

BONAVENTURA

Quaestiones disputatae
de scientia Christi

Vom Wissen Christi

Übersetzt, kommentiert
und mit Einleitung
herausgegeben
von
ANDREAS SPEER

Lateinisch — deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 446

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1285-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2578-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1992. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung:
BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier,
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in
Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung. Von Andreas Speer	XI
Hinweise zur Übersetzung	L
Quellen- und Literaturverzeichnis	LV
A. Die Werke Bonaventuras mit Siglen	LV
B. Verzeichnis der Reihen und Siglen	LVI
C. Quellen	LVI
D. Ausgewählte Literatur	LIX

BONAVENTURA

*Quaestiones disputatae
de scientia Christi
Vom Wissen Christi*

QUAESTIO 1: Erstreckt sich das Wissen Christi, sofern er das göttliche Wort ist, in Wirklichkeit auf Unendliches?	3
QUAESTIO 2: Erkennt Gott die Dinge mittels der Ideen dieser Dinge oder mittels ihres Wesens?	25
QUAESTIO 3: Erkennt Gott die Dinge mittels Ideen, die sich der Sache nach voneinander unterscheiden?	49
QUAESTIO 4: Wird das, was von uns mit Gewißheit erkannt wird, in den ewigen Ideen selbst erkannt? ...	85
QUAESTIO 5: War die Seele Christi allein durch die ungeschaffene Weisheit weise oder durch die geschaffene zusammen mit der ungeschaffenen Weisheit? ..	137

QUAESTIO 6: Begreift die Seele Christi die ungeschaffene Weisheit selbst?	167
QUAESTIO 7: Begreift die Seele Christi alles, was die ungeschaffene Weisheit begreift?	199
NACHWORT	229
Anmerkungen	233
Register	243
A. Verweise auf Werke Bonaventuras	243
B. Bibelzitate	244
C. Verzeichnis der zitierten Quellen	244
D. Namenregister	251

EINLEITUNG

I.

Die »Quaestiones disputatae de scientia Christi« führen uns unmittelbar in die Pariser Zeit Bonaventuras und stehen gleichsam am vorläufigen Abschluß einer zur damaligen Zeit üblichen akademischen Laufbahn, welche Bonaventura 1235 als Student an der Artistenfakultät beginnt und die mit der licentia docendi und der Bestallung als ordentlicher Magister regens an der theologischen Fakultät um das Jahr 1254 ihren einstweiligen Höhepunkt erfährt.

Als Bonaventura, 1217 (oder 1221) unter dem Namen Johannes Fidanza in Bagnoregio, einer kleinen umbrischen Stadt nahe bei Orvieto, geboren¹, im Jahre 1235 nach Paris kommt, trifft er auf eine gerade 35 Jahre alte Universität, die sich in einem stürmischen Aufbau befindet. Bereits die Gründung der Pariser Universität im Jahre 1200 ist Ausdruck einer für die abendländische Geistesgeschichte äußerst folgenreichen Entwicklung, die nicht nur institutionell zu einer zunehmenden Verlagerung des wissenschaftlichen Lebens von den Kloster- und Kathedralschulen hin zu den neuen Bildungseinrichtungen führt, sondern auch zu einer Reorganisation der Lehre, die nunmehr durchgängig »scholastisch«, d. h. schulmäßig betrieben wird². Dieser Vorgang, der durch einen allgemein wachsenden Rationalismusdruck und durch die ständig zunehmende Fülle der Wissensgegenstände bereits im 12. Jahrhundert anhebt, führt in der Folge zu einer fortschreitenden Auflösung des klassischen

¹ Siehe hierzu J. G. Bougerol (1988), S. 3-4 und 13-14 sowie F. Van Steenberghen (1977), S. 186f.

² Hierzu im Überblick J. Koch, Artikel »Scholastik«, RGG Bd. 5, Sp. 1494-1498.

Bildungskanons aus septem artes liberales und Theologie. Darüber hinaus tritt auch die Einheit von Vernunft und Autorität auseinander, die in dieser Verbindung als christliche Lehre den Anspruch einer umfassenden und verbindlichen Weltdeutung erheben konnten³.

Nun wird diese Entwicklung gemeinhin vor allem mit der sogenannten Aristotelesrezeption am Ende des 12. und am Beginn des 13. Jahrhundert in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht⁴. In der Tat bedeutete das Bekanntwerden des gesamten Corpus Aristotelicum und seiner arabischen Kommentatoren, von denen Avicenna und Averroes den nachdrücklichsten Einfluß ausüben, eine Herausforderung für eine Weltsicht, die in einer alles Wissen umfassenden, christlich bestimmten Weisheit ihren Ausdruck fand und neben der *Sacra Scriptura* vor allem zwei Autoritäten kannte: Augustinus und Dionysius Areopagita⁵. Doch darf nicht übersehen werden, daß es bereits im 12. Jahrhundert innerhalb des angeblich so festgefügten Bildungshorizontes Entwicklungen gibt, die allererst die Bedingungen für die genannte Aristotelesrezeption schaffen. Eine dieser Bedingungen ist die Entdeckung der Natur, die beispielsweise in der sogenannten Schule von Chartres zu einer Herausbildung von Erklärungszusammenhängen kosmologischer und naturphilosophischer Art führt, und zwar in zunehmender Ablösung von offenbarungstheologischen und symbolischen Deutungsmustern. Daneben bricht die wachsende Bedeutung der ursprünglich dem Trivium zugehörenden Dialektik den traditio-

³ W. Kluxen (1981), S. 273-93; G. Wieland (1981), S. 9-18; A. Speer (1986), S. 169f.

⁴ Siehe hierzu The Cambridge History (1982, 1989), S.43-98; ferner W. Kluxen, Artikel »Abendländischer Aristotelismus — Mittelalter«, TRE Bd. 3, S. 782-789.

⁵ Zu der äußerst komplexen Problemlage des Dionysius Areopagita bzw. Pseudo-Dionysius siehe LexMA Bd. 3, Artikel »Dionysius«, Sp. 1076-1087, bes. Abschnitt C »Dionysius Areopagita«, Sp. 1079-1087 (mit weiterführenden Hinweisen); TRE Bd. 7, Artikel »Dionysius Areopagita«, S. 772-780 (mit ausführlichem Literaturverzeichnis); LThK Bd. 3, Artikel »Dionysios Areopagites«, Sp. 402-403; K. Flasch (1986), S. 74-79.

nellen Bildungskanon nicht nur äußerlich auf; die Beschäftigung mit der allgemeinen Struktur der Rationalität sowie das Insistieren auf den »rationes necessariae« stehen vielmehr für die allmähliche Herausbildung eines Begriffs von Wissenschaft, welcher enger gefaßt ist als der bisherige Begriff der Lehre, zugleich seine Sprache und Methodik neu regelt und die Formen der Wirklichkeitsbetrachtung zunehmend differenziert und spezialisiert⁶. Diese Entwicklung führt schließlich im 13. Jahrhundert zu einem Paradigmenwechsel, der seinen deutlichsten Ausdruck zum einen im sogenannten zweiten Anfang der Metaphysik erfährt⁷, zum anderen in der Herausbildung einer neuen, universitären Wissenschaftskultur, die auf der aristotelischen Wissenschaftslehre gründet. Wenn wir im Vorwort von der hermeneutischen Distanz zum Mittelalter sprachen, so sollten wir uns in diesem Punkt einer bis heute bestehenden Kontinuität bewußt sein.

Versetzen wir uns jedoch noch einmal in das Jahr 1235, in dem der junge Johannes Fidanza als Student nach Paris kommt, so findet dieser an der dortigen Universität noch weit weniger konsolidierte Verhältnisse vor, als unser resümierender Rückblick vermuten läßt. Gerade vier Jahre waren vergangen seit jenem Brief vom 13. April 1231, mit dem Papst Gregor IX. den Streit an der Universität von Paris wieder zu befrieden vermochte, den sein Brief vom 7. Juli 1228 an die Professoren der theologischen Fakultät ausgelöst hatte. Beide Male ging es um den Gebrauch der spekulativen Methode sowie um die Verwendung philosophischer Ausdrücke und Begriffe in der Auslegung der Glaubenslehren. Die Auseinandersetzungen entzündeten sich vor allem an der Verwendung der Schriften des Aristoteles beim philosophischen und theologischen Unterricht, insbesondere der sogenannten »libri naturales«⁸. Diese waren bereits 1210 durch

⁶ M.-D. Chenu (1957, ³1976), S. 309-22; A. Speer (1987), S. 25-33; G. Wieland (1987), S. 66-71; A. Zimmermann/A. Speer (1991/2), S. V-VII (einen Überblick über die Weite des angesprochenen Problemhorizontes gibt der gesamte Doppelband).

⁷ Siehe L. Honnefelder (1987), S. 165-171.

⁸ F. Van Steenberghen (1977), S. 101-109.

Dekrete einer Regionalsynode des Erzbistums Sens unter der Leitung des Erzbischofs Petrus von Corbeil in Paris verurteilt worden. Jenes Verbot richtete sich vor allem gegen die vermeintlichen Häresien des Amalrich von Bène und des David von Dinant, fand im August 1215 aber auch Eingang in die neuen Universitätsstatuten der Pariser Artistenfakultät, die zwar die logischen und dialektischen Schriften des Aristoteles, nicht aber die »libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia« für den Unterricht zuließen⁹. Der Erfolg dieses Verbotes war, wie das Eingreifen Gregors IX. belegt, gering und der Papst sah sich schließlich gezwungen, in dem erwähnten zweiten Schreiben einen Weg zum Studium auch der natürphilosophischen Schriften und der Metaphysik des Aristoteles zu eröffnen.

Man würde der Situation zu Beginn des 13. Jahrhunderts nicht gerecht, würde man in diesen Auseinandersetzungen lediglich einen Autoritätskonflikt zwischen kirchlichem Lehramt und Universität erblicken. Gregor IX. hatte in Paris Theologie studiert und war wie der in den Statutenstreit von 1215 involvierte Innozenz III. Schüler des Petrus Cantor gewesen, der von etwa 1170 bis zu seinem Tode 1197 Magister der Theologie an der Kathedralschule von Notre Dame war¹⁰. Es geht vielmehr um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung. Die Theologie steht vor der Herausforderung, ihren Standort im Zusammenhang des neuen Wissenschaftsverständnisses ihrerseits neu zu bestimmen. An die Stelle der »heiligen Relevanz« eines auf das bessere Verstehen des in der Theologie gegenwärtigen Offenbarungswissens ausgerichteten Studiums tritt der »amor scientiae«, das wissenschaftliche Erkennen gemäß rationaler Prinzipien um seiner selbst willen. Die Theologie wird Wissenschaft unter Wissenschaften, sie erhält universalistische Gestalt. Damit aber stellt sich zugleich die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlicher Rationalität

⁹ H. Denifle, *Chartularium I*, S. 78-79, n. 20; F. Van Steenberghen (1977), S.90-98.

¹⁰ B. Geyer (1960), S. 280; F. Van Steenberghen (1977), S. 101.

und geoffenbarten Heilswahrheiten¹¹. Daß dieser Prozeß, den wir abermals im Resultat vorstellen, nicht ohne ein lebhaftes, oftmals turbulentes Ringen um den rechten Weg zu denken ist, dafür stehen die erwähnten Auseinandersetzungen um die naturphilosophischen Werke des Aristoteles. Doch auch dieses Bild wäre unvollständig. Denn in die Unsicherheit, wie die Glaubenswahrheiten spekulativ angemessen erfaßt werden können, gerät beispielsweise auch das Werk des Johannes Scotus Eriugena, dem maßgeblichen Übersetzer der Werke des Dionysius Areopagita aus dem 9. Jahrhundert, vor allem seine Schrift »De divisione naturae« (Periphyseon), die von einer Senser Provinzialsynode 1223/4 und von Papst Honorius III. in einem Brief aus dem Jahre 1225 verboten wurde¹². Dieses Verbot war offensichtlich auch noch Bonaventura bekannt, denn wir finden in seinen Schriften keinen expliziten Hinweis auf Eriugena.

II.

Weit wichtiger jedoch wird für den jungen Johannes Fidanza eine Bewegung, welche zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Südfrankreich und in Italien entstand und von zwei großen Persönlichkeiten ihrer Zeit geprägt wurde: Dominikus und Franziskus. Die ersten Zentren der neuen Gemeinschaften der Mendikanten, der sogenannten »Bettel«orden (→ mendicare), entstanden fast gleichzeitig bereits vor 1210 und breiteten sich, getragen von dem allgemeinen Bedürfnis nach religiöser Erneuerung, außergewöhnlich schnell aus. Schon im Herbst 1217 kamen die ersten Predigerbrüder des Dominikanerordens nach Paris, und kaum anderthalb Jahre später betraten die Minderbrüder des Franziskanerordens die Stadt. Auch an der Universität gewannen Dominikaner und Franziskaner in kürzester Zeit viele Mitglieder unter den Studenten wie unter den Lehrenden.

¹¹ A. Zimmermann (1981), S. 87-93; W. Kluxen (1981), S. 281-283; J. Ehlers (1974), S. 58-62.

¹² P. Lucentini (1987), S. 185-187.

Daraus erklärt sich ihre rasch wachsende Rolle an der theologischen Fakultät, die schon bald zu erheblichen Spannungen führen sollte. Diese mündeten schließlich in den sogenannten Mendikantenstreit zwischen den weltgeistlichen Professoren der theologischen Fakultät und den neuen Orden, die durch Übertritte bereits 1236 drei ordentliche Lehrstühle innehatten¹³.

Unter den weltgeistlichen Magistern, die in den Orden der Minderbrüder eintraten, war auch Alexander von Hales, einer der späteren Lehrer Bonaventuras. Diese zweifellos weithin Beachtung findende Entscheidung eines der angesehensten Universitätslehrer der damaligen Zeit könnte zu den ersten Eindrücken des jungen Johannes Fidanza in Paris gehört haben. Nach dem Abschluß der Artesstudien und der Erhebung zum Magister Artium tritt schließlich auch Johannes 1243 in den Franziskanerorden ein und erhält den Ordensnamen Bonaventura¹⁴. Danach setzt er seine wissenschaftliche Laufbahn mit den theologischen Studien fort, unter anderem bei Alexander von Hales und Johannes von Rupella. Von 1248-50 ist er dann Baccalaureus der Hl. Schrift — in diese Zeit fällt wahrscheinlich sein großer Kommentar zum Lukasevangelium¹⁵ —, von 1250-52 schließlich Baccalaureus der Sentenzen. Die sogenannten Sentenzen, eine von Petrus Lombardus Mitte des 12. Jahrhunderts zusammengestellte Lehrsammlung¹⁶, bildeten gleichsam einen theologischen Grundkurs im Rahmen des Theologiestudiums und hatten die wichtigsten systematischen Fragen der Theologie zum Gegenstand. Bonaventuras Sentenzenkommentar¹⁷, der

¹³ F. Van Steenberghen (1977), S. 99f. und S. 105f.; R. Köhn (1976), S. 1-3 und 31-34.

¹⁴ J. G. Bougerol (1988), S. 4 und 35-37; F. Van Steenberghen (1977), S. 105.

¹⁵ *Commentarius in Evangelium Lucae* (VII 1-604). Bougerol (1988), S. 178-180.

¹⁶ LThk Bd. 8, Artikel »Petrus Lombardus«, Sp. 367-369; B. Geyer (1960), S. 272-275.

¹⁷ Dieser umfaßt die ersten vier Bände der *Opera omnia*; zum Aufbau siehe Bougerol (1988), S. 186-196.

in diesen Jahren entsteht, zählt zu den nach Umfang und Inhalt reichsten seiner Gattung und übertrifft beispielsweise den Sentenzenkommentar seines Zeitgenossen und Pariser Kollegen Thomas von Aquin um ein Vielfaches. Gegen Ende des folgenden Jahres wird Bonaventura dann ordentlicher Magister und erhält die »licentia ubique docendi«. Dies ist der vorläufige Abschluß seiner akademischen Laufbahn¹⁸. Damit ist er berechtigt und verpflichtet, eigene Disputationen zu halten. Als Pariser Magister steht ihm dieses Recht sogar an allen Universitäten zu.

III.

Für seine erste große Disputation, sozusagen die Antrittsvorlesung, die er zwischen November 1253 und Frühjahr 1254 gehalten hat, hat sich Bonaventura die Frage nach dem Wissen Christi ausgewählt, die er zuvor bereits einmal im Rahmen seiner Vorlesungen zu den Sentenzen behandelt hatte¹⁹. Doch während er in seinem Sentenzenkommentar an die Vorgaben der »sententiae« der für alle Komentatoren verbindlichen Autoritäten gebunden ist, können wir in den »Quaestiones disputatae de scientia Christi« einen eigenständigen systematischen Zugriff Bonaventuras auf die von ihm gewählte Thematik erkennen, wie es einer großen öffentlichen Disputation eines hochqualifizierten Magisters entsprach.

Eine solche öffentliche Disputation war im universitären Leben ein besonderes Ereignis. Der ordentliche Vorlesungs- und Lehrbetrieb ruhte, um einer möglichst großen Zahl von Magistern, Bakkalaren und Studenten, aber auch interessierten Bürgern von außerhalb die Gelegenheit zur Teilnahme zu geben. Die zu disputierende Frage wurde durch den Magister, der die Disputation zu leiten hatte, im voraus festgelegt und griff zumeist ein anstehendes Problem oder eine allgemein interessierende Frage auf, auf die man sich in der Diskussion eine Antwort oder zumindest einen Erkenntnisfortschritt erhoffte. Unter der

¹⁹ J. G. Bougerol (1988), S. 201; vgl. 3 Sent d 14 (III 295a-326b).

QUAESTIO I. Utrum scientia Christi, secundum quod
est Verbum, actu se extendat ad infinita

[3a] | Quaeritur de scientia Christi, secundum quod Verbum, utrum
actu se extendat ad infinita. Et quod sic, ostenditur:

1. Primo auctoritate Augustini, duodecimo de Civitate Dei,
decimo octavo capitulo: »Infinitas numeri, quamvis infinitorum
numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensi-
bilis ei, cuius intelligentiae non est numerus.«

2. Item, idem undecimo de Civitate Dei, decimo capitulo, lo-
quens de sapientia Dei ait sic: »Neque multae, sed una est sa-
pientia, in qua sunt infinita quaedam eique finiti thesauri rerum
intelligibilium« etc.

3. Item, per rationem ostenditur sic. Quanto substantia sim-
plicior, tanto plurim est cognoscitiva: ergo substantia, quae in
infinitum magis simplex est quam aliqua substantia creata, in
infinitum plura scit quam aliqua creatura: ergo etc.

4. Item, Deus comprehendit actualiter et suam essentiam et
suam potentiam; sed Deus potest infinita: ergo si actualiter co-
gnoscit totum suum posse, actualiter comprehendit infinita: er-
go etc.

5. Item, nobilitatis est in creatura cognoscere multa, et maio-
ris nobilitatis adhuc scire plura: ergo scientia, quae est infinitae
nobilitatis, ad infinita se extendit: ergo etc.

6. Item, Deus scit plura, quam possit, quia scit mala culpae,
quae non potest facere; sed potest infinita: ergo et scit plura in-
finitis.

QUAESTIO 1. Erstreckt sich das Wissen Christi,
sofern er das göttliche Wort ist, in Wirklichkeit
auf Unendliches?

- | Es erhebt sich die Frage, ob sich das Wissen Christi, sofern [3a]
5 er das göttliche Wort ist, in Wirklichkeit auf Unendliches erstreckt.

Dafür sprechen die folgenden Argumente:

1. Zunächst sei die Autorität des Augustinus bemüht, der im achtzehnten Kapitel des zwölften Buches von *De civitate Dei* schreibt: »Obgleich es von den unendlichen Zahlen selbst keine Zahl gibt, ist die Unendlichkeit der Zahl dennoch nicht für * denjenigen unbegreifbar, dessen Verstand jede Zahl übersteigt.«
 2. In gleicher Weise sagt Augustinus im zehnten Kapitel des elften Buches von *De civitate Dei*, indem er über die Weisheit Gottes spricht: »Es gibt nicht viele Weisheiten, sondern nur eine Weisheit, in der sich die unendlichen, für sie jedoch endlichen Schätze der erkennbaren Dinge befinden«; etc.
 3. Gleiches kann durch ein Vernunftargument wie folgt gezeigt werden: Je einfacher eine Substanz ist, desto mehr erkennt * sie. Daher kennt die Substanz, die unendlich einfacher ist als jede andere geschaffene Substanz, unendlich mehr als jedes Geschöpf; folglich etc.
 4. Zudem begreift Gott aktuell sowohl sein Wesen als auch seine Macht. Gott jedoch vermag Unendliches. Wenn Gott also so aktuell sein ganzes Können erkennt, begreift er auch aktuell Unendliches; folglich etc.
 5. Sofern sich das Geschöpf dadurch auszeichnet, vieles zu erkennen, und eine höhere Vortrefflichkeit darin besteht, mehr * zu wissen, dann erstreckt sich das Wissen, das von unendlicher 30 Vortrefflichkeit ist, auch auf Unendliches; folglich etc.
 6. Gott weiß ferner mehr, als er vermag, weil er auch die Übel * der Schuld kennt, die er nicht tun kann. Aber er vermag Unendliches; also weiß er mehr als Unendliches.

[3b] | 7. Item, qui cognoscit punctum secundum suam substantiam et virtutem, cognoscit illum non solum in se, sed etiam illa, quae possunt ab eo emanare; sed infinitae lineae possunt emanare ab uno punto: ergo si in qualibet linea sunt infinita puncta, et a quolibet punto infinitae possunt exire lineae, et Deus posse omnis creaturae comprehendit; ergo non tantum scit infinita, sed etiam infinites infinita.

8. Item, quidquid intellectus humanus intelligit in potentia vel habet in potentia, intellectus divinus habet in actu et amplius, quia creatum nec actu nec potentia aequari potest increato; sed intellectus humanus possibilis est ad infinita, quia nunquam tot scit, quin plura possit scire: ergo si intellectus divinus actu est in plura quam intellectus humanus, actualiter se extendit ad plura quam infinita.

9. Item, per impossibile: quia, si Deus tantum sciret finita, cum omni finito possit aliquid maius excogitari, aliquid posset cogitari maius divina scientia; sed non potest: ergo etc.

10. Item, si finita sciret, aut posset aliquid ultra scire, aut non. Si non, ergo limitata esset eius scientia; si sic sed qui potest aliquid scire, quod nescit, potest addiscere; quod de Deo nefas est dicere: ergo etc.

11. Item, si sciret tantum ea, quae sunt, et non ea, quae possunt fieri; cum artifex creatus cognoscat multa, quae potest facere et nunquam faciet, aliquid sciret homo, quod lateret Deum; sed hoc est falsum et impossibile: ergo etc.

| 7. Wer schließlich einen Punkt hinsichtlich seiner Substanz [3b]

und Kraft erkennt, erkennt jenen nicht nur in sich, sondern auch das, was von ihm ausgehen kann. Es können aber unendliche

- * Linien von einem Punkt entspringen. Wenn also in irgendeiner Linie unendlich viele Punkte sind, und von einem beliebigen Punkt unendliche Linien ausgehen können, und Gott das Können einer jeden Kreatur begreift, so weiß er nicht nur Unendliches, sondern unendlichmal Unendliches.

8. Was auch immer der menschliche Intellekt der Mögliche-

- 10 keit nach zu erkennen oder zu besitzen vermag, das besitzt der göttliche Intellekt um so mehr der Wirklichkeit nach, weil Ge-schaffenes dem Ungeschaffenen weder der Wirklichkeit noch der Möglichkeit nach gleichkommen kann. Der menschliche Intellekt aber erstreckt sich der Möglichkeit nach auf Unendliches,
- 15 da er nichts so sehr weiß, daß er nicht noch mehr wissen könnte. Wenn sich daher der göttliche Intellekt aktuell auf mehr bezieht als der menschliche Intellekt, so erstreckt er sich in Wirklichkeit auf mehr denn auf Unendliches.

9. Durch Aufweis der Unmöglichkeit läßt sich zudem zeigen:

- 20 Wenn Gott nur Endliches wüßte, und weil in Hinblick auf jedes Endliche stets etwas Größeres als dieses gedacht werden kann, so müßte auch etwas Größeres als das göttliche Wissen gedacht
- * werden können. Da dies aber nicht sein kann, folgt etc.

10. Gesetzt, Gott wüßte nur Endliches und könnte entweder

- 25 etwas darüber hinaus wissen oder aber nicht: wenn nicht, so wäre sein Wissen begrenzt; wenn aber ja, so vermag jemand, was er nicht weiß, dadurch zu wissen, daß er es dazulernen kann. Solches von Gott zu behaupten aber ist nicht statthaft; folglich etc.

- 30 11. Nehmen wir ferner an, Gott wüßte nur das, was ist, und nicht das, was werden kann: Da aber ein Handwerker, der doch Geschöpf ist, vieles erkennt, was er zwar machen kann, jedoch niemals machen wird, so wüßte der Mensch etwas, was Gott [4a] verborgen wäre. Solches aber ist falsch und unmöglich; also etc.

CONTRA: 1. Omne scitum verum, omne verum ens: ergo si infinita sunt scita, infinita sunt entia; sed consequens est impossibile: ergo et antecedens.

2. Item, quaecumque Deus scit, iudicat; sed quaecumque iudicat, talia sunt, qualia iudicat, et tot; quaecumque autem Deus iudicat, accipit ut finita: ergo quaecumque cognoscit, sunt finita. — Si tu dicas, quod non sequitur: quia est finitum Deo, ergo est finitum; contra: tale est unumquodque in se, quale est apud iudicium veritatis: ergo si aliquid est finitum Deo, necesse est, quod sit finitum simpliciter.

3. Item, omne infinitum est impertransibile tam ab infinito quam a finito, quia a quocumque pertransiretur, acciperet terminum: ergo esset finitum; sed quaecumque divinus intellectus cognoscit, comprehendit et pertransit: ergo si infinita sunt impertransibilia, infinita sunt incognoscibilia.

4. Item, quaecumque Deus cognoscit, distinete cognoscit; sed quaecumque distinguit, numerat, quaecumque autem numerantur, mensurantur, et omnia talia sunt finita: ergo quaecumque cognoscuntur a Deo, sunt finita.

5. Item, omnis numerus aut est par aut impar: ergo quaecumque numerantur a Deo, numerantur numero pari vel impari; sed omnis numerus par est divisibilis in duo aequalia, similiter et omnis numerus impar unitate sublata; omnis autem talis numerus est finitus: ergo si Deus numerat, quaecumque scit, necesse est, quod illa numeret numero finito: ergo sunt finita: ergo etc.

6. Item, quaecumque Deus scit, ordinate scit; sed ubicumque est ordo, ibi est ratio primi et ultimi, quae est ratio finiti: si ergo ubicumque est ratio ordinis, est ratio finitatis, et Deus nulla

Folgende Argumente sprechen dagegen:

1. Vorausgesetzt: alles, was gewußt wird, ist wahr; alles was
- * wahr ist, aber ist ein Seiendes. Wenn daher dasjenige, was gewußt wird, unendlich ist, so ist auch das Seiende unendlich.
- 5 Diese Folgerung jedoch ist unmöglich, also auch die Voraussetzung.
- 10 2. Ferner beurteilt Gott alles, was er weiß. Was er aber beurteilt, ist so, wie er es beurteilt, und so viel. Was auch immer Gott jedoch beurteilt, nimmt er als Endliches wahr: was er also erkennt, ist endlich.
- 15 Wendest du nun ein, daß nicht folgt: was für Gott endlich ist, ist demnach endlich; so entgegne ich: ein jedes ist in sich so beschaffen, wie es dem Wahrheitsurteil entspricht. Wenn daher etwas für Gott endlich ist, so muß es schlechthin endlich sein.
- 20 15 3. Zudem ist alles Unendliche sowohl vom Unendlichen wie vom Endlichen her völlig undurchdringbar, weil es dabei von beiden Seiten eine Begrenzung erfahren würde: mithin wäre es endlich. Was immer der göttliche Intellekt aber erkennt, begreift und druchdringt er ganz. Wenn demnach Unendliches völlig undurchdringbar ist, ist Unendliches unerkennbar.
- 25 4. Was auch immer Gott erkennt, erkennt er bestimmt. Aber was er unterscheidet, das zählt er, und was er zählt, das mißt er; was aber gezählt und gemessen wird, das alles ist endlich. Demnach ist alles, was von Gott erkannt wird, endlich.
- 30 25 5. Jede Zahl ist nun entweder gerade oder ungerade. Was folglich von Gott gezählt wird, wird entweder mit einer geraden oder ungeraden Zahl gezählt. Jede gerade Zahl aber ist durch Zwei in zwei gleiche Zahlen teilbar, in gleicher Weise auch jede ungerade Zahl, wenn man die Eins abgezogen hat. Eine jede solche Zahl aber ist endlich. Wenn also Gott zählt, was immer er weiß, so zählt er notwendigerweise jenes mit einer endlichen Zahl; also ist jenes endlich, folglich etc.
6. Was Gott auch immer weiß, weiß er geordnet. Wo immer es aber Ordnung gibt, dort gibt es den Sinngehalt eines Ersten und eines Letzten, und dieser ist der Sinngehalt des Endlichen. Demnach gibt es zusammen mit der Maßgabe der Ordnung zugleich die Maßgabe der Endlichkeit, und Gott nimmt nichts

novit sine ordine, quia nulla scit inordinate; impossibile est Deum infinita scire.

7. Item, si Deus scit infinita, aut infinita sibi aut nobis aut in se. Si infinita nobis, hoc non est magnum quid dicere, quia illa sunt finita simpliciter. Si sibi; sed quaecumque sunt infinita alicui, non sunt ab illo cognoscibilia nec ab illo comprehenduntur: ergo si Deus scit infinita, non comprehendit infinita. Si infinita in se; sed res alia a Deo, hoc ipso quod est alia, est creatura, et hoc ipso quod creatura, est limitata: ergo scire res alias infinitas, hoc [4b] est scire finita infinita; quod falsum est et non intelligibile, quia implicat in se contradictionem.

8. Item, si Deus scit infinita, aut infinita in causa aut in proprio genere. Si infinita in causa; sed omne, quod est in causa, est unum: ergo quaecumque cognoscit ut in causa, cognoscit per modum unius, non ergo per modum infinitorum. Si infinita actu et in proprio genere; sed esse infinita actu in proprio genere est falsum et impossibile: ergo falsum est et impossibile Deum infinita scire.

9. Item, omne scibile a Deo appelletur A; tunc quaero sic: A aut est Deus aut aliud a Deo. Si est Deus: ergo scitum a Deo est Deus: ergo asinus est Deus. Si aliud a Deo; omne tale est actu finitum: ergo A est actu finitum; et A nominat omnia scibilia: ergo omnia scibilia sunt finita: ergo etc.

10. Item, A aut est aequale Deo aut est minus aut maius. Si minus Deo: ergo finitum; si aequale vel maius; ergo est Deus: ergo si Deus scit infinita, Deus non scit nisi Deum; et si non

ohne eine Ordnung wahr, weil er nichts ungeordnet weiß; es ist mithin unmöglich, daß Gott Unendliches weiß.

7. Angenommen, Gott weiß Unendliches, so kann es für ihn, für uns oder in sich selbst unendlich sein. Ist es für uns unendlich, so gehört nicht viel dazu zu sagen, daß jenes eigentlich endlich ist. Wenn es nun für ihn unendlich ist, so hieße dies: was immer für irgendjemanden unendlich ist, kann von jenem nicht erkannt und auch nicht begriffen werden; wenn demnach Gott Unendliches weiß, begreift er dieses Unendliche nicht. Schließlich soll es in sich selbst unendlich sein: ein Ding aber, welches 10 von Gott verschieden ist, ist deshalb, weil es von Gott verschieden ist, Geschöpf, und deswegen, weil es Geschöpf ist, begrenzt; unendlich solche von Gott verschiedenen Dinge zu wissen heißt daher, [4b] | unendlich Endliches zu wissen. Das aber ist falsch und 15 nicht denkbar, weil es in sich einen Widerspruch enthält.

8. Wenn Gott Unendliches weiß, so kann es ferner in seiner * Ursache oder in seiner Gattung unendlich sein. Gesetzt den Fall, es ist in seiner Ursache unendlich, so gilt: alles, was in seiner * Ursache ist, ist eines; wer auch immer etwas gleichsam in seiner Ursache erkennt, erkennt es demnach nach der Art eines einen, nicht jedoch nach der Art von Unendlichem. Was nun die Annahme anbetrifft, etwas sei aktuell in seiner Gattung unendlich, so ist eine solche Annahme in sich bereits falsch und unmöglich. Also ist auch die Annahme falsch und unmöglich, 25 daß Gott Unendliches weiß.

9. Nennen wir alles von Gott Wissbare A, dann frage ich: A ist entweder Gott selbst oder etwas anderes als Gott. Ist A Gott selbst, so ist alles von Gott Gewußte Gott; also ist auch der Esel Gott. Ist A etwas anderes als Gott, so ist alles dieses in Wirklichkeit endlich; folglich ist A in Wirklichkeit endlich. Da aber A für alles Wissbare steht, ist mithin alles Wissbare endlich; daher etc.

10. Nehmen wir ferner an, A ist entweder gleich Gott oder geringer als Gott oder größer als Gott. Ist A geringer als Gott, 35 so ist A endlich. Ist A aber gleich Gott oder größer als Gott, dann ist A Gott. Wenn Gott demnach Unendliches weiß, weiß Gott in Wahrheit nur Gott. Und wenn Gott nur Gott weiß,

scit nisi Deum, non scit infinita: ergo si scit infinita, non scit infinita.

11. Item, cum sit potentia faciendi et potentia cognoscendi in Deo, et utraque infinita, et potentia faciendi semper faciat finita; videtur, quod potentia cognoscendi semper cognoscat finita actu; aut si non, quare non? Hoc est quaerere, cum in Deo sit velle, scire et facere, et velle et facere non se extendant ad infinita; quomodo scire se extendat ad infinita, cum medium non excedat extrema.

CONCLUSIO. Respondeo: Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod secundum doctores antiquos compellimur ponere, Deum scire infinita, Propheta David dicente in Psalmo: »Magnus Dominus noster et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus«; et Augustino non solum istud asserente, verum etiam probante duodecimo de Civitate Dei, decimo octavo capitulo, ubi ait sic: »Illud ergo, quod dicunt quidam, scilicet philosophi, nec Dei scientia posse infinita comprehendendi; restat eis,

[5a] ut dicere audeant atque huic se voragini impietatis immergant, | quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse certissimum est, quoniam in quocumque numero finem ponendum putaveris, idem ipse, non dico, uno addito augeri, sed quantumlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens, in ipsa ratione atque scientia numerorum non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuiquam alteri possit: ergo et disparès inter se atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit Deus omnes, et usque ad quandam summam numerorum scientia Dei pervenit et cete-

weiß er nicht Unendliches. Also folgt: wenn er Unendliches weiß, weiß er nicht Unendliches.

11. Wenn es schließlich in Gott ein Vermögen zu handeln und zu erkennen gäbe und beide wären unendlich und das Vermögen zu handeln brächte stets Endliches zuwege, so würde auch das Vermögen zu erkennen stets nur der Wirklichkeit nach Endliches erkennen; wenn aber nicht, warum nicht? Das aber heißt zu fragen: da es in Gott ein Wollen, ein Wissen und ein Handeln gibt, und das Wollen und das Handeln sich nicht auf ein
- 10 Unendliches erstrecken; auf welche Weise erstreckt sich dann das Wissen auf Unendliches, da die Mitte nicht die Extreme überschreitet.

ANTWORT: Um das zuvor Gesagte zu verstehen, ist zunächst zu bemerken, daß wir nach den alten Lehrern gezwungen sind anzunehmen, daß Gott Unendliches weiß, wie schon der Prophet David im *Psalm* sagt: »Groß ist unser Herr und gewaltig seine

* Kraft, und seine Weisheit ist ohne Zahl.«

Augustinus schließt sich dieser Meinung nicht an, er billigt sie im achtzehnten Kapitel des zwölften Buches von *De civitate Dei* sogar ausdrücklich: »Denjenigen, wie etwa den Philosophen, die also sagen, daß das Wissen Gottes nicht Unendliches erfassen könne, muß Widerstand geleistet werden, da sie zu sagen wagen und sich in diesen Strudel an Gottlosigkeit hineinbegeben, | daß Gott nicht alle Zahlen weiß. Daß diese freilich unendlich sind, ist vollkommen gewiß, da dieselbe Zahl, in der du ein Ende zu setzen glaubst, nicht allein um Eins vermehrt werden kann, sondern, wie groß diese auch immer ist und eine wie große Menge sie enthält, entsprechend ihrer eigenen Maßgabe und der Wissenschaft von den Zahlen nicht nur verdoppelt, sondern sogar vervielfacht werden kann. So wird eine jede Zahl durch ihre Eigentümlichkeiten bestimmt und keine von diesen kann einer anderen gleich sein. Mithin sind sie untereinander ungleich und verschieden, einzelne sind für sich genommen endlich, alle aber insgesamt unendlich. Und Gott sollte nicht alle Zahlen wegen ihrer Unendlichkeit wissen? Bis zu welcher Summe an Zahlen gelangt Gottes Wissen und kennt

[5a]

ros ignorat? Quis hoc vel dementissimus dixerit?« Et parum infra: »Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter, si quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Quare si infinitas numerorum scientiae Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita; qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae figere limitem praesumamus?« — His ergo, tanquam certissimis testibus compellimur dicere vel ponere Deum scire infinita.

Modus autem istius positionis assignatur per doctores moderniores, qui dixerunt, quod triplex est modus divinae cognitionis, non propter diversitatem divinae scientiae in se, sed in connotatione. Est enim in Deo cognitio approbationis, visionis et intelligentiae. Cognitio approbationis est bonorum tantum et finitorum. Cognitio visionis est malorum et bonorum, sed finitorum, pro eo quod concernit tempus; est enim eorum solum, quae fuerunt, sunt et futura sunt. Cognitio vero intelligentiae est infinitorum, pro eo quod Deus intelligit non tantum futura, verum etiam possibilia; possibilia autem Deo non sunt finita, sed infinita.

Ratio autem huius positionis, quare videlicet ponimus Deum scire infinita et non facere vel velle vel disponere, est, quia divinum scire secundum tertium modum accipiendi est actus Dei intrinsecus. Intrinsecum autem dico non tantum, quia fit ab intrinseco, sed etiam, quia est ad intrinsecum et per intrinsecum

- * es die übrigen nicht? Wer ist so von Sinnen, dies zu behaupten?«
Und etwas weiter unten schreibt Augustinus: »Obgleich es keine Zahl der unendlichen Zahlen gibt, ist dennoch die Unendlichkeit einer Zahl dem nicht unbegreifbar, dessen Verstand je-
- * de Zahl überragt. Wenn deshalb etwas durch Wissen verstanden wird, wird es durch das Begreifen dessen, der weiß, begrenzt. In der Tat ist jede Unendlichkeit auf eine unaussprechliche Weise durch Gott begrenzt, weil sie seinem Wissen nicht unbegreifbar ist. Wenn deswegen die Unendlichkeit der Zahlen für das
- 10 Wissen Gottes, wodurch sie verstanden wird, nicht unendlich sein kann, wer sind wir kleinen Menschen dann, daß wir seinem Wissen eine Grenze aufrichten wollen?«

Durch diese Argumente und gänzlich unzweifelhaften Zeugen werden wir dazu gezwungen zu sagen und anzunehmen,
15 daß Gott Unendliches weiß.

Der Inhalt dieser Position wird auch durch die moderneren Lehrer unterstrichen, die sagen, daß es eine dreifache Art göttlicher Erkenntnis gibt, nicht hinsichtlich einer Verschiedenheit des göttlichen Wissens in sich, sondern entsprechend der Art
20 der Wahrnehmung.

Es gibt nämlich in Gott eine Erkenntnis nach Art der Zustimmung, der Anschauung und der Einsicht. Die Erkenntnis nach Art der Zustimmung ist nur auf endliche Güter aus. Die Erkenntnis nach Art der Anschauung richtet sich auf Übel und
25 Güter, die aber auch begrenzt sind, sofern sie sich stets auf die Zeit bezieht; es gibt nämlich unter diesen Dingen nur solche, die waren, sind oder sein werden. Die Erkenntnis nach Art der Einsicht schließlich ist auf Unendliches gerichtet, dergestalt daß Gott nicht nur Zukünftiges, sondern auch Mögliches erkennt
30 und einsieht; für Gott Mögliches aber ist nicht begrenzt, sondern unbegrenzt.

Der Grund aber für diese Position, warum wir nämlich annehmen, Gott wisse, nicht aber, er mache, wolle oder ordne Unendliches, ist darin zu sehen, daß das göttliche Wissen gemäß
35 der dritten Weise des Begreifens ein innerlicher Akt Gottes ist. Innerlich aber nenne ich nicht nur das, was von einem innerlichen Akt geschieht, sondern auch das, was in Bezug auf einen

et secundum modum intrinsecum. Ad intrinsecum, inquam, est, quia divinus aspectus in cognoscendo non desilit extra se, sed aspiciendo se ut veritatem cognoscit omnem veritatem. Per intrinsecum, quia per rationes aeternas, quae sunt idem quod ipse, cognoscit quaecumque cognoscit. — Secundum modum intrinsecum, quia divinum scire non solum abstrahit a ratione causae actualis, sed etiam causae simpliciter. Scit enim mala, quorum non est causa; scit etiam futura, quae nondum facit; scit etiam possibilia, quae nunquam faciet. Et ideo, quia ipsum sciare non concernit neque connotat aliquid actuale exterius, ideo dicit ibi actum per modum habitus, actum, inquam, ipsi potentiae adaequatum — quidquid enim Deus potest scire scit — actum etiam dicit in nullo coarctatum nec quantum ad se nec quantum ad connotatum, ideo universalem quantum ad loca, quantum ad tempora et quantum ad obiecta. Quidquid enim alicubi scivit ubique novit, et quidquid semel scit semper scit, et sicut unum novit, ita omnia scibilia novit. Unde quia scibilia non tantummodo sunt entia actu, sed etiam in potentia; cum non sit inconveniens ponere infinita in potentia, non est inconveniens ponere infinita actu a Deo scita.

Et per hoc patet responsio ad quaestionem et ad obiecta.

1. Ad illud ergo quod obiicitur: omne scitum verum etc.; dicendum, quod duplex est scientia, scilicet causans res et causata a rebus. Scitum a scientia causata a rebus est verum in se et in

und durch einen innerlichen Akt und auf eine innerliche Weise geschieht. In Bezug auf einen innerlichen Akt sage ich, insfern der göttliche Blick beim Erkennen nicht aus sich selbst herausgeht, sondern, indem er sich als Wahrheit erblickt, die 5 gesamte Wahrheit erkennt. Durch einen inneren Akt hingegen sage ich, wenn er durch die ewigen Ideen, die dasselbe wie er selbst sind, erkennt, was auch immer er erkennt. Auf eine innerliche Weise schließlich sage ich, sofern das göttliche Wissen nicht nur von der Maßgabe der aktuellen Ursache, sondern 10 auch von der Ursache schlechthin abstrahiert.

Gott kennt nämlich Übel, deren Ursache er nicht ist; er weiß ferner Zukünftiges, das er noch nicht hervorbringt; und schließlich weiß er Mögliches, was er niemals hervorbringen wird. Weil daher das göttliche Wissen selbst sich nicht auf etwas Wirkliches außerhalb bezieht und ein solches auch nicht wahrnimmt, so nennt man dieses einen Akt nach der Art eines Habitus. Dieser Akt aber entspricht dem Vermögen selbst — was nämlich Gott wissen kann, das weiß er. Dieser Akt auch ist auf keine Weise eingegrenzt, weder in Bezug auf sich selbst noch bezüglich des Wahrgenommenen, folglich ist er allgemein sowohl hinsichtlich des Ortes, der Zeit wie auch der Erkenntnisgegenstände. Denn was auch immer er irgendwo weiß, weiß er überall, was er einmal weiß, weiß er immer, und kennt er eines, so * kennt er alles Wißbare. Weil daher alle wißbaren Dinge nicht 25 nur der Wirklichkeit, sondern auch der Möglichkeit nach Seiende sind, und da es nicht unzulässig ist, der Möglichkeit nach Unendliches anzunehmen, so ist es auch nicht unzulässig, der Wirklichkeit nach Unendliches als von Gott Gewußtes anzunehmen.

30 Daraus ergibt sich nun die Antwort auf die Frage unserer Quaestio sowie auf die Einwände.

Zu 1. Gegen den Einwand, daß alles, was gewußt wird, wahr * ist, etc., kann argumentiert werden, daß es ein zweifaches Wissen gibt, nämlich ein die Dinge verursachendes und ein von den 35 Dingen verursachtes Wissen. Wird etwas von dem selbst von den Dingen verursachten Wissen gewußt, so ist es in Hinblick

effectu; scitum autem a scientia causante res est verum in causa et in potentia, et illud verum non infert ens actu, sed ens in potentia causae; et ideo ex hoc non sequitur, quodsi Deus scit infinita, quod infinita sunt entia, sed quod infinita Deo sunt possibilia.

2. Ad illud quod obiicitur, quod Deus, quaecumque scit, iudicat etc.; dicendum, quod Deus in cognoscendo infinita iudicat illa infinita simpliciter, sed finita sibi; et hoc non est inconveniens. Sicut enim non sequitur, quodsi aliquid est infinitum finito, quod sit infinitum simpliciter; sic non sequitur, quodsi aliquid est finitum infinito, quod sit finitum simpliciter; et hoc est quod dicit Augustinus in praemissa auctoritate.

3. Ad illud quod obiicitur, quod omne infinitum est impertransibile etc.; dicendum, quod pertransibile dicitur duobus modis: uno modo per modum discursivum ab uno in aliud; et hoc modo habet veritatem verbum praemissum, et sic intelligit Philosophus in sexto Physicorum; alio modo per universalem et plenarium contuitum eius, quod cognoscitur ab intelligentia; et sic infinitum, cum non sit incomprehensibile infinito, non est ei impertransibile, sed finito tantum.

[6a] | 4. Ad illud quod obiicitur, quod quaecumque scit et cognoscit, distinete cognoscit etc.; dicendum, quod illa consequentia deficit in hoc, quod dicit: quaecumque distinguit numerat; quia distinguere est in plus quam numerare. — Vel dic, quod quaecumque distinguit, numerat numero finito vel infinito; sed tunc non sequitur, quod mensuret, quia mensura dicit quid finitum tantum.

auf sich selbst und hinsichtlich seiner Wirkung wahr. Wird etwas aber von dem die Dinge verursachenden Wissen gewußt, so ist es hinsichtlich seiner Ursache und seiner Möglichkeit nach wahr. Jenes Wahre aber fügt nichts der Wirklichkeit nach 5 Seiendes hinzu, sondern ein in der Möglichkeit der Ursache Seiendes. Daraus folgt, auch wenn Gott Unendliches weiß, mithin nicht, daß das Unendliche auch seiend ist, sondern nur, daß das Unendliche für Gott ein Mögliches ist.

Zu 2. Dem Argument, daß Gott alles, was er weiß, auch beurteilt, kann entgegengehalten werden, daß Gott, wenn er das Unendliche erkennt, jenes als zwar schlechthin Unendliches, für ihn aber Endliches beurteilt; das ist nicht widersprüchlich. So folgt nämlich nicht: wenn etwas für ein endliches Erkenntnissubjekt unendlich ist, dann ist es auch schlechthin unendlich; 15 und es folgt auch nicht: wenn etwas für ein unendliches Erkenntnissubjekt endlich ist, dann ist es auch schlechthin endlich. Genau das aber sagt auch Augustinus in dem unserer Antwort vorausgeschickten Autoritätsargument.

Zu 3. Ferner wurde eingewandt, daß alles Unendliche undurchdringbar ist, etc. Von undurchdringbar kann aber auf eine zweifache Weise gesprochen werden: einmal sofern man auf diskursive Weise von einem zum anderen gelangt; in dieser Hinsicht ist das vorausgeschickte Argument wahr, und so versteht * es auch Aristoteles im sechsten Buch der *Physik*. Sofern aber 25 zum anderen, was immer vom Verstand erkannt wird, umfassend und vollkommen geschaut wird, ist in dieser Hinsicht das Unendliche, da es für das Unendliche nicht unbegreifbar ist, für dieses auch nicht undurchdringbar, sondern allein für das Endliche.

30 | Zu 4. Was das Argument betrifft, daß Gott, was immer er weiß und erkennt, bestimmt erkennt, etc., ist nun zu sagen, daß jene Folgerung darin fehlgeht, daß Gott, was immer er unterscheidet, auch zählt. Unterscheiden nämlich ist mehr als Zählen. — Oder aber sage, daß er das, was er unterscheidet, mit einer 35 endlichen oder unendlichen Zahl zählt. Aber auch daraus folgt nicht, daß er mißt, weil ein Maß nur auf ein Endliches angewandt werden kann.

[6a]

5. Ad illud quod obiicitur: si numerat, aut numero pari vel impari etc.; dicendum, quod illa consequentia non tenet, pro eo quod numerus infinitus comprehendit utrumque; unde sicut non tenet ista consequentia: homo et asinus sunt animalia, ergo rationalia, vel irrationalia; sic nec consequentia praedicta.

6. Ad illud quod obiicitur, quod quaecumque Deus cognoscit, ordinate cognoscit etc.; dicendum, quod divina cognitio habet comparationem et ad cognoscentem et ad cognitionem; per comparationem ad cognoscentem quidquid cognoscit simul cognoscit, sicut simul et semel dicit quidquid dicit; per comparationem autem ad cognitionem, dico, quod ordinate cognoscit; sed sicut cognitionem a Deo non tantum est praesens, sed etiam futurum et possibile; sic et ordo ille non est tantum ordo actualis, sed etiam potentialis, quia non tantum cognoscit res ordinate ordine, qui factus est, sed etiam ordine, quem potest facere. — Quod ergo dicit, quod omnis ordo habet primum et ultimum; verum est de ordine actuali, non de ordine potentiali; sicut patet in numeris, qui infinitatem habent et tamen sunt ordinati; habent enim ordinem possibilem sicut et infinitatem.

7. Ad illud quod obiicitur: aut scit infinita nobis etc.; dicendum, quod scit infinita in se, non quidem actu infinita, sed in potentia; quae autem sunt in potentia, sunt actu a Deo scita.

[6b] Unde infinitas potentialis in cognitis sufficit ad infinitatem actualem divinae comprehensionis; sicut ergo infinitas in poten-

Zu 5. Wenn Gott zählt, so wurde behauptet, dann zählt er entweder mit einer geraden oder mit einer ungeraden Zahl. Die hieraus gezogene Folgerung hält jedoch nicht Stand, weil eine unendliche Zahl beiderlei Zahlen umfaßt. Mithin geht auch 5 diese Folgerung fehl: der Mensch und der Esel sind Lebewesen, also gibt es entweder vernunftbegabte oder nicht vernunftbegabte Lebewesen; ein solcher Schluß aber ist gemäß der vorausgehenden Folgerung falsch.

Zu 6. Dem Einwand, daß Gott, was immer er erkennt, geordnet erkennt, ist zunächst auf diese Weise zu begegnen, daß die göttliche Erkenntnis hinsichtlich des Erkenntnissubjekts wie des Erkenntnisobjekts betrachtet werden kann. In Hinblick auf das Erkenntnissubjekt erkennt Gott, was er erkennt, zugleich, * wie er zugleich und nur einmal sagt, was er sagt. Bezogen auf 15 das Erkenntnisobjekt aber, so sage ich, erkennt er gemäß einer Ordnung. Wie jedoch ein Erkenntnisobjekt von Gott nicht nur erkannt wird, insofern es gegenwärtig, sondern auch sofern es zukünftig und möglich ist, so ist auch jene Ordnung nicht nur eine wirkliche, sondern auch eine mögliche Ordnung, weil Gott 20 die Dinge nicht nur entsprechend der Ordnung geordnet erkennt, die er geschaffen hat, sondern auch gemäß einer Ordnung, die er schaffen kann.

Das also besagt, daß jede Ordnung eine Erstes und ein Letztes hat; solches gilt aber nur von einer wirklichen, nicht von 25 einer nur möglichen Ordnung. Dies trifft offenkundig auch auf die Zahlen zu, die zwar eine Unendlichkeit besitzen, aber dennoch geordnet sind; sie haben nämlich eine mögliche Ordnung, wie sie auch Unendlichkeit besitzen.

Zu 7. Es wurde auch eingewandt, Gott wisse etwas für uns 30 Unendliches, etc. Nun weiß Gott zwar in sich Unendliches, jedoch nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach. Was aber der Möglichkeit nach ist, weiß Gott der Wirklichkeit nach. Daher genügt die potentielle Unendlichkeit | auf Seiten der Erkenntnisgegenstände zur wirklichen Unendlichkeit des göttlichen Verstandes. Wie nämlich die potentielle Unendlichkeit nicht der wirklichen Endlichkeit auf Seiten der Kreatur entgegensteht, so steht auch die wirkliche Unendlichkeit der göttli-

ANMERKUNGEN

Die Anmerkungsziffer verweist auf die Seitenzählung der deutschen Übersetzung, die folgende kursiv gestellte Ziffer auf die mit einem Aste-
rix gekennzeichnete Zeilenzahl.

- 3,12 Augustinus, De civ. Dei XII, 19 (CCSL XLVIII, 375, 24-26).
3,17 Augustinus, De civ. Dei XI, 10 (CCSL XLVIII, 332, 74-75).
3,20 Vgl. Liber de causis IX (X), n. 92 (Pattin 70, 8-11) und XVI
(XVII), n. 138-139 (Pattin 83-84, 15-21).
3,29 Vgl. Aristoteles, Met. I (A 2 982 a 20 - b 5).
3,32 Vgl. 1 Sent d 36 a 3 q 1 (I 626a - 628b).
5,4 Vgl. Dionysius Areopagita, De div. nom. V § 6 (PG 3, 820D-
821A; Dionysiaca, 344f.).
5,23 Vgl. Anselm v. Canterbury, Proslogion III und IV (Opera
I, 102-104).
7,3 Vgl. Augustinus, Solil. II, 5, 8 (CSEL LXXXIX, 55-56).
7,16 Vgl. Aristoteles, Met. XI (K 10 1066 a 35 - b 1); Phys. VI
(Z 2 233 a 21-34).
7,23 Vgl. Sap. (Weish.) 11,20.
7,35 Vgl. 2 Sent d 1 p 1 a 1 q 2 opp. 2 (II 21a); ferner Aristoteles,
Met. II (α 2 994 a 11-19).
9,17 Vgl. Augustinus, De gen. ad litt. IV, 22 (CSEL XXVIII(1),
121-122).
9,19 Liber de causis XI (XII), n. 103 (Pattin 73, 64-66).
11,7 Vgl. 1 Sent d 43 q 4 (I 774a - 775b).
11,17 Ps 146 (147), 5.
13,1 Augustinus, De civ. Dei XII, 19 (CCSL XLVIII, 375, 1-16).
13,5 Vgl. Ps 146 (147), 5.
13,12 Augustinus, De civ. Dei XII, 19 (CCSL XLVIII, 375, 24-33).
13,31 Vgl. 1 Sent d 39 a 1 q 3 (I 690a - 691b); 3 Sent d 14 a 2 q 3 c
(III 314b - 316b).
15,24 Vgl. 1 Sent d 41 a 2 q 2 (I 738a - 741b); 1 Sent d 45 a 1 q 2
(I 800a - 802b).
15,33 Vgl. Augustinus, Solil. II, 5, 8 (CSEL LXXXIX, 55-56).
17,24 Vgl. Aristoteles, Phys. VI (Z 2 233 a 21-34).

- 19,14 Vgl. 1 Sent d 27 p 2 a 1 q 2 (I 484a - 486b).
- 21,1 Vgl. Augustinus, De gen. ad litt. IV, 22 (CSEL XXVIII(1), 121-122).
- 21,21 Anselm v. Canterbury, Monologion XXXIV (Opera I, 53, 24) und XXXVI (Opera I, 55, 6).
- 25,10 Io (Joh) 1,3-4; vgl. Augustinus, Tract. in Io. I, 16 (CCSL XXXVI, 9-10).
- 25,18 Augustinus, De Trin. VI, 10, 11 (CCSL L, 241, 21-22).
- 25,24 Augustinus, De Trin. IX, 10, 14 (CCSL L, 307, 33-34).
- 25,31 Aristoteles, De anima III (Γ 8 431 b 21).
- 27,7 Diese Definition wird Isaac Israeli zugeschrieben, mit Bezug auf Aristoteles, Met. IV (Γ 7 1011 b 26); siehe ferner 1 Sent d 40 a 2 q 1 ad 1-3 (I 707b) mit nota 5.
- 27,20 Vgl. Aristoteles, Phys. II (B 6 197 b 18-22); Anselm v. Canterbury, Monologion IX (Opera I, 24).
- 27,29 Vgl. Dionysius Areopagita, De div. nom. XIII § 3 (PG 3 980B; Dionysiaca 544f.).
- 27,35 1 Cor (Kor) 13,12.
- 29,4 Vgl. 1 Sent d 27 p 2 a 1 q 2 (I 484a - 486b).
- 29,16 Anselm v. Canterbury, Monologion XXXI (Opera I, 50, 7-9).
- 29,33 Vgl. Aristoteles, Met. V (Δ 15 1021 a 11-12).
- 31,37 Aristoteles, De anima III (Γ 4 430 a 3-4).
- 33,14 Augustinus, De gen. ad litt. XII, 6 (CSEL XXVIII(1), 386-387).
- 33,36 Dionysius Areopagita, De div. nom. V § 8 (PG 3, 824C; Dionysiaca, 360f.).
- 35,6 Augustinus, Conf. I, 6, 9 (CCSL XXVII, 5, 37-40).
- 35,13 Augustinus, De civ. Dei XI, 10 (CCSL XLVIII, 332, 74-78).
- 35,31 Boethius, De differentiis topicis III (PL 64, 1197C).
- 35,36 Vgl. 1 Sent d 35 a 1 q 1 c und ad 2 (I 601ab). Siehe ferner Einleitung, Abschn. VII.
- 37,36 Anselm v. Canterbury, Monologion XXXI (Opera I, 50, 7-9).
- 43,4 Augustinus, Solil. II, 5, 8 (CSEL LXXXIX, 56, 14-16).
- 43,8 Anselm v. Canterbury, De veritate XI (Opera I, 191, 19-20).
- 43,27 Vgl. Augustinus, De gen. ad litt. 4, 22-25 (CSEL XXVIII(1), 121-125); De civ. Dei XI, 29 (CCSL XLVIII, 349); ferner Artikel »Matutine Erkenntnis/Vespertine Erkenntnis« in: LexMA Bd. 6.
- 43,30 Aristoteles, De anima III (Γ 4 430 a 3-4).
- 45,34 Vgl. 1 Sent d 35 q 1 a 1 ad 3 (I 602a).
- 49,14 Augustinus, De div. qu. LXXXIII, q. 46, 2 (CCSL XLIV(A), 72, 50-53).