

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 bibliographi-  
sche 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 Speiche-  
rung 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.

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

8 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 nährnde 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 uns 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 Paralleltexzte: 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).

## NACHWORTE

*Zur Quaestion 10*  
von David Marshall (†)

Die historische Leistung des Hl. Thomas besteht darin, die geistige oder wissenschaftliche Haltung zur Natur, die durch die Logik des Aristoteles den Menschen zum ersten Mal eröffnet worden war, auch für Christen zugänglich zu machen, wie dies Mose Maimonides für Juden und Avicenna für Muslime schon getan hatten. Wie Maimonides trat hier auch Thomas in die Fußstapfen des Avicenna, denn der Weg war nicht einfach.

Um sein Ziel zu erreichen, mußte Thomas die christliche Theologie des Hl. Augustinus, der sich philosophisch als Platoniker verstanden hatte, mit der Weltweisheit des Aristoteles harmonisieren. Dieser hatte sich bekanntlich in vielen Punkten von seinem Meister entfernt, unter anderem gerade in dem Punkt, den Platon mit den heiligen Schriften des Judentums und des Christentums gemeinsam hatte, nämlich der Lehre, daß die Welt von Gott erschaffen wurde.

Etwa 700 Jahre nach dem Tod des Aristoteles geboren, scheint Augustinus von ihm nur die Kategorienschrift gelesen zu haben. Im Denken Platons hingegen war er tief verankert. In seiner Abhandlung *De trinitate*, die dicht mit platonischer Philosophie verweben ist, bemüht er sich, überall in der Natur Spuren des dreieinigen Schöpfers zu finden. Im 10. Buch dieses Werkes wendet er sich der menschlichen Seele zu und stellt die These auf, daß sich *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* zueinander so verhalten wie Vater, Sohn und Heiliger Geist. Daß er den Vater als *memoria* versteht, läßt an die Lehre des *Menon* denken, daß wir nur das erlernen können, was wir schon wissen, sodaß wir, um Wahres zu erlernen, gut beraten sind, nicht über die Sinnesorgane nach außen zu schauen, sondern uns zu erinnern. Daß der Sohn des Vaters sein heiliges Wort ist, könnte eine Theologisierung der Lehre vom *Theaetetus* sein, wonach Sokrates, dem es mit seinem geschickten Fragen oft gelang,

einen Menschen zum Sprechen zu bringen, eigentlich nur den Beruf seiner Mutter übte, die Hebamme gewesen war; denn das Sprechen eines Menschen, der Wahres sagt, sei eine Art Geburt, das geschickte Fragen des Sokrates also Geburtshilfe.

Da sich Aristoteles die ewigen Ideen seines Meisters nur als in Materie existierend denken konnte, mußte er die Materie mit der Ewigkeit der Ideen ausstatten, und lehnte konsequenterweise jede Schöpfungslehre ab. Diese Haltung schien ihm auch seine Logik abzuverlangen, denn jeder gültige Syllogismus muß mindestens eine Prämisse mit der Form haben »Alle A sind B« oder »Kein A ist ein B«. Das sind Aussagen, die auf alle A bezogen sind, egal, wann sie existieren – also Gültigkeit beanspruchen über einen zeitlichen Horizont, der sowohl anfangs- wie auch endlos ist –, und zweitens nach Auffassung des Aristoteles nur Lärm wären, wenn es keine A oder keine B gäbe. So schien ihm die Ewigkeit der Welt die selbstverständliche Voraussetzung jeder universalen Aussage zu sein. Hier macht sich Aristoteles natürlich dessen schuldig, was der modernen Logik als der sogenannte *existentielle Fehlschluß* bekannt ist. Das soll jetzt erklärt werden.

Es ist das Ziel der Logik, die Bedingungen festzulegen, unter denen eine Aussage aus anderen Aussagen *folgt* oder *sich ergibt*. In der Logik des Aristoteles ist jede Aussage entweder universal oder partikulär und entweder bejahend oder verneinend. So erkennt er Aussagen von vier Typen an, die er mit vokalischen Buchstaben symbolisiert.

A = »Alle A sind B« = universal und bejahend.

E = »Keine A sind B« = universal und verneinend.

I = »Einige A sind B« = partikulär und bejahend.

O = »Einige A sind nicht B« = partikulär und verneinend.

Von diesen vier Typen verhalten sich die Elemente von zwei Paaren, A-O und E-I, kontradiktorisch zueinander, d. h., die eine ist schlicht die Verneinung der anderen, mit der Folge – da alles entweder der Fall ist oder nicht –, daß die eine wahr, die andere falsch ist. Bis zu diesem Punkt ist zwischen der Logik des Aristoteles und der modernen Logik keine Differenz zu verzeichnen. Ab diesem Punkt setzen die Differenzen ein.

Entweder fallen sie mit dem *existentiellen Fehlschluß* zusammen, oder sie sind dessen Folgen. Dieser Fehlschluß wird begangen, wenn behauptet wird, eine A-Aussage impliziere die entsprechende I-Aussage, oder eine E-Aussage impliziere die entsprechende O-Aussage. Beides lehrt Aristoteles zu Unrecht, obwohl seine Lehre den Schein der Richtigkeit für sich hat. Wenn gilt, ›Alle A sind B‹, dann scheint auch ›Einige A sind B‹ zu gelten, denn ›einige‹ sage weniger aus als ›alle‹. Oder wenn gilt, ›Kein A ist ein B‹, dann scheint aus demselben Grund auch ›Einige A sind nicht B‹ zu gelten.

Obwohl Aristoteles beides lehrte, macht keiner deutlicher als er selbst, warum diese Folgerungen fehlerhaft sind. »Wir sagen dann, alle A sind B«, schreibt er, »wenn gilt, dass es nichts gibt, das ein A, aber kein B wäre, und kein A ist ein B, wenn gilt, dass es nichts gibt, das sowohl ein A wie auch ein B wäre.«<sup>1</sup> Aristoteles sagt uns hier, daß eine universale Aussage, ob bejahend oder verneinend, eine Existenzverneinung ist. Die A-Aussage behaupte demnach, »Es existiert kein A, das nicht ein B wäre«, und die E-Aussage, »Es existiert kein A, das ein B wäre.« Da die zwei partikulären Aussagen, I und O, die jeweils kontradiktorische Verneinungen der universalen Aussagen sind und weil die Verneinung einer Verneinung einfach die Behauptung des Verneinten ist, sind die zwei partikulären Aussagen Existenzbehauptungen. Die neue Tafel ist wie folgt.

A = ›Es existiert kein A, das nicht ein B wäre.‹

E = ›Es existiert kein A, das ein B wäre.‹

I = ›Es existiert ein A, das ein B ist.‹

O = ›Es existiert ein A, das kein B ist.‹

Der Umstand, daß die zwei partikulären Aussagen Existenzbehauptungen und die zwei universalen Aussagen deren Verneinungen sind, ist genau im Sinne der modernen Logik und macht deutlich, warum in der strittigen Folgerung Aristoteles Unrecht hatte. Schauen wir zunächst nur den Fall an, in dem er aus der A-Aussage (›Es existiert

1 Aristoteles, Anal. Priora 1; 24 b 28–30: »λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι ὅταν μηδὲν ἢ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται· καὶ τὸ κατὰ μηδενὸς ὡσαύτως.« Verweise auf diese Stelle: 25 b 39–40; 26 a 24–25.

kein A, das nicht ein B wäre) folgern wollte, »Es existiert ein A, das ein B ist«. Die letztere Aussage ist eine Existenzbehauptung, wo doch die Aussage, aus der sie gefolgert werden soll, keine solche enthält. Hier wäre es nicht unwichtig, den Gedankengang des Aristoteles zu beleuchten. Fragen wir also: »Unter welchen Bedingungen wäre die besagte Folgerung berechtigt?« Die Antwort hierauf ist nicht schwer: Die Folgerung wäre dann berechtigt, wenn feststünde, daß es auf alle Fälle A gibt. Hatte Aristoteles Gründe, dies zu behaupten? Betrachten wir den Fall, in dem es keine A gibt, d. h., in dem A eine pure Möglichkeit ist. Dann ist A eine platonische Idee. Wenn das die gedankliche Verbindung war, sähe es so aus, als wäre der existentielle Fehlschluß bei Aristoteles seinem Programm entwachsen, die ewigen Ideen, die im Denken seines Meisters nur im Himmel sein konnten, auf die Erde herunterzuholen, wo sie existieren können.

Nun ist aber die Vorstellung, daß ewige Ideen nur in der Materie existieren können, von der Vorstellung nicht zu trennen, daß auch die Materie ewig sei – oder mindestens anfangs- und endlos in der Zeit –, und diese Überzeugung, wie schon bemerkt, ist der Grund, warum Aristoteles die Schöpfungslehre des Meisters ablehnte. Um sein Programm zu verwirklichen, mußte er den Beweis erstellen, daß die Zeit anfangs- und endlos ist. Für deren Anfangslosigkeit hatte der Biologe ein sehr starkes Argument: Jeder Hund stammt von Hunden, jeder Mensch von Menschen. Es fällt nicht sofort auf, daß mit dieser Banalität – gesetzt, daß sie wahr ist – die Anfangslosigkeit der Zeit erwiesen ist. Aber ist sie wirklich wahr? Wenn ja, dann gibt es keinen ersten Menschen und keinen ersten Hund. Mit unseren Erfahrungen stimmt dieses Prinzip vollkommen überein, und Aristoteles hat dessen logische Folgen erkannt. Das war seine Leistung. Seine gesamte philosophische Orientierung leitet sich von dieser Einsicht ab.

Sollte die Zeit trotzdem einen Anfang haben, sodaß es doch einen ersten Hund und einen ersten Menschen gibt, dann ist das genannte Prinzip falsch. Dann werden wir sagen müssen, die Geschichte bewahrte für Charles Darwin auf, eine wissenschaftliche Erklärung dafür zu liefern, wie der gewaltige Geist des Aristoteles durch die universal menschliche Erfahrung so hoffnungslos in die Irre geführt werden konnte.