Lectura super epistolam B. Pauli Apostoli ad Hebraeos

Capitulum IV, lectio 2

12 Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis.

13 Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius, ad quem nobis sermo.

216. – Deinde cum dicit "Vivus est enim sermo Dei", etc., ponit rationem praedictae monitionis, et praecipue quantum ad periculum. Haec autem ratio sumitur ex parte Christi. In ipso autem est duplex natura:

[a] una, scilicet divina, secundum quam est Verbum Patris;

[b] alia est humana, secundum quam est pontifex offerens se in cruce.

[1] Primo ergo ponit rationem sumptam ex parte divinitatis;

[2] secundo rationem sumptam ex parte humanitatis, ibi "Habentes igitur".

[1] De Filio autem Dei dicit tria.

[1.1] Primo enim assignat eius virtutem, quia "Vivus est sermo Dei";

[1.2] secundo eius cognitionem, ibi "et discretor";

[1.3] tertio eius auctoritatem, ibi "ad quem nobis sermo".

Virtutem eius ostendit tripliciter.

[1.1.1] Primo quantum ad naturam;

Lesung über den Brief des seligen Apostels Paulus an die Hebräer

Kapitel IV, Lesung 2

12 Lebendig nämlich ist die Rede Gottes und wirksam, und durchdringender als jedes zweischneidige Schwert. Sie dringt vor bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenken und Mark, und ist ein Richter der Gedanken und Absichten des Herzens.

13 Und kein Geschöpf ist unsichtbar vor ihrem Blick, sondern alles ist bloß und offen vor den Augen dessen, dem unsere Rede gilt.

216. – Danach, wenn er sagt: „Lebendig nämlich ist die Rede Gottes" usw., gibt er den Grund an für die vorherige Ermahnung, und zwar vor allem im Hinblick auf die Gefahr. Dieser Grund aber geht auf Christus zurück. In ihm aber gibt es eine zweifache Natur:

[a] eine, nämlich die göttliche, nach der er das Wort des Vaters ist;

[b] und eine andere, die die menschliche ist, nach der er der Hohepriester ist, der sich am Kreuz opfert.

[1] Erstens nennt er also den Grund, der von Seiten der Göttlichkeit stammt;

[2] zweitens den Grund, der von Seiten der Menschheit stammt, dort, wo es heißt: „Wir haben also" [= *Hebr* 4,14].

[1] Vom Sohn Gottes aber sagt er drei [Dinge]:

[1.1] Erstens nämlich bezeichnet er seine Kraft, denn „lebendig ist die Rede Gottes";

[1.2] zweitens seine Erkenntnis, dort, wo es heißt: „und ist ein Richter";

[1.3] drittens seine Vollmacht, dort, wo es heißt: „dem unsere Rede gilt".

Seine Kraft zeigt er auf dreifache Weise:

[1.1.1] erstens im Hinblick auf seine Natur;

[1.1.2] secundo quantum ad potestatem, ibi "et efficax";
[1.1.3] tertio quantum ad operationem, ibi "et penetrabilior".

217. – [1.1.1] Dicit ergo "Vivus est sermo Dei". Ista littera de se videtur habere difficultatem, tamen considerando aliam translationem, planior est. Ubi enim nos habemus "sermo", in Graeco habetur "logos", quod est idem quod verbum. Unde "sermo", id est, "verbum". Et sic etiam exponit Augustinus illud *Io*. XII [48]: "Sermo quem locutus sum", id est, ego ipse qui sum verbum.[1] *Sap*. XVIII,15: "Omnipotens sermo tuus, Domine, exiliens de caelo a regalibus sedibus venit." Et similiter hic sermo Dei est vivus, id est, verbum Dei vivum.

Verbum enim Dei ab aeterno conceptum, in paterno intellectu est verbum primordiale, de quo *Eccli*. I,5 dicitur: "Fons sapientiae verbum Dei in excelsis." Et quia est primordiale, ideo ab ipso derivantur omnia alia verba, quae nihil aliud sunt quam quaedam conceptiones expressae in mente Angeli, vel nostra. Unde illud verbum est expressio omnium verborum, quasi fons quidam. Et illa, quae dicuntur de illo verbo, quodammodo aptantur ad alia verba, secundum suum modum.

De illo autem dicitur, quod est vivus. Dicitur autem res viva, quamdiu habet motum et operationem suam. Sicut enim fons scaturiens dicitur vivus, sic et verbum illud quod habet perpetuum vigorem. *Ps*. CXVIII,89: "In aeternum, Domine, verbum tuum permanet in caelo." *Io*. V,26: "Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso."

Vel potest referri ad humanam naturam. Est enim vivus, licet ab aliis reputetur mortuus, quia cum resurrexit, iam non moritur. *Apoc*. I,18: "Fui mortuus, et ecce sum vivens in saecula saeculorum."

Similiter etiam sermo Scripturae est vivus et indeficiens. *Rom*. c. IX,6: "Non autem quod exciderit verbum Dei."

[1] Vgl. Augustinus, *In Ioannis evangelium tractatus* 54,6 (CCSL 36, 461).

[1.1.2] zweitens im Hinblick auf seine Macht, dort, wo es heißt: „und wirksam";
[1.1.3] drittens im Hinblick auf seine Tätigkeit, dort, wo es heißt: „und durchdringender".

217. – [1.1.1] Er sagt also: „Lebendig ist die Rede Gottes." Diese Textfassung scheint von sich aus eine Schwierigkeit zu beinhalten, doch zieht man eine andere Übersetzung heran, so wird sie klarer. Wo wir nämlich „Rede" haben, steht im Griechischen „logos", was dasselbe bedeutet wie „Wort". Daher heißt „Rede" hier „Wort". Und so erklärt auch Augustinus die Aussage in *Joh* 12,48: „Die Rede, die ich gesprochen habe", das heißt: ich, der ich das Wort bin. „Deine allmächtige Rede, Herr, ist vom Himmel herabgesprungen vom königlichen Thron" (*Weish* 18,15). Auf ähnliche Weise ist hier die Rede Gottes lebendig, das heißt das lebendige Wort Gottes.

Denn das Wort Gottes, das von Ewigkeit her im Verstand des Vaters empfangen wurde, ist das ursprüngliche Wort, von dem es in *Sir* 1,5 heißt: „Die Quelle der Weisheit ist das Wort Gottes in der Höhe." Und weil es das ursprüngliche Wort ist, leiten sich von ihm alle anderen Worte ab. Diese Worte aber sind nichts anderes als bestimmte Vorstellungen, die im Geist der Engel oder im unsrigen ausgedrückt werden. Daher ist dieses Wort der Ausdruck aller Worte, gewissermaßen ihre Quelle. Und was von diesem Wort gesagt wird, wird irgendwie auch auf alle anderen Worte angewandt, je nach ihrer Art.

Von diesem Wort [nun] heißt es, daß es lebendig ist. Es wird aber ein Ding lebendig genannt, solange es seine eigene Bewegung und Tätigkeit hat. Wie nämlich eine sprudelnde Quelle lebendig genannt wird, so auch jenes Wort, das eine fortwährende Lebenskraft besitzt: „In Ewigkeit, Herr, bleibt dein Wort fest im Himmel" (*Ps* 118,89). „Denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben" (*Joh* 5,24).

Oder man kann es auf seine menschliche Natur beziehen: Er ist nämlich lebendig, auch wenn er von anderen für tot gehalten wird. Denn weil er auferstanden ist, stirbt er nicht mehr: „Ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit" (*Offb* 1,18).

Ähnlich ist auch die Rede der Schrift lebendig und unvergänglich: „Es ist aber nicht so, als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre" (*Röm* 9,6).

218. – [1.1.2] Consequenter cum dicit "et efficax", ostendit eius potestatem.

Dicitur autem verbum efficax propter maximam virtutem et infinitam vim effectivam quam habet. Per ipsum enim facta sunt omnia *Io*. I,3, et *Ps*. XXXII,6: "Verbo Domini caeli firmati sunt."

Item est efficax quia ex ipso omnia verba prolata a Deo, mediante Angelo vel homine, efficaciam habent. *Eccle*. c. VIII,4: "Sermo illius potestate plenus est." *Is*. LV,11: "Verbum quod egredietur de ore meo, non revertetur ad me vacuum, sed faciet quodcumque volui", et cetera.

219. – [1.1.3] Deinde cum dicit "et penetrabilior", ostendit eius operationem.

Et circa hoc facit duo.

[1.1.3.1] Primo ponit eius operationem;

[1.1.3.2] secundo exponit, ibi "et pertingens".

220. – [1.1.3.1] Dicit ergo "et penetrabilior". Illud proprie dicitur penetrare, quod ingreditur profunda rei. Hoc autem potest esse dupliciter.

[a] Uno modo, quia operatur in intimis rei. *Is*. XXVI, v. 12: "Omnia enim opera nostra operatus es in nobis."

[b] Alio modo, quia cognoscit intima rei. *Io*. II,25: "Opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine." *Eccli*. XXIV,45: "Penetrabo inferiores partes terrae."

Operatio enim Dei et cognitio pertingit et penetrat intima rei. Unde dicit "omni gladio ancipiti". Inter omnia enim gladius est penetrabilior propter acumen, et maxime gladius anceps, qui scilicet est acutus ex duabus eius partibus.

Et ideo, quia verbum Dei acutum est, et ad operandum et ad cognoscendum, ideo comparatur gladio ancipiti. *Eph*. VI,17: "Et gladium spiritus, quod est verbum Dei". *Is*. c. XXVII,1: "In illa die visitabit Dominus in gladio suo duro, et grandi, et forti", et cetera.

Vel dicitur anceps quantum ad operationem, quia habet aciem ad bona promovenda, et mala destruenda. *Apoc*. I,16: "Ex ore ipsius procedebat gladius ex utraque parte acutus."

218. – [1.1.2] Im Folgenden, wenn er sagt: „und wirksam", zeigt er seine Kraft.

Das Wort aber wird wirksam genannt wegen seiner höchsten Kraft und der unendlichen Wirksamkeit, die es hat. Denn alles wurde durch es geschaffen (*Joh* 1,3). „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel befestigt" (*Ps* 32,6).

Ebenso ist es wirksam, weil von ihm alle Worte, die von Gott ausgesprochen und von Engeln oder Menschen übermittelt werden, ihre Wirksamkeit haben: „Seine Rede ist voller Kraft" (*Koh* 8,4); „Das Wort, das aus meinem Mund hervorgeht, kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern es vollbringt, was immer ich will" usw. (*Jes* 55,11).

219. – [1.1.3] Danach, wenn er sagt: „und durchdringender" zeigt er seine Tätigkeit.

Und im Hinblick darauf tut er zweierlei:

[1.1.3.1] Erstens nennt er seine Tätigkeit,

[1.1.3.2] zweitens erklärt er sie, dort, wo es heißt: „Es dringt vor."

220. – [1.1.3.1] Er sagt also: „und durchdringender". Von demjenigen heißt es auf eigentümliche Weise, es sei durchdringend, was in die Tiefe einer Sache eindringt. Das aber kann auf zweierlei Weise geschehen:

[a] einmal, weil es im Innersten einer Sache wirkt: „Alle unsere Werke hast du in uns bewirkt" (*Jes* 26,12).

[b] Zum anderen, weil es das Innerste einer Sache kennt: „Er hatte es nicht nötig, daß jemand Zeugnis vom Menschen gab, denn er wußte selbst, was im Menschen war" (*Joh* 2,25). „Ich will eindringen in die Tiefen der Erde" (*Sir* 24,43).

Denn Gottes Wirksamkeit und seine Erkenntnis reichen und dringen tief bis ins Innerste einer Sache ein. Daher sagt er: „als jedes zweischneidige Schwert". Unter allem ist nämlich ein Schwert durchdringender wegen seiner Schärfe, und am meisten ein zweischneidiges Schwert, das an beiden Seiten scharf ist.

Und weil das Wort Gottes scharf ist sowohl in seiner Wirkung wie in seiner Erkenntnis, daher wird es mit einem zweischneidigen Schwert verglichen: „Und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes" (*Eph* 6,17). „An jenem Tag wird der Herr mit seinem harten, großen und starken Schwert [den Leviathan] heimsuchen" usw. (*Jes* 27,1).

Oder es wird zweischneidig genannt wegen seiner Wirkung, denn es hat die Schärfe, das Gute zu fördern und das Böse zu vernichten: „Aus seinem Mund ging ein scharfes, zweischneidiges Schwert hervor" (*Offb* 1,16).

Vel quantum ad cognitionem; et dicitur "omni gladio ancipiti", id est, omni humano intellectu, qui dicitur anceps, quia habet viam ad utramque partem conclusionis, quousque veniat ad finem perscrutationis, et ibi figit acumen suum, scilicet in veritate. In ordine enim causarum videmus quod semper causa prior intimius operatur quam causa posterior. Unde illud quod natura producit est intimius, quam illud quod producitur per artem. Quia ergo Deus est prima causa simpliciter, ideo eius operatione producitur illud quod est intimius ipsi rei, scilicet esse eius.

221. – [1.1.3.2] Consequenter cum dicit "et pertingens", etc., manifestat quod dixerat de operatione.

Et circa hoc facit duo, quia

[1.1.3.2.1] primo ostendit hoc quantum ad spiritualia,

[1.1.3.2.2] secundo quantum ad corporalia, ibi "compagum quoque et medullarum".

222. – [1.1.3.2.1] Secundum enim Apostolum tria sunt in homine, scilicet [a] corpus, [b] anima et [c] spiritus. I *Thess*. V,23: "Integer spiritus vester, anima et corpus", et cetera.

[a] Quid enim sit corpus notum est.

[b] Anima autem est, quae dat corpori vitam;

[c] spiritus vero in rebus corporalibus dicitur quid subtile, et ideo significat substantias immateriales. *Is*. XXXI,3: "Aegyptus homo et non Deus, et equi eorum caro et non spiritus." Spiritus ergo in nobis dicitur illud, per quod communicamus cum substantiis spiritualibus. Anima vero illud per quod communicamus cum brutis. Et sic spiritus est mens humana, scilicet intellectus et voluntas.

Ex hoc autem dicunt aliqui, quod in nobis sunt diversae animae.

[i] Una scilicet quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie;

[ii] alia vero est spiritus habens intellectum quo intelligimus, et voluntatem qua volumus. Et ideo ista duo magis dicuntur substantiae, quam animae. Hoc autem damnatum est in libro *De ecclesiasticis dogmatibus*.[1]

[1] Vgl. Gennadius, c. 15 (PL 58,984f.); vgl. Ps.-Augustinus (Alcher von Clairvaux, *De spiritu et anima* c. 4 (PL 40,814).

Oder [es wird zweischneidig genannt] wegen seiner Erkenntnis, und es heißt „durchdringender als jedes zweischneidige Schwert", das heißt als jeder menschliche Verstand, der zweischneidig genannt wird, weil er für beide Teile einer Schlußfolgerung offen ist, bis er zum Ende seiner Prüfung kommt und dort seinen Punkt festsetzt, nämlich in der Wahrheit. Denn in der Ordnung der Ursachen sehen wir, daß immer die frühere Ursache innerlicher wirkt als die spätere. Daher ist dasjenige, was die Natur hervorbringt, innerlicher als das, was durch Kunst [-fertigkeit] hervorgebracht wird. Weil also Gott die schlechthin erste Ursache ist, wird durch seine Tätigkeit das hervorgebracht, was einer Sache zuinnerst ist, nämlich ihr Sein.

221. – [1.1.3.2] Im Folgenden, wenn er sagt: „Es dringt vor" usw., macht er deutlich, was er über die Tätigkeit gesagt hatte.

Und im Hinblick darauf tut er zweierlei:

[1.1.3.2.1] erstens zeigt er dies in Bezug auf die geistigen Dinge;

[1.1.3.2.2] zweitens in Bezug auf die körperlichen Dinge, dort, wo es heißt: „von Gelenken und Mark".

222. – [1.1.3.2.1] Dem Apostel zufolge gibt es dreierlei im Menschen, nämlich: [a] den Leib, [b] die Seele und [c] den Geist: „Damit euer Geist, eure Seele und euer Leib untadelig bewahrt werden" usw. (1 *Thess* 5,23).

[a] Denn was der Leib ist, wissen wir.

[b] Die Seele aber ist dasjenige, was dem Leib das Leben gibt;

[c] der Geist aber ist in den körperlichen Dingen etwas Feines und bezeichnet daher unkörperliche Wesen: „Ägypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist" (*Jes* 31,3). Geist heißt in uns also dasjenige, wodurch wir mit den geistigen Wesen in Verbindung stehen, Seele dagegen dasjenige, womit wir mit den übrigen Lebewesen in Verbindung stehen. Und so ist der Geist der menschliche Sinn, nämlich Verstand und Wille.

Deswegen haben einige gesagt, daß es in uns verschiedene Seelen gibt:

[i] nämlich eine, die den Leib vervollkommnet und belebt, und diese wird im eigentlichen Sinne Seele genannt;

[ii] die andere dagegen ist der Geist, der den Verstand besitzt, durch den wir verstehen, und den Willen, durch den wir wollen. Und daher werden diese beiden eher Substanzen [Wesen], als Seelen genannt. Dies aber wurde im Buch *Von den kirchlichen Dogmen* verurteilt.

Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae,
– quae per essentiam suam vivificat corpus,
– et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. Et per istam intelligit aeterna.

Quod quomodo sit, sic patet. Videmus enim quod quanto forma est perfectior, tanto operatio eius minus subditur materiae; sicut patet quod formae elementorum, quia sunt imperfectissimae, non extenduntur ultra materiam. Cum ergo anima inter omnes formas sit nobilissima, oportet quod habeat aliquam operationem, et praecipue anima rationalis, quae omnino excedit potentiam materiae. Et istam operationem vocamus intelligere, ad quam sequitur sua inclinatio, scilicet velle.

Est autem triplex differentia inter operationes animae, ita quod anima dicatur ad quam pertinent potentiae, quibus anima operatur cum corpore; ad spiritum vero illae, quibus operatur sine corpore.

[a] Prima autem differentia inter istas potentias et operationes ab ipsis procedentes est ipsius rationis ad sensualitatem, quae est potentia, per quam anima operatur cum corpore, quia ratio apprehendit immaterialia, sensualitas vero materialia et sensibilia.

[b] Secunda differentia est partium sensualitatis, quia alium statum et ordinem habet sensualitas, secundum quod tendit in proprium obiectum ex natura sua, et alium secundum quod regulatur a ratione. Ipsa enim concupiscibilis aliter consideratur ut est vis quaedam in ordine ad obiectum suum, et aliter ut participat ratione.

[c] Tertia differentia est partium ipsius rationis, secundum diversa obiecta ipsius, quia vel tendit in Deum, et hoc est supremum in ipsa; vel in effectus spirituales, vel in effectus temporales.

Omnes autem istas divisiones et differentias operatur et discernit verbum Dei, scilicet
– quomodo sensualitas distinguatur a ratione,
– differentiam etiam ipsius sensualitatis in se,
– differentiam etiam partium rationis,

Und daher muß man sagen, daß das Wesen der Seele,
– das durch sein Wesen den Leib belebt,
– und durch sein Vermögen, das man Verstand nennt, das Prinzip des Verstehens ist, ein und dasselbe ist. Und durch dieses versteht sie auch das Ewige.

Wie dies möglich ist, wird folgendermaßen deutlich. Wir sehen nämlich, daß je vollkommener eine Form ist, desto weniger ihre Tätigkeit von der Materie abhängt. So ist offenkundig, daß die Formen der Elemente, weil sie die unvollkommensten sind, nicht über die Materie hinausgehen. Weil also die Seele unter allen Formen die edelste ist, muß sie eine Tätigkeit besitzen – und vor allem die vernünftige Seele –, die das Vermögen der Materie völlig übersteigt. Und diese Tätigkeit nennen wir Erkennen. Diesem folgt ihre Neigung, nämlich das Wollen.

Es gibt aber einen dreifachen Unterschied zwischen den Tätigkeiten der Seele, so daß Seele dasjenige genannt wird, zu dem die Vermögen gehören, durch welche die Seele mit dem Leib tätig ist; zum Geist dagegen gehören jene, durch die sie ohne den Leib tätig ist.

[a] Der erste Unterschied zwischen diesen Vermögen und den Tätigkeiten, die aus ihnen hervorgehen, ist derjenige zwischen Vernunft und der Sinnlichkeit, die ein Vermögen ist, durch das die Seele zusammen mit dem Körper tätig ist. Denn die Vernunft erfaßt das Unkörperliche, die Sinnlichkeit dagegen das Materielle und Sinnenhafte.

[b] Der zweite Unterschied ist jener zwischen den Teilen der Sinnlichkeit, denn die Sinnlichkeit hat einen anderen Zustand und eine andere Ordnung, je nachdem, ob sie aufgrund ihrer Natur zu ihrem eigentlichen Gegenstand hinstrebt oder von der Vernunft geregelt wird. Das Begehrungsvermögen wird nämlich je anders betrachtet, insofern es eine Kraft ist, die auf ihren Gegenstand hingeordnet ist, und insofern es an der Vernunft teilhat.

[c] Der dritte Unterschied ist derjenige zwischen den Teilen der Vernunft selbst – in Bezug auf ihre verschiedenen Gegenstände. Denn sie ist entweder auf Gott gerichtet, und dies ist das höchste in ihr, oder auf geistige Wirkungen oder auf zeitliche Wirkungen.

Alle diese Unterteilungen und Unterscheidungen aber bewirkt und unterscheidet das Wort Gottes, nämlich
– auf welche Weise die Sinnlichkeit von der Vernunft unterschieden wird;
– ebenso den Unterschied der Sinnlichkeit in sich;
– und auch den Unterschied der Teile der Vernunft

– et quid proveniat in anima ex consideratione spiritualium et terrenorum.

223. – Alio modo potest exponi secundum *Glossam*, dupliciter,

– ut per animam intelligantur peccata carnalia, quae fiunt actu et delectatione corporis, ut luxuria, gula et huiusmodi;

– per spiritum vero peccata spiritualia, quae fiunt actu mentis, ut superbia, inanis gloria, et huiusmodi.

– Vel per animam intelligantur malae cogitationes,

– per spiritum vero bonae. Et sic est sensus: "pertingens", id est discernens, "usque ad divisionem animae et spiritus", id est inter carnalia et spiritualia peccata, vel inter bonas et malas cogitationes.

224. – [1.1.3.2.2] Consequenter cum dicit "compagum quoque et medullarum", declarat illud quod dixerat de operatione Dei, quantum ad temporalia.

Sciendum est autem quod aliquid non potest penetrando pertingere ad aliquid propter duo:

[a] unum est propter colligationem,

[b] aliud autem est propter inclusionem.

Neutrum istorum potest impedire verbum Dei. In nobis quidem sunt quaedam colligationes, scilicet nervorum et arteriarum. Quaedam etiam sunt valde inclusa et occulta, sicut medullae quae in ossibus includuntur; omnia autem ista divino prospectui manifesta sunt et subdita. Et ideo nihil est ei difficile ad penetrandum.

Vel per compages potest intelligi coniunctio, quae est inter partes animae ad invicem, ut inter animam et spiritum; quasi dicat: non solum pertingit ad cognoscendum differentiam et divisionem animae et spiritus; sed etiam ad cognoscendum quomodo coniunguntur. Cognoscit enim quomodo sensualitas regitur ratione. Medulla autem potest intelligi illud, quod latet in ratione et sensualitate. *Matth*. X,28: "Timete eum qui potest et animam et corpus mittere in Gehennam."

225. – [1.2] Deinde cum dicit "et discretor cogitationum", agit de cognitione verbi. Et circa hoc facit duo.

– und was in der Seele aus der Betrachtung der geistigen und irdischen Dinge entsteht.

223. – Auf eine andere Weise kann es auch nach der *Glosse* zweifach ausgelegt werden, und zwar so, daß

– unter Seele die fleischliche Sünden verstanden werden, die durch körperliche Tätigkeiten und Genüsse geschehen, wie die Wollust, die Völlerei und dergleichen;

– unter Geist aber die geistlichen Sünden, die durch die Tätigkeit des Geistes vollzogen werden, wie Hochmut, eitle Ruhmsucht und dergleichen.

– Oder unter Seele werden die bösen Gedanken verstanden,

– unter Geist dagegen die guten. Und dann ist der Sinn: „es dringt vor", das heißt: es trennt, „bis zur Scheidung von Seele und Geist", das heißt zwischen den fleischlichen und den geistlichen Sünden oder zwischen guten und bösen Gedanken.

224. – [1.1.3.2.2] Im Folgenden, wenn er sagt: „von Gelenken und Mark", erklärt er, was er über die Tätigkeit Gottes gesagt hatte im Hinblick auf die zeitlichen Dinge.

Man muß aber wissen, daß etwas aus zwei Gründen nicht durchdringend ist:

[a] zum einen wegen der Verbindung, die besteht,

[b] zum anderen wegen des Beschlossenseins im anderen.

Beides aber kann das Wort Gottes nicht behindern. In uns gibt es zwar gewisse Verbindungen, nämlich von Nerven und Arterien. Und einiges ist auch beschlossen und verborgen, wie das Mark, das in den Knochen beschlossen ist. Dies alles aber ist dem göttlichen Blick offenbar und ihm unterworfen. Und daher gibt es nichts, was für ihn zu schwierig wäre, es zu durchdringen.

Oder unter Gelenken kann die Verbindung verstanden werden, in der die Seelenteile zueinander stehen, so wie Seele und Geist – so, als ob man sagte: Es dringt nicht nur zur Erkenntnis der Verschiedenheit und der Unterteilung von Seele und Geist vor, sondern auch zur Erkenntnis, auf welche Weise sie verbunden sind. Es weiß nämlich, wie die Sinnlichkeit von der Vernunft beherrscht wird. Unter Mark aber kann dasjenige verstanden werden, was in der Vernunft und der Sinnlichkeit verborgen ist: „Fürchtet den, der Leib und Seele in die Hölle werfen kann" (*Mt* 10,28).

225. – [1.2] Danach, wenn er sagt: „und ist ein Richter der Gedanken", handelt er von der Erkenntnis des Wortes. Und im Hinblick darauf tut er zweierlei:

[1.2.1] Primo enim ostendit quod omnia subduntur cognitioni eius;

[1.2.2] secundo ostendit quomodo cognoscit, ibi "omnia autem nuda".

226. – [1.2.1] Ex duobus autem contingit, quod aliquid non cognoscatur, scilicet

[a] aut quia est intra aliquod occultatum. Et sic maxime sunt occulta, quae latent in corde, quia ipsum est valde profundum et inscrutabile. *Ier*. XVII,9: "Pravum est cor hominis et inscrutabile"; secundum vero Septuaginta interpretes habetur sic: "Profundum est cor hominis", et cetera. In corde vero latent cogitationes. Istas autem cognoscit verbum Dei. *Is*. I,16: "Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis", et ideo quantum ad hoc dicit "discretor cogitationum".

[b] Alio modo non cognoscitur aliquid, quia est omnino ignotum et invisibile, et sic ea quae sunt in voluntate, sunt ignota. In voluntate autem est ipsa intentio finis, quae de natura sua est invisibilis. Quid enim homo facit vel cogitat manifestatur per opus, sed qua intentione hoc faciat, penitus est incertum. Ista autem non sunt occulta Deo. Ideo adiungit "et intentionum cordis". *Ps*. VII, v. 9: "Scrutans corda et renes", id est cogitationes et intentiones.

227. – Sciendum est autem, quod illud quod dicit "penetrans", referri potest ad operationem, ut dictum est. Et sic differunt penetrans et discretor.

Si autem referatur ad cogitationem, tunc quod hic dicit "et discretor" est expositio illius, quasi dicat: tu dicis quod est penetrabilior, etc.; verum est, quia est etiam "discretor compagum et medullarum", id est cogitationum et intentionum. Compages enim dicuntur quaedam colligationes; et sic cogitatio, in qua est quasi quaedam colligatio terminorum, potest dici compago, dum de uno tendit in aliud. *Is*. LVIII,6: "Dissolve colligationes impietatis". Item *Is*. V,18: "Vae qui trahitis iniquitates in funiculis vanitatis."

Item medulla est intima latens in ossibus. *Iob* XXI, v. 24: "Medullis ossa illius irrigantur."

[1.2.1] Erstens zeigt er nämlich, daß alles seiner Erkenntnis unterworfen ist;

[1.2.2] zweitens zeigt er, auf welche Weise es erkennt, dort wo es heißt: „Alles aber liegt nackt."

226. – [1.2.1] Aus zwei Gründen aber ist es möglich, daß etwas nicht erkannt wird:

[a] entweder, weil es in etwas verborgen ist. Und so ist am meisten verborgen, was im Herzen beschlossen ist, weil dieses sehr tief und unergründlich ist: „Verkehrt ist das Herz des Menschen und unergründlich" (*Jer* 17,9). Nach der Septuaginta heißt es bei den Auslegern dagegen: „Tief ist das Herz des Menschen." Im Herzen aber sind die Gedanken verborgen. Sie aber erkennt das Wort Gottes. „Schafft das Böse eurer Gedanken fort aus meinen Augen" (*Jes* 1,16). Und deshalb sagt er im Hinblick hierauf: „ein Richter der Gedanken".

[b] Auf andere Weise wird etwas nicht erkannt, weil es völlig unbekannt und unsichtbar ist. Und so ist dasjenige, was im Willen ist, unbekannt. Im Willen aber ist die Absicht des Zieles, die ihrer Natur nach unsichtbar ist. Denn was der Mensch tut oder denkt, wird durch seine Tat offenbart, mit welcher Absicht er es tut, ist [dagegen] völlig ungewiß. Aber nicht einmal sie ist Gott verborgen. Daher fügt er hinzu: „und die Absichten des Herzens". „Der die Herzen und Nieren erforscht" (*Ps* 7,11), das heißt die Gedanken und Absichten.

227. – Man muß aber wissen, daß wenn es heißt „durchdringend", dies auf die Tätigkeit bezogen werden kann, wie gesagt wurde. Und darin unterscheiden sich das Durchdringende und der Richtende [Unterscheidende].

Wenn es aber auf die Gedanken bezogen wird, dann ist der Ausdruck „und Richter" eine Erklärung des ersten – so, als würde er sagen: du sagst, es sei durchdringender [als jedes zweischneidige Schwert]; das ist wahr, denn es ist auch ein „Richter von Gelenken und Mark", das heißt der Gedanken und Absichten. Gelenke werden nämlich gewisse Verbindungsstellen genannt, und so kann ein Gedanke, in dem es eine Verbindung von Begriffen gibt, Gelenk genannt werden, wenn er von einer Sache zur anderen übergeht: „Löse die Banden der Bosheit" (*Jes* 58,6). Ebenso: „Wehe dir, der du die Ungerechtigkeit mit Stricken der Vergeblichkeit ziehst" (*Jes* 5,18).

Ebenso ist Mark dasjenige, was zuinnerst verborgen in den Knochen liegt: „Seine Gebeine sind mit Mark durchtränkt" (*Jak* 21,24).

228. – [1.2.2] Deinde cum dicit "et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius", ostendit quod illud quod secundum naturam est invisibile, non est occultum Deo. Quod enim aliquid non videatur a nobis, hoc est quia simplicius et subtilius est oculo nostro, sive corporali sive intellectuali: sicut sunt substantiae separatae, quas in vita ista videre non possumus. Divino autem intellectu nihil est simplicius vel subtilius, ergo nulla creatura est invisibilis in conspectu eius.

229. – Sed numquid cognoscit in universali tantum, sicut quidam voluerunt?

Non, sed "omnia nuda et aperta sunt oculis eius". Per oculum autem intelligitur vis cognitiva. Intelliguntur enim spiritualia per sensibilia.

Signanter autem dicit in plurali "oculos", propter diversitatem intellectorum, quia non cognoscit unum tantum, sed etiam multitudinem rerum.

Dicit etiam "nuda et aperta". Dupliciter enim cognoscitur aliquid.

[a] Uno modo in superficie;

[b] alio modo in profundo, sicut homo nudus videtur in superficie, non autem vestitus; sed omnia Deo manifesta sunt, quae videntur in superficie. Nihil enim est extra, quod impediat cognitionem Dei, sicut vestis impedit ne videatur homo. Et ideo dicit "nuda". *Iob* XXVI,6: "Nudus est Infernus coram illo." Dicit etiam "aperta", quia nihil est ita occultum in re, quod Dei cognitionem effugiat.

230. – Sed contra *Hab*. I,13: "Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et aspicere ad iniquitatem non poteris"; non ergo omnia nuda sunt.

Respondeo. Dicendum quod in Deo est [a] scientia simplicis intelligentiae, et [b] scientia approbationis.

[a] Primo modo cognoscit omnia, etiam mala, et ea quae non sunt;

[b] secundo cognoscit bona, quantum ad ea quae sunt.

231. – [1.3] Consequenter ostendit perfectionem auctoritatis ipsius, cum dicit "ad quem nobis sermo".

228. – [1.2.2] Danach, wenn er sagt: „und kein Geschöpf ist unsichtbar vor seinem Blick", zeigt er, daß dasjenige, was seiner Natur nach unsichtbar ist, vor Gott nicht verborgen ist. Daß nämlich etwas von uns nicht gesehen wird, liegt daran, daß es einfacher und feiner ist als unser Auge, sei es nun leiblich oder geistig, wie die getrennten Substanzen, die wir in diesem Leben nicht sehen können. Für den göttlichen Verstand aber ist nichts einfacher und feiner. Folglich ist kein Geschöpf unsichtbar vor seinem Blick.

229. – Aber erkennt er [Gott] die Dinge [etwa] nicht nur im allgemeinen, wie manche behaupten?

Nein, sondern „alles liegt nackt und offen vor seinen Augen". Unter Auge aber wird die Erkenntniskraft verstanden. Denn das Geistige wird durch das Sinnenhafte verstanden.

Bezeichnenderweise aber sagt er in der Mehrzahl „Augen" wegen der Verschiedenheit des Erkannten. Denn er erkennt nicht nur eines, sondern eine Vielzahl von Dingen.

Er sagt auch: „nackt und offen". Denn etwas wird auf zweierlei Weise erkannt:

[a] zum einen oberflächlich,

[b] zum anderen in der Tiefe, wie ein nackter Mensch oberflächlich gesehen wird, aber nicht einer, der bekleidet ist. Aber alles ist für Gott offenbar, was oberflächlich gesehen wird. Es gibt nämlich nichts Äußerliches, was die Erkenntnis Gottes hindert, so wie die Kleidung verhindert, daß der Mensch gesehen wird. Und daher sagt er „nackt". „Nackt ist die Hölle vor ihm" (*Jak* 26,6). Er sagt auch „offen", weil nichts im Ding so verborgen ist, daß es der Erkenntnis Gottes entgehen könnte.

230. – Dagegen aber steht *Hab* 1,3: „Rein sind deine Augen, so daß du das Böse nicht siehst, und auf die Ungerechtigkeit kannst du nicht schauen." Folglich ist nicht alles nackt [vor seinen Augen].

Ich antworte: Man muß sagen, daß es in Gott [a] die Erkenntnis der einfachen Einsicht und [b] die Erkenntnis der Billigung gibt.

[a] Auf die erste Weise erkennt er alles, auch das Böse und dasjenige, was nicht ist;

[b] auf die zweite Weise aber erkennt er das Gute, soweit es existiert.

231. – [1.3] Wenn er dann sagt: „dem unsere Rede gilt", zeigt er die Vollkommenheit seiner Vollmacht.

Ista vero auctoritas est auctoritas iudicandi. *Act*. X,42: "Ipse est, qui constitutus est a Deo iudex vivorum ac mortuorum."

Ad istum ergo est nobis sermo, ut scilicet reddamus rationem de operibus nostris. II *Cor*. V,10: "Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum sit."

Et ideo, quia sic est potens, sic sciens, et sic magnus, festinemus ergo ingredi, et cetera.

232. – Ad iudicium enim faciendum tria requiruntur:

[a] primo quidem potestas subditos coercendi. *Eccle*. VII, 6: "Noli fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates." Et haec convenit Christo, secundum illud *Matth*. ult. [XXVIII,18]: "Data est mihi omnis potestas", et cetera.

[b] Secundo requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore iustitiae, iudicium proferat. *Prov*. c. III,12: "Quem diligit Dominus, corripit, et quasi patri", et cetera. Et hic amor iustitiae potissimum est in Christo. *Is*. XI,5: "Et erit iustitia cingulum lumborum eius", et cetera.

[c] Tertio requiritur sapientia, secundum quam formatur iudicium. *Eccli*. X,1: "Iudex sapiens iudicabit populum suum", et cetera. Christus autem est Dei virtus, et Dei sapientia, I *Cor*. I,24.

Haec autem iudiciaria potestas convenit Christo, secundum quod est homo, *Io*. V,27: "Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est", non quidem propter conditionem naturae, secundum Augustinum,[1] quia sic omnes homines huiusmodi potestatem haberent, sed propter gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit.

Competit autem Christo hoc modo iudiciaria potestas secundum humanam naturam, propter tria:

[a] primo propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines. Sicut enim Deus per causas medias, tamquam propinquiores effectibus, operatur, ita iudicat per hominem Christum, homines, ut sit suavius iudicium. "Non enim habemus pontificem, qui non possit compati", etc., ut dictum est.

[b] Secundo quia in finali iudicio, ut Augustinus dicit *super Ioan*.,[2] erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitat Deus per filium hominis, sicut per eumdem Christum suscitat animas, inquantum est Filius Dei.

[c] Tertio quia, ut Augustinus dicit in libro *De verbis Domini*,[3] rectum erat, ut iudicandi viderent iudicem. Iudicandi autem sunt boni et mali; restat ergo, ut in iudicio forma hominis bonis et malis ostenderetur, et forma Dei solis bonis servaretur.

[1] Vgl. Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 104 (PL 35,1903C).
[2] Vgl. *ebd*., 19,23 (PL 35,1552D und 1586C).
[3] Vgl. Augustinus, *Sermo* 127 (= *De verbis Domini*), 10f. (PL 38,710f.).

Diese Vollmacht aber ist die Vollmacht, zu richten: „Er ist es, der von Gott dazu eingesetzt ist, Richter zu sein der Lebenden und der Toten" (*Apg* 10,42).

Ihm gilt folglich unsere Rede, indem wir nämlich Rechenschaft über unsere Werke ablegen: „Wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit ein jeder empfange, was ihm zusteht, sei es Gutes oder Böses" (2 *Kor* 5,10).

Weil er also so mächtig ist, so wissend und so groß, sollten wir uns folglich beeilen, einzugehen [in diese Ruhe] usw.

232. – Um ein Urteil zu fällen, ist nämlich dreierlei erforderlich:

[a] erstens die Macht, Untertanen zu zwingen: „Strebe nicht danach, Richter zu sein, wenn du nicht die Macht hast, Ungerechtigkeiten auszurotten" (*Sir* 7,6). Und diese kommt Christus zu: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden" (*Mt* 28,18).

[b] Zweitens ist Eifer für das Recht erforderlich, damit man nämlich nicht aus Haß oder Bosheit, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit das Urteil fällt: „Wen der Herr liebt, den züchtigt er, und wie ein Vater" usw. (*Spr* 3,12). Und diese Liebe zur Gerechtigkeit findet sich am stärksten in Christus: „Und Gerechtigkeit wird der Gürtel um seine Hüften sein" (*Jes* 11,5).

[c] Drittens wird Weisheit verlangt, nach der ein Urteil gefaßt wird: „Ein weiser Richter wird sein Volk richten" (*Sir* 10,1). Christus aber ist die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes (1 *Kor* 1,24).

Diese Kraft zu urteilen aber kommt Christus zu, insofern er Mensch ist: „Er hat ihm Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist" (*Joh* 5,27) – freilich nicht aufgrund der Beschaffenheit der Natur, wie Augustinus meint, denn dann hätten alle Menschen eine derartige Macht, sondern aufgrund der Gnade des Hauptes, die Christus in seiner menschlichen Natur empfangen hat.

Christus kommt aber seiner menschlichen Natur nach auf solche Weise die Kraft zu, zu urteilen – und zwar aus drei Gründen:

[a] erstens aufgrund seiner Übereinstimmung und Nähe zu den Menschen. Wie nämlich Gott durch Zwischenursachen wirkt, weil sie ihren Wirkungen näher sind, so richtet er durch einen Menschen die Menschen, damit das Gericht milder ausfällt. „Denn wir haben keinen Hohenpriester, der nicht mitleiden könnte" usw., wie gesagt wurde.

[b] Zweitens, weil im Endgericht, wie Augustinus in der Auslegung zu Johannes sagt, die Auferstehung der toten Leiber stattfinden wird, die Gott durch den Menschensohn auferweckt, wie er durch denselben Christus die Seelen auferweckt, insofern er der Sohn Gottes ist.

[c] Drittens, weil es, wie Augustinus im Buch *Von den Worten des Herrn* sagt, richtig war, daß diejenigen, die gerichtet werden sollten, ihren Richter sehen. Gerichtet werden sollen aber die Guten und die Bösen. Es bleibt also übrig, daß im Gericht die Gestalt des Menschen für die Guten und die Bösen sichtbar sein wird, während die Gestalt Gottes den Guten vorbehalten ist.

Haec autem potestas primo homini competit,
– et propter divinam personam
– et propter capitis dignitatem
– et propter plenitudinem gratiae habitualis,
– et etiam ista ex meritis adeptus est.

Quod quidem congrue factum est, ut secundum Dei iustitiam iudex esset, qui pro Dei iustitia pugnavit et vicit, et iustitia reos damnaret qui iniuste iudicatus est. *Apoc.* III,21: "Vici, et sedi in throno Patris", per quem intelligitur iudiciaria potestas. *Ps.* IX,4: "Sedens super thronum, qui iudicas iustitiam." Augustinus, *De verbis Domini*: "Sedebit iudex, qui stetit sub iudice, damnabitque reos, qui falso reus factus est."[1]

(Lateinischer Text: corpusthomisticum.org)[2]

[1] Vgl. *ebd.*, 10 (PL 38, 711).

[2] Der Kleindruck dokumentiert die Einfügungen in die Vulgata-Fassung des Kommentars aus Fragmenten einer anderen Mitschrift, die der Herausgeber Remigius Nanni für die Ausgabe Venedig 1562 vornahm und die auch der modernen Turiner Ausgabe von Marietti, zugrunde liegt.

Diese Macht aber kommt an erster Stelle dem Menschen [Christus] zu,
– sowohl aufgrund der göttlichen Person,
– als auch aufgrund seiner Würde als Haupt
– und wegen der Fülle der habituellen Gnade,
– schließlich auch durch die Verdienste, die er erlangt hat.

Und es war angemessen, daß er nach Gottes Gerechtigkeit der Richter ist, der für Gottes Gerechtigkeit gekämpft und gesiegt hat, und daß er in Gerechtigkeit die Schuldigen verurteilt, da er selbst zu Unrecht verurteilt wurde: „Ich habe gesiegt und sitze auf dem Thron des Vaters" (*Offb* 3,21), worunter die Kraft zu urteilen zu verstehen ist. „Du sitzt auf dem Thron und richtest in Gerechtigkeit" (*Ps* 9,5). Augustinus sagt im Buch *Von den Worten des Herrn*: „Es wird der Richter sitzen, der vor einem Richter stand, und es wird die Schuldigen verurteilen, der zu Unrecht für schuldig befunden wurde."

(Deutsche Übersetzung: Hanns-Gregor Nissing)