

Konkursfrage.

Aus der Dogmatik.

Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus: et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

Symb. Athan.

„O mne bonum nostrum vel ipse, vel ab ipso (sc. Deo),“ so der h. Augustin. Wer wird demnach nicht zur Erwägung dessen, was über Gott gelehrt wird, sich hingezogen fühlen? Viel von dieser Lehre enthält das Symbolum „Quicumque“, von dem es im Kirchenlexikon (Art. Trinit.) heißt, daß es das Dogma über die Trinität in der Totalität aller seiner Momente ausspreche. Das kirchliche Ansehen dieses Symbolums steht fest, wenn auch dessen Verfasser nicht gewiß der h. Athanasius ist.

In Bezug der zur Konkursfrage entnommenen Thesis „Omnipotens Pater etc.“ leuchtet wohl ein, daß es sich vorzüglich um die Darlegung der Lehre: „Obgleich Vater, Sohn und h. Geist allmächtig ist, so sind doch nicht drei Allmächtige, sondern nur Ein Allmächtiger,“ handle. Ein Blick auf das Verhältniß der sog. absoluten Eigenschaften, wie deren eine die Allmacht ist, zum göttlichen Wesen, und dann dieses

zu den drei göttlichen Personen wird uns hinlänglich Antwort geben.

Unsere Gottes-Erkenntniß bezeichnet der Apostel als ein Sehen durch einen Spiegel; und dieser Spiegel ist wohl die Gesamt-Schöpfung. „Innotescit nobis,“ sagt der h. Thomas, „ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare.“¹⁾ Ist ferners wahr, was derselbe Lehrer sagt, daß nämlich „voce signa intellectum“ und „intellectus rerum similitudines“ sind, so ist es auch gewiß, daß die Namen, die wir von Gott gebrauchen, nicht hinreichen, um auszudrücken, was das göttliche Wesen an sich ist. Sie eignen zwar Gott hinsichtlich dessen, was sie Vollkommenes schlechthin bezeichnen, nicht aber hinsichtlich der Bezeichnungsweise, die immer unvollkommen. Beides liegt in den apostolischen Worten: „Videmus nunc per speculum in aenigmate.“

Eine andere Eigenthümlichkeit unserer Gottes-Erkenntniß deutet der Apostel dadurch an, daß er obigen Worten beifügt: „Nunc cognosco ex parte.“²⁾

Wir sind nicht im Stande, den Begriff „Gott, Gottheit, göttliche Natur“ im Geiste festzuhalten und uns möglichst klar zu machen, ohne sofort an einen gewissen Komplex aller möglichen Vollkommenheiten zu denken. Die sind es ja erst, welche hierüber unserm Geiste einiges Licht bringen, wie der h. Basilus schreibt,³⁾ und ihm zu dem Verständniß verhelfen, dessen er fähig ist. Und da auch diese Vorstellung unserm Auge immer noch dunkel ist, so gehen wir

¹⁾ Summa Q. 12.

²⁾ I. Cor. 13. 12.

³⁾ Contr. Eunom.

weiter, wir betrachten statt den ganzen Inbegriff aller Vollkommenheiten auf einmal nach und nach eine und die andere derselben. „Animam humanam,“ lehrt Gregor v. Nyssa, „quoniam non potest, quod quaeritur, liquido perspicere, per multas notiones ad inexplicabilem naturam (sc. divinam) diverse ac multipliciter contendere.“¹⁾ So ist fürwahr unser Erkennen Gottes ein stückweises (ex parte), und das Schauen Gottes, wie er ist, auf einmal für das Jenseits vorbehalten, wenn auch dort die kreatürlichen Schranken das Erfassen seines Wesens nicht zulassen. Es ist nicht nöthig, zur Ersichtlichmachung des Gesagten auf ein analoges Verfahren bei Betrachtung fast jedes großartigen Gegenstandes aufmerksam zu machen.

Für das so Erkannte haben wir eigene Bezeichnungen, eigene Namen. So z. B. erwägt unser Geist das eine Mal die majestätischen Werke, die Gott gethan; er sieht in denselben die Aeußerung einer Kraft, die Alles vermag, was sie nur will, die allmächtig²⁾ ist. Sprechen wir nun von der Allmacht Gottes, so bleiben wir nicht dabei stehen, dessen Wirksamkeit also zu benennen, sondern wir schließen auf eine Beschaffenheit Gottes, vermöge der er derartig wirken kann, und nennen sie Allmacht Gottes. Ähnlich kommen wir zur Güte Gottes, als Eigenschaft, Vollkommenheit des göttlichen Wesens u. s. w. Daß mit Rücksicht auf den Gang unseres Erkennens, auf die Art und Weise desselben ein Unterschied obwalte zwischen den einzelnen göttlichen Eigenschaften, so daß, wenn man an die Allmacht denkt, man nicht zugleich an die Güte denken

¹⁾ Contr. Eunom.

²⁾ Duns Skotus.

muß und so auch zwischen der göttlichen Natur an sich und den Eigenschaften, ist wohl jedem klar, und konnte nur von solchen geläugnet werden, die, wie z. B. Aetius und Eunomius, damit eine Häresie beschönigen wollten. Aber dabei darf nicht übersehen werden, daß dieser Unterschied theils darauf fuße, daß unsere Bezeichnungsweisen mangelhaft sind, theils und das am meisten, daß unser Erkennen ein stückweises ist. Wir sind es, die Gott nun von dieser, nun von einer andern Seite betrachten; wir machen Unterschiede, wir sehen dann den Gottesbegriff gleichsam zusammen. Es folgt daraus keineswegs, daß etwa im göttlichen Wesen selbst auch eine solche Zusammensetzung stattfände. Es wehrt sich gegen eine wie immer geartetete Zusammensetzung in Gott die h. Schrift, die ihn als absoluten Geist schildert; es wehren sich gegen eine solche Zumuthung, mit der Eunomius seine Bekämpfer, die großen Lehrer des Morgenlandes, anfeindete, ein h. Basilus, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien u. s. w. „Nam quis ita stupidus est,“ fragt der Bischof von Nyssa, „ut ignoret, divinam quidem naturam esse unam, uniformem et compositionis expertem?“ „Quamvis,“ sagt ein gleich alter Theologe, „in intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus est plenitudo divinitatis.“ Alle lehren, ein Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und dessen Vollkommenheiten, wie zwischen diesen selbst, bestehet nur *κατ' επίνοιαν*, intellectu, mente, consideratione, nicht aber re—.

Betrachten wir irgend einen großartigen Gegenstand, so fassen wir ihn, wie bereits erwähnt worden, bald von dieser, bald von jener Seite, auf; jetzt erkennen wir diese, jetzt jene Eigenschaft an ihm. Die anerkannten Eigenschaften, das wissen wir, sind wohl

an ihm, sie sind aber nicht der Gegenstand selbst. Entweder haben wir Theile, oder aber Beschaffenheiten, die ihm zukommen (accidunt — accidentalia). Nicht so bei Gott. Vermöge seiner absoluten Einfachheit ist er das, was er hat. Weil wir, die Betrachtenden, dieselben sind, darum ist die Betrachtungsweise (*environia*) auch in beiden Fällen analog; aber am Objekte waltet jener Unterschied ob, der zwischen der Gottheit und dem Geschaffenen ist. „Nequaquam,” sagt der h. Cyrill, „eensemus supremam illam omnium substantiam honorum esse capacem: sed nec adventitium ei dicemus esse honorum omnium genus, quemadmodum in nobis: sed neque ut diversum quippiam in alio censeri, velut in homine scientiam dixeris. Nec enim homo per se est scientia, sed scientiae potius capax. Sed ipsummet bonum universum, quodcunque esse credatur, hoc proprie esse dicimus divinam et ineffabilem naturam.“¹⁾ Also ist jedwede göttliche Vollkommenheit durchaus nicht etwas, dessen Gott theilhaftig wird, oder das Gott von Außen zukommt, oder das, obwohl an sich ein verschiedenes, an ihm sich findet: sondern das göttliche Wesen selbst, wenn auch das Wort, das uns zur Bezeichnung dient, selbes nie vollkommen auszudrücken vermag, und wenn auch wir hinsichtlich der Betrachtung (mente) einen Unterschied zu machen bemüht und berechtigt sind.

„In rebus,” sagt der h. Augustin, um auch das Abendland zu hören, „quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus aliud est esse et aliud, magnas esse, sicut magna domus . . . in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud, quod ab ea magnitudine magnum

¹⁾ In Joann. l. 9.

est. Deus autem (quia sc. non participatione magnitudinis magnus est) ea magnitudine est magnus, qua est ipse eadem magnitudo.“¹⁾ Daher können, ja müssen wir sagen: „Deus ea omnipotentia est omnipotens, qua ipse est eadem omnipotentia.“

Klar entwickelt lag demnach, wie wir sehen, das Verhältniß der absoluten Eigenschaften Gottes zum göttlichen Wesen vor; kein Wunder, daß, als Gilbert von Potré, Bischof von Poitiers, von der aristotelischen Philosophie verleitet, zwischen den Eigenschaften und dem Wesen Gottes einen reellen Unterschied anzunehmen schien, zwei seiner Archidiaconen auftraten und ihn bei Eugen III. verklagten. Wußte Gilbert sich auch zu Alurerre (1147) und zu Paris durchzuhelfen, so gelang es doch dem h. Bernard, ihn auf der Synode zu Rheims (1148) zu überführen.

Ein ähnlicher Irrthum findet sich bei den Hesychisten (Palamiten) unter den schismatischen Griechen; für und wider haben ihre Synoden (zuerst 1341), Bischöfe und Theologen gesprochen.²⁾ Nach derselben Seite hin soll nach Petavius Duns Scotus etwas vom rechten Pfade abgeirrt sein, wie hingegen andere Scholastiker, die sog. Nominales, nach der entgegengesetzten.

Hinsichtlich des Verhältnisses der göttlichen Natur zu den drei göttlichen Personen bemerkt Petavius, daß sich die Väter die Person (hypostasis) als zusammengesetzt dachten aus dem Wesen (natura) und der relativen Eigenschaft (proprietas personalis). Patristische

¹⁾ De trinit. I. 5.

²⁾ Kirchenl. „Barlaam“ und Petav. Theol. dogm. I. I. 1. c. 12 et 13.

Belege finden sich in seiner Dogm. theol. genug vor. So z. B. sagt Basilius: „Proprietates personales characteres seu notas ac formas esse, quae ad substantiam consideratione nostra additae et s. p.“ Worin diese gedachte Zusammensetzung bestehet, und ob sie eine wirkliche (reelle) oder eben nur gedachte sei, wollen wir näher untersuchen. Soll ein Wesen eben ein Wesen und nicht bloßes Gedankending sein, so muß es existiren. Es sind daher essentia und existentia in der Wirklichkeit unzertrennbar. Gilt das von allen Wesen, so auch vom göttlichen, und zwar als dem ewigen in ganz eminenter Weise.

In abstracto genommen, ohne alle Rücksicht auf bestimmte Modifikation, gibt es gewiß nur Ein Dasein, una existentia divinae naturae, weil das daseiende Wesen auch nur Eines. Aber in der Wirklichkeit ist es ohne bestimmte Modifikation nicht denkbar, es ist entweder so oder so. Daher die Daseinsweise (modus existendi, subsistentia) eine verschiedene sein kann und zwar nach der Analogie des Naturlebens, nicht blos nach einander, sondern auch neben einander. Sagen wir demnach, das Dasein (existentia) des göttlichen Wesens ist in abstracto genommen nur Eines, so sagen wir noch keineswegs, auch in concreto, in der Wirklichkeit, finde es sich nur in Einer Weise vor. Im Gegentheile, einfach beim Glauben bleibend, lehrt uns die Kirche, es gebe drei Daseinsweisen des göttlichen Wesens, die, weil selbes nicht etwa erst im Werden oder in einer gewissen Entwicklung begriffen, sondern ein ewigfertiges, um menschlich zu reden, eben ein absolutes ist, ewig und unveränderlich und von einander reell verschieden sind.

Kehren wir nun zu der Auffassung der hypostasis

durch die Väter, als einer compositio zurück, so haben wir als die selbe konstituirenden Faktoren die essentia div. und die subsistentia, welch' letztere eben, weil die Person (hypostasis) mitbildend ist, proprietas personalis heißt.

Auf diese Weise haben wir, wie von selbst folgt, drei Personen, die ewig, unveränderlich und von einander reell verschieden sind.

Aber ist es denn damit Ernst, daß wir in den drei göttlichen Personen wirkliche Zusammensetzungen haben? Haben wir etwa in jeder zwei Theile, oder bildet vielleicht die subsistentia so was, was man accidens zu nennen pflegt? Cyrill von Alexandrien lehrt: „Proprietatem personalem Deum non secundum substantiam, sed ejus habitudinem et relationem significare.“ Nach diesem könnte man höchstens noch an ein accidens denken. Der Annahme von zwei Theilen widerstrebt schon unsere Vernunft, da die Trennung von Wesen und bestimmtes Dasein, nur Gedankendinge übrig ließe, abgesehen von andern Gründen. Allein, wir wissen ja auch, daß bei der absoluten Einfachheit Gottes, die nicht mir da vorhanden ist, wenn man ihn in abstracto denkt, sondern eben, wie er ist, von einem: das hinzukommt, die Rede nicht sein könne. Scheint dieser oder jener Ausspruch der Väter so, als ob sie an eine wie immer beschaffene Zusammensetzung in der Wirklichkeit gedacht hätten, so haben wir uns nur an ihren oft wiederholten Kanon zu erinnern, dies thun sie mir *κατ επιροιαν*, in der Betrachtung (mente), ob des „cognosco ex parte“, videmus per speculum“, sie wußten gar gut, daß in der Wirklichkeit, re, die subsistentia von der essentia nicht verschieden, daher die göttlichen Personen re durchaus nicht zusammengesetzt seien. „Ipse divinitas tota in toto Patre est ipsa“

und „Totus Pater in ipsa tota est“ sagt der h. Maximus.

Was wir andeutungsweise und wohl unvollkommen bisher erörterten, nämlich das Verhältniß des göttlichen Wesens zu den drei göttlichen Personen, fand seine dogmatische Feststellung besonders im Lateran. IV., wo gegen den Abt Joachim, im Sinne des Petrus Lombardus, des großen scholastischen Meisters und Bischofs von Paris, gelehrt worden: „quod una quaedam summa res, incomprehensibilis quidam et ineffabilis . . veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus“ und „quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina.“¹⁾ Nicht ein Theil des göttlichen Wesens, sondern das ganze ist der Vater u. s. w. (tota in toto P.), weil die natura div. simplex omnino (dasselbe Lat. IV.). Daher das: „Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus“ im Symbolum, d. h. all' das, was die göttliche Natur an sich ist, ist jede der drei Personen, hiemit auch, wenn wir auf das anfangs Gesagte zurückblicken, allmächtig — P. omnip., F. omnip., Spir. s. omnipotens. Treffend sagt der h. Cyrill: „Ea, quae de divina natura dicuntur, communia sunt Patris Filii et Spiritus sancti: ut sunt Deus Dominus, opifex, omnipotens etc.“ Daß die h. Schrift diese Gleichheit der drei göttlichen Personen und speciell die Allmächtigkeit einer jeden lehre, braucht kaum erwähnt zu werden.

Eine Einwendung gegen die gleiche Allmächtigkeit der drei göttlichen Personen hier zu beachten, dürfte nicht unpassend sein, da uns ihre Beantwortung zu-

¹⁾ Cf. Das Enchirid. von Denzinger. Würzburg.
2. Auflage.

gleich zum Schlusse der ganzen Frage die Brücke bildet. Sie wird daher genommen, daß dem Vater und dann dem Vater und Sohne ein Akt zugeschrieben wird, welcher frühere dem Sohn und h. Geiste und welcher letztere dem h. Geiste nicht zukommt. Weil nur der Vater zeugt, und weil nur der Vater mit dem Sohne haucht, darum, will man behaupten, seien Sohn und Heiliger Geist nicht gleich allmächtig (coomnipotentes).

Wir antworten darauf einerseits mit dem h. Augustin: „Pater est Deus, non quia Pater, sed quia natura est Deus“ -- und daher auch (fügen wir hinzu): Pater est omnipotens non quia Pater, sed quia natura omnipotens est“ und anderseits mit dem Later. IV. „... et illa res (sc. natura divin.) non est generans neque genita, sed est Pater, qui generat e. s. p.“ Es ist von Gott nicht in derselben Weise die Rede, wenn von seiner Allmacht und wenn vom göttlichen Zeugen, Hauchen u. s. w. gesprochen wird. Reden wir von der göttlichen Allmacht, so haben wir eine Vollkommenheit, vermöge der Gott, das göttliche Wesen, alles vermag nach Außen hin durch bloßen Willensaft, was es nur will, im Auge, während, wenn wir vom göttlichen Zeugen sprechen, uns das innere Leben Gottes vorschwebt. Wir sehen demnach dort mehr das göttliche Wesen, wie es an und für sich ist, an, hier aber nicht so sehr es selber unmittelbar, sondern vielmehr direkt die unterschiedenen Daseinsweisen in ihrer gegenseitigen Beziehung. Es ist daraus ersichtlich, daß, wenn die Kirche lehrt: „Natura div. non est generans neque genita, sed Pater est, qui generat e. s. p.“ von der Allmacht direkt gar nicht gesprochen, daher weder etwas bejaht noch verneint wird und daß sie daher

durch die Worte: „Pater est, qui generat, e. s. p.“ dem Vater die Allmacht nicht besonders zueignet, weil sie eben gar nicht davon handelt. Nur noch, was die in Rede stehende Einwendung anbelangt, die Antwort, welche Petavius dem Socinianer Trell gibt: „Non enim naturae est vel potentiae cuiusdam naturalis generare Filium, sed proprietatis ac personae.“¹⁾ Oder anderswo: „Non enim id, quod gignit, essentia est; quod si esset, profecto Filius essentiae, qui genitus est, vocaretur: sed persona est, quae gignit, essentia principium, quo gignit.“

Sehen wir nun nicht weiter auf den erwähnten Einwurf, den Gegner ausgesponnen, welche die Trinität weghaben wollten, sondern verfolgen wir den Gedanken weiter, welcher den eben citirten Worten des Petavius zu Grunde liegt.

Früher konnten die Väter und Theologen ohne Anstand sich des Wortes „essentiare“ (*οὐσιῶν*) hinsichtlich der Zeugung des Sohnes durch den Vater u. s. w. bedienen, weil man es recht deutete. Wie aber der schon erwähnte Abt Joachim in seiner vermeintlichen Orthodoxie gegenüber dem Magister sententiarum durchscheinen ließ, er halte wohl an einer gewisse Einheit des Wesens der drei göttlichen Personen, aber an eine, die kollektiv, aber nicht numerisch, zu nehmen sei und aus der Ähnlichkeit sich bilde, da könnte man auch jenen Worten eine falsche Deutung geben, als ob nämlich das im Sohne subsistirende göttliche Wesen durch die Zeugung des Vaters hervorgebracht würde, wie die *proprietas personalis Filii*. Darum sprach die lehrende Kirche: . . . illa res (sc. *essentia div.*) non est generans,

¹⁾ Dogm. theol. II. I. 3.

neque genita, nec procedens, sed pater est, qui generat et Filius, qui gignitur et Spiritus sanctus, qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura.“ Würde es nicht so sein, so hätten wir eine essentia generans, eine essentia genita procedens, für welche es wohl eine unitas similitudinaria et collectiva, aber keine numerica gäbe, wie ja auch der generans, genitus et procedens numerosores. Also die numerische Einheit will die Kirche vertheidigen hinsichtlich des Wesens, das in den drei göttlichen Personen subsistirt. „Nos autem credimus,“ sagt Innocenz III. „quod una quaeradum summa res est... tres simul personae et quaelibet earundem.“

Wir haben aber über diese Einheit des Wesens in den drei göttlichen Personen nicht blos die obige mehr negative Erklärung, sondern auch folgende positive: „Pater enim,“ lautet das Dekret ferner, „ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit.¹⁾ Ac dici non potest, quod partem suaे substantiae ei dederit... cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi e. s. p.²⁾ Die negative und positive kirchliche Erklärung drückt Petavius kurz so aus: „Essentia Filii principium non habet, at Filius essentiam habet a principio.“

Resumiren wir jetzt, was wir bisher über das Verhältniß des göttlichen Wesens zu den drei göttlichen Personen gehört. Wir sagten, die Person ist an und für sich einfach, wie die Gottheit selber, weil ja jede

¹⁾ Cf. Nycaeni Conc. γενηθετα ἐκ τοῦ πατρὸς μορφὴν, τοῦτοστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς.

der drei göttlichen Personen selbe ist. Ferner s. lehrte uns das Lat. IV., daß wir nicht so uns es vorstellen dürfen, als ob das göttliche Wesen, das im Sohne und im h. Geiste subsistirt (das der Sohn und das der h. Geist ist), durch die Zeugung oder (beim h. Geiste) durch die Hauchung hervorgebracht werde, sondern daß nur die subsistenlia hervorgebracht (producitur), die essentia aber mitgetheilt werde (communicatur, identificatur) und zwar ganz und doch so, daß sie der Zeugende (Hauchende) auch ganz behalte. Hiemit haben wir als Kirchenlehre: „Ein und dasselbe Wesen ist im Vater Sohn und h. Geiste — ist der Vater, Sohn und h. Geist“ in numerischer Einheit, wie die drei Personen in reeller Dreheit. Das „Haec ergo sancta Trinitas.. nec recedit a numero, nec capitur numero“ der 11. Toletaner Synode. In dieser Einheit ist begründet die *περικυρωσίς* der Griechen, die circuminsessio der Lateiner, vermöge der die drei göttlichen Personen nicht neben einander, sondern in einander sind und sich gegenseitig durchdringen, so daß sie mit Ausnahme des persönlichen Gegensatzes wahrhaft Eines (unum) sind und nicht blos moralisch, wie die, welche Liebe vereint.

So verstand der Verfasser des Symbolums „Quicunque“ die Lehre von der Homousie der göttlichen Personen und gab ihr in verschiedenen Wendungen Ausdruck, z. B. in dem „Omnipotens Pater . . . et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.“

Es war ihm klar, daß wenn von der Allmacht geredet wird, man das göttliche Wesen an und für sich betrachtet, so wie, daß zwischen jeder absoluten göttlichen Eigenschaft und dem göttlichen Wesen wohl der Auffassung, nicht aber der Wirklichkeit nach, ein

Unterschied obwalte, und daß demnach reipsa die omnipotentia-essentia div. und viceversa. Fand er nun in der kirchlichen Tradition, daß die essentia div. numero una, so mußte er dasselbe auch von der omnipotentia bekennen. Nehmen wir nun statt der abstrakten Namen essentia, omnipotentia, die mehr konkreten Deus, omnipotens, wobei das göttliche Wesen wohl als existirend ins Auge gefaßt, aber von den Modifikationen der Existenz abstrahirt wird; so haben wir „non tres dii, sed unus Deus = non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.“

„Cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse, respondeatur: cum vero de omnibus simul, non tamen tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta est ibi in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari.“ So der h. Augustin. Und Alcuin: „Interrogatio; Dum tres personas dicimus, P. et F. et Sp. s., quare non tres Deos, nec tres omnipotentes dicere fas est? Responsio: Quia Deus, et omnipotens etc. substantialia nomina sunt et ad se dicuntur, ideo non licet ea plurali numero dicere, sed singulari. Et omne nomen, quod substantialiam Dei vel essentiam significat, semper singulari numero proferendum est. Pater autem et Filius et Spiritus s. relativa sunt nomina, et ideo tres personae recte dicuntur.

G.