

Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen [Fortsetzung]

Autor(en): **Thiel, Matthias**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **6 (1928)**

PDF erstellt am: **08.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762661>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen.

Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach.

(Fortsetzung.)

II. Die Seele als Formalursache des Einzelmenschen.

Auch der Mensch gehört noch der physischen Körperwelt an. Weil aber seine Seele nicht aus dem Stoffe herausgearbeitet, sondern von Gott unmittelbar erschaffen wird, nimmt er immerhin eine Sonderstellung ein. Daher kann man zweifeln, ob auch seine Individualität und sein Charakter wie die der übrigen physischen Dinge in wesentlicher Abhängigkeit vom Stoffe entstehen; ferner erhebt sich die Frage, ob nicht der rein göttliche Ursprung der menschlichen Seele dem Stoffe mitsamt seinen Dispositionen und seiner Beziehung zu den ersten Akzidentien die Bedeutung einer wirklichen Ursache nehme und ihn auf die Stufe einer notwendigen Vorbedingung herabsetze, aus der sich in bezug auf das besondere Gepräge eines Charakters nicht das Geringste mit Sicherheit erschließen läßt.

1. Organische und anorganische Körper.

Wir haben indessen schon früher bemerkt, daß der Mensch trotz aller Geistigkeit seiner Seele doch ein Organismus ist, und daß ihn nicht irgendein besonderer Stoff, sondern gerade seine Seele dazu macht. Denn soweit er stofflich ist, hat er nichts, was nicht in der anorganischen Welt vorkäme. Im Gegenteil, im Vergleich zu dieser ist der Organismus sogar recht arm zu nennen. Können doch von der Gesamtzahl der 87 Grundstoffe höchstens 18 als Bestandteile in ihn eingehen. Und selbst in der Zusammensetzung dieser 18 Elemente untersteht der Organismus den gleichen Gesetzen, die auch sonst gelten. Nur daß die organischen Verbindungen in der Regel weit komplizierter sind als die anorganischen. Doch das reicht nicht hin, um den wesentlichen Unterschied dieser beiden Reiche verständlich

zu machen. Die Erklärung dafür kann demnach nur in der Form liegen. Diese muß nämlich im Organismus eine andere sein als in den anorganischen Dingen. Aristoteles schließt das aus der wesentlich verschiedenen Betätigung. Nach ihm ist jeder Organismus vor allem ein mit *Leben* ausgestatteter Körper. Leben aber ist überall dort und nur dort, wo etwas fähig ist, sich zu nähren, zu wachsen und wieder abzunehmen.¹ Ungeachtet aller Fortschritte, die die Biologie seit den Tagen des Stagiriten gemacht hat, besteht diese Ansicht auch heute noch ganz zu Recht. Die neuesten Forschungen über Ursprung und Wesen des Lebens haben sie eher bestätigt als widerlegt.² Das Leben und mit ihm der Organismus wird tatsächlich in erster Linie durch die Ernährung offenbar. Denn damit, daß ein Körper sich mit dem ihm zugeführten Stoffe ernährt, eröffnet er eine ganz neue Reihe von Tätigkeiten. Der anorganische Körper kann wohl wirkursächlich tätig sein. Zum wenigsten ist er imstande, auf Einflüsse von außen zu reagieren. Doch das spielt hier keine Rolle. Soweit etwas nur reagiert, steht es mit dem jeweiligen Agens ganz auf der gleichen Stufe. *Actio et reactio inter se non subordinantur, sed coordinantur.* Bei der Ernährung dagegen ordnet der reagierende Körper den aufgenommenen und auf ihn einwirkenden Stoff sich förmlich unter, indem er ihn benützt, um sich selbst als Körper zu vervollkommen. Man hat zwar behauptet, ein derartiger Vorgang finde sich auch in der anorganischen Welt. Doch so analog manche Erscheinungen sind, die hier beobachtet werden können: bis jetzt ist noch keinem der Beweis dafür gelungen, daß das, was hier wie Ernährung aussieht, wirklich der gleiche Prozeß ist, wie er in jedem wahren Organismus vorkommt, die Intussuszeption und Regeneration der Kristalle nicht ausgenommen.

¹ Über die Seele, II 412 ff.

² Gegenwärtig wird in der Biologie die Frage erörtert, ob die Tätigkeiten des Lebens für kürzere oder längere Zeit unterbrochen werden können. Vgl. *Gilb. Rahm*, « Ist der Lebensvorgang bei den Tieren der Moosfauna im erstarrten Zustand nur herabgesetzt oder ganz unterbrochen? » Verhandl. d. naturhist. Ver. d. preuß. Rhl. u. Westf. 82. Jahrg. (1925), S. 377 f. Ausführlicher im *Biol. Zentralbl.* 1926, S. 452-75. Rahm tritt mit Verwörn (*Allg. Physiologie* 7, Jena 1922) für eine zeitweilige Unterbrechung des aktuellen Lebens ein. Ist diese Theorie richtig, dann liegt darin nur ein neuer Beweis für die aristotelische Lehre, daß die Natur als solche erst im Zustand der Möglichkeit ist, und daß somit die Tätigkeit nicht mehr zum Wesen der Substanz gehört. *Met.* IX 8, 1049 b. 8: ἡ φύσις ἐν ταύτῃ γένοι τῇ δυνάμει. Man sehe indessen die Kontroverse zwischen Rahm und Gredt im « *Div. Thomas* » 1927, S. 97 ff.

Wird der Beweis vielleicht in der Zukunft glücken? Der Naturwissenschaftler sagt: das können wir nicht wissen. Rein empirisch gesprochen, ist das auch ganz richtig. Aber der empirische Standpunkt ist nicht der einzig berechnigte. In Fällen wie dieser darf der Philosoph auch die Möglichkeitsfrage stellen. Und auf die muß hier die Antwort lauten: niemals. Denn was befähigt den Organismus zu einer solchen ihn selbst vervollkommnenden Reaktion? Stellen wir ihn nochmals den anorganischen Körpern gegenüber. Wie wir gesehen, können auch diese reagieren. Leisten sie doch zum mindesten einen Widerstand. Aber gehen wir einen Schritt weiter. Im anorganischen Körper folgt auf die Überwindung des Widerstandes — er ist nicht immer überwindlich — sofort die Aufnahme des neuen Stoffes. Der aufnehmende Körper zeigt nun keine weitere Tätigkeit mehr; er verhält sich rein passiv. Es liegt nahe, wieder auf die Kristalle hinzuweisen. Legen diese nicht eine Verteilung der aufgenommenen Materie an den Tag, die auf eine weitere, zweite Tätigkeit schließen läßt? Wir geben zu, daß die bei den Kristallen vorkommende Verteilung eine ganz eigene ist. Aber man beachte, daß das Aussehen einer Wirkung nicht allein von ihrer Ursache abhängt, sondern auch von der Art, wie sie vom Passum aufgenommen wird. *Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*. Sind also die Kristalle von Natur aus so geartet, daß sie eine bestimmte Form des Aufnehmens haben, so bedarf es ihrerseits gar keiner weiteren Tätigkeit; daß sich der aufgenommene Stoff so und nicht anders verteilt, kommt einfach daher, daß die Kristalle zu einer andern Verteilung überhaupt nicht fähig sind (*resistentia negativa*). Dagegen beim Organismus sehen wir, daß zwischen dem Widerstand und der Aufnahme noch eine *Wesensverwandlung* des hinzugetretenen Stoffes liegt. Das ist eine Wirkung, die sich nicht befriedigend aus einer besonderen Aufnahmefähigkeit erklären läßt, und für die auch in der Außenwelt keine hinreichende Ursache zu finden ist. Diese Ursache muß daher im Organismus selbst liegen. Das aber beweist, daß dem Organismus außer dem Widerstand noch eine zweite Aktivität eignet, und daß darum auch die Verteilung des Stoffes, die immer nur so weit geht wie die Wesensverwandlung, in ihm eine wesentlich andere ist als in den Kristallen. Durch die Wesensverwandlung des Stoffes erhebt sich der Organismus von der bloß passiven Verteilung zu einer schlechthin aktiven, von ihm selbst vollzogenen. Das ist ja auch der Grund, warum jeder Organismus, der einzellige nicht ausgenommen, aus *heterogenen* Teilen

besteht.¹ Überall, wo es sich nur um eine passive Verteilung des Stoffes handelt, und mag diese noch so sehr in festgelegten Formen verlaufen, genügt es, daß das aufnehmende Subjekt *homogene* integrierende Teile aufweist. Soll jedoch die Verteilung durch die eigene Tätigkeit des Empfangenden geschehen, dann muß dieses unbedingt aus *heterogenen* Teilen zusammengesetzt sein. Denn eine solche aktive Verteilung setzt offenbar voraus, daß ein Teil auf den anderen einwirkt. Wie aber sollte das bei einer vollen Gleichartigkeit aller Teile möglich sein, da *simile in simile non agit!*

Nun gilt freilich sonst das Gesetz, daß Körper mit konträren Eigenschaften einander zerstören. Denn wie wir bei der Darstellung der thomistischen Individuationslehre gesehen haben, hebt bei ihrem Zusammenkommen sofort ein Austausch der entgegengesetzten Beschaffenheiten an, der erst mit dem Eintreten des Gleichgewichtes aufhört, also mit dem Entstehen einer ganz neuen Substanz. Kämen die Gesetze der anorganischen Natur alle zur Geltung, so müßten demnach auch die ungleichartigen Teile eines Organismus sich gegenseitig ihre Eigenart streitig machen. Das geschieht jedoch nicht. Hier ist es vielmehr umgekehrt. Wie gerade der Ernährungsprozeß deutlich zeigt, arbeiten im Organismus alle Teile, trotz ihrer Heterogenität darauf hin, einander nicht nur im Dasein zu erhalten, sondern durch Zubereitung wie Zuführung des aufgenommenen Stoffes sogar zu vervollkommen.

2. Kausalität der Seele.

Fragen wir, wie das zu erklären ist, so wird uns der Naturwissenschaftler antworten: hier muß ein neues Naturgesetz am Werke sein. So ist es auch. Aber als Philosophen dürfen wir bei dieser Erklärung nicht stehen bleiben. Ein Naturgesetz kann niemals den letzten und tiefsten Grund für einen Vorgang abgeben; es läßt zum mindesten die eine Frage unbeantwortet, warum es nur für das Handeln dieser Art von Dingen gilt und nicht auch für das aller übrigen. Gehen wir deshalb weiter zurück. Das Naturgesetz selbst gibt uns einen Wink, wo die letzte Erklärung wohl liegen wird. Jedes Naturgesetz muß offenbar der Natur dessen entsprechen, für das es gelten soll. Die Natur eines

¹ « Heterogen » und « homogen » beziehen sich in diesem Zusammenhang nur auf die chemischen Beschaffenheiten und nicht etwa auf die Struktur der Teile. Die lateinische Bezeichnung der Scholastiker für diese Teile ist *partes dissimilares* und *partes similes*.

Körpers aber wird bestimmt durch seine substantiale Form. Diese wird daher auch das principium radicale eben des Tuns genannt, das durch das Gesetz reguliert werden soll.¹ Wenn wir im Organismus ein eigenes Gesetz beobachten, so muß demnach die philosophische Erklärung dafür in der Eigenart seiner substantialen Form zu suchen sein.

Wir nannten die substantiale Form des Organismus schon wiederholt Seele. Eine Seele unterscheidet sich von den übrigen Formen dadurch, daß sie eine viel reichere Aufgabe erfüllt. In einem anorganischen Körper macht die Homogenität der Teile es möglich, daß seine Form diese alle ganz gleich informiert. Denn die strukturellen Verschiedenheiten, die auch da vorkommen, hindern nicht, daß die Teile trotzdem überall die nämlichen qualitativen Beschaffenheiten erhalten. In einem Organismus dagegen liegt die Sache anders. Da verlangt die Verschiedenartigkeit der Teile, daß die substantiale Form des Ganzen sich in ihnen gleichsam verzweige und verästele. Soll nämlich deren Heterogenität gewahrt bleiben, dann darf sie z. B. den Teil, der Eiweiß sein soll, nicht so informieren wie das Stärkemehl, und den, der Stärkemehl sein soll, nicht wie das Fett. Sie muß vielmehr die einzelnen organischen Substanzen — in bezug auf ihre chemischen und physischen Qualitäten — genau den Formen entsprechend aktiveren, die sie außerhalb des Organismus hätten. Wenn die Seele eine so beherrschende Stellung einnimmt, daß sie keine andere substantiale Form neben oder auch nur unter sich duldet, vielmehr selbst nicht bloß das Ganze informiert, sondern zugleich alle Formen der in diesem Ganzen enthaltenen, wenn auch noch so zahlreichen, verschiedenartigen Teile in der angegebenen Weise zu ersetzen vermag, indem sie dabei der Besonderheit der einzelnen folgt, nur dann ist es möglich, daß der Organismus trotz der Ungleichheit seiner Teile doch *eine* substantiale Seins-Einheit darstellt. So erscheint es dann auch natürlich, daß eine stoffliche Verbindung wie Wasser *im* Organismus anderen Gesetzen untersteht als außerhalb desselben, und zwar kommt das daher, daß sie hier eine wesentlich andere substantiale Form hat als dort. Denn die Seele informiert die verschiedenen organischen Substanzen zwar so, daß diese die gleichen chemischen und physikalischen Eigenschaften aufweisen wie außerhalb des Organismus. Aber eben das beweist schon, daß sie selbst vollkommener sein muß als jede der

¹ « Nihil agit, nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. » Thomas, c. Gent. II 49.

vielen von ihr vertretenen substantialen Formen. Steht aber die Seele auf einer *wesentlich* höheren Stufe des Seins, dann ist es unmöglich, daß sie jene Formen bloß *ersetzt*. Jedes Verursachen ist eine *participatio causae*, eine Mitteilung der eigenen Seinsvollkommenheit an etwas anderes. Das gilt schon von der Wirkursache. Man denke nur an die philosophischen Sprichwörter: « *Nemo dat, quod non habet* » und « *Agere sequitur esse* »; oder an den Satz des hl. Thomas: « *Nihil agit nisi secundum quod est in actu* ». ¹ Bei der Formalursache, um die es sich hier handelt, ist das noch viel leichter einzusehen. Denn im Gegensatz zur Wirkursache ist diese ja unmittelbar durch ihr eigenes Sein verursachend. ² Zudem ist es unnatürlich, daß etwas Höheres einfach eines Niederen wegen da ist. ³ Wenn nun die Seele niedere Formen vertritt, dann kann sie es daher nur in der Weise tun, daß sie deren Substanzen zugleich an der ihr eigenen Vollkommenheit teilnehmen läßt und sie in den Dienst einer höheren, ihr selbst gestellten Aufgabe mit hineinzieht: nämlich in den Dienst der Erhaltung und Entfaltung des ganzen Individuums, sowie der Fortpflanzung der Art. Das ist das neue Naturgesetz, unter das die stofflichen Verbindungen damit gebracht werden. ⁴ Wir können uns die Sache an der Art und Weise klar machen, wie die höhere Seele die niedere in sich begreift. Betrachten wir zunächst das Tier. Seine Seele ist formaliter eine sensitive Seele. Aber sie leitet nicht ausschließlich die Funktionen des sinnlichen Lebens, sondern auch die des vegetativen. Steht nun deshalb etwa das vegetative Leben des Tieres auf der gleichen Stufe

¹ c. G. I 28.

² *Forma per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium.* Thomas, I q. 76 a. 7.

³ *Aliquid potest esse propter aliquid dupliciter: uno modo, quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem, et sic inconveniens est dicere, quod aliquid est propter vilius se, ut luna et stellae propter vespertiones et noctuas, cum finis potior sit his, quae sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas, eo modo quo posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax.* Thomas, 2. Dist. 15 q. 1 a. 1 ad 6.

⁴ « *Sicut elementa sunt in via generationis respectu mixtorum, . . . ita etiam humores se habent ad membra; et propter hoc, sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt in perfectione universi, sicut corpora mixta: ita et humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliae partes, nec elementa habeant ita perfectas formas sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi perfectionem a Deo consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque: ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.* » Thomas, in IV. Sent. Dist. 44 q. 1 a. 2; q. 3 ad 3.

wie das der Pflanze? In der Pflanze haben die Vorgänge der Ernährung, des Wachsens und der Fortpflanzung nicht die geringste Hinordnung auf etwas Höheres als die Vervollkommnung des vegetativen Lebens und die Erhaltung der Art. Beim Tier dagegen bringt die sensitive Seele dieselben Vorgänge in eine wesentliche Beziehung zum sinnlichen Leben, und daraus entstehen sofort ganz neue Gesetze. Beim Menschen sind es seine übersinnlichen Erkenntnis- und Strebeakte, die uns überzeugen, daß seine Seele ein Geist ist.¹ Also formaliter weder eine vegetative noch eine sensitive Seele, sondern etwas weit Vollkommeneres. Trotzdem beseelt sie den menschlichen Körper so, daß diesem nichts Wesentliches von dem abgeht, was ihm eine vegetative oder eine sensitive Seele geben könnte.² So hat der Mensch die gleichen Sinne wie das Tier. Aber auch hier dieselbe Erscheinung: während das Tier z. B. für das Schöne noch ganz unempfänglich ist, nimmt es der Mensch nicht allein mit seinen geistigen Kräften wahr, sondern auch schon mit den Sinnen, obgleich doch Auge und Ohr bei ihm, rein physiologisch betrachtet, bei weitem nicht die besten sind. Das beweist doch, daß auch die geistige Seele über das hinausgeht, was die von ihr ersetzte sensitive leisten würde, und daß sie das Sinnliche im Menschen unter ein höheres Gesetz stellt, als es die sensitive in einem Tiere vermag. Daraus geht aber gleichzeitig auch hervor, daß es lediglich der allgemeinen Naturordnung entspricht, wenn die vegetative Seele die Formen der sogenannten organischen Substanzen in einer gleichgearteten Weise vertritt.³

¹ *Thomas*, I q. 75 a. 2.

² *Thomas*, c. G. II 57 u. 58.

³ Der Aquinate erläutert das Verhältnis der niederen substantialen Formen zu den höheren folgendermaßen: « Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Arist. in 8. Metaph. assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel subtractionem unitatis. Et in 2. de Anima comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam: sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur: ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem. » I q. 76 a. 3. — Ferner:

« Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis

3. Abhängigkeit der Seele vom Stoffe.

a) *Ihre Anpassung im allgemeinen.* So macht also die Seele aus dem Stoffe etwas von allem Anorganischen wesentlich Verschiedenes. Aber auch für sie selbst hat ihre Verbindung mit dem Stoffe eine große Bedeutung. Bei der Darlegung des Individuationsprinzips der Körper hat sich gezeigt, daß die Form einer neu entstehenden Substanz immer genau den Akzidentien angepaßt ist, die dieser im ersten Augenblick ihres physischen Bestehens anhaften. Denn, sagten wir, nicht jedes Akzidenz ist mit jeder substantialen Form verträglich.

Wenden wir das auf den Organismus an. Damit hier eine Ausnahme von jenem Gesetze der Anpassung angenommen werden könnte, müßte die Seele gegenüber jeder Disposition des Stoffes vollkommen indifferent sein. Wie aber soll das möglich sein? Haben wir doch eben gehört, daß sie die Formen all der stofflichen Verbindungen vertritt, aus denen der ganze Organismus zusammengesetzt ist. Für jede dieser vielen Formen aber wäre, wenn sie nicht durch die Seele ersetzt würde, eine der ersten Aufgaben die, den von ihr aktuierten Stoff zum Tragen der Akzidentien zu befähigen, die ihm [mit ihr zusammen] auf Grund der dispositiones praeviae zukommen müßten. Denn das läßt sich nun einmal nicht leugnen, daß auch in einem Organismus jede einzelne stoffliche Verbindung ihre ganz besonderen Eigentümlichkeiten und spezifischen Tätigkeiten beibehält. Tritt also die Seele für deren Formen ein, dann muß sie sich offenbar auch deren Abhängigkeit von der Disposition des Stoffes fügen; und es kann deshalb für sie unmöglich gleichgültig sein, welche Formen sie vertreten muß, noch auch in welchem Ausmaß deren Substanzen von den dispositiones praeviae gefordert sind. Im Gegenteil, ihre Abhängigkeit vom Stoffe mit seinen Dispositionen muß sogar, der Zahl der von ihr ersetzten Formen entsprechend, in den meisten Fällen eine sehr vielfältige genannt werden.

et operativis hoc invenitur quod, quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed unite, sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam; unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius; puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse, et esse corpus, et forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuiti.» De spiritualibus creaturis, quaest. unica. a. 3.

Stellen wir also die Formen der anorganischen Körper und die Seelen der Organismen einander gegenüber, so sehen wir, daß in dieser Hinsicht ihr Verhältnis zum Stoffe nur in bezug auf die Zahl der Gründe für die Abhängigkeit verschieden ist.

Daraus aber ergibt sich, daß auch die Seele auf die gleiche Weise wie die Formen der anorganischen Körper individuiert und mit einem physischen Charakter ausgestattet werden muß. Auch für ihre Individualität und ihren Charakter muß es entscheidend sein, wie der Stoff in dem Augenblick seiner Vereinigung mit ihr disponiert ist — mag es nun eine Seele sein, die aus dem Stoffe selbst eduziert wird, oder die von Gott unmittelbar erschaffene menschliche Seele. Daß diese letzte von Gott direkt hervorgebracht wird, hebt sie zwar weiter als die übrigen physischen Formen über den Stoff hinaus, nimmt ihr aber keineswegs alles Bezogensein auf diesen. Weil es nicht weniger *zu ihrem Wesen gehört* als zu dem der Pflanzenseele und der Tierseele, einen Stoff zu informieren, deshalb muß auch sie anders und anders ausfallen, je nachdem der Stoff oder genauer die Stoffe der organischen Substanzen, für die Gott sie bestimmt hat, so oder so für die Aufnahme einer Form disponiert sind.¹

Doch man wendet ein: gestaltet sich denn die Seele nicht selbst ihren Leib? Ja und nein. Insofern sie den Stoff zu einem *Organismus* macht und seine weitere Entwicklung leitet, läßt sich die Frage bejahen.² Allein gerade das eben Dargelegte dürfte hinreichend beweisen, daß eine Seele immer erst dann entsteht, wenn ihr der Stoff, wie der Naturwissenschaftler sich ausdrücken würde, ganz affin geworden ist. Das ist er aber nicht früher, als bis er kraft bestimmter Dispositionen eine Beziehung erlangt hat zu Akzidentien, die nur mit *dieser* Seele vereinbar sind. Also kann sich der Einfluß der Seele unmöglich schon auf das erstrecken, was eine notwendige Folge dieser Hinordnung des Stoffes auf die Akzidentien ist: nämlich das Aussehen der Individuation und des physischen Charakters.

b) *Die substantialen Verschiedenheiten spezifisch gleicher Seelen.*
Wenn wir von einer Anpassung der Seele an die Dispositionen des Stoffes

¹ « Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis, tum quia anima rationalis accipit (suam dispositionem) a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est, quod filii simulantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam, non propter hoc, quod anima ex anima traducatur. » *Thomas*, De potentia, q. 3 a. 9 ad 7.

² Vgl. *Thomas*, I q. 76 a. 4 ad 1.

hören, denken wir zunächst nur an die Art der Seele; und wenn es weiter heißt, daß es auch für die Dinge der nämlichen Species etwas ausmache, ob der Stoff mehr oder weniger gut disponiert gewesen sei, so schweben unserem Geiste für gewöhnlich nur akzidentelle Verschiedenheiten vor. Daß es innerhalb der gleichen Art auch *rein substantiale* Ungleichheiten geben soll, scheint einem anfangs kaum möglich zu sein — wegen der Befürchtung, darunter könnte auch die Gleichheit des Wesens leiden. Und doch ist es so. Der hl. Thomas lehrt es ausdrücklich. « Je besser », schreibt er, « ein Körper disponiert ist, eine um so bessere Seele erlangt er. . . . Der Grund dafür ist, daß Akt und Form im Stoffe aufgenommen werden entsprechend seiner Aufnahmefähigkeit. So kommt es, daß deshalb, weil unter den Menschen manche einen besser disponierten Körper haben, diese auch eine Seele erhalten, die mit einer höheren Kraft des geistigen Erkennens ausgerüstet ist » (*sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo*).¹ Und als Antwort auf einen Einwand fügt der Aquinate noch erklärend bei: « Eine Verschiedenheit der Form, die nur von einer verschiedenen Disposition des Stoffes herrührt, bewirkt noch keine spezifische Verschiedenheit, sondern nur eine numerische; denn es gibt in den einzelnen Individuen voneinander abweichende Formen, die nur nach dem Stoffe verschieden sind. »² Cajetanus bezeichnet in seinem Kommentar zu dieser Stelle eine derartige Besonderheit der Seele als einen « *modus substantiae, qui est secundum rem substantia* ».

Man könnte versucht sein, diese Lehre des hl. Thomas so zu verstehen, als gebe die eine Seele dem Organismus ein höheres *Substanz-* Sein als die andere. Eine solche Theorie widerspräche dem sonst in der Scholastik allgemein anerkannten Satze des Aristoteles, daß unter den ersten Substanzen nicht das eine in höherem Grade Substanz sei als das andere, der einzelne Mensch nicht mehr als der einzelne Stier.³ Doch das steht hier nicht in Frage. Wenn der hl. Thomas substantiale Verschiedenheiten der Seele annimmt, so will er damit

¹ I 85 a. 7.

² I. cit. ad 3. Die übrigen Belegstellen finden sich bei *Rup. Klingseis*, Eine metaph. Frage zur different. Psychologie bei den mittelalt. Scholastikern. Festgabe zu Cl. Baeumkers 70. Geburtstag. Münster i. W. 1923. S. 152. In dieser Abhandlung wird auch eine Darstellung der m. a. theologisch orientierten Problemauffassung gegeben, sowie der Einwände, die z. B. von Guil. Durandus gegen die Annahme einer substantialen Ungleichheit erhoben wurden.

³ οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τις ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τις βοῦς. *Kat.* V 2 b 27.

keineswegs der einen Seele einen höheren Grad von Substanz-Sein zuschreiben als der andern, sondern nur sagen: obwohl in gleicher Weise Substanz und Prinzip der einen *species homo*, stehen die einzelnen Seelen doch nicht auf der gleichen Stufe des substantialen *Seins*.

Aber auch in dieser Fassung scheint die Lehre noch immer etwas gewagt. Ehe wir uns auf sie berufen können, müssen wir daher erst zusehen, ob sie wirklich begründet ist. Da sie von einer Verschiedenheit *substantialer* Vollkommenheit spricht, gehen wir offenbar am besten von dem aus, was eine Substanz mehr oder weniger vollkommen macht. Jede physische Substanz und mit ihr jede substantiale Form ist wesentlich noch in Potenz, durch Akzidentien aktuiert zu werden.¹ Diese Fähigkeit zu weiterer Ergänzung bedeutet zwar selbst noch eine Unvollkommenheit; aber *vergleichen wir eine Möglichkeit mit der anderen, so steht offenbar diejenige schon auf einer höheren Stufe des Seins, die auf einen höheren Akt hingeordnet ist*. Wenn wir das auf unseren Fall anwenden, müssen wir zunächst sagen: die menschlichen Seelen müssen dann als substantial verschieden angesehen werden, wenn festgestellt wird, daß sie nicht alle in gleichem Grade durch Akzidentien vervollkommnungsfähig sind.

Doch wie soll sich das überhaupt erkennen lassen? Es gibt nur einen Weg dahin. Und dieser geht wie immer, wenn es sich um das *Verstehen* oder Verstandeserkennen einer Sache handelt, über das Allgemeine. Das Allgemeine aber heißt hier Verhältnis der Substanz und ihrer Form zu den Akzidentien überhaupt. Vor allem sind es zwei Unterfragen, für die eine Antwort gesucht werden muß. Die erste lautet: haben Substanzen und ihre Formen deshalb, weil sie der gleichen Art angehören, notwendig auch gleich vollkommene akzidentelle Sachverhalte? Und die andere: hat der Grad *akzidenteller* Vollkommenheit auch etwas für die *substantiale* zu bedeuten?

α) Betrachten wir die anorganischen Körper, so scheint es, daß auf die erste dieser beiden Fragen wirklich mit ja zu antworten ist. Denn es ist wenigstens nicht einzusehen, wie z. B. eine Wassersubstanz irgend etwas haben oder anzunehmen fähig sein soll, wozu nicht jede andere derselben Spezies ebenso geeignet wäre. Wie aber steht es mit den Organismen? Hier müssen wir unterscheiden. Soweit einzig die Zusammensetzung ihrer organischen Substanzen in Frage kommt, unterstehen sie denselben Gesetzen wie die Welt der anorganischen

¹ Thomas, I q. 77 a. 6.

Dinge. Daher kann zum Beispiel das Wasser eines Organismus nicht aus anderen Grundstoffen bestehen und keine anderen physikalischen und chemischen Eigenschaften haben als das Wasser außerhalb des Organismus. Aber fragen wir weiter, in welchem Ausmaß denn dieses Wasser vorhanden sein müsse, damit es zusammen mit anderen stofflichen Verbindungen, wie Eiweiß, Stärkemehl, Fett usf., von einer bestimmten Seele informiert werden kann, so läßt sich vielleicht eine unterste und eine oberste Grenze finden, nicht aber ein Gesetz, das gleich einer chemischen Formel jedes Schwanken des Verhältnisses zu den übrigen Teilen ausschliesse oder doch für die einzelnen Fälle festlegte. Da ist vielmehr, wie die Erfahrung lehrt, ein ziemlich weiter Spielraum gelassen. Braucht doch selbst in dem nämlichen Individuum die Proportion der verschiedenen Stoffverbindungen zueinander nicht immer die gleiche zu bleiben. Aber ist es deshalb für die Vollkommenheit eines Organismus etwa ganz gleich, welchen mit seinem Fortbestehen vereinbaren Umfang eine bestimmte stoffliche Verbindung nun tatsächlich in ihm einnimmt? Wir haben bereits früher dargetan, daß in einem Organismus jeder Teil seine ganz besondere Arbeit zu leisten hat: das Wasser eine andere als das Eiweiß, dieses nicht dieselbe wie das Fett; daß aber die verschiedenartigen Arbeiten doch eigentlich nur eine einzige Aufgabe erfüllen sollen, nämlich die Erhaltung und Entfaltung des Ganzen. Es muß demnach in unserer Frage alles davon abhängen, ob die einzelnen organischen Substanzen ihren Teil zur Lösung dieser Aufgabe gleich gut beitragen können, einerlei in welchem der *möglichen* Ausmaße sie actu vertreten sind. Das ist nun durchaus nicht der Fall. Wie die vielen Krankheiten beweisen, die nur auf einem Mangel oder umgekehrt auf einem Übermaß an der einen oder andern organischen Substanz beruhen, kommt hier auf den Umfang sogar sehr viel an. Sind aber einerseits für jede organische Substanz verschiedene Umfänge möglich, und ist es andererseits für die Vollkommenheit des Ganzen doch nicht gleichgültig, in welcher Menge die einzelnen vorhanden sind, dann kann nicht mehr daran gezweifelt werden, daß auch Substanzen der gleichen Art noch sehr ungleichwertige *akzidentelle* Sachverhalte an sich tragen können.

β) Schwieriger ist die zweite Frage. Wir können sie jetzt so formulieren: greift diese vom Umfang der einzelnen Stoffverbindungen abhängige akzidentelle Vollkommenheit des Organismus auch auf die Substanz über, oder wird diese durch das alles in keiner Weise berührt? Diese Frage läßt sich nicht wie die erste aus dem Vorkommen von

Krankheiten beantworten. Deshalb müssen wir versuchen, in das Verhältnis der Substanz und ihrer Form zu den Akzidentien tiefer einzudringen. Porphyrius definiert das einer Substanz anhaftende Akzidenz als etwas, das da ist, aber auch fehlen kann, ohne daß deshalb sein Subjekt mit zugrunde gehen muß.¹ Diese Begriffsbestimmung, sowie die Tatsache, daß Akzidentien einander wirklich ablösen und verdrängen, legen die Vorstellung nahe, mit dem Worte « Akzidenz » sei nur etwas der Substanz äußerlich Verbundenes gemeint. Nehmen wir indes alle Akzidentien, die eine Substanz während der ganzen Zeitdauer ihres Bestehens aufweist, zusammen, so müssen wir sagen, daß sie sich ganz anders gegenüberstehen als z. B. das Grün eines Baumblattes und das Blau des Firmamentes. Infolge ihrer Subjektgemeinschaft ordnet sie eine wesentliche Beziehung innerlich derart aufeinander hin, daß keines von ihnen jemals anderswo existieren könnte, und handelte es sich auch nur um die Übertragung in eine Substanz der nämlichen Art. Das Akzidenz ist nur insofern etwas Äußerliches, als es nichts zur *Konstituierung* der Substanz beiträgt. Aber selbst diese Behauptung bedarf noch einer Unterscheidung; denn sie ist nur richtig, wenn wir dabei an den faktischen Besitz des Akzidenz denken, nicht aber in bezug auf die *Möglichkeit es zu tragen*. Als Möglichkeiten, die früher oder später aktuiert werden können, helfen auch die Akzidentien schon die Substanz ausmachen. Denn wie es zum Wesen des Stoffes gehört, schon im Voraus der Anlage nach alle die Formen zu enthalten, die jemals aus ihm herausgearbeitet werden, so nimmt auch eine Substanz immer nur solche Akzidentien an, zu denen sie gleich von Anfang an in Potenz war.² Als Beispiel

¹ Συμβεβηχός δέ ἐστιν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς ὑποκειμένου φθορᾶς. *Isag.* c. 5 (Op. Arist. IV. 4, a. 24).

² Circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco aliqui vero, quod totaliter sunt ab extrinseco aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, in quantum scilicet praeexistunt in materia in potentia; et partim ab extrinseco, in quantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes alii alii alii vero dixerunt, quod secundum aptitudinem scientiae, virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in 2. Ethicor., *et hoc verius est*. Thomas, I-II q. 63 a. 1 c. — Schon diese eine Stelle zeigt offensichtlich, daß der hl. Thomas sowohl die rein dynamische als auch die ganz mechanische Lebens- und Weltanschauung als zu einseitig angesehen, aber jeder der beiden Auffassungen einen richtigen Gedanken zuerkannt hat: die δύναμις ist von der Natur gegeben und überall vorausgesetzt; damit sie jedoch durch die ἐντελέχεια vervollkommnet werde, muß ihr von außen ein impulsus mechanicus zu Hilfe kommen. Es sei hier nur an die aristotelisch-thomistische Lehre erinnert, nach der jede augmen-

können wieder die Kristalle dienen. Diese zeigen immer die gleichen Figuren. Und doch ist die Figur auch bei den Kristallen nur ein Akzidenz. Mag darum der tatsächliche Besitz der einzelnen Akzidentien noch so unwesentlich sein, damit ist durchaus nicht gesagt, daß es sich mit der Möglichkeit dieses Besitzes ebenso verhalten muß. Die Unabhängigkeit der Substanz auch auf diese Möglichkeit ausdehnen wollen, hieße soviel wie behaupten, es sei nicht in ihrer Natur begründet, daß der *faktische* Besitz sie gleichwohl vervollkommne. Ist demnach der oben von uns aufgestellte Satz, daß eine Potenz um so höher stehe, je höher der ihr zugeordnete Akt ist, richtig — und daran läßt sich wohl nicht zweifeln — dann ist keines der Akzidentien, die einer Substanz in irgend einem Zeitpunkt und unter was immer für Verhältnissen zu eigen werden können, so unwichtig, daß diese nicht auch von ihm innerlich abhängig wäre: insofern nämlich, als sie seiner bedarf, um als ergänzungsfähige Potenz gerade so und so vollkommen zu sein.

Kehren wir nunmehr zu unserer Hauptfrage zurück. Sie lautet: müssen Substanzen derselben Art, müssen insonderheit *spezifisch* gleiche Seelen auch in gleichem Grade vervollkommnungsfähig sein? Wir haben bisher nur gesehen, daß es bei dieser Frage nicht auf den tatsächlichen Besitz der Akzidentien ankommt, sondern einzig darauf, welche Akzidentien einem bestimmten Subjekt anhaften *können*. Deshalb wäre es noch immer denkbar, daß Substanzen derselben Art trotz aller Unterschiede, die sie in bezug auf ihre *tatsächlichen* Vollkommenheiten aufweisen, doch alle auf ein und derselben Stufe des substantialen Seins stehen müssen. Vergessen wir indessen nicht,

tatio eine alteratio und jede alteratio einen motus localis voraussetzt und daher der motus localis unter den physischen Bewegungen oder Veränderungen die erste Stelle einnimmt. Die örtliche Bewegung aber kommt immer durch einen mechanischen Anstoß zustande. Ἀδύνατον γὰρ αὐξῆσιν εἶναι ἀλλοιώσεως μὴ προϋπαρχούσης: . . . ταῦτα δ' ἄνευ φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται ὑπάρχειν. Phys. VIII, 7; 269 a. 29; b. 4. Motus localis est primus inter omnes motus, et tempore, quia solus potest esse perpetuus . . . et naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum: non enim augmentatur aliquid, nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi praeexistente loci mutatione. Thomas, c. Gent. III 82. — Fassen wir «dynamisch» als Gegensatz zu «statisch», so beweist dieselbe Stelle, daß der Aquinate nicht nur einen Blick hatte für das Statische im Seelenleben, sondern auch für das Dynamische. Die Anlagen und Fähigkeiten sind nach ihm statisch, die Ausbildung dieser Anlagen dagegen weist eine überaus reiche Dynamik auf. So werden hier durch die grundlegende Unterscheidung des hl. Thomas von Potenz und Akt nicht weniger als vier extreme Anschauungen in die Grenzen der Wahrheit zurückgewiesen und so in einer einzigen Synthese zusammengefaßt.

was wir eben gesehen haben, daß die spezifische Wesenheit eines Organismus kein so genau festgelegtes Verhältnis der stofflichen Verbindungen zueinander fordert wie der anorganische Körper für die ihn konstituierenden chemischen Elemente, daß aber gleichwohl die Leistungsfähigkeit der Verbindungen oder sogenannten organischen Substanzen höher oder niedriger ist, je nachdem diese in einem mehr oder weniger entsprechenden Ausmaß vertreten sind, dann muß schon gleich zum mindesten die *Widerspruchslosigkeit* zugegeben werden, daß auch Individuen mit sehr verschiedenen *Vervollkommnungsmöglichkeiten* ihres substantialen Seins in allem, was zu ihrem allgemeinen Wesen gehört und sie der nämlichen *Spezies* unterordnet, durchaus übereinkommen.

Es bleibt demnach nur noch zu untersuchen, ob die der gleichen *Spezies* angehörenden Substanzen auch *wirklich* verschieden aktuiierbar sind. Bei der Gegenüberstellung von organischen und anorganischen Körpern haben wir gesehen, daß nur den Organismen die besondere Tätigkeit zukommt, sich selbst zu vervollkommen. « Besteht ja doch der eigentliche Charakter des Lebens darin, daß das Lebewesen seine Vervollkommnung und Veränderung nicht gänzlich den von außen kommenden Einflüssen, sondern sich selber verdankt, also auf jenen Grundcharakter des göttlichen Wesens hinweist, vermöge dessen Gott alles, was er an Vollkommenheit besitzt, durch sich selber besitzt. »¹ Nun ist aber offenbar jede weitere Vervollkommnung durch das bedingt, was bereits erreicht ist. Wenden wir das auf den Organismus an, und gehen wir immer weiter zurück, so kommen wir schließlich bei seinem Entstehen an und gelangen zu dem Ergebnis, daß das Maß der möglichen Selbstvervollkommnung davon abhängt, wie die organischen Substanzen ihre für die Entwicklung des Ganzen notwendige Arbeit *beginnen* können. Das aber hängt wieder wesentlich davon ab, in welchem Umfang sie vertreten sind. Um im gleichen Grade *vervollkommnungsfähig* zu sein, müßten also die Substanzen der nämlichen *Spezies* alle zum wenigsten bei ihrem Entstehen in bezug auf ihre *aktuellen* Vollkommenheiten ganz gleichwertig sein. Ist dem wirklich so? Wie wir früher gesehen haben, geben schon die *dispositiones praeviae* im Verein mit den alten Akzidentien der untergehenden Substanzen den Ausschlag, in welcher Weise die neue zu existieren anfängt. Demzufolge müßten, damit die Substanzen einer *Spezies* wenigstens im Anfang gleich vollkommen sein könnten, auch alle

¹ *Tilm. Pesch*, Die großen Welträtsel. Freiburg i. Br. 1907³. II, S. 412.

die Organismen, aus deren Samen sie herkommen, im Augenblick ihres Zeugungsaktes *actu* so weit gleich vollkommen sein, daß sie in allen Fällen dem Stoffe, aus dem das neue Individuum entstehen soll, dieselbe Beziehung zu den gleichen ersten Akzidentien geben. Nun bleibt aber, wie die vielen Krankheiten beweisen, nicht einmal in dem nämlichen Lebewesen das Verhältnis der organischen Substanzen konstant. Daher erscheint es als unmöglich, daß sie alle gerade in dem Akte, der wie kein anderer der Konstitution des Ganzen angepaßt ist, ohne jede Abweichung zusammenbleiben.

So langen wir wieder bei der Lehre des hl. Thomas an, daß es unter den Organismen auch innerhalb der nämlichen Spezies noch substantiale Verschiedenheiten gebe. Der Grad der substantialen Vollkommenheit aber ist, wie die Individualität und der physische Charakter, bereits angeboren.

c) *Die Verschiedenheit der menschlichen Seelen im besonderen.* Von dem zuletzt Gesagten macht selbst der Mensch keine Ausnahme. Denn daß seine Seele nicht von denselben Ursachen hervorgebracht wird, die den Stoff auf die ersten Akzidentien des neuen Menschen hinordnen, ist kein Hindernis. Wenn die menschliche Seele wirklich, wie oben gezeigt worden ist, die vielen substantialen Formen der organischen Substanzen im menschlichen Organismus ersetzen soll, dann muß auch Gott sie dem Stoffe in gleicher Weise anpassen wie es geschöpfliche Ursachen täten, wenn sie eine geistige Substanz verursachen könnten.¹

Trotzdem bleibt noch eine Schwierigkeit. Die menschliche Seele ist zwar einfach, aber gleichwohl das Subjekt zweier wesentlich verschiedener Gruppen von Akzidentien. Die der einen Gruppe teilt sie als Subjekt mit dem Körper: zu ihr gehören alle Potenzen bis hinauf zu den Sinnen und sinnlichen Strebevermögen einschließlich. Die andere Klasse umfaßt nur den Verstand und den freien Willen.

¹ Dicendum quod, licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animae est, quod sit forma corporis, ita de ratione *hujus* animae, in quantum est *haec* anima, est, quod habeat habitudinem ad *hoc* corpus. » Thomas, De spirit. creat. a. 9 ad 4. Derselbe: « Res creatae sunt a Deo in sua naturali perfectione Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam *completa* species alicujus naturae, sed sit pars humanae naturae; alias oporteret, quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata. » De potentia, q. 3 a. 10.

Diese beiden letzten werden daher auch anorganische oder geistige Vermögen genannt. Daß nun auch jene Potenzen, die die menschliche Seele zusammen mit dem Körper trägt, nicht bei allen Menschen gleich sind, wird nach dem Gesagten ohne weiteres einleuchten. Aber wäre es nicht denkbar, daß die Seelen aller Menschen wenigstens in bezug auf ihren Verstand und ihren freien Willen innerlich gleich vollkommen sind, und daß sich diese beiden geistigen Fähigkeiten wegen der Ungleichheit der Seelen hinsichtlich der untergeordneten Vermögen nur nicht überall gleich frei auswirken können? Die Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich ebenfalls aus dem Verhältnis, in dem die substantiale Form zu den Akzidentien steht. Die Seele ist für ihre Potenzen zunächst die entsprechende Materialursache; darüber hinaus aber auch insofern die Formalursache, als sie die Akzidentien nicht wie die *materia prima* nur aufnimmt, sondern sie gleichzeitig trägt und ihnen dadurch ihre Individuation mitteilt. Denn es ist unmöglich, daß ein Akzidentium einerseits zum Existieren eine ganz individuelle Substanz erfordert, und auf der andern Seite dennoch von deren Individuation vollkommen unberührt bleibt.¹ Das aber müßte der Fall sein, wenn alle Menschen von Natur einen gleich vollkommenen Verstand und freien Willen hätten. Wir müssen deshalb mit dem hl. Thomas die Lehre von der Verschiedenheit der menschlichen Seelen selbst auf die rein geistigen Potenzen ausdehnen und sagen, Gott erschaffe niemals zwei Seelen mit einer in allen Punkten gleichen geistigen Begabung und Veranlagung. Abälard und der hl. Bernhard, Kaiser Napoleon und Papst Pius VII. sind also nicht erst durch ihre Entwicklung verschieden geworden; sie waren es vom ersten Augenblicke ihres Lebens.² Alles was Erziehung und andere äußere Einflüsse im Menschen noch weiter wirken können, muß der Anlage nach dem Menschen bereits angeboren sein. Daran ändert nicht einmal das übernatürliche Gnadenleben der Seele etwas. Denn

¹ « Dicendum, quod licet, universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per se ipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia; dicitur enim *haec* albedo, in quantum est in hoc subjecto. » *Thomas*, I q. 29 a. 1. — « accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. » *Ibid.* ad 3.

² Ist die jetzt von den christlichen Philosophen fast allgemein vertretene Ansicht richtig, daß Gott die vernünftige Seele schon sehr bald nach dem Zeugungsakte der Eltern erschafft, dann verstehen wir, daß es Menschen geben kann, deren leibliche und geistige Entfaltung später in ein Mißverhältnis zueinander gerät. Man denke z. B. an die Folgen, die eine Frühgeburt haben kann.

gratia non destruit, sed perficit naturam.¹ Was den Grad der rein substantialen Vollkommenheit angeht, würde jede Änderung die numerische Einheit zerstören. Da gilt der Satz aus der Prädikamentenlehre ohne Einschränkung: *substantia non admittit neque magis neque minus*. Selbst im Jenseits wird sich noch geltend machen, wie der Mensch zu existieren angefangen hat. Denn gibt es, wie die Offenbarung lehrt, eine Auferstehung von den Toten, und werden dann

¹ Diese Angleichung des übernatürlichen Lebens an das natürliche geht so weit, daß Menschen, die von Natur aus einen vorzüglichen Verstand haben, von Gott besonders erleuchtet werden, andere dagegen, in denen das Willensleben vorherrscht, vor allem die Gabe der Stärke erhalten, wieder andere, die mit einem guten Gedächtnis ausgezeichnet sind, vielleicht die Gnade, einem großen Pflichtenkreis bis ins einzelne getreu nachzukommen usw. Vgl. *R. Garrigou-Lagrange, Deux formes de l'examen. La vie spirit.* tom. XIV. Avril 1926, p. 26. — Indessen ist hier wohl zu beachten, daß unser übernatürliches Gnadenleben doch an andere Voraussetzungen geknüpft ist als das natürliche. Die Theologen unterscheiden im Menschen eine doppelte *potentia passiva*. Beide kommen darin überein, daß sie von außen aktuiert werden müssen. Aber während die erste, wie schon ihr Name « *potentia naturalis* » anzeigen soll, durch natürliche Ursachen aktuiert werden kann, ist die zweite unmittelbar für Gott da und wesentlich nichts anderes als die Eigentümlichkeit, daß unsere Natur sich von Gott zu Vollkommenheiten erheben läßt, auf die sie nicht positiv hingebunden ist, wie die physische Potenz auf den sie ergänzenden Akt, und die ihr durch geschöpfliche Kräfte auch niemals gegeben werden könnten. « *Potentia obediens non dicitur essentialiter ordinem ad illos actus naturae vim excedentes, sed solum meram non repugnantiam, ut eos a Deo recipiat. Quare potentia obediens non est realiter distincta a naturali, sed est ipsa entitas potentiae naturalis, ut comparata ad Deum, quatenus non repugnat ipsi aliquid supra naturae ordinem ab eo recipere.* » (*Goudin, Philos. P IV. Disp. I q. I a. IV.*) — Vgl. *S. Thomas, III q. 1 a. 3 ad 3; De potentia, q. VI de miraculis a. 1 ad 18.* — In dieser *potentia obediens* wurzelt unser ganzes übernatürliches Leben. (Vgl. *Zigliara, Propaedeut. ad S. Theologiam* 4, I. II cp. VII 3.) Jedoch nicht in der Weise, daß sie, wie die *potentia naturalis*, zugleich auch eine Verschiedenheit der Menschen begründete. In bezug auf sie sind wir vielmehr alle gleich. Doch wird sie in den Menschen verschieden vollkommen aktuiert, und so kommen auch hier sehr große Unterschiede zustande. « *Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem; ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem.* » (*St. Augustinus, De praedestinatione Sanctorum, cp. V, n. 10.*) Daher ist natürliche Beschränktheit mit großer Heiligkeit ebenso gut vereinbar wie umgekehrt eine außergewöhnlich hohe natürliche Begabung mit einem gänzlichen Mangel alles übernatürlichen Lebens. Dennoch darf man nicht sagen, das übernatürliche Leben sei für das natürliche ohne Bedeutung. Es kann die natürliche Veranlagung zwar nicht als solche ändern, aber es aktuiert und entfaltet sie wenigstens. Denn auch die übernatürlichen Akte des Erkennens und Liebens gehen ja aus den gleichen Seelenvermögen hervor wie die natürlichen, nur daß bei ihnen eine *besondere* göttliche Kraft mit wirksam ist. Vgl. *Laur. Zeller, in: Pastor bonus 1925, S. 4 ff.*, und *Gall. Manser, a. a. O. in: « Divus Thomas » 1924, S. 218.*

die abgeschiedenen Seelen wieder mit einem Körper vereinigt, so wird es sich gerade umgekehrt verhalten wie im Anfang. Bei ihrer Erschaffung ist die Seele von Gott einem bestimmt disponierten Stoffe angepaßt worden ; bei der Auferstehung der Toten dagegen wird eine Anpassung des Stoffes an die bereits vorhandene und individualisierte Seele stattfinden müssen, damit er durch Teilnahme an ihrer Individualität zu einem Körper wird, der wenigstens auf Grund seiner Formalursache mit dem früheren identisch ist.

So sehen wir also, daß weder die Geistigkeit noch die göttliche Herkunft unserer Seele etwas an der kausalen Abhängigkeit des menschlichen Charakters vom Stoffe ändert. Trotz ihres unmittelbaren Ausganges aus Gott und aller Erhabenheit über den Stoff bleibt auch sie sowohl in ihrem ersten Werden als in ihrer weiteren Geschichte ununterbrochen innerlich wie äußerlich von dem Stoffe beeinflußt, in den Gott sie hineinschafft. Hätten wir eine so vollkommene Gotteserkenntnis, daß wir auf diesem Wege in das Innere der einzelnen Seelen vorzudringen vermöchten, so würden wir gewiß nicht lange nach einem anderen Mittel zur Erfassung der Einzelseele ausschauen. Das ist uns indessen hier auf Erden nicht gegeben. Wie in anderen Dingen soll uns auch in diesem Punkte das Vollkommenere für das Jenseits vorbehalten bleiben. Gleichwohl liegt darin kein Beweis, daß uns deshalb jeder Zugang zur Einzelseele verwehrt ist. Daß Gott sie, ungeachtet seiner eigenen Schöpfertätigkeit, doch im vollen Sinne kausal und wesentlich vom Stoffe abhängig sein läßt, der Stoff aber von geschöpflichen Wirkursachen disponiert wird, zeigt uns noch einen anderen Weg zu unserem Ziele. Wie weit wir auf diesem kommen, läßt sich allerdings jetzt noch nicht genau sagen. Das hängt davon ab, wie weit wir bei einem Einzelmenschen einen Einblick in die Anpassung seiner Seele an körperliche Dispositionen gewinnen können, mit anderen Worten, wie weit sich bei einem bestimmten Menschen *die ihm auf Grund körperlicher Dispositionen angeborenen* Charaktereigenschaften feststellen lassen. Doch das vermag erst eine genaue Untersuchung der *Wirkursachen* zu zeigen, die diese körperlichen Dispositionen schaffen. Soviel darf immerhin schon jetzt als sicher bezeichnet werden : auch im individuellen Seelenleben gibt es charakteristische Eigenschaften, die von Anfang an da sind und wegen ihrer Unzerstörbarkeit sehr wohl den Gegenstand wahren Wissens bilden können, *wofern es uns nur gelingt, sie einwandfrei aufzudecken.*

(Fortsetzung folgt.)