Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 31 (1953)

Artikel: Thomas und die Quaestio "De immortalitate animae"
Autor: Fries, A.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762731

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Thomas und die Quaestio « De immortalitate animae »

Von Dr. A. FRIES C. Ss. R.

Cod. Vat. lat. 781, in dem bis jetzt nur Schriften von Albertus Magnus und Thomas nachgewiesen sind, enthält bekanntlich eine Quaestio disputata über die Unsterblichkeit der Menschenseele [1]. Sie wurde, obwohl keine handschriftliche Zuteilung an Thomas vorliegt, 1935 von dem spanischen Dominikaner F. E. Gomez auf literarische und inhaltliche Ähnlichkeiten hin als echte Schrift des Thomas herausgegeben [2]. Jedoch wurden die Gründe für die Echtheit in den Besprechungen nicht für hinreichend erachtet [3]. Ebenfalls 1935 befaßte sich F. M. Henquinet O. F. M. mit der Abhandlung über die Unsterblichkeit, und er fand keine Schwierigkeit, sie als Werk Alberts d. Gr. anzusehen [4], während ich selber von einem Heranrücken der Quaestio

[1] Mit ihr verwandt, doch nicht identisch ist die gleichlautende Frage in Cod. Laud. Miscell. 480 der Bodleiana von Oxford. F. PELSTER S. I., Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, in : Gregorianum 28 (1947) 84 Anm. 12. — Ebenso ist die Abhandlung, allerdings mit einem verschiedenen Anfang, erhalten im Archiv der Kathedrale von Valencia, Cod. 47 (14. Jahrhundert). Angabe von F. E. GOMEZ O. P. s. folgende Anmerkung.

[2] F. E. GOMEZ O. P., De immortalitate animae. Cuestión inédita de Santo Tomás de Aquino (Biblioteca de Tomistas Españoles III, serie manual), Madrid-Valencia 1935. Die Schrift ist die Zusammenstellung einer Artikelreihe (Una Cuestión inédita de Santo Tomás de Aquino), die in der Zeitschrift Contemporánea von Valencia 1933 bis 1935 veröffentlicht worden war.

[3] A. DONDAINE O. P., Revue des Sciences philos. et théol. 25 (1936) 718 f. — DERS., Bulletin Thomiste V (1937) 61 ff. — M. CAPPUYNS O. S. B., Bulletin de théol. ancienne et médiévale III (1938) n. 485. — M. GRABMANN, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters XXII, 1/2) Münster i. W. 1949, 413, bespricht die Abhandlung De immortalitate animae unter den « Mitteilungen über dem hl. Thomas zugeteilte Schriften ». — PELSTER, Gregorianum 28 (1947) 84 Anm. 12, ist der Ansicht, die Schrift enthalte wahrscheinlich eine Quaestio disputata von Thomas.

[4] Vingt-deux questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin, in : The New Scholasticism 9 (1935) 319.

an Albert d. Gr. schon damals abgeraten habe [1]. So blieb die Echtheitsfrage offen, und es oblag der Forschung, weiter nach dem Verfasser zu suchen. Der Weg, den Gomez eingeschlagen hat, ist sicher richtig. Nur muß man den Startpunkt in die Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781 verlegen und den Weg zu Ende gehen, d. h. nicht nur hie und da eine Ähnlichkeit mit den Schriften des Thomas anmerken, sondern die Übereinstimmung als durchgehend nachweisen.

I.

Cod. Vat. lat. 781 enthält von Thomas Quaestiones De veritate sowie Quodlibet VII und Quodlibet VIII [2]. Wegen der Halbkursive und des Textes der Quaestiones De veritate und wegen der Bedeutung für die Chronologie der Werke des Thomas wurde er mehr als andere Handschriften der Scholastik untersucht und beschrieben, besonders dank der Kontroverse Pelster — Destrez — Axters [3]. Auch ohne in Thomas den Besitzer der Hs oder gar — für einen Teil — den Schreiber zu sehen, darf man als gesichert annehmen, daß die Hs in unmittelbarer Beziehung zu Thomas stand [4]. Er hatte sie in Gebrauch. Daß sich darin auch Quästionen von Albert d. Gr. finden, schwächt ihr Verhältnis zu Thomas nicht ab, um so weniger, als der Text sowohl in den Abhandlungen Alberts wie in denen von Thomas im allgemeinen sehr gut ist [5].

Mitten unter den Thomasschriften steht nun die Darlegung über die Unsterblichkeit. Auf f. 47ra (nach der jüngeren Zählung) geht oben De veritate q. 1 a. 11 zu Ende ; daran schließt sich noch der (letzte) 12. Artikel an. Unmittelbar darauf folgt, von anderer Hand geschrieben, die Quaestio De immortalitate animae. Sie füllt also zwei Drittel von f. 47r, sodann vollständig f. 47v und f. 48r. Nach der unbeschriebenen Seite f. 48v findet man auf ff. 49r-50v die schon früh mit

[1] Um neue theologische Abhandlungen Alberts d. Gr., in : Angelicum 13 (1936) 80 f.

[2] Vollständige Beschreibung bei A. Pelzer, Codices Vaticani latini II, 1 (679-1134), Rom, Vatikan, 1931, 91-96.

[3] Der Verlauf ist dargestellt bei Henquinet, Vingt-deux questions, in : The New Scholasticism 9 (1935) 284 f.

[4] Pelster (mit Berufung auf Pelzer), Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, in : Gregorianum 28 (1947) 84 f. — E. Axters O. P., La critique textuelle médiévale doit-elle être désormais établie en fonction de la 'pecia', in : Angelicum 12 (1935) 294 f. — Henquinet, Vingt-deux questions, in : The New Scholasticism 9 (1935) 286, 322, 324.

[5] Henquinet, ebd. 286.

Quodl. VII verbundene Quaestio De opere manuali (Quodl. VII q. 7 aa. 17. 18) in der berühmten Halbkursive, und dann ff. 51r-78r De veritate qq. 2-7. Nach einem von Th. Käppeli O. P. hergestellten und von Henquinet wiedergegebenen [1] Schema schließt der dicke fünfte Faszikel, der u. a. das Quodlibet VII (davon ff. 32r-33r in der Halbkursive) und ein Stück der Quaestiones De veritate enthält, mit der Quaestio De immortalitate animae ab. Daraus ergibt sich wohl, daß die der Hs eigene besondere Beziehung zu Thomas sich auch auf diese Abhandlung erstreckt.

Daß sie etwas mit Thomas zu tun hat, wird noch deutlicher, wenn man sie mit den Werken des Thomas vergleicht. Solche Gegenüberstellungen sind zwar lästig, aber unerläßlich, wenn man hier weiterkommen will. Die Übereinstimmung geht da soweit, daß man jede kleinste Einheit der Quaestio mit Parallelen aus Thomasschriften belegen könnte. Zuvor sei jedoch an eine Eigenart von Thomas erinnert. Wenn er einen Lehrpunkt in verschiedenen Schriften behandelt, dann übernimmt er — im Unterschied von andern — nicht einfach ganze Abschnitte von einem Werk ins andere. Das ist auch bei den folgenden Texten zu berücksichtigen. Ebenso der Unterschied in der Fragestellung, unter der jeweils ein Lehrpunkt, z. B. die Möglichkeit des Unendlichen, in der Quaestio De immortalitate und anderswo besprochen wird.

II.

1. Sed contra est, quod dicit Philosophus in II De anima, quod intellectus separatur ab aliis partibus animae sicut perpetuum a corruptibili (f. 47rb).

An drei Stellen, wo Thomas über die Unsterblichkeit handelt, erscheint dieser Grund am gleichen Platz : In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 In contrarium arg. 1 ; De anima a. 14 Sed contra arg. 4 ; Quodl. X q. 3 a. 6 Sed contra arg. 1.

2. Iuxta hoc autem quaerebatur, utrum aliqua creatura possit vel ad momentum subsistere, si a Deo non conservaretur in esse, et utrum Deus hoc alicui creaturae conferre possit, quod per principia, quibus in esse constituitur, conservaretur in esse subtracta Dei operatione. Et videtur, quod sic ; quia artifex creationis, qui est minoris virtutis, potest hoc conferre suo artificiato, ut sua operatione cessante

[1] Ebd. 287.

artificiatum illud permaneat, sicut cessante operatione aedificatoris permanet domus. Multo igitur magis videtur, quod Deus suae creaturae hoc possit conferre (f. 47rb). — Ad quaestiones ultimo propositas dicendum est, quod cum remota causa tollatur effectus, oportet, quod remota operatione divina tollatur esse rerum, quod ex ipsa causatur. Non enim operatio Dei est tantum causa, quod res fiant, sicut aedificatio est causa domus, sed est causa, quod sint res. Et quia Deus non potest alicui creaturae conferre, ut non sit eius effectus, non potest ei conferre, quod absque eius operatione conservetur in esse (f. 48rb). — Wenigstens dreimal wird diese Frage von Thomas aufgeworfen und im gleichen Sinn beantwortet : De veritate q. 5 a. 8 arg. 8 ; De potentia q. 5 a. 1 arg. 4 ; Summa theologiae I q. 104 a. 1 arg. 2. — Vgl. Quodl. IX a. 1.

3. Item, ultimus finis animae humanae esse videtur, ut primam rerum causam cognoscat. Quod patet ex hoc, quod homines videntes effectus et ignorantes causas admirantur. Et ipsa admiratio est movens ad inquirendum causae cognitionem, ut dicitur in principio Metaphysicae. Et sic non quiescit naturale desiderium, quousque invenitur aliquis effectus habens causam. Cum igitur ultimus finis sit, in quo totaliter naturale desiderium quietatur, manifestum est, quod in cognitione primae causae est ultimus animae humanae finis. Unde Ioh. XVII, 3 : « Haec est vita aeterna » etc. Ad hunc autem finem anima humana non pervenit, dum est corpori coniuncta, ut alibi probatum est. Oportet ergo, quod ipsa post corpus remaneat. Aliter in vanum esset quasi non potens ad finem proprium pervenire (f. 47va).

Ein « Zeichen der Unsterblichkeit » wird also gewonnen aus dem Lebensziel des Menschen. Der Obersatz spricht das natürliche Verlangen nach der schauenden Erkenntnis der Erstursache aus, mit Hilfe des « Anfangs der (aristotelischen) Metaphysik » und mit der Bestätigung durch ein Schriftwort. Diese Schriftstelle verwendet Thomas an mehreren Stellen, wo er über das letzte Lebensziel spricht : De veritate q. 8 a. 3 Sed contra arg. 1 ; q. 14 a. 2 Sol. ; De anima a. 5 Sol. ; De spiritualibus creaturis a. 10 ; ed. Keeler 127 ; De malo q. 16 a. 6 arg. 6. Sachlich gleiche und ähnlich lautende Darstellungen des Obersatzes finden sich bei Thomas : Summa contra gentiles III cc. 51. 54. 57 ; Summa theol. I q. 12 a. 1 ; I-II q. 3 a. 8, wo auch, wie in der Quaestio, auf den « Anfang der Metaphysik » hingewiesen wird ; Comp. theol. c. 104.

Der Untersatz stellt für die Seele im Zustand der irdischen Ver-

einigung mit dem Leib die Unmöglichkeit fest, Gott zu schauen, und weist dafür auf eine andere Schrift des Verfassers hin : ut alibi probatum est. Thomas hat sich mit dieser Unmöglichkeit an einer ganzen Anzahl von Stellen befaßt : In III Sent. d. 27 q. 3 a. 1 ; d. 35 q. 2 a. 2 ; In IV Sent. d. 49 q. 2 a. 7 ; De veritate q. 10 a. 11 ; q. 13 a. 3 ; Summa contra gentiles III c. 47 ; Quodl. I q. 1 a. 1 ; Summa theol. I q. 12 a. 11 ; II-II q. 175 a. 4 ; q. 180 a. 5.

In der Schlußfolgerung wird noch die Alternative zu Hilfe genommen, daß die Seele, falls sie nach der Trennung vom Leib nicht weiterlebt, « vergeblich » ist, wobei das aristotelische Prinzip, das bei Thomas in diesem Zusammenhang immer wirksam ist, mitgedacht werden muß : « Gott (oder die Natur) tut nichts vergeblich. »

4. Est autem communis omnium conceptio, quod cognitio fiat per quandam similitudinem cognoscentis ad cognitum. Existimaverunt antiqui Naturales, quod oporteret in anima cognoscente esse res cognitas secundum eundem modum existendi. Sed quia, cum anima cognoscat omnia, ex hoc sequi videbatur, quod oporteret animam ex omnibus esse compositam, quod videbatur absurdum, elegerunt hanc viam, ut dicerent animam compositam esse ex principiis omnium, ut sic anima per hoc quod est ex principiis, his quae sunt ex principiis, similis inveniretur. Et ideo qualem unusquisque eorum opinionem habuit de rerum

I De anima lect. 4 n. 43 f. ; Ed. Pirotta 19/20 (in der Nachschrift des Reginald von Piperno) [1] : Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente ... Antiqui vero philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa ... Unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale ... Unde quia illa quae sunt de essentia rei, sunt principia illius rei, et qui cognoscit principia huiusmodi, cognoscit ipsam rem, posuerunt, quod ex quo

[1] Grabmann, Die Werke des hl. Thomas, 278 f. — Achtet man einmal auf den Ausdruck bei Reginald und in der Quaestio, dann hat man den Eindruck, diese komme dem Stil von Thomas näher. Reginald schreibt z. B. I De anima lect. 2 n. 20 ; Pirotta 10a : Aliud est, quod illud quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se. Et ideo intellectus est forma subsistens ; aliae potentiae sunt formae in materia. — Thomas, Quaestio De anima a. 14 Sol. schreibt : Unumquodque autem operatur secundum quod est. Quae enim per se habent esse, per se operantur ; quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem. In der Quaestio De immortalitate animae steht : Unumquodque autem invenitur eo modo agere quo modo est. Intellectus igitur est aliquid per se subsistens, sicut est per se agens. Quod non invenitur in corporalibus formis, quae quidem per se non subsistunt. Sed composita subsistunt et habent esse per formas. Natürlich soll diese Beobachtung hier nicht über Gebühr eingesetzt werden.

principiis, talem et de anima sortitus est (f. 47vb).

anima cognoscit omnia, esset ex principiis rerum. Et hoc erat omnibus commune. Sed diversificati sunt secundum quod differebant in principiis, quae ponebant.

An beiden Stellen wird zur Erläuterung des Erkenntnisvorgangs die Vorstellung der alten Naturphilosophen (Empedokles und anderer) herangezogen. Neben der sachlichen Übereinstimmung ist hier die Beobachtung bedeutsam, daß Reginald von « Antiqui philosophi » spricht, wo Thomas selber meist genauer schreibt « Antiqui Naturales », so z. B. In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 Sol. ; Summa theol. I q. 75 a. 1 ad 2 ; De anima a. 8 ad 13 ; III De anima lect. 9 n. 723, Pirotta 237a ; De spiritualibus creaturis a. 5, Keeler 64 steht « Primi naturales philosophi » ; In II Sent. d. 17 q. 1 a. 1 Sol. heißt es : « quorundam antiquorum philosophorum », gemeint aber ist Parmenides. Die Quaestio (« antiqui Naturales ») trifft also ganz den Sprachgebrauch des Thomas.

5. Gegenüber dem averroistischen Monopsychismus beruft sich der Verfasser der Quaestio wie Thomas auf die Innenerfahrung [1] :

Constat enim, quod ipse homo est intelligens ; non enim loquimur de intellectu, nisi per hoc quod percipimus nos intelligere (f. 47vb).

Summa contra gentiles II c. 59 : Non enim intellectus naturam investigaremus, nisi per hoc quod nos intelligimus. Vgl. c. 76 ; De anima a. 2 ; Summa theol. I q. 76 a. 1 ; De unitate intellectus c. 3 § 62, Keeler 39 ; III De anima lect. 7 n. 695, Pirotta 230b : Sed hic hoc unum sufficiat, quod ad positionem hanc sequitur, quod hic homo non intelligit.

6. Gemeinsam ist auch die Betonung der Untrennbarkeit des (formalen) Tätigkeitsprinzips vom Handelnden, weil Sein und Tätigsein auf die Form zurückgeht.

Impossibile est autem, quod aliquid formaliter operetur aliquo, quod est divisum ab eo in substantia. Oportet enim id quo aliquid operatur, esse actu formam ipsam, per quam est in actu, cum nihil agat,

III De anima lect. 7 n. 690, Pirotta 229b : Sed impossibile est, illud quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit, nisi secundum est quod actu. Vgl. n. 695,

[1] Vgl. E. Kleineidam, Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin, Breslau 1930 (Diss.) 80 f.

nisi secundum quod est actu. Si igitur homo est intelligens, impossibile est, quod id quo formaliter intelligit, sit substantia separatim ab ipso existens (f. 47vb).

Pirotta 230b ; Summa contra gentiles II c. 59 (Amplius) ; c. 76 (Praeterea) ; Summa theol. I q. 76 a. 1 ; q. 88 a. 1 ; De spir. creat. a. 10, Keeler 125 ; Comp. theol. c. 85.

7. Die (nur) metaphysische Zusammensetzung der Seele wird hüben wie drüben in den gleichen, im selben Sinn gebrauchten Ausdrücken dargestellt, was bei der Fülle der Meinungen besonders ins Gewicht fällt [1].

Non enim (anima) est composita ex materia et forma, sed ex 'quo est' et 'quod est' seu ex esse et 'quod est', quod idem est. Nam ipsum esse est, quo unumquodque est. Hanc autem compositionem inveniri oportet in omnibus praeter Deum, in quo solo idem est sua substantia et suum esse. In substantiis autem immaterialibus, sed creatis *aliud est esse et substantia rei*. Sed substantia subsistens in esse est ipsa forma. In materialibus autem substantiis est compositum ex materia et forma. Esse autem est per se consequens formam (f. 48ra).

Summa contra gentiles II c. 54 : In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est 'quod est', ipsum autem esse est actus et 'quo est'. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex 'quod est' et esse, vel ex 'quod est' et 'quo est'.

c. 52 : Oportet igitur in omni substantia, quae est praeter ipsum (Deum), esse *aliud ipsam substantiam et aliud eius esse*.

Vgl. ferner In I Sent. d. 8 q. 5 a. 2 ; Summa theol. I q. 50 a. 2 ad 3 ; q. 75 a. 5 ad 4 ; De spirit. creat. a. 1 ad 8, Keeler 14 f. ; De anima a. 6 Sol.

8. In der Frage, ob die Seele ein 'Dieses' (hoc aliquid) im Sinne des Aristoteles ist, legt Thomas weniger Hemmungen an den Tag als Albert d. Gr. [2], und der Verfasser der Quaestio geht mit Thomas.

[1] Vgl. O. Lottin O. S. B., Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles I, Louvain-Gembloux 1942, 427-460. — Albert d. Gr. versteht das Begriffspaar 'quod est' und 'quo est' von suppositum (homo) und natura (humanitas) oder von fundamentum und esse. — M. D. Roland-Gosselin O. P., Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin (Bibl. Thomiste VIII), Le Saulchoir 1926, 172-184 (Albertus Magnus), 185-199 (Thomas).

[2] Vgl. Kleineidam, Hylomorphe Zusammensetzung, 51-57. — G. Meersseman O. P., Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus, in : Divus Thomas 10 (Frib. 1932) 221. — Vgl. Summa theol. II tr. 13 q. 77 ad 16 ; Borgnet 33, 97/98.

Ad decimum dicendum, quod si per 'hoc aliquid' intelligatur individuum completum in aliqua specie, anima non est 'hoc aliquid' sicut nec perfecta, secundum ponentes naturam speciei humanae non esse animam tantum, sed aliquid ex anima et corpore compositum. Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit, quod homo est anima utens corpore et non aliquid ex anima et corpore compositum. Si autem per 'hoc aliquid' intelligatur quodcumque subsistens, sic nihil prohibet animam intellectivam 'hoc aliquid' dici (f. 48rb).

De anima a. 1 : Relinquitur igitur, quod anima est 'hoc aliquid' ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis. Et sic similiter est forma et 'hoc aliquid'.

Kurz vorher : Sed ulterius posuit Plato, quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei ... Sed haec opinio stare non potest.

Vgl. auch De spirit. creat. a. 2 ad 16, Keeler 32 ; Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 1.

9. Ob man die menschliche Seele irgendwie als vergänglich bezeichnen könne, wird in der Quaestio wie in den Schriften von Thomas scharf abgelehnt [1].

Per hoc autem quod creatura est ex nihilo et iacibilis in nihilum, si sibi relinquatur, non designatur potentia aliqua in creatura, sed in creatore, cuius potentia creatura in esse producta est et conservatur in esse ... Corruptibile autem non dicitur aliquid vel mutabile nisi propter potentiam, quae in ipso est. Unde cum in anima non sit potentia ad corruptionem, inde non potest dici corruptibilis ratione praedicta (f. 48ra).

Summa contra gentiles II c. 55 : Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum (substantiarum intelligentium) nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile ... Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Vgl. c. 52 ; Summa theol. I q. 75 a. 6 ad 2 ; De spirit. creat. a. 5 ad 4, Keeler 69 ; De anima a. 14 ad 19.

[1] Weniger klar ist die Ablehnung in einer von P. Glorieux nach Cod. 873 der Stadtbibliothek von Arras herausgegebenen Quaestio (VIII) : Utrum anima rationalis sit immortalis (Questions Disputées 'De caritate', 'De novissimis', Paris 1950). Dort heißt es in der 12. Erwiderung (S. 78) : ... Anima autem possibilis est ad mortem potentia remota, large sumendo potentiam, quia potius debet dici defectus quam potentia. — Zu der von Glorieux vorgenommenen Zuweisung der Quästionen an Bonaventura vgl. H. F. Dondaine O. P., De l'attribution à S. Bonaventure des questions du ms. d'Arras 873, in : Archiv. Fratrum Praed. 19 (1949) 313-378. — Auch Petrus von Tarentaise O. P. läßt in der Seele eine « Fähigkeit, in das Nichts zurückgeführt zu werden », zu. W. Götzmann, Die Unsterblichkeitsbeweise, Karlsruhe 1927, 220.

10. Auch in der « schwierigen Frage » nach dem Erkennen der Seele im Zustand der Trennung hält sich die Quaestio in der Nähe von Thomas.

Ad vigesimum primum dicendum, quod anima habet aliquem actum secundum genus substantiae separatae, scilicet intelligere, licet non secundum eundem modum intelligat. Et ex hoc ostenditur, quod est separabilis, sed non eodem modo est, quo sunt substantiae separatae (f. 48rb).

Summa theol. I q. 89 a. 1 ad 3 : Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas ..., sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. — Vgl. De anima a. 15.

(Ad decimum sextum) : Corrupto autem totaliter corpore iam anima accipit modum essendi, quo sunt substantiae separatae. Et ideo ad eundem modum pertingunt intelligendi, scilicet ut intelligant per influxum superioris intellectus, scilicet divini. Cuius signum est, quod etiam, dum est in corpore, quando alienatur a sensibus, percipit aliquid abundantius ex influentia superioris intellectus, ut possit futura praevidere (f. 48rb).

Summa theol. I q. 12 a. 11 Sol. : Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur et praevisiones futurorum.

11. Der aus der völligen Aktualität der Seele geführte Beweis für ihre Stofflosigkeit ist für Thomas charakteristisch [1]. Die Quaestio spricht nun in fast gleichen Worten aus, daß die Seele mit ihrem ganzen Wesen, nicht nur mit einem Teil, Form des Körpers ist.

Ad secundum dicendum, quod anima per suam essentiam est forma corporis (f. 48ra).

De spirit. creat. a. 2 ad 4 ; Keeler 29 : Ad quartum dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporalis. — Vgl. In II Sent. d. 17 q. 1 a. 2 Sol. ; Summa theol. I q. 75 a. 5 ; De anima a. 6 ; Quodl. III a. 8.

12. Einwand und Erwiderung über das Verhältnis der menschlichen und der tierischen Sinnenseele bieten einen weiteren Berührungspunkt zwischen der Quaestio und Thomas.

[1] Kleineidam, Hylomorphe Zusammensetzung, 65 f., 83 f.

Praeterea, in homine est idem secundum substantiam anima rationalis, sensibilis et vegetabilis. Si igitur anima rationalis esset incorruptibilis, et anima sensibilis erit incorruptibilis. Anima autem equi corruptibilis est. Cum igitur corruptibile et incorruptibile non unius generis sint, *ut dicit Philosophus X Metaph.*, sequitur, quod animae sensibiles in homine et equo non sunt unius generis. Ergo homo et equus non conveniunt in genere animalis, cum unumquodque ponatur in genere vel specie per suam substantiam. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur anima rationalis est incorruptibilis (f. 47rb).

De anima a. 11 : Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia.

Sed dicebatur, quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. Sed contra : Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, *ut dicit Philosophus in X Metaphys.* Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensibilis in homine et in equo, et ita, cum animal dicatur per animam sensibilem, homo et equus non essent in uno genere animalis. Quod patet esse falsum.

Ad undevicesimum dicendum, quod formae et quaecumque partes non sunt in specie vel in genere directe, sed per reductionem... Unde anima humana et anima equi neque sunt unius speciei aut generis neque diversorum. Sed homo et equus in uno genere sunt. Si autem animae humanae deputarent genus secundum se, essent in alio genere ab eo in quo esset anima equi (f. 48rb).

Ad decimum quartum dicendum, quod si anima sensibilis, quae est in brutis, et anima sensibilis, quae est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis, nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id quod est in genere et specie proprie, est compositum, quod utrobique est corruptibile. Vgl. De anima a. 1 ; De spirit. creat. a. 2 ad 16, Keeler 32.

13. Ebenso wird in der Quaestio und bei Thomas für das Ausmaß der Verwandlung der Welt dasselbe Prinzip ausgesprochen und gleichsinnig angewandt.

Ad octavum dicendum, quod in ultima mundi reformatione nihil incorruptibilitatem consequitur, quod non habeat aliquem *ordinem ad incorruptionem*. Propter quod in illo statu ... non remanebunt animalia neque plantae neque mineralia corpora (f. 48ra).

In IV Sent. d. 48 q. 2 a. 5 : Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet *ordinem ad incorruptionem* ... Animalia vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur. Vgl. De potentia q. 5 a. 9 ; Comp. theol. c. 170.

14. Zwei weitere « Zeichen der Unsterblichkeit » werden von Thomas wie vom Verfasser der Quaestio im Anschluß an Avicenna namhaft

gemacht, die gewissermaßen unendliche Kraft des Geistes und die Erkenntnis von notwendiger Wahrheit und ewigem Sein.

Item, ex hoc ipso quod anima humana est intelligens, ostenditur quodammodo esse infinitae virtutis (f. 47va).

Summa contra gentiles II c. 49 : Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo. — Vgl. c. 59 (Amplius) ; Summa theol. I q. 76 a. 5 ad 4.

Ex hoc enim ipso quod anima humana intelligit necessaria et perpetua ..., manifeste apparet, quod incorruptibilis est. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Oportet autem et perfectionem et perfectibile sub uno genere contineri ... Anima autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt, intantum quod etiam res corruptibiles non intelligit, nisi secundum quod incorruptibiles sunt, scilicet dum universale eorum intelligit (f. 47va).

Summa contra gentiles II c. 55 (Amplius) : Quod igitur convenit intelligibili, inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiusmodi, quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile ; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia ; contingentia vero, inquantum huiusmodi, non nisi deficienter ; habetur enim de eis non scientia, sed opinio. Unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

15. Endlich ist der Problemkreis der gleiche in der Quaestio und an allen Stellen, wo Thomas über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele spricht. Thomas umschreibt ihn In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 Sol. (in Verbindung mit d. 17 q. 2 a. 1) : Quarta positio est, quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens a corpore (gegen die Naturphilosophen des Altertums), et quod sint plures intellectivae substantiae secundum corporum multitudinem (gegen Themistius und Averroes), et quod destructis corporibus remanent separatae, non in alia corpora transeuntes (gegen Pythagoras, Plato), sed in resurrectione idem corpus numero, quod deposuerat, unaquaeque assumat.

16. Der Beweis in der Hauptlösung ist rein philosophisch und ist stufenförmig aufgebaut. Die Grundlage bildet der Begriff von Erkenntnis. Erkennen besteht in einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten. Es setzt aber in der Seele eine Aufnahmefähigkeit voraus, die anders geartet ist als jene, mit der die Materie die Formen der Dinge aufnimmt. Die Erkenntniskraft liegt also über dem Bereich

des Körperlichen. Es gibt natürlich eine Erkenntnis, die in ihrem Zustandekommen an ein körperliches Organ gebunden ist, nämlich die Sinnenerkenntnis. Dann aber muß das Organ frei sein von den Bestimmtheiten, die es erkennend in sich aufnimmt, wie etwa die Pupille frei ist von Farbe.

Innerhalb des Erkenntnisbereiches nun gibt es ein Erkennen ganz eigener Art, das geistige Erkennen. Durch den Geist sind wir imstand, das Wesen aller sinnfälligen Dinge zu erkennen. Folglich ist die geistige Erkenntnis frei von allem Sinnfälligen, und sie vollzieht sich unabhängig von einem körperlichen Organ. Daher ist der Verstand etwas, das durch sich das Tätigsein besitzt und, da das Wirken sich nach dem Sein richtet, durch sich das Sein hat.

Selbständiges Sein aber ist notwendig unzerstörbar. Unzerstörbar in sich selber, weil es nicht der dem Körper eignenden und zum Vergehen führenden Bewegung unterliegt. Unzerstörbar auch in Verbindung mit einem anderen, weil es unabhängig ist im Sein. Demnach ist der Verstand von Natur aus unzerstörbar.

Auch heute obliegt es der Psychologie, gegenüber der von den Naturwissenschaften betonten Bedeutung des Vitalen und der Abhängigkeit der Seele vom Körper, herauszuarbeiten, daß die Seele nicht nur Form des Körpers, sondern Überform, mehr als Form ist, daß sie Kräfte hat, die in ihrer Betätigung nicht auf den Leib angewiesen sind, und daß sie daher ohne Körper existieren kann und unzerstörbar ist.

Der Beweis, mit dem die Quaestio die natürliche Unvergänglichkeit des Verstandes begründet, wird durch weitere Darlegungen vertieft und vervollständigt. Zunächst wird — immer noch in der Hauptantwort — gegenüber dem averroistischen Peripatetismus, der nur einen einzigen Intellekt annahm, nachgewiesen, daß der unzerstörbare Intellekt nicht ein von den Einzelmenschen getrenntes Wesen ist, sondern ein « Etwas der Seele » (aliquid animae), woraus sich dann endgültig ergibt, daß die menschliche Seele unvergänglich ist. Sodann wird neben dem Zerfall (corruptio) auch die Vernichtung (annihilatio) ausgeschlossen. Das Geschöpf bedarf zwar der Erhaltung durch die Erstursache, doch besagt das nicht eine natürliche Anlage zum Nicht-Sein, die es übrigens gar nicht gibt. So ist die Seele auch von dieser Seite her zu immerwährendem Dasein bestimmt. Weiterhin wird der vom Leib getrennten Seele eine Lebenstätigkeit nach Art der reinen Geister, allerdings niederen Grades, zugesprochen. Anderseits wird

angemerkt, daß die volle Unwandelbarkeit, die auch das Gebiet des freien Wollens umschließt, eine Eigenschaft Gottes und für die Geschöpfe ein Gnadengeschenk ist. Besonderer Berücksichtigung erfreut sich die berühmte Schwierigkeit aus der Unmöglichkeit des tatsächlich Unendlichen, das aus der Annahme einer anfanglosen Schöpfung — in Verbindung mit der Zeugung von Menschen — und der Unsterblichkeit der Einzelseele folgen müsse. Schließlich wird auch der Beweis aus dem Glückseligkeitsstreben des Menschen herangezogen, nicht aber der Grund aus der Sanktion des Sittengesetzes oder aus der Gerechtigkeit Gottes. Als Einleitung in den Beweisgang dient die Aufzählung von « Zeichen der Unsterblichkeit ».

Das sind Gedankengänge, die Thomas als entscheidend verwertet, so oft er an die Frage nach der Unsterblichkeit herangeht [1].

Überblickt man vorerst einmal diese Zusammenstellung von Vergleichen, so bemerkt man eine starke inhaltliche Übereinstimmung der Quaestio mit den verschiedensten Thomasschriften, und zwar mehr als einmal in solchen Lehren, die für Thomas bezeichnend sind. Zum mindesten also verbietet es der Ideengehalt der Quaestio nicht, diese mit Thomas selber in Verbindung zu bringen, was ja durch die Entstehungsgeschichte der Hs nahegelegt wird. Diese inneren Kriterien weisen nicht auf Albert d. Gr., sondern auf Thomas als Verfasser der Quaestio. Zwischen dieser und den Werken des Thomas besteht die gleiche inhaltliche Ähnlichkeit, wie sie bei Thomas zwischen einem Darstellungsort und den Parallelstellen obwaltet.

III.

Eine Prüfung der Quellen geht zwar im einzelnen nicht immer glatt vonstatten, erweist sich aber im Endergebnis doch als für Thomas günstig.

17. Contra est, quod dicit Plato in Timaeo, quod corpora caelestia sua natura dissolubilia sunt, voluntate autem divina indissolubilia (f. 47ra).

Bei Thomas findet sich das Zitat Summa contra gentiles I c. 20 ; De spirit. creat. a. 1 arg. 18, Keeler 5 ; Summa theol. viermal [2]. — Bei Albert wird die gleiche Platostelle auf die Engel bezogen und etwas

[1] Vgl. GÖTZMANN, Unsterblichkeitsbeweise, 229-243.
[2] Ed. Leon. XVI, Indices, 225a.

anders wiedergegeben : Et hoc videtur velle Plato in Timaeo, qui dicit, quod (angeli) natura quidem dissolubiles, voluntate autem Creatoris permanentes (In II Sent. d. 3 a. 2 ; Borgnet 27, 64b).

18. Super illud Psalmi XXXVIII (7) : 'Verumtamen in imagine pertransit homo' dicit Cassiodorus, quod anima non esset imago, si mortis termino clauderetur (f. 47rb).

Die Psalmstelle erscheint bei Thomas einmal De veritate q. 22 a. 6 arg. 2, doch ohne die Glosse Kassiodors. Auf diese trifft man in den systematischen Werken von Thomas, soweit ich sehe, nicht, wie ja Kassiodorzitate bei Thomas im Vergleich mit der 'Summa sic dicta Alexandri' äußerst selten sind. In seiner Summa theol. kommen drei Texte aus der Expositio in Psalterium je einmal vor [1]. Die Summa contra gentiles entnimmt den Schriften Kassiodors gar nichts, und die Quaestiones Disputatae insgesamt führen nur die eine oder andere Stelle mit. Gleichwohl dürfte Thomas jenes Kassiodorzitat gekannt haben, da es sich in Alberts Scriptum super Sent. (In II Sent. d. 19 a. 1 ; Borgnet 27, 329/30) [2] in der Abhandlung über die Unsterblichkeit und auch in andern Schriften Alberts findet. Allerdings gibt Albert im Sentenzenkommentar einfach die Glossa als Fundort an, während hier in der Quaestio der Autor genannt wird. Aber Albert schreibt auch : 'Dicit Salomon', wogegen Thomas (In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 1) 'Eccl. III (19)' setzt.

19. Praeterea, in primo *De causis* dicitur, quod omnis substantia, quae est ex contrariis vel super contraria delata, est corruptibilis (f. 47rb).

Ad decimum octavum dicendum, quod forma intelligitur super contraria delata, quae indiget corpore ex contrariis composito ad sustentationem sui. Unde per hoc ostenditur anima humana incorruptibilis, quia neque ex contrariis est composita, et sic non est corruptibilis

Thomas, In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 Sol. : Propter quod dicitur (anima) non esse actus corporis, et ab Avicenna dicitur non esse forma submersa in materia, et in *libro De causis* dicitur *non* esse super corpus *delata*.

[1] Ebd. 207a.

[2] Mit Recht weist PELSTER (Die Quaestio Alberts d. Gr. über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245, in : Divus Thomas 26 [Frib. 1948] 21) darauf hin, daß « Thomas bei Abfassung seines Kommentars zum Lombarden das Werk seines Lehrers stets vor Augen hatte ». — Vgl. J. HINZ, Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Großen. Vergleich von Buch II., Würzburg 1936.

per se, *neque* super contraria *delata*, et sic non est corruptibilis per accidens (f. 48rb).

Die Stelle steht schon bei Albertus Magnus, In II Sent. d. 19 a. 1 ; Borgnet 27, 328, allerdings 'secundum Philosophum', ohne Angabe der Schrift. Aber gerade die in der Quaestio vorgenommene Loslösung des Liber De causis von Aristoteles spricht für Thomas. Schon im 2. Teil des Sentenzenkommentars (d. 18 q. 2 a. 2 ad 1) rechnet er mit einem von Aristoteles verschiedenen Verfasser, und weder in der Summa contra gentiles noch in den Quaestiones De veritate gibt er die Schrift an Aristoteles [1]. Ein auffallender Umschwung ist im Kommentar zum ersten Sentenzenbuch zu beobachten : d. 42 q. 1 a. 2 Sed contra arg. 2 (secundum Philosophum in libro De causis) ; d. 43 q. 1 a. 1 (dicitur in libro De causis) ; vgl. auch a. 2 ad 4.

20. Praeterea, Apostolus dicit I Tim. VI (16) de Deo, quod solus habet immortalitatem (f. 47rb). — Vgl. Thomas, In I Sent. d. 8 q. 2 a. 2.

21. Cum igitur peccatum sit *quoddam obstaculum*, quod ponitur inter animam et Deum secundum illud Is. LIX (2) : « Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum », videtur, quod anima per peccatum vita privetur et ita non sit immortalis (f. 47rb).

Thomas, De virtutibus in communi a. 1 ad 5 ; De malo q. 2 a. 11 Sol. ; ibid. ad 13 : Ad decimum tertium dicendum, quod peccatum non est privatio pura sicut tenebra, sed est aliquid positive, et ideo se habet ut *quoddam obstaculum* gratiae.

22. Praeterea, anima secundum suam naturam non est superior angelo. Angelus autem secundum *Damascenum est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens* (f. 47 ra).

Thomas, Summa theol. I q. 50 a. 5 arg. 1 : Videtur, quod angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim *Damascenus* de angelo, quod *est* substantia intellectualis, *gratia*, et *non natura, immortalitatem suscipiens*.

Ad quartum dicendum, quod secundum *Augustinum* in qualibet mutatione est aliqua *mors* et corruptio, cum aliquid abiciatur, sicut cum mutatur ex albo in nigrum, corrumpitur album. Et ideo *vera*

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem, quia omnis mutatio est quaedam *mors*, ut *Augustinus* dicit [2]. Perfectam autem im-

[1] P. Mandonnet O. P., Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique, in : Revue des sciences philos. et théol. 15 (1926) 494 f.

[2] In II Sent. d. 8 q. 2 a. 1 ad 2 : Secundum etiam quod Augustinus dicit, quod quaelibet mutatio creaturae aliqua mors eius est ...

immortalitas est vera immutabilitas, quam nulla creatura habet nisi per gratiam. Nam angelus et anima, quae secundum substantiam incorruptibiles sunt ex natura sua, sunt *secundum electionem* mutabiles, et si immobiliter fundentur in bono, hoc non nisi per gratiae donum (f. 48ra).

mutabilitatem angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit.

An beiden Stellen wird das Damascenuszitat gedeutet mit dem augustinischen Gedanken, daß in jeder Veränderung irgendwie ein Sterben vor sich geht, und ebenso wird hier wie dort die vollständige Unveränderlichkeit in einem Geschöpf als Gnadengeschenk angesprochen. Eine gute Ergänzung bildet noch De anima a. 14 arg. 3 : Praeterea, *Damascenus* dicit, quod angelus *est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens*. Sed angelus non est inferior anima. — Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, *vera immortalitas est vera immutabilitas*. Immutabilitatem autem, quae est *secundum electionem*, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam angelus habent per gratiam. — Albertus Magnus (In II Sent. d. 3 a. 3 ; Borgnet 27, 64) dagegen läßt Johannes von Damaskus nicht von der vollständigen Unveränderlichkeit, sondern vom Ausschluß des Gegensätzlichen sprechen, also von der natürlichen Unzerstörbarkeit des Seins der reinen Geister, und führt diese auf eine Gottesgabe natürlicher Ordnung zurück : Ad id quod obicitur de ultima (differentia), dicendum, quod meo iudicio (Damascenus) vocat ibi 'gratiam' donum datum cum natura. Omnis enim natura creata, inquantum est educta de nihilo, tenderet in non esse, si manus omnipotentis Dei non contineret. Et hanc manum nihil intelligo nisi voluntatem, naturam separatam a contrariis permanere in esse. In hoc enim quod a contrarietate removit, voluit permanere incorruptibilem.

23. Praeterea, Augustinus dicit X De civitate Dei, quod Deus sic res, quas condidit, etiam conservat, ut proprios motus eas agere sinat (f. 47rb).

Ad vigesimum dicendum ... Nec tamen dicendum est, quod tendere in *non* esse sit *motus proprius* crea-

Thomas, De potentia q. 5 a. 1 arg. 16 : Ad decimum sextum dicendum, quod tendere in nihilum *non* est *proprie motus* naturae, qui semper est in *bonum*, sed est ipsius defectus.

Thomas, De malo q. 5 a. 5 arg. 15 : Ad decimum quintum dicendum, quod *proprios motus* rerum, qui ad

turae, cum omnis motus creaturae sit ad esse et *bonum*. Sed est quaedam metaphorica locutio, cum dicitur, quod creatura de se tendit in non esse, quia scilicet, si a Deo sibi desereretur, esse desineret (f. 48rb).

earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit. Sed motus rerum, qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius [1].

24. Von dem Dutzend ausdrücklicher und verschwiegener Aristoteleszitationen, die sämtlich bei Thomas oft wiederkehren [2], wie die Nachprüfung ergab, sei nur die folgende herausgegriffen.

Relinquitur igitur, quod id quo intelligitur, scilicet intellectus possibilis, sit *aliquid animae* (in marg. : vel naturae) nostrae. Unde etiam Aristoteles *incipiens* tractare *de intellectu possibili* sic dicit : *'De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit'* etc. Et post : *'Dico autem intellectum, quo intelligit anima'*. Unde patet, quod intellectum possibilem dicit esse separatum per hoc quod habet operationem separatim a corpore, non propter hoc quod sit substantia quaedam separata ab homine (f. 48ra).

Thomas, Summa contra gentiles II c. 61 : Item, in III De anima *incipiens* loqui *de intellectu possibili* nominat eum partem animae dicens : *'De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit'*. [3] In quo manifeste ostendit, quod intellectus possibilis sit *aliquid animae*. Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit, declarans naturam intellectus possibilis, dicens : *'Dico autem intellectum, quo* opinatur et *intelligit anima'*.

De anima a. 2 Sol. : Sic enim Aristoteles in eius (intellectus possibilis) notitiam devenit. Quod patet ex hoc quod dicit in III De anima, *incipiens* tractare *de intellectu pos-*

[1] In der unter Bonaventuras Namen herausgegebenen Quaestio (Glorieux, Questions Disputées, 76) lautet die Antwort auf die Augustinusstelle : Ad illud : « Deus res, quas condidit » etc. dicendum est, quod Augustinus intelligit de motibus, qui sunt a natura, secundum quod natura est primum principium ipsius motus, non secundum quod dicit defectum naturae. Quod anima tendat in nihilum de se, hoc non habet a natura, secundum quod dicit principium motus, sed ut dicit defectum naturae. Illum defectum excludit divina influentia conservans eam in esse, ut dictum est.

[2] Die Begriffsbestimmung der Seele (forma corporis physici, organici, potentia vitam habentis) lehnt sich wie bei Thomas (z. B. Summa contra gentiles II c. 61 ; De unitate intellectus c. 1 § 3, Keeler 3) an die ältere griechisch-lateinische Übersetzung der Schrift des Aristoteles an. Vgl. B. Bendfeld, Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik, Emsdetten 1940, 55.

[3] Albertus Magnus, III De anima tr. 2 c. 12 ; Borgnet 5, 349b, hat eine andere Wortfolge : « De parte autem animae, qua cognoscit *et sapit anima* ». Thomas bleibt jedoch beständig bei dieser Wortstellung : « qua cognoscit *anima et sapit* », die auch in der Quaestio eingehalten ist.

sibili : 'De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est' etc. Et iterum : *'Dico autem intellectum* possibilem, *quo intelligit anima'.*

Vgl. De anima a. 3 Sed contra arg. 1 ; De spirit. creat. a. 9 Sol., Keeler 110 ; De unitate intellectus c. 1 §§ 11. 14, Keeler 9. 11.

IV.

Nimmt man das Äußere der Quaestio unter die Lupe, so erkennt man zunächst das gleiche Gefüge, das Thomas seinen Quästionen gibt : Lange Hauptlösung und viele gezählte Antworten (ad primum dicendum, ad septimum dicendum, ad vigesimum secundum dicendum). Die Gründe für und wider werden sämtlich durch 'Praeterea' eingeführt, genau wie z. B. De veritate q. 10 a. 11 ; De anima a. 14, und an vielen andern Stellen. Dem Hauptbeweis (ratio ostendens propter quid) werden « Zeichen der Unsterblichkeit » (quaedam signa immortalitatis) beigegeben, auf die man bei Thomas in der Summa contra gentiles und De anima a. 14 trifft. Hier in der Quaestio sind sie allerdings vollständiger eingesetzt als irgendwo sonst. Dabei wird zunächst Platons Aufweis der Unsterblichkeit aus der Selbstbewegung der Seele abgelehnt [1] als nicht aus dem Eigentümlichen der menschlichen Seele genommen, und dann werden die vier wirklichen Zeichen durch 'Item' verbunden, das Thomas auch sonst bei zusammengehörenden Teilen der Darstellung verwendet, etwa III De anima lect. 7 n. 696 ff. ; Pirotta 230b.

[1] Albert d. Gr. befaßt sich mit dem Unsterblichkeitsbeweis aus der Bewegung, wie ihn Platon im Phaedrus vorträgt, in dem Werk De natura et origine animae tr. 2 c. 1 ; Borgnet 9, 397-400. Der Schluß lautet (400b) : Sic autem correctis dictis Platonis probatio sua est necessaria, et inevitabiliter concludit animam rationalem vivere et manere post mortem nec perire eam pereunte corpore. — L. Gaul, Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII, 1), Münster i. W. 1914, S. 100, faßt die Lehre Alberts über das Verhältnis der Seele zum Körper zusammen, wie folgt : « Bei der Frage nach der Art und Weise der Verbindung von Leib und Seele zeigt sich diese (Abhängigkeit von Plato) darin, daß bei Albert trotz allen Versuchen, sich der Auffassung des Aristoteles anzuschließen, doch immer wieder die des Plato der aristotelisch gehaltenen Terminologie zu Grunde liegt. Für die Unsterblichkeit der Seele entleiht Albert bei Plato fast das ganze, in dessen Schriften vorliegende Beweismaterial. »

Den Übergang von der Darlegung einer Ansicht zu deren Widerlegung vollzieht Thomas häufig mit folgenden Wendungen : Quae quidem positio non fuit sufficiens ; Quod quidem esse non potest ; Quod quidem omnino impossibile est ; Sed hoc esse non potest. Darauf folgt der erste Grund der Widerlegung : Constat enim ... ; Manifestum est enim ... ; Apparet enim ... Die weiteren Gründe werden vielfach angeschlossen mit den Formeln : Et praeterea, Et iterum, Et adhuc, Et ulterius. So auch in der Quaestio : Quod quidem esse non potest. Constat enim, quod ipse homo est intelligens (f. 47vb). — Quae quidem positio non fuit sufficiens, quia in principiis communibus materialibus non sunt omnia nisi in potentia ... Et praeterea, unumquodque cognoscitur magis per suam formam quam per materiam ... Et iterum, si hoc sufficeret animae ad habendam cognitionem de rebus ..., non esset in potentia cognoscens res, sed actu, cum cognitio conveniret ei ex compositione suae substantiae. Hoc autem videmus esse falsum. Fit enim anima de potentia cognoscente actu cognoscens tam secundum sensum quam intellectum (f. 47bv).

Bei der menschlichen Verstandeserkenntnis gebraucht die Quaestio den bei Thomas geläufigeren Ausdruck : Denudatum esse *ab omni natura sensibilium rerum* (f. 47vb). Albert d. Gr. zieht vor : Abstractio (resolutio, denudatio, separatio) a materia et appendiciis (conditionibus) materiae [1]. Freilich trifft man im Sentenzenkommentar von Thomas wie auch in den Quaestiones De veritate (z. B. q. 10 a. 1 ad 2) und De anima (a. 14) auf den Ausdruck : Abstractio a materia et a materialibus conditionibus. Bezeichnender jedoch ist für Thomas (vgl. Summa theol. I q. 84 a. 7 ; De unitate intellectus c. 3 § 83, Keeler 52), was auch in der Quaestio steht : Abstractio *ab omni natura sensibilium rerum* [2].

Bei der Darstellung der Intellekt-Lehre des Averroes bevorzugt Thomas sichtlich das Zeitwort 'adinvenire', für das sonst schon mal 'excogitare' eintritt. III De anima lect. 7 n. 691, Pirotta 229b : Ideo hoc considerantes *adinventores* huius opinionis conati sunt *adinvenire* aliquem modum, quo illa substantia separata, quam intellectum possibilem dicunt, continuetur et uniatur nobiscum, ut sic eius intelligere sit nostrum intelligere. — Ebenso Summa contra gentiles II c. 59 : Fuerunt autem et alii alia *adinventione* utentes in sustinendo, quod

[1] U. DÄHNERT, Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, 4), Leipzig 1934, 85. 92. 124.

[2] Vgl. KLEINEIDAM, Hylomorphe Zusammensetzung, 60.

substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. — Ähnlich Summa theol. I q. 76 a. 1 (oportet, quod *inveniat* modum, quo ista actio, quae est intelligere, sit huius hominis actio) ; Compendium theol. c. 85 (Huius autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes conantur *invenire* viam evadendi). Dem entspricht der Ausdruck in der Quaestio : Non ergo sufficit ille modus continuationis, quem quidam *adinvenerunt* dicentes phantasmata in nobis esse obiecta intellectus possibilis separati ... (f. 47vb).

Da steht ferner in der Quaestio eine Bemerkung über die inneren Sinne, die dem tätigen Verstand die Vorstellungsbilder bereiten und liefern, wobei die sinnliche Urteilskraft 'vis cogitativa' genannt wird : ... virtutes inferiores, a quibus intellectus accipit, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa (f. 48rb). In der von Glorieux unter Bonaventuras Namen herausgegebenen Quaestio begegnet man einer andern Auffassung : Dicendum, quod hoc dicit Philosophus pro tanto, quia proxima dispositio ad intelligendum sicut aestimativa viget in corde, licet manifestetur opus sensitivae in cerebro, maxime tamen viget in corde [1]. Thomas aber bezeichnet wie Albert [2] die sinnliche Urteilskraft mit den Arabern als vis aestimativa beim Tier, als vis cogitativa beim Menschen, und nach seiner Auffassung kommt die Bereitung des Erkenntnisinhaltes beim Verstand von der sinnlichen Urteilskraft, dem Vorstellungsvermögen und dem (sinnlichen) Gedächtnis [3]. Also auch hier kein Bruch zwischen der Quaestio und Thomas.

Daß das Eigenschaftswort 'aptum' mit dem dritten Fall eines Hauptwortes verbunden wird — Sed ex hoc quod est ex nihilo, creatura apta est aliis defectibus (f. 48ra) —, läßt sich auch bei Thomas beobachten, z. B. aptum combustioni.

Zur Veranschaulichung zieht die Quaestio sodann Beispiele heran, deren sich auch Thomas regelmäßig bedient : a) Sicut *paries non est videns, sed visus* ex hoc quod in ipso est color (f. 47vb). — III De anima lect. 7 n. 694, Pirotta 230a : *Non* enim per hoc quod species, quae est in pupilla, est similitudo coloris, qui est in *pariete*, color *est videns, sed magis est visus*. Vgl. De anima a. 2 ; De spirit. creat. a. 1

[1] Questions Disputées, 77.

[2] A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters IV, 5/6), Münster i. W. 1906, 161-165.

[3] Summa contra gentiles II c. 60 : Et quia per hanc virtutem (cogitativam) simul cum imaginativa et memorativa praeparantur phantasmata, ut recipiant actionem intellectus agentis. — Vgl. auch De veritate q. 14 a. 1 ad 9 ; Summa contra gentiles II c. 73 ; Summa theologiae I q. 78 a. 4 ; De anima a. 13.

ad 11, Keeler 17 ; Summa contra gentiles II c. 59 ; Summa theol. I q. 76 a. 1 ; Comp. theol. c. 85 ; De unitate intellectus c. 4 § 97, Keeler 62. — b) Oportet autem ..., ut organum, quod recipit formas sensibilium alicuius generis, careat in sui natura consideratum omni forma illius generis, ut omnes recipere possit, *sicut pupilla caret omni colore* (f. 47vb). — III De anima lect. 7 n. 680, Pirotta 227b : Omne enim quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia et cuius est receptivum. Sicut *pupilla*, quae est in potentia ad colores et est receptiva ipsorum, *est carens omni colore*. Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia ... Vgl. De anima a. 8 ; ibid. a. 14 ; Summa contra gentiles II c. 59 (Item) ; Summa theol. I q. 75 a. 1 ad 2 ; Quodl. X q. 3 a. 6 ; Comp. theol. c. 88. — c) Ad septimum dicendum, quod in his quae sunt propter finem, oportet, quod modus substantiae sit secundum quod competit tali fini, sicut *serra habet dentes fortes et acutos, ut secet*, et non econtrario (f. 48ra). — Summa theol. I q. 76 a. 5 ad 1 : Sicut artifex ad formam *serrae* eligit materiam ferream aptam *ad secandum* dura. — d) Sicut cum *manus movet baculum, baculus lapidem* (f. 48rb). — Summa contra gentiles II c. 38 : Non autem accidit *baculo*, inquantum movet *lapidem*, quod sit motus *a manu ;* movet enim inquantum est motus. — e) Et videtur, quod sic, quia artifex creationis, qui est minoris virtutis, potest hoc conferre suo artificiato, ut *sua operatione cessante* artificiatum illud permaneat, sicut *cessante operatione aedificatoris permanet domus* (f. 47rb). — Summa theol. I q. 104 a. 1 arg. 2 : Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui, ut conservetur in esse, etiam *eius operatione cessante*, sicut *cessante actione aedificatoris remanet domus*.

Über das Verhalten gegensätzlicher Wirklichkeiten sagt Thomas im Anschluß an die 'Kategorien' des Aristoteles : Contraria sunt, quae mutuo se expellunt ; non enim se expellunt (non contraria) ; unde et (formae contrariae) se invicem expellunt (Summa contra gentiles II cc. 50 55). Die gleiche Bestimmung kehrt in der Quaestio wieder : Nam ea quae contrarietate carent, se invicem non expellunt (f. 48ra).

Besonders aufschlußreich sind einige am Autograph der Summa contra gentiles gemachte Beobachtungen : a) Zunächst die Feststellung, daß gegensätzliche Wirklichkeiten in der Verstandeserkenntnis sich nicht ausschließen, sondern vereinigt sind. Darüber heißt es Summa contra gentiles II c. 55 : Cuius signum est, quia in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria... Non enim se expellunt, immo magis se consequuntur (im Autograph

getilgt : quia intelligendo enim unum eorum) ; *per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud* (Ed. Leon. XIII., 57*b) [1]. Diese Erkenntnis der einen Wirklichkeit aus der andern lag dem Thomas am Herzen, und er spricht sie öfters in der verbesserten Lesart des Autographs aus, z. B. Summa contra gentiles II c. 50 : quia *per unum aliud cognoscitur ;* Comp. theol. c. 84 : quia *per unum intelligitur aliud.* So auch in der Quaestio : Hoc autem non apparet in anima, cum fit actu cognoscens. Non enim aliquid ab ea abicitur, sed cognitionem tantum rei acquirit et simul utriusque contrariorum. Nam *per unum aliud cognoscitur* (f. 47vb).

b) II c. 55 : Intelligibile est *propria* perfectio intellectus. Es kam dabei dem Verfasser auf 'propria' an ; denn unmittelbar davor wurde bei der ersten Niederschrift 'perf' gestrichen (Ed. Leon. XIII, 58*a). Dieser Akzent wird auch in der Quaestio gesetzt : Intellectum enim est perfectio intelligentis ... Ex quo evidenter apparet, quod anima humana nata est perfici incorruptibilibus sicut *propriis* perfectionibus (f. 47va).

c) Über Platons Auffassung vom Menschen steht II c. 57 : Ad hoc autem evitandum Plato posuit, quod homo *non sit aliquid compositum ex anima et corpore,* sed quod ipsa *anima utens corpore* sit homo ... Impossibile est igitur hominem et animal esse (bei der ersten Niederschrift gestrichen : ab anima tantum) *animam utentem corpore* ... (Ed. Leon. 59*a). Diese auf Nemesius von Emesa zurückgehende Wiedergabe der Lehre Platons findet sich auch in der Quaestio : Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit, quod homo est *anima utens corpore,* et *non aliquid ex anima et corpore compositum* (f. 48rb). Vgl. De spirit. creat. a. 2, Keeler 27 ; Summa theol. I q. 75 a. 4 ; De unitate intellectus c. 3 § 76, Keeler 47/48.

d) Bei der Darstellung der Lehre des Averroes verwendet Thomas für die Verbindung des getrennten Intellektes mit dem Einzelmenschen verschiedene Formen des Zeitworts 'coniungi'. Nur in der Zusammenstellung mit 'nobis' wird durchgehends 'continuari' gesetzt. So steht II c. 59 : Determinat (Averroes) etiam modum, quo *continuatur nobiscum* (intellectus possibilis) ... Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis *nobiscum* (sofort geändert : coniungitur) *continuatur* (Ed. Leon. 60*a). Vgl. II c. 73 ; De unitate intellectus c. 3 § 63, Keeler 41 ; ibid. c. 4 § 96, Keeler 62. — Dieser Gewohnheit des Thomas tritt die

[1] Vgl. KLEINEIDAM, Hylomorphe Zusammensetzung, 81.

Quaestio bei : ... et per ea (phantasmata) intellectus possibilis *continuatur nobiscum* ... (f. 47vb), Intellectus non *continuatur nobis* sicut intelligentibus, sed sicut intellectis, quod est manifeste falsum (f. 48ra).

e) II c. 59 : Non igitur (bei der Durchsicht verbessert : sufficit) sufficiens est praedictus continuationis modus (Ed. Leon. 60*b). Sonst läßt Thomas in diesem Zusammenhang oft genug 'sufficit' gelten, etwa De anima a. 2 ; De spirit. creat. a. 2, Keeler 26 (Sed haec continuatio nullo modo sufficit). In der Quaestio ist beides anzutreffen, sowohl 'sufficiens est' (Quae quidem positio non fuit sufficiens, f. 47vb) wie 'sufficit' (Non ergo sufficit ille modus continuationis, f. 47vb).

Ebensowenig also wie aus dem Gedankengang und dem Zitatenmaterial läßt sich an der Formgebung der Quaestio etwas entdecken, das mit deren Herkunft von Thomas nicht vereinbar wäre. Im Gegenteil, auch das Äußere befürwortet die durch die Entstehungsgeschichte der Hs empfohlene Nahestellung der Quaestio zu Thomas.

V.

Nunmehr legt es sich nahe, noch einige Vergleiche durchzuführen, die nicht nur eine inhaltliche Übereinstimmung oder literarische Anklänge, sondern sogar literarische Abhängigkeit erkennen lassen, wie es scheint.

25. Quaestio de immortalitate animae arg. 1 :

Differentia enim superioris generis divisiva uniformiter participatur ab omnibus inferioribus. Corruptibile autem est differentia divisiva entis. Ens enim dividitur per corruptibile et incorruptibile. Ergo omnia corruptibilia uniformiter corruptibilia sunt. Sed lapis, planta et brutum sic corruptibilia sunt, quod eis corruptis eorum formae desinunt esse. Ergo et homine corrupto eius forma, scilicet anima humana, desinit esse. Ergo etc. (f. 47ra).

Ad primum igitur dicendum, quod id quod per se generatur et corrumpitur, est compositum. Forma autem non generatur neque corrumpitur nisi per accidens. Ex his autem

Thomas, In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 2 : Praeterea, differentiae superiores participantur uniformiter ab his quae conveniunt in aliquo inferiori, sicut omne animal aequaliter se habet, ut dicatur corporeum. Sed incorruptibile et corruptibile sunt differentiae entis. Ergo eodem modo conveniunt omnibus quae sunt in aliquo determinato genere. Sed in omnibus animalibus accidit corruptio per hoc quod forma eorum in non ens secedit. Ergo videtur, quod similiter in hominibus.

Ad secundum dicendum, quod corruptio invenitur in omnibus corruptibilibus secundum unam rationem communem quantum ad id quod per se corruptioni convenit,

quae sunt per accidens, non variatur ratio rei. Unde non variatur ratio corruptibilis ex hoc quod forma per accidens corrumpatur vel est omnino incorruptibilis. Et tamen sciendum est, quod ens et ea quae sunt entis, non univoce, sed analogice praedicantur de rebus, et ideo in huiusmodi non oportet quaerere rationem omnino eandem (f. 48ra).

sed non quantum ad id quod accidit ei. Cum enim corruptio sit proprie compositi transmutatio de esse in non esse, hoc per se ad corruptionem pertinet, ut compositum esse desistat. Et quia compositum habet esse ex coniunctione formae ad materiam, ideo divisio formae a tali materia invenitur in qualibet corruptione. Sed quod forma in nihil cedat vel non, hoc corruptioni accidit ex ratione propria huius formae vel illius. Si enim sit forma talis cuius esse sit absolutum et non dependens, in cuius esse participationem materia adducitur ex hoc quod perficitur tali forma, contingit, ut ex defectu materiae compositum huiusmodi esse amittat secundum hoc quod improportionata ad ipsum efficitur, et tamen ipsa forma remanet in suo esse. Et sic destructio est compositi forma remanente. Si vero forma non habeat esse absolutum, in quo subsistat, sed sit per esse compositi, tunc ex quo compositum desinit esse, oportet, quod forma etiam esse amittat et per accidens corrumpatur.

An dieser Stelle scheint somit die Quaestio eine klärende und kürzende Wiedergabe dessen zu bieten, was im Sentenzenkommentar steht.

26. Praeterea, esse formam essentialiter convenit animae. Si enim per accidens hoc esset, homo non esset quid, sed quale. Remoto autem eo quod est alicui essentiale, res illa esse non potest. Cum igitur corrupto corpore anima desinat esse forma, videtur, quod post corporis corruptionem anima esse non possit. Ergo etc. (f. 47ra).

Ad secundum dicendum, quod anima per suam essentiam est forma corporis. Corrupto autem corpore

In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 3 : Si dicatur, quod anima etiam est forma et substantia, et post mortem non manet inquantum est forma, sed inquantum est substantia : Contra, aut anima est forma per essentiam suam aut per aliquod accidens suum. Si primo modo, ergo cum unius rei non sint plures essentiae, si anima post mortem non manet, inquantum est forma, essentia sua penitus annihilabitur. Si autem secundo modo, cum ex anima et cor-

forma ut formans in actu, sic non remanet. Remanet tamen forma ut formativam virtutem habens. Non enim corruptio hominis est nisi ex defectu corporis, quod fit indispositum ad hoc quod recipiat esse ab anima (f. 48ra).

pore non constituatur unum, quod est homo, nisi inquantum anima est forma corporis, sequeretur, quod homo sit ens per accidens et non significet aliquid in praedicamento substantiae, quod est valde absurdum. Ergo videtur, quod post mortem nullo modo anima remaneat.

Ad quartum dicendum, quod anima rationalis praeter alias formas dicitur esse substantia et hoc aliquid, secundum quod habet esse absolutum, et quod dicitur, quod anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diversa, quae in ipsa sunt, quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori. Sed distinctio accipitur secundum eius diversam considerationem. Non enim ex hoc quod est forma, habet, quod post corpus remaneat, sed ex hoc quod habet esse absolutum ut substantia subsistens. Sicut etiam homo non habet, quod intelligat, ex hoc quod est animal, sed ex hoc quod est rationalis, quamvis utrumque sit sibi essentiale.

Auch hier stellt die Schwierigkeit und ihre Lösung in der Quaestio eine einfachere und weiterentwickelte Abwandlung dessen dar, was im Sentenzenkommentar steht. Namentlich wird die Hinordnung der getrennten Seele auf ihren Leib hervorgehoben, die im Sentenzenkommentar durch die Unterscheidung des Formseins und des Substanzseins der Seele nicht so zur Geltung kommt, wie sie Thomas später immer betont. Der gleiche Einwand, und zwar in der kürzeren Fassung, ähnlich wie in der Quaestio, steht bei Thomas Quodl. X q. 3 a. 6 arg. 4. Die Entgegnung entspricht in Inhalt und Ausmaß der Antwort in der Quaestio: Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam set forma corporis. Nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma

in actu (Turin 1927, 209b). Vgl. Summa theol. I q. 76 a. 1 ad 6 ; De anima a. 1 ad 10 ; ibid. a. 14 ad 10.

27. De immortalitate animae arg. 13 : *Praeterea, sicut probat Philosophus in primo Caeli et mundi,* esse, quod incipit esse in tempore, in tempore etiam esse desinit. Sed anima humana esse ex tempore incepit. Non enim fuit semper. Ergo desinit esse. Ergo etc. (f. 47rb).

Ad decimum tertium dicendum, quod Philosophus probat in primo Caeli et mundi id quod est incorruptibile, esse etiam ingenitum per hoc quod id quod est incorruptibile, habet virtutem, ut sit tempore infinito, et sic non potest finiri tempus ei ex parte principii, ut ante non fuerit. Ex quo datur intelligi, quod id quod est incorruptibile, non habet propter defectum suae virtutis, quod fuerit ab hoc tempore et non ante. Unde animae, quae sunt incorruptibiles, quod non fuerint semper, accidit eis, quia non semper acceperunt virtutem, qua essent. Hac autem virtute accepta semper sunt nec in eis virtus huiusmodi diminuitur per temporis diuturnitatem (f. 48rb).

In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 5 : *Praeterea, ut in primo Caeli et mundi probat Philosophus,* impossibile est, quod aliquid habeat virtutem ad essendum semper, quod non semper, fuit, quia virtus, quae est ad hoc, ut sit semper, determinatur ad tempus infinitum, et quod in tempore infinito potest esse, non habet virtutem determinatam ad hoc, ut quandoque sit et quandoque non sit, quod invenitur in omni eo quod esse incepit. Sed anima rationalis non semper fuit, quin immo cum corpore incepit. Ergo nec semper erit, sed cum corpore finietur.

Ad quintum dicendum, quod ex ratione illa non plus probatur quam hoc, scilicet quod id quod habet virtutem ad hoc, ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminat esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse. Et hoc etiam in anima verum est, quia per virtutem, quam modo habet, potuisset per mille millia annorum durasse. Sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute incepit sua duratio, quando haec virtus data est sibi.

Hier ist wiederum anzunehmen, daß dem Verfasser der Quaestio der Sentenzenkommentar von Thomas vorgelegen hat.

28. De immortalitate animae Sol. : Ostendit siquidem Plato animam esse immortalem ex hoc quod est movens seipsam. Cum enim in hoc videantur viventia a non viventibus

Summa contra gentiles II c. 82 : Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsum ;

differre, quod viventia movent seipsa, ut animalia, non viventia vero moventur nisi ab aliis mota, in huiusmodi moveri vitam viventium constituerunt. Unde corpus, quod movetur ab anima, per hoc moritur quod ab anima separatur, quae ipsum movet. Cum igitur anima sit primum movens seipsum, non potest a suo motore separari, cum nihil a seipso separteur. Unde nec in ipsa potest motus vitae deficere. Et ex hoc concludebat Plato animam esse immortalem. Sed cum movere seipsam secundum Platonem non tantum animae humanae conveniat, sed et brutorum, quae localiter moventur ab anima, ex eadem ratione sequetur, quod sicut animae hominis, ita et brutorum sint immortales. Et hoc ipsum Plato ponebat. Quod quidem et fidei repugnat, ut patet in libro De ecclesiasticis dogmatibus, et rationi contrariatur ... (f. 47va).

omne autem movens seipsum oportet esse immortale. Corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur. Idem autem a seipso non potest discedere. Unde sequitur secundum ipsum, quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur, quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum.

Die beiden Abschnitte, bei denen es sich einmal um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele handelt, das andere Mal um die Nicht-Unsterblichkeit der Tierseele, berühren sich sichtlich. Hinzu kommt, daß die Summa contra gentiles in derselben Spalte (Ed. Leon. XIII, 514a) kurz vorher das Zitat aus der Schrift De ecclesiasticis dogmatibus, das in der Quaestio nur erwähnt wird, im Wortlaut anführt : « Solum hominem dicimus animam substantivam habere, brutorum animas cum corporibus interire. » Wobei noch zu bemerken ist, daß auch in der Quaestio das Werk ohne Autornamen geboten wird wie in der Summa contra gentiles und in der Summa theologiae, während es im Supplementum (q. 70 a. 1 arg. 2) unter dem Namen Augustins erscheint und im Quodl. XII a. 10 dem richtigen Verfasser, Gennadius, zugesprochen wird [1].

29. Eine bedeutende Schwierigkeit gegen die Unsterblichkeit der Seele ergab sich aus der Möglichkeit einer Erschaffung der Welt von Ewigkeit. Den Ausgangspunkt des Einwandes (arg. 12) bildet die Be-

[1] Ed. Leon. XVI, Indices, 204c.

griffsbestimmung des Möglichen im 9. Buch der Metaphysik des Aristoteles (Possibile est, ad quod nihil sequitur impossibile) : Posito possibili non sequitur impossibile. Nun ist es aber möglich, daß die Welt immer war. Wenn aber die Welt und die Zeugung des Menschen von Ewigkeit her ist und zugleich die Seele unsterblich, dann folgt daraus etwas Unmögliches, nämlich ein tatsächlich Unendliches. Der Verfasser leugnet nun nicht einfach die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung. Er stellt vielmehr kurz die verschiedenen Versuche einer Lösung der Schwierigkeit dar : Den averroistischen Peripatetismus, der nur einen einzigen Intellekt annahm, dem Ewigkeit zu eigen ist ; sodann die platonische Reinkarnationslehre ; schließlich die Auffassung des Avicenna und Ghazalis, die das Unendliche unterschieden in eine an sich unendliche Reihe solcher Dinge, die im Wirken voneinander abhängen (infinitum actu per se) und in eine unendliche Reihe beziehungsloser Dinge (infinitum actu per accidens), sodaß es eine tatsächlich unendliche Zahl von Seelen geben könne. Nachdem der Verfasser über diese Lösungsversuche berichtet hat, bemerkt er, für den katholischen Glauben, für den die Welt tatsächlich nicht von Ewigkeit ist, bestehe das Problem überhaupt nicht.

Das paßt nun vollkommen zu Thomas. Er vertritt ja [1] — im Unterschied von Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura und andern — die Unbeweisbarkeit der Unmöglichkeit einer anfanglosen Schöpfung [2]. Ferner läßt er an verschiedenen Stellen der früheren Schriften (In II Sent. d. 1 q. 1 a. 5 ; De veritate q. 2 a. 10 ; De aeternitate mundi contra mumurantes ; Summa contra gentiles II c. 38) die tatsächlich unendliche Zahl der Seelen als zwingenden Grund gegen die Ewigkeit der Welt nicht gelten, da ihre Unmöglichkeit nicht unbedingt feststehe [3]. Sicher lehnt er die Möglichkeit des tatsächlich Unendlichen ab Summa theol. I q. 7 a. 4 ; ebenso schon vorher Quodl. IX a. 1, und nachher Quodl. XII a. 2 ad 2. An zwei

[1] In II Sent. d. 1 q. 1 aa. 3. 5 ; De aeternitate mundi contra murmurantes ; Summa contra gentiles II cc. 32-38 ; c. 81 ; De potentia q. 3 aa. 14. 17 ; Summa theologiae I q. 46 a. 2 ; Quodl. III q. 4 a. 2.

[2] J. Hansen, Alberts d. Gr. Lehre von der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung der Welt, (ungedruckte) Dissertation, Bonn 1939. — Ders., Zur Frage der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert d. Gr., in : Studia Albertina, Festschrift für Bernhard Geyer (Beiträge z. Gesch. d. Philos. und Theol. d. Mittelalters, Supplementband IV), Münster i. W. 1952, 168.

[3] P. Glorieux, Le plus beau Quodlibet de Saint Thomas est-il de lui ? in : Mélanges de Science religieuse 3 (1946) 255. — Pelster, Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, in : Gregorianum 28 (1947) 96 f.

andern Stellen, wo er die Frage offen läßt, schließt er die Darlegung jeweils mit der Bemerkung, der Gläubige sei diesen Schwierigkeiten enthoben : Summa contra gentiles II c. 81 (Occasione) : *Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt.* — De unitate intellectus (verfaßt 1270) [1] c. 5 § 118 ; Keeler 76 : *Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est, quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.* Diesen beiden Schriften schließt sich nun die Quaestio an mit dem Satz : Et ita dicunt (Avicenna et Algazel), [quod] cum anima non dependeat ab altera, quod nihil prohibet ponere animas infinitas in actu. *Fides autem catholica, quae mundum non ponit aeternum, ab his angustiis liberatur* (f. 48rb).

Die Übereinstimmung geht hier aber noch weiter. Zunächst mit der Summa contra gentiles.

Quaestio de immortalitate animae : Ad duodecimum dicendum, quod *ponentes aeternitatem mundi* et incorruptibilitatem animae tripliciter obiectionem factam evaserunt. Quidam dicentes, quod id quod est perpetuum et incorruptibile de pertinentibus ad animam, est unum tantum omnium hominum, scilicet *intellectus possibilis* vel *agens.*

Quidam vero ponentes multitudinem incorruptibilium animarum cum aeternitate mundi, *ne cogerentur ponere* infinitum in actu, posuerunt revolutiones animarum ita, quod animae, quae prius fuerunt a corporibus absolutae, post aliqua saecula iterum redirent ad corpora. *Et haec fuit* positio *Platonicorum.*

Alii vero, ut *Avicenna et Algazel,* dixerunt, quod *non* est *inconveniens* ponere infinitum in actu, non per se, sed per accidens (f. 48rb).

Summa contra gentiles II c. 81 : Occasione autem tertiae rationis inductae aliqui *aeternitatem mundi ponentes* in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire.

Alii vero dixerunt, quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum, quod est omnibus commune, scilicet *intellectus agens* secundum quosdam, vel cum eo intellectus *possibilis* secundum alios.

Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere ; sed, *ne cogerentur* animarum *ponere* infinitatem, dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus. *Et haec fuit Platonicorum* opinio.

Quidam vero omnia praedicta vitantes dixerunt *non* esse *inconveniens* animas separatas actu existere infinitas. Esse enim infinitum actu

[1] So der Editor L. W. Keeler S. I., Proleg. S. xx f. — Auch C. Vansteenkiste O. P., Bulletin Thomiste VIII, 1 (1951) 29, der das Jahr 1270 als allgemein angenommen bezeichnet.

in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens, quod ponere *non* reputant *inconveniens*. Et est positio *Avicennae et Algazelis*.

Inhalt, Anordnung und Formulierung lassen erkennen, daß bei dieser Erinnerung aus der Geschichte der Philosophie dem Verfasser des einen Abschnittes der andere Abschnitt geläufig war und wohl sogar vorgelegen hat. Und zwar liegt es nahe, daß der Verfasser der Quaestio die inhaltlich verwandte Darstellung der Summa contra gentiles zu Rat gezogen hat, wobei er die Auffassung der in der Summa an erster Stelle erwähnten Leugner der Unsterblichkeit seinem Gegenstand entsprechend weggelassen hat.

Sodann herrscht hier eine bemerkenswerte Übereinstimmung der Quaestio mit einem Abschnitt der Summa theologiae. Sie fällt erst recht ins Gewicht, wenn man andere Parallelstellen (De veritate q. 2 a. 10 ; Summa contra gentiles II c. 38) danebenhält.

Quaestio de immortalitate animae : Alii vero, *ut Avicenna et Algazel*, dixerunt, quod non est inconveniens ponere infinitum in actu, non per se, sed per accidens.

Summa theologiae I q. 7 a. 4 : Quidam enim, *sicut Avicenna et Algazel*, dixerunt, quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile.

Dicitur enim esse infinitum per se in illis quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis, sicut cum manus movet baculum, baculus lapidem, quod non potest in infinitum procedere neque in sursum neque in deorsum, *quia oporteret, quod aliquid dependeret ab infinitis et nunquam eius generatio compleretur*.

Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid, ut multitudo infinita sit ; et hoc est impossibile esse, *quia* sic *oporteret, quod aliquid dependeret ex infinitis ;* unde *eius generatio nunquam compleretur*, cum non sit infinita pertransire.

Per accidens autem infinitum est in illis quorum multitudo ad invicem ordinem non habet, sicut quod unus faber *multis martellis operetur* per hoc quod uno fracto substituitur alter. *Non* enim *differt*, per quot taliter operetur et utrum per finitos vel infinitos, *si infinito tempore* duraret, cum unus martellus ab altero

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum

non dependeat. Et ita dicunt, quod cum una anima non dependeat ab altera ... (f. 48rb).

multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quae accidit ex hoc quod unus frangitur et accipitur alius, est multitudo per accidens ; accidit enim, quod *multis martellis operetur ;* et *nihil differt*, utrum uno vel duobus vel pluribus operetur vel infinitis, *si infinito tempore* operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Hier spricht alles für eine literarische Abhängigkeit, und zwar in der Weise, daß Thomas bei der Arbeit an dem Artikel der Summa die Quaestio vor sich gehabt habe. An dem Artikel ist nämlich bei aller Ähnlichkeit mit der Quaestio im Gedankengang und in dessen Fassung ein Fortschritt festzustellen. In der Quaestio wird zuerst für das Infinitum in actu per se die Erklärung, die Veranschaulichung und die Ablehnung geboten. Dann folgt die Erläuterung, die Veranschaulichung und die von Avicenna und Ghazali ausgesprochene Nicht-Unmöglichkeitserklärung für das Infinitum in actu per accidens. Dagegen hält sich der Artikel der Summa an diese Reihenfolge : Begriff und Widerspruch des Infinitum per se ; Begriff des Infinitum per accidens ; Veranschaulichung beider Arten des Unendlichen am Künstler (faber) ; Möglichkeit des Infinitum per accidens nach Avicenna und Ghazali. Der Vorzug dürfte bei dem Artikel der Summa liegen, der beide Arten des Unendlichen am künstlerischen Schaffen klarzumachen sucht und eben dadurch das Infinitum per accidens, auf das es ja vor allem ankommt, leichter einsichtig macht. Ferner, die in der Quaestio angeführte Reihe des Infinitum per se (manus — baculus — lapis) erscheint schon De veritate q. 2 a. 10 und Summa contra gentiles II c. 38, ist jedoch in dem Artikel der Summa weggefallen und durch das Beispiel des Künstlers ersetzt, das in der Quaestio nur für das Infinitum per accidens herangezogen wird. Weiterhin, in der Begriffsbestimmung beider Arten von Unendlich arbeitet die Quaestio mit der rein kontradiktorischen Formulierung (Quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis = per se ; quorum multitudo ad invicem ordinem non habet = per accidens) der Summa contra

gentiles (II cc. 38 81), während der Artikel der Summa theologiae das Infinitum per accidens auch positiv bestimmt und insofern deutlicher zu verstehen gibt, worin es eigentlich besteht (Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse ... accidit enim, quod multis martellis operetur).

Somit dürfte klar sein, daß der Artikel der Summa von der Quaestio abhängt. Die Übereinstimmungen und Unterschiede beider Stellen lassen sich nur so erklären, daß Thomas für den Artikel den Abschnitt der Quaestio benutzt und zugleich vervollkommnet hat.

30. Endlich führen zwei Verbindungslinien von der Quaestio de immortalitate animae zur Quaestio disputata de anima.

De immortalitate animae : Unde si ea quae sunt intellecta ab humana anima, sunt incorruptibilia inquantum huiusmodi, oportet humanam animam in genere incorruptibilium esse. Nec est instantia, quod oculus corruptibilis incorruptibile corpus solis aut lunae potest videre. Non enim oculus cognoscit rem incorruptibilem secundum id quod incorruptibilis est, sed secundum aliud, quod est commune incorruptibilibus et corruptibilibus, scilicet secundum lumen. Anima autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt intantum, quod etiam res corruptibiles non intelligit, nisi secundum quod incorruptibiles sunt, dum universalia eorum intelligit. Ex quo evidenter apparet, quod anima humana nata est perfici incorruptibilibus sicut propriis perfectionibus. Quod non esset, nisi ipsa incorruptibilis esset (f. 47va).

De anima a. 14 Sol.

Signum autem huius ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus, quia etiam ea quae sunt in se ipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio.

Beide Stücke bringen als « Zeichen der Unsterblichkeit » die Allgemeinerkenntnis des Verstandes. Wie bereits unter Nr. 14 gezeigt wurde, berührt sich die Quaestio an dieser Stelle mit der Summa contra gentiles (II c. 55, Amplius). Anderseits ist hier ein Kontakt mit dem wiedergegebenen Abschnitt aus der Quaestio de anima wahrzunehmen, und zwar so, daß diese eher als der empfangende Teil anzusprechen

ist. Hier wird nämlich ohne weiteres der Verstandeserkenntnis der Charakter des Allgemeinen und Unvergänglichen auch gegenüber den vergänglichen Dingen zugesprochen, wogegen die Quaestio de immortalitate animae erst durch einen Einwand zu dieser Feststellung veranlaßt wird.

Quaestio de immortalitate animae: Item, unumquodque naturaliter esse desiderat et permanere in suo esse ... Unde oportet, quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus ... Anima vero humana intelligit esse et bonum absolute. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum non ut hic et nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur naturale desiderium inane esse non possit, necessarium est, quod anima humana immortalis sit (f. 47va).

Quaestio de anima a. 14 Sol.: Secundo (signum huius accipi potest) ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim hominibus appetitum esse perpetuitatis, et hoc rationabiliter, quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet, quod ab intelligente, qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter et secundum omne tempus. Unde videtur, quod iste appetitus non sit inanis, sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

Hier wie dort wird also das Seinsverlangen als « Zeichen der Unsterblichkeit » geltend gemacht. Nur hebt der Artikel 14 sofort das Naturstreben des Menschen auf ein immerwährendes, nicht durch das Hier und Heute eingegrenztes Sein hervor, während die Quaestio de immortalitate animae weiter ausholt und die Abstufung des Seinsverlangens und seinen Zusammenhang mit der Erkenntnis aufzeigt. Anzumerken ist auch, daß die Quaestio das natürliche Verlangen auf das Sein und auf das Gute bezieht, der Artikel jedoch nur das Sein als den Gegenstand des Naturstrebens angibt. Der Einfluß, der schon auf die unter Nr. 22 erwähnte literarische Ähnlichkeit hin anzunehmen ist, scheint mithin von der Quaestio auf den Artikel 14 auszugehen.

Noch enger ist hier das Zusammengehen der Quaestio mit der Summa theologiae. Es fällt noch mehr auf, wenn man zwei Stellen der Summa contra gentiles (II c. 55, Praeterea; c. 79, Amplius) im Blick behält, wo ebenfalls das Seinsverlangen als Erkenntnisgrund für die Unsterblichkeit herangezogen wird.

Quaestio de immortalitate animae: Item, *unumquodque naturaliter esse desiderat* et permanere in suo esse. Hoc autem desiderium non similiter omnibus convenit. Nam ea

Summa theologiae I q. 75 a. 6 Sol.: Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc quod *unumquodque naturaliter* suo modo *esse desiderat*. *Desiderium* autem in rebus cognoscen-

quae cognitione carent, desiderant esse et bonum non quasi ex se ipsis, sed quasi ab alio inclinationem habentia in finem naturaliter desideratum. In his vero quae cognitionem habent, *desiderium* sive appetitus *consequitur cognitionem* sicut dirigentem. Unde oportet, quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus. Animalia autem bruta, quae tantum cognitionem sensitivam habent, *non cognoscunt esse* et bonum *nisi ut hic et nunc*. Anima vero humana *intelligit esse* et bonum *absolute*. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum non ut hic et nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur *naturale desiderium inane esse non possit*, necessarium est, quod anima humana immortalis sit (f. 47va).

tibus *sequitur cognitionem*. Sensus autem *non cognoscit esse nisi sub hic et nunc*. Sed *intellectus apprehendit esse absolute* et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. *Naturale* autem *desiderium non potest esse inane*. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Was hier die Quaestio bietet, das ist nach Inhalt und Ausdruck, nur kürzer und klarer, in die Summa eingegangen.

Diese letzte Gruppe von Vergleichen, an der man gut die Arbeitsweise von Thomas verfolgen kann, offenbart demnach ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Quaestio und mehreren Thomasschriften. Einerseits steht die Quaestio unter dem Einfluß des Sentenzenkommentars und der Summa contra gentiles, wirkt aber anderseits auf die Quaestio de anima und auf die Summa theologiae ein. Das ist natürlich eine starke Stütze für die Annahme der Verfasserschaft des Thomas gegenüber der Quaestio, wie sie begründet ist in der Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781 und gefestigt wird durch die Prüfung der Ideen, der Quellen und der Form der Darstellung.

VI.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung lag in der Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781. Die Hs stand in besonderer Beziehung zu Thomas und war für seinen persönlichen Gebrauch bestimmt. Das gilt auch und gerade für das Stück, das die Quaestio de immortalitate animae enthält.

Die Feststellung, daß die Quaestio folglich etwas mit Thomas zu tun hat, ließ sich sodann von verschiedenen Seiten her verstärken. Zunächst entspricht der Lehrgehalt der Quaestio — mit häufigem literarischem Anklang — der Lehre des Thomas, und zwar auf zahlreichen Stoffgebieten und öfters in unterscheidenden und entscheidenden Auffassungen, wie sie in den verschiedensten Thomasschriften enthalten sind. Ferner war im Zitatenmaterial nichts zu entdecken, das einer Zuteilung der Quaestio an Thomas widerspräche. Inhalt und Wiedergabe der Zitate weisen vielmehr auf ihn hin. Auch das Äußere der Quaestio paßt im Aufbau, in den Veranschaulichungsmitteln und im Ausdruck — sogar bis in Feinheiten hinein — zu Thomas. Endlich ergab sich über inhaltliche Übereinstimmungen und literarische Ähnlichkeiten hinaus ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Quaestio und Thomasschriften.

Diese Gründe, in ihrer Gesamtheit genommen, nähern sich im Wert einer echten Bezeugung. Der Verfasser der Quaestio ist nicht in Albert d. Gr. oder einem andern Zeitgenossen des Thomas zu suchen, sondern in Thomas selber. Es wäre ja zum mindesten ein eigenartiges Zusammentreffen, wenn sich in einer Hs mit einer einzigartigen Verbindung zu Thomas eine Quaestio findet, die innerlich wie äußerlich vollständig das Gepräge der Thomasschriften an sich hat und Thomasschriften zum Teil benutzt und zum andern Teil beeinflußt, und die dann doch nicht ein Werk von Thomas wäre. Der Quaestio steht daher mit vollem Recht ein Platz unter den echten Werken von Thomas zu.

Auch zur Entstehungszeit der Quaestio lassen sich aus dem Gesagten einige Angaben machen. Jedenfalls liegt ihr Platz in der zeitlichen Reihenfolge der Thomasschriften fest. Sie folgt auf den Sentenzenkommentar und auf das zweite Buch der Summa contra gentiles, geht jedoch der Quaestio de anima und dem ersten Teil der Summa theologiae voraus. Damit dürfte die Entstehung der Quaestio in die Zeit des Aufenthaltes in Italien, näherhin in die erste Hälfte der 60er Jahre, fallen. Das stünde wiederum im Einklang mit einer von Pelster gemachten Angabe [1] aus der Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781, wonach man die Hs « wohl in die Zeit des italienischen Aufenthaltes 1259-1269 » verlegen muß, « näher dem Anfang als dem Ende ».

[1] Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, in : Gregorianum 28 (1947) 86.