

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae



Thomas von Aquin
Quaestiones Disputatae

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Vollständige Ausgabe der Quaestionen
in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von Rolf Schönberger

Band 13

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

THOMAS VON AQUIN

Untersuchungen über die Seele
Quaestiones disputatae de anima

Übersetzt und herausgegeben
von Rolf Schönberger

Über die Geistgeschöpfe
Quaestiones disputatae
de spiritualibus creaturis

Übersetzt und herausgegeben
von Jörg Alejandro Tellkamp

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Universitätsstiftung Lucia und Dr. Otfried Eberz, Regensburg

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1913-8

ISBN eBook 978-3-7873-3370-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2024. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

ÜBER DIE SEELE

1. Frage:	Kann die menschliche Seele eine Form und <zugleich> ein bestimmtes Dieses sein?	6
2. Frage:	Ist die menschliche Seele in ihrem Sein vom Körper getrennt?	24
3. Frage:	Ist der aufnehmende Verstand bzw. die Verstandesseele in allen Menschen eine?	40
4. Frage:	Ist es notwendig, einen tätigen Verstand zu behaupten?	55
5. Frage:	Ist der tätige Verstand einer und getrennt?	63
6. Frage:	Ist die Seele aus Materie und Form zusammen- gefügt?	75
7. Frage:	Unterscheiden sich Engel und Seele der Art nach?	88
8. Frage:	Bestand die Notwendigkeit, die menschliche Seele mit einem Körper von der Art zu vereinen, wie es der menschliche Körper ist?	103
9. Frage:	Wird die Seele mit der körperlichen Materie durch ein Mittleres vereint?	120
10. Frage:	Befindet sich die Seele im ganzen Körper und in jedem seiner Teile?	136
11. Frage:	Sind im Menschen die vernünftige, die sensitive und vegetative Seele ein Wesen?	150
12. Frage:	Ist die Seele mit ihren Vermögen identisch?	163
13. Frage:	Unterscheiden sich die Vermögen der Seele auf Grund ihrer Objekte?	174
14. Frage:	Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele	190
15. Frage:	Vermag die vom Körper getrennte Seele etwas zu erkennen?	202
16. Frage:	Vermag die mit dem Körper verbundene Seele die getrennten Substanzen zu erkennen?	218

17. Frage:	Erkennt die getrennte Seele die getrennten Substanzen?	231
18. Frage:	Erkennt die getrennte Seele alles Natürliche?	239
19. Frage:	Bleiben die sensitiven Vermögen in der getrennten Seele erhalten?	255
20. Frage:	Erkennt die getrennte Seele die Einzeldinge?	268
21. Frage:	Kann die getrennte Seele von einem körperlichen Feuer eine Strafe erleiden?	283

THOMAS VON AQUIN ZUGESCHRIEBEN

Die Frage handelt von der Unsterblichkeit der Seele	296
Erkennt die mit dem Körper verbundene Seele durch ihr Wesen sich selbst?	321

NACHWORT ZU *DE ANIMA*

I. Die Seele als Grundbegriff der Philosophie	339
II. Zwei Grundpositionen der antiken Seelenlehre	344
III. Die Seele als Problembegriff der Philosophie des Mittelalters	349
IV. Einige Schwerpunkte der Untersuchungen	357
V. Zwei separate Quaestiones	391
Abkürzungsverzeichnis zu <i>De anima</i>	393
Bibliographie zu <i>De anima</i>	395

ÜBER DIE GEISTGESCHÖPFE

1. Artikel:	Ist die geschaffene Geistsubstanz aus Materie und Form zusammengesetzt?	421
2. Artikel:	Kann die Geistsubstanz mit dem Körper vereint werden?	440
3. Artikel:	Vereint die Geistsubstanz, welche die menschliche Seele ist, sich mit dem Körper durch ein Mittel?	454
4. Artikel:	Existiert die Seele in ihrer Gesamtheit in jedem Teil des Körpers?	471
5. Artikel:	Wird irgendeine geschaffene Geistsubstanz nicht mit dem Körper verbunden?	482
6. Artikel:	Vereint sich die Geistsubstanz mit dem Himmelskörper?	492
7. Artikel:	Vereint sich die Geistsubstanz mit einem Luftkörper?	504
8. Artikel:	Sind alle Engel der Art nach voneinander unterschieden?	507
9. Artikel:	Ist der mögliche Intellekt ein einziger in allen Menschen?	522
10. Artikel:	Ist der tätige Intellekt ein einziger für alle Menschen?	538
11. Artikel:	Sind die Seelenvermögen mit dem Wesen der Seele identisch?	554
	Nachwort zu <i>De spiritualibus creaturis</i>	567
	Bibliographie zu <i>De spiritualibus creaturis</i>	578

THOMAS VON AQUIN

Über die Seele

ÜBER DIE SEELE

DIE TITEL DER FRAGEN

1. Frage: Kann die menschliche Seele eine Form und <zugleich> ein bestimmtes Dieses sein?
2. Frage: Ist die menschliche Seele in ihrem Sein vom Körper getrennt?
3. Frage: Ist der aufnehmende Verstand bzw. die Verstandesseele in allen Menschen eine?
4. Frage: Ist es notwendig, einen tätigen Verstand zu behaupten?
5. Frage: Ist der tätige Verstand einer und getrennt?
6. Frage: Ist die Seele aus Materie und Form zusammengefügt?
7. Frage: Unterscheiden sich Engel und Seele der Art nach?
8. Frage: Bestand die Notwendigkeit, die menschliche Seele mit einem Körper von der Art zu vereinen, wie es der menschliche Körper ist?
9. Frage: Wird die Seele mit der körperlichen Materie durch ein Mittleres vereint?
10. Frage: Befindet sich die Seele im ganzen Körper und in jedem seiner Teile?
11. Frage: Sind im Menschen die vernünftige, die sensitive und vegetative Seele ein Wesen?
12. Frage: Ist die Seele mit ihren Vermögen identisch?
13. Frage: Unterscheiden sich die Vermögen der Seele auf Grund ihrer Objekte?
14. Frage: Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele
15. Frage: Vermag die vom Körper getrennte Seele etwas zu erkennen?
16. Frage: Vermag die mit dem Körper verbundene Seele die getrennten Substanzen zu erkennen?
17. Frage: Erkennt die getrennte Seele die getrennten Substanzen?
18. Frage: Erkennt die getrennte Seele alles Natürliche?

19. Frage: Bleiben die sensitiven Vermögen in der getrennten Seele erhalten?

20. Frage: Erkennt die getrennte Seele die Einzeldinge?

21. Frage: Kann die getrennte Seele von einem körperlichen Feuer eine Strafe erleiden?

Die hier behandelten Fragen lauten:

1. Kann die menschliche Seele eine Form und <zugleich> ein bestimmtes Dinges sein?
2. Ist die menschliche Seele in ihrem Sein vom Körper getrennt?
3. Ist der aufnehmende Verstand bzw. die Verstandesseele in allen Menschen eine?
4. Ist es notwendig, einen tätigen Verstand zu behaupten?
5. Ist der tätige Verstand einer und getrennt?
6. Ist die Seele aus Materie und Form zusammengefügt?
7. Unterscheiden sich Engel und Seele der Art nach?
8. Besteht die Notwendigkeit, die menschliche Seele mit einem Körper von der Art zu vereinen, wie es der menschliche Körper ist?
9. Wird die Seele mit der körperlichen Materie durch ein Mittleres vereint?
10. Befindet sich die Seele im ganzen Körper und in jedem seiner Teile?
11. Sind im Menschen die vernünftige, die sensitive und vegetative Seele ein Wesen?
12. Ist die Seele mit ihren Vermögen identisch?
13. Unterscheiden sich die Vermögen der Seele auf Grund ihrer Objekte?
14. Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele
15. Kann die vom Körper getrennte Seele etwas erkennen?
16. Kann die mit dem Körper verbundene Seele die getrennten Substanzen erkennen?
17. Erkennt die getrennte Seele die getrennten Substanzen?
18. Erkennt die getrennte Seele alles Natürliche?
19. Bleiben die sensitiven Vermögen in der getrennten Seele erhalten?
20. Erkennt die getrennte Seele die Einzeldinge?
21. Kann die getrennte Seele von einem körperlichen Feuer eine Strafe erleiden?

1. FRAGE

Die erste Frage lautet: Kann die menschliche Seele eine Form und <zugleich> ein bestimmtes Dieses sein?¹

Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Wenn die menschliche Seele ein bestimmtes Dieses² ist, dann ist sie etwas, was Bestand (*subsistens*) und durch sich selbst ein vollständiges Sein hat. Was aber einem <Ding> über das vollständige Sein hinaus zukommt, kommt ihm auf akzidentelle Weise zu, wie etwa das Weiß-sein einem Menschen oder auch ein Kleidungsstück einem Körper. Der mit der Seele vereinte Körper kommt ihr daher auf akzidentelle Weise zu. Wenn also die Seele ein bestimmtes Dieses ist, ist sie nicht die substantielle Form des <Körpers>.

2. Wenn die Seele ein bestimmtes Dieses ist, ist es notwendig, daß sie etwas Individuiertes ist. Kein Allgemeines ist nämlich ein bestimmtes Dieses. Folglich wird sie entweder durch ein anderes oder durch sich selbst individuiert:

Wenn sie durch ein anderes individuiert wird und sie <zugleich> die Form des Körpers ist, dann ist es notwendig, daß sie durch den Körper individuiert wird, denn die Formen werden durch die eigentümliche Materie individuiert; und daher ergäbe sich folgende Schlußfolgerung: Wenn der Körper von der Seele getrennt ist, wird auch die Individualität der Seele aufgehoben; daher könnte die Seele nicht durch sich Bestand haben und auch nicht ein bestimmtes Dieses sein.

1 Paralleltexte: Sent. II, d. 1, q. 2, a. 4; d. 17, q. 2, a. 1; ScG II, 56–59; 68 ff.; Sum. theol. I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1; De pot. q. 3, a. 9, ad 11; De spir. creat., a. 2 (ed. Leon. XXIV/2, 20–33); De un. intell., c. 3 (ed. Leon. XLIII, 302–307); In De an. III, 1 (ed. Leon. XLV/1, 201–207; es sei für die weiteren Angaben zu Paralleltexten in Thomas' De-anima-Kommentar zu vermerkt, daß die Zählung der Lektionen sich nach der Leonina-Ausgabe richtet, diese aber von denen der älteren Ausgaben abweichen: ed. Leon.: II, 25 = ed. A. M. Pirotta III, 1; ed. Leon. III, 1 = ed. A. M. Pirotta III, 7); Comp. theol., I, 80 u. 87 (ed. Leon. XLII, 107; 110–111).

2 Der Ausdruck stammt von Aristoteles; Belegstellen und weitere Übersetzungsvarianten vgl. Nachwort, Anm. 57.

Wenn die Seele hingegen durch sich selbst individuiert wird, ist sie entweder eine einfache Form oder ein aus Materie und Form Zusammengefügtes. Wenn sie eine einfache Form ist, dann folgt daraus, daß sich die individuierte Seele ausschließlich in der Form von anderen <Seelen> unterscheiden könnte. Der Unterschied in der Form begründet nun aber die Verschiedenheit der Art. Es würde also daraus folgen, daß die Seelen verschiedener Menschen der Art nach unterschieden sind. Daher unterschieden sich auch die Menschen <voneinander> der Art nach, wenn die Seele die Form des Körpers ist, wenn doch jedes Ding die Artbestimmung durch die eigentümliche Form erhält. Wenn hingegen die Seele aus Materie und Form zusammengefügt ist, ist es unmöglich, daß sie als ganze die Form des Körpers ist, denn die Materie ist nicht wiederum die Form von etwas anderem. Es bleibt also nur die Unmöglichkeit dessen übrig, daß die Seele zugleich ein bestimmtes Dieses wie auch eine Form sei.

3. Wenn die Seele ein bestimmtes Dieses ist, so folgt, daß sie eine Art Individuum ist. Jedes Individuum aber gehört zu irgendeiner Art und zu irgendeiner Gattung. Es ergibt sich also, daß die Seele eine eigene Art und eine eigene Gattung besitzt. Es ist freilich unmöglich, daß etwas, das eine eigene Art hat, die zusätzliche Bestimmung eines anderen zur Bildung seiner Art aufnimmt, weil, wie Aristoteles im 8. Buch der *Metaphysik*³ sagt, die Formen bzw. Arten der Dinge sich wie Zahlen zueinander verhalten; bei diesen gilt: Was immer von einer Form weggenommen oder ihr hinzugefügt wird, verändert die Art. Materie und Form aber werden zur Bildung einer Art vereint. Wenn also die Seele ein bestimmtes Dieses ist, wird sie mit dem Körper nicht als Form einer Materie vereint.

4. Da Gott die Dinge um seiner Gutheit willen geschaffen hat, welche sich in der Verschiedenheit der Rangstufen der Dinge zeigt, so schuf er so viele Rangstufen des Seienden, wie die Natur der Dinge aufzunehmen vermochte. Wenn also die menschliche Seele durch sich bestehen kann – was man notwendigerweise sagen muß, wenn sie ein bestimmtes Dieses ist –, so würde folgen, daß die durch sich seienden Seelen eine Stufe des Seienden bildeten. Die Formen

3 Aristoteles, Met. VIII, 3; 1043 b 33–1044 a 2.

bilden aber nicht für sich, <d.h.> ohne die Materie, eine eigene Rangstufe des Seienden. Also wird die Seele, wenn sie ein bestimmtes Dieses ist, nicht die Form irgendeiner Materie sein.

5. Wenn die Seele ein bestimmtes Dieses und ein durch sich Bestehendes ist, ist es notwendig, daß sie unvergänglich ist, da sie weder ein Gegenteil hat noch aus gegensätzlichen Bestimmungen zusammengesetzt ist. Wenn sie aber unvergänglich ist, kann sie nicht einem vergänglichen Körper, welcher der menschliche Körper <doch> ist, angemessen sein. Jede Form ist ja ihrer Materie angemessen. Wenn also die Seele ein bestimmtes Dieses ist, wird sie nicht die Form des menschlichen Körpers sein.

6. Nichts, was durch sich Bestand hat, ist reine Wirklichkeit – außer Gott. Wenn also die Seele ein bestimmtes Dieses ist, nämlich ein Durch-sich-Bestehendes, wird in ihr irgendeine Zusammenfügung aus Wirklichkeit und Möglichkeit sein. Daher könnte sie keine Form sein, weil die Möglichkeit nicht <wiederum> die Wirklichkeit von irgend etwas <anderem> ist. Wenn also die Seele ein bestimmtes Dieses ist, ist sie keine Form.

7. Wenn die Seele ein bestimmtes Dieses ist, etwas also, das durch sich zu bestehen vermag, ist es nur um eines für sie Guten willen notwendig, daß sie mit einem Körper vereint ist: entweder also um eines wesentlichen Guten willen oder um eines akzidentellen Guten willen. Wegen eines wesentlichen Guten nicht, weil <die Seele> ohne Körper zu bestehen vermag; und auch nicht wegen eines akzidentellen Guten, weil dieses insbesondere die Erkenntnis der Wahrheit zu sein scheint, welche die menschliche Seele durch die Sinne aufnimmt, die ohne körperliche Organe nicht sein können, weil der Seele der Kinder, die vor der Geburt sterben, von einigen⁴ eine gewisse Erkenntnis der Dinge zugeschrieben wird, von welcher dennoch feststeht, daß sie diese nicht vermittels der Sinne erworben

4 Dies sind im weiteren Sinne Vertreter des Platonismus. Der Gedanke ist, daß jede bestimmte Wahrnehmung und Erfahrung durch formale Momente (Identität; Ähnlichkeit etc.) ermöglicht wird, diese Momente also nicht aus jener selbst stammen können. Ein viel weitergehender Apriorismus behauptet auch eine inhaltliche, aber wesentliche Erkenntnis der Dinge.

haben. Wenn also die Seele ein bestimmtes Dieses ist, gibt es keinen Grund, warum sie dem Körper als Form vereint wird.

8. Form und bestimmtes Dieses sind durch einen Gegensatz unterschieden. Aristoteles sagt nämlich im 2. Buch seiner Schrift *Über die Seele*, daß ›Substanz‹ in drei <Bedeutungen> unterteilt wird, von denen eine die Form, die andere die Materie und die dritte das bestimmte Dieses ist.⁵ Entgegengesetzte Bestimmungen werden aber nicht vom selben Ding ausgesagt. Also kann die menschliche Seele nicht Form und <zugleich> ein bestimmtes Dieses sein.

9. Dasjenige, was ein bestimmtes Dieses ist, besteht durch sich. Das Eigentümliche der Form liegt hingegen darin, in einem anderen zu sein – was doch entgegengesetzte Bestimmungen zu sein scheinen. Wenn also die Seele ein bestimmtes Dieses ist, scheint es nicht, daß sie eine Form ist.

10. Dazu gab es folgenden Gegeneinwand: Nach dem Zugrundegehen des Körpers bleibt die Seele ein bestimmtes Dieses und durch sich Bestehendes, allerdings verliert sie dann den Charakter der Form. – Doch dem steht wiederum entgegen: Alles, was von einem anderen so abscheiden kann, daß gleichwohl seine Substanz bleibt, ist auf akzidentelle Weise in ihm. Wenn also die Seele nach der Auflösung des Körpers fortbesteht und in ihr der Charakter der Form dahin ist, so folgt, daß ihr der Charakter der Form auf akzidentelle Weise zukommt. Sie wird nun aber mit dem Körper zur Bildung des Menschen ausschließlich als Form vereint. Also wird sie mit dem Körper auf akzidentelle Weise vereint; und demzufolge wird der Mensch ein akzidentell Seiendes sein – was sinnwidrig ist.

11. Wenn die menschliche Seele ein bestimmtes Dieses und ein Durch-sich-Bestehendes ist, ist es notwendig, daß sie durch sich eine eigentümliche Tätigkeit hat, weil jedem durch sich seienden Ding eine eigentümliche Tätigkeit zukommt. Die menschliche Seele hat jedoch keine spezifische Tätigkeit, weil das Erkennen, das für sie im höchsten Maße spezifisch zu sein scheint, nicht der Seele, sondern, wie es im 1. Buch der aristotelischen Schrift *Über die Seele*⁶ heißt,

5 Aristoteles, De an. II, 1; 412 a 6–9.

6 Aristoteles, De an. I, 1; 403 a 8: »Am ehesten könnte noch das Ver-

durch die Seele dem Menschen zukommt. Also ist die menschliche Seele nicht ein bestimmtes Dieses.

12. Wenn die menschliche Seele die Form des Körpers ist, ist es unausweichlich, daß sie irgendeine Abhängigkeit vom Körper hat: Form und Materie sind nämlich wechselseitig voneinander abhängig. Was aber von etwas abhängt, ist kein bestimmtes Dieses. Wenn also die Seele die Form des Körpers ist, ist sie kein bestimmtes Dieses.

13. Wenn die Seele die Form des Körpers ist, ist es notwendig, daß der Seele und dem Körper <nur> ein Sein zukommt. Denn aus Materie und Form wird eine Einheit im Sein. Für die Seele und den Körper kann es aber nicht ein gemeinsames Sein geben, da sie zu verschiedenen Gattungen gehören. Die Seele gehört nämlich zur Gattung der unkörperlichen Substanzen, der Körper aber zur Gattung der körperlichen Substanzen. Die Seele kann also nicht die Form des Körpers sein.

13a. Die Seele hat durch ihre Prinzipien ein eigenes Sein. Wenn sie also mit dem Körper ein gemeinsames Sein hat, folgt, daß sie ein zweifaches Sein hat – was unmöglich ist.

14. Das Sein des Körpers ist ein vergängliches Sein bzw. ein Sein, das aus quantitativen Teilen besteht. Das Sein der Seele hingegen ist unvergänglich und einfach. Also kommt dem Körper und der Seele nicht ein Sein zu.

15. Dazu gab es folgenden Gegeneinwand: Der menschliche Körper hat das Sein des Körpers durch die Seele. – Doch dem steht wiederum entgegen: Aristoteles sagt im 2. Buch seiner Schrift *Über die Seele*, daß die Seele »die Wirklichkeit eines natürlichen organischen⁷ Körpers«⁸ ist. Dasjenige also, was sich zur Seele wie die Materie zur

stehen einem Eigentümlichen gleichkommen« [Übers. Th. Buchheim]; vgl. *De an.*, q. 19, Anm. 559.

⁷ Die lateinische Übersetzung übernimmt den Ausdruck als Fremdwort: *organicum*. In manchen deutschen Aristoteles-Untersuchungen wird die Bezeichnung »beseelter Körper« oder »das Beseelte« auch mit »organisch« wiedergegeben. Damit geht allerdings die entscheidende Pointe des Aristoteles, daß lebendige Körper auch eine andere Körperstruktur und nicht nur als Zusatzfaktor eine Seele haben, völlig verloren.

⁸ Aristoteles, *De an.* II, 1; 412 b 5–6: Die Seele ist »die *primäre wirkliche Vollbringung eines physischen Körpers*« [Übers. Th. Buchheim]; »die

Wirklichkeit verhält, ist schon der natürliche organische Körper, was er nur durch eine Form sein kann, durch die er in der Gattung Körper gebildet wird. Also hat der menschliche Körper ein eigenes Sein neben dem Sein der Seele.

16. Die Wesensprinzipien – und darum handelt es sich bei Materie und Form – sind auf das Sein ausgerichtet. Aber für etwas, was in der Natur durch eines erreicht werden kann, sind nicht zwei erforderlich. Wenn also die Seele, da sie ein bestimmtes Dieses ist, in sich ein eigenes Sein hat, wird sie dem Körper nicht entsprechend der Natur des Körpers als der Materie einer Form verbunden.⁹

17. Das Sein verhält sich zum Wesen der Seele als dessen Wirklichkeit. Daher ist es notwendig, daß es das Höchste in der Seele ist. Das Rangniedere berührt nun aber dasjenige, was ranghöher ist, nicht in dessen Höchstem, sondern eher in dessen Niedrigstem. Dionysius sagt nämlich, daß die göttliche Weisheit die Enden des Erstrangigen mit den Anfängen des Zweitrangigen verbindet.¹⁰ Der Körper, der niedriger als die Seele ist, berührt also nicht das Sein, welches das Höchste in ihr ist.

18. Was *ein* Sein hat, hat auch *eine* Tätigkeit. Wenn also das Sein der menschlichen Seele mit dem Körper verbunden ist, wird auch deren Tätigkeit, welche das Erkennen ist, der Seele und dem Körper gemeinsam sein – was nach dem Beweis im 3. Buch seiner Schrift

primäre Wirklichkeit eines natürlichen organischen organischen Körpers« [Übers. O. Gigon]; »so dürfte sie die erste Vollendung eines natürlichen werkzeughaften Körpers sein« [Übers. K. Corcilus]; »... ist sie die vorläufige Erfüllung des natürlichen mit Organen ausgestatteten Körpers« [Übers. W. Theiler]; »[...] ist sie wohl die erste Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers« [Übers. W. Theiler / H. Seidl]; »so wäre sie wohl die erste vollendete Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers« [Übers. G. Krapinger].

9 Gemeint ist selbstverständlich, daß die Seele die Form des Körpers wäre, wenn beide im Sinne des Form-Materie-Verhältnisses zueinander stünden.

10 Dionysius Areopagita, De div. nom. 7, 3 (Dion. I, 407): »... die Ursache des unlösbaren Gefüges von allem und seiner Ordnung, das allezeit wirkende Band zwischen den Enden der höheren und den Anfängen der ihnen nachfolgenden Rangstufen sowie Gründerin einer einzigen schönen Übereinstimmung und Verbindung von allem« [Übers. B. R. Suchla].

*Über die Seele*¹¹ unmöglich ist. Es gibt also nicht *ein* Sein mit Bezug auf die menschliche Seele und den Körper. Daher folgt, daß die Seele nicht die Form des Körpers und <zugleich> ein bestimmtes Dieses ist.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Jegliches empfängt die Artbestimmung durch seine spezifische Form. Der Mensch aber ist Mensch, insofern er vernünftig ist. Also ist die vernünftige Seele die spezifische Form des Menschen. Sie ist nun aber ein bestimmtes Dieses und ein Durch-sich-Bestehendes, da sie durch sich tätig ist. Die Verstandeserkenntnis geschieht nämlich nicht durch ein körperliches Organ, wie im 3. Buch seiner Schrift *Über die Seele*¹² bewiesen wird. Die menschliche Seele ist also ein bestimmtes Dieses und <zugleich> eine Form.

2. Die höchste Vollkommenheit der menschlichen Seele besteht in der Erkenntnis der Wahrheit, die durch den Verstand geschieht. Dazu aber, daß die Seele in der Erkenntnis der Wahrheit zur Vollkommenheit gelangt, bedarf sie der Einheit mit dem Körper, weil sie durch Vorstellungsbilder erkennt, welche es <ihrerseits> nicht ohne den Körper gibt. Also ist es notwendig, daß die Seele mit dem Körper als dessen Form vereint wird, auch wenn sie ein bestimmtes Dieses ist.

ANTWORT:

Der Ausdruck ›bestimmtes Dieses‹ meint im eigentlichen Sinne ein Einzelnes in der Kategorie der Substanz. Aristoteles sagt nämlich in der Schrift *Kategorien*, daß ›erste Substanz‹ zweifellos ein bestimmtes Dieses bezeichnet, ›zweite Substanz‹ aber, auch wenn sie dem Anschein nach ein bestimmtes Dieses bezeichnet, dennoch eher ein qualitativ Bestimmtes meint.¹³ Ein Einzelnes aber in der Katego-

11 Aristoteles, *De an.* III, 4; 429 a 24–27: »Daher ist er einleuchtender Weise auch nicht vermischt worden mit dem Körper; denn sonst entstünde er als von irgendeiner Beschaffenheit, entweder Kaltes oder Warmes, oder wäre irgendein Organ wie das Wahrnehmungsfähige. Nun aber *ist* er *nichts*« [Übers. Th. Buchheim].

12 Aristoteles, *De an.* III, 4; 429 a 24–27.

13 Aristoteles, *Cat.* 5; 3 b 10–23. Thomas verwendet für die Angabe der Bedeutung den Plural.

rie der Substanz zu sein heißt nicht nur, daß es durch sich bestehen kann, sondern <auch>, daß es etwas Vollständiges in irgendeiner Art oder irgendeiner Gattung der Substanz ist. Daher nennt Aristoteles in der Schrift *Kategorien*¹⁴ die Hände, die Füße und dergleichen eher »Teile der Substanzen« als erste oder zweite Substanzen, denn wenn sie sich auch nicht in einem anderen als Träger befinden – was das Eigentümliche der Substanz ist –, so haben sie doch nicht vollständig an der Wesensnatur irgendeiner Art teil. Daher gehören sie allenfalls in der Weise zu irgendeiner Art oder zu irgendeiner Gattung, daß sie sich darauf zurückführen lassen.

Von den Bestimmungen, zu deren Charakter es gehört, ein bestimmtes Dieses auszumachen, haben manche der menschlichen Seele beides abgesprochen, indem sie nämlich sagten, die Seele sei eine Harmonie, wie Empedokles,¹⁵ oder eine Säftemischung, wie Galen,¹⁶ oder etwas dieser Art. Auf diese Weise könnte die Seele nämlich weder durch sich bestehen, noch wäre sie etwas Vollständiges in irgendeiner Art oder in irgendeiner Gattung der Substanz, sondern wäre nur eine Form, vergleichbar anderen materiellen Formen.

Diese These läßt sich jedoch nicht aufrechterhalten. Dies schon nicht im Hinblick auf die vegetative Seele, bei deren Tätigkeiten es notwendig ist, irgendein Prinzip zu haben, welches über die passiven und aktiven Qualitäten hinausgeht, die sich bei Ernährung und Wachstum <ja nur> instrumentell verhalten, wie im 2. Buch der aristotelischen Schrift *Über die Seele*¹⁷ bewiesen wird; Säftemischung aber und Harmonie überschreiten die Qualitäten der Elemente nicht.

14 Aristoteles, Cat. 5; 3 a 29–32.

15 Kritik dieser Auffassung bei Aristoteles, De an. I, 4; 407 b 27–408 a 30; auch schon kritisiert von Platon, Phaid. 91 c–95 a.

16 Im parallelen Text ScG II, 63 wird in der deutschen Übersetzung auf die Vermittlung der Lehre Galens durch Werke aus der griechischen Patristik verwiesen, von denen Thomas zumindest eines kannte: Nemesius v. Emesa, De nat. hom., c. 2 (PG 40, 553 B – 555 A); Gregor v. Nyssa, De an., PG 45, 195 CD. Das Wort *complexio* kann allgemein eine Zusammenfügung meinen, spezieller aber die Zusammenfügung der Säfte und damit die Balance der Temperamente im menschlichen Körper.

17 Aristoteles, De an. II, 4; 416 b 17–30.

Ähnlich läßt sich diese These auch nicht im Hinblick auf die sensitive Seele aufrechterhalten, deren Tätigkeiten in der Aufnahme einer Form ohne deren Materie besteht, wie im 2. Buch der Schrift *Über die Seele*¹⁸ bewiesen wird, wohingegen die aktiven und passiven Qualitäten, welche Bestimmungen der Materie darstellen, sich nicht über die Materie hinaus erstrecken. Noch viel weniger kann jene These mit Bezug auf die vernunftbegabte Seele gelten, deren Tätigkeiten in der Abstraktion der Formen nicht nur von der Materie, sondern von allen materiellen und individuierenden Bestimmungen bestehen – was zur Erkenntnis des Allgemeinen erforderlich ist. Darüber hinaus muß aber bei der rationalen Seele etwas in noch höherem Maße Eigentümliches ins Auge gefaßt werden, weil sie nicht nur ohne Materie und ohne die Bestimmungen der Materie die geistigen Erkenntnisbilder aufnimmt, sondern es auch hinsichtlich ihrer eigenen Tätigkeit nicht möglich ist, mit irgendeinem körperlichen Organ etwas gemeinsam zu haben, so daß etwas Körperliches das Organ der Verstandeserkenntnis wäre, wie das Auge das Organ des Sehens ist, wie im 3. Buch der aristotelischen Schrift *Über die Seele*¹⁹ bewiesen wird. Daher ist es notwendig, daß die erkenntnisfähige Seele durch sich tätig ist – insofern sie nämlich eine eigene Tätigkeit ohne Gemeinschaft mit dem Körper aufweist. Da jegliches wirksam ist, insofern es wirklich ist,²⁰ ist es notwendig, daß die erkenntnisfähige Seele wesentlich ein abgelöstes Sein hat, welches nicht vom Körper abhängt. Die Formen nämlich, welche ein Sein haben, das von der Materie oder von einem Zugrundeliegenden abhängt, weisen keine eigenständigen Tätigkeiten auf. Nicht die Wärme ist nämlich wirksam, sondern das Warme.

Aus diesem Grund urteilten die späteren Philosophen, daß der erkenntnisfähige Teil der Seele etwas durch sich Bestehendes sei. Ari-

18 Aristoteles, De an. II, 12; 424 a 17–24.

19 Aristoteles, De an. III, 12; 429 a 24–27; vgl. De an., q. 1, Anm. 11.

20 Dieses Prinzip begründet die Wirksamkeit eines Dinges in der Wirklichkeit; dies wohl deshalb, weil erst in dem vollständigen Wirklichsein auch die für die Wirksamkeit unabdingbare Bestimmtheit erreicht ist. Für dieses Prinzip beruft sich Thomas auf keinen anerkannten Autor; er führt es häufig an – auch in diesen Untersuchungen.

stoteles sagt nämlich im 1. Buch seiner Schrift *Über die Seele*²¹, daß der Verstand eine Substanz zu sein scheint und nicht dem Vergehen unterliegt. Auf dasselbe kommt die Aussage Platons hinaus, die besagt, daß die Seele aufgrund dessen, daß sie sich selbst bewegt, unsterblich ist und durch sich besteht.²² Er versteht nämlich ›Bewegung‹ in einem weiten Sinne als jegliche Tätigkeit, so daß auf diese Weise verständlich wird, daß der Verstand insofern sich selbst bewegt, als er in sich selbst tätig ist.²³ Aber darüber hinaus behauptete Platon, daß die Seele nicht nur durch sich besteht, sondern daß sie auch eine in

21 Aristoteles, *De an.* I, 4; 408 b 18–19.

22 Die klassische Stelle ist Platon, *Phaidros* 245; dieser Dialog war im Mittelalter nicht vor Marsilio Ficino vollständig in lateinischer Übersetzung zugänglich, der Gedanke wurde aber überliefert durch den Kommentator des Macrobius (wohl nach 430 gest.), den dieser zum längst verlorenen letzten Buch von Ciceros Werk über den Staat (*De re publica*) geschrieben hat, in dem Cicero einen Traum des Scipio schildert: In somnium Scipionis II, 13, 9–13 (ed. Willis, 134 u. 17–19; II, 57–82); vgl. R. Schönberger, *Bewegtheit und Unsterblichkeit der Seele*, 2016.

23 Thomas hat schon in der ScG darauf hingewiesen, daß dieser platonische Begriff von Tätigkeit auch einem aristotelischen entspricht und daher nicht dessen Verdikt des Selbstwiderspruchs verfällt: ScG I, 13 (ed. C. Pera, nr. 90); II, 82 (1646); im selben Sinne auch im Kommentar: In *De causis*, 2 (ed. H. D. Saffrey, S. 15, Z. 13–21; ed. C. Pera, nr. 58): *Anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem, sed secundum operationem attingit motum quia, ut philosophi probant, oportet omne quod movetur ab alio reduci in aliquod primum quod seipsum movet. Hoc autem secundum Platonem quidem est anima quae seipsam movet, secundum Aristotelem autem est corpus animatum cuius motus principium est anima; et sic utroque modo oportet quod primum principium motus sit anima, et ideo motus est ipsius animae operatio.* (»Die Seele hingegen überragt dem Wesen nach Zeit und Bewegung und berührt die Ewigkeit, doch ihrer Tätigkeit nach berührt sie die Bewegung. Daher ist es, wie die Philosophen beweisen, notwendig, daß alles, was bewegt ist, auf etwas zurückgeführt wird, das sich selbst bewegt. Dies ist nun aber nach Platon die Seele, die sich selbst bewegt, nach Aristoteles ist es der beseelte Körper, dessen Bewegungsprinzip die Seele ist. Und in diesem Sinne ist es in beiderlei Sinne notwendig, daß das erste Prinzip der Bewegung die Seele ist, und deshalb ist die Bewegung die Wirksamkeit der Seele selbst. Da sich aber die Bewegung in der Zeit vollzieht, betrifft die Zeit die Tätigkeit der Seele« [Übers. R. S.]).

sich vollständige Wesensnatur hat.²⁴ Er hat nämlich die Behauptung vertreten, die gesamte Wesensnatur der Art läge in der Seele, indem er den Menschen nicht als etwas aus Seele und Körper Zusammengefügtes definierte, sondern als eine den Körper gebrauchende Seele,²⁵ so daß das Verhältnis der Seele zum Körper dem des Matrosen zum Schiff²⁶ oder dem des Bekleideten zur Kleidung²⁷ vergleichbar wäre.

24 Platon, Alc. I, 130 c: »... so kann nichts anderes der Mensch sein als die Seele« [Übers. F. Schleiermacher], also auch nicht das Beiderlei von Seele und Körper (130 b); diese Aussage hat Thomas nicht direkt gekannt.

25 Platon, Alc. I, 129 c: »Was ist also der Mensch? [...] Das doch wohl, daß er das den Leib Gebrauchende ist?« [Übers. F. Schleiermacher]. Thomas hat, wie eben gesagt, diesen Dialog nicht gekannt, aber in Nemesius' Kurzreferat von Platons Seelenlehre fällt die Formulierung, *De natura hominis*, c. 1 (ed. G. Verbeke/J. R. Moncho, 5, 25–26): *Plato vero non existimat dicere hoc utrumque esse hominem, animam et corpore, sed animam corpori tali utentemdem* (»Platon hielt es hingegen nicht für zutreffend zu sagen, dieses beides, Seele und Körper, sei der Mensch, sondern die Seele, die einen solchen Körper gebraucht« [R. S.]). Auch bei Augustinus begegnet dieses instrumentelle Verhältnis – *De mor. eccl.* I, 27, 52 (CSEL 90, 55, 20–21): der Mensch sei »eine vernünftige Seele, die sich eines sterblichen und irdischen Körpers bedient« [Übers. E. Rutzenhöfer]. In einer berühmten Formulierung, die unten q. 10 verhandelt wird, hat er die besondere Prägungskraft der Seele hervorgehoben. Und daß damit aber über die Möglichkeit und Struktur dieser Einheit nichts ausgesagt ist, ist Augustinus nicht entgangen. Diese Einheit ist nämlich unbegreiflich – *et hoc ipse homo est* (*De civ. Dei* XXI, 10; CCSL 48, 776, 27). Der Mensch ist ein unbegreifliches Wesen: *omni miraculo quod fit per hominem maius miraculum est homo* (*De civ. Dei* X, 12; CCSL 47, 287, 23–24). Übrigens kann auch Aristoteles selbst sagen, *De an.* II, 4: 414 a 18–19: »Alle physischen Körper sind Organe der Seele« [Übers. Th. Buchheim].

26 Ein Vergleich, der Aristoteles entnommen ist: *De an.* II, 1; 413 a 8–9; allerdings ist die Textfassung nicht eindeutig: Th. Buchheim hat anders als Ross auf eine Ergänzung durch ein *ê* (oder) verzichtet, da die Handschriften dieses nicht haben; Thomas von Aquin hat es als Alternative gelesen, weil der Schiffer ein Schiff nur in Gang bringen und lenken kann, aber nicht seine Form ist; daher versteht er diesen Vergleich als ein Beispiel für die platonische Auffassung der Seele. Selbst Descartes verwendet noch das Beispiel als Gegenbeispiel zur engen Verbindung der Empfindungen mit dem Körper: *Med.* VI, 13 (AT VII, 81).

27 *ScG IV*, 41 (ed. C. Pera, nr. 3792).

Aber auch diese These läßt sich nicht aufrechterhalten. Es ist nämlich offensichtlich, daß die Seele dasjenige ist, wodurch der Körper lebt. Das Leben ist nun aber das Sein der lebendigen Wesen.²⁸ Die Seele ist also das, wodurch der menschliche Körper sein Wirklich-sein hat. Von dieser Art ist aber die Form. Daher ist die menschliche Seele die Form des Körpers.

Wiederum: Wenn die Seele so im Körper wäre wie ein Matrose auf einem Schiff, verleihe sie weder dem Körper noch seinen Teilen die Artbestimmung – das Gegenteil davon wird nun aber daraus ersichtlich, daß, wenn die Seele abgeschieden ist, die einzelnen Teile des Körpers den ursprünglichen Namen nur in einem äquivoken Sinne beibehalten. Das Auge eines Toten wird wie auch ein gemaltes oder ein steinernes Auge nur im äquivoken Sinne ›Auge‹ genannt und ähnlich verhält es sich bei den anderen Teilen.²⁹

Und außerdem: Wenn die Seele im Körper wäre wie ein Matrose auf einem Schiff, würde folgen, daß die Einheit der Seele mit dem Körper eine akzidentelle wäre. Der Tod, welcher deren Trennung bedeutet,³⁰ wäre also kein substantielles Zugrundegehen, was of-

28 Vgl. Aristoteles, *De an.* II, 4; 415 b 13: »Das Leben aber ist für die Lebendigen das Sein« [Übers. Th. Buchheim]; vgl. R. Schönberger, 2016, 257–282; bes. 269 ff.

29 Vgl. Aristoteles, *Met.* VII, 10; 1035 b 23–25: »Nicht ein Finger in einem beliebigen Zustand ist Finger eines Lebewesens, vielmehr hat der abgestorbene Finger nur die gleiche Bezeichnung [Übers. Th. A. Szlezák]; *Peri herm.*, 11; 21 a 23: »So ist es zum Beispiel falsch, wenn man von einem toten Menschen (einfach) sagt, er sei ein Mensch« [Übers. H. Weidemann]; gegen die Demokrit zugeschriebene Auffassung, man erkenne etwas an seiner Gestalt, wendet Aristoteles ein, *De part. an.* I, 2; 640 b 33–641 a 5: »Doch besitzt auch der Tote dieselbe Gestaltbildung, aber dennoch ist er kein Mensch. Ferner ist es unmöglich, daß eine Hand, die von irgendeiner beliebigen Beschaffenheit ist, eine Hand ist, zum Beispiel wenn sie aus Bronze oder aus Holz ist, außer dem Namen nach, wie der gemalte Arzt auch kein Arzt ist. Denn wie Flöten aus Stein nicht ihre Aufgabe erfüllen können, so wird auch der gemalte Arzt seine Aufgabe nicht erfüllen können. Dementsprechend ist auch kein Teil eines Toten mehr von Art der wirklichen (funktionierenden) Teile, ich meine z. B. Auge oder Hand« [Übers. W. Kullmann]; *Meteor.* IV, 12; 389 b 31–390 a 2.

30 Das ist eine längst weitverbreitete Bestimmung, deren platonischer Ursprung Thomas verborgen geblieben ist: *Gorg.* 524 b; *Phaid.* 64 c.

fensichtlich falsch ist. Es bleibt also nur übrig, daß die Seele ein bestimmtes Dieses ist, das durch sich zu bestehen vermag, nicht als ob sie in sich bereits eine vollständige Artbestimmung hätte, sondern insofern sie gleichsam die menschliche Art als die Form des Körpers vervollkommenet. Daher ist sie zugleich Form und ein bestimmtes Dieses.

Dies läßt sich nämlich im Ausgang von der Rangordnung der natürlichen Formen vor Augen führen. Es findet sich nämlich bei den Formen der niedrigen Körper eine um so höhere, je weiter sie den höheren Prinzipien ähnlich wird und sich ihnen annähert. Dies kann nämlich anhand der jeweils spezifischen Tätigkeiten der Formen untersucht werden. Die Formen der Elemente, welche die untersten und der Materie am nächsten stehenden sind, verfügen über keine Tätigkeit, welche die aktiven und passiven Qualitäten, das Lockere und das Dichte und das andere dieser Art, was offensichtlich die Bestimmungen der Materie sind, überschreitet. Über diesen wiederum sind die Formen der gemischten Körper, welche neben den genannten auch eine Tätigkeit aufweisen, die sich aus der Art ergibt, welche von himmlischen Körpern bestimmt ist, wie der Magnet das Eisen anzieht³¹ – dies nicht wegen der Wärme oder der Kälte oder etwas dieser Art, sondern wegen seiner Teilhabe an einer himmlischen Kraft. Über diesen Formen wiederum sind die Seelen der Pflanzen, welche nicht nur mit den Himmelskörpern, sondern auch mit deren Bewegern eine Ähnlichkeit haben, insofern sie die Ursachen bestimmter Bewegungen sind, durch die sie sich selbst bewegen. Über diesen wiederum sind die Seelen der Tiere, welche bereits mit dem Wesen, welches die Himmelskörper bewegt, eine Ähnlichkeit aufweisen, und zwar nicht nur hinsichtlich der Tätigkeit, durch die es die Körper bewegt, sondern auch hinsichtlich dessen, daß sie in sich selbst erkenntnisfähig sind, wenn auch die Erkenntnis der Tiere sich ausschließlich auf Materielles bezieht und <auch selbst> materiell ist, weshalb sie körperlicher Organe bedarf. Über diesen wiederum sind zuletzt die menschlichen Seelen, die eine Ähnlichkeit mit den höheren Substanzen auch in der Gattung

31 Aristoteles berichtet, Thales habe gesagt, der Magnet habe wohl eine Seele, »weil er das Eisen bewegt«: De an. I, 2; 405 a 19–21.

der Erkenntnis aufweisen, weil sie beim Erkennen auch Immaterielles aufzufassen vermögen. Dennoch bleiben sie hinter diesen darin zurück, daß die menschlichen Seelen die immaterielle Erkenntnis des Verstandes aus derjenigen Erkenntnis, die durch den Sinn auf die materiellen Dinge bezogen ist, <und> die menschlichen Seelen die Natur des Aufnehmens haben.³²

Auf diese Weise läßt sich also aus der Tätigkeit der menschlichen Seele die Art ihres Seins erkennen. Insofern sie nämlich eine über das Materielle hinausgehende Tätigkeit hat, ist auch ihr Sein über den Körper erhoben und hängt nicht von ihm ab. Insofern sie aber die immaterielle Erkenntnis aus der materiellen zu entnehmen hat, ist es offensichtlich, daß die Vollständigkeit ihrer Artbestimmung nicht ohne die Einheit mit einem Körper erlangt werden kann. Es gibt nämlich in irgendeiner Art nur dann Vollständiges, wenn es das hat, was zur spezifischen Tätigkeit der Art erforderlich ist. Auf diese Weise ist es offensichtlich, daß die menschliche Seele, insofern sie mit dem Körper als dessen Form vereint ist und dennoch ein über den Körper erhobenes Sein besitzt, das nicht von ihm abhängt, daß sie auf der Grenzlinie der körperlichen und der von der Materie getrennten Substanzen gebildet ist.³³

Zu 1. Auch wenn die Seele ein vollständiges Sein hat, so folgt daraus dennoch nicht, daß der Körper mit ihr auf akzidentelle Weise vereint ist, zum einen, weil jenes selbe Sein, welches der Seele zu-

32 Die immateriellen Substanzen enthalten bereits die geistigen Erkenntnisbilder: ScG II, 98 (ed. C. Pera, nr. 1839).

33 Vgl. *Liber de causis*, prop. 3; n. 27 (ed. A. Schönfeld, 6). Bazán hat (mit A. C. Pegis, *The Separated Soul and its Nature in St. Thomas*, 133 n. 7) in seiner Anmerkung zu *De an.*, q. 1, v. 340–341 angedeutet, daß Thomas nach der Entdeckung des Proklos als Quelle des *›Liber de causis‹* davon Abstand nimmt, den Gedanken vom Grenzcharakter des Menschen bzw. seiner Seele durch den Ldc zu belegen. Er hat tatsächlich bemerkt, daß der *›Liber de causis‹* wie Proklos die Bestimmung der Grenze nicht auf die menschliche, sondern auf die Weltseele bezieht; Thomas muß jedoch nur auf die entsprechende Dokumentation verzichten, nicht auf den Gedanken, der, wie Bazán angibt, sich auch bei Nemesius von Emessa findet: *De nat. hom.*, c. 1 (ed. G. Verbeke / J. R. Moncho, 6).

gehört, dem Körper mitgeteilt wird, damit es ein Sein des ganzen Zusammengefügt ist, zum anderen, weil, auch wenn sie durch sich selbst bestehen könnte, sie dennoch keine vollständige Artbestimmung hat, der Körper vielmehr zu ihr zur Vervollständigung der Artbestimmung hinzukommt.

Zu 2. Jedes Ding hat aufgrund desselben Sein und Individuation. Die allgemeinen Bestimmungen, sofern sie allgemeine Bestimmungen sind, haben nämlich kein Sein in der Gesamtheit der Dinge, sondern nur, sofern sie zu individuierten geworden sind. Wie also das Sein der Seele von Gott als seinem hervorbringenden Prinzip ist³⁴ und sie auch im Körper als ihrer Materie ist und dennoch das Sein der Seele nicht zugrunde geht, wenn der Körper zugrunde geht, so geht auch die Individuation der Seele, auch wenn sie eine Beziehung zu einem Körper hat, dennoch nicht mit dem untergehenden Körper unter.

Zu 3. Die menschliche Seele ist nicht ein bestimmtes Dinges im Sinne einer Substanz, die eine vollständige Artbestimmung hat, sondern im Sinne eines Teiles desjenigen, das eine vollständige Artbestimmung hat, wie aus dem Gesagten³⁵ deutlich wird. Daher zieht das Argument nicht.

Zu 4. Auch wenn die menschliche Seele durch sich bestehen könnte, kommt ihr dennoch durch sich allein keine vollständige Artbestimmung zu. Daher ist es nicht möglich, daß die abgetrennten Seelen eine eigene Stufe des Seienden bilden.

34 Das Problem des Ursprungs der Seele spielt in dieser Untersuchung keine Rolle; vgl. Sum. theol. I, q. 90, a. 2, wo das Argument auf der auch hier entwickelten und begründeten Prämisse beruht, daß die Verstandesseele anders als sonstige Formen eigenständig ist und daher auch einen spezifischen Ursprung hat. Diese Entstehung kann aber weder aus einer körperlichen Entität geschehen, dann wäre sie selbst körperlich, noch aus einer geistigen Substanz, weil dann diese Substanzen ineinander übergehen könnten. Also bleibt nur die individuelle Erschaffung durch Gott; vgl. Com. theol. I, 93; ScG II, 89 (ed C. Pera, nr. 1744). Da dies aber nicht am Anfang geschieht, muß Thomas wie schon bei der Ersetzung der vegetativen durch die sensitive Seele Diskontinuitäten in der embryonalen Entwicklung in Kauf nehmen.

35 Im corp. art. (S. 12–19).

NACHWORT

Unter den *Quaestiones disputatae* ist die Streitfrage über die Geistgeschöpfe sicherlich eine der unscheinbareren Schriften, die Thomas von Aquin während seines Aufenthalts in Rom von 1265 bis 1268 ausgearbeitet hat. Dies ist weiter nicht verwunderlich, schließlich fallen in diesen Zeitraum einige seiner bekanntesten Schriften und Disputationen, etwa die *Prima Pars* der *Summa theologiae*, der Kommentar zu *De anima* und die *Quaestiones disputatae de potentia*. Aber auch Schriften wie die *Catena aurea*, das *Compendium theologiae* und die *Quaestiones disputatae de anima* sind in diesen knapp drei Jahren verfaßt worden.¹ Übereinstimmend wird davon ausgegangen, daß Thomas bereits 1265 damit begann, die *Prima pars* zu verfassen, die er noch 1268 in Rom redigierte.² Die *Quaestiones disputatae de anima* entstanden ebenfalls im selben Zeitraum, also nach 1265 und vor 1268.³ Für den Kommentar zu *De anima*, der, im Gegensatz zu früheren *De-anima*-Kommentaren anderer Autoren, auf der neuen, von Wilhelm von Moerbeke angefertigten Übersetzung des aristotelischen Texts beruht, wird das Jahr 1267 als *terminus post quem* angegeben und als *terminus ante quem* die Zeit, bevor Thomas Rom verließ.⁴

Inmitten dieser intellektuellen Auseinandersetzung mit der aristotelischen Psychologie und dem beginnenden Unterfangen, die Theologie als Wissenschaft zu etablieren, fällt die Niederschrift

1 Zur Datierung der Schriften Thomas von Aquins siehe u. a. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg/Paris 1993, 484–524.

2 Siehe hierzu R.-A. Gauthier, »Préface«, in Thomas von Aquin, *Sententia libri de anima*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Bd. 45, 1, Rom/Paris 1984, 269*ff. Siehe zusätzlich Torrell a.a.O., 480.

3 Hierzu C. Bazán, »Préface«, in Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Bd. 24, 1, Rom/Paris 1996, 14*.

4 Vgl. Gauthier a.a.O. 283*–294*, v. a. 286*

der *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*.⁵ Leider bleibt der Herausgeber der kritischen Ausgabe dieses Texts, J. Cos, in seiner Einleitung Hinweise auf seine Entstehung ebenso schuldig wie auf den intellektuellen und theoretischen Kontext. Immerhin sind in den Einleitungen der kritischen Ausgaben zum *De-anima*-Kommentar (R.-A. Gauthier) und zu den *Quaestiones disputatae de anima* (C. Bazán) nützliche und ausführliche Hinweise zu Entstehung und doktrinären Zusammenhängen von *De spiritualibus creaturis* zu finden. In seinem Vorwort zur Leonina-Ausgabe der *Quaestiones disputatae de anima* stellt Carlos Bazán die These auf, daß diese Schrift im wesentlichen in den Jahren 1267–1268 entstanden sein muß, wobei sich Bazán auf keinen präzisen *terminus ante quem* festlegen möchte. Diese Annahme ist sicherlich auch mit der Ansicht zu vereinbaren, daß die zur Niederschrift führende Disputation zwar in Rom stattfand, aber erst veröffentlicht wurde, als sich Thomas wieder in Paris aufhielt, also zwischen 1269 und 1272.⁶

Da sich Thomas in den Streitfragen über die Geistgeschöpfe in erster Linie mit Themen auseinandersetzt, die mit der immateriellen Vernunftseele und ihrem Verhältnis zum individuellen Körper zu tun haben, ist es sicher von Belang, zur Kenntnis zu nehmen, daß er just zwei seiner wichtigsten Schriften zur menschlichen Psychologie beinahe zeitgleich verfaßte, nämlich die *Prima pars* der *Summa theologiae*, wobei v. a. die *Quaestiones* 75–89 im Mittelpunkt stehen, und den Kommentar zu *De anima*. Seine Auseinandersetzung mit der aristotelischen Psychologie wird seinen Blick dafür geschärft haben, wie er sich in bezug auf einige kontroverse Themen zu positionieren gedenkt, was vor allem in den Artikeln 9 und 10 zu sehen

5 Die für die vorliegende Übersetzung verwendete kritische Ausgabe ist: Thomas von Aquin, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Cos, J. (hg.), in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Bd. 24, 2, Rom/Paris 2000. C. Steel und G. Guldentops haben in einem kurz nach dem Erscheinen dieser Ausgabe veröffentlichten Artikel etliche Mängel nachgewiesen und Verbesserungsvorschläge unterbreitet. Die vorliegende Übersetzung folgt diesen Korrekturen. Siehe G. Guldentops und C. Steel, »Critical study: The Leonine edition of *De spiritualibus creaturis*«, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 68 (2001), 180–203.

6 Siehe Bazán a.a.O. 15* und 102*.

ist, wo er die Thesen zur Einheit des möglichen und des tätigen Intellekts diskutiert. Andererseits zeugt seine Arbeit an der *Prima Pars* ebenso wie an den *Quaestiones disputatae de potentia* von seinem intensiven Interesse an der ontologischen und theologischen Charakterisierung solcher Geistgeschöpfe, die keinen prinzipiellen Bezug zur Materie haben, die Engel nämlich. Es fällt auf, daß sich Thomas nicht mit den materiellen Bedingungen menschlicher Erkenntnis beschäftigt, sondern diese irgendwie voraussetzt. Ebenso geht er auf den Materiebegriff nur in seiner allgemeinen, metaphysischen Bedeutung ein. Das Fehlen dieser auf die materiellen Bedingungen bezogenen Themenbereiche und die Ausweitung geistiger Geschöpfe auf die intellektive Substanz der Engel verweist auf die thematische Einheit dieser Streitfrage, nämlich inwiefern die menschliche Vernunftseele, in der die Schöpfung materieller Dinge gipfelt, mit den immateriellen Vernunftsubstanzen verklammert ist. In diesem Sinn teilen irdische und gänzlich immaterielle Vernunftsubstanzen, Menschen und Engel also, wesentliche ontologische Bestimmtheiten, und gerade diese Verschränkung zeugt von einer einzigartigen Herangehensweise. Thomas greift Themen auf, die er geradezu zeitgleich in der *Prima pars* und den *Quaestiones disputatae de anima* diskutiert, sie aber ergänzt und unter verschiedenen methodologischen und systematischen Blickwinkeln beleuchtet.

Ein Unterscheidungsmerkmal dieser Streitfrage ist bereits Bestandteil des Titels: Es handelt sich um Geistgeschöpfe. Im Unterschied etwa zu den Quaestionen 75 und 76 der *Prima pars* und der *Quaestiones disputatae de anima*, in der das Wesen der Vernunftseele und ihr Verhältnis zum materiellen Körper im Mittelpunkt steht, geht *De spiritualibus creaturis* über den unmittelbaren Bezug zur menschlichen Seele hinaus, indem er auf diejenigen Eigenschaften von Rationalität eingeht, die schlechthin Bestand haben. Damit geht er über die ontologische Beschränkung von Rationalität auf den menschlichen Bereich hinaus und sieht diese vielmehr in einer Art Kontinuität mit ontologisch höheren Formen von Rationalität, also den getrennten Substanzen bzw. Engeln. Was in der *Prima pars* in unterschiedlichen Themenbereichen diskutiert wird, nämlich Engel hier und Vernunftseele dort, wird in *De spiritualibus creaturis* in einer einzigen Schrift abgehandelt. Damit suggeriert Thomas, daß

die menschliche Vernunftseele konstitutiv über die Beschränkung körperlicher Dinge hinaus behandelt werden kann.

Wenn man etwa die *Quaestiones disputatae de anima* und *De spiritualibus creaturis* in Hinblick auf die von Thomas zitierten Quellen untersucht, so fällt auf, daß zwar Aristoteles immer wieder erwähnt wird, daß aber platonisierende Autoren wie Augustinus oder Pseudo-Dionysius eine herausragende Rolle spielen. Die Vermutung liegt nah, die Kontinuität zwischen menschlicher Vernunft und der der Engel so zu erklären, daß es zu einer Art Teilhabe der ersteren an der zweiten kommt. In den *Quaestiones disputatae de anima* werden diese Quellen nicht so oft verwendet; Thomas deutet damit bereits einen stärker werdenden Charakterzug der Spätphase seines Denkens an: die platonisierend anmutende Vereinheitlichung der Schöpfung unter Annahme eines hierarchischen Gefälles von Wesen.

Im Mittelpunkt des ersten Artikels dieser Streitfrage steht der Begriff der Substanz und insbesondere der der Geistsubstanz (*substantia spiritualis*). Im Traktat Kapitel 19 von *De substantiis separatis* von etwa 1271 ging Thomas davon aus, daß Geistsubstanzen nicht körperlicher Natur und deswegen immateriell sind. Dort schreibt Thomas diese Eigenschaft in erster Linie den Engeln zu, während, wie noch zu sehen sein wird, in der vorliegenden Streitfrage die geistige Substantialität auch auf die menschliche Seele bezogen wird. Insgesamt läßt sich feststellen, daß die von Thomas vorgenommene Charakterisierung geistiger Substanzen einen deutlich augustiniisch-platonisierenden Bezugspunkt hat, nämlich insofern von ihnen in der Weise die Rede ist, daß Immaterialität und Geistigkeit sich gegenseitig bedingen. Wann immer eine Substanz geistiger Natur ist, so muß sie auch immateriell sein. Entsprechend fragt Thomas danach, ob die geschaffene Geistsubstanz aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Unter der Vielfalt an Argumenten, die dies zu belegen scheinen, ist die des Avicbron hervorzuheben, gegen den Thomas auch in *De substantiis separatis* energisch argumentiert. Im *Fons vitae* hatte Avicbron die üblicherweise als universeller Hylemorphismus bezeichnete Theorie aufgestellt, daß alle Substanzen, also auch geistige, Form-Materie-Komposita seien.⁷ Dies ist die

7 Avicbron, *Fons vitae*, C. Baeumker (Hg.), Münster 1895 (Nachdruck

Folge von Avicibrons Materiebegriff, den er als ontologisch skalierbar betrachtet. Da ohne Materie Wesen nicht individuiert werden können, folgert er, daß Geistsubstanzen auch aus Materie und Form zusammengesetzt sein müssen; in ihnen ist die Materie allerdings feiner (*subtilior*) als in den schlicht irdischen Gegenständen.

Unter Rückgriff auf Augustinus' Lehre des *spiritus* aber lehnt Thomas diese Theorie ab. In *De Genesi ad litteram* hatte Augustinus vier Bedeutungsmerkmale von *spiritus* gekennzeichnet, von denen der folgende relevant ist. *Spiritus* bezeichnet das den vernünftigen Lebewesen eigene Prinzip, gleichsam als Eigenschaft der Seele (*mens*). Da diese als Teilhabe am göttlichen Wesen, als *imago dei*, verstanden werden muß, ist es unausweichlich, die geistige Dimension als immateriell aufzufassen, schließlich ist Gott selbst auch immateriell.⁸ Dies ist die Interpretation, der Thomas folgt, indem er in Artikel 1 die grundsätzliche Immaterialität der Geistsubstanzen begründet. Dies läßt aber weitere Fragen offen, vor allem die, ob und inwieweit solche Substanzen sich mit Körpern vereinigen können und wie sie sich auf sie beziehen.

Dieses ist Thomas' Hauptanliegen im 2. Artikel. Die Schwierigkeit besteht darin, die subsistente Geistsubstanz so als substantielle Form zu verstehen, daß sie zugleich als Vervollkommenung des Körpers aufgefaßt werden kann. Die inhaltliche Bezugnahme etwa zu *Prima pars* q. 75 a. 2 wird an dieser Stelle deutlich, was auch bedeutet, daß Thomas unter Geistsubstanzen nicht nur gewissermaßen abstrakte Entitäten versteht, wie etwa Engel, sondern eben auch die Vernunftseele, die als substantielle Form eine Einheit mit dem Körper bildet, obwohl sie zugleich subsistent ist. Von Subsistenz ist dann die Rede, wenn etwas ohne wesentliche Bezugnahme auf etwas anderes existieren kann. In diesem Sinn ist, so Thomas, die Vernunftseele subsistent, da sie auch dann existiert, wenn der Körper

1995), 217: »[...] Substantia spiritualis disposita est tribus ordinibus; primo eorum substantia spirituali quae sequitur substantiam corporalem, deinde substantia spirituali quae est spiritualior illa, deinde materia et forma ex quibus composita sunt«.

8 Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Joseph Zycha (Hg.), Wien 1894, CSEL 28, 389: »Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio dei«.