Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 20 (1942)

Artikel: Ist die Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen augustinisch?
Autor: Müller, Johannes
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762223

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: 21.07.2025

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

Ist die Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen augustinisch?

Von P. Johannes MÜLLER O. S. B.

Der erste Versuch, die seit K. Werner [1] und F. Ehrle [2] als Augustinismus bezeichnete Lehrrichtung des 13. Jahrhunderts in konkreten Sätzen inhaltlich zu definieren, wurde um die Jahrhundertwende von P. Mandonnet O. P. [3] gemacht. Diese Zusammenstellung, die als solche zur Kennzeichnung dieser Schule allgemein aufgenommen wurde, umfaßt auch die Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen im Menschen. Kritisiert wurde diese Zusammenstellung von dem Löwener Professor M. De Wulf [4] erstens in ihrer Bezeichnung als Augustinismus und zweitens in der Zurückführung der einzelnen Lehrsätze auf den hl. Augustin. Unter andern ist nach De Wulf [5] die Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen der Philosophie Augustins fremd; sie geht ausschließlich auf die arabische Philosophie zurück.

Auf der Augustinisch-Thomistischen Woche, die 1930 in Rom gehalten wurde, trug P. G. Théry O. P. dieselbe These vor: Historisch sei es nicht richtig, die Vertreter der Mehrheit der Formen als Augustinisten

[1] Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wisssenschaften, Wien, Philos.-hist. Classe, 100 (1882) 435 ff.

[2] John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Zeitschr. f. kath. Theol. 13 (1889) 172 ff. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, 5 (1889) 603 ff. L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Xenia Thomistica III. Romae 1925, 517 ff.

[3] Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII[e] siècle. Fribourg 1899. Cf. 2[e] édition, Louvain 1911, 55 ff.

[4] Le Traité « De Unitate Formae » de Gilles de Lessines. Les Philosophes Belges I. Louvain 1901, 14 ff.

[5] l. c. 21 ff. — In der letzten Auflage seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie hält M. de Wulf an diesem Urteil fest. Histoire de la Philosophie Médiévale, II. 6[e] édition, Louvain 1936, 356.

zu bezeichnen [1]. In diesem temperamentvollen Vortrag geht Théry noch weiter, wenn er behauptet, Thomas von Aquin habe den hl. Augustinus nie als Vertreter einer Mehrheit von Formen betrachtet, und Thomas habe in seinem Kampf gegen die Lehre von der Mehrheit nie die Überzeugung gehabt und nie die Absicht geäußert, Augustinus zu bekämpfen [2].

Dom O. Lottin O. S. B. [3] veröffentlichte in einem wertvollen Beitrag zum Problem der Formen vor Thomas von Aquin unbekannte Texte des Rolandus von Cremona, Philippus Cancellarius, Hugo a S. Charo und eines Anonymus (Paris Bibl. Nat. ms. lat. 3804 A), die eindeutig die Einheit der menschlichen Seele darlegen. Nirgendwo findet man, so schließt Lottin, ein Zitat Augustins für die Mehrheit der Seelen. Dagegen zitieren diese Autoren unter dem Namen Augustins den Text des Gennadius. Hugo a S. Charo führt außerdem einen Text Augustins für die Einheit der Seele auf. Dadurch glaubt Lottin weitere Tatsachen erbracht zu haben, welche die These De Wulfs und Thérys, die Lehre von der Mehrheit der Formen sei nicht augustinisch, bestätigen sollen [4].

Lottin scheint übersehen zu haben, daß alle Texte, die er veröffentlicht, von der Einheit oder der Mehrheit der menschlichen *Seele* reden, wie ja auch der Text des Gennadius die Mehrheit der *Seelen* im Menschen leugnet. Wenn aber die Einheit der *Seele* auch bejaht wird, so ist damit das Problem der subtsanziellen *Form* im Sinn der Einheit noch nicht gelöst. Es ist noch nicht ohne weiteres entschieden, ob die einzige Seele, welche diese Autoren annehmen, sich auch unmittelbar mit der Materie vereinigt, oder ob sie im Körper noch eine forma corporeitatis voraussetzt. Mit der letzteren Annahme hätten wir im Menschen, trotz der Einheit der *Seele*, eine Mehrheit der *Formen*. Es handelt sich aber darum, festzustellen, ob die Lehre von einer Mehrheit der *Formen* augustinisch ist.

Die Frage wurde bejaht von P. G. Manser O. P. [5], der klar nachwies, daß die Hauptquelle der Lehre von der Mehrheit der Formen bei Plotin lag, und der ohne weiteres zugesteht, daß Augustin nicht völlig unbeeinflußt von den diesbezüglichen plotinischen Lehren blieb.

[1] *G. Théry*, L'augustinisme médiéval et le problème de la forme substantielle. Acta Hebdomodae Augustinianae-Thomisticae. Taurini-Romae 1931, 198.

[2] l. c. 182-183.

[3] La pluralité des formes substantielles avant S. Thomas d'Aquin. Revue Néoscol. de Phil. 34 (1932) 449-467.

[4] l. c. 466.

[5] Das Wesen des Thomismus. 2. Aufl. Freiburg 1935, 135.

Im Folgenden soll diese Frage näher untersucht werden. Wir wollen den hl. Thomas von Aquin befragen, ob er wirklich, wie Théry behauptet, die Überzeugung hatte, daß Augustinus die von ihm bekämpfte Lehre von der Mehrheit der Formen nicht vertritt. Es soll deshalb untersucht werden, wer nach dem Urteil des hl. Thomas Vertreter der Einheit der substanziellen Form ist, und wer als Gegner dieser Lehre von ihm dargestellt wird. Daraus wird sich dann des weiteren ergeben, was von der Lehre selbst zu halten ist, ob sie augustinisch genannt werden darf oder nicht.

Dem Zweck dieser Untersuchung entsprechend, sollen fürs erste alle das Problem der Formen berührenden Texte des hl. Thomas in chronologischer Reihenfolge zusammengestellt werden. Die sehr zahlreichen Stellen finden sich in den verschiedenen Zusammenhängen, in denen das Problem unter dem einen oder dem andern Gesichtspunkt in Betracht gezogen wird [1]. Es kommt vor allem zur Auseinandersetzung in den Fragen, ob sich die letzte Vollkommenheit des Menschen, das esse intellectivum, mit der Materie unmittelbar vereinigt. Sodann in den Fragen, die die Beziehung des vegetativen, sensitiven und intellektiven Lebens zur Substanz der Seele betrachten, in den Fragen nach dem Ursprung der Seele und schließlich in den Fragen, die eine der theologischen Konsequenzen (der Leib Christi im Grabe, Eucharistie und Auferstehung der Toten), welchen während des Kampfes, um 1270, eine so große Wichtigkeit zugeteilt wurde.

Commentarium in Sententias (1254-65) :

I d. 8, 5, 2 : Utrum anima sit simplex.
II d. 12, 1, 4 : Utrum prima materia fuerit informis.
II d. 18, 1, 2 : Utrum Deus convenienter materiae indiderit rationes seminales.
II d. 18, 2, 3 : Utrum anima sensibilis sit ex traduce.
III d. 22, 1, 1 : Utrum Christus in illo triduo fuerit homo.
III d. 22, 1, 2 : Utrum Christus ubique fuerit homo.
IV d. 44, 1, 1 : Utrum idem corpus anima resumat in resurrectione.

Summa contra Gentes (1259-64) :

II 56 : Per quem modum substantia intellectualis possit corpori uniri.
II 57 : Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus.

[1] Cf. *De Wulf*, Le Traité « De Unitate Formae » de Gilles de Lessines, 34 ff. *D. E. Sharp*, The 1277 Condemnation by Kilwardby. The New Scholasticism, 8 (1934) 313 ff.

II 58 : Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae.
II 68 : Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.
II 69 : Solutio rationum, quibus supra probatur, quod substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma.
II 70 : Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut forma.
II 71 : Quod anima immediate unitur corpori.
II 90 : Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma.
IV 80 : Obiectiones contra resurrectionem.
IV 81 : Solutio praemissarum obiectionum.

Quaestiones disputatae De Potentia (1259-63) :

3, 9 : Utrum anima rationalis educatur in esse per creationem vel per seminis traductionem.
3, 10 : Utrum anima rationalis sit creata in corpore.
3, 11 : Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit per creationem vel traducatur ex semine.
3, 12 : Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur.

Quaestio disputata De Anima (1266) :

9 : Utrum anima uniatur materiae corporali per medium.
11 : Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia.

Commentarium in Aristotelis De Anima (1266) :

II, 1 : (De definitione animae, de modo unionis eius cum corpore).

Summa Theologiae I (1266) :

76, 3 : Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes.
76, 4 : Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam.
76, 6 : Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.
76, 7 : Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.
118, 2 : Utrum anima intellectiva causetur ex semine (ad 2).

Quaestio disputata De Spiritualibus Creaturis (1267-68) :

2 : Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.
3 : Utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.
9 : Utrum anima uniatur materiae corporali per medium.
11 : Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia (c et ad 1).

Quodlibeta :

IX (1266) 11 : Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem.
XI (1267) 5 : Utrum sint eiusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva.
II (1269) 1 : Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo.
III (1270) 4 : Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce.
XII (1270) 9 : Utrum anima perficiat corpus immediate vel mediante corporeitate.
V (1271) 11 : Utrum forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur.

Summa Theologiae III (1272-73) :

25, 6 : Utrum reliquiae sanctorum sint advocandae (ad 3).
50, 4 : Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo.
50, 5 : Utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui.

1. Die Vertreter der Einheit der substanziellen Form.

Es ist vor allem Aristoteles. Ihn finden wir nicht bloß an zwei entscheidenden Stellen « sed contra » zitiert [1], sondern im Corpus sozusagen einer jeden Quästion, die das Problem behandelt. Aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie leitet Thomas von Aquin seine ganze Lösung des Problems ab : Ein Ding besteht durch seinen Akt. Aus zwei aktuellen Wesen kann unmöglich eine Wesenseinheit, ein unum per se gebildet werden. Da nun die substanzielle Form als Akt dem körperlichen Wesen das esse simpliciter gibt, kann jede weitere Form, die zu ihm hinzutritt, nur eine akzidentelle sein [2]. Diese Gedankengänge finden wir im Sentenzenkommentar [3] schon mit voller

[1] Q. d. De Anima, 9. S. Th. I, 76, 7.

[2] Cf. *G. Manser*, Das Wesen des Thomismus. 2. Aufl. Freiburg 1935, 192 ff.

[3] Cf. II Sent. d. 18, 1, 2 c. — *M. De Wulf*, Le Traité « De Unitate Formae » de Gilles de Lessines, 47-48, sagt im Anschluß an *M. Wittmann*, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2, Münster 1900, 74, daß Thomas zu Beginn hinsichtlich der Einheit der substanziellen Form noch zögerte, und daß er I. Sent. d. 8, 5, 2, die corporeitas als « prima forma, a qua numquam denudatur (materia) » annimmt. Es handelt sich um folgende Stelle : « Materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima, quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua numquam denudatur, ut dicit Commentator

Entschiedenheit durchgeführt, bei der ersten Gelegenheit, bei der sich die Frage für Thomas stellt, also lange bevor sie zum brennenden Problem wurde. In der Folge hält Thomas daran mit zäher Energie fest. Von Anfang an behandelt er auch schon das Problem in seiner ganzen Breite. Er zieht die substanzielle Form ganz allgemein in jedem körperlichen Wesen in Betracht und nicht zunächst, wie die Vorkämpfer der Mehrheit es taten, im Menschen oder gar im Gottmenschen, Christus.

Einen weiteren Vertreter der Einheit findet Thomas in der Autoritätengruppe der « Sancti » [1]. Es ist der Verfasser des Buches De Ecclesiasticis Dogmatibus, aus dem folgender Text zitiert wird : « Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem qua animetur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret. Sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat » [2].

Das Buch, dem dieser Text entnommen ist, wurde im 13. Jahrhundert allgemein dem hl. Augustin zugeschrieben. Der Umstand, daß die Stelle sich auch in dem gleichfalls als augustinische Schrift angesehenen Buch De Spiritu et Anima [3] enthalten ist, konnte diese

in I Phys. Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus ». — Eine andere Interpretation scheint mir, dem Zusammenhang entsprechend, näher zu liegen. Diese Stelle findet sich in der Quaestio « Utrum anima sit simplex », in der Thomas die hylomorphe Zusammensetzung der Seele widerlegt und nachweist, daß die Materie bloß in den Körpern sein kann. « Prima forma » und « corporeitas » müssen hier in der logischen und nicht in der realen Ordnung verstanden werden. Man muß also hier anwenden, was Thomas II Sent. d. 18, 1, 2, von Averroës sagt : « Hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem, sed secundum rationem ». Wie hätte er sonst in diesem Zusammenhang den Grundsatz zitieren können : « Uni perfectibili debetur una perfectio » ?

[1] Die Scholastiker unterschieden bei den « Auctoritates » die « Philosophi » und die « Sancti ». Cf. *M. D. Chenu*, Les « Philosophes » dans la philosophie chrétienne médiévale. Revue des Sciences Phil. et Théol. 26 (1937) 27-40.

[2] Cap. 15. PL 42, 1216. Cf. C. Gent. II, 58 ; De Pot. 3, 9, ad 9 ; Q. d. De Anima 11, sed contra ; S. Th. I, 76, 3, sed contra ; De Spir. Creat. 11, sed contra. — Dieser Text, der schon lange vor Thomas, sogar schon vor Alexander von Hales (Cf. *O. Lottin*, La pluralité des formes avant S. Thomas. Revue Néoscol. de Phil. 34 [1932] 466) zitiert wurde, spricht bloß, wie bereits oben bemerkt wurde, von der Einheit der *Seele*. Alexander von Hales, der diesen Text in der Quaestio « Utrum anima sit una vel plures in tribus potentiis » (Sum. Theol. Ed. Quaracchi II, n. 332, S. 404) zitiert, nimmt faktisch wenigstens im Menschen substanzielle Zwischenformen an. Cf. l. c. Resp. ad obiecta und II, n. 347, S. 421.

[3] Cap. 48. PL 40, 814.

Zuteilung nur bestärken. Für Thomas von Aquin dagegen war dieser Text nicht ein augustinisches Zitat. Er wußte nämlich genau, daß die Schrift De Ecclesiasticis Dogmatibus nicht von Augustinus, sondern von Gennadius stammte, wie es aus der Catena aurea in Matthaei Evangelium (1261-64) [1] und besonders aus Quodl. XII, art. 10 (1270) [2] hervorgeht.

Der hl. Augustinus wird nirgends von Thomas als Vertreter der Einheit der substanziellen Form zitiert. Dieses negative Ergebnis ist an und für sich nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Denn Thomas geht nicht darauf aus, möglichst viele Zitate von « Auctoritates », seien es « Philosophi » oder « Sancti », für seine These anzuhäufen. Er behauptet mit Recht, daß das Problem der substanziellen Form ein philosophisches Problem ist, und daß eine philosophische Lehre nicht durch Autoritätsbelege bewiesen wird [3]. Hätte aber Thomas die Überzeugung gehabt, daß Augustinus ein Vertreter der Einheit ist und hätte er bei ihm einen klaren Text für diese Lehre gefunden, so hätte er ihn trotzdem wahrscheinlich zitiert. Thomas hatte eine so tiefe Verehrung vor Augustinus [4], daß er wahrscheinlich auch hier seine Lehre durch dessen Ansehen gestützt hätte.

2. Die Gegner der Einheit der substanziellen Form.

Diesen begegnen wir sowohl in den zahlreichen Einwänden als auch im Corpus der Fragen, die unser Problem behandeln.

Eine ganze Reihe von Einwänden werden aus Aristoteles hergeholt. Es sind zum großen Teil jene Texte, mit denen die Verteidiger der Mehrheit ihre These auch aus Aristoteles belegen wollten. Erstens, die Definition der Seele als « actus corporis physici organici potentia vitam habentis » [5] scheint anzunehmen, daß der Seele eine andere

[1] I, 7. Ed. Marietti, I, 14 a.

[2] Utrum anima sit ex traduce. Respondeo, dicendum quod Augustinus hanc quaestionem non determinat, sed indeterminatam relinquit in libro De Ecclesiasticis Dogmatibus. Sed ille liber non est Augustini, sed Gennadii.

[3] Vgl. die Ausführungen des hl. Thomas über diesen methodischen Punkt im Prolog der Responsio ad Mag. Joannem de Vercellis de articulis XLII. Opusc. 10. Ed. Piana, Romae 1572, 143.

[4] Cf. *J. M. Vosté*, De investigandis fontibus patristicis sancti Thomae. Angelicum 14 (1937) 422 ff. ; *S. M. Zarb*, Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tommaso d'Aquino. Angelicum 15 (1938) 169-200.

[5] *Aristoteles*, De Anima, II, 1. 412 b 5. Cf. *S. Thomas*, Q. d. De Anima, 9, obi. 7 ; S. Th. I, 76, 4, obi. 1 ; De Spir. Creat. 3, obi. 2.

Form vorausgeht, welche der Materie die dem Lebewesen geeignete Organisation verleiht. Zweitens, die Seele ist nach Aristoteles nicht bloß Formursache, sondern auch Wirk- und Zielursache des Körpers [1]; bevor die geistige Seele also dem Embryo eingegossen wird, scheint die Annahme einer andern substanziellen Form notwendig zu sein. Drittens, in der Beschreibung der embryonalen Entwicklung scheint Aristoteles ebenfalls eine generische Form vor der spezifischen anzunehmen [2]. Ferner geht aus der Physik hervor, daß in einem Selbstbeweger ein bewegter und ein bewegender Teil unterschieden werden müssen. Der bewegende Teil im Lebewesen ist die Seele, dagegen kann der bewegte Teil nicht ohne weiteres mit der Materia prima, die ja nicht bewegbar ist, gleichgestellt werden. Es scheint also wiederum, daß außer der Seele eine andere Form angenommen werden muß, die den Körper zum ens mobile macht [3]. Schließlich verhält sich nach Aristoteles die Differentia specifica zum Genus wie die Form zur Materie. Also scheint die Differenz « rationalis » ein « animal » vorauszusetzen und nicht bloß die Materia prima [4].

Diese Einwände löst Thomas mit großer Leichtigkeit: Aristoteles ist kein Gegner der Einheit der substanziellen Form. Nur vereinzelte, falsch verstandene oder aus dem System losgerissene Texte können eine solche Meinung vortäuschen.

Mit den Hauptgegnern rechnet Thomas im Corpus seiner Artikel ab, und er tut dies mit derselben Schärfe und derselben Konsequenz, mit der er die aristotelische Lehre verteidigt. An erster Stelle finden wir Plato und die Platoniker [5]. Sie fassen die Seele als Beweger und nicht als substanzielle Form des Körpers auf. Diese grundsätzliche These liegt schon in der platonischen Definition des Menschen ausgedrückt, die Thomas C. Gent. II, 57 zitiert: « Plato posuit quod ... ipsa anima utens corpore sit homo ». Der Körper, der von der Seele

[1] *Aristoteles*, De Anima, II, 4. 415 b 10. Cf. *S. Thomas*, Q. d. De Anima, 11, obi. 5.

[2] *Aristoteles*, De Animalium Generatione, II, 3. 736 b 2. Cf. *S. Thomas*, Q. d. De Anima, 11, obi. 3.

[3] *Aristoteles*, Physica, VIII, 5. 257 b 13. Cf. *S. Thomas*, Q. d. De Anima, 9, obi. 6.

[4] *Aristoteles*, Metaphysica, VIII, 2. 1043 a 19; 3. 1043 b 30. Cf. *S. Thomas*, S. Th. I, 76, 3, obi. 4; De Spir. Creat. 3, obi 3.

[5] Cf. *S. Thomas*, II. Sent. d. 18, 2, 3 c; III, d. 22, 1, 1 c; IV, d. 44, 1, 1 c; C. Gent. II, 57, 58; Q. d. De Anima, 11 c; S. Th. I, 76, 3 c; De Spir. Creat. 2 c; Quodl. IX, 11 c.

bewegt wird, wie der Kahn vom Schiffer, kann nicht die bloße Materia prima sein, die als solche nicht bewegbar ist. Er muß also einen Akt enthalten und folglich aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Wie sich dieser Körper mit der Seele zu einer Wesenseinheit, dem Menschen, vereinigt, das ist eine in der platonischen Psychologie nie gelöste Schwierigkeit. Der Mensch als Ganzes kann nicht unum per se sein. Denkt man sodann an die seelische Trichotomie, die Plato annimmt [1], so ist es evident, daß Plato durch sein System zur Annahme einer Mehrheit von Formen förmlich gedrängt wird. Es ist dies eine Folgerung, der sich eine Psychologie, die auf platonischer Basis gründet, durchaus nicht entziehen kann. Thomas hat dies klar gesehen und offen ausgesprochen, denn immer verbindet er in diesem Zusammenhang die « Platoniker » mit ihrem Meister [2].

Der zweite Gegner, den Thomas bekämpft, ist Avicebron, der jüdische Philosoph Ibn Gebirol [3]. Mit seiner Lehre von der Materia universalis und der Forma universalis in allen geschaffenen Dingen verbindet er ausdrücklich die Mehrheit der Formen in den Körpern [4]. Jeder Körper hat nicht bloß, über die Forma universalis hinaus, seine spezifische Form, sondern soviel substanzielle Formen, als in ihm Gradus metaphysici enthalten sind [5].

Diese beiden gegnerischen Lehren scheinen auf den ersten Blick durchaus verschieden zu sein. Doch Thomas führt die Lehre Avicebrons auf die der Platoniker zurück. Zwischen beiden entdeckt er eine doppelte Verwandtschaft. Erstens, eine methodische : beide Lehren

[1] Cf. C. Gent. II, 58.

[2] Thomas zitiert De Spir. Creat. 3 c noch eine andere Theorie der Platoniker, aus der die Mehrheit der Formen sich ableiten läßt, nämlich eine Interpretation der Ideenlehre, nach der die verschiedenen Gradus metaphysici als an sich bestehend hingestellt werden, und nach der im Menschen die ganze Scala dieser Grade durch Partizipation real als Formenmehrheit enthalten sei. Ob Thomas hierbei einen gewissen Autor vor Augen hatte, oder nur allgemein die Mehrheit der Formen mit der platonischen Ideenlehre in Beziehung bringen wollte, ist bis jetzt noch nicht festgestellt worden. Cf. *M. Wittmann*, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 59.

[3] *S. Thomas*, De Spir. Creat. 1, ad 9 ; 3 c ; Quodl. XI, 5 ; In Aristotelis De Anima, II, lect. 1 (Ed. Pirotta, n. 225). — Thomas nimmt vor allem Stellung zu Avicebron in der Lehre der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen. Cf. *M. Wittmann*, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 33 ff.

[4] Cf. *G. Théry*, L'augustinisme médiéval, 144 ff.

[5] *Avicebron*, Fons vitae, ed. C. Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters, I, 2-4. Münster 1895, 295.

nehmen als Ausgangspunkt für ihre Naturbetrachtung nicht das sinnliche Geschehen — hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis —, sondern ihr Denken — processerunt ex rationibus intelligibilibus [1]. Zweitens, eine innere Verwandtschaft : « Et haec positio (die Stellung Avicebrons), quamvis videatur discordare a prima (die der Platoniker), tamen secundum rei veritatem cum ea concordat et est sequela eius » [2]. Es war die Ansicht einiger Neuplatoniker, z. B. des Proklos [3], daß der Effekt der obersten, allgemeinsten Form, das allgemeinste Substrat, die Materia prima ist, in welche die andern weniger allgemeinen Formen der Reihe nach durch Partizipation aufgenommen werden. Im Grunde genommen ist die Avicebronsche Lehre von der Mehrheit der Formen eine auf den Mikrokosmus zugeschnittene Anwendung der Emanationslehre, die dem Neuplatonismus der Araber entstammt.

Die Hauptquelle der Lehre von der Mehrheit der Formen ist also nach dem Urteil des hl. Thomas Plato oder die Platoniker [4], nicht als ob die Vertreter einer Mehrheit direkt aus Plato oder einem der Neuplatoniker des Altertums ihre Lehre geschöpft hätten, sondern weil in der platonischen Psychologie die Grundlage der pluralistischen Formauffassung gegeben war [5]. Ob Avicebron die unmittelbare Quelle für die Vertreter der Mehrheit war, mag dahingestellt bleiben ; denn es ändert nichts an der Sache, da ja Avicebron selbst unter neuplatonischem Einfluß stand.

Und Augustinus ? Es hieße eine offene Tür einstoßen, wollte man noch beweisen, daß seine Lehre unter platonischem oder neuplatonischem Einfluß stand. Dem hl. Thomas ist das nicht entgangen, denn oft sagt er ganz offen, daß Augustin Plato folgt [6]. Es ist dies gerade für Thomas die Erklärung der tiefen Unterschiede, die zwischen der Lehre Augustins und seiner eigenen aristotelischen Philosophie bestehen. Wie sollte man da annehmen können, daß Thomas den

[1] Hinsichtlich Avicebrons sagt *Thomas*, De Spir. Creat. 3 c : « Quidam vero secundum eandem viam ingredientes ... ». Cf. De Substantiis Spiritualibus, c. 5. Opusc. 15. Ed. Piana, Romae 1572, 158.

[2] De Spir. Creat. 3 c.

[3] Cf. Στοιχείωσις θεολογική, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, n. 72, S. 68.

[4] Cf. *M. Wittmann*, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 58-59.

[5] Cf. *M. Wittmann*, l. c. 59.

[6] *S. Thomas*, S. Th. I, 66, 2, ad 1 ; 77, 5, ad 3 ; 84, 5 c ; II-II, 23, 2, ad 1 ; De Spir. Creat. 10, ad 8. Cf. *A. Casamassa*, Le Fonti della Filosofia di S. Agostino. Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae. Taurini-Romae 1931, 95-96.

grundlegenden Unterschied im Leib-Seele-Problem bei Augustin nicht erfaßt hätte ? Soll Thomas etwa nicht gewußt haben, daß die Definition des Menschen, die er C. Gent. II, 57 Plato zuteilt, « Plato posuit quod ... ipsa anima utens corpore sit homo », wortwörtlich bei Augustin sich findet ? [1] Wie Thomas also die gesamte platonische Psychologie ablehnte, so mußte er auch die augustinische Psychologie, die wesentlich auf platonischer Grundlage ruht, ablehnen. Und wie Thomas wohl einsah, daß die Platoniker durch ihre psychologischen Prinzipien zu einer Mehrheit der Formen im Menschen gelangten, so mußte er auch die Überzeugung haben, daß der Platoniker Augustinus durch seine psychologischen Voraussetzungen dieser Lehre günstig gestimmt sein mußte.

Thomas erwähnt allerdings nie den hl. Augustinus bei der Widerlegung der Mehrheit der Formen. Nie zählt er Augustinus zu den Vertretern dieser Lehre. Diese Zurückhaltung wurde ihm wohl eingegeben durch die tiefe Ehrfurcht, die er vor dem größten abendländischen Kirchenlehrer hat. Wenn Thomas aber nie ausdrücklich seine Absicht äußert, im Kampf um die Einheit der substanziellen Form gegen Augustinus vorzugehen, so hat er doch implicite diese Absicht kundgetan, indem er Augustinus zu den Platonikern rechnet, die er gerade in diesem Punkt bekämpft.

Dieses Ergebnis wird noch bestärkt, wenn wir die Einwände in Betracht ziehen, die aus Augustinus gegen die Einheit der Form vorgebracht werden. Drei Einwände sind der Schrift De Spiritu et Anima des Alcherus von Clairvaux entnommen, die allgemein im 13. Jahrhundert Augustin zugeteilt wurde. Wenn auch dieses Buch eine aus verschiedenen Autoren zusammengesetzte Kompilation ist, so ist doch die in ihm dargestellte Psychologie ganz eindeutig augustinisch inspiriert. Im ersten Kapitel bringt es die augustinische Definition der Seele : « Animus est substantia spiritualis rationis particeps regendo corpori accomodata » [2]. Seele und Leib vereinigen sich « in extremitatibus suis » durch die Aktivität der Seele. Es ist klar, daß diese Vereinigung nur eine mittelbare sein kann und daß folglich eine Mehrheit von Formen im Menschen sein muß.

Der erste Einwand bei Thomas, aus Kap. 4 [3], will beweisen, daß

[1] De Moribus Ecclesiae Cath. I, 27, 52. PL 32, 1332.

[2] Cap. 1. PL 40, 781. Cf. *S. Augustinus*, De Quantitate Animae, 13, 22. PL 32, 1048.

[3] PL 40, 781. Cf. *S. Thomas*, Q. d. De Anima, 9, obi. 1.

die Vereinigung von Seele und Leib eine mittelbare sei. « Anima habet vires quibus miscetur corpori ». Nun sind aber die Potenzen der Seele nach Thomas von ihrer Substanz wesensverschieden. Also vollzieht sich die Vereinigung von Seele und Leib mittelbar.

Thomas antwortet vor allem, daß das Buch De Spiritu et Anima nicht von Augustin ist. Anderswo fügt er noch hinzu : « Nec est multum authenticus » [1], und er teilt es einem « Cisterciensis, qui eum ex dictis Augustini compilavit et quaedam de suo addidit » [2] zu. Sachlich bemerkt er sodann zum Einwand, daß dieser aus disparaten Elementen bestehe ; der Verfasser dieses Buches nehme an, daß die Potenzen der Seele mit ihrer Substanz identisch seien, so daß der Einwand hinfällig wird. Angenommen, sie seien verschiedene Wesenheiten, so sind sie doch nur Akzidenzien, Qualitäten, durch welche die Seele handelt. In diesem Sinn nimmt auch Thomas, ohne die Einheit der substanziellen Form zu gefährden, akzidentelle Intermedien zwischen Seele und Leib an, wenn die Seele als Bewegungsursache des Leibes aufgefaßt wird.

Der zweite Einwand geht auf dasselbe Ziel aus, nämlich nachzuweisen, daß es zwischen Leib und Seele Zwischenformen gibt : « Anima, quae vere spiritus est, et caro, quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter coniunguntur, i. e. in phantastico animae, quod corpus non est, sed simile corpori, et sensualitate corporis, quae fere spiritus est, quia sine anima fieri non potest » [3].

Thomas weist nach in seiner Antwort, daß hier eine locutio impropria vorliegt, und daß phantasticum und sensualitas nur akzidentelle Zwischenformen sind, derer die Seele zur Bewegung des Körpers bedarf.

Der dritte, auf dasselbe Ziel gerichtete Einwand ist Kap. 15 entnommen [4] : « Cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, i. e. per ignem et aerem corpus administrat ». Administratio sei bloß ein anderer Name, um die Vereinigung von Seele und Leib auszudrücken. Also sei diese durch Zwischenformen vermittelt.

Dieser Einwand geleitet uns zu dem authentischen Augustinus hinüber. Denn der Text Alchers ist dem echten Werk Augustins,

[1] De Spir. Creat. 3, ad 6.

[2] IV Sent. d. 44, 3, 3, q^{la} 2, ad 1 ; cf. Q. d. De Anima, 12, ad 1. *G. Théry*, L'authenticité du De Spiritu et Anima dans S. Thomas et Albert le Grand. Revue des Sciences Phil. et Théol. 11 (1921) 373-377.

[3] Cap. 14. PL 40, 789. Cf. De Spir. Creat. 3, obi. 6.

[4] PL 40, 791. Cf. De Spir. Creat. 3, obi. 7.

De Genesi ad litteram entnommen [1], wie denn auch dieser gleiche Einwand in der Summa Theologiae, I, 76, 7, obi. 1, einfach Augustin zugeschrieben wird. Augustin sagt an der angegebenen Stelle : « Anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit. Per lucem tamen et aerem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora, magisque habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tamquam per ea, quae spiritui similiora sunt, corpus administrat ». Nach Augustin ist der menschliche Leib, der Physik der Alten entsprechend, aus den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft und Feuer zusammengesetzt. Die Aktivität der Seele bezieht sich auf die feineren und leichteren Elemente, die weniger materiell sind und daher ihrer Natur näherstehen.

Im selben Kapitel des gleichen Buches De Genesi ad litteram findet sich auch der Text, der diesem Einwand in De Spiritualibus Creaturis, 3 angegliedert ist : « Denique dum haec eius tamquam ministeria vitio quolibet seu perturbatione omni modo deficiunt, desistentibus nuntiis sentiendi et ministris movendi, tamquam non habens cur adsit, abscedit ».

Die Ansicht, die Augustin in diesem Kapitel ausführt, ist, daß die Seele im Leib « non locali diffusione, sed quadam vitali intentione » [2] zugegen ist. Sie bedient sich der beiden feineren Elemente im Körper, um diesen zu bewegen [3]. Wenn diese durch irgend eine organische Störung gehindert werden, die Bewegung der Seele aufzunehmen, so kann die vitalis intentio sich nicht mehr auf den Körper erstrecken, und der Tod erfolgt.

Welche Stellung nimmt nun Thomas zu diesem Einwand ? Er setzt ganz einfach voraus, daß Augustin die menschliche Seele und ihre Beziehungen zum Körper aristotelisch auffaßt : Die Seele ist zwar in gewissem Sinn der Beweger des Körpers, aber sie ist vor allem seine substanzielle Form. Es sind dies zwei bloß gedanklich verschiedene Gesichtspunkte einer und derselben Seele. Betrachten wir die Seele als substanzielle Form, so vereinigt sie sich unmittelbar mit dem Körper. Betrachten wir sie dagegen als Beweger des Körpers, so müssen wir akzidentelle Zwischenformen annehmen ; denn die Seele handelt nicht durch ihre Substanz, sondern durch ihre Potenzen, welche als

[1] VII, 19 25. PL 34, 364.

[2] Epist. 156, 2, 4. PL 33, 722.

[3] Cf. *E. Gilson*, Introduction à l'étude de S. Augustin. Etudes de Philosophie Médiévale XI. Paris 1929, 60.

Akzidentien reell von ihr verschieden sind. Nach Thomas spricht Augustinus hier bloß von der Funktion der Seele als Beweger des Körpers : « Ad septimum dicendum, quod administratio corporis pertinet ad animam in quantum est motor, non in quantum est forma. Et licet ea, quibus anima administret corpus, sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriae dispositiones talis materiae, non tamen propter hoc sequitur, quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis. Sicut enim eadem est secundum substantiam anima, quae est motor et forma, sed differt ratione, ita etiam eadem sunt, quae sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eandem rationem » [1].

Thomas hat wohl Recht, wenn er behauptet, daß Augustinus hier nur von der Seele als Beweger des Körpers redet. Die Voraussetzung aber, daß Augustinus die Seele auch als substanzielle Form des Körpers ansieht, trifft nicht zu. Augustin erklärt nie die Wesenseinheit von Seele und Körper im Menschen durch Information. Er hebt hervor, daß dieses Problem große Schwierigkeiten bereitet [2] ; er bemerkt, daß die Art der Vereinigung unverständlich ist [3], aber nirgends gibt er auch nur als mögliche Lösung die aristotelische Informationslehre an. Diese Lehre ließe sich übrigens schwer mit seinen Definitionen der Seele und des Menschen in Einklang bringen. In der Definition der Seele : « Substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata » [4], ist bloß die Funktion der Seele als Beweger des Körpers ausgedrückt. Dasselbe gilt auch von der Definition des Menschen : « Homo igitur ... anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore » [5]. Beide Definitionen haben ein ausgesprochen platonisches Gepräge. Der Mensch ist wesentlich eine Seele ; die Seele wird zuerst als geistige Substanz und nicht als Wesensteil des Menschen aufgefaßt [6]. Wir haben also hier ein durchsichtiges Beispiel, wie Thomas durch « stillschweigende Assimilation » Augustinus umdeutet [7].

[1] De Spir. Creat. 3, ad 7. Cf. S. Th. I, 76, 7, ad 1.
[2] De Moribus Ecclesiae Cath. I, 4, 6. PL 32, 1313.
[3] De Civitate Dei, XXI, 10, 1. PL 42, 725.
[4] De Quantitate Animae, 13, 22. PL 32, 1048.
[5] De Moribus Ecclesiae Cath. I, 27, 52. PL 32, 1332.
[6] Cf. *E. Gilson*, Introduction à l'étude de S. Augustin, 54 ff.
[7] Cf. *G. von Hertling*, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin. Historische Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von J. A. Endres. München 1914, 115.

Zusammenfassend können wir das Ergebnis dieser Untersuchung folgendermaßen formulieren :

1. Für Thomas von Aquin ist die Einheit der substanziellen Form im Menschen, wie in jedem lebenden oder unbelebten Körper, eine notwendige Folgerung aus der hylomorphistischen Lehre des Aristoteles. Das erklärt auch, weshalb für einen Aristoteliker das Problem von der Einheit der substanziellen Form sich im allgemeinen für jeden Körper stellen muß. Die Mehrheit der substanziellen Form schließt sich historisch an Plato an. Die platonische Auffassung der menschlichen Seele zieht nach Thomas notwendigerweise eine Mehrheit der Formen im Menschen nach sich. Das erklärt wiederum, weshalb die Vertreter der Mehrheit das Problem zuerst vom Menschen aus betrachten.

2. Avicebron ist sicher verantwortlich für die Verbreitung der Lehre von der Mehrheit im 13. Jahrhundert. Aber er ist nicht der einzige Verantwortliche [1], ja nicht einmal der Hauptverantwortliche. Thomas führt daher auch nie die Lehre von der Mehrheit mit der gleichen Schärfe auf Avicebron zurück, mit der er die Lehre von der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen auf ihn zurückführt [2]. In der Lehre der Mehrheit der Formen hat Avicebron Vorgänger in Plato und den Neuplatonikern gehabt.

3. Augustinus steht auf Seiten Platos, folglich — vi systematis — auf Seiten der Vertreter der Mehrheit. Wenn Thomas ihn auch nie offen als Gegner bekämpft, so verheimlicht er doch seine Überzeugung über diese Stellung Augustins nicht. Es steht fest, daß Avicebron die Vertreter der Mehrheit im späten 13. Jahrhundert, wie z. B. Vitalis de Furno [3], direkt beeinflußt hat. Inwiefern er aber auf die früheren Vertreter dieser Lehre, z. B. Alexander von Hales und Bonaventura, direkt oder indirekt einen Einfluß ausgeübt hat, wäre noch genauer zu untersuchen. Dagegen steht außer Zweifel, daß diese Autoren

[1] Cf. *M. Wittmann*, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 67.

[2] Cf. De Ente et Essentia, c. 5 : « Compositionem materiae et formae in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere, cuius positionis auctor fuisse dicitur Avicebron in libro Fons Vitae ».

[3] De Rerum Principio (fälschlich Duns Scotus zugeschrieben), q. VIII, a. 3 : « Ego autem ad positionem Avicembroni redeo . . . » Ed. M. Fernandez Garcia, Quaracchi 1910, 166. Es handelt sich allerdings hier um die Allgemeinheit der Materia prima.

in ihren psychologischen Grundthesen von Augustin abhängen. Von ihm haben sie ihre Definitionen der Seele [1] und die Auffassung, daß die Seele eine geistige Substanz ist, die einen Körper belebt und bewegt, übernommen.

Daraus ergibt sich, daß die Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen im Menschen nicht zu Unrecht als augustinisch bezeichnet wird.

[1] *Alexander Halensis*, Sum. Theol. II. Ed. Quaracchi n. 321, S. 384-385. — *S. Bonaventura*, II Sent. d. 17, 1, 2, concl. Ed. Quaracchi, II, 414 b.