

Historisch-Kritisches über die Frage: „Wann entsteht die geistige Seele?“

Von Direktor Dr. W. Stockums in Bonn.

Für eine weitverbreitete psychologische Richtung, welche sich ausschliesslich mit der psychologischen Empirie und den feststellbaren Erscheinungen des seelischen Lebens befasst, ohne in metaphysischer Betrachtung nach einem Träger dieser Erscheinungen zu forschen, kann die Frage nach der Herkunft einer substanzialen Seele, nach dem Zeitpunkt und der Art ihrer Entstehung nicht in Betracht kommen. Denn diese Frage geht sofort über den Kreis der Empirie hinaus und kann nicht mit den Mitteln der Beobachtung und des Experimentes gelöst werden. Sie reicht vielmehr unmittelbar in das metaphysische Denkgebiet hinein, und, aller empirischen Behandlung sich entziehend, gibt sie sich sofort als eine Frage nicht naturwissenschaftlicher, sondern rein philosophischer und weltanschaulicher Art zu erkennen.

Unter den Philosophen christlicher Denkungsart darf es heute als eine ausgemachte Tatsache gelten, dass die Geistseele des Menschen nicht das Produkt der elterlichen Zeugung, sondern in jedem Einzelfall das Werk göttlicher Schöpfertätigkeit ist. Diese Zurückführung der individuellen Seele unmittelbar auf Gott, wie sie der sogenannte Kreatianismus lehrt, der mit seinen Wurzeln bis tief in das christliche Altertum hinabreicht, aber erst im Zeitalter der Scholastik zur vollen Ausbildung und zu allgemeiner und alleiniger Geltung gelangte, schliesst jede Form des Generatianismus aus. Auch der Versuch einer noch so subtilen geistigen Zeugung, wie ihn einmal in geistvoller Weise Augustinus anstrebte, muss heute als verfehlt erachtet werden, nicht zu reden von der grob-massiven Form, die vor ihm schon Tertullian in der Gestalt des sogenannten Traduzianismus vertreten zu können geglaubt hatte.

Die nähere Auseinandersetzung zwischen Kreatianismus und Generatianismus, die heute übrigens in der Hauptsache der Geschichte angehört, scheidet bei dieser Stelle aus, um dafür um so mehr unserer Spezialfrage näher treten zu können, die gerade auf dem Boden des kreatianistischen Standpunktes fast wie von selbst auftaucht. Nach kreatianistischer Lehre wird nämlich die geistige Seele unmittelbar in dem Augenblicke schöpferisch ins Dasein gerufen, in welchem sie die Verbindung mit dem Leibe eingeht. Das Axiom sagt kurz und prägnant: *Creando infunditur et infundendo creatur* (sc. *anima rationalis*). Eine Präexistenz der Seele im platonischen oder origenistischen Sinne ist damit ausgeschlossen. Allein es bleibt die Frage offen: Wann denn genau, in welchem Zeitpunkt des embryo-

nalen Lebens erfolgen die an sich gleichzeitigen Vorgänge, die Erschaffung und die Eingiessung der Seele? Liegt dieser Zeitpunkt etwa am Anfang der embryonalen Entwicklung, sodass er mit der Zeugung zusammenfällt, oder aber ist er später anzusetzen? Und wenn letzteres der Fall sein sollte, lässt sich dann genau bestimmen, bei welchem Moment der Entwicklung der Eintritt der Geistseele anzunehmen ist?

Um diese noch ungelösten Fragen handelt es sich. Nicht als wenn nicht schon längst Versuche gemacht worden wären, eine Lösung dieser Fragen zu bringen. Die Vorzeit hat in dieser Hinsicht manches geleistet, ohne dass man jedoch behaupten könnte, die Fragen seien heute vollkommen geklärt. Eine endgültige Lösung liegt bis zur Stunde noch nicht vor, wenn auch die geschichtliche Entwicklung des Fragekomplexes zu einer nahezu einhelligen Auffassung in der Gegenwart geführt hat. Auf die philosophiegeschichtliche Seite wird daher auch im folgenden der Nachdruck gelegt werden.

Man könnte auf den ersten Blick versucht sein, die obige Fragestellung der Spitzfindigkeit, zum mindesten der Ueberflüssigkeit zu zeihen. Und dies vielleicht um so eher, als in den gangbaren Lehrbüchern der Psychologie von ihr kaum oder gar nicht die Rede ist. Nichtsdestoweniger aber haben wir es hier mit einer Frage zu tun, die nicht nur an sich von grosser sachlicher Bedeutung ist und eine höchst interessante Geschichte erlebt hat, sondern auch bestimmend in andere Gebiete, besonders in das kanonistische und zivile Rechtsleben wie auch in die Theologie eingegriffen hat und auch heute noch eingreift. Denn je nachdem der Eintritt der Seele früher oder später angenommen wird, verschieben sich eine Reihe kanonischer und ziviler Rechtsauffassungen und Strafbestimmungen, wie nicht weniger auch theologische Gedankengänge in ähnlicher Weise davon beeinflusst werden¹⁾. Trotz ihrer nahen Berührung mit theologischen Sätzen liegt die Frage selbst und die verschiedenartige Beantwortung, welche sie in der Geschichte erfahren hat, ausserhalb des theologischen Gesichtskreises, und die Theologie an sich dürfte auch kein besonderes Interesse daran haben, dass die Frage so oder anders gelöst würde. Nur das Eine hat die Kirche gegenüber philosophischen Auffassungen lehramtlich zu verkünden für notwendig erachtet, dass es falsch sei, den Eintritt der menschlichen Seele erst mit der Geburt anzusetzen²⁾. Die entgegenstehende Meinung, gegen welche diese kirchliche Entscheidung gerichtet

¹⁾ Von dem Einfluss auf die Theologie ist in dieser Abhandlung bewusst abgesehen worden.

²⁾ Eine Entscheidung des S. Officium vom 2. März 1679 unter Papst Innozenz XI. hat folgenden Satz verworfen: *Videtur probabile, omnem foetum (quamdiu in utero est) carere anima rationali et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur: ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.* Vgl. Denz.-Bannwart¹² 1185.

ist, hängt inhaltlich, um das schon hier vorwegzunehmen, mit alten stoischen Theorien zusammen, auf die nachher noch eingehender zurückzukommen sein wird.

Wenn schon die mehr allgemeine Frage nach der Art des seelischen Ursprungs experimentell und naturwissenschaftlich nicht zu lösen ist, so noch weniger die hier aufgeworfene Spezialfrage nach dem Zeitpunkt des Ursprungs. Mit den Mitteln naturwissenschaftlicher Untersuchung und biologischer Forschung kann höchstens das Dasein und Leben des menschlichen Fötus bis in seine Uranfänge verfolgt und festgestellt werden, aber auch nicht mehr, vor allem auch nicht, welcher Art dieses erste Leben ist, oder welches Prinzip, um mit der Schule zu reden, demselben zugrunde liegt. Auch die neueste Wissenschaft der Biologie und insbesondere der Embryologie würde ihre Grenzen und Kompetenzen überschreiten, wenn sie darüber nach der negativen oder positiven Seite etwas ausmachen wollte. Es muss daher auch sachlich wie methodisch als verfehlt bezeichnet werden, wenn die metaphysische Psychologie, die hier allein zuständig ist, statt ausschliesslich von eigenen Prinzipien auszugehen, sich in entscheidenden Punkten auf embryologische Feststellungen glaubt stützen zu sollen¹⁾.

Die Philosophie, insbesondere die rationale Psychologie, welche an die Frage herantritt, ist unbedingt gehalten, nach eigenen metaphysischen Gesetzen und Methoden vorzugehen, ohne bei der Naturwissenschaft Anleihen und Stützpunkte zu suchen. Das verbietet aber nicht, das von der Biologie und Embryologie vorgelegte und gesicherte Tatsachenmaterial zu benützen; im Gegenteil, es ist Pflicht, darauf Rücksicht zu nehmen, und der philosophisch arbeitende Psycholog muss vor allem, hier wie anderwärts, darauf Bedacht nehmen, seine metaphysischen Deduktionen stets an den gesicherten naturwissenschaftlichen Resultaten zu prüfen. Eine weitere Verpflichtung dürfte aber auch wohl nicht bestehen.

Es gehört nun zum Eigengebiet philosophischen Denkens, zu bestimmen, ob ein Träger und welcher hinter den ersten feststellbaren Bewegungen und Lebensäusserungen des werdenden Menschen steht. Tatsächlich hat denn auch die Philosophie im Laufe der Zeiten dieses Recht für sich in Anspruch genommen, was ihr von anderer Seite auch nur selten bestritten worden ist, und andere Disziplinen, wie hauptsächlich Rechtswissenschaft und Theologie, die wenigstens ein praktisches Interesse an der Frage nach der Herkunft und dem Träger des seelischen Lebens hatten, haben sich in dieser Hinsicht willig der Philosophie anvertraut und selbst die Wandlungen mitgemacht, welche diese bei der Lösung der Frage nicht zu vermeiden vermochte.

¹⁾ So neuestens noch Kard. Mercier, Psychologie. Deutsche Uebersetzung von L. Habrich, Kempten und München 1907, II 340 ff.

Auch die praktische Theologie hat sich in diesem Punkte von der Philosophie leiten lassen. Zwar hat sie die eine obenerwähnte Ansicht als falsch und unhaltbar zurückgewiesen, im übrigen aber sich den wechselnden Auffassungen über den Zeitpunkt des Seeleneintritts angeschlossen und entsprechend diesem Wechsel auch ihre eigenen darauf gründenden kanonistischen Bestimmungen, wenn auch immer nur zögernd und langsam, umgestaltet. So war es ehemals, und so ist es bis heute geblieben.

Wie aber — darauf kommt es nun an — hat die Philosophie die Frage nach dem Wann des seelischen Ursprungs gelöst, und was ist von ihren verschiedenen Lösungen zu halten?

Fasst man die geschichtliche Entwicklung der Frage und ihrer Lösungsversuche in einem Ueberblick zusammen, so lassen sich ungezwungen drei Versuche unterscheiden, die von der Philosophie angestrengt worden sind und sich charakteristisch von einander abheben. Im wesentlichen sind dieselben auch zeitlich aufeinander gefolgt und tragen zudem das Eigenartige an sich, dass sie, je näher sie der Gegenwart kommen, desto weiter den fraglichen Zeitpunkt von dem Moment der Geburt weg nach rückwärts bis zum Augenblick der Zeugung verlegen. Dabei bleibt es jedoch wahr, dass neben den Hauptrichtungen, welche in der Lösung der Frage sich zeitlich ablösen, gelegentlich auch noch die früheren Lösungen durchklingen, wie umgekehrt auch die späteren Lösungen schon in früherer Zeit Ansätze aufweisen. Durch diese gelegentlichen und unbedeutenden Kreuzungen wird aber der charakteristische Typ der jeweils vorherrschenden Hauptrichtung nicht wesentlich berührt. Als Hauptlösungsversuche kommen in Betracht: Der stoische im Altertum, der thomistische im Mittelalter und ein dritter, der sich nicht nach einem bestimmten Namen nennen lässt, in der Neuzeit.

1. Der Standpunkt der stoischen Philosophie.

Die erste ernste Aufmerksamkeit wurde der Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele und auch der anderen nach dem Zeitpunkt ihrer Entstehung bereits vor dem Zeitalter der Stoa in der klassischen Philosophie der Hellenen geschenkt. Kein Wunder; denn sobald einmal der denkende Mensch angefangen hatte, über sich selbst und seine Herkunft nachzusinnen, musste diese Frage mit einer solchen Aufdringlichkeit in sein Gesichtsfeld treten, dass sie nicht umgangen werden konnte. Die griechische Philosophie, welche unter Plato zuerst zur Erkenntnis der übermateriellen, geistigen Natur der Menschenseele (*ψοῦς*) vordrang, wurde unter dem Einfluss der platonischen Ideenlehre fast von selbst zur Annahme einer Präexistenz dieser Seele gedrängt. Nach Plato nämlich führt bekanntlich die einzelne Seele zunächst ein vorleibliches, rein geistiges Dasein im Reiche der subsistenten Ideen und wird dann, angeblich zur Strafe für ein nicht näher zu bestimmendes Vergehen, zeitweilig in die Enge der

Körperwelt gebannt. Die Lehre von der Seelenwanderung und die ganze platonische Erkenntnistheorie, die nichts anderes als eine Rückerinnerung an vorleibliche Gedanken sein will und das menschliche Erkennen nur als ein trübes Abbild der früheren, rein geistigen Tätigkeit der Geistseele erscheinen lässt, hängt wurzelhaft mit der Präexistenzlehre zusammen. Ueber die besondere Frage jedoch, wann die präexistente Seele die Verbindung mit der körperlichen Materie eingehe, hat Plato sich nicht näher ausgelassen. Es scheint jedoch, dass er selbst der Ansicht, wonach dieser Zeitpunkt möglichst spät nach der Empfängnis, vielleicht sogar erst bei der Geburt anzusetzen sei, nicht fern gestanden hat¹⁾. Wenigstens deutet darauf hin neben einzelnen beiläufigen Bemerkungen im Phädon und Theätet die Gesamtauffassung, welche Plato von dem embryonalen Leben des Menschen bekundet. Er tritt nämlich, ähnlich wie nachher auch Aristoteles, unbedenklich dafür ein, dass die Abtreibung der Leibesfrucht aus nationalen und sozialen, ja selbst aus rein persönlichen Gründen gestattet sei²⁾.

Eingehender als Plato selbst hat sich sein grosser Schüler Aristoteles mit der Frage nach der Herkunft der Seele sowohl als auch mit der Sonderfrage nach dem Zeitpunkt ihres Eintritts in den menschlichen Körper befasst. Indes da der methodische Gedankengang es empfiehlt, die aristotelische Auffassung in einem späteren Zusammenhang zu behandeln, so bleiben aus der alten Philosophie nur mehr noch die Stoiker übrig, welche zu der Frage eine selbständige Stellung eingenommen haben. Grundsätzlich vertreten die Stoiker die Ansicht, dass der menschliche Embryo, solange er in der Umhüllung des Mutterschosses eingeschlossen sei, keine eigene Seele besitze, dass diese vielmehr erst unmittelbar nach vollendeter Geburt in den leiblichen Organismus eintrete. Die erste Einatmung der Luft deuteten sie als Einzug der Seele; ja, es scheint fast, als ob sie die erstmals mit der Lunge aufgenommene Luft als identisch mit der menschlichen Seele aufgefasst hätten. Diese Seele, lehrten sie weiter, bleibe solange im Körper, bis sie mit dem letzten Atemzuge, den

¹⁾ Ein näheres Eingehen auf die mythologisch gefärbte Seelenlehre Platos liegt ausserhalb des Zweckes dieser Abhandlung. Erinnerung sei nur noch kurz an ein Wort Tertullians (De an. c. 25): Hoc Stoici cum Aenesidemo, et ipse interdum Plato, cum dicit perinde animam extraneam alias et extorrem uteri prima aspiratione nascentis infantis adduci, sicut expiratione novissima educi.

²⁾ Polit. V, 9: . . . καὶ ταῦτα γ' ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμῆσθαι μάλιστα μὲν μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα μηδὲν, ἐὰν γένηται· ἐὰν δέ τι βιάσῃται οὕτω τιθέναι, ὡς οὐκ οὕσης τροφῆς τῷ τοιοῦτῳ. — Der gleichen Auffassung inbezug auf Abtreibung huldigt übrigens auch Aristoteles, Polit. VII, 16 (1335, b, 21—52).

der sterbende Mensch tut, wieder entschwinde¹⁾. Den Fötus selbst betrachteten sie als Teil des weiblichen Körpers, der, selbst ohne eigenes Lebens- und Tätigkeitsprinzip, nur das Leben des ihn umschliessenden weiblichen Organismus teile. Der Begriff einer Seele als eines selbständigen geistigen Wesens überhaupt ist den Stoikern fremd geblieben. Das Geistwesen fassten sie vielmehr im Sinne einer verfeinerten, spiritualisierten Materie auf und schrieben daher auch gerade der Luft, dem Ein- und Ausatmen geistige Bedeutung zu. Von diesem Gesichtspunkte versteht man denn auch die merkwürdige stoische Definition der menschlichen Seele, welche Laktanz einmal erwähnt: *Anima est aer conceptus ore, tepufactus in pulmone, fervefactus in corde, diffusus in corpus*²⁾. Plutarch³⁾ zählt eine Reihe von stoischen Philosophen auf, welche diese Auffassung teilten.

Die stoische Philosophie gewann im Altertum eine weite Verbreitung und wurde eine Art Popularphilosophie in der römischen Welt. Im Zeitalter der Republik und bis weit hinein in die kaiserliche Aera beherrschte sie das Denken der Römer und blieb sogar — namentlich gilt das von ihren ethisch-asketischen Lehren — nicht ohne Einfluss auf die ersten christlichen Denker. Von geradezu massgebender Bedeutung wurde speziell die Seelenlehre der Stoa als der zeitgenössischen Philosophie für die römischen Juristen und Gesetzgeber. Zunächst aus Staatsinteresse war das römische Recht ernstlich bemüht, das keimende Leben zu schützen und es der menschlichen Willkür zu entziehen, in der späteren, sittlich niedergehenden Zeit noch mehr als im Anfang. Allein auf dem Standpunkt der stoischen Auffassung von dem seelenlosen Fötus stehend, suchen die Juristen Roms vergeblich nach einer stichhaltigen philosophischen Unterlage, um die Leibesfrucht wirksam unter den Schutz des Gesetzes zu stellen. Beeinflusst von der Theorie, dass die Frucht im Mutterleib der eigenen Seele entbehre und daher auch nicht als eigentliches menschliches Wesen angesprochen werden könne, vermochten sie nicht deren Vernichtung als Menschen- bzw. Kindesmord (*infanticidium*) zu erachten und dementsprechend strafrechtlich zu verfolgen. Genau wie den stoischen Philosophen erschien auch den römischen Juristen der menschliche Embryo nur als Bestandteil des weiblichen Organismus⁴⁾, nicht aber als rechtsfähiges Subjekt, dessen gewaltsame Beseitigung als Mord im rechtlichen Sinne hätte geahndet werden können⁵⁾.

1) Vgl. das obige Zitat aus Tertullian, *De an.* c. 25.

2) *De opific. Dei* c. 17.

3) *De placit. Philosoph.* V, 15.

4) *Dig.* 25 tit. 4, 1, § 1: *Partus enim, antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum.*

5) *Dig.* 28 tit. 6, 10, § 1. Hier heisst es vom Fötus schlechthin, dass er noch nicht in *rebus humanis* sei. Ebenso *Dig.* 37 tit. 9, 7.

An dieser Rechtsauffassung hat die römische Gesetzgebung auch in der späteren Zeit festgehalten, wo sich infolge der immer allgemeiner und verhängnisvoll werdenden Sittenverderbnis die staatliche Notwendigkeit geltend machte, der Abtreibung mit gesetzlichen Mitteln zu steuern. Man suchte sich infolgedessen damit zu helfen, dass man dem gefährdeten embryonalen Leben einen mehr indirekten Schutz angedeihen liess, indem man dahin strebte, dem schwangeren Weibe selbst die freie Verfügung über die Leibesfrucht zu entziehen. Das römische Recht führte näherhin in seiner Entwicklung dazu, in der abtreibenden Handlung, welche die Schwangere vornahm, nicht zwar ein Unrecht zu sehen, das dem Fötus selbst geschah, wohl aber ein solches, das dem zeugenden und auf Nachkommenschaft hoffenden Vater, der Familie und dem Stamme und nicht zuletzt dem Staate selbst zugefügt wurde¹⁾. Von solchen Erwägungen ausgehend, verhängten dann die späteren Kaiser schwere Strafen über die abtreibende Schwangere, während nach wie vor die väterliche Gewalt über Leben und Tod des Kindes vor und nach der Geburt unangetastet blieb. Vor allem dieser letztere Umstand, die übertriebene Rücksicht auf die *paterna potestas*, war nicht geeignet, dem Verbrechen, das bis in die höchsten und untersten Volkskreise eingedrungen war, wirksamen Einhalt zu tun. Zudem scheinen auch die gegen die Schwangeren selbst erlassenen Gesetze, welche sogar bis zur Androhung der Todesstrafe gingen, nach den gelegentlichen Mitteilungen christlicher Schriftsteller zu urteilen, nur sehr lässig angewandt worden zu sein, sodass sie ihre eigentliche Wirkung auf die Dauer verfehlten.

Die Laxheit der allgemeinen ethischen Auffassung sowie die Ohnmacht der römischen Gesetze wird mit eine der nächsten Veranlassungen gewesen sein, welche die ersten kirchlichen Synoden zwangen, ihrerseits mit Stratmitteln gegen das Verbrechen am keimenden Leben vorzugehen und die eingerissene Unsitte aus den christlichen Kreisen zu verbannen. Von Haus aus war dem jungen Christentum jedwede Tötung der Leibesfrucht ein sittlicher Greuel. Es sah das werdende Leben als ein Geschenk Gottes an, über das dem Menschen kein Verfügungsrecht mehr zustände. In dieser Hinsicht deckten sich die christlichen Grundanschauungen mit denen des Judentums, dem eine starke Tendenz zur Volksvermehrung und Stammeserhaltung auf Grund der messianischen Heilserwartungen neben einem tief ausgeprägten Familiensinn von alters her im Blute gelegen hatte. Wie Josephus Flavius berichtet, befahl das „Ge-

¹⁾ Solche Gründe hatte u. a. Cicero, *Oratio pro A. Cluento* c. 11 n. 32, geltend gemacht: *Memoria teneo Milesiam quandam mulierem, cum essem in Asia, quod ab heredibus secundis accepta pecunia partum sibi ipsa medicamentis abegisset, rei capitalis esse damnatam: neque iniuria, quae spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, heredem familiae, designatum rei publicae civem sustulisset.*

setz“, alle Kinder aufzuziehen; den Weibern verbot es, die Frucht abzutreiben und zu töten; die abtreibenden Weiber sollten den Kindesmörderinnen gleichgestellt werden als solche, die ein Leben zerstört und die Familie vermindert hätten¹⁾.

Von gleichen Gesinnungen waren auch die ersten christlichen Apologeten durchdrungen, welche zur Steuerung der Abtreibung und zum Schutz des menschlichen Fötus auf den Plan traten, vor allem Tertullian. Allerdings zeigte sich auch hier der Mangel einer sicheren philosophischen Basis, von der aus die Apologeten den Kampf erfolgreich und sieghaft hätten führen können. Das fühlte nicht am wenigsten der Vorkämpfer Tertullian, und er selbst, der den tiefsten Grund des Uebels, wie er in der stoischen Philosophie lag, in seinem Scharfsinn bald erkannt hatte, strebte danach, der christlichen Seelenlehre eine neue Basis zu geben. In bewusstem Gegensatz zu der herrschenden Stoa sprach er erstmals unter den christlichen Denkern den Gedanken aus, dass der menschliche Embryo vom Augenblick der Zeugung an ein eigenes Leben und eine eigene Seele besitze und darum von diesem Augenblick an rechtlich als menschliches Wesen anzusehen sei. Es musste ihm in dieser Kampfesstellung wesentlich darauf ankommen, den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, dass von dem genannten Augenblicke an wirklich eine volle menschliche Seele in dem Embryo vorhanden sei. Bei diesem Bestreben gelangte Tertullian nun zu der bekannten Theorie des Generatianismus, als dessen Begründer und wirksamster Vertreter er gelten muss, verwickelte sich aber auch sofort damit in alle Schwierigkeiten, von welchen diese Theorie von Anfang an gedrückt war. Er lehrte, dass es im Begriff der vollen Zeugung liege, dass nicht nur der Leib, sondern auch die Seele gezeugt werde. Wie der Leib vom Leibe, so werde die Seele von der Seele gezeugt, und zwar beides zur selben Zeit und durch denselben Generationsakt. Näherhin nahm er an, dass sich von der Seele des Erzeugers ein geistiger Bestandteil (tradux) ablöse und bei der Empfängnis mit dem ebenfalls sich ablösenden materiellen Teile des Organismus zu einer neuen Natureinheit verschmelze. Diese geistige Zeugung, die infolge der Unteilbarkeit der geistigen Substanz nicht ohne Widerspruch ist, gab, abgesehen davon, der Tertullianischen Theorie ohne Zweifel eine stark materielle, massive Prägung, allein die Theorie selbst war konsequent durchgeführt und ermöglichte es, vom ersten embryonalen Dasein an auch eine geistige Seele anzunehmen. So hatte nun Tertullian einen, wie er glaubte, tragfähigen Boden gefunden, von dem aus er rechtlich und ethisch dem grassierenden Verbrechen entgentreten und jedwede Abtreibung eines menschlichen

¹⁾ Contra Apionem II. Hier wird vom „Gesetz“ gesagt: τέκνα τρέφειν ἅπαντα προσέταξεν καὶ γυναιξὶν ἀπέπειν μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπυρὸν μήτε διαφθεῖρειν, ἀλλὰ ἦν φανεῖν, τεκνοτόνος ἂν εἴη ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττωῖσα.

Fötus als Menschenmord bezeichnen und perhorreszieren konnte¹⁾. Mit überlegener Sicherheit, in beredter und zuweilen beissend ironischer Sprache zieht er nun gegen die Stoiker zu Felde und rechtfertigt ihnen gegenüber mit einer Art argumentum ad hominem seinen generatianistischen Standpunkt²⁾.

Augustinus hat nachher den Versuch gemacht, den Generatianismus Tertullians seines allzu groben Charakters einigermassen zu entkleiden und ihm eine Verfeinerung zu verleihen, die aber hinter der Konsequenz der Theorie selbst zurückbleibt. Indem Augustin die Schwächen des Generatianismus überhaupt wohl fühlte, aber im Interesse der Erbsündenlehre glaubte, davon nicht ablassen zu können, liess er, abweichend von Tertullian und weniger konsequent als dieser, Generationsakt und Seeleneintritt zeitlich weit auseinanderfallen, ohne indes die Seele anders denn als Produkt der zeitlich sich hinziehenden und auswirkenden Zeugung zu erklären. Damit war freilich der Boden, den Tertullian im Kampfe gegen die Stoa gewonnen hatte, im Prinzip wieder aufgegeben und die strafrechtliche Verurteilung des bekämpften Verbrechens von neuem erschwert.

Ohne an dieser Stelle mit den eigenartigen Gedanken und Konstruktionen Augustins näher uns abzugeben³⁾, sei noch kurz darauf hingewiesen, dass die Schwächen des Generatianismus in der Folgezeit immer deutlicher erkannt worden sind und er selbst bald ohne namhafte Anhänger war. Das Ziel jedoch, welches Tertullian vor Augen schwebte, die Geistseele mit dem Beginn des embryonalen Lebens eintreten zu lassen, ein Ziel, das zunächst nach ihm während des ganzen Altertums und Mittelalters in den Hintergrund trat, ist in neuester Zeit wieder aufgeleuchtet, und in besserer Einsicht, als es der Generatianismus vermochte, vom Boden des Kreatianismus aus wissenschaftlich begründet worden.

Es bleibt noch übrig, neben dem scharfsinnigen Afrikaner einen zweiten Vorkämpfer gegen die stoische Seelenlehre zu nennen, Laktanz. Selbst zwar kein hervorragender philosophischer Kopf und vor allen Dingen an die Selbständigkeit wie Ursprünglichkeit Tertullians nicht heranreichend, aber ein Schriftsteller von eleganter Feder, tritt auch Laktanz entschieden für die Ansicht ein, dass die menschliche Seele gleichzeitig mit dem Körper bei der Zeugung entstehe⁴⁾, ohne sich im übrigen als Anhänger des Generatianismus im Sinne Tertullians oder Augustins zu bekennen. Seine eigene Beweisführung zielt mehr dahin, die stoische Ansicht ad absurdum zu führen, als positiv seine Ueberzeugung zu begründen.

Die stoische Seelenlehre, welche der heidnischen Sittenverderbnis und zusammengehend damit der Volksverminderung im römischen Weltreich

¹⁾ Apolog. IX, 8.

²⁾ Besonders De an. c. 25 und 27. Vgl. dazu G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn 1893, 217 ff.

³⁾ Darüber mehr im zweiten Hauptteil dieser Abhandlung.

⁴⁾ De opific Dei c. 17.

sehr grossen Vorschub geleistet hatte, brach allmählich zusammen. Das Verdienst daran aber hatten nicht allein die christlichen Schriftsteller, welche sie bekämpften, noch weniger die römischen Gesetze, die sich ihrer verderblichen Auswirkung entgegenzustemmen suchten, sondern weit mehr die nach und nach immer stärker vordringenden und die heidnische Gedankenwelt umstellenden christlichen Ideen von Menschenrecht und Menschenliebe. Der elementare Abscheu des christlichen Empfindens vor Blutvergiessen und Lebenszerstörung kam auch dem keimenden Leben zugute, ohne dass man länger nach einer philosophischen Grundlage suchte, von der aus man dieses Leben schützen und behüten sollte. Nicht Vernichtung und Tötung des Lebens, mochte es auch das elendeste und, irdisch gesehen, wertloseste sein, sondern liebevolle Erhaltung und Pflege alles dessen, was mit menschlichem Leben und Wesen ausgestattet ist, war dem aufstrebenden Christentum ins Herz geschrieben. An Stelle der römischheidnischen Härte und Grausamkeit, wie sie sich in der unbeschränkten Vätergewalt über Leben und Tod des Kindes aussprach, setzte es das Gesetz der erbarmenden Milde und Liebe, die das menschliche Leben, sobald es durch Zeugung hervorgerufen ist, zu erhalten und zu behüten bestrebt ist.

Aus dieser Einstellung flossen letzten Endes auch alle Massnahmen und Gesetze, welche die junge Kirche zum Schutze des keimenden Lebens erliess. Wenn auch nach der damals vorherrschenden stoischen Auffassung in der Abtreibung ein Mord im vollen, rechtlichen Sinne des Wortes nicht erblickt werden konnte, so hat doch nichtsdestoweniger das christliche Bewusstsein eine solche Handlung stets als unmoralisch bezeichnet und vom sittlichen Gesichtswinkel aus noch strenger verurteilt, als es strafrechtlich möglich gewesen wäre. Was die strafrechtliche Verfolgung im einzelnen angeht, so hat sich hier auch in der kirchlichen Gesetzgebung, ähnlich wie in der zivilen, eine gewisse Schwankung und Unsicherheit im Altertum wie auch im Mittelalter und noch in der neuesten Zeit gezeigt. Der tiefere Grund dafür ist regelmässig in der schwankenden und wechselnden philosophischen Seelenlehre zu suchen, die hinsichtlich der Seelentstehung nicht zu einem festen Standpunkte gelangen konnte. Daher hatten auch die christlichen Denker und kirchlichen Gesetzgeber nicht die genügende Handhabe, das Verbrechen als kriminellen Mord zu fassen. Immerhin mag das christliche Altertum, das mehr an allgemein sittliches als an streng rechtliches Denken gewohnt war, die hier klaffende Lücke weniger deutlich empfunden haben als etwa die mittlere Zeit, wo die Kirche daranging, ein eigenes Rechtssystem für ihre Zwecke auszubilden. Wenn daher einzelne Kirchenväter wie Basilius¹⁾ und Hieronymus²⁾

¹⁾ Epist. ad Eustochium c. 13.

²⁾ Ad Amphil. can. 2.

die fragliche Handlung trotzdem einfach als Menschenmord brandmarkten, so spricht sich in solcher Verurteilung mehr eine christlich-ethische als eigentlich rechtliche Auffassung aus. Bei der rechtlichen Auffassung und Verurteilung konnte und kann die sogenannte Animationsfrage, die im folgenden zweiten Teil dieser Darlegungen näher zur Erörterung kommen wird, schlechterdings nicht umgangen werden.

2. Die aristotelisch-scholastische Theorie.

Aristoteles hatte bereits gelehrt, dass die Geistseele des Menschen nicht wie die *anima vegetativa* und *sensitiva* das Werk menschlicher Zeugungskraft sei, sondern dass sie nach Ablauf einer bestimmten Entwicklung der Leibesfrucht von aussen her in diese eintrete. Indes hat es den Anschein, als ob der grosse Grieche mit dieser Erkenntnis in der griechischen und römischen Umwelt seiner und der folgenden Zeit zwar nicht ganz vereinsamt und nicht ohne jedwede Bedeutung geblieben, aber sicher auch nicht so stark und allgemein durchgedrungen sei, dass die ethischen und rechtlichen Auffassungen der Zeit massgebend davon beeinflusst worden wären. Gegenüber der späteren Stoa vermochte sich die aristotelische Ansicht in keiner Weise durchzusetzen und blieb vor allem ohne Einfluss auf das römische Rechtswesen. Andererseits aber lässt es sich auch nicht bestreiten, dass in einzelnen gelehrten Schulen des griechischen Altertums, in welchen die aristotelische Philosophie eine Pflegstätte gefunden hatte, auch die Gedanken des Meisters über den Ursprung der Seele treu gehütet worden sind, wie nachher an einem sehr interessanten Beispiel, das auf Aegypten hinweist, näher dargetan werden kann.

Was die aristotelische Seelenlehre überhaupt angeht, so gewann dieselbe allgemeine Annahme erst im Zeitalter der Scholastik und wird von da an als wesentlicher Bestandteil der scholastischen Philosophie weitergeführt. Man hat daher ein Recht, die zweite Hauptauffassung in der vorliegenden Frage als eine aristotelisch-scholastische zu bezeichnen, d. h. als eine solche, die in ihrem Ursprung auf Aristoteles zurückgeht, in der Scholastik aber erst allgemeine Aufnahme und weitere Ausbildung erlangt hat.

Sachlich steht dieselbe in engster Verbindung mit der aristotelischen Formenlehre, welche in allen materiellen Wesen eine natureinheitliche Zusammensetzung aus der Urmaterie (*ἕλη πρώτη*) und einer substanzialen Form (*εἶδος, ἐντελέχεια, μορφή*) erblickt. Ein kurzes Eingehen auf diese Lehre ist daher zum Verständnis der Lösung, wie sie Aristoteles und mit ihm auch die Scholastik unserem Problem gegeben haben, nicht zu vermeiden.

Die Ideenwelt, welche sein Lehrer Plato mit grosser Genialität aufgebaut hatte, fand bei dem Schüler den schärfsten Widerspruch. Aristoteles, mehr auf das Konkrete, Reale und Empirische gerichtet, zog die substanzialen, über den Dingen der wirklichen Welt schwebenden Ideen Platos

aus ihrer sublimen Höhe und Isoliertheit in die reale Weltwirklichkeit hinab und verband dieselben als formgebende, von innen heraus gestaltende Prinzipien mit den sinnenfälligen Dingen. So ist nach aristotelischer Weltanschauung jedes greifbare Wesen zusammengesetzt aus einem materiellen Substrat und einem formalen Teile, die sich beide zu einer Natureinheit verbinden. Formen oder Ideen, losgelöst von den Dingen selbst, gibt es nicht mehr, die ganze platonische Ideenwelt als ein selbständiges Reich war zer schlagen. Aristoteles stellt nun weiter für die Verbindung der beiden Bestandteile das Gesetz auf, dass zwischen denselben stets ein entsprechendes, auf einander gestimmtes Wechselverhältnis bestehen müsse, so zwar, dass die Form stets nur mit einer ihr genau angepassten Materie verbunden sein könne. Die Form setzt also allweg einen hinreichend entwickelten und disponierten Körper voraus, ehe sie dessen spezifisches Seins- oder Lebensprinzip zu werden vermag. Auf den Menschen angewandt, ergibt diese Forderung, dass die Geistseele nicht früher eintreten kann, als bis das leibliche Substrat genügend ausgebildet ist, um gleichsam Wohnung und Werkzeug derselben zu sein. Da eine solche Ausbildung noch nicht zu Beginn des embryonalen Lebens gegeben ist, sondern eine geraume zeitliche Entwicklung voraussetzt, so ist es unmöglich nach aristotelischer Ansicht, dass die geistige Seele schon gleich bei der Generation in die Erscheinung tritt.

Aber wann erscheint sie denn? Nach Aristoteles verläuft der embryonale Werdegang in der Weise, dass drei verschiedene Seelenformen aufeinander folgen und sich ablösen. Nach den ersten biologischen Gestaltungen, die sich nach stattgefundener Zeugung in Kraft des männlichen Samens vollziehen, verbindet sich mit dem menschlichen Embryo zuerst ein pflanzlich-vegetatives Prinzip, das auch nur rein vegetative Funktionen auszuüben hat. Auf einer folgenden zweiten Stufe erscheint sodann eine tierisch-sensitive Lebensform, die ihrerseits die Funktionen der nunmehr erloschenen vegetativen Form mit übernimmt und die Entwicklung des Embryos weiterführt. Nachdem diese weit genug gediehen ist, tritt von aussen her die Geistseele herein, welche nun auch die sensitive Form ablöst und ihrerseits alle drei Funktionen übernimmt. Mit dem Eintritt der höheren Form verschwindet also regelmässig die niedere, so dass ein Zusammengehen verschiedener Formen in ein und demselben Wesen ausgeschlossen ist, wodurch die Natureinheit vollkommen gewahrt wird.

Nach aristotelischer Biologie erfolgt demnach die embryonale Entwicklung des Menschen in einer zeitlichen Aufeinanderfolge von drei unter sich verschiedenen Lebensformen, welche mit dem Erscheinen der dritten Form, der Geistseele, ihren Höhepunkt und Abschluss erreicht. Unter den Erklärern des Aristoteles besteht bis auf den heutigen Tag eine Kontroverse hinsichtlich der Frage, ob derselbe, so wie hier dargelegt, wirklich drei verschiedene Lebensformen oder aber nur drei verschiedene, zeit-

lich sich ablösende Lebensfunktionen ein und derselben Grundform, die von Anfang an dagewesen sei, gelehrt habe. Man hat geglaubt, Aristoteles in letzterem Sinne verstehen zu können, so früher Toletus¹⁾ und in neuerer Zeit, ihm folgend, J. Kleutgen²⁾. Indes wohl mit Unrecht. Richtiger erscheint es vielmehr, wie es auch Thomas getan hat, nicht drei verschiedene Tätigkeiten der gleichen Form, sondern drei verschiedene Formen selbst in dem obigen Sinne anzunehmen. Dafür spricht namentlich der Umstand, dass Aristoteles jedenfalls auf der dritten und letzten Stufe der Entwicklung eine neue Form ausdrücklich statuirt.

Während er nun die beiden ersten Formen aus der Materie selbst — wie die Scholastik es ausdrückt, *ex potentia materiae* — entstehen lässt, und zwar aus dem Grunde, weil sich deren gesamte Tätigkeiten nur in und mit der Materie abspielen, stösst er bei der Geistseele, deren Tätigkeitsbereich über das Materielle hinausgeht, auf eine Schwierigkeit. Sie ist ein Wesen ganz anderer als materieller Art, sie ist etwas Geistiges, ja Göttliches, das nicht aus der Potenz der Materie hervorgehen kann. Sie muss daher von anderer Seite, von draussen her kommen³⁾, womit Aristoteles unzweideutig lehrt, dass dieselbe vorher weder als solche noch im Keime in der embryonalen Materie vorhanden sein konnte.

Sofort aber erhebt sich die weitere Frage: Aus welcher Quelle kommt denn nun die Geistseele? Wo liegt ihr eigentlicher Ursprung? Darauf hat der Stagirite selbst keine klare Antwort gegeben, sondern sich nur mit der unbestimmten Wendung *θύραθεν* begnügt. Ob die Seele in dem Augenblick ihres Eintritts in den Körper auch selbst erst entsteht, und wie sie entsteht, oder ob sie vorher doch schon irgendwie da war, darüber wird nichts gesagt. Es ist auffallend, dass Aristoteles diesen Fragen, die ihm doch wohl ohne Zweifel auch selbst aufgestiegen sind, nicht weiter nachgegangen ist. Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, dass er stillschweigend eine Art Präexistenz der Seele angenommen habe. In der Richtung seiner ganzen Geistesart liegt es kaum, an einen schöpferischen Ursprung der Geistseele zu denken. Der aristotelische Gottesbegriff erschöpft sich in der Vorstellung eines ersten unbewegten Bewegers (*πρώτον κινούν ἀκίνητον*), dessen geistige Persönlichkeit nicht einmal feststeht, von dem eigentlich nur gesagt wird, dass er einmal den gesamten Kosmos in Bewegung, nicht aber auch erschaffend ins Dasein gesetzt habe. Bei diesem sehr äusserlichen und losen Verhältnis Gottes zur Welt ist ein so tiefes Eingreifen in die Erhaltung und Fortentwicklung des Kosmos, wie es die jedesmalige Erschaffung einer geistigen Seele bedeutet, schlechterdings nicht denkbar. Wenn daher auch Aristoteles den Menschen-

¹⁾ In Arist. 1. 2 de an. c. 3 qu. 7.

²⁾ Die Philosophie der Vorzeit II³, Innsbruck 1878, 634.

³⁾ De gen. anim. II, 3 (736, b, 27 f.): *λείπεται δὲ νοῦν μίνον θύραθεν ἐπεισιεῖναι καὶ θεῶν εἶναι μόνον.*

geist bewundernd etwas Göttliches nennt, so mag ihm trotzdem der Gedanke eines schöpferischen Ursprungs desselben aus einem ausserweltlichen Gott gänzlich ferngelegen haben, und es ist lediglich die gottverwandte, geistige Natur der Seele, welche er mit jenem Ausdruck hat bekunden wollen¹⁾.

Wie sehr nun auch Aristoteles die Frage nach der Art des Ursprungs der Seele im Unklaren lässt, so ist er um so mehr der anderen Frage, die uns hier in erster Linie interessiert, ex professo nachgegangen. Nicht nur hat er allgemein nach philosophisch-biologischen Gesichtspunkten, wie oben ausgeführt, den Zeitpunkt bestimmt, wann die Geistseele eintritt, sondern er hat auch zahlenmässig, also ganz konkret, die Zeildauer angegeben, welche die Entwicklung des Embryos durchlaufen müsse, bis die genügende Disposition zur Aufnahme der Geistseele erzielt sei. Diese Zeitdauer, welche mit der Empfängnis bzw. Generation beginnt und bis zu den ersten wahrnehmbaren Bewegungen der Leibesfrucht geht, bemisst er nach den beiden Geschlechtern verschieden, indem er für das männliche 40 und für das weibliche 90 Tage ansetzt. Zu diesen beiden konkreten Zeitpunkten also ist der Eintritt der geistigen Seele in den werdenden Organismus anzunehmen²⁾.

Es ist an sich eine müssige, aber vielleicht doch interessante Frage, warum für die beiden Geschlechter eine verschiedene Zeitgrenze festgesetzt wird. Dass eine solche Verschiedenheit durch die physiologische Differenzierung der Geschlechter selbst bedingt sei, wird zweifellos nicht zu erweisen sein, ist auch sicher von Aristoteles nicht angenommen worden. Er gibt dafür selbst keinen anderen positiven Grund als eben nur den an, dass sich die ersten fötalen Bewegungen eben zu den genannten, nach den Geschlechtern verschiedenen Terminen beobachten liessen. Ob hier gesicherte physiologische Feststellungen vorlagen, oder ob vielleicht ein weitverbreiteter Volksglaube hier mitgespielt hat, bleibe dahingestellt. Schliesslich mag auch die Vermutung nicht ganz unbegründet sein, dass, falls Aristoteles sich einer landläufigen Anschauung angeschlossen hätte, er mit dieser eine minderwertige Einschätzung des weiblichen Geschlechtes über-

¹⁾ So wenigstens die gewöhnliche, auch von Ed. Zeller (Philosophie d. Griechen II, 2^a, 573) vertretene Deutung der zitierten berühmten Stelle (De gen. anim. II, 3), während nach Fr. Brentano (Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911, 9 ff.) Aristoteles nicht die Praeexistenz der Seele, sondern den eigentlichen Kreatianismus gelehrt hat. Der Ausdruck *θεῖον* wäre nach Brentano mit „gottentsprungen“ oder „gottempfangen“ zu übersetzen. Es würde den Rahmen dieser Untersuchung zu weit überschreiten, wollten wir auf die Kontroverse Zeller-Brentano näher eingehen.

²⁾ De hist. animal. VII, 3 (583, b, 2—5): καὶ ἐν τοῖς βουβῶσιν ἐπὶ μὲν τῶν ἀρρενῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τῷ δεξίῳ μᾶλλον περὶ τὰς τετραράκοντα γίνεται ἡ κίνησις, τῶν δὲ θηλειῶν ἐν τῷ ἀριστερῷ περὶ ἐνεήκονθ' ἡμέρας.

haupt, welche übrigens dem ganzen Altertum und zum Teil auch noch dem Mittelalter geläufig war, hat durchklingen lassen.

Wie dem aber auch sei: die aristotelische Seelentheorie bildete in der Folgezeit die eine, gewissermassen die philosophische Linie, die zur Scholastik des Mittelalters hinführte und den psychologischen Standpunkt der mittelalterlichen Denker wesentlich mitbestimmte. Die andere Linie kam von der Bibel her, wenn auch nur scheinbar, insofern auch diese letzthin höchst wahrscheinlich, wie sich nachher näher zeigen wird, auf aristotelisches Gedankengut zurückging. Der Scholastik selbst freilich war die Abhängigkeit der fraglichen Bibeltexe von' aristotelischen Gedanken gänzlich unbekannt, und um so mehr konnten in ihren Augen die Texte etwas von der Würde und Autorität des geoffenbarten Gotteswortes an sich tragen.

Auf diese beiden Quellen, den „Philosophus“ und die hl. Schrift, stützte namentlich Thomas von Aquin seine Animationstheorie. Nachdem die philosophische Quelle, aus der er schöpfte, zur Genüge aufgedeckt ist, bliebe nur noch übrig, auch die biblische Unterlage näher zu untersuchen, was sich aus einem doppelten Grunde als zweckmässig erweist: einmal nämlich, um den Einfluss der Bibel auf die Gestaltung der scholastischen Theorie kennen zu lernen, sodann auch, um die wirkliche Auffassung derselben in bezug auf die vorschwebende Frage mit Sicherheit festzustellen.

Es handelt sich um Exod. 21, 22 und 23, einen Text, der für die Animationstheorie sowie im Anschluss daran auch für die Entwicklung des kanonischen wie weltlichen Strafrechtes von auffallend grosser Bedeutung geworden ist, allerdings nicht auf Grund des hebräischen Originals, sondern unter dem Einfluss der griechischen und lateinischen Uebersetzung. Nebenher bemerkt, es offenbart sich hier eine Textgeschichte, die auch nach der kulturgeschichtlichen Seite ein besonderes Interesse beanspruchen darf, an dieser Stelle aber nicht weiter behandelt werden kann.

Nach dem hebräischen Urtext übersetzt, lauten die zitierten Verse folgendermassen:

V. 22: „Wenn aber Leute einen Rauthandel haben und dabei ein schwangeres Weib stossen, so dass eine Fehlgeburt erfolgt, ohne dass weiterer Schaden geschieht, so soll der Täter eine Busse entrichten, wie sie ihm der Ehemann des Weibes auferlegt, und er soll sie bezahlen nach dem Ausspruch von Schiedsrichtern.“

V. 23: „Geschieht aber ein Schaden, so soll einer lassen Leben um Leben“¹⁾.

Diese jüdischen Gesetzesbestimmungen geben ganz deutlich einen

¹⁾ Uebersetzung nach E. Kautzsch, Textbibel d. A. u. N. Test.³, Tübingen 1911, 88.

guten, natürlichen Sinn und decken sich der Sache nach mit den parallelen Gesetzen der orientalischen Nachbarvölker in Altassyrien und Babylonien, so dass eine gegenseitige Verwandtschaft und Abhängigkeit nicht zu bestreiten sein wird¹⁾. Das Verständnis der beiden Verse bereitet keinerlei Schwierigkeiten. Der springende Punkt, der die Verschiedenheit des Strafmasses bestimmt, ist die Frage, ob der gestossenen Frau ausser der erfolgten Fehlgeburt noch ein weiterer Schaden geschehen ist oder nicht, insbesondere ob sie daran gestorben ist. Im letzteren Falle gilt nach dem Gesetze: Leben für Leben. Ueber die Fehlgeburt selbst und die ausgestossene Leibesfrucht wird nichts Näheres gesagt und in der Strafe kein Unterschied gemacht, ob es sich vorkommenden Falls um eine noch junge oder schon bald ausgetragene Frucht handle. Dass diese Deutung des hebräischen Textes, die den Schwerpunkt auf die verletzte Frau, nicht auf die Leibesfrucht legt, die richtige ist, folgt übrigens auch aus Flavius Josephus²⁾, der den Text sinngemäss, ja nahezu wörtlich wiedergibt (natürlich griechisch) und ihn offenbar dem Buche Exodus entlehnt hat.

Dagegen klingt ein ganz anderer Sinn und eine wesentlich verschiedene Grundanschauung aus der griechischen Uebersetzung der Septuaginta heraus. Danach lauten die betreffenden Verse in der Uebersetzung so:

V. 22: „Wenn aber zwei Männer Streit haben und dabei ein schwangeres Weib stossen und die Frucht abgeht, die aber noch nicht ausgebildet (*μη̄ ἐξέκοντισμένον*) ist, so soll eine Busse entrichtet werden, wie der Mann des Weibes festsetzt und (der andere) soll zahlen nach Richterspruch.“

V. 23: „War sie (die Frucht) aber schon ausgebildet, so soll er lassen Leben um Leben.“

Man sieht sofort, dass in die griechische Uebersetzung ein Moment eingedrungen ist, wodurch der Sinn der beiden Verse nicht unerheblich verändert wird, nämlich die Unterscheidung von ausgebildeter und noch nicht ausgebildeter Leibesfrucht, von der in dem hebräischen Text nichts steht. Es ist hier nicht der Ort, die philologisch und textkritisch ausserordentlich reizvolle Frage zu untersuchen, wie die Verfasser der griechischen Uebersetzung zu der abweichenden Wiedergabe des Originals gekommen sein mögen. Jedenfalls hätte der heutige mosoretische Text der Verse, nach welchem oben übersetzt worden ist, dazu keine Handhabe bieten können.

¹⁾ Lehrreich sind besonders ein neuentdecktes altassyrisches Gesetzbuch aus der Zeit um 1450—1250 v. Chr. und die Gesetze Hammurapis von Babylonien um 2250 v. Chr. S. darüber meine Schrift, Das Lebensrecht der Ungeborenen, Bochum 1921, 29 f.

²⁾ Antiqu. IV, 8, 33.

Wie dem aber auch immer sein mag, das Eine steht jedenfalls fest, dass im Bewusstsein der griechischen Uebersetzer, deren Heimat das griechisch redende Aegypten war, zweifellos die Vorstellung von einem doppelten Fötus lebte. Sie unterschieden einen solchen, der noch nicht zur eigentlich menschlichen Entwicklung gelangt und dessen Abgang daher von untergeordneter Bedeutung ist, und einen anderen, der in der Entwicklung weiter fortgeschritten ist und bereits eine gewisse organische Ausbildung erreicht hat. Man fühlt hier instinktiv die Luft griechischer Denkart und Auffassung, die von Aristoteles her wehte, und es wird kein Zweifel darüber obwalten können, dass in der damaligen griechisch gebildeten Kulturwelt Aegyptens, der die „Septuaginta“ entstammte, die aristotelischen Ansichten über das embryonale Entstehen und Werden bekannt waren. Bewusst oder unbewusst haben die Uebersetzer aristotelisches Gedankengut in ihre Arbeit hineinfließen lassen und dabei den genannten Versen einen Sinn gegeben, der dem Urtext gänzlich fern liegt. Dass sie auf diese Weise der aristotelischen Theorie eine Ausbreitung und Bedeutung verliehen haben, die sie selbst nicht im entferntesten voraussehen konnten, erhöht noch die eigenartige Bewandnis, die mit ihrer Uebersetzung der Verse verknüpft ist.

Ohne uns auf diese näher einzulassen, sei nur mehr im Vorübergehen daran erinnert, dass die griechische Bibelübersetzung im christlichen Altertum ein sehr hohes, fast kanonisches Ansehen und eine solche Verbreitung erlangte, dass das hebräische Original sozusagen ganz in den Hintergrund trat. Nach ihr wurden in der Zeit vor Hieronymus auch die ersten lateinischen Uebersetzungen hergestellt, und diese blieben noch weit hin im Gebrauch, auch nachdem die neue Uebersetzung des hl. Hieronymus, welche auf das hebräische Original zurückging, erschienen war¹⁾. So gingen auch die beiden Verse aus Exodus in der griechischen Färbung in die alten lateinischen Bibeln über und kamen in dieser Gestalt und Sinnbedeutung in den Gesichtskreis der ersten christlichen Theologen. Eine altlateinische Uebersetzung hatte ohne Zweifel auch noch dem hl. Augustinus²⁾ vorgelegen, der den fraglichen Text nach einer slavischen Wiedergabe der griechischen Version also las: . . . et exierit infans eius nondum formatus (= καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον ἀντιῆς μὴ ἐξεικονισμένον).

Auf diese Weise kam in der christlich-philosophischen Gedankenwelt des Altertums immer mehr die Theorie von einem doppelten Fötus, einem foetus formatus, vivificatus, animatus und einem foetus non formatus, ina-

¹⁾ Hieronymus traf den ursprünglichen Sinn des Hebräischen, indem er die umstrittenen Stellen übersetzte mit: . . . sed ipsa vixerit . . . und: Sin autem mors eius fuerit subsequuta.

²⁾ Quaest. in Exod. qu. 80.

nimatus, informis auf, um von hier sehr bald in die kirchliche Rechtsbildung¹⁾, und nicht weniger auch in die Philosophie der Scholastik einzudringen. Namentlich im kirchlichen Strafrecht hat sie bis in die jüngste Zeit hinein ein zähes Dasein gefristet und eine ausschlaggebende Rolle bei einer Reihe von Strafgesetzen gespielt. Aus dem allerneuesten Gesetzbuch der Kirche vom Jahre 1918 ist sie glücklicherweise verschwunden.

Augustinus, dem die aristotelischen Schriften selbst nicht bekannt waren, und der nach seiner ganzen Richtung mehr mit dem platonischen Geiste sympathisierte, war, wie gesagt, zunächst nur auf weiten Umwegen mit der aristotelischen Seelenentstehungslehre bekannt geworden. Indes scheint er auch aus anderen Quellen geschöpft zu haben, Quellen, die sich nicht näher angeben lassen, die aber höchstwahrscheinlich mit dem aristotelischen Schriftgut in Verbindung zu setzen sind, wenn sie auch, was speziell unsere Frage betrifft, in Einzelheiten weit über den aristotelischen Standpunkt hinausgehen. Es ist nicht wohl anzunehmen, dass Augustin bei den konkreten Anschauungen, die er hinsichtlich der Entwicklung des keimenden Lebens vertritt, ganz aus Eigenem geschöpft habe. Nach ihm zeigt der menschliche Fötus in den ersten sechs Tagen eine milchähnliche Form, welche sich während der folgenden neun Tage in Blut verwandelt, und erst nach weiteren zwölf Tagen die erste feste Gestalt annimmt; im Verlauf von achtzehn darauf folgenden Tagen erscheinen die ersten schwachen Gliedmassen, die sich von da ab bis zur Geburt, in stetiger, im Grunde aber nur mehr quantitativer Entwicklung weiter ausbilden. So nach lässt also Augustinus die erste Entwicklung des menschlichen Fötus, und zwar zunächst nur des männlichen, in vier auf einander folgenden Zeiträumen, von sechs, neun, zwölf und achtzehn, zusammen 45 Tagen verlaufen²⁾. Anscheinend ist diese eigenartige biologische Theorie von Augustinus' Zeiten her in den Schulen traditionell geblieben, worauf namentlich der folgende, von dem hl. Thomas überlieferte Memorialverschiessen lässt:

Sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni,

*Bis seni carnem, ter seni membra figurant*³⁾.

Um nunmehr zu dem hl. Thomas selbst überzugehen, so muss zuvorderst gesagt werden, dass er sich, wie in fast allen anderen, so auch in unserer Frage auf das engste an Aristoteles als seine erste philo-

¹⁾ Vgl. z. B. Corp. iur. can. C. 8 - 10 C. 32 qu. 2, wo diese Theorie geradezu als Unterlage für die kirchlichen Strafbestimmungen dient.

²⁾ De div. quaest. 83 qu. 56: Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem; novem diebus vertitur in sanguinem; deinde duodecim diebus solidatur; decem et octo diebus formatur usque ad perfecta membrorum lineamenta; et hinc iam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur.

³⁾ In III dist. 3 q. 5 a. 2.

sophische Autorität anschliesst, ohne seinerseits viel Neues hinzuzufügen. Was vorhin als aristotelische Anschauung im einzelnen dargelegt worden ist, muss in allen Teilen auch als der Standpunkt des Aquinaten, ja der Scholastik überhaupt angesehen werden. Um früher Gesagtes nicht zu wiederholen, sei hier nur noch einmal kurz hervorgehoben, dass Thomas ganz klar bei der embryonalen Entwicklung drei verschiedene Lebensformen und nicht nur Lebensfunktionen annimmt und in diesem Sinne auch seinen Gewährsmann Aristoteles interpretiert. Mit besonderem Nachdruck lehnt Thomas auch eine Mehrheit von gleichzeitigen Formen ab und hält streng an der Einheit der Form für jedes sinnenfällige Wesen fest. Wo die Entwicklung, wie beim werdenden Menschen, mehrere Formen bedingt, wird stets die niedere durch die nächstfolgende höhere zerstört, so dass der Prozess der Entwicklung sich im Werden und Vergehen der einzelnen Formen vollzieht¹⁾. Am Abschluss erscheint dann die intellektive Seele, um nach Ablösung und Vernichtung der vorausgegangenen niederen Form nun als einzige und einheitliche Lebensform das menschliche Wesen zu informieren, d. h. als dessen Prinzip von innen heraus nach feststehender Naturgesetzlichkeit zu tragen und zu gestalten. Für die thomistische wie für die aristotelische Gesamteinstellung hinsichtlich der Formenlehre ist es ein unvollziehbarer Gedanke, eine Lebensform anzusetzen, ehe noch der materielle Teil, mit dem die Natureinigung eingegangen werden soll, die entsprechende, der Form angepasste Gestaltung und Ausbildung erlangt hat. Demnach ist es vom thomistischen Standpunkte aus unmöglich, dass die Geistseele schon gleich bei der Konzeption eintritt, eben weil das erste Gebilde im Mutterschoß noch kein spezifisches Substrat und Organ für dieselbe sein kann.

Mit Aristoteles ist Thomas von Aquin der Ansicht, dass die Entstehung der Geistseele als eines immateriellen, grundsätzlich weder dem Sein noch der spezifischen Tätigkeit nach an die Materie gebundenen Wesens aus dem Rahmen der gewöhnlichen Entwicklung herausfalle. Sie kann nach ihm nicht aus der Potenzialität des materiellen Substrats entstehen, sondern muss unbedingt, wenn die embryonale Ausgestaltung die entsprechende Vollendung erreicht hat, wie Aristoteles gelehrt hatte, von aussen her in den leiblichen Organismus eingeführt werden. An dieser Stelle nun geht Thomas einen wesentlichen Schritt über den lückenhaft gebliebenen Standpunkt des Stagiriten hinaus, indem er den schöpferischen Ursprung der einzelnen geistigen Seele aus Gott lehrt. Jede Präexistenz der Seele ablehnend, lässt er dieselbe genau in dem Augenblicke als göttliches Schöpfungswerk entstehen, in welchem sie die Verbindung mit dem Leibe eingeht. Damit macht er dem unsicheren Schwanken zwischen Gene-

¹⁾ S. theol. 1 qu. 118 a. 2 ad 2: Per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine, quam in aliis animalibus.

rationismus und Kreatianismus, über das nicht einmal Augustin ganz hinausgekommen war, ein Ende und tritt so entschieden für den Kreatianismus ein, dass er die andere Ansicht, allerdings zu weit gehend, als Häresie bezeichnet¹⁾.

Prinzipiell und zeitlich fallen also nach Thomas Erschaffung der Seele und ihr Eintritt in den embryonalen Körper zusammen. Dieser Zeitpunkt liegt am Ende der Zeugung (in fine generationis humanae), d. h. er bildet den Abschluss des durch den Zeugungsakt eingeleiteten biologischen Prozesses, liegt also nicht schon am Anfang dieses Prozesses, so dass er zeitlich mit der Empfängnis zusammenträfe. Dieses Prinzip, dem er viel Interesse und Aufmerksamkeit zuwendet, und das er in enger Anlehnung an Aristoteles auch näherhin zu rechtfertigen sucht, ist für Thomas von wesentlicher Bedeutung, während er sich mit der Frage nach der konkreten, zahlenmässigen Zeitbestimmung nur mehr gelegentlich einmal befasst und dann nur die Angaben des Stagiriten wiederholt. Mit ihm nach Geschlechtern unterscheidend, betrachtet er die erforderliche Entwicklung des männlichen Fötus nicht vor dem 40. und diejenige des weiblichen nicht vor dem 90. Tage, von der Empfängnis an gerechnet, als abgeschlossen und betont dementsprechend, dass auch die intellektive Seele nicht früher erschaffen und eingehaucht werden könne²⁾. Bis zu diesen Terminen ist daher der menschliche Fötus als nondum formatus bzw. animatus (sc. anima rationali) anzusehen³⁾.

Wie sehr diese Ansicht der mittelalterlichen Philosophie über die Entwicklung von Leib und Seele auch den Kreisen der damaligen und späteren Allgemeinbildung geläufig gewesen ist, ergibt sich deutlich aus Dantes Göttlicher Komödie. Der Dichterphilosoph hat dieselbe in sein geniales Werk aufgenommen und sie in die Form unsterblicher Poesie gekleidet:

¹⁾ S. theol. 1 qu. 118 a. 2.

²⁾ In III dist. 3 qu. 5 a. 2.

³⁾ Es ist eine Frage für sich, die hier nur lose gestreift werden kann, ob Beziehungen und welche zwischen den angegebenen, gerade nach den Geschlechtern verschiedenen Animationsgrenzen und den für die levitische Unreinheit in dem alten Israel bestehenden Terminen vorhanden sind. Das mosaische Gesetz (Lev. 12, 4 f.) hatte die Frist bei der Geburt eines Knaben auf vierzig und bei der eines Mädchens auf achtzig Tage festgesetzt. Auffallend ist jedenfalls nicht nur der Unterschied nach Geschlechtern, der hier wie dort gemacht wird, sondern noch mehr die Gleichheit der Zahl (40 und 80 bzw. 90 Tage, die Differenz von 10 spielt keine Rolle, da andere Scholastiker statt 90 auch 80 Tage angeben). Es ist sicher kein Zweifel, dass hier Berührungspunkte vorliegen; welcher Art sie aber sind, lässt sich, soweit ich sehe, vorläufig noch nicht feststellen. Ob man es hier nicht letzten Endes mit altorientalischen, religiös-mythologischen Vorstellungen zu tun hat, die allgemein verbreitet waren und die, man weiss nicht wie, auf irgend eine Weise auch in den Gesichtskreis der griechischen Philosophie traten?

„Die tätige Kraft, zur Seele nun geworden
 Wie die der Pflanze, nur dass die schon ankert,
 Dass jene erst noch sucht nach Landungsborden,
 Lässt sich Bewegung und Gefühl entfalten,
 Dem Seeschwamm gleich, und fängt dann an, Organe
 Den ihr entkeimten Kräften zu gestalten.

Jetzt, Sohn, dehnt sich die Kraft erweiternd wieder,
 Die herrührt aus dem Herzen des Erzeugers,
 Wo die Natur vorsorgt für alle Glieder . . .

Öffne die Brust der Wahrheit, die jetzt nah ist,
 Und wisse, dass sobald als bei dem Fötus
 Die Gliederung des Gehirns vollendet da ist,

Der Urbeweger freudig hin sich wendet
 Zu solchem Kunstwerk der Natur, einhauchend
 Ihm einen neuen Geist, dem Kraft er spendet,

Der an sich zieht, was dort sich tätig kündigt,
 Mit seinem Selbst verschmilzt zu einer Seele,
 Die lebt und fühlt und in sich selbst sich gründet“¹⁾.

Abgesehen von einzelnen theologischen Gebieten, beispielsweise der Christologie, auf welchen der psychologische Standpunkt des hl. Thomas zum Ausdruck kam, war es vornehmlich das kanonische Strafrecht, das von der thomistischen Animationstheorie entscheidend beeinflusst wurde. In die Augen springt hier sofort die Parallelanschauung zu der stoischen Theorie und der massgebenden Einwirkung, welche diese, wie oben gezeigt, auf das römische Recht ausgeübt hatte. In beiden Fällen ist der Grund derselbe, nämlich die sachliche Abhängigkeit des Gesetzgebers von der vorherrschenden Zeitphilosophie, der er sich nicht entziehen kann. So wenig es dem römischen Juristen auf Grund seiner Beeinflussung durch die Stoa möglich war, die gewaltsame Vernichtung des keimenden Lebens unter die Strafe des Mordes zu stellen, so wenig dasselbe den ersten christlichen Theologen und kirchlichen Synoden gelingen konnte, wie sehr diese auch vom ethischen Standpunkte aus das Verbrechen verurteilten, ebenso wenig war dazu die Strafgesetzgebung der Kirche im Mittelalter in der Lage. Auch ihr fehlte bei Anlehnung an die scholastische Seelenlehre der

¹⁾ Purg. XXV, 52—75. Uebersetzung nach R. Zoosmann. Im allgemeinen deckt sich diese dichterische Darstellung mit der Lehre des hl. Thomas, abgesehen freilich von einigen Einzelheiten. Abweichend von dem Aquinaten ist es, wenn Dante lehrt, dass die tätige Kraft (virtute attiva) — gemeint ist die im männlichen Sperma liegende Trieb- und Gestaltungskraft — sich aus sich selbst bis zur sensitiven Seele entwickle, während Thomas für die einzelnen Entwicklungsstufen neue und eigene Formen annimmt.

tragfähige Boden, die notwendige philosophische Unterlage, um ohne weiteres auf die Abtreibung die Strafen des Menschenmordes in Anwendung zu bringen. Für die strafrechtlichen Bestimmungen der Kirche in dieser Hinsicht war die Unterscheidung von beseeltem und unbeseeltem Fötus einfach nicht zu umgehen. Dieselbe schimmert denn auch in den vielen päpstlichen, bischöflichen und synodalen Gesetzen durch, welche im Mittelalter bis in die Neuzeit hinein zum Schutze des keimenden Lebens erlassen wurden¹⁾. Nicht weniger sind auch die einschlägigen Bestimmungen in den weltlichen Gesetzen des Mittelalters davon berührt, wengleich hier der gedachte Unterschied um Jahrhunderte früher verschwand als im kanonischen Recht. Nach kanonischem wie nach damals geltendem weltlichen Recht konnte demgemäss nur dann auf Menschenmord und die darauf gesetzten Strafen erkannt werden, wenn das Verbrechen nachgewiesenermassen an einem beseelten Fötus, d. h. also praktisch immer erst nach dem 90. Tage der Schwangerschaft verübt worden war. So hatte Papst Innozenz III. anlässlich eines Einzelfalles erklärt, dass Irregularität und die übrigen auf Mord stehenden Kirchenstrafen nur dann als verwirkt anzusehen seien, wenn die abgetriebene Frucht, um die es sich handelte, wirklich beseelt gewesen sei²⁾. Gleiches betonte das Dekretalenrecht Gregors IX. vom Jahre 1234.

Diese Auffassung vom gesetzlichen Tatbestande hat sich bis in die jüngste Zeit hinein im kirchlichen Strafrecht aufrecht erhalten, und auch die Neuordnung der Zensuren unter Pius IX. im Jahre 1869 hatte an der bisherigen Rechtslage nichts Wesentliches geändert. Erst der neue Codex iuris canonici schaffte hier Wandel, indem er, von der scholastischen Animationstheorie ablassend und sich der heutigen Auffassung zuwendend, den nachgerade ominös gewordenen Unterschied zwar nicht ausdrücklich aufhob, aber doch stillschweigend fallen liess. Das neue Gesetzbuch operiert einfach mit dem Begriff *fetus humanus*, ohne den früheren Unterschied auch nur anzudeuten. Da die scholastische Theorie heute fast allgemein verlassen ist und heute von der christlichen Philosophie die Ansicht, dass die menschliche Seele gleich bei der Empfängnis erschaffen und eingegossen wird, nahezu auf der ganzen Linie vertreten wird, so darf mit Grund angenommen werden, dass im Sinne des kirchlichen Gesetzgebers, ohne dass es einer ausdrücklichen authentischen Erklärung bedürfte, heute jedwede gewaltsame Vernichtung der menschlichen Leibesfrucht, gleichviel ob diese sich in einem späteren oder früheren Entwicklungsstadium befindet, unter die angedrohten kirchlichen Strafen fällt³⁾.

¹⁾ Vgl. H. J. Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche, Mainz 1883, an sehr vielen Stellen.

²⁾ c. 20. X. 5. 12.

³⁾ Die bezüglichen Strafgesetze des CJC lauten: can. 985 n. 4: *Sunt irregulares ex delicto . . . qui fetus humani abortum procuraverunt, effectu secuto,*

3. Die neuere Auffassung.

Die von Aristoteles und Thomas von Aquin aufgestellte Animations-theorie, welche während des ganzen Mittelalters herrschte und unangefochten blieb, findet in der heutigen Philosophie nur noch ganz vereinzelt Anhänger. Zu diesen gehört auffallenderweise auch Kardinal Mercier, welcher die scholastische Theorie im engsten Anschluss an Thomas selbst wiederholt und dieselbe durch Hinweis auf moderne Naturforscher zu stützen sucht¹⁾. Im übrigen aber kann die Theorie heute als überlebt und veraltet gelten. Nicht freilich in dem Sinne, dass sie auch in ihren letzten Prinzipien und Voraussetzungen falsch gewesen wäre. Im Gegenteil, die neuere Theorie, welche den Eintritt der Seele an den Anfang des keimenden Lebens setzt, kann und muss mit Fug und Recht als eine Weiterentwicklung scholastischer Prinzipien angesehen werden. Eine solche Weiterentwicklung nach einer mehr dynamischen Naturauffassung hin war erst möglich, nachdem man durch verfeinerte Mittel und Methoden einen tieferen Einblick in die Struktur des Organischen und die Bedingtheiten des Lebens gewonnen hatte. Die starren scholastischen Formen, an welche das Leben gebunden wurde, mussten dementsprechend langsam einer Auffassung weichen, welche das Leben sowohl einheitlicher als auch organischer zu betrachten suchte.

Um eine einlässliche Kritik der scholastischen Theorie auf einen späteren Zusammenhang hinauszuschieben, sei hier vor allem hervorgehoben, dass nach den Ergebnissen der heutigen biologischen Forschung kein Zweifel darüber bestehen kann, dass der menschliche Fötus von seinen ersten Anfängen an ein spezifisch menschliches Leben führt. Er ist von Urbeginn an ein Organismus für sich mit selbständigen Lebensfunktionen, trotz der allseitigen Abhängigkeit vom Mutterschosse. Bei Embryonen, die erst vierzehn Tage alt waren, hat man bereits die ersten Ansätze von Herz, Lunge, Leber und selbst der Hirnblasen nachweisen können. Allerfeinste Beobachtungen und Untersuchungen haben weiter zu der Erkenntnis geführt, dass jeder männliche Urkeim und jede weibliche Eizelle alle spezifischen Organe und Glieder des ausgebildeten Wesens in ihren ersten Elementen und Anlagen besitzt. Auf Grund solcher Einsicht hat sich in neuerer Zeit immer mehr die Ueberzeugung Bahn gebrochen, dass jedes Lebewesen von Anfang an ein gleiches Formalprinzip aufweist, das sich freilich erst nach und nach mit der fortschreitenden organischen Entwicklung, die es selber von innen heraus nach konstanter Eigengesetzlichkeit leitet, zur vollen Auswirkung und Betätigung bringen kann. Diese

omnesque cooperantes; can. 2350 § 1: Procurantes abortum, matre non excepta, incurunt, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae Ordinario reservatam; et si sint clerici, praeterea deponantur.

¹⁾ Psychologie (deutsche Uebersetzung) II 340 ff.

monistisch orientierte Entwicklungstheorie, welche eine zeitliche Aufeinanderfolge mehrerer Formen ablehnt und nur eine einzige einheitliche Wesensform festhält, kann heute als sicheres Allgemeingut der Biologie angesprochen werden. In diesem Sinne spricht die heutige Naturwissenschaft den Satz aus, „dass der Fötus seinen eigenen Stoffwechsel hat und dass sein eigener Körperbestandteil von dem der Mutter verschieden ist. Wir müssen ihn auch in dieser Beziehung als einen Organismus für sich und nicht, wie man früher gemeint hat, als einen Teil der Mutter betrachten“¹⁾.

Angesichts solcher naturwissenschaftlicher Feststellungen konnte es nicht ausbleiben, dass sich auch die philosophisch-psychologische Ansicht in bezug auf den Eintritt der Seele allmählich änderte. Je mehr der Naturforscher in der Aufdeckung spezifisch menschlichen Lebens bis an den Lebensursprung in der Zeugung zurückging, desto mehr folgte ihm der rationale Psychologe, der dort, wo jener menschliches Leben feststellte, eine menschliche Seele als Formprinzip annahm. So rückten denn beide bis zur Zeugung bzw. Empfängnis vor. Nach dem Standpunkt der heutigen christlichen Philosophie ist genau bei diesem Zeitpunkt die Erschaffung der individuellen Seele und ihre Vereinigung mit dem Leibe anzusetzen. So ist es also die von Anfang an von Gott mitgegebene Geistseele, welche alle Entwicklung und Ausgestaltung, die der menschliche Embryo zu durchlaufen hat, auch die rein vegetative und sensitive, einheitlich lenkt und nach spezifischen Gesetzen zu Ende führt.

Ausserlich gesehen berührt, ja deckt sich diese neuere Theorie mit der früher dargelegten Ansicht des alten Tertullian. Nur ist der eine grosse Unterschied nicht zu übersehen, dass Tertullian die gleich bei der Empfängnis eintretende geistige Seele erzeugt sein lässt, während sie nach dieser Theorie im Augenblicke der Zeugung unmittelbar von Gott erschaffen wird. Die neuere Theorie steht ganz auf dem Boden des Kreatianismus und verwirft den generatianistischen Gedanken in jeder, auch in der durch Augustinus verfeinerten Form.

Unleugbar besitzt diese Theorie gegenüber der scholastischen im Sinne des Aristoteles und des Aquinaten ihre besonderen Vorzüge. Mancherlei Gründe sprechen für sie, welche zugleich gegen die scholastische Theorie sprechen. So wird die Kritik, welche an der einen Theorie an dieser Stelle füglich zu üben ist, zu gleicher Zeit eine Stütze für die andere werden.

Was die aristotelisch-thomistische Animationslehre von vornherein als schwach und gefährdet erscheinen lässt, sind die Voraussetzungen, von welchen dieselbe ausgeht. Diese besagen ein Doppeltres: erstens, dass der menschliche Embryo in seinem ersten Beginn nur einen vegetativen, sodann nur einen sensitiven und erst im dritten Stadium einen geistbeseelten

¹⁾ Ludw. Seitz, in: W. Stoeckel, Lehrbuch der Geburtshilfe, Jena 1920, 115.

Organismus darstelle; zweitens, dass zwischen der substanziellen Form und ihrem materiellen Träger stets ein spezifisch-paralleles Verhältnis bestehen müsse.

Beide Voraussetzungen erweisen sich jedoch bei näherer Prüfung als unhaltbar. Nach den oben kurz erwähnten physiologischen Beobachtungen, welche die neuere Naturwissenschaft gemacht hat, verlaufen die vegetative und die sensitive Entwicklung nicht nacheinander, sondern gleichzeitig und parallel, und erweisen sich im philosophischen Lichte als Tätigkeiten ein und derselben Lebensform. Zwar sind intellektuelle Äusserungen in diesem frühen Lebensstadium noch nicht nachweisbar; aber sowohl die sehr früh einsetzende Hirnbildung sowie vor allem der Umstand der Einheitlichkeit legen es unmittelbar nahe, in der ersten, sich vegetativ und sensitiv äussernden Lebensform nichts anderes als eben die einheitliche geistige Seele zu erblicken, die alles Sein und Leben des Organismus bedingt und trägt. Wie diese eine Seele in dem vollentwickelten Menschen alle Lebensfunktionen, auch die vegetativen und sensitiven, vollzieht und wie gerade dadurch die organische Einheit der Menschennatur zum Ausdruck kommt, wie ferner alles Leben, nicht bloss das rein geistige, erlischt, sobald die Geistseele entschwindet, so ist auf der anderen Seite die Annahme nur konsequent, dass auch alles Leben im Menschen mit dem Eintritt dieser selben geistigen Seele entstehe, diese also auch von Anfang an als einziges und einheitliches Prinzip im Embryo wirksam sei. Eine Mehrheit von verschiedenen aufeinander folgenden Prinzipien in demselben Naturwesen bedeutet in gewissem Sinne eine starke Zerreiſung der Natureinheit, die an sich jedem Wesen zukommt. Dagegen liegt kein sachliches Bedenken in der Annahme, dass eine Wesensform, wie die Geistseele des Menschen, sich mit einem materiellen Substrat verbindet, das zunächst noch nicht geeignet und noch nicht genügend ausgebildet ist, um der spezifisch geistigen Tätigkeit dieser Seele als Organ zu dienen, so dass diese selbst, auf ihre geistige Betätigung vorläufig verzichtend, das Organ zuerst von innen heraus formt und entwickelt. Dass die potenzielle Energie der Geistseele während dieser Zeit der embryonalen Entwicklung gleichsam gebunden ist, ist nur einer der vielen Fälle im Reiche der organischen und anorganischen Natur, in welchen energetische Kräfte eine Zeitlang gehemmt und gebunden liegen, bis sie sich selber die Möglichkeit zu ihrer Betätigung geschaffen haben. Dieser Begriff der gebundenen Energie, der heute als etwas Selbstverständliches gilt, war der scholastischen Naturphilosophie zu wenig oder gar nicht bekannt.

Eine zweite Schwierigkeit erhebt sich gegen die scholastische Theorie. Diese lehrt, wie dargelegt, dass die erste, die vegetative Lebensform den embryonalen Organismus bis zu dem Moment heranbilde, wo er zur Aufnahme der sensitiven Form geeignet sei, und dass letztere hinwiederum die Weiterentwicklung bis zum Eintritt der Geistseele leite. Es führt also

eigentlich jede dieser beiden Formen die organische Entwicklung über den Bereich der eigenen Spannkraft und Leistungsfähigkeit hinaus, was einen inneren Widerspruch einschliesst, wenn man nicht zugibt, dass eben schon in diesen Formen, wenigstens keimhaft, die entsprechenden höheren Energien und Formen enthalten sind. Das aber verbietet sich auf dem Boden der scholastischen Formenlehre. Denn die Eigenart der substanzialen Formen besteht nach Thomas gerade darin, dass sie kein plus und minus an Wesenskraft erleiden können, vielmehr sich nur streng innerhalb ihrer spezifischen Grenzen auszuwirken vermögen. So könnte beispielsweise die rein sensitive Form den mit ihr verbundenen Organismus unter günstigen Bedingungen zwar bis zum Höchstmass innerhalb der betreffenden Art, aber nicht darüber hinaus entwickeln. An den Grenzen der Art hätte sie ihre Kraft erschöpft, aber auch ihren letzten Zweck erreicht, ohne auch nur zu intendieren, darüber hinaus die Entwicklung weiterzuführen. Wenn letzteres nach thomistischer Seite bei der embryonalen Entwicklung des Menschen doch geschieht, so kann auch Thomas die Schwierigkeit nicht anders lösen als dadurch, dass er eine Art Anleihe bei den nächsthöheren Formkräften macht, durch welche die Höherentwicklung über die eigene Spezies hinaus ermöglicht wird. Auch Thomas räumt ein, dass der menschliche Embryo vom ersten Augenblicke an wenigstens eine innere Tendenz in sich trage, sich zum vollen Menschen zu entwickeln. Allein eine solche Tendenz kann unmöglich in einer rein vegetativen oder rein sensitiven Form liegen. Diese Schwierigkeiten und Ungereimtheiten, an welchen die scholastische Animationstheorie offenbar krankt, fallen sofort weg, wenn gleich an den Anfang der Entwicklung die volle Menschenform, die Geistseele, gesetzt wird. Die Scholastik selbst, welche sich mit höheren Kräften und Tendenzen notdürftig zu helfen suchte, drängte eigentlich aus sich dazu, die Geistseele an den Anfang zu setzen, wäre sie nur nicht durch andere Schwierigkeiten, die sie nicht wegzuräumen vermochte, daran gehindert worden.

Zu diesen Schwierigkeiten gehört u. a. auch folgende, die in unserer Reihe als dritte erscheint. Die Scholastik verlangte, dass zwischen Form und Materie stets ein streng paralleles Verhältnis obwalten müsse. Bei den fertigen, in ihrer Entwicklung abgeschlossenen Organismen trifft dies zu, aber nicht bei denjenigen, die sich noch im Stadium der Entwicklung befinden. Hier schafft die Form selbst den Organismus, der ihr entspricht, in dem und mit dem sie später ihre volle Tätigkeit entfalten kann, wenn sie auch zunächst zu ihm, der noch ganz unfertig ist, in keinem entsprechenden Verhältnis steht. Nur so ist eine eigentliche Entwicklung, d. h. eine Entfaltung alles dessen, was ursprünglich mitgegeben ist und keimhaft eingeschlossen liegt, denkbar und möglich. In solcher Entwicklung offenbart sich nicht nur die Kraft der Form selbst, sondern auch das Gesetz von der arteinheitlichen Entwicklung, das durch die ganze Natur

geht. Der Geistseele entspricht es viel mehr, das für sie passende leibliche Gebilde in eigener Formkraft aus den einfachsten und primitivsten Anfängen heraus zu gestalten, es mit zweckentsprechenden Organen auszurüsten und überhaupt bis zu einer möglichst vollendeten Ausstattung zu führen, als ein materielles Substrat zu empfangen, das schon durch andere Formen vorgebildet ist. Die Bedeutung, welche der Geistseele als dem einheitlichen Träger und Prinzip des menschlichen Körpers eignet, kommt bei dieser Auffassung viel schärfer zum Ausdruck als bei der anderen, welche der scholastischen Theorie zugrunde liegt.

Dabei ist noch Eines zu erwägen. Die Geistseele leitet auch nach der Geburt alle Prozesse des animalischen Wachstums sowie der vegetativen Gestaltung neben der intellektiven Wirksamkeit, die ihr spezifisches Feld ist. Warum sollte dieselbe nicht auch in der Lage sein, schon vor der Geburt und zwar gleich von der Empfängnis an die wesentlich gleichen, nur quantitativ und graduell verschiedenen Lebensvorgänge zu vollziehen! Zudem fällt der Geistseele nach der Geburt noch eine Menge von organbildender Arbeit, auch nach der rein animalischen Seite zu, ehe der Mensch zur Vollreife seines Menschturns gelangt. Das Leben des neugeborenen Kindes verläuft in den ersten Stadien mangels ausgebildeter Gehirnnerven noch ganz in animalischen Grenzen, und die geistige Seele übernimmt nur allmählich die langsam fortschreitende und verhältnismässig lange Zeit beanspruchende Ausgestaltung der Organe, welche sie zur geistigen Tätigkeit benötigt. Dieselbe Seele ist es auch, welche in noch späterer Zeit die sexuelle Reifung des Organismus aus eigener Kraft heraus in die Wege leitet und zum Abschluss bringt. Sie ist es ferner auch, welche die Zeugungstätigkeit des Menschen, die an sich innerhalb des Rahmens der animalischen Naturauswirkung liegt, nach einem einheitlichen Prinzip informiert. Weshalb sollte es nicht ebenso angezeigt sein, dass diese selbe Seele auch alle animalischen und vegetativen Prozesse in der vorgeburtlichen Periode unmittelbar und in eigener Kraft leitete!

In der Tat scheint nur bei dieser Annahme die volle Einheit der Menschennatur nach allen Seiten hin gewahrt werden zu können, jedenfalls aber viel wirksamer und überzeugender, als wenn bei der ersten Entwicklung des Menschen, die doch für sein späteres Sein und Leben grundlegend ist, eine Mehrheit von Lebensformen als notwendig erachtet wird. Im Gegensatz zu Aristoteles und Thomas ist demnach zu sagen, dass die Entwicklung im embryonalen Stadium des Menschen nicht per multas generationes et corruptiones, sondern per unam generationem entsteht und verläuft, wie auch alles Leben nachher per unam corruptionem, d. h. durch den Tod, wieder verschwindet. So steht also am Anfang und Ende des menschlichen Lebens je ein Akt, dort die einheitliche Zeugung mit dem gleichzeitigen Eintritt der Geistseele, hier die Auflösung im Tode. Der extreme Gegensatz von Entstehen und Vergehen ist hier vollkommen

gewahrt. Wie das Vergehen im Tode durch den Austritt der geistigen Seele aus dem Körper bedingt ist, so ist auch alles Entstehen und Werden an den ersten Eintritt dieser Seele in den Körper geknüpft und durch sie verursacht, so dass sie von Anfang bis Ende des menschlichen Daseins als dessen einziges, einheitliches Formprinzip in Betracht kommt¹⁾.

Zusammenfassend ist nach dem Gesagten als Kernpunkt der heutigen fast allgemein angenommenen und als richtig zu erachtenden Theorie kurz folgendes zu bezeichnen: Zunächst ist die aristotelische Vorstellung von der Herkunft der geistigen Seele, das unbestimmte *θύραθεν ἐπεισιέναι*, von Thomas von Aquin durch Einführung des Schöpfungsgedankens erweitert und vertieft worden. Eine Präexistenz der Seele gibt es nicht. Sodann erfolgt ihr Eintritt in den Körper und ihre gleichzeitige Erschaffung nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt während des embryonalen Lebens, sondern unmittelbar im Moment der Zeugung bzw. der Empfängnis. Sobald also bei der Empfängnis die männlichen und weiblichen Keime sich zu einer Zelleinheit verschmelzen, erscheint auch, schöpferisch von Gott ins Dasein gerufen, die volle und ungeteilte Geistseele, um von nun an bis zum Tode mit dem Organismus natureinheitlich verbunden zu bleiben. Somit wirken an der Schwelle des Lebens göttliche und menschliche Faktoren zusammen, indem diese den leiblichen Teil des Menschen bereiten, jene aber mit der vernünftigen Seele die substanziale Form einhauchen. Kein Zweifel, wie der Tod des Menschen, wo der Schöpfer die Geistseele zurückruft, Ehrfurcht und Erschauern auf seiten der Lebenden auslöst, so ist nicht weniger auch der Beginn eines jeden menschlichen Daseins ein Vorgang, der mit göttlichem Hauch und heiliger Weihe umkleidet ist.

¹⁾ Zu gleichen Resultaten gelangt auch L. Schütz, In welchem Zeitpunkte tritt die vernünftige Seele des Menschen in ihren Körper ein? in: Comptes rendus du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897, Fribourg 1898, 567—573. — Vgl. auch die kurzen Notizen von M. Westermaier in: Jahresbericht der Görresgesellschaft 1895, Köln 1896, 20 ff.