

Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele.

Von P. Hubert Klug O. M. Cap. in Werne a. d. Lippe.

(Schluss.)

III. Die vernünftige Seele.

§ 1. Die vernünftige Seele ist die Wesensform des Menschen.

Dass die vernünftige Seele die natürliche Form des Menschen ist, ist eine selbstverständliche und metaphysisch gewisse Wahrheit, die zwar nicht gut a priori, wohl aber aus der Tätigkeit des Menschen erkannt werden kann. Denn

a. Der Mensch als Mensch kann denken. Wer das leugnen wollte, wäre kein Mensch. Durch Selbstbeobachtung kann nun jeder Mensch feststellen, dass das Denken eine Tätigkeit ist, die nicht von einem Organe ausgeführt wird. Wir nehmen nämlich in uns eine Erkenntnistätigkeit wahr, die das Sein in seiner Allgemeinheit und in einem grösseren Umfange erfasst, als es dem Gemeinsinne oder sonst einer sinnlichen Fähigkeit möglich ist. Darum kann das Denken nicht eine sinnliche Tätigkeit sein und von einem Organe ausgeübt werden. Wenn nun der Mensch die übersinnliche Tätigkeit des Denkens entfaltet, muss er auch ein Prinzip besitzen, das das Denken vollzieht. Da aber weder der Körper noch ein Organ das Denken ausführen kann, muss die Seele oder der ganze Mensch vermittels der Seele das Denken vollziehen. Wenn also das Denken dem Menschen in seiner Eigenschaft als Mensch zukommt, dann muss die vernünftige Seele die Form des Menschen sein. Denn wenn die vernünftige Seele nicht in uns ist, haben wir das vollziehende Prinzip des Denkens nicht in uns¹⁾.

¹⁾ *Propositio, quod anima intellectiva est naturalis forma hominis secundum quod homo, est manifesta et nota lumine naturali (d. h. metaphysisch gewiss. Denn Metaphysica est scientia naturaliter nota. Rp. IV d. 43 q. 2 n. 8. 24, 491b); non tamen bene potest probari a priori . . . , sed tantum a posteriori ex seum et operatione eius . . . Formo igitur rationem de operatione propria hominis, ut homo est, sic: Intelligere convenit homini formaliter, quia homo formaliter intelligit; haec enim est ita manifesta, quod qui negat eam, non est homo. Quilibet enim experitur in se intelligere, et experitur in se, quando intelligit, quandam operationem, quae non est alicuius organi . . . Experimur in nobis aliquam operationem et cognitionem, quae est entis secundum rationem communioem et universalioem et secundum maiorem ambitum eius, quam sit ratio sensibilis, sive communis, sive particularis, sive cuiuscunque*

b. Auch aus der Willensfreiheit ergibt sich, dass die vernünftige Seele die Wesensform des Menschen ist. Denn der Mensch ist Herr seiner Handlungen. Er bestimmt sich frei zu dieser oder jener Handlung. Das freie Wollen aber kann nicht von einer organischen oder ausgedehnten Potenz ausgehen. Denn jede organische oder materielle Potenz strebt mit Notwendigkeit nach den ihr zusagenden sinnfälligen Objekten. Der frei tätige Wille ist darum keine materielle Potenz und kann nicht in einer materiellen Seele seinen Sitz haben. Er muss sich vielmehr in einer übersinnlichen Seele finden. Eine solche Seele ist die vernünftige Seele. Wenn also der Mensch formell wollen kann, muss auch die vernünftige Seele seine Seele oder Form sein¹⁾.

§ 2. Die Immaterialität und Geistigkeit der Menschenseele²⁾.

1. a. Wie Skotus in den vorausgehenden Ausführungen zeigt, ist das Denken und Wollen eine immaterielle Tätigkeit, woraus er ohne weiteres die Immaterialität der Seele folgert. Dasselbe lehrt er noch an verschiedenen Stellen³⁾.

b. Noch aus einem anderen Grunde ist die Seele immateriell. Wenn nämlich die Seele aus Materie und anderen substanzialen Teilen zusammen-

generis . . . igitur impossibile est, quod talis operatio sit sentire formaliter vel actus alicuius organi . . . Tunc arguo ultra sic: Quicumque est formaliter intelligens intellectione, formaliter habet intellectionem . . . Si igitur homo formaliter intelligat, oportet in eo esse aliquod receptivum intellectionis; huiusmodi receptivum non potest esse corpus neque pars corporis, ut probatum est, nec aliquod organum. Igitur vel erit tantum anima vel totus homo mediante anima; igitur si ista operatio est formaliter in homine, sequitur, quod anima intellectiva est forma hominis. Si enim forma intellectiva non est in nobis, nec receptivum esset formaliter in nobis. Rp. IV d. 43 q. 2 n. 7s. ss. 24, 490b ss.; ferner IV d. 43 q. 2 n. 6 ss. 20, 37b ss.

¹⁾ Ex secunda operatione humana, sc. voluntate, potest probari idem, quia homo est dominus suorum actuum, ita quod in potestate eius est, determinare se ad hoc vel ad oppositum . . . Illa autem indeterminatio non potest poni in aliquo appetitu organico vel extenso, quia quilibet appetitus organicus vel materialis determinatur ad certum genus appetibilem sibi conveniens, ita quod illud apprehensum non potest non convenire, nec appetitus non approbare; ergo voluntas, quia sic indeterminate volumus, est appetitus non alicuius talis formae, sc. materialis, et per consequens est alicuius excedentis omnem talem; huiusmodi ponimus intellectivam, et tunc si appetitus ille sit formaliter in nobis, quia et appetere, sequitur, quod forma illa sit forma nostra. l. c. n. 12. 43a.

²⁾ Vgl. P. Hubert Klug, Die Immaterialität der Engel- und Menschenseelen nach Joh. de D. Skotus, Franzisk. Studien III (1916) 400 f. Zu den Bemerkungen des P. P. Minges, Die skot. Lit. d. 20. Jhd., in Franz. Stud. IV (1917) 185 f., vgl. jetzt P. Ephrem Longpré O. F. M., La philosophie du B. Duns Scot., in Stud. Franc. 34 (1922), bes. pag. 458.

³⁾ Z. B. I d. 3 q. 7 n. 41. 9, 395a u. Q. q. 9 n. 8—12. 25, 383b ss.

gesetzt wäre, würde es der aus Materie und Form zusammengesetzten Seele widerstreiten, die Form des Leibes zu bilden. Denn dem Wesen der in der Seele enthaltenen Materie widerspräche es, Form zu sein. Und wenn eine aus Materie und anderen substanzialen Teilen zusammengesetzte Seele mit dem Leibe vereinigt würde, wäre der Mensch nicht eine substanziale Einheit¹⁾. Die Seele ist aber frei von jeder geistigen und körperlichen Materie, sie besitzt eine einfache Wesenheit²⁾.

2. Wegen ihrer geistigen Tätigkeit ist die Seele eine geistige Form³⁾. Jedoch dürfte wohl die Immaterialität nicht die Ursache für die Vernünftigkeit der Seele bilden⁴⁾.

§ 3. Unausgedehnthheit, Unausdehnbarkeit und Unteilbarkeit der Menschenseele im Gegensatz zur Ausgedehntheit, Ausdehnbarkeit und Teilbarkeit der anderen Seelen.

Info ihrer Geistigkeit ist die Menschenseele unausgedehnt, unausdehnbar und unteilbar. Sie kann nicht grösser oder kleiner werden, informiert vielmehr den Leib, ohne sich auszudehnen, wenn er grösser wird. Oder wenn ein Teil des Leibes entfernt wird, wird die Seele nicht kleiner. Weder an sich noch zufällig ist die Seele ausgedehnt, ausdehnbar und unteilbar. Denn wenn sie durch Teile vergrössert, oder wenn ein Stück von ihr genommen werden könnte, wäre und bleibe sie nicht ein einfaches Sein. Die Menschenseele besitzt keine verschiedenen Teile und weist in sich keine Unterschiede auf. Sie muss darum unterschiedslos und unteilbar den Leib und seine Teile informieren. Sie muss ganz im ganzen Leibe und ganz in allen seinen Teilen sein, d. h. die Seele ist mit ihrem ganzen Wesen im ganzen Leibe; sie ist aber auch mit ihrem ganzen Wesen in jedem Teile des Leibes. Alle anderen Formen und Seelen sind ausgedehnt, ausdehnbar und teilbar. Ihre Ausdehnung ist zufälligen Veränderungen unterworfen. Wenn der Körper grösser wird, muss auch eine solche Seele grösser werden. Wenn von dem Körper ein Teil verloren geht, schwindet auch ein Teil solcher Seelen. Das ist klar. Diese materiellen Seelen sind wohl ganz im ganzen Körper. Aber sie sind nicht ganz in jedem Teile des Körpers enthalten⁵⁾.

¹⁾ Si dicatur, quod omnes (sc. partes essentielles substantiales) perficiunt materiam animae, tunc videtur, quod . . . toti animae repugnat esse actum primum alicuius et informare primo, quia parti suae essentiali, sc. suae materiae, repugnat informare; homo etiam non esset unum per se et primo. II d. 16 n. 11. 13, 34b.

²⁾ Sunt quaedam entia causata a causis intrinsicis pluribus, ut composita, et quaedam non, ut entia simplicia. Rp. III d. 22 n. 12, 23, 426a. Una essentia simplici animae. II d. 16 n. 15, 13, 39a.

³⁾ Forma spiritualis ut anima. Rp. IV d. 1 q. 1 n. 15, 23, 541b.

⁴⁾ Esto, quod immaterialitas esset causa, quare aliquid est naturae intellectualis, quod non credo. Rp. III d. 12 q. 2 n. 12, 23, 20a.

⁵⁾ Forma, quae nullo modo est extensa ex parte sui nec aliter quam prius perficit materiam alio et alio modo extensam respicit eam indivisibiliter, hoc

§ 4. Die Unsterblichkeit der Menschenseele¹⁾.

Die Unsterblichkeit der Menschenseele ist zwar nicht metaphysisch, wohl aber moralisch gewiss²⁾.

1. Dass die Unsterblichkeit unserer Seele nicht mit streng metaphysischer Gewissheit erkannt werden kann, zeigt Skotus aus der metaphysischen Unzulänglichkeit der vorgebrachten Beweise.

est, quod ipsa non secundum partes perficit partes materiae; forma autem carnis non respicit hoc modo materiam indivisibiliter, quia tunc esset simplex sicut anima, quod non conceditur; ergo cum materiam alio modo extensam, quia multo maiorem quam ante perficiat, oportet, quod illa sit aliter extensa; et tunc cum partes eius priores maneant, oportet quod aliqua pars formae sit nova, alioquin non esset extensior nunc quam prius. Maior probatur, quia forma, quae ut extensa per accidens respicit materiam extensam, ipsa alio modo extensa respicit materiam alio modo extensam, quia secundum Aristotelem in Praedicamentis, quanta est superficies, tanta est albedo. Et apparet per rationem, quia pars est in parte, et ita maior in maiori . . . Caro nata est fluere, quia non est incorruptibilis; sed non tantum fluit materia, sed etiam forma, quia forma illa non potest manere eadem, nisi maneat informans materiam quam prius, loquendo de eadem parte formae, quia dependet naturaliter a perfectibili, quod perficit. IV d. 44 q. 1 n. 6. 20, 173a s.; ferner I d. 2 q. 7 n. 40. 8, 589a. Virtus supernaturalis, si sit in sacramento, aut est ibi indivisibiliter, id est aut tota in toto et tota in qualibet parte, aut tota in toto et pars in parte. Non primo modo, quia inter omnes formas perficientes materiam sola intellectiva ponitur talis: non secundo modo, quia tunc extenderetur per accidens in subiecto, quod est contra rationem virtutis spiritualis. IV d. 1 q. 5 n. 8. 16, 158a. Anima intellectiva necessario est in loco totius corporis animati, ita quod non est in potestate eius esse in loco maiori vel minori. II d. 2 q. 6 n. 14. 11, 343b. Quaecumque alia forma ab anima intellectiva est extensa. IV d. 43 q. 2 n. 12. 20, 42a.

¹⁾ Vom theologischen Standpunkt aus bemerkt Pohle (Lehrbuch der Dogmatik I* [Paderborn 1908] 435 f.): „Während die Kirche bezüglich dreier Wahrheiten, d. i. des Daseins Gottes, der Geistigkeit der Seele und der Willensfreiheit, sogar deren philosophische Beweisbarkeit behauptet . . ., begnügt sie sich hinsichtlich der Unsterblichkeit damit, dieselbe als eine auf der Einfachheit und Geistigkeit der Seele beruhende Tatsache dogmatisch festzusetzen, wobei sie (aus Rücksicht gegen die Skotisten) die weitere Frage nach der philosophischen Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit offen lässt.“

²⁾ Prima propositio . . . Secunda (propositio): Anima est incorruptibilis . . . Tertia (propositio) . . . Prima est naturaliter nota . . . Sed aliae duae non sunt sufficienter notae ratione naturali, licet ad eas sint quaedam persuasiones probabiles. Ad secundam quidem plures probabiliores. Ad tertiam autem pauciores. IV d. 43 q. 2 n. 4. 20, 36; n. 26. 56b. Comprehensio immortalitatis ut possibilis non est ex ratione naturali, sed tantum ex inductione vel fide. Rp. IV d. 43 q. 2 n. 15. 24, 496a. Vgl. auch P. Minges O. F. M., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus (Paderborn 1908, 185—197).

a. Was die Beweise aus der Natur der Seele und ihrer geistigen Tätigkeit anbelangt, lehrt Skotus u. a.:

α. Die sinnlichen Potenzen gehen zu Grunde, wenn ihre Organe zerstört werden. In diesem Falle aber bleibt die bei der sinnlichen Tätigkeit wirksame Seelenkraft an sich erhalten. Denn wenn ein Greis das Auge des Jünglings bekäme, könnte er wie ein Junger sehen. Die Potenz zum Sehen ist also nicht bezüglich der Seelenkraft, sondern nur bezüglich des Organs zerstört. Der Verstand ist nun keine solche Potenz, die mit einem Organe ihre Tätigkeit vollzieht. Deshalb kann er auch nicht bezüglich eines Organs zerstört oder geschwächt werden. Aber daraus folgt nicht mit metaphysischer Notwendigkeit, dass der Verstand schlechthin in seinem Wirken unzerstörbar ist, d. h. dass er sich trotz der Zerstörung körperlicher Organe für sich allein betätigen kann. Sonst wäre es selbstverständlich ausgemacht, dass er auch in seinem Sein unzerstörbar ist. Der Verstand ist vielmehr in dem Sinne unzerstörbar, dass er nicht wie die organischen Potenzen durch Schädigung eines Organs zerstört werden kann. Trotzdem könnte man behaupten, dass der Verstand schlechthin zerstörbar ist. Denn die Seele ist das Prinzip für die Tätigkeit des ganzen aus Leib und Seele bestehenden Kompositums, weshalb ihre Tätigkeit eine Tätigkeit des ganzen menschlichen Kompositums ist, wie sich aus Aristoteles ergeben dürfte. Nun aber ist das ganze aus Leib und Seele bestehende Kompositum vergänglich, also auch das Prinzip seiner Tätigkeit, nämlich die Seele und darum auch der Verstand¹⁾.

β. Auch aus der Immaterialität der Seele folgt nicht, dass sie unsterblich ist. Zwar ist es nach Aristoteles die Materie, durch die ein Ding sein und nicht sein kann. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, dass jede Teils substanz, die ohne Materie ist, unvergänglich ist. Sonst wäre

¹⁾ Intellectus non utitur corpore in operando, et per hoc est incorruptibilis in operando, loquendo de illa corruptione, qua virtus organica corrumpitur propter corruptionem organi: et illa sola corruptio competit potentiae organicae secundum Philosophum. 1. De Anima. Si senex acciperet oculum iuvenis, videret utique sicut iuvenis; ergo ipsa potentia visiva non est debilitata vel corrupta quantum ad operationem, sed quantum ad organum tantum; nec tamen ex illa incorruptione intellectus, quia sc. non habet organum, per cuius corruptionem possit corrumpi in operando, sequitur, quod sit simpliciter incorruptibilis in operando, quia tunc sequeretur quod in essendo, sicut tunc argutum est; sed tantum sequitur, quod non est corruptibilis in operando illo modo quo potentia organica; tamen poneretur simpliciter corruptibilis iuxta illud primo de Anima: „Intellectus corrumpitur in nobis quodam interiori corrupto“; et hoc pro tanto, quia poneretur principium ipsi toti composito operandi operationem propriam eius; sed compositum est corruptibile; ergo et principium operativum eius. Quod autem sit principium operandi toti, et operatio eius sit operatio totius, videtur Aristoteles dicere 1. de Anima. l. c. n. 17. 46b; vgl. auch Q. q. 9 n. 14. 25, 389a s.

auch die Form des Feuers unzerstörbar, weil sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Vielmehr ist nach Aristoteles jedes aus Materie und Form bestehende Kompositum und darum auch seine Form ver- gänglich¹⁾.

7. Man kann nicht sagen, dass die Seele ein eigenes Fürsichsein oder ein selbständiges Sein habe, weshalb sie auch ohne den Leib weiter existieren könne. Denn, antwortet Skotus: Dieses Fürsichsein der Seele ist entweder so zu verstehen, dass ihr im Unterschiede von dem Akzidens ein substantiales Sein zukommt. Aber auch die Form des Feuers hätte ein solches Fürsichsein, wenn sie ohne Materie wäre. Daraus könnte man dann schliessen, dass sie unzerstörbar wäre. (In den Rep. sagt Skotus: Auch die Form des Feuers hat ein Fürsichsein in dem Sinne, dass sie kein Akzidens ist. Aber daraus folgt nicht, dass sie unabhängig von der Materie existieren kann.) Dass aber die Seele ausserhalb des Leibes als Teilsubstanz oder in ihrem substantiellen Sein auf natürliche Weise weiter existiert, das ist nicht metaphysisch gewiss. — Oder man könnte das Fürsichsein der Seele so auffassen, dass die Seele so für sich existiert wie ein substantiales Kompositum oder wie ein Suppositum. Es ist aber falsch, dass der Seele ohne den Leib ein solch selbständiges Sein zukommt. Denn ein solches Fürsichsein wäre nicht der Materie mitteilbar²⁾.

b. Bezüglich *des Beweises für die Unsterblichkeit der Seele aus dem natürlichen Verlangen des Menschen nach ewigem Leben* sagt Johannes: Entweder ist das Verlangen, ewig zu leben, ein natürliches Verlangen im eigentlichen Sinne. Ein solches Verlangen ist nicht ein mit Bewusstsein

¹⁾ Ad aliud de 7. Metaphysicae vera est illa descriptio materiae; non tamen intelligenda est ita, quod materia est, qua res tantum, cuius ipsa est pars, potest esse et non esse; sed res, cuius ipsa est pars, sive quae recipitur in ipsa; alioquin forma ignis non posset non esse, quia materia non est pars formae ignis. l. c. n. 21. 48b.

²⁾ Si intelligat (Doctor) animam habere per se esse idem in toto et extra totum, prout per se esse distinguitur contra in esse accidentis; hoc modo forma ignis, si esset sine materia, haberet per se esse, et tunc posset concludi, quod forma ignis esset incorruptibilis. Si autem intelligitur de esse per se, quod convenit composito in genere substantiae, sic est falsum, quod anima sine corpore habet per se esse, quia tunc esse eius non esset communicabile alteri, quia in divinis etiam per se esse illo modo acceptum est incommunicabile. Unde isto modo deficit consequentia, anima habet esse sine corpore; ergo non indiget corpore, quia in secundo intellectu antecedens falsum est; in primo consequentia non valet, nisi addatur ibi, quod naturaliter sive sine miraculo habet per se esse primo modo; sed haec propositio credita est, et non per rationem naturalem nota. l. c. n. 23. 49a. Anima habet per se esse, id est, nulli accidere. Sed non sequitur: Habet sic per se esse, igitur non dependet a corpore; forma enim ignis non accedit materiae, et tamen dependet a materia. Rp. l. c. n. 19. 497b s.

vollzogener Akt, sondern nur eine natürliche Neigung. Da ist es nun klar, dass ein Verlangen nur dann als natürlich gelten kann, wenn zuerst nachgewiesen ist, dass die Erreichung des angestrebten Zieles möglich ist. Es muss also zuerst der Beweis erbracht werden, dass die Natur ewig leben kann. Wer umgekehrt argumentieren wollte, würde sich einer *petitio principii* schuldig machen. — Oder das Verlangen nach dem ewigen Leben ist ein natürliches Verlangen im uneigentlichen Sinne. Dieses ist ein mit Bewusstsein erwecktes Begehren, das der natürlichen Neigung entspricht. Aber auch ein mit Bewusstsein vollzogenes Verlangen kann nur dann ein natürliches Verlangen genannt werden, wenn feststeht, dass die Natur zum erstrebten Ziele gelangen kann. Es muss also ausgemacht sein, dass die Natur ewig leben kann¹⁾.

Wenn man sagen wollte, der Mensch habe deshalb ein natürliches Verlangen nach Unsterblichkeit, weil er von Natur aus den Tod flieht, dann könnte man erwidern, dass diese Beweisführung geradesogut auf das Tier Anwendung finden könnte.

Wohl scheut der Mensch von Natur aus den Tod wie überhaupt jedes andere Uebel. Aber wenn er auch einem augenblicklich bevorstehenden Tode oder anderen Unannehmlichkeiten aus dem Wege geht, so wäre es ein Fehlschluss, wenn man argumentieren wollte: „Weil der Mensch den bevorstehenden Tod oder andere Uebel flieht, darum wünscht er, immer und ewig zu leben und Ruhe zu haben.“ Denn das natürliche Verlangen des Menschen geht nur dahin, einem jetzt drohenden Uebel zu entkommen. Nur der Schluss ist statthalt: „Weil der Mensch in einer ihm drohenden Gefahr den Tod flieht, darum will er in dem betreffenden Augenblick das Leben“. Nicht aber kann man folgern: Also will er das Leben für ewig²⁾.

¹⁾ (*Homo naturale desiderium habet ad semper esse.*) Aut arguitur precise de desiderio naturali proprie dicto; et illud non est aliquis actus elicited sed sola inclinatio naturae ad aliquid, et tunc planum est, quod non potest probari desiderium naturale ad aliquid nisi primo probetur possibilitas in natura ad illud, et per consequens e converso arguendo est petitio principii; aut arguendo de desiderio naturali minus proprie dicto, quod sc. est actus elicited, sed concorditer inclinationi naturali, tunc iterum non potest probari, quod aliquod desiderium elicited sit naturale illo modo, nisi prius probetur, quod ad idem sit desiderium naturale primo modo. Ox. l. c. n. 29, 57b.

²⁾ Ad probationem huius, quod desiderium hominis naturale est ad immortalitatem, quia naturaliter fugit mortem, posset dici, quod illa probatio concluderet aequè de quocunque brutó . . . Fugiens unum oppositum non fugit nisi propter amorem alterius oppositi. Concedi potest, quod ex hoc sequitur, cum fugiat mortem pro nunc, ergo amat vitam pro nunc, et sic de quolibet „nunc“ signato, sed non sequitur, ergo pro infinito. l. c. n. 31. 58a s. Dico, quod quilibet homo fugit naturaliter illatam sibi poenam mortis, sicut quamlibet poenam nunc fugit, quia tunc naturaliter appetit suum esse et quietem sive salutem ab illa poena; sed non sequitur, qui nunc naturaliter fugit

c. *Bezüglich des Beweises aus dem Verlangen nach Glück* zitiert Skotus das Argument: Es steht mit metaphysischer Gewissheit fest, dass dem Menschen das natürliche Verlangen nach dem Glücke im allgemeinen und im besonderen innewohnt. Die Vernunft aber sagt uns, dass das Glück ewig dauern muss. Also steht es durch die natürliche Erkenntnis fest, dass der Mensch für irgend ein ewig dauerndes Glück bestimmt ist. Der Untersatz dieses Syllogismus lässt sich aus den Worten Augustins beweisen: „Ein glückliches Leben geht mit dem Tode zu Ende. Ein glücklicher Mensch verlässt nun das Leben entweder gerne oder ungern oder gleichgiltig. Stirbt er ungern, wie ist dann sein Leben glücklich, da er doch weiter leben möchte, aber nicht weiter leben kann? Stirbt er gerne, wie war dann sein Leben glücklich, da er es doch willig hingibt? Stirbt er aber gleichgiltig, dann besitzt er kein glückliches Leben; denn jenes Leben fließt nicht glücklich dahin, das man keiner Liebe würdigt¹⁾).

Darauf erwidert Skotus: Es ist wahr, dass das natürliche Verlangen des Menschen nicht bloss auf das Glück im allgemeinen, sondern auch im einzelnen geht. Aber die Vernunft kann aus sich nicht zur Erkenntnis kommen, dass wir nach jener besonderen Glückseligkeit ein natürliches Verlangen tragen, die uns der Glaube in Aussicht stellt. Denn in diesem Falle müsste unser Verstand mit metaphysischer Sicherheit erkennen können, dass diese Glückseligkeit das unserer Natur entsprechende Ziel ist. Aus der Stelle bei Augustin aber kann man nicht folgern, dass die Glückseligkeit ewig dauern muss. Denn Augustin rechnet mit der Möglichkeit, dass ein Mensch in diesem Leben glücklich sein und doch sein Leben willig hingeben kann. Beim richtigen Gebrauch der Vernunft nämlich muss sich der Mensch sagen, dass seine Wünsche der Beschaffenheit seiner Natur entsprechen müssen. Ein dem Lichte der Vernunft aber überlassener, nicht gläubiger Mensch bildet sich leicht das Urteil, dass der Tod des Leibes und der Seele scheinbar seine Bestimmung ist. Darum muss ein solcher Mensch damit einverstanden sein, nicht bloss das Leben, sondern

omnem poenam, igitur pro semper et in infinitum appetit quietem et suum esse, sed est fallacia consequentis. Rp. l. c. n. 25. 500b.

¹⁾ Naturaliter notum est, quod beatitudo naturaliter appetitur; hoc patet, et ex 1. Ethic. de beatitudine in generali, et ex 10. de beatitudine in speciali. Sed notum est per rationem naturalem beatitudinem non posse esse nisi sempiternam; ergo notum est per rationem naturalem hominem esse ordinatum ad aliquam perfectionem sempiternam. Probatio minoris, Augustinus lib. 13 de Trinit. cap. 8. probat illud per rationem sic: „Morientem ipsa vita deserit, si beata. Aut ergo nolentem deserit, aut volentem, aut neutrum; si nolentem, quomodo est beata vita, quae haec est in voluntate, quod non sit in potestate? Si autem volentem, quomodo vita beata erat, quam noluit, qui habebat? Si dicas neutrum, nec nolle, nec velle, sed nec illa beata est vita, quae talis est, ut quem beatum facit, amore eius indigna sit? Ox. l. c. n. 1. 34b s.

auch ein glückliches Leben zu verlieren. Wenn man nun sagen wollte, jenes Leben sei nicht glücklich, das der Mensch nicht liebt, dann ist das in dem Falle wahr, dass man es nicht für so lange wünscht, als man es besitzen kann. Dass es aber ein ewig glückliches Leben gibt, ist nicht mit dem Lichte der natürlichen Vernunft bekannt¹⁾.

Man könnte behaupten: „Es ist unmöglich, dass eine ganze Gattung nicht ihre Bestimmung erreicht. Das ist eine Wahrheit, die mit dem Lichte der Vernunft zu erkennen ist“. Das gibt Skotus zu, weil jeder mit natürlichen Mitteln zu seinem Ziele gelangen kann. Wenn man aber meint, kein Mensch könne während seines Lebens sein Ziel, nämlich das Glück, erreichen, dann antwortet Johannes, dass sich diese Ansicht nicht stringent beweisen lasse. Denn nach dem Philosophen besteht das Ziel und die Glückseligkeit des Menschen einfachhin in der Erkenntnis der Wahrheit, wozu der Mensch nach Aristoteles schlechthin auf Erden gelangen kann. Denn im Werke über die Ethik heisst es, dass der Mensch zu seiner Glückseligkeit ausser der Erkenntnis der Wahrheit auch einen gesunden Körper, Dienerschaft und andere Glücksgaben, also rein irdische Güter haben muss, weil die Philosophen keine andere Glückseligkeit kennen als jene, die der Mensch auf Erden erwerben kann. Es ist also mit dem Lichte der Vernunft zu erkennen, dass dem Menschen irgend eine Glückseligkeit auf Erden zuteil werden kann²⁾.

¹⁾ Verum est beatitudinem non solum in universali, sed etiam in speciali appeti naturaliter ab homine, sicut inferius patebit d. 49. Sed non est notum naturali ratione, quod ipsa in particulari, quae se consistit in illo, quo nos credimus illam consistere, appetitur naturaliter ab homine; oporteret enim esse notum per rationem naturalem, quod ille actus nobis est conveniens tamquam finis . . . Cum probas per rationem Augustini beatitudinem non posse esse nisi sempiternam, dabitur illud medium ab illo, qui tenet beatitudinem humanam posse haberi in vita ista, quod volens amittit eam, quia debet secundum rectam rationem velle propriam conditionem naturae suae; recta autem ratio ostendit sibi isti non habenti fidem, ut videtur sibi, quod conditio naturae suae est mortalitas tam animae quam corporis; et ideo debet velle sicut vitam amittere, ita vitam beatam. Et cum dicis, non est vita beata, quae non erat amata ab habente, verum est, si non esset amata, pro quando est possibilis et conveniens illi amanti, sed sic esse convenientem pro semper, non est notum per rationem naturalem l. c. n. 82. 58b s.

²⁾ Cum dicis, quod notum est naturaliter, quod nulla tota species caret suo fine, credo, quia quilibet potest naturaliter consequi suum finem. Sed quando accipis, quod homo non potest consequi finem suum in vita sua, dico quod hoc non est notum lumine naturali, quia secundum Philosophum et finis et felicitas hominis simpliciter est speculatio, quam potest homo simpliciter consequi in hac vita, sicut patet 10 Ethic. c. 10 et 1 c. 3. Nam secundum eum ibidem, ad hoc, quod sit simpliciter felix „oportet eum esse sanum et habere famulatum et alia bona fortunae“, quae non conveniunt homini nisi in

Wollte man aber auf die vielen Misshelligkeiten hinweisen, die den Menschen treffen, z. B. Verlust des Vermögens, Krankheit, Unvollkommenheit in der Tugend und im Wissen, dann ist zuzugeben, dass diese Dinge nicht zu jener vollkommenen Glückseligkeit passen, die einem Geiste zukommen kann. Nicht aber steht es fest, dass sie mit jener Glückseligkeit unvereinbar sind, die nachweisbar zur Kompetenz des Menschen gehört¹⁾.

d. Was endlich *das Argument aus der Gerechtigkeit* anbelangt, so ist dieses noch weniger beweiskräftig als der Beweis aus der Natur der Seele. Denn man kann nicht sagen: „Weil es den Guten in diesem Leben oft schlechter als den Lasterhaften ergeht, muss die Gerechtigkeit Gottes im anderen Leben Vergeltung üben.“ Es ist nämlich nicht metaphysisch gewiss, dass Gott die Menschen nach den Gesetzen der belohnenden und strafenden Gerechtigkeit lenkt. Wenn dies auch stringent feststünde, könnte man immer noch sagen, dass jeder Mensch in seinen guten Handlungen genügend Vergeltung finde. Denn der hl. Augustin schreibt: „Du o Herr, hast es befohlen, und so ist es, dass jeder Sünder sich selber Strafe ist.“ Die Sünde ist also die erste Strafe der Sünde. Wenn also die heiligen Väter a posteriori Gründe für das Weiterleben des Menschen im Jenseits angeben, wollen sie die Unsterblichkeit der Seele nur als moralisch gewiss hinstellen. So schreibt z. B. der hl. Gregor, nachdem er für die Unsterblichkeit der Seele verschiedene Gründe vorgebracht hat: „Wer auf die angeführten Gründe hin nicht glauben will, soll glauben, weil Gott es geoffenbart hat“²⁾.

II. Skotus gibt von der Unvergänglichkeit der Geschöpfe folgende Begriffsbestimmung: „Jenes geschöpfliche Sein ist unvergänglich, das keinen *vita ista*, quia philosophi numquam de alia felicitate locuti sunt nisi de illa, quae potuit aquiri in vita ista. Verum est igitur, quod aliqua beatitudo et felicitas nota est lumine naturali. Rp. l. c. n. 25. 500b s. Vgl. auch ox. l. c. e. 82. 58b s.

¹⁾ Cum adductis infortunia, infirmitatem corporis, imperfectionem virtutis et scientiae, respondetur, quod haec omnia repugnant perfectae felicitati, qualem notum est competere intelligentiae, sed non qualem notum est posse competere homini. Ox. l. c. n. 33. 59b.

²⁾ In vita ista virtuosii maiores patiuntur poenas quam vitiosi. — Sed istae rationes a posteriori minus concludunt, quam illae a priori acceptae a propria forma hominis; non enim apparet per rationem naturalem, quod est unus rector hominum secundum leges iustitiae retributivae et punitivae. Etiam esto quod sic, diceretur, quod unicuique in bono actu suo sit retributio sufficiens, sicut dicit Augustinus lib. 1. Confess. cap. 12. „Jussisti, Domine, et ita est, ut sibi sit poena omnis peccator“, ita quod ipsum peccatum est poena prima peccati. Unde apparet, quod Sancti a posteriori arguentes ad propositum, non intendunt facere nisi quasdam persuasiones probabiles sicut Gregorius lib. 4. Moralium in fine, positus ad hoc quibusdam persuasionibus dicit: Qui propter istas rationes noluerit credere, propter fidem credat. Ox. l. c. n. 27. 56b s.

konträren Gegensatz in sich schliesst und von keiner geschöpflichen Ursache zerstört werden kann, sondern nur dadurch dem Nichts anheimfällt, dass Gott es nicht am Dasein erhält¹⁾. Durch keinen konträren Gegensatz oder direkt durch eine geschöpfliche Ursache kann die einfache und immaterielle Seele nicht zerstört werden. Das bestreitet auch Skotus nicht²⁾. Sie könnte höchstens indirekt und per accidens zu Grunde gehen. Die Seele ist nämlich ihrer Natur nach die Form des Leibes. Wenn aber ein aus Materie und Form bestehendes Kompositum zerstört wird, geht auch per accidens jeder seiner substanzialen Teile (partes per se) zu Grunde. So verfiere auch die Seele per accidens dem Untergang, wenn Gott sie nicht in derselben Weise wie zur Zeit ihrer Vereinigung mit dem Leibe erhielt. Die Seele ginge also nicht durch direkte Zerstörung oder durch Trennung eines positiven Seins in der Seele von einem anderen positiven Sein der Seele zu Grunde. Denn nicht jede Zerstörung besteht darin, dass ein positives Sein von einem anderen positiven Sein getrennt wird. Sonst könnte Gott keine einzige einfache Wesenheit schlechthin vernichten³⁾. Wenn aber die Seele bei der Auflösung des menschlichen Kompositums ihrer Natur überlassen bleibt, d. h. wenn Gott sie nicht in das Nichts zurück-sinken lässt, sondern wie bisher einfachhin weiter erhält, dann bewahrt sie kraft ihrer Natur ihr substanziales Sein. Die akzidentellen materiellen Formen aber könnten nur durch eine besondere Wirksamkeit Gottes bestehen bleiben, wenn sie getrennt von der Materie bestehen sollten. Die materiellen Seelen nun gehen per accidens beim Sterben der Pflanze oder des Tieres zu Grunde, weil sie von dem Kompositum in ihrem Sein untrennbar sind. Die geistige Seele jedoch hängt nicht notwendig in ihrem eigenen Sein von der Materie ab. Sie behauptet sich deshalb bei der Auflösung des menschlichen Kompositums kraft ihrer Natur in ihrem substanzialen Sein, wenn Gott sie nicht in das Nichts zurückfallen lässt,

¹⁾ Aliquod creatum dicitur habere esse incorruptibile, pro quanto non habet contrarium vel non potest destrui ab aliquo creato, sed tantummodo potest annihilari a Deo non conservante. IV d. 49 q. 6 n. 6. 21, 185b.

²⁾ Vgl. IV d. 43 q. 2 n. 14, 20, 44b s. und n. 23, 49a; Rp. l. e. n. 12, 493b und n. 18, 497a.

³⁾ Sumendo accidens, prout opponitur ei, quod est per se, anima potest corrumpi per se, sicut generari per se, quia cuius totum per se et primo generatur et corrumpitur, eius partes per se generantur et corrumpuntur, etsi non primo. Sumendo autem per accidens, prout opponitur ei, quod est primo tale, sic concedo, quod anima corrumpitur per accidens ad corruptionem totius... Dato igitur, quod (esse animae) esset esse totius, quod falsum est, adhuc non sequitur, quin posset corrumpi et desinere esse, sicut et incipere, quia hoc concluderet, quod Deus non posset animam vel Angelum vel aliam aliquam essentiam simplicem simpliciter destruere vel annihilare, quod est falsum. Non enim omnis corruptio est per separationem positivi a positivo. Rp. l. c. n. 18, 497a s.

sondern wie bisher weiter erhält¹⁾. Soll nun unser Verstand mit metaphysischer Sicherheit die Unsterblichkeit der Seele erkennen, dann muss es mit metaphysischer Sicherheit feststehen, dass Gott die Seele beim Tode des Menschen nicht per accidens zu Grunde gehen lässt, sondern weiter am Dasein erhält. Dass aber Gott dies tut, ist nicht metaphysisch sicher. Etwas anderes dürfte wohl Skotus nicht im Auge haben, wenn er lehrt, dass der Unsterblichkeit der Seele keine metaphysische Gewissheit zukommt.

Jedoch ist es moralisch gewiss, dass Gott unsere Seele nicht dem Nichts anheimfallen lässt. Das ergibt sich durch Induktion und „persuasiones probabiles“. So führt Skotus z. B. die Stelle des hl. Hieronymus an: „Lasst uns auf Erden solche Kenntnisse aneignen, die uns im Himmel bleiben“. Diesen Worten fügt er die Bemerkung bei: „Es wäre sehr unwürdig, sich um Tugend und Wissen so viel zu bemühen, wenn sie beim Tode aufhören würden; und es wäre die Annahme sehr unvernünftig, dass sie blieben, ohne dass wir nach dem Tode ihre Akte ausüben könnten“²⁾. Auch bringt er bei dieser und andern Gelegenheiten Gründe für die Fähigkeit der Seele, nach dem Tode geistige Tätigkeit auszuüben. Darum redet Johannes an verschiedenen Stellen von der Unsterblichkeit der Seele wie von einer selbstverständlichen Wahrheit. So erklärt er im Quodlibet kategorisch: „Anima remanet in suo esse, quia esse eius est omnino incorruptibile, et per se, et per accidens“. q. 9 n. 16. 25, 390a.

III. Von der vom Leibe getrennten existierenden Seele lehrt Skotus, dass sie keine Person ist³⁾, dass sie an sich betrachtet nicht in einem unvollkommenen und gewaltsamen Zustande sich befindet⁴⁾, wohl aber insofern unvollkommen ist, als sie nicht am Sein des ganzen menschlichen Kompositums teilnimmt⁵⁾, und dass sie endlich geistige, dagegen keine sinnlichen Tätigkeiten ausüben kann⁶⁾.

¹⁾ Anima separata posset esse ens per se primo modo, id est solitarie, non tantum per virtutem causae extrinsecae (extrinsecae?), sicut potest accidens et forma materialis, sed virtute naturae suae sibi derelictae, et hoc quia non necessario dependet a materia in proprio suo esse. Q. q. 9 n. 4. 25, 381b. Anima intellectiva tantum recedit a materia, quod naturae suae relicta potest habere esse suum proprium sine ea. l. c. n. 6. 382b. Aliae autem formae materiales non manent in suo esse corrupto toto, non quia esse earum non fuerit aliud ab esse compositi corrupti, sed quia ipsae corrumpuntur per accidens... et formae tales sunt inseparabiles a composito in esse: l. c. n. 16. 390a.

²⁾ Hieronym. in prologo Bibliae: „Discamus in terris, quorum scientia nobis remanebit in coelis“. Valde enim indignum esset, tantum laborare circa scientiam et virtutes, si desinerent esse in morte, et valde irrationabile est, quod maneat, quin eorum actus possint haberi. IV d. 45 q. 1 n. 3. 20, 266b.

³⁾ Q. q. 9 n. 3. 4. 25, 381b s.; ebenso I d. 23 n. 4. 10, 260b s.

⁴⁾ IV d. 43 q. 2 n. 24 s., 20, 54b s.

⁵⁾ Q. q. 9 n. 17 s. 25, 390b s.

⁶⁾ Vgl. die Lehre von dem Erkennen und Streben des Menschen.

§. 5. Ursprung und Einführung der Seele.

1. Stünde die Unsterblichkeit der Seele metaphysisch fest, dann liesse es sich auch stringent beweisen, dass die Seele eigens an sich erschaffen ist¹⁾. Da nun aber die Unsterblichkeit der Seele wenigstens moralisch gewiss ist, muss man zum mindesten annehmen, dass die Seele unmittelbar von Gott herrührt, wenn man auch nicht daran festhält, dass sie eigens an sich und der Natur nach vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe erschaffen ist²⁾. Denn alle von natürlichen Prinzipien verursachte Formen sind vergänglich³⁾. Wenn sich nämlich Aristoteles zu der Unsterblichkeit der Seele bekennt, muss er wenigstens zugeben, dass sie nicht wie die materiellen und vergänglichen Formen aus der Potenz der Materie eduziert wird, sondern von aussen kommt. Aber deshalb würde er doch nicht sagen, dass sie für sich allein und der Natur nach eher erschaffen wird, als sie mit dem Leibe verbunden wird. Denn wenn Gott nicht zuerst die Seele, sondern gleich das ganze aus Leib und Seele bestehende menschliche Kompositum hervorbrächte, dann würde die Seele wohl von aussen und von Gott herrühren, wäre aber nicht eigens an sich erschaffen⁴⁾. Die Organisation des Leibes geschieht durch eine eigentliche (substantiale) Umwandlung oder Aenderung; die Erschaffung und Einführung der Seele aber in den Leib nennt Johannes eine einfache Aenderung⁵⁾. Weil aber

¹⁾ Non potest demonstrari, quod (anima) sit per se producta, non enim potest demonstrari, quod sit immortalis . . . igitur nec quod sit per se producta propria productione. II d. 17 q. 1 n. 3. 13, 66a.

²⁾ Certum fuit Aristoteli secundum sua principia animam intellectivam esse a Deo immediate; et ad hoc attingere potest ratio naturalis, cum sit immortalis. Q. q. 21 n. 15. 26, 344a s.

³⁾ Nec potest ipse (Aristoteles), ut videtur secundum principia sua ponere intellectivam esse terminum agentis naturalis, quia ut videtur ex 12. Metaph. ponit eam incorruptibilem, et nulla forma, quae est terminus agentis naturalis, est simpliciter incorruptibilis. IV d. 43 q. 2 n. 19. 20, 47b.

⁴⁾ Si Aristoteles . . . posuit ipsam esse immortalem et separabilem a corpore sicut perpetuum a corruptibili, tunc necesse habuit eam concedere esse ab extra, quia illa, quae educitur de potentia materiae, non sic posset separari, non tamen poneret eam creari, etiamsi sit ab extra. Rp. IV d. 1 q. 1 n. 13. 23, 540a. Aristoteles non dixit aliam esse productionem compositi et animae intellectivae, sicut nec in igni et forma ignis; sed illam animationem corporis organici ponit esse productionem per accidens ipsius animae. Nos autem ponimus duas productiones: unam de non esse animae ad esse eius, et illa est creatio; aliam a non animatione corporis ad animationem eius, et illa est productio corporis animati et per mutationem proprie dictam. Qui igitur poneret tantum secundam, sc. animationem, nullam creationem poneret, et ita Aristoteles. IV d. 43 q. 2 n. 19 s. 20, 47b s.

⁵⁾ Rp. IV d. 1 q. 1 n. 13. 23, 540a; ferner III d. 2 q. 3 n. 8. 14, 153b und IV d. 48 q. 5 n. 8. 20, 133b. Philosophi non concederent animam creari, non

die Philosophen nicht die Erschaffung der Menschenseelen zugaben, darum lehrt Skotus: Dass die Seele von Gott unmittelbar erschaffen wird, das wissen wir nur durch den Glauben¹⁾.

2. Gott giesst die Seele nach ihrer Erschaffung sogleich dem Leibe ein, d. h. er vereinigt sie sofort mit dem Leibe und lässt sie nicht eine Zeit lang ohne den Leib bestehen. Eine Präexistenz der Seele ist abzuweisen. Denn die Werke Gottes sind vollkommen. Nun aber ist die Seele, als Teilsubstanz betrachtet, unvollkommen, wenn sie nicht wirklich den Leib informiert. Ferner wäre es auch vernünftig, dass sie eine geistige Tätigkeit entfaltet, wenn sie zuerst ohne den Körper existierte. Von einer solchen Betätigung ist uns jedoch nichts bekannt²⁾.

Die Seele wird vielmehr in demselben Augenblicke mit dem Körper vereinigt, in welchem die natürliche Ursache die Organisation des Körpers soweit vollendet, dass er zur Aufnahme der Seele fähig ist. Denn wenn die Organisation des Leibes der Zeit nach vor der Einführung der Seele fertig wäre, könnte man den Vater niemals den Erzeuger seines Sohnes nennen. Denn seine ganze Mitwirkung bei der Zeugung wäre zu Ende, bevor die Seele da ist. Jener aber zeugt nicht einen Sohn, dessen Einfluss auf die Zeugung schon erschöpft ist, wenn der Mensch durch die Einführung der Seele gebildet wird³⁾. Doch nur der Natur nach muss die Organisation des Körpers vor der Einführung der Seele vollendet sein. Weil nämlich die Form der Körperlichkeit die Disposition für die Seele bildet, muss der Leib durch die Form der Körperlichkeit zwar nicht der Zeit, wohl

enim sunt imaginati sicut nos, sc. quod actio Dei in primo instanti naturae vel temporis terminetur ad esse ipsius animae, et postea in secundo instanti infundatur corpori, sed ponerent actionem Dei terminari ad esse totius in primo instanti naturae. II d. 17 q. 1 n. 3. 13, 66b.

¹⁾ Anima immediate creatur a Deo est tantum credendum. I d. 1 q. 1 n. 4. 8, 307a.

²⁾ Anima est pars imperfecta, dum actu non informat; igitur non debuit sic creari. Praeterea non fuisset rationabile, si fuisset creata ante corpus, quin habuisset aliquem actum vel operationem propriam ante corpus. II d. 17 q. 1 n. 4. 13. 69a; ferner Rp. II d. 17 q. 1 n. 5. 23, 79b s. Non minus naturalis fuit prima unio (animae corpori) facta in generatione quam illa facta in resurrectione; sed anima non potest esse causa effectiva illius unionis, sed solus Deus creans et infundens. IV d. 48 q. 3 n. 21. 20, 107b. Patet de inductione animae per creationem in corpus organicum summe ad illam dispositum, respectu cuius tota natura citra ipsum (sc. Deum) deficit in agendo. Rp. IV d. 12 q. 3 n. 17. 24, 159a.

³⁾ Organisatio . . . , quae immediate disponit ad animam intellectivam, non praecedit tempore animationem etiam in nobis, quia tunc pater nullo modo generaret hominem. Completa enim esset eius tota actio prius duratione, quam esset anima. Ille autem non generat hominem, cuius tota actio completa est prius tempore, quam sit homo. III d. 2 q. 3 n. 5. 14, 152b.

aber der Natur nach vor der Einführung der Seele organisiert sein¹⁾. Denn die Seele ist das Prinzip der organischen Tätigkeiten. Darum ist sie gewissermaßen in ihrem Wirken uneingeschränkt und kann verschiedenartige Tätigkeiten verursachen, die jedoch ohne verschiedenartige Teile des Körpers nicht vollzogen werden können. Deshalb muss der Leib für die Ausübung der organischen Tätigkeit verschiedenartig organisiert sein, wenn er von der Seele informiert werden soll²⁾. Auch benötigt die Seele in dem Körper verschiedene Qualitäten in einem vollkommenen Grade. Diese Qualitäten gehören zur Gefolgschaft der Form der Körperlichkeit, zu deren Bestände sie allerdings nicht in einem solchen Grade notwendig sind, wie zur Vereinigung der Seele mit der Materie. Denn wenn die Seele im Leibe sein und bleiben und wirken soll, müssen z. B. das Herz und die Leber eine bestimmte Wärme aufweisen, und das Gehirn darf nicht unter einen gewissen Grad hinunter kalt sein. So verhält es sich auch mit den übrigen organischen Teilen³⁾. Auch könnte der Leib nicht von der Seele informiert werden, wenn er so dicht wie Gold wäre oder nicht die Schwerkraft und andere natürliche Eigenschaften besäße⁴⁾.

Die Organisation und die Beseelung des Leibes fallen zwar zeitlich zusammen. Aber damit ist nicht gesagt, dass auch die einzelnen Organe

¹⁾ *Agens naturale potest cum communi influentia sine speciali actione divina in actionem suam et in terminum actionis, qui est forma mixtionis. Quod enim tunc in eodem instanti Deus creat animam, hoc non est prius naturaliter, quam propagans inducat formam mixtionis, imo est posterius naturaliter, sicut forma ad quam est dispositio, sequitur dispositionem. IV d. 11 q. 3 n. 39. 17, 420.*

²⁾ *Illam sola forma dicitur principium operandi organice, quae sc. quodammodo illimitata in agendo potest esse principium difformium actionum, quae tamen non possunt elici nisi mediantibus partibus dissimilibus, et ideo requiritur, quod perfectibile a tali forma habeat partes dissimiles, per quas operationes illae organicae exercentur, et talis forma est proprie sola anima. Q. q. 9 n. 10. 25, 384b; ähnlich IV d. 44 q. 1 n. 3. 20, 163a.*

³⁾ *Requirunt (sc. anima intell.) qualitates aliquas, et in gradu aliquo perfecto, in quo si non maneant, ipsa non informabit materiam; illae autem sunt qualitates consequentes formam priorem, sed non necessario requisitae ad esse formae prioris in tanto gradu, in quanto requiruntur ad esse intellectivae in materia. Istud patet in exemplo, quia ad animationem ab intellectiva requiruntur cor et hepar determinate calida, cerebrum determinate frigidum, et sic de singulis partibus organice; tali autem dispositione cessante, potest adhuc manere qualitas aliqua, quae stat cum forma mixti, licet non illa, quae non requiritur ad esse et operationem intellectivae in materia. IV d. 11 q. 3 n. 56. 17, 437b.*

⁴⁾ *Anima humana non perficit corpus quocumque modo dispositum; si enim esset corpus hominis ita densum sicut aurum, non esset perfectibile ab anima, ita si non haberet gravitatem et alias qualitates naturales suas, non esset perfectibile ab anima. IV d. 49 q. 14 n. 10. 21, 486b s.*

zu einer und derselben Zeit gebildet werden. Denn die einzelnen heterogenen Teile des Körpers haben nach Skotus ihre eigene Form der Körperlichkeit¹⁾. Die Entstehung des einen Körperteiles geht aber nicht bloss der Natur, sondern auch der Zeit nach der Entstehung eines anderen Körperteiles voraus. Aber in demselben Augenblicke, wo die ganze Organisation des Körpers zustandekommt, erfolgt seine Beseelung²⁾.

Die Organisation ist nämlich eine Disposition, welche in gewissem Sinne notwendig zur Beseelung führt. Denn Gott erschafft infolge seines Ratschlusses regelmässig die Seele, sobald der Leib ganz organisiert wird. Infolgedessen geschieht die Erschaffung und Einführung der Seele mit einer gewissen Notwendigkeit. Nicht aber erfolgt die Beseelung insofern mit Notwendigkeit, als ob die Form der Körperlichkeit durch eigene Kraft die Beseelung nach sich zöge³⁾.

C. Einheit der Seele.

1. *Der Mensch besitzt nicht drei, sondern eine Seele.* Denn die vegetative und sensitive Seele bildet im Menschen eine und dieselbe Seele mit der vernünftigen Seele⁴⁾. Die vegetative und sensitive Seele sind in der vernünftigen Seele virtuell enthalten, ähnlich wie sich die Elemente als das niedere und unvollkommene Sein in dem gemischten Körper als dem höheren Sein finden⁵⁾. Die Potenzen der vegetativen, sensitiven und

¹⁾ Vgl. P. Hubert Klug, Die Lehre des J. D. Skotus über Materie und Form (Philos. Jahrb. d. Görresges. XXX [1917] 73 ff.).

²⁾ Si ponantur partes organicae differre secundum formas substantiales, tunc enim praecedit generatio unius non solum natura, sed etiam tempore generationem alterius partis et etiam generationem illam, quae est simpliciter generatio totius, qua sc. inducitur forma totalis praesuppositis iam formis omnium partium. IV d. 11 q. 3 n. 41. 17, 423b.

³⁾ Illud verbum usitatum de dispositione, quae est necessitans, debet sic intelligi, quod dispositio non sit ratio necessitatis, sed quod ipsa posita agens necessario inducat formam, ad quam est dispositio . . . necessitate secundum quid, quando agens est voluntarium et disponit sic agere; et hoc ultimo modo forma corporeitatis, est dispositio necessitans ad animam, non quod ex ista vel virtute eius sequatur animatio, sed quia ipsa posita agens necessitate conditionata suae dispositionis inducit formam, ad quam est. IV d. 48 q. 3 n. 22. 20, 77a s.; ferner III d. 16 q. 2 n. 13. 14, 642a s., IV d. 11 q. 3 n. 39. 17, 420a und IV d. 43 q. 5 n. 8. 20, 133a.

⁴⁾ Sensitiva et vegetativa in homine eadem anima est cum intellectiva. IV d. 44 q. 1 n. 4. 20, 164a; ähnlich II d. 3 q. 10 n. 1 u. 17. 12, 234a u. 259a s.

⁵⁾ Dicuntur elementa virtualiter manere in mixto, sicut imperfecta et inferiora manent in superioribus, in quibus non manent nisi virtualiter . . . manent ergo in mixto, sicut si diceretur, quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva. II d. 15 n. 6. 18, 15b.

intellektiven Seele sind in der menschlichen Seele sachlich identisch, formaliter aber verschieden, gleichsam als wären sie verschiedene Sachen¹⁾.

2. Auch *das Tier hat keine zwei Seelen*. Darum ist die vegetative Fähigkeit eine Potenz der spezifischen Form des Tieres, nämlich der sensitiven Seele²⁾.

3. Dass Skotus nicht mehrere Seelen in demselben Individuum annimmt, ist eine notwendige Folgerung aus seiner Lehre, dass die Materie nicht zwei solche Formen haben kann, die der Materie ein vollkommenes Sein verleihen, wie das bei jeder Seele der Fall ist³⁾.

D. Die Seele als Seins- und Lebensprinzip des organischen Wesens.

1. a. Der Körper ist eine aus den Elementen entstandene Mischung⁴⁾. Er ist zusammengesetzt aus vielen heterogenen Teilen⁵⁾. Die Teile des Körpers sind nun weder unter sich, noch mit den Potenzen der Seele konsubstantial⁶⁾. *Die Seele aber bringt mit diesen verschiedenartigen Teilen ein einheitliches Lebewesen zustande, das sowohl die wesentlichen Teile, nämlich Materie und Form, als auch die integralen Teile umfasst*, und zwar nicht bloss die heterogenen, sondern auch die homogenen Teile, aus denen sich die heterogenen Teile zusammensetzen⁷⁾. Die Seele bildet nämlich nicht bloss für die Materie, sondern auch für die Formen der Körperlichkeit in den einzelnen heterogenen Teilen den ersten Akt oder die substanziale Form⁸⁾. Die Seele allein macht nämlich nicht den Menschen aus. Der Mensch ist vielmehr nur dadurch Mensch, dass

¹⁾ Sicut in eodem ponunt contineri per identitatem illa, quorum est distinctio formalis quasi specifica, sicut in eadem anima includuntur perfectiones intellectivae et sensitivae, quae ita sunt distinctae formaliter, sicut si essent duae res... II d. 1 q. 5. n. 5. 11, 193a.

²⁾ Brutum generans brutum assimilatur ei in specie, et tamen specifica bruti non est principium generandi, sed potentia vegetativa. I d. 7 n. 3. 9, 526b.

³⁾ Non potest eadem materia simul perfici sub duabus formis ultimis, quae dant materiae esse completum. Rp. I. d. 5 q. 2 n. 11. 22, 135a.

⁴⁾ Corpus est mixtum ex elementis. Rp. IV d. 10 q. 7 n. 2. 24, 89b.

⁵⁾ Corpus illud (sc. organicum) componitur ex multis partibus organicis et heterogeneis. IV d. 44 q. 1 n. 3. 20, 163a.

⁶⁾ Partes corporis non sunt consubstantiales, nec inter se, nec potentiis animae. I d. 3 q. 9 n. 8. 9, 410a.

⁷⁾ Supposito, quod ad veritatem huius hominis pertineant non tantum partes essentielles, sc. materia et forma, sed etiam partes integrales, non tantum partes heterogeneae, sed homogeneae, ex quibus componuntur heterogeneae. IV d. 44 q. 1 n. 15. 20, 191a.; ferner Rp. IV d. 44 q. 1 n. 2. 24, 531a.

⁸⁾ Vgl. P. Hubert Klug, Die Lehre des J. D. Skotus über Materie und Form. 77 f.

die Seele die Materie informiert. Darum wirkt der Mensch nur insofern als Mensch, als die Seele mit der Materie verbunden ist¹⁾.

b. Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe dient weder ausschliesslich der Vervollkommnung der Seele noch des Körpers, sondern des ganzen Lebewesens. Obwohl Körper und Seele durch ihre gegenseitige Verbindung keine Vollkommenheit erlangen, die ihnen nicht an sich schon zukommt, ist doch die Vereinigung von Seele und Leib nicht umsonst. Denn die von der Natur angestrebte Vervollkommnung des ganzen organischen Wesens kann nur auf diese Weise erreicht werden²⁾.

c. *Die Seele informiert nur den Körper im strikten Sinne. Das Blut, die Säfte und Lebensgeister sind nicht formaliter beseelt.* Das Blut ist wesentlich vom Körper verschieden. Denn es ist eine Substanz, die aus der Nahrung gebildet wird und unmittelbar vor der Umwandlung in beseeltes Fleisch steht. Die Substanz des Blutes könnte aber nicht erzeugt und umgewandelt werden, wenn sie nicht eine eigene substanziale Form hätte³⁾. Wenn man aber den Körper als ein organisches Ganzes betrachtet, gehören auch die nicht formaliter beseelten Teile, wie das Blut, zum Körper⁴⁾.

2. Die Seele ist ferner das Prinzip der Tätigkeit oder des Lebens, wie die Tätigkeit in einem organischen Wesen genannt wird. Die Lebenstätigkeit ist eine gewisse Operatio, also eine der eigentlichen Operatio ähnliche Tätigkeit⁵⁾. Scotus führt verschiedene Lebenstätigkeiten an. Eine Lebens-

¹⁾ Homo non est homo secundum animam sive per animam, nisi secundum quod anima informat materiam; ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi ut anima informat materiam. Q. 9 n. 8. 25, 383b.

²⁾ Unio animae ad corpus non est finaliter propter perfectionem corporis, nec solam perfectionem animae, sed propter perfectionem totius consistentis ex istis partibus. Et ideo, licet nulla perfectio possit accrescere huic parti vel illi, quae non posset habere sine tali unione, tamen non fit frustra unio, quia perfectio totius, quae principaliter intenditur a natura, non possit haberi nisi illo modo. IV d. 45 q. 2 n. 14. 20, 306a; ferner Rp. IV d. 45 q. 2 n. 19. 24, 565b s.

³⁾ Corpus potest accipi stricte, prout includit partes animatas, cuiusmodi non est sanguis, licet sit in potentia propinqua, ut convertatur in carnem animatam; et sic corpus est aliud essentialiter a sanguine . . . Alia non formaliter animata, ut humores et spiritus. IV d. 8 q. 1 n. 4. 17, 8b.; vgl. auch IV d. 44 q. 1. 20, 162 ss.

⁴⁾ Alio modo potest corpus accipi, ut omnia illa includit, quae pertinent ad totum corpus organicum, sive sint partes animatae, sive sint alia non formaliter animata, ut humores et spiritus. Et hoc modo sanguis est aliquid corporis. l. c. 17, 8b.

⁵⁾ Vita operatio quaedam est. (Arist. 5. Phys. cap. 5) Q. q. 13 n. 30. 25, 577a.

betätigung ist jene vegetative Tätigkeit, wodurch ein organisches Wesen zu der seiner Art entsprechenden vollkommenen Gestalt gelangt¹⁾. Auch die Bewegung des Körpers und der Körperteile gehört zur Lebenstätigkeit²⁾. Ebenso ist das Denken und Wollen eine Lebenstätigkeit³⁾. Eine Operatio im eigentlichen Sinne wickelt sich im handelnden Prinzip selbst ab und erzielt ihre Wirkung im handelnden Prinzip selbst; sie dient zur Vervollkommnung des handelnden Prinzips. Weil aber die Lebenstätigkeit eine gewisse Operatio ist und unter den von Scotus angeführten Lebenstätigkeiten nicht allein geistige und sensitive, sondern auch vegetative Tätigkeiten genannt werden, dürfte wohl folgende Begriffsbestimmung am Platze sein: „Das Leben ist die Gesamtheit jener Tätigkeiten, die sich in einem geistigen oder organischen Wesen abwickeln und zu der seiner Art entsprechenden Vervollkommnung vollzogen werden.“ Das formale Prinzip des Lebens für die organischen Wesen ist die Seele⁴⁾. Bei der Belebung teilt die Seele nach dem Philosophen das Leben zuerst dem Herzen mit und durch das Herz belebt sie die übrigen Teile. Denn das Herz ist mehr als andere Organe zur Aufnahme des Lebens disponiert⁵⁾.

¹⁾ *Alia animalia imperfecta habent operationem vitalem, qua possunt attingere ad quantitatem et incrementum perfectum suae speciei . . . , igitur homo, quod est perfectissimum animalium, per operationem vitalem potest attingere ad quantitatem perfectam convenientem suae naturae. Rp. IV d. 44 q. 1 n. 3. 24, 531b.*

²⁾ *Si ex falsa hypothesi ponatur, quod omnes partes corporis essent aequae dispositae ad recipiendum motum sive vitam, anima aequae daret esse vitale cuilibet parti. IV d. 49 q. 14 n. 7. 21, 478a.*

³⁾ *Operatio vitalis intelligendi et volendi. Rp. I d. 8 q. 1 n. 1, 22, 153b.*

⁴⁾ *Anima est principium formale, quo vivum est vivum, quia ipsa formaliter dat esse vivum. II d. 16 n. 6. 13, 26a.*

⁵⁾ *Anima non potest animare partem remotiorem a corde nec dare sibi vitam organice, nisi det cordi vitam, quo mediante influat vitam in ceteras partes magis distantes, sicut patet per Philosophum in lib. de Animalibus, et hoc est, quia cor est magis dispositum ad susceptionem vitae qua (quam?) alia pars. IV d. 49 q. 14 n. 6. 21, 477b.*