

# Die Unsterblichkeitslehre in der Zeit nach Thomas von Aquin.

Von Dr. M. Kreutle, Zirgesheim bei Donauwörth.

## I.

### Richard von Meneville.<sup>1)</sup>

Ganz in bejahendem Sinne tritt Richard von Middleton für die Unsterblichkeit der Seele ein.<sup>2)</sup> Nur in einem Punkte weicht er von der Tradition ab. Er läßt nicht mehr die intellektive Seele als einzige, substantielle Form des Menschen gelten, sondern nimmt neben dieser noch die *forma corporeitatis an*<sup>3)</sup>, die auch eine substantielle Form, wenn auch eine unvollendete, ist. Diese *forma corporeitatis* wird aus der Potenz der Materie selbst gewonnen, und durch sie wird die Materie zu einem unvollendeten Kompositum gemacht, das mit seinen akzidentellen und unvollendeten Dispositionen *materia proxima et propria* zur Aufnahme des Intellektes ist. Ein stabiles Sein wird also durch diese unvollkommene Form nicht erreicht. Davon kann man erst reden beim Hinzukommen der intellektiven Seele. Daher tritt auch beim Scheiden der Vernunftseele sofort die Auflösung des Menschen ein.<sup>4)</sup> Richard beruft sich für diese seine Lehre auf keinen geringeren als Augustinus, der in seinen Retraktionen<sup>5)</sup> den gleichen Standpunkt einnehme.

Bezüglich der Unsterblichkeit<sup>6)</sup> hören wir zunächst Gründe Für und Wider. Für die Unsterblichkeit spricht die Schrift: Fürchtet

<sup>1)</sup> vgl. dazu Philos. Jahrb. 39. Bd. 2. H. S. 178.

<sup>2)</sup> Ricardi de Mediavilla Com. in quattuor Libr. Sent. Brixiae, 1591.

<sup>3)</sup> Sent. II d 17 a 1 pag. 221 a. Videtur ergo mihi dicendum ad quaestionem quod in Adam fuit aliqua substantialis forma incompleta cum anima intellectiva: et ita est in quolibet alio homine . . . Nach Peckham stammt die Lehre von der Einheit der Wesensform im Menschen von zwei magistri saeculares, welche jenseits der Alpen, also wohl in Italien, fern von der Heimat ein trauriges Ende gefunden haben. Ztschr. f. k. Theol. 13. 1889. S. 175.

<sup>4)</sup> l. c. Et ideo recedente intellectiva (anima) statim incipit fieri resolutio continua usque ad essentiam materiae primae naturaliter.

<sup>5)</sup> l. c. pag. 222 b, — <sup>6)</sup> Sent. II, d 19 a 1 p. 142 a.

nicht diejenigen, welche den Leib töten, der Seele aber nicht schaden können. Mt. 10, 28. Cassiodor nennt sodann (in seinem Buch über die Seele c. 3) die Seele ein Bild und Gleichnis Gottes und weist darauf hin, daß die Seele über die Ewigkeit nachsinnen kann. Beides wäre unmöglich, wenn die Seele etwas Vergängliches wäre. Und Aristoteles läßt sich in I. De an. so aus: Der Intellekt scheint eine Substanz zu sein und nicht zerstört zu werden. Und: Der Intellekt ist von anderen Dingen verschieden wie das Ewige vom Vergänglichen.

Nach diesem Hinweis auf die Autoritäten beweist Richard von Meneville die Postexistenz ausführlicher. Er kleidet seinen Beweis in ein Daß und in ein Warum. Daß die Seele unsterblich ist, ergibt sich aus Folgendem<sup>1)</sup>:

1. Wer den Tod wählt aus Liebe zu Gott oder aus Liebe zum Vaterlande, handelt sittlich gut. Nun sagt aber Augustinus<sup>2)</sup>: Wer in rechter Weise das Gute wählt, muß, wenn er es erreicht hat, besser werden. Besser sein kann aber derjenige nicht, der nicht ist. Wer also den Tod in genannter Absicht wählt, muß durch diesen Tod besser werden, also kann die Seele durch diesen Tod nicht aufhören.

2. Kein Geschöpf verlangt von Natur aus das, wozu es kein Verlangen hat. Nun will aber die Seele von Natur aus ewig sein und zwar nicht bloß in der Gattung, sondern auch im Individuum. Daher hat die Seele ein natürliches Verlangen nach der Unsterblichkeit.

3. Vergängliche Potenzen werden durch stark einwirkende Objekte zerrüttet, der Intellekt aber gestärkt. Er kann daher keine vergängliche Potenz sein und nur in einer unvergänglichen Substanz wurzeln.

4. Im 2. Brief an Thimotheus heißt es: Der Herr ist ein gerechter Richter. Bei<sup>3)</sup> einem gerechten Richter müssen die Guten mehr bekommen von dem versprochenen Lohn und die Schlechten von der angedrohten Strafe. Im irdischen Leben ist es aber meist umgekehrt. Daher ist im Jenseits ein gerechter Ausgleich notwendig. Das ist aber nur möglich, wenn die Seele unsterblich ist.

Dagegen wenden nun manche ein, dieser Beweis sei nicht stichhaltig; denn angenommen, die Seele gehe mit dem Leibe zu Grunde,

<sup>1)</sup> l. c. p. 242 b. — <sup>2)</sup> 3 de lib. arb.

<sup>3)</sup> l. c. apud autem iustum iudicem boni plus debent reportare de bono reddito et mali plus de malo inflicto.

so hätten die Guten vom Leben doch mehr wie die Schlechten, weil ein gutes Leben innere Befriedigung gibt. Allein, sagt Richard, in diesem Fall hätten die Guten nur mehr Lohn von den guten Werken, aber sie hätten keinen Anteil an dem versprochenen Lohne.

5. Die Tätigkeit des Intellekts ist universell und vom Leibe unabhängig. Die Seele hat auch freien Willen und kann in Erkenntnis und Willensakt über sich und ihre Tätigkeit nachdenken. Das kann keine körperliche Potenz. Also kann diese immaterielle Potenz nicht zu Grunde gehen, und wenn die Potenz nicht, dann auch nicht die Substanz, in der sie wurzelt.

Warum ist die Seele unsterblich?<sup>1)</sup> Weil ein Ding bloß zerstört werden kann:

1. durch Entzug der *causa efficiens*,
2. durch eine *causa contraria*.

Durch Entzug der Erstursache ist jedes Geschöpf zerstörbar; denn *causa efficiens* eines jeden Dinges ist Gott.<sup>2)</sup> Nicht aber kann die Vernunftseele und andere von Natur aus inkorruptible Geschöpfe durch Entzug der geschaffenen Ursache zerstört werden.

Die Seele kann auch nicht zerstört werden durch die entgegengesetzte Aktion eines geschaffenen Agens, weil ihre Materie nicht die Möglichkeit hat, in die Form einer anderen Spezies überzugehen. Denn die Materie der Seele ist nicht gleichartig mit der Materie von Dingen, die einer anderen Spezies angehören.<sup>3)</sup> Wenn das aber nicht der Fall ist, dann kann sie nicht in eine andere Form verwandelt werden. Infolgedessen kann die Seele auch nicht durch eine natürliche Aktion von seiten eines Geschöpfes vernichtet werden; denn die Natur will nicht Vernichtung nisi ex consequenti. Zuerst aber will sie Leben oder Zeugung. Daher heißt es bei Aristoteles: *De genere: unius est corruptio alterius et e converso*.

Man spricht daher mit Recht von der Unsterblichkeit der Seele, die freilich nicht absolut gefaßt werden darf.<sup>4)</sup> Absolut unsterblich ist nur Gott. (1. Tim. 6, 16.) Wir jedoch nennen die Geschöpfe unvergänglich, die in ihrem Sein von keinem anderen Geschöpf abhängig sind, die daher auch durch den Einfluß eines Geschöpfes

<sup>1)</sup> l. c. p. 243 a.

<sup>2)</sup> l. c. *Rationales tamen animae et aliae creaturae naturaliter incorruptibiles per solam subtractionem alicuius creatae influentiae corrumpi non possunt.*

<sup>3)</sup> l. c. *quae autem non habent materiam unigeneam cum re alterius speciei non sunt transmutabilia naturaliter ad formam aliam.*

<sup>4)</sup> c. p. 243 b.

nicht zerstört werden können. Die Unsterblichkeit kommt der individuellen Seele zu.<sup>1)</sup> Nach Richard besteht der Monopsychismus nicht zu Recht, denn die rationelle Seele ist die spezifische Form des Menschen. Es ist aber unmöglich, daß mehrere Individuen eine spezifische Form gemeinsam haben. Ueber das Leben der Seele nach dem Tode sagt der Franziskanerlehrer<sup>2)</sup> nur wenig. Während Cassiodor annimmt, daß die Seele in diesem Zustand die Sinnen-tätigkeit ausübt, neigt Richard zur Ansicht der Anderen, welche die Sensualität der Seele nur im Zusammenhang mit dem Leibe zulassen.

Die Tierseele ist sterblich<sup>3)</sup>; sie stammt aus der Potenz der Materie, welche die Möglichkeit hat, in die Form einer anderen Art überzugehen. Daher hängt das Sein der Tierseele vom Leibe ab und geht mit ihm zu Grunde.

### Heinrich von Gent.

Noch mehr wie Richard von Meneville nähert sich der Theologieprofessor Heinrich von Gent<sup>4)</sup> dem Standpunkte des Duns Scotus. Er nimmt nicht nur die *Forma corporeitatis an*,<sup>5)</sup> sondern er basiert auch die Unsterblichkeit ganz auf den Glauben. „*Solum hominem credimus, so schreibt er, habere animam substantivam, quae exuto corpore vivit et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet nec cum corpore moritur. Animalium vero animae non sunt substantivae sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur et cum carnis morte finiuntur. Anima humana non cum carne moritur, quia non in carne seminatur sed formato in ventre matris corpore infunditur ut vivat homo intus in utero et sic procedat nativitate in mundo.*“<sup>6)</sup> Einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gibt Heinrich nicht. dagegen widmet er der Subsistenz der Seele eine eingehende Untersuchung.<sup>7)</sup> Er läßt zunächst die Gegner zu Worte kommen, die leugnen, daß der Intellekt zugleich Form und Selbständigkeit be-

<sup>1)</sup> I. c. p. 236. — <sup>2)</sup> Sent. II. d. 24 a. 4 p. 315 a.

<sup>3)</sup> I. c. 244 a cuius ratio est, quia per naturam educitur de potentia materiae existentis in potentia ad formam alterius speciei.

<sup>4)</sup> Magistri Henrici Goethals a Gandavo aurea quotlibeta commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini, Venetiis 1613.

<sup>5)</sup> Quodl. 4 q. 13 f. 167 b. sic ergo patet, quod ante infusionem animae rationalis est ibi forma aliqua, quam in praedicta positione vocavi formam mixti, quae dat esse carnis et ossis et aliarum partium, ex quibus fit corpus organicum.

<sup>6)</sup> Quodl. III, q. 6 f. 89 b. — <sup>7)</sup> Quodl. III, q. 15 f. 116.

ansprechen kann; denn die Materie nimmt nur die begrenzte Form an, die eben für sie bestimmt ist. Der Intellekt aber ist unbegrenzt. Er kann also nicht Form sein. Wenn ferner etwas zur Materie hinzukommt, so entweder als Form zum Ungestalten oder als Form zur Form. Im ersteren Fall wird die Form vom Agens aus dem Potentiellen eduziert, im letzteren ist sie ein bloßes Akzidens. Der Intellekt kann nun weder aus der potentiellen Materie eduziert werden, noch ist er ein bloßes Akzidens. Also ist eine Verbindung von Leib und Seele unmöglich. Was dann als Akt zu einem anderen hinzutritt, ist für sich selbst nicht mehr Akt, sondern Akt des anderen. Ist nun der Intellekt etwas Selbständiges, so kann er nicht Akt des Leibes sein. Angenommen aber, er wird Akt des Leibes, dann gehört seine Tätigkeit nicht mehr sich an, sondern dem Kompositum. Dann erkennt nicht mehr der Intellekt, sondern das Kompositum; und die geistige Erkenntnis vollzieht sich dann ganz nach Art der Sinneserkenntnis.

Darauf antwortet Heinrich von Gent <sup>1)</sup>: Ja, die intellektive Seele ist unbegrenzt bezüglich ihrer Tätigkeit, nicht aber bezüglich ihres Seins. In ihrem Sein kann sie daher Form der Materie sein. Die Materie aber ist keine vollendete Form, sie ist erst in Potenz zur Form. Und diese vollendete Form wird ihr zuteil durch die Vernunftseele. Nur wenn die Materie eine ganz vollkommene Form wäre, wäre der Hinzutritt des Intellekts akzidentell, so aber ist er der spezifische Akt der spezifischen Form. Das ist nun freilich ein Vorzug, der ihm nicht von Natur aus eignet. Allein der Intellekt muß die Verbindung zwischen Höherem und Niederem herstellen und daher diese Auszeichnung. Wenn man die Subsistenz des Intellekts deswegen leugnet, weil nach seiner Informierung nicht mehr er erkennt, empfindet oder lebt, sondern das Kompositum, so verißt man, daß auch nach der Vereinigung mit dem Leibe, die intellektive Seele Prinzip dieser Tätigkeiten ist.

Heinrich von Gent wahrt also die Subsistenz der Seele und damit die wichtigste Prämisse für die Unsterblichkeit. <sup>2)</sup> Für die Unsterblichkeit selbst aber nimmt er seine Zuflucht, wie gesagt, zum Glauben. Streng genommen, hat schon sein Beweis für die Substantialität der Seele eine Lücke. Denn wir hörten oben, daß die

<sup>1)</sup> l. c. f. 117 l. ff.

<sup>2)</sup> Quodl. III, q. 14 f. 111 a. Verum est quod anima secundum partem intellectivae nata est separari: non autem secundum aliam partem.

Möglichkeit des Intellekts, spezifischer Akt für eine spezifische Form zu sein, nichts Natürliches ist, sondern ein außergewöhnlicher Vorzug, der wohl stillschweigend auf Gott zurückzuführen ist. Ebenso wie Duns Scotus will Heinrich besonders betont wissen, daß nur durch Gottes Eingreifen bezw. durch Gottes Willen die Seele beim Tode des Leibes erhalten bleibt.<sup>1)</sup> Das setzt aber voraus, wie wir am Schlusse unserer Dissertation über die Unsterblichkeitslehre bemerkt haben<sup>2)</sup>; daß wir an diesen Gott glauben. Und wir fügten daher mit Recht hinzu, daß sich das Unsterblichkeitsproblem nur auf Grund der theistisch-teleologischen Weltanschauung eindeutig und klar lösen lasse. Das hat Duns Scotus klar erkannt. Er ging daher mit den traditionellen Unsterblichkeitsbeweisen unbarmherzig ins Gericht und tat dar, wie diese abseits von der christlichen Weltanschauung nicht Stand halten können. Auch Thomas muß sich in dieser Beziehung Kritik gefallen lassen, wie wir im Nachfolgenden hören werden.

## Duns Scotus.

### I. Die Unsterblichkeit bewiesen aus der Tätigkeit der intellektiven Seele.

Thomas war zum Erweise der Unsterblichkeit von dem Satze ausgegangen: *Quod per se operatur, est per se subsistens.*<sup>3)</sup> Diesen Satz bezog er auf das Erkenntnisvermögen der Seele, das sich unabhängig vom Körper betätigt; und da Potenz und Seelensubstanz nur formal verschieden sind, so schloß er auch auf die Subsistenz der Seele. Allein Scotus ließ das nicht ohne weiteres gelten. Er erläutert zunächst den Begriff *Ens per se.*<sup>4)</sup> Dieses kann sein 1. *ens per se solitarie.*<sup>5)</sup> So genommen, ist z. B. auch das Akzidens ein *ens per se*, wenn es nicht im Subjekte ist.

2. *Ens per se* im Gegensatz zum *ens in alio*. Diesmal ist das *ens per se* etwas, das weder wirklich noch durch Hinneigung einem andern anhaftet.<sup>6)</sup> Hierher gehört jede Substanz, und zwar nicht

<sup>1)</sup> Philos. Jahrb. d. Görresges. 1924, Bd. 37, H. 1, S. 68.

<sup>2)</sup> Kreutle „Die Unsterblichkeitslehre i. d. Scholastik von Alkuin bis Thomas von Aquin“. Fulda 1918, S. 55. — <sup>3)</sup> Thom.: S. theol. q. 76 a 2.

<sup>4)</sup> Benutzt wurden „Johannis Duns Scoti opera omnia editio nova.“ Paris, bei Vivès 1891/95. — <sup>5)</sup> Quodl. q. 9 n. 3. Hoc modo accidens potest esse per se ens, quando non est in subiecto.

<sup>6)</sup> l. c. Hoc modo quaecumque substantia non tantum composita, sed etiam materia et forma est ens per se.

bloß die zusammengesetzte, sondern auch Materie und Form; denn mag auch die substantielle Form die Materie informieren, so haftet sie ihr doch nicht an.

3. *Ens per se* im eigentlichen Sinn.<sup>1)</sup> Als solches hat es letzte Aktualität, die nicht weiter hingeordnet werden kann zu einem anderen Akt. Hierher gehört die Einzelsubstanz und im Reiche des Intellektuellen die Person.

Wenn also gesagt wird: Was durch sich tätig ist<sup>2)</sup>, ist auch durch sich subsistent, so ist das wahr hinsichtlich des Tätigen, das so tätig ist, daß es nicht weiter Prinzip der Tätigkeit ist mit jener Tätigkeit. Die *forma informans* aber, und das ist die intellektive Seele<sup>3)</sup>, kann nicht tätig sein, ohne daß sie Prinzip der Tätigkeit für das Kompositum Mensch ist. Also kann der Satz *quod per se operatur, est per se subsistens* nicht auf sie angewandt werden. Und damit entfällt auch die Folgerung auf Unsterblichkeit der Seele auf Grund ihrer Tätigkeit.

Weiterhin wird<sup>4)</sup> für die Permanenz der Seele der Satz des Aristoteles<sup>5)</sup> angeführt: *Intellectus separatur a ceteris sicut perpetuum a corruptibili*. Dazu bemerkt Duns Scotus<sup>6)</sup>: Genau genommen meine der Stagirite nur jene Trennung, die darin besteht, daß der Intellekt den Körper bei seiner Tätigkeit nicht braucht. Der Intellekt sei daher in seiner Tätigkeit inkorruptibel. Das sei aber nichts Besonderes, da z. B. auch die Sehkraft nicht geschwächt oder aufgehoben werde bezüglich der Tätigkeit, sondern nur bezüglich des Organs. Ja, nach dem Satze<sup>7)</sup>: „*Intellectus corrumpitur in nobis quodam interiori corrupto*“ muß man sogar annehmen, daß der Intellekt schlechthin zerstörbar ist, da er als Form des Kompositums angesehen wird, dieses aber vergänglich ist.

Es wird dann auf folgenden Unterschied zwischen sinnlicher und intellektiver Potenz hingewiesen: Das übermäßig stark einwirkende

<sup>1)</sup> l. c. *quod hoc modo est per se ens, communiter dicitur suppositum et in natura intellectuali dicitur persona*. — <sup>2)</sup> l. c. n. 14.

<sup>3)</sup> l. c. . . . *sed isto modo minor est falsa, quod anima per se intelligit: Hoc enim non est verum nisi eo modo, quo operatio convenit formae, sicut proximo susceptivo*.

<sup>4)</sup> Richard l. 2 disp. 19 a 1 q. 1 t. 21.

<sup>5)</sup> Arist. 2 de anima c. 2 p. 413 b. v. 24/27.

<sup>6)</sup> l. IV Sent. dist. 43 q. 2.

<sup>7)</sup> Arist. 1 de anima c. 4 p. 408 b v. 24/25. Rp. IV d. 43 q. 2 n. 14. *Cum ipsa [anima] sit naturalis et propria perfectio corporis, ut proprii perfectibilis, sequitur, quod ipsa corrumpitur ipso perfectibili corrupto*.

sinnlich Wahrnehmbare<sup>1)</sup> schädigt das Sinnesvermögen, sodaß es nachher das weniger stark einwirkende sinnlich Wahrnehmbare weniger empfindet. Beim Intellekt ist es nun gerade umgekehrt. Wenn dieser das höchste Intelligibile begriffen hat, begreift er das niedrigere Intelligibile um so eher. Dazu bemerkt Duns Scotus<sup>2)</sup>: Das excellens sensibile schädige die sinnliche Potenz nur per accidens, da es jene mittlere Proportionale aufhebe, die für die gute Disposition des Organs notwendig ist. Beim Intellekt könne dies nun freilich nicht eintreten, da er unorganisch ist. Allein daraus folge noch lange nicht seine Inkorrupibilität.<sup>3)</sup> Zum Erweise dafür müßte die Unabhängigkeit seines Seins vom Kompositum nachgewiesen werden, da dieses vergänglich ist.

Endlich wird in diesem Zusammenhang noch eine Stelle aus der Metaphysik des Aristoteles herangezogen, aus der hervorzugehen scheint<sup>4)</sup>, daß der Intellekt bleibt, auch wenn das Kompositum vergangen ist. Allein Scotus sagt<sup>5)</sup>, daß der Philosoph hier trotz seiner Zustimmung keinen stringenten Beweis geliefert habe, sondern bloß vernünftige und daher Wahrscheinlichkeitsgründe anführe.

Nun aber zu jenem Ausspruch, den die Tradition immer in Anspruch nahm, wenn es galt, den Stagiriten als Anhänger der Unsterblichkeit zu bezeichnen, der da lautet: „Intellectum de foris advenire“, d. h. der Intellekt kommt von außen.<sup>6)</sup> Er empfängt also das Sein nicht durch Zeugung, sondern von einer äußerlich ihm gegenüberstehenden Ursache. Er kann daher auch das Nichtsein nicht durch Zerstörung oder eine zerstörende Ursache empfangen, da er keiner solchen Ursache untersteht, sondern von einer höheren

<sup>1)</sup> l. c. p. 44 a: Arist. 3 De anima c. 2 p. 426 a. v. 30 - b. v. 8.

<sup>2)</sup> l. IV. Sent. dist. 43 q. 2.

<sup>3)</sup> Rp. IV. d. 43 q. 2 n. 15. Et cum dicis ultra, igitur non corrumpitur (sc anima intellectiva) dico quod verum est de corruptione propria, quia pars non per se corrumpitur sicut nec per se generatur; corrumpitur tamen per accidens ad corruptionem totius, quod per se generatur et corrumpitur tam in essendo quam in operando, quando totum corrumpitur in esse vel in operari.

<sup>4)</sup> 12 Metaph. c. 1: quod anima fortasse manet post corpus.

<sup>5)</sup> l. IV. Sent. dist. 43 q. 2 n. 18. . . si ergo expresse asserat, potest dici quod tamen non fuit per rationem necessariam demonstratum, sed per rationes probabiles persuasum.

<sup>6)</sup> de animalium gener. I. II c 3 p. 736 b. v. 27/28. Rp. IV a. 43 q. 2 n. 17 nunquam invenitur a philosopho, quod ipse asserat animam intellectivam esse ab extrinseco, sed si alicubi hoc dicit, hoc dicit propter operationem eius, respectu cuius non utitur organo, vel dubitando secundum opinionem aliorum.

Ursache stammt. Die intellektive Seele muß also unsterblich sein. Dazu bemerkt unser Philosoph: Es ist sehr zweifelhaft, wie Aristoteles<sup>1)</sup> über den Ursprung der intellektiven Seele gedacht hat. Aristoteles leugnet nämlich, daß Gott unmittelbar etwas Neues schafft. Von wem stammt also die Seele? Etwa von den Intelligenzen? Allein das ist aus zwei Gründen unmöglich. Einmal weil die Intelligenzen keine Substanzen schaffen können und zweitens, weil sie nicht mehr schaffen können als Gott. Auch eine Naturursache kann die Seele nicht schaffen, da die Seele nach Aristoteles scheinbar unsterblich ist, eine Naturursache aber nie etwas Unvergängliches hervorbringen kann. Wir müssen, um hier klar zu sehen, daran denken, daß es zweierlei Schöpfungen gibt<sup>2)</sup>, vom Nichtsein zum Sein und von der Nichtbeseelung des Körpers zur Beseelung. Letzteres ist keine eigentliche Schöpfung, diese aber meint Aristoteles. Wie kann aber eine unveränderliche Ursache etwas Neues hervorbringen? Antwort, dadurch, daß Gott den organischen Körper zur Beseelung umändert. Und da nun von den Naturursachen bisweilen so ein aufnahmefähiger Körper hervorgebracht wird, bringt Gott die neue Veränderung am Leibe hervor; denn Gott ist das *primum agens* und das *semper agens*, dessen Einwirkung auf das Leidende sich immer gleich verhält. Wenn also ein Leidendes etwas Neues sein kann und eine Form bekommen kann, die nicht der Kausalität einer zweiten Ursache unterworfen ist, so ist Gott unmittelbare Ursache derselben. Und zwar ist er das immer aufs neue, da einer leidenden Potenz eine andere aktive entsprechen muß. Wenn daher einer neuen leidenden Potenz keine aktive natürliche entspricht, korrespondiert ihr unmittelbar die göttliche Kausalität. Auf diese Weise umgeht, wie wir sehen, Duns Scotus die eigentliche *Creatio*, und es ist daher nach ihm nicht möglich, Aristoteles in diesem Sinne als Kronzeugen für die Unsterblichkeit anzurufen.

<sup>1)</sup> l. c. n. 19.

<sup>2)</sup> l. c. n. 20. . . . 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, scilicet animationem, nullam creationem poneret, et ita Aristoteles.

<sup>3)</sup> Rp. IV a. 43 q. 2 n. 14. Ipse enim expresse non posuit aliquam formam ab extra, sed ab intra tantum eductam de potentia materiae et in ipsam convertibilem.

## II. *Rationes ex dictis philosophi formalae* oder die Unsterblichkeit bewiesen aus der Natur der Seele.

1. Die Materie ist es, durch die ein Ding sein kann und nicht sein kann.<sup>1)</sup> Die intellektive Seele hat keine Materie, da sie eine einfache Form ist. Also ist sie unvergänglich. Diese Annahme über die Materie ist auch nach Scotus richtig.<sup>2)</sup> Doch ist das nicht so zu verstehen, als ob nur das Ding, von dem die Materie ein Teil ist, sein kann und nicht sein kann. Sondern jenes Ding kann sein oder nicht sein, von dem die Materie ein Teil ist oder das in sie aufgenommen wird; denn sonst könnte die Form des Feuers immer sein, da die Materie kein Teil der Form des Feuers ist.

2. Der wackere Mann, sagt Aristoteles in seiner Ethik<sup>3)</sup>, muß sich im Interesse des Staates dem Tode aussetzen, und zwar aus Gründen der Vernunft. Also muß auch die Unsterblichkeit mit der natürlichen Vernunft erkannt werden, da niemand ob des Gutes der Tugend das Nichtsein anstreben muß oder kann. Auch Augustinus sagt: Das Nichtsein kann nicht begehrt werden.<sup>4)</sup> Johannes antwortet<sup>5)</sup>: Es ist ein großes Für und Wider, ob ein Held sich so dem Tode weihen muß. Richtig ist, daß er sich auf diese Weise das größte Gut erwirbt, dessen er sich berauben würde, wenn er sein Leben sicherstellen würde durch ein noch so langes Leben. Besser ist unzweifelhaft das höchste augenblickliche Gut, als die unterlassene Tugend oder ein lasterhaftes Leben durch lange Zeit.<sup>6)</sup> Daher ergibt sich aus Gesagtem unzweideutig, daß das allgemeine Gut höher anzuschlagen ist, als das eigene und daß der Mensch für das Wohl der Kommunität seine Privatinteressen opfern muß, auch wenn er nicht sicher ist, daß die Seele unsterblich ist.

Thomas hatte im Anschluss an Aristoteles folgendes behauptet.<sup>7)</sup>

1. Zerstört wird etwas nur durch sein Gegenteil oder durch den Mangel dessen, was zu seinem Sein notwendig ist. Die intellektive Seele hat nun keinen Gegensatz, und auch das Sein des Körpers ist nicht schlechthin notwendig zu ihrem Sein, da sie ein eigenes Sein hat, und zwar sowohl im Körper als ohne den Körper, nur daß

<sup>1)</sup> 7 Metaph. Text 22. Rp. IV d. 43 q. 2 n. 16.

<sup>2)</sup> I. c. n. 21 non tamen intelligenda est ita, quod materia est qua res tantum 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.

<sup>3)</sup> Eth. Nic. I. III c. 9 p. 1115 s. b. — <sup>4)</sup> III de lib. arbit.

<sup>5)</sup> I. c. n. 22. — <sup>6)</sup> Rp. IV, d. 43 q. 2, n. 17. — <sup>7)</sup> Thom. I. p. q. 75 a. 6.

sie im Körper das Sein mitteilt, außerhalb des Körpers aber nicht. Weiter lehrt Bonaventura: Das Einfache kann nicht von sich selbst getrennt werden.<sup>1)</sup> Die Seele ist aber einfach, daher kann sie nicht von sich getrennt werden. Intolgedessen kann sie auch nicht von ihrem Sein getrennt werden, da sie von keiner anderen Form das Sein hat als von sich selbst. Anders ist es beim Kompositum, welches das Sein von der Form hat. Diese Form kann sich von der Materie trennen, und so kann das Sein des Kompositums zerstört werden.

Scotus erwidert<sup>2)</sup>: Wenn die Seele ein Fürsichsein hat, und zwar im Verein mit dem Kompositum und außerhalb desselben — das Fürsichsein substantiell genommen — dann hätte auch die Form des Feuers, wenn sie ohne Materie wäre, ein Fürsichsein, und es könnte dann geschlossen werden, daß die Form des Feuers unzerstörbar wäre. Wenn aber das Fürsichsein so verstanden wird, wie es einem substantiellen Kompositum zukommt, dann ist die Annahme falsch, daß die Seele ohne Körper ein Fürsichsein hat; denn dann wäre ihr Sein einem Andern nicht mitteilbar, weil selbst bei den getrennten Substanzen das Fürsichsein in diesem Sinne nicht mitteilbar ist. Beim substantiellen Kompositum kann daher nicht gefolgert werden, daß die Seele ohne Körper ein Sein hat und des Körpers nicht bedarf. Nimmt man also bei der Seele ein Fürsichsein an, wie wir es beim Kompositum sehen, dann kann sie ohne Leib nicht existieren. Denkt man aber an ein substantielles Sein, dann muß erst bewiesen werden, daß dieses Fürsichsein der Seele von Natur aus zukommt. Das zu beweisen ist aber unmöglich, es kann nur durch den Glauben festgehalten werden.

Gegenüber Bonaventura erklärt Johannes: Nicht jede Zerstörung kommt durch Trennung des Einen vom Andern. So ist z. B. das Sein des Engels nicht trennbar von sich selbst. Und doch ist es zerstörbar durch Sukzession des Gegenteils auf das Sein. Und er<sup>3)</sup> schließt diesen Abschnitt mit zwei Zeugnissen des Philosophen, die direkt die Immortalität zu negieren scheinen.<sup>4)</sup> In der Metaphysik steht, daß alle Teile, die getrennt vom Ganzen sein können, Elemente oder materielle Teile heißen. Außer diesen muß im Kompositum eine Form angenommen werden, die ganz das ist, was ist und die nicht getrennt von den Elementen existieren könnte, falls

<sup>1)</sup> Bonav. 2 d. 2 a 1 q. 3. — <sup>2)</sup> l. c. n. 23 u. Rp. l. IV d. 43 n. 19.

<sup>3)</sup> l. c. n. 15. — <sup>4)</sup> In fine 7 Metaph.

nicht das Ganze bleibt. Wenn daher Aristoteles zugibt, daß die intellektive Seele die Form des Menschen ist, so hält er nicht dafür, daß sie weiterexistiert, wenn das Kompositum vergangen ist.<sup>1)</sup> Im ersten Buche *De coelo* prägt der Stagirite außerdem den Satz: Was anfängt zu sein, hört auch auf zu sein, und auch im 3. Buche seiner Physik heißt es: *Cuius est principium, eius finis est.*

### III. Die Unsterblichkeit der Seele bewiesen aus dem Verlangen des Menschen, immer zu sein und glücklich zu sein.

Damit ist das Beweismaterial aus der Natur der Seele und ihrer geistigen Tätigkeit erschöpft, doch liefert uns Scotus noch weiter Material für die Unsterblichkeit bei Behandlung der allgemeinen Auferstehung der Menschen. So sagt Averroes: Das natürliche Verlangen ist nicht vergeblich.<sup>2)</sup> Nun hat aber der Mensch das Verlangen, immer zu sein, und dieses Verlangen kann durch die natürliche Vernunft erkannt werden, wie auch dessen mögliche Erfüllung. Darauf entgegnet Duns Scotus<sup>3)</sup>: Entweder geht man vom natürlichen Verlangen im eigentlichen Sinne aus oder im uneigentlichen Sinne. Im ersteren Fall haben wir es mit keinem wissentlichen Akt zu tun, sondern nur mit einer natürlichen Neigung. Diese natürliche Neigung kann nicht erwiesen werden, bevor nicht die Möglichkeit der Erreichung des Zieles erwiesen wird. Es muß also zuerst dargetan werden, daß die Natur ewig leben kann. Im zweiten Fall, wo es sich um einen wissentlichen Akt handelt, kann nicht bewiesen werden, daß dieser Akt natürlich ist, es sei denn, daß zuvor wiederum bewiesen wird, daß die Natur zum erstrebten Ziel gelangen kann.

Angenommen aber, es nennt jemand das natürliche Verlangen, was, wahrgenommen, sogleich wissentlich ersehnt wird, da diese Hinneigung natürlich zu sein scheint, so muß das z. B. insofern negiert werden, als der Böse nach seinem Habitus sogleich das ersehnt, was sich ihm darbietet. Da aber die Natur nicht von sich aus schlecht ist, noch bei Allen und bei dem welcher das Wahrgenommene sofort begehrt, so folgt, daß dieses Verlangen nicht lasterhaft ist. Obige Annahme ist daher nicht allgemein gültig.

<sup>1)</sup> Vgl. dazu auch Rp. IV d. 43 q. 2 n. 13. *Sicut rectum semper est in materia, sic id, quo homo intelligit oder: animam intelligere non est aliud quam ipsam texere vel aedificare oder: quod forte non est tota anima, sed pars, quae manet post corpus.* — <sup>2)</sup> L. IV Sent. d. 43 q. 2 n. 1. — <sup>3)</sup> l. c. n. 29.

Eine Erkenntnis muß richtig sein und nicht irrtümlich.<sup>1)</sup> Wenn also auch alle ein irrtümliches Verlangen hätten, und zwar wissentlich, so folgt daraus nicht, daß es ein natürliches Verlangen ist. Nun ist aber nicht ohne weiteres klar, ob die Erkenntnis, die dem Menschen das immerwährende Sein begehrenswert macht, nicht falsch ist. Es müßte eben zuvor aufgezeigt werden, daß das Immersein für den Menschen möglich ist.

Kurz gesagt, es scheint jeder Beweis aus dem natürlichen Verlangen unwirksam zu sein; denn zu seiner Geltung müßte eine natürliche Fähigkeit aufgezeigt werden, die von Natur aus auf das ewige Leben gerichtet ist oder aber, es müßte nachgewiesen werden, daß die Erkenntnis, welche jenem Verlangen folgt, falls sie ein mit Bewußtsein erfolgter Akt ist, eine richtige Erkenntnis ist.

Auf das Argument, das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit sei natürlich, weil der Mensch von Natur aus den Tod flieht<sup>2)</sup>, könnte entgegnet werden, daß dieses in gleicher Weise von jedem Tier gilt. Wenn nun die Stelle in 2. De generatione angeführt wird, die da lautet: Besser ist in allen das Immersein als das Nichtsein, so spricht diese für das Gegenteil, einmal weil der gleiche Schluß auch für das Tier gelten könnte und dann, weil Aristoteles beifügt: Es ist unmöglich, daß dieses Immersein in allen ununterbrochen fortlebt ob der großen Distanz, die besteht seit dem Ursprung der Lebewesen. Sicher hat Gott die Natur instand gesetzt, fortdauernde Generation zu machen. Aristoteles will damit sagen: Da in sich selbst kein Wesen das Immersein erreicht, so erreicht es wenigstens die Gattung durch die ununterbrochene Zeugung der einzelnen Individuen.

Festzustehen scheint nun folgende Tatsache: Der Mensch flieht Gegensätzliches nur aus dem Drange heraus nach einem andern Gegensatz. Scotus gibt zu, daß der Mensch, weil er den Tod pro nunc flieht, auch das Leben pro nunc liebt u. s. f. Allein daraus folgt nicht, daß der Mensch das Leben pro infinito liebt.

Zu jenem Wort des Apostels Paulus 2. Cor. 5, 4.: Wir wollen uns nicht entkleiden, sondern überkleiden, bemerkt Johannes: Wir, d. h. Wir Inspirierte oder Wissende im Glauben wollen uns nicht entkleiden, weil dieses Nichtwollen unserer Natur entspricht. Aber deswegen ist diese natürliche Neigung nicht bekannt und nicht gewiß durch die natürliche Vernunft.

<sup>1)</sup> l. c. n. 31 u. Rp. l IV d. 43 n. 25. — <sup>2)</sup> l. c. n. 30.

Aus der Ethik des Stagiriten I u. X.<sup>1)</sup> geht hervor, daß es von Natur aus feststeht, daß die Glückseligkeit von Natur angestrebt wird, und zwar im allgemeinen und besonderen. Nun kann aber die Glückseligkeit nur ewig sein. Daher ist metaphysisch gewiß, daß der Mensch auf eine ewige Glückseligkeit hingeeordnet ist. Augustinus beweist den Untersatz dieses Syllogismus also: Im Tode erlischt das Leben, auch wenn es glücklich ist. Entweder erlischt es nun wider Willen oder mit Willen oder in gleichgültiger Weise. Wenn widerwillig, dann hat man es wohl im Willen, aber nicht in der Gewalt, wenn mit Willen, dann hatte man es in der Gewalt, aber nicht im Willen, wenn gleichgültig, dann hat man es im Willen und in der Gewalt, aber man würdigt es keiner Liebe. Bei willentlichem oder gleichgültigem Verlassen des Lebens kann von glücklichem Leben nicht die Rede sein, dagegen bei widerwilligem Verlassen. Also muß das glückliche Leben ewig dauern, wenn es die Sehnsucht des Menschen befriedigen soll; denn er läßt nur widerwillig das glückliche Leben. Diese Stelle bei Augustinus läßt Scotus nicht für ein ewiges seliges Leben gelten; denn Augustinus gibt die Möglichkeit zu, daß jemand willentlich sein glückliches Leben hingeben kann; nach der rechten Vernunftkenntnis muß der Mensch nämlich die seiner Natur eigentümlichen Bedingungen wollen. Diese sagt aber dem natürlichen Menschen, daß es, wie es scheint, sein Los ist, dem Leibe und der Seele nach zu sterben. Er muß daher bereit sein, auch ein eventuell glückliches Leben zu verlieren.

Daß die Glückseligkeit<sup>2)</sup> nun im allgemeinen und im besondern von Natur aus verlangt wird, ist richtig, aber nicht richtig ist, daß wir von Natur aus die Glückseligkeit verlangen, die uns der Glaube in Aussicht stellt. Es müßte sonst nämlich durch die natürliche Vernunft bekannt sein, daß jenes Verlangen nach dieser Glückseligkeit das unserer Natur gesteckte Ziel ist. Wenn du nun den Beweis dafür antrittst, daß diese Glückseligkeit nicht nur generell, sondern auch speziell von Natur aus verlangt wird, so behaupte ich, sagt Johannes, daß jene Art von Glückseligkeit, welche die Philosophie als spezielle betrachtet, nämlich, die vollkommenste für den Menschen mögliche Spekulation über die höchsten Ursachen, sehr universell ist.<sup>3)</sup> Bei der

<sup>1)</sup> L. IV Sent. d. 43 q. 2 n. 1. — <sup>2)</sup> I. c. n. 32.

<sup>3)</sup> Rp. IV d. 43 q. 2 n. 25 . . . 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 Eth.

„speziellen“ Glückseligkeit scheint Aristoteles über die vollkommenste Spekulation nicht hinausgekommen zu sein; denn er fügt bei, der Mensch muß auch gesund sein, Nahrung und Dienerschaft muß ihm zu Gebote stehen. Hier ist also nicht die Rede von jener speziellen Glückseligkeit, die wir Gläubige im Sinne haben. Diese ist also von Natur aus nicht unser Ziel und wird auch nicht als solches erkannt.

Weiter wird behauptet<sup>1)</sup>, eine ganze Gattung muß ihre Bestimmung erreichen. Nun erkennen wir aber von Natur aus, daß die Glückseligkeit das Ziel des Menschen ist. Also muß sie auch der Mensch in einem Individuum erreichen. In diesem Leben ist das aber nicht möglich wegen des vielen Elendes und der Ermattung beim Setzen vollkommener Akte, so daß keine Tätigkeit, mag sie auch am Anfang noch so erquickend sein, es bis zum Ende bleibt. Ja, es ist sogar erquickend, diese Tätigkeit aufgeben zu können. Also muß es ein anderes, ewiges Leben geben, wo beglückendes Tun und Seligkeit möglich ist.

Dazu äußert sich Scotus folgendermaßen<sup>2)</sup>: Es ist wohl sicher, dass der Mensch sein Ziel in einem Individuum erreicht, und zwar in dem Grade, in dem die Glückseligkeit als sein Ziel bekannt ist. Wenn nun einer meint, das könne hienieden nicht der Fall sein, so muß dem entgegengehalten werden, daß eine solche Unmöglichkeit metaphysisch nicht feststeht. Auch Unglück, Krankheit und Unvollkommenheit in Tugend und Wissen heben diese Möglichkeit nicht auf, weil eben solch vollkommene Glückseligkeit nicht dem Menschen sondern der Intelligenz zukommt

Endlich ist metaphysisch gewiß, daß jede Gattung, die zur Integrität des Weltalls gehört, ewig ist,<sup>3)</sup> weil das *totum integrum* ewig ist. Nun ist aber der Mensch die vollkommenste Gattung wenigstens auf dieser Welt, da es in der Physik heißt: Wir sind gewissermaßen der Zweck aller Dinge. Also muß er ewiges Leben haben.<sup>4)</sup> Diese Behauptung, sagt Scotus, trifft für die Gattung Mensch nur zu in Bezug auf die ständige Aufeinanderfolge der Individuen, die ewiges Leben durch immerwährende Zeugung haben, nicht aber für den Einzelmenschen.

c. 10 und I. Eth. 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 vita ista, quia philosophi nunquam de alia felicitate locuti sunt, nisi de illa quae potuit acquiri in vita ista.

<sup>1)</sup> I. c. n. 2. — <sup>2)</sup> I. c. n. 33.

<sup>3)</sup> I. c. n. 2. — <sup>4)</sup> I. c. n. 33 und Rp. IV d. 43 q. 2 n. 26.

#### IV. Die Unsterblichkeit bewiesen im Gedanken an die göttliche Gerechtigkeit.

Auch das viel zitierte Argument von der Gerechtigkeit läßt Scotus nicht in dem weiten Sinne gelten, in dem man es setzt. Man weist nämlich darauf hin, daß die tugendhaften Menschen<sup>1)</sup> in diesem Leben oft mehr leiden wie die lasterhaften. Allein es ist durch die natürliche Erkenntnis nicht gewiß, daß über uns ein Lenker ist, der nach der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit verfährt. Auch könnte gesagt werden, daß jedem Menschen in der Tugend genügend Belohnung geboten wird, da Augustinus in seinen Bekenntnissen schreibt<sup>2)</sup>: „Denn Du hast befohlen, und es ist so, daß jeder ungeordnete Geist sich selbst zur Strafe wird.“ Die Sünde ist also die erste Strafe für die Sünde.

#### V. Folgerungen aus dem angeführten Material.

Daraus folgt, daß die hl. Väter mit ihren Beweisen a posteriori nur Wahrscheinlichkeitsgründe anführen wollen. So z. B. Gregor, der nach mehreren Beweisen für die Unsterblichkeit, sich äußert<sup>3)</sup>: Wer trotz dieser Beweise nicht glauben will, der glaube auf Grund des Glaubens. Und Augustinus läßt sich gelegentlich seiner Ausführungen über das ewige Leben also vernehmen: Ob die menschliche Natur das ewige Leben entbehren muß, ist keine geringe Frage; es versuchten schon viele diese Frage zu lösen, allein nur wenige hochbegabte und hochgeschulte Männer kamen dazu, die Immortalität der Seele allein zu erforschen, nachdem sie viel Zeit darauf verwendet hatten. Wir ersehen daraus, sagt Johannes<sup>4)</sup>, welchen Dank wir der Barmherzigkeit Gottes schulden, die uns im Glauben ganz sicher gemacht hat bezüglich der Dinge, die sich auf unser Ziel beziehen.

Moralisch hält daher Duns Scotus die Unsterblichkeit für gewiß. Das ergibt sich zur Genüge aus dem bis jetzt schon Angeführten.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> l. c. n. 27. — <sup>2)</sup> l. I c. 12.

<sup>3)</sup> l. c. 27. Qui propter istas rationes noluerit credere, propter fidem credat. Von Aristoteles selbst sagt Scotus, daß er einige Argumente hatte, aus denen hervorzugehen schien, daß die Seele unkörperlich und unsterblich sei, er hatte aber auch andere, aus denen das Gegenteil spricht. Und er fährt fort: ubique loquitur incerte et dubitative de perpetuitate eius. Rp. IV d. 43 q. 2. n. 13.

<sup>4)</sup> l. c. n. 33. Ex his apparet quanta sint gratiae referendae misericordiae Creatoris, qui nos per fidem certissimos reddicit in his, quae pertinent ad finem nostrum. — <sup>5)</sup> Rp. IV d. 43 q. 2 n. 15. Ista autem comprehensio immortalitatis, ut possibilis non est ex ratione naturali, sed tantum ex inductione vel fide.

Wir können die beigebrachten Zeugnisse aber noch um eins vermehren; denn der hl. Hieronymus sagt im Prolog zu seiner lateinischen Bibelübersetzung<sup>1)</sup>: *Discamus in terris, quorum nobis scientia remanebit in coelis.* Dazu bemerkt nun Scotus: Es wäre sehr unwürdig, sich soviel um Wissen zu plagen und um sittliche Vervollkommnung, wenn all das im Tode aufhörte, und es wäre sehr unwürdig, anzunehmen, daß sie blieben, ohne daß ihre Betätigung ausgeübt werden könnte. Allein trotz dieses Postulates für die Immortalität, kann Scotus die metaphysische Gewißheit derselben nicht zugeben; denn etwas Geschöpfliches hat nur insoweit Anteil an der Unvergänglichkeit, als es nichts Gegensätzliches in sich hat oder von einem anderen Geschöpf nicht zerstört werden kann.<sup>2)</sup> Ersteres ist bei der menschlichen Seele der Fall; diese ist einfach und immateriell und kann daher weder an ihren Gegensätzen zu grunde gehen<sup>3)</sup> noch durch ein Geschöpf zerstört werden. Wohl aber könnte Gott sie vernichten<sup>4)</sup>; ob er das tut oder nicht tut, können wir von Natur aus nicht erkennen. Es kann sein, daß er sie bei der Auflösung des Kompositums erhält, es könnte aber auch sein, daß er sie per accidens zu Grunde gehen ließe, da bei Auflösung des Kompositums jeder substantielle Teil zerstört wird. Die materiellen Formen oder Seelen gehen auf jeden Fall mit ihrem Kompositum zu Grunde, denn sie hängen in ihrer Tätigkeit und ihrem Sein vom Kompositum ab. Die menschliche Seele hingegen hängt nicht notwendig in ihrem Sein von der Materie ab<sup>5)</sup>, sie behauptet sich daher bei der Auflösung des menschlichen Kompositums kraft ihrer Natur in ihrem substantialen Sein, wenn Gott sie nicht vernichtet, sondern weiter erhält.

<sup>1)</sup> I. IV. Sent. d. 45 q. 1 n. 4.

<sup>2)</sup> Rp. IV d. 43 q. 2 n. 19. Dico igitur ad hunc articulum, quod pro hoc non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum. Sed ad hoc est manifesta auctoritas Salvatoris in Math. c. 10: Nolite, inquit, timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius eum timete, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.

<sup>3)</sup> IV. d. 49 q. 6 n. 6. 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.

<sup>4)</sup> anima intellectiva non habet contrarium IV d. 43 q. 2 n. 14. Rp. IV d. 43 q. 2 n. 12-19 non dependet ab aliquo alio in essendo . . . modo dico quod anima habet per se esse a Deo primo.

<sup>5)</sup> Rp. IV d. 43 q. 2 n. 18.

<sup>6)</sup> Q. q. n. 4 quia non necessario dependet a materia in proprio suo esse.