

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 2 (1924)  
  
**Artikel:** Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]  
**Autor:** Manser, G.M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762651>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

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

# Das Wesen des Thomismus.<sup>1</sup>

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung.)

## II.

### Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jahrhundert.

Das 13. Jahrhundert ist nicht bloß methodisch, sondern auch lehrinhaltlich sehr vielgestaltig, weit vielgestaltiger, als man früher geglaubt hat. Daher die Schwierigkeit für eine richtige *Gruppenauscheidung*. Es ist Mandonnets Verdienst, mehr Licht in diese Frage gebracht zu haben. Seine Gruppierung in drei Richtungen: *Augustinismus*, *Averroismus* und *Thomismus* hat Schule gemacht. Doch blieb sie nicht unangefochten, wie wir im folgenden noch näher zeigen werden.

Über den lateinischen Averroismus unter Führung von Siger von Brabant wird die neue Publikation von Professor Grabmann genaueres Licht verbreiten. Sie waren kritiklose Schwärmer für Averroës. Schon aus den bereits vorliegenden Quellen: den von Mandonnet publizierten Werken Sigers, dem anonymen Traktate « *De erroribus Philosophorum* » und den beiden Pariserproskriptionslisten von 1270<sup>2</sup> und 1277<sup>3</sup>, läßt sich ein reichhaltiges « Thesarium » averroistischer Irrtümer zusammenstellen. Das zeigt sich aus folgenden Sätzen: *Leugnung der Trinität*<sup>4</sup>, der *Creatio ex nihilo* im eigentlichen Sinne<sup>5</sup>, der *Kontingenz*

<sup>1</sup> Vgl. Heft I, S. 3–23; II. 196–221.

<sup>2</sup> Chart. Univ. Paris. I. n. 432.

<sup>3</sup> Ib. n. 473.

<sup>4</sup> *De erroribus Phil.* c. V. Dekret von 1277, prop. 1.

<sup>5</sup> Dekret von 1277, prop. 38, 46, 62, 184, 185, 192, 217.

der *Naturdinge* <sup>1</sup>; die Thesen von der *actio necessaria Dei* bei Hervorbringung der Welt <sup>2</sup>, der Ewigkeit der Welt <sup>3</sup> und des Menschen — daher kein erster Mensch <sup>4</sup> —; das Prinzip: «*quod a nullo agente possint simul progredi immediate diversa*» <sup>5</sup>; die Leugnung der Potenzialität in der Tätigkeit der Engel <sup>6</sup>, der göttlichen Erkenntnis und Vorsehung bezüglich der irdischen Einzeldinge <sup>7</sup>; die Annahme eines allgemeinen, einzigen menschlichen *Intellectus* <sup>8</sup> und folgerichtig die Leugnung der Freiheit <sup>9</sup>, der persönlichen Unsterblichkeit und jenseitigen Belohnung und Strafe <sup>10</sup>, der *unio substantialis* zwischen der geistigen Seele und dem Leib im Menschen <sup>11</sup>, welcher spezifisch durch die *anima sensitiva* konstituiert würde <sup>12</sup>; endlich die Lehre vom determinierenden Einfluß der Gestirne auf Tiere und Menschen <sup>13</sup>, sodaß sogar die christliche Religion bloß als Resultat der wandelbaren Konstellationen der Gestirne aufzufassen wäre. <sup>14</sup> Vielleicht war mit der Verurteilung des letzteren Satzes auch Roger Bacon betroffen, der ihn tatsächlich gelehrt hat.

Wie dem auch sei: der lateinische Averroismus war ausgesprochen *anti-christlich*. <sup>15</sup> Ihn bekämpften daher sowohl die sog. Augustiner,

<sup>1</sup> Ib. prop. 5 und 21; *Siger*, *Tractatus de necessitate et contingentia causarum*. *Mandonnet*, *Siger de Brab.* B. II. 111 s.

<sup>2</sup> Dekret 1277, prop. 49, 50, 51, 53, 54, 58, 59, 64.

<sup>3</sup> Dekret 1270, prop. 4; Dekret 1277, prop. 87, 88, 89, 98, 99, 205. *De error. Phil. c. 2*; *Siger*, *De aeternit. mundi*, *Mand.*, II. 131. s.

<sup>4</sup> Dekret 1270, prop. 5; Dekret 1277, prop. 9.

<sup>5</sup> Ib. prop. 43, 44; *De error. Phil. c. V*.

<sup>6</sup> Ib. c. V; Dekret 1277, prop. 71, 76, 79. In prop. 79 wird für die Engel die Realdistinktion von Essenz und Existenz in Abrede gestellt.

<sup>7</sup> *De error. Phil. c. V*; Dekret 1270, prop. 2 und 3; Dekret 1277, prop. 3, 42, 46.

<sup>8</sup> *De error. Phil. c. V*; Dekret 1270, prop. 6 und 7; Dekret 1277, prop. 27, 81, 96, 97, 117, 121, 123, 187; *Siger*, *De anima intellectiva VII.* *Mand.*, II. 165 s.

<sup>9</sup> Dekret 1270, prop. 12, 13; Dekret 1277, prop. 130, 133, 134, 135, 158, 159, 160, 162, 163, 173.

<sup>10</sup> Dekret 1270, prop. 8, 10; Dekret 1277, prop. 15, 19, 41, 116, 120, 176, 178.

<sup>11</sup> *De errorib. Phil. c. V*; Dekret 1277, prop. 13, 119, 123; *Siger*, *De anima intellectiva III.* *Mand.*, II. 150 s.

<sup>12</sup> *De error. Phil. c. V*; Dekret 1277, prop. 11, 105, 119.

<sup>13</sup> Dekret 1270, prop. 11; Dekret 1277, prop. 30, 74, 112, 133, 143, 161, 162, 167, 189, 195, 206, 207.

<sup>14</sup> *Siger*, *De aeternit. mundi III.* *Mand.*, II. 139–40; *De error. Phil. c. V*; Dekret 1277, prop. 6, 10, 152, 174.

<sup>15</sup> Von diesem Vorwurf rettet die Averroisten die Erklärung: obige Thesen wären nur *philosophische* Konklusionen, der Glaube lehre das Gegenteil und ihm habe man sich zu unterwerfen, nicht. *Wissenschaftlich* waren sie Gegner des Christentums und das umsomehr, als sie jene philosophischen Schlüsse für *stringent* hielten. Vgl. *Siger*, *De anima intellectiva VII.* *Mand.*, II. 166.

als auch Albert und Thomas, besonders der letztere. Bekanntlich haben die lateinischen Averroisten ihre Lehre aus Averroës und Aristoteles abgeleitet. Die Beziehungen zu beiden sind unverkennbar. Aber allzulange hat man in der Geschichte der Philosophie die historisch nachgewiesene Infiltration der arabischen Philosophen durch den *Neuplatonismus* unterschätzt. Vielleicht wurzelt der lateinische Averroismus noch viel tiefer in einem plotinischen Gedanken, der unter der falschen Marke von Aristotelismus die ganze arabische Philosophie stark beherrscht. Es war die Idee von einem nie näher erklärten *naturnotwendigen und daher ewigen Hervorgange der Weltdinge aus Gott, dem absolut einen, dem unmittelbar zwar nur ein einziges Geisteswesen entspringen könnte*, — das ist eine ausgesprochen plotinische Idee im lateinischen Averroismus —, *der dann mittelbar in herabsteigender Emanation die Vielheit der Dinge hervorbringend, immer das Niedrigere durch das Höhere in seinem Sein und seiner Tätigkeit bestimmen läßt*. Jedenfalls ist der lateinische Averroismus eminent *monistisch*, wie Plotins System. Das aber war eine Folge der Mißachtung des *potenziellen Seins* im Hervorgebrachten. Daher die Leugnung der *Creatio ex nihilo*, der Kontingenz der Naturdinge, der Potenzialität in der Tätigkeit der Engel.

Damit unterscheidet sich der lateinische Averroismus von den beiden anderen Richtungen des 13. Jahrhunderts durch drei wesentliche Merkmale: seine *Nachäfferei des Averroës*, seinen *antichristlichen* und seinen *monistischen* Charakter, welcher wieder nur die Folge war der mißkannten Lehre von Akt und Potenz!

Die **augustinisch-arabische** Richtung war ohne Zweifel während der größeren Hälfte des 13. Jahrhunderts vorherrschend. Wir beabsichtigen hier nicht, von ihren Vertretern ein vollständiges Verzeichnis anzulegen. Das würde weit führen. Nur die namhaftesten Gruppenführer seien erwähnt, um den Lesern die Macht und den kontinuierlichen Einfluß dieser Richtung plausibler zu machen. Wir nennen aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts: die Weltpriester Praepositinus von Cremona († c. 1231), Petrus von Capua (1218 Doz. in Paris), Robert von Courçon († 1218), Stephan von Langton († 1218), Simon von Tournai (1216 Doz. in Paris), Wilhelm von Auxerre († c. 1231–37), Wilhelm von Auvergne — Parisiensis — († 1249); die beiden wichtigsten Vertreter der ersten Franziskanerschule in Paris: Alexander Hales († 1245), und Johann von Rupella († 1245); die ersten Dominikaner in Paris: Roland von Cremona (1228 Doz. in Paris), Johannes von



S. Gilles (1230 daselbst), Hugo de Sancto Charo († 1263); in Oxford aus dem Weltklerus Robert Grossetête († 1253), Magister Petrus, Roger Wesham, Thomas Wallensis; daselbst der Dominikaner Richard Fitzacker († 1248), die Franziskaner Adam von Marsh († 1258), Ralph von Colebruge, Thomas von York († 1260). Auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gehört der Franziskanerorden geschlossen zu dieser Richtung, so: Bonaventura († 1274), Aquasparta († 1302), John Peckham († 1292), Roger Bacon († 1294), Raimundus Lullus (1235 bis 1315), Wilhelm de la Mare († 1298), Richard von Mediaville († 1307), Wilhelm von Ware († Ende d. 13. Jahrh.), Petrus Johannis Olivi († 1298), Roger Marston († 1303), Duns Scotus († 1308). Aber selbst in dieser Zeit waren die Söhne des hl. Franziskus lange nicht die einzigen Parteigänger. Neben Heinrich von Gent aus dem Weltklerus († 1293), hatte die platonisch-augustinische Richtung in den Dominikanern Vinzenz von Beauvais († c. 1264) und Petrus von Tarantaise († 1276) Freunde und in ihrem Ordensbruder Robert Kilwardby († 1284), Primas von England, einen glühenden Förderer, während Dietrich von Friberg O. P. († 1310) mit den Lichtphilosophen noch weit extremeren neuplatonischen Ideen huldigte.

Offenbar war diese Richtung noch bis gegen Ende des Jahrhunderts sehr mächtig. Das Gesagte beweist auch, daß man sie völlig mit Unrecht einfach « *Franziskanerrichtung* » genannt hat. Aber auch die Benennung « *Augustinismus* » hat uns nie recht zugesagt. Zwar berufen sie sich in allem auf den großen Bischof von Hippo. Und vieles, sehr vieles haben sie tatsächlich aus ihm. Sie betrachten ihn auch auf philosophischem Gebiete als erste Autorität, während bei den Thomisten Aristoteles an seine Stelle tritt. Durch ihn erhielten sie zahlreiche neuplatonische Lehrelemente in jener von ihm umgestalteten Form. Es ist ganz zweifellos: Augustin ist für sie eine *Hauptquelle*. Aber, unseres Erachtens, ist er nicht die einzige. Sie haben aus einer zweiten wichtigen und wichtigsten Quelle geschöpft und das sind die *Araber*. Manche von ihren Thesen, die spezifisch eigentümlich sind, lagen bei den Arabern klarer vor als bei Augustin und sie haben sie arabischen Quellen entnommen. Aus diesen Quellen haben sie ein neues Stück Neuplatonismus in arabischer Färbung und arabischem Zusammenhang mit anderen Lehren erhalten. So haben sie, wie die Araber, aber im Gegensatz zu Augustin, die Erkenntnis der irdischen Welt aristotelisch-abstraktiv konstruiert, ganz in jener Verbindung, die Aristotelismus und Neuplatonismus in der arabisch-jüdischen

Philosophie vielfach eingegangen hatten. Man wird der sog. augustinischen Richtung gar nicht gerecht, ohne diese zweite Quelle. Sie ist *viel aristotelischer* als Augustin und hat dabei, von den Arabern beeinflußt, neuplatonische Lehrpunkte in ihre Synthese verwoben, die Augustin nicht hat oder bei ihm nicht so leicht nachweisbar sind. Man bedenke nur, welch enormen Einfluß Avicenna, die Fons vitae von Avicbron und der pseudo-aristotelische, neuplatonische Liber de causis auf sie ausübte. Erst dann, wenn man das arabische Wissen als zweite Quelle annimmt, kann man jenes heterogene Gemisch von Spiritualismus und Experimentalismus, wie wir es bei Röger Bacon und anderen kennen, hinreichend erklären. Augustin war dem fremd. Aristoteles ebenfalls. Aber bei den arabischen Optikern und Alchimisten wird man, wie Berthelot<sup>1</sup> gezeigt, die Vorlagen finden. — Das sind die Gründe, warum wir diese Richtung nicht einfach « Augustinismus », sondern *augustinisch-arabische* Richtung genannt.

Mit ihr hat die dritte von Albert dem Großen begründete und von Thomas von Aquin durchgebildete **thomistische** Richtung sehr vieles gemein. Beide stehen prinzipiell auf dem *christlichen* Boden. Beide haben den platonischen *Exemplarismus* und Transzendentalismus zu ihrer Voraussetzung. Beide stehen prinzipiell auf dem Boden der ontologisch-dynamischen Weltanschauung, d. h. der Lehre von *Sein und Werden, Akt und Potenz*. Nicht einmal die berühmte Unterscheidung von *Essenz* und *Existenz* ist ihrem Ursprunge nach eine spezifisch thomistische Lehre. Rupella hat sie vor Albert klar und bewußt gelehrt.<sup>2</sup> Später wurde sie allerdings schon von Heinrich von Gent abgelehnt.<sup>3</sup>

Wir hielten es für wichtig, nicht bloß das Trennende, sondern auch das beide Richtungen Verbindende zu betonen.

Dennoch gibt es tatsächlich *Gegensätze* zwischen den beiden Richtungen. Worin liegen sie? Die Beantwortung dieser Frage hat zu einer Kontroverse geführt zwischen zwei verdienten Forschern, auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik, die nach einer historischen Abklärung die Stellung des Thomismus erst ins richtige Licht bringen wird.

<sup>1</sup> Berthelot M., La chimie au moyen âge. 1893, in 3 Bänden.

<sup>2</sup> Summa de Anima. p. I. XXIII., pag. 134; I. XLIII. 187; I. XIII. 119 bis 120. (Ausgabe Domenichelli 1882.)

<sup>3</sup> Quodlib. I. q. 9; X. q. 7.

## Mandonnet — De Wulf.

Es ist das unbestrittene Verdienst Pierre Mandonnets zuerst den Versuch gemacht zu haben, die beiden führenden Richtungen des 13. Jahrhunderts durch eine bestimmte Gruppe von Auffassungen und Lehrsätzen voneinander zu unterscheiden. Er wirft dem sogenannten Augustinismus in erster Linie den *Mangel einer formellen Unterscheidung* der beiden Gebiete, der Philosophie und Theologie, der Natur und Gnade vor.<sup>1</sup> Weiter geben die Augustiner *Plato* den Vorzug vor Aristoteles und dementsprechend dem *Guten* vor dem *Wahren*, dem *Willen* vor dem *Verstande*, sowohl in Gott als auch im Menschen. Das und die unmittelbare *göttliche Erleuchtung* in der Erkenntnislehre als letzter Grund der Erkenntnissicherheit markieren die Grundlage des augustinischen *Mysticismus*, dem seine Anhänger, theoretisch und praktisch verschieden, aber tatsächlich gehuldigt haben.<sup>2</sup> Zu dem augustinischen Lehrstock gehören überdies die Thesen von der *Materia prima* als etwas bereits Aktuellem, von den *rationes seminales* in der *Materia*, von der *Compositio* von *Materie* und *Form* in den kreatürlich *geistigen Substanzen*, die Leugnung der *Materie als Prinzip der Individuation*, und die *Mehrzahl der substanziellen Formen* im Menschen.<sup>3</sup>

Gegen Mandonnets Charakteristik des Augustinismus hat der Löwener Professor Maurice de Wulf wichtige Vorbehalte gemacht. Schon die Benennung «*Augustinismus*» ist ihm, wie uns, nicht völlig sympathisch.<sup>4</sup> Im weiteren unterscheidet er vier verschiedene Gruppen von Lehrsätzen, die dieser Richtung eigen waren: solche die ausgesprochen augustinisch sind; andere, die formell im Gegensatz stehen zur Philosophie Augustins; andere, die mehr peripatetischen als augustinischen Ursprungs sind; endlich eine vierte Gruppe von Sätzen, die Augustin fremd sind oder doch zu ihm indifferent sich verhalten.<sup>5</sup>

1. Ausgesprochen augustinisch ist die *Bevorzugung des Willens* vor dem Erkennen, die *substanzielle Unabhängigkeit der Seele vom Leibe*, die *substanzielle Identität der Seele und der Potenzen*, die rein aktive

<sup>1</sup> *Siger de Brabant*. Louvain 1911. p. I. 55.

<sup>2</sup> Daselbst 56.

<sup>3</sup> Daselbst 57.

<sup>4</sup> *Les Philosophes du moyen âge. De unitate formae. Gilles de Lessines*. Louvain 1902. pag. 16.

<sup>5</sup> Daselbst 17.

*Hervorbringung der Sinnesbilder* durch den Erkennenden, die Lehre von den *rationes seminales*.<sup>1</sup>

2. Im Widerspruche mit Augustins Lehre war jene *göttliche Erleuchtungstheorie*. Von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts haben sie übrigens nur wenige gelehrt, wie Wilhelm von Auvergne, Roger Bacon, Roger Marston, Heinrich von Gent, während Bonaventura, der treueste Vertreter der augustinischen Tradition, ihr völlig fremd ist. Sie ist arabisch-orientalischen Ursprungs.<sup>2</sup>

3. Die Auffassung der *Materia prima als etwas Aktuelles* und die Zusammensetzung von *Materia* und *Form* in den *geistigen Substanzen* gehören zur dritten Gruppe. Diese Theorien entwickelten sich weit mehr unter dem Einflusse des arabisch-jüdischen Aristotelismus, als Augustins, der selbst die *Materie* als etwas rein *Potenzielles* aufgefaßt hat.<sup>3</sup>

4. Ganz fremd ist Augustin die These von der *Mehrzahl der substantziellen Formen*. Sie ist ausschließlich arabisches Geistesprodukt.<sup>4</sup> Der von Mandonnet hervorgehobene Mangel einer formellen *Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie* ist nicht bloß nicht augustinisch, sondern auch den sogenannten Augustinern des 13. Jahrhunderts durchaus fremd. Hat doch Heinrich von Gent mehrere treffliche Seiten über diese formelle Unterscheidung der beiden Wissenschaften geschrieben.<sup>5</sup>

Mandonnet und De Wulf gehen also, trotz mehrerer Berührungspunkte, in wichtigen Auffassungen tatsächlich auseinander. Und auch die Urteile über die Stellung beider gehen wieder auseinander. Das Problem ist sehr schwierig und eine völlige Klärung desselben wird erst die fortschreitende Untersuchung des Mittelalters bringen. Immerhin tragen vielleicht die folgenden Kritikbemerkungen dazu schon etwas bei.

### Historisch-kritische Erläuterung.

Nicht alle Thesen, die von Mandonnet und De Wulf als Unterscheidungspunkte hervorgehoben wurden, haben die gleiche Bedeutung. Das sagen wir im vollen Einverständnisse mit den beiden verdienstvollen Historikern. Sie deuten es überall selber an.

<sup>1</sup> Daselbst 17–18.

<sup>2</sup> Daselbst 18.

<sup>3</sup> Daselbst 19–21.

<sup>4</sup> Daselbst 21.

<sup>5</sup> Daselbst 21. ern.

I. So ist die prinzipielle Bevorzugung des **Guten vor dem Wahren** nicht bloß nach beiden Kritikern eine ausgesprochen *augustinische* Lehre. Sie ist auch eine *Hauptthese* der sog. Augustiner, von der eine ganze Reihe von Lehrpunkten abgeleitet werden, überhaupt die gesamte Doktrin über das Verhältnis von Wille und Verstand in Gott und dem Menschen, von Wollen und Wissen, Freiheit und Wissenschaft, Wille und Gesetz, vom Glauben und seiner Beziehung zu Verstand und Wille. Nicht alle Augustiner haben sich über diese Bevorzugung so klar geäußert, wie ein Scotus Erigena, Anselm, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Alexander Hales, Bonaventura, Aquasparta, Heinrich von Gent, Roger Bacon und Duns Scotus. Aber selbst Albert der Große stand noch einigermaßen unter dem Einflusse dieser platonischen Auffassung mit seiner Ansicht, daß die Theologie nicht eine spekulative, sondern nur eine *affektiv praktische* Wissenschaft wäre <sup>1</sup> und daß der Akt der *ewigen Glückseligkeit* formell nicht in der Anschauung Gottes, wohl aber im Genusse Gottes, — *fruitio* —, also in einer Tätigkeit des Willens bestände. <sup>2</sup>

II. Unvergleichlich grundlegender für den von Thomas bekämpften Platonismus des 13. Jahrhunderts, ist die These von der **göttlichen Erleuchtung** als letzten Erklärungsgrund der natürlichen Erkenntnis. Sie bedingt die *direkte, von der Sinneswelt inhaltlich unabhängige Erkenntnis der Geisteswelt*, der Seele und Gott und der *ersten transzendentalen* Begriffe und Prinzipien. Sie gibt also der ganzen Erkenntnislehre eine eigene, von der thomistischen verschiedene Gestalt. Schon Augustin hat sie beschrieben, als jenes unmittelbare aktuelle göttliche Leuchten, in welchem und von welchem und durch welches wir alles Geistige schauen, was wir Geistiges erkennen, ohne was der Verstand aus sich das Geistige nicht zu erkennen vermag <sup>3</sup>, das den geistigen Gegenstand bestrahlt, wie die Sonne das Körperliche, ohne welches wir es gar nicht sehen. <sup>4</sup> Der Vergleich ist aus Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, und die Lehre ist ebenfalls aus Plotin. Erst hatte Aurelius Augustinus dem altplatonischen Innatismus gehuldigt <sup>5</sup>, dann

<sup>1</sup> Summa Theol. p. I. tr. I. q. 3. m. III; I. Sent. D. 1. a. 4.

<sup>2</sup> I. Sent. D. 1 a. 9; D. 2 a. 7.

<sup>3</sup> « Animam rationalem vel intellectualem . . . sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. » (Civ. Dei X. c. 2.) « Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. » Soliloq. I. c. 1.

<sup>4</sup> De Trinit. XII. c. 15; Soliloq. I. c. 8.

<sup>5</sup> De quantitate Animae c. 20.



ihn retraktiert <sup>1</sup> und ihn durch die neuplatonische Illuminationslehre ersetzt. Mandonnet hat mit Recht auf das hingewiesen <sup>2</sup> und P. Bernard Kälin O. S. B. hat meines Erachtens durchschlagend bewiesen, daß Augustin die aristotelische Abstraktionslehre überhaupt nicht gekannt hat. <sup>3</sup> Die Sinneserkenntnis hat bei ihm, wie übrigens auch bei Plotin, nur *veranlassende* Bedeutung für die geistige Erkenntnis. <sup>4</sup> De Wulfs Ansicht, wie wenn die berühmte Illuminationslehre nicht augustinisch wäre <sup>5</sup>, ist nicht haltbar. Sie ist *augustinisch-plotinisch*! Sie hat an sich mit *Ontologismus* noch nichts zu tun. Wir erkennen in ihr nicht Gott schon in sich, sondern sie ist nur das Medium in quo, in welchem wir direkt, d. h. ohne die Erkenntnis der Sinneswelt unsere Seele und in ihr Gottes Abbild und die höchsten Ideen schauen.

Eigentlich kam diese plotinische Illuminationstheorie auf drei *verschiedenen Wegen* ins Mittelalter.

a) Der eine führte von Plotin durch Maximus Confessor und Pseudo-Dionysius auf *Scotus Erigena* <sup>6</sup>, Honorius Augustodunensis <sup>7</sup>, Gilbertus Porretanus <sup>8</sup>, die in ihrer ganzen Erkenntnislehre einem reineren Plotinismus huldigen.

b) Ein zweiter, viel einflußreicherer Weg führte von Plotin *über Augustin* auf die Großzahl der ersten scholastischen Schulen, auf die Paschasius Radbertus <sup>9</sup>, Anselm von Canterbury <sup>10</sup>, Richard von Sanct

<sup>1</sup> Retractationes I. c. 4.

<sup>2</sup> Siger de Brabant, p. I. 241.

<sup>3</sup> Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Sarnen 1920.

<sup>4</sup> Epistola 218.

<sup>5</sup> Gilles de Lessines, p. 18.

<sup>6</sup> *Scotus E.*, führt nicht bloß alle Erkenntnis auf eine *göttliche Erleuchtung* zurück (De Div. Nat. I. III. 24. P. L. 122. 690; Homil. in Prol. Ev. Joh. P. L. 122. 290), sondern er huldigt sogar einem gewissen *Innatismus* (De Div. Nat. I. I. 44. P. L. 122. 486. C.) und mit seinen 3 Erkenntnisprinzipien νοῦς, λόγος, διάνοια bekennt er einen viel reineren Neuplatonismus als Augustin (vgl. ib. I. II. 23. P. L. 122. 572 ss.).

<sup>7</sup> Die Seele kennt alles in sich und aus sich (Scala coeli Maj. c. 8. P. L. 172. 1233).

<sup>8</sup> Alles Transzendente wie Gott, die Materia prima und die Exemplarursachen werden nicht abstraktiv, sondern durch eine gewisse Intuition erkannt. (Comment. in librum De Trinit. Boëtii. P. L. 64. 1267–1268.)

<sup>9</sup> De fide, spe et charit. c. 8. P. L. 120. 1408.

<sup>10</sup> Er ist Anhänger der *göttlichen Illumination* und der *direkten Kenntnis der Seele* « quanta namque est lux illa de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet ». Prosl. c. 14 (P. L. 158. 235). Dazu Meditatio 21. P. L. 158. 816–17. « semper sui meminit anima » (Monol. 48. P. L. 158. 199).



Victor<sup>1</sup>, die alle ausdrücklich von jener Erleuchtungslehre und einer direkten Erkenntnis der Seele reden.

c) Ein dritter Weg führt von Plotin durch *Syrien*, zu den *Arabern*. Da verbindet sich der Neuplatonismus mit Aristotelismus in dem Sinne, daß die intellektuelle Erkenntnis der *Sinneswelt* aristotelisch-abstraktiv, die Erkenntnis der *Geisteswelt* — Gott, Seele, metaphysische Prinzipien — plotinisch durch eine göttliche Erleuchtung mittelst der Sphärenintelligenzen erklärt wird. Mit dem ersten Erscheinen der arabischen Literatur im 12. Jahrhundert macht sich diese Auffassung geltend bei Isaak von Stella<sup>2</sup>, Alcher von Clairvaux<sup>3</sup>, Hugo von St. Victor<sup>4</sup>, Petrus Lombardus<sup>5</sup>, Johann von Salisbury.<sup>6</sup> Sie alle treten für jene arabische *Halbierung* der Erkenntnistheorie ein, d. h. Sinneswelt durch Abstraktion, Geisteswelt durch Illumination, welche letztere sie aber wesentlich, wie die übrigen Scholastiker, *augustinisch* auffassen, mit Weglassung der arabischen Sphärenintelligenzen. Ihre Philosophie ist *augustinisch-arabisch*.

Hier liegt die *Vorlage* für die sog. *Augustiner des 13. Jahrhunderts*. Sie haben die gleiche Halbierung der Weltanschauung, mit der göttlichen Erleuchtungstheorie für das höchste Wissen, der direkten Seelenerkenntnis. So schon Gundisalpinus<sup>7</sup>; so, wie es scheint, auch die ersten Dozenten des Predigerordens in Paris und Oxford. Nur wenige Platoniker des 13. Jahrhunderts führen, wie Wilhelm von Paris<sup>8</sup> und Roger Bacon<sup>9</sup>, alle Erkenntnisse auf eine göttliche

<sup>1</sup> Direkte Seelenkenntnis Benjamin Major. c. 6. P. L. 196. 71; Illuminatio ib. 72.

<sup>2</sup> De Anima. P. L. 194. 1875 ss. Abstraktion der Sinneswelt (1280–84); der Geist schaut alles Geistige in einer göttlichen irradiatio, wie der Sinn alles in der Sonne (1285–1288).

<sup>3</sup> De spiritu et anima P. L. 40. 787 ss.

<sup>4</sup> Didasc. I. II. c. 16 u. 17 (P. L. 176. 758; De unione corporis et spiritus) (P. L. 177. 288); De Sacr. chr. fid. I. I. p. III. c. 6. (P. L. 176. 219); ib. p. X. c. 2. (P. L. 176. 329–30); Didasc. I. VII. c. 17 u. 19 (P. L. 176. 824 ss.).

<sup>5</sup> In I. ep. ad Cor. II. 12 (P. L. 192. 81); in Ps. 61 (P. L. 191. 417); in Ep. ad Ephes. (P. L. 192. 203.)

<sup>6</sup> Auf Johann v. Salisbury und Petrus Abaelard werden wir später zurückkommen.

<sup>7</sup> De immortalit. animae, ediert v. Dr. G. Bülow. Münster. 1897. p. 16 u. 21.

<sup>8</sup> Vgl. M. Baumgartner. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster 1898.

<sup>9</sup> Vgl. Opus Majus Ed. Bridges. B. II. 47–54; ib. 193; ib. 424–39. Dazu P. Dr. Hadelin Hoffmans O. C., Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIII<sup>me</sup> siècle. Revue Néo-Scol. 1906. 371–391; H. Höver O. Cist., Roger Bacons Hylomorphismus. Paderborn 1912. p. 184.

Erleuchtung zurück. Die Großzahl, und zwar die leitenden Köpfe, halbieren nach arabischen Vorlagen, zwischen Illumination und Abstraktion, zwischen Plato und Aristoteles. *Die Sinneswelt wird abstraktiv erkannt, die Geisteswelt durch göttliche Erleuchtung.* Daher immer die *direkte Seelenkenntnis* und das bloß intuitive Erfassen der ersten Prinzipien. In leiser Anlehnung an die Araber nennen sie, neben dem persönlichen Intellectus agens, auch Gott im gewissen Sinne Intellectus agens, weil er unseren Intellectus agens erleuchten muß, damit er selber leuchten kann. In der weiteren Ausgestaltung der plotinischen Erleuchtungstheorie aber folgen sie hauptsächlich Augustin. Diese augustinisch-arabische Erkenntnislehre haben wir bei Alexander Hales<sup>1</sup>, Joh. von Rupella<sup>2</sup>, Grossetête<sup>3</sup>. Nicht anders Bonaventura. P. Luyckx O. P. hat meines Erachtens den vollgültigen Beweis geleistet, daß Bonaventura die gleiche aristotelisch-augustinische Doppelerkenntnislehre hat.<sup>4</sup> Bonaventura folgen: Mathaeus von Aquasparta<sup>5</sup>, Roger Marston<sup>6</sup>, Wilhelm de la Mare<sup>7</sup>, der Thomas wegen seinen Neuerungen besonders heftig bekämpft, fr. Eustachius<sup>8</sup>, der glühende Parteigänger Bonaventuras; dann Heinrich von Gent<sup>9</sup>, der ebenfalls beides, aristotelische Abstraktion für die Sinneswelt und augustinische Illumination für die höhere Welt zu verbinden sucht. Von John Peckham, mit dem sein Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle in Canterbury, der Dominikaner Robert Kilwardby, in der treuen Anhänglichkeit an der alten augustinischen Richtung gewetteifert hat, wissen wir, daß er in seinem berühmten Briefe von 1285 Thomas und den Seinen gerade jenen Vorwurf hauptsächlich gemacht hat, sie hätten mit der Unterdrückung der Illuminationslehre die alte augustinische Tradition verlassen.<sup>10</sup> — Soviel wir bis anhin wissen, haben von den Platonikern erst Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware und

<sup>1</sup> Summa univ. Theolog. p. II. q. 69. m. 2 a. 3.

<sup>2</sup> Summa de Anima p. I. XXXI; p. II. XXXVII ss.

<sup>3</sup> De Veritate. Vgl. Dr. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. Münster 1912. S. 134.

<sup>4</sup> Die Erkenntnislehre Bonaventuras. Münster 1923.

<sup>5</sup> Vgl. Dr. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Mathaeus v. Aquasparta. Wien 1906.

<sup>6</sup> Vgl. Überweg-Baumgartner. 1915. p. 456.

<sup>7</sup> Daselbst S. 452–453.

<sup>8</sup> Daselbst S. 452.

<sup>9</sup> Quodlib. IV. q. 7; Quodlib. IX. q. 15;

<sup>10</sup> Chart. Univ. Par. I. n. 518.

dann Duns Scotus die augustinische Erleuchtungstheorie abgelehnt und sind hierin den Thomisten gefolgt.

Die berühmte Illuminationslehre ist also doch *augustinisch* und war zugleich ein ganz wichtiges Lehrstück der sog. Augustiner des 13. Jahrhunderts, die Thomas bekämpft hat. Mit diesem Lehrstücke aber verbanden dieselben Augustiner, den Arabern folgend und im Gegensatz zu Augustin, in ihrer Erkenntnislehre ein Stück arabischen Aristotelismus. Groß war auf sie vor allem der Einfluß *Avicennas*. Letzterer hat neben seinem *Intellectus separatus*, im Gegensatz zu Averroës, noch einen *persönlichen geistigen Intellekt* im Menschen angenommen und daraus die Unsterblichkeit der Einzelseele bewiesen.<sup>1</sup> Welche Ähnlichkeit mit der Psychologie der Augustiner im 13. Jahrhundert! Die Eigenart der platonischen Richtung des 13. Jahrhunderts wird mit dem Namen «Augustinismus» nicht hinreichend charakterisiert. Hierin stehen wir De Wulf näher als Mandonnet. Daher nannten wir sie *augustinisch-arabische* Richtung!

III. Die gleiche Erleuchtungstheorie war auch die Hauptursache der **Vermengung von Philosophie und Theologie**. De Wulf hat diesen Mangel einer formellen *Distinctio* beider Gebiete bestritten und dabei auf Heinrich von Gent verwiesen. Allein, wie es uns scheint, mit Unrecht. Den Wirrwarr in dieser Frage haben wir früher aufgezeigt, mit dem besonderen Hinweis auf Heinrich von Gent, der «*veridicatione*» die Trinität aus der bloßen Vernunft zu beweisen suchte.<sup>2</sup> Wir treten dem Genie Augustinus nicht zu nahe, wenn wir sagen: er hat diese Frage *wissenschaftlich* nicht gelöst. Er konnte sie nicht lösen mit seiner göttlichen Erleuchtung als Ursprung des Glaubens und Wissens. Solange die Philosophie *kein scharf abgegrenztes selbständiges Gebiet* besaß, sondern nur Waffenträgerin des Glaubens war, und das war der Fall von Philo von Alexandrien bis weit in die Scholastik hinein, war das unmöglich. Und diese Selbständigkeit erhielt sie erst *durch ihren ihr eigenen Ursprung*. Ein interessantes, beleuchtendes Seitenstück erhält diese Frage durch die Araber. Auch dort immerwährende Konflikte zwischen Korantheologie und Philosophie, weil auch dort beide schließlich auf die gleiche Illumination des *Intellectus separatus* zurückliefen!

IV. Eng miteinander verknüpft sind die beiden Thesen von der

<sup>1</sup> Vgl. Dr. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik. Freiburg i. Br. 1912. p. 37 u. 107.

<sup>2</sup> Quodlib. VIII. q. 14; XII. q. 2.

absoluten **Aktivität der Seele** und der substanziellen Identität der **Seele** und der **Potenzen**. Es ist De Wulfs besonderes Verdienst, auf diese beiden wichtigen Unterscheidungsthesen besonders aufmerksam gemacht zu haben. Beide sind tatsächlich augustinisch und gehören zugleich zum Lehrdepositum der Augustiner im 13. Jahrhundert. Beide hat Thomas entschieden bekämpft.

Ganz im Sinne Plotins hielt Augustin die Seele nur für *aktiv* und hat jede Einwirkung des Körperlichen auf die Seele als etwas ihr Unwürdiges bestritten. Die Seele *allein* bringt alle Lebens- und Erkenntnistätigkeiten hervor, auch jene der Sinneserkenntnis, der äußeren und inneren Sinne. Der beseelte Leib ist keineswegs Mitwirkender.<sup>1</sup> Dieser Gedanke ist später, bewußt und unbewußt, Gemeingut der augustinischen Scholastik. Das ist nicht etwa bloß bei einem Wilhelm von Paris der Fall<sup>2</sup>, der bekanntlich in außerordentlich subjektivistischer Weise jede *species impressa* leugnete<sup>3</sup>, und dem später Heinrich von Gent folgte.<sup>4</sup> Selbst der hl. Bonaventura, sonst von den beiden Genannten weit entfernt, verlegt dennoch die Sinnespotenz nicht in das Kompositum von Seele und Leib, sondern nur in die Seele allein.<sup>5</sup>

Thomas hat zwischen *Seele* und *Potenzen* einen Unterschied wie zwischen Substanz und Accidens praedicamentale statuiert. Die beiden gehören in zwei ganz verschiedene Kategorien hinein, — die Seele ist Substanz, die Potenz eine Qualität. Diese Auffassung wird man in der vorthomistischen Scholastik wohl vergeblich suchen. Schon bei Augustin sind Seele und Potenzen substanziell durchaus identisch.<sup>6</sup> In der Folgezeit schlugen die augustinischen Scholastiker

<sup>1</sup> Musica VI. 5. n. 10; De Gen. ad 1. XII. 16. n. 33; 24. n. 51. Vgl. Kälin O. S. B., Die Erkenntnislehre Augustins, p. 12 ff.; das. p. 30 ff.

<sup>2</sup> De Anima. V. 5. 119–120. Vgl. Baumgartner, Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster 1898. pp. 29–30.

<sup>3</sup> «Declaratum est tibi .... animam rationalem .... esse substantiam activam et agentem in semetipsam, similiter generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam nec non et generantem formas intelligibiles in semetipsa.» Anima V. 8. 124. Baumgartner, das. 54.

<sup>4</sup> Quodlib. V. q. 14; Quodlib. XIII. q. 11; Summa Theol. LVIII. q. 2. n. 42.

<sup>5</sup> II. Sent. D. 8. q. 1. a. 3. q. 2 ad 7.

<sup>6</sup> «Simul etiam admonemus, si utcumque videre possumus haec (memoria, intelligentia, voluntas) in anima existere et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur *substantialiter* vel ut ita dicam *essentialiter*, non tanquam in subjecto ut color aut figura in corpore aut *ulla alia qualitas* aut *quantitas*» .... Quam ob rem non amor et cognitio tanquam in subjecto insunt menti, sed *substantialiter* etiam ista sunt sicut ipsa mens.» De Trinit. IX. c. 4.

zwei etwas verschiedene Wege ein. Die einen leugneten zwischen Seele und Potenzen absolut jeden Unterschied. So Alkuin<sup>1</sup>, Scotus Erigena<sup>2</sup>, Wilhelm von Thierry,<sup>3</sup> Alcher von Clairvaux<sup>4</sup>, Adélarde von Bath<sup>5</sup>, Wilhelm von Auxerre<sup>6</sup>, Wilhelm von Paris<sup>7</sup>, Roger Bacon<sup>8</sup>, Heinrich von Gent<sup>9</sup>. Andere durchschauten die Gefahr, die in der Leugnung jeder Unterscheidung lag, und die später in Cartesius hervortrat, schärfer. Sie waren bestrebt, eine Realdistinctio zu statuieren, die aber nie plausibel erklärt werden konnte. Seele und Potenzen sind wohl der *Substanz nach* identisch, aber der *Essenz nach* verschieden. So Alexander Hales<sup>10</sup>, Joh. von Rupella<sup>11</sup>, Bonaventura<sup>12</sup> mit seiner Schule, deren Wortführer John Peckham im berühmten, bereits erwähnten Briefe von 1285 die augustinische Auffassung von Seele und Potenzen ebenfalls als heiliges Erbe der Schule gepriesen hat.<sup>13</sup> Damit stimmt der Dominikaner Robert Kilwardby, der Führer der Oxforder-Augustiner, überein.<sup>14</sup>

Offenbar gibt es also auch bei den Augustinern in der Auffassung des Verhältnisses von Seele und Potenz wichtige Schattierungen. Aber übereinstimmend dürften sie alle, — bis zu Duns Scotus — die *substanzielle Identität* von Seele und Potenzen verteidigt haben. Das war, um noch zwei wichtige frühere Vertreter nachzuholen, schon der Fall bei Hugo von St. Victor<sup>15</sup> und Petrus Lombardus<sup>16</sup>.

<sup>1</sup> De animae ratione ad Eulal. c. 11.

<sup>2</sup> De Div. Nat. l. V. 31. P. L. 122. 942. A.

<sup>3</sup> « Ipsa vero sua substantia est, qua cogitat .... ipsum vero velle substantia ejus est .... tota igitur cogitat, tota vult, quia tota voluntas est. » De natura corporis et animae. P. L. 180. 720.

<sup>4</sup> De spiritu et anima. P. L. 40. 789.

<sup>5</sup> Vgl. De Wulf, Hist. d. Philos. méd. 218. (1912).

<sup>6</sup> « Potentia sciendi in homine idem est quod anima hominis. » Summ. aur. l. II. tr. 10. c. 1. q. 6.

<sup>7</sup> De Anima III. 6. 92. Er polemisiert sogar gegen eine distinctio und weiß, daß Aristoteles anderer Ansicht war (ib. III. 11. 102).

<sup>8</sup> Opus Maj. II. 374–375 (Ed. Bridg.). Dasselbe Communia natur. l. I. pars 4 ed. v. P. Höver O. Cist. Roger Bacons Hylomorphismus. Paderborn 1912. pp. 52–54.

<sup>9</sup> Quodl. III. q. 14.

<sup>10</sup> Summa univ. Theol. p. II. 9. 65. membr. primum; ib. II. q. 9; q. 21 membr. primum.

<sup>11</sup> Summa de Anima. p. II. I. 219 (Ed. Domenichelli).

<sup>12</sup> II. Sent. D. 24. p. I. a. 2. q. 1; I. Sent. D. 3. p. II. a. 1. q. 3.

<sup>13</sup> Chart. Univ. Paris. I. n. 518.

<sup>14</sup> De divisione philosophiae. Vgl. Dr. Baur, Dominicus Gundisalpinus Münster 1903. S. 629–30.

<sup>15</sup> Speculum de mysteriis ecclesiae P. L. 177. 377 C.

<sup>16</sup> I. Sent. d. 3. 14. P. L. 192. 532.



V. Lehrinhaltlich nahe miteinander verwandt sind die kosmologischen Thesen von der **Aktualität** der *Materia prima*, der **rationes seminales** und der **Mehrzahl der substanziellen Formen** im körperlichen Compositum. Hiemit in Verbindung ist auch die Lehre von der Compositio von Materie und Form in den kreatürlich **geistigen Substanzen**. Die fortlaufende historische Forschung wird hierüber noch manche neue Aufklärung bringen. Wir gestatten uns, zu den vorliegenden Lehrpunkten, über die Mandonnet und De Wulf stark auseinander gehen, folgende Bemerkungen.

#### 1. Zur **Aktualität der Materia prima**.

Die Ansicht, wie wenn bei den Scholastikern und früheren Schriftstellern eine *formlose* Materie notwendig identisch wäre mit einer *aktlosen* Materie, ist historisch absolut unhaltbar. Und doch hat man sowohl bei Augustin, als auch anderen immer auf das abgestellt. Für die Unrichtigkeit dieses Beweisverfahrens legt Duns Scotus klares Zeugnis ab. Bei ihm ist die *Materia prima*, insofern sie absolut in sich, ohne jede Form betrachtet wird, dennoch *Akt*, ein wirkliches aktuelles Sein, sogar ein *absolutes*, das seine eigene *Wesenheit* für sich ohne Beziehung zu Form und Compositum besitzt.<sup>1</sup> Und der Gedanke, der dieser Auffassung zu Grunde liegt, ist der: ohne Aktualität könnte die *Materia prima* überhaupt nicht aufnehmender Träger der Formen sein. Dieser Gedanke ist alt, sehr alt. Bekanntlich hat Tertullian, vom stoischen Materialismus beeinflusst, sogar Gott Materie zugeschrieben.<sup>2</sup> Ihm schwebte die Idee vor, zu einer *Substanz*, zu einem substare und subsistere brauche es überhaupt eine Materie als ersten Seinsträger.<sup>3</sup> Für *Plotin*, den Fürsten des Neuplatonismus, gibt es überhaupt keine irdische Substanz im eigentlichen Sinne. Aber in der höheren Geisteswelt nimmt er eine *geistige Materie* — ὕλη νοητή — als notwendigen Träger der Vielheit der Formen, Ideen an.<sup>4</sup> Und selbstverständlich ist sie aktuell. Hier dürfte die *erste Quelle sein für die Compositio von einer geistigen Materie und Form in den geistigen Substanzen* und zwar im Sinne einer aktuellen Materie. Daß selbst Augustin in der Seele auf eine «quasi materia» hingewiesen<sup>5</sup>, hat

<sup>1</sup> Oxon. II. d. 12. q. 1; ib. d. 3. q. 1; Oxon. IV. d. 43. q. 2 u. q. 5.

<sup>2</sup> Adv. Praxeas, c. 7.

<sup>3</sup> De carne Christi, c. 11.

<sup>4</sup> En. II. l. 4. c. 1–5. Ed. Did. 72–73.

<sup>5</sup> De Genesi ad litt. lib. VII. c. 6. n. 9.



gerade De Wulf hervorgehoben.<sup>1</sup> In der Folgezeit begegnet uns diese Compositio von Materie und Form in den *kreiürlichen geistigen Substanzen* — Engeln, Menschenseele — immer wieder. Wir erwähnen nur beispielsweise: Fredegisus<sup>2</sup>, Scotus Erigena<sup>3</sup>, Honorius Augustodunensis<sup>4</sup>, Gilbertus Porretanus<sup>5</sup>, Gundisalpinus<sup>6</sup>, Alexander Hales<sup>7</sup>, Bonaventura<sup>8</sup>, Raimundus Lullus<sup>9</sup>, Robert Kilwardby<sup>10</sup>, Roger Bacon<sup>11</sup>, Petrus Johannes Olivi<sup>12</sup>. Eine wankende Stellung nimmt Wilhelm von Paris in dieser Frage ein.<sup>13</sup> Dagegen bekämpfen unter den Augustinern Joh. von Rupella<sup>14</sup> und Heinrich von Gent jede Compositio von Materie und Form in den geistigen Substanzen.<sup>15</sup> In seinem nicht sicher echten Werklein «De rerum principio», verteidigt Duns Scotus die Materie in den Engeln und Seele mit 12 verschiedenen Gründen.<sup>16</sup>

Zweifelsohne hat jene *geistig-aktuelle* Materie, der die Platoniker bezüglich der Seele und Engel huldigten, auf die Annahme einer *aktuellen* körperlichen Materie in den *Körpern* Einfluß ausgeübt. Wir leugnen dabei andere Einflüsse nicht, z. B. die Schilderung des platonischen Timaeus und der Genesis, wonach zwar aus einem chaotischen, aber doch *aktuellen* Seinszustande die geordnete Welt entstanden wäre. Dieser chaotische Zustand hatte an sich mit einer

<sup>1</sup> Gilles de Lessines, p. 21.

<sup>2</sup> Er muß diese Lehre in einem Briefe an Bischof Agobardus von Lyon vorgetragen haben, denn dieser antwortet ihm «aut forsitan nostis, in qua regione jaceat illa incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo». P. L. 104. 168 B.

<sup>3</sup> De Div. Nat. l. II. 22. P. L. 122. 566. B. — C. — Er nimmt eine geistige Materie für die Seele und Engel an.

<sup>4</sup> Elucidarium. P. L. 172. 1144. D.

<sup>5</sup> Wie bei Plotin gehört die Materia prima in das Geistesreich. Comment. in librum de Trinit. Boëtii. P. L. 64. 1267. D.

<sup>6</sup> De unitate ed. v. Correns. Münster 1891. S. 7, S. 9, S. 42.

<sup>7</sup> Summa univ. Theol. p. II. q. 61. membr. 1. Auch bei ihm noch der Gedanke: weil die Seele für sich existieren kann, muß sie eine Materie haben.

<sup>8</sup> II. Sent. D. 3. a. 1. q. 1, q. 2, q. 3; II. Sent. D. 17. a. 1. q. 2. Gleiche Begründung wie oben bei Alex. Hales. Daher spricht er der Tierseele die Compositio von Materie und Form ab, weil sie nicht für sich subsistieren kann.

<sup>9</sup> Ars magna IX. c. 35.

<sup>10</sup> De Divisione philosophiae. Vgl. Dr. Baur, op. cit. 616–17.

<sup>11</sup> Op. Majus, II. 509.

<sup>12</sup> Vgl. Zigliara, De mente Conc. Vienenensis. Romae 1878. p. 111.

<sup>13</sup> De immort. animae ed. Bülow. 52.

<sup>14</sup> Summa de An. p. I. XI. S. 115–16; ib. I. XIII. S. 121 (Ed. Domenichelli).

<sup>15</sup> Quodlib. IV. q. 16.

<sup>16</sup> q. 7. a. 2 Paris, B. 4 349 ff.

rein potenziellen *Materia prima* im aristotelischen Sinne offenbar nichts zu tun. Aber jener alte Gedanke: die Materie muß als Träger der Formen in sich aktuell sein, hatte noch größeren Einfluß. Und das ist um so erklärlicher, als schon Plotin und nach ihm manche Augustiner bis auf Duns Scotus die kosmische *Materia prima* nicht als principium « *ex quo* » des werdenden Körpers, sondern nur als principium *in quo*, als *Erscheinungsträger* der Formen auffaßten. Für sie gab es kein *direktes Kausalzusammenwirken* zwischen Materie und Form, um das Compositum als drittes durch *Aktualisierung eines Teiles der Materia primae* durch die Form hervorzubringen. Die *Materia prima* blieb nach ihnen das absolut *unveränderliche Aufnahmesubjekt* der Form, deren beider *bloßes Zusammensein* das Compositum ausmacht. Das war eine rein *kollektivistische* Auffassung des Hylo-morphismus, die nicht allein Duns Scotus<sup>1</sup>, sondern vor ihm Plotin<sup>2</sup>, Scotus Erigena<sup>3</sup>, Gilbertus Porretanus<sup>4</sup> und Avicbron gelehrt hatten. Das mußte zur viel größeren *Selbständigkeit* der *Materia prima*, zu ihrer *Aktualität*, führen. Faktisch haben wir die Aktualität der kosmischen *Materia prima*, außer bei den Genannten, bei Hugo von St. Victor<sup>5</sup>, Robertus Pullus<sup>6</sup>, Petrus Lombardus<sup>7</sup>, Gundisalpinus<sup>8</sup>, Bonaventura<sup>9</sup>, Kilwardby<sup>10</sup>, Heinrich von Gent<sup>11</sup>, Roger Bacon<sup>12</sup>, und

<sup>1</sup> Oxon. II. D. I. q. 5; ib. II. D. 12. q. 1 u. 2.

<sup>2</sup> En. III. I. 6. c. 15–16. Did. 163–64. Hier sogar die gleichen Beispiele wie bei Duns Scotus.

<sup>3</sup> De Div. Nat. I. I. 52–62. (P. L. 494–504); I. II. 15–16 (546–48). Nach Scotus ist die irdische Substanz nur ein Compositum aus der *Materia prima* als aktuellen Träger einer Anzahl akzidenteller Formen.

<sup>4</sup> Comment. in librum Boëtii de Trinit. P. L. 64, 1265–1267. Hier ist die geistige aktuelle Materie selbst das Aufnahmesubjekt der Formen. Das dürfte auch Plotin und Scotus nicht ganz fremd sein.

<sup>5</sup> De Sacramentis I. I. p. I. c. 4. (P. L. 176. 189) « non puto primam illam rerum omnium materiam taliter informem fuisse, ut nullam omnino formam habuerit ».

<sup>6</sup> II. Sent. c. I. P. L. 186. 717 ss.

<sup>7</sup> « Dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit. » II. Sent. D. 12. 5. P. L. 192. 676.

<sup>8</sup> De unitate ed. Correns. p. 7.

<sup>9</sup> II. Sent. D. 12. a. I. q. 3; ib. a. 2. q. 3. Ihm ist die *Materia prima* in sich schon « semiformis ».

<sup>10</sup> De Divisione philos., vgl. Dr. Baur, op. c. 618. « necesse est, quod materia habeat aliquid formae ».

<sup>11</sup> Quodlib. I. q. 10. Er bekämpft direkt Thomas und stimmt wesentlich mit Duns Scotus überein.

<sup>12</sup> « Materia enim non nihil est, sed *vera natura* et *essentia*, habens esse suae essentiae. » Comp. S. Theol. Ed. Rashdall 1911. S. 50.

John Peckham<sup>1</sup>. Damit wollen wir durchaus nicht alle Anhänger aufgezählt haben, noch weniger behaupten, daß alle angeführten Autoren die Aktualität der *Materia prima* im gleichen Sinne verfochten hätten. Vielmehr haben die einen eine nicht völlig *formlose aktuelle Materia prima* verteidigt, die anderen, Plotin und Avicbron folgend, eine *formlose aktuelle Materia prima* gelehrt, wie Scotus Erigena, Gilbertus Porretanus, Roger Bacon, Heinrich von Gent und Duns Scotus. Letztere Fassung entbehrt vielleicht nicht jeder monistischen Tendenz!

## 2. Zur **Pluralitas formarum**.

Die Lehre von einer Mehrzahl von substanziellen Formen in ein und demselben Compositum war vielleicht die verbreiteste im ganzen früheren Mittelalter und auch im 13. Jahrhundert. Daher der brausende Sturm, der losbrach, als Thomas 1270 die These von der Einzigkeit der substanziellen Form aufstellte. Woher kam sie, diese Lehre von der Pluralitas formarum und in welcher verschiedenen Gestalten trat sie auf?

Die *Hauptquelle* lag sicher auch für diesen Lehrpunkt bei *Plotin*. Mit seiner Annahme von drei verschiedenen, sogar trennbaren Prinzipien im Menschen: *Geist* — νοῦς — *Seele* — ψυχή — und *Leib* — σῶμα — war die Mehrzahl der Formen gegeben.<sup>2</sup> Auch verwahrt er sich gegen Aristoteles, daß die den Leib belebende Seele demselben das Körpersein gebe.<sup>3</sup> Schon er vertrat also eine eigene *Körperform*. In seiner Auffassung, daß die Form eines Körpers — λόγος — wieder aus anderen λόγοι zusammengesetzt sei<sup>4</sup>, lag ebenfalls die Lehre von der Mehrzahl von Formen. *Augustin* blieb nicht völlig unbeeinflusst von diesen Auffassungen. Bekanntlich unterscheidet auch er im Menschen 3 Prinzipien: *Geist*, *Seele* und *Leib*<sup>5</sup> und teilt der Seele nur die Belebung des Leibes zu.<sup>6</sup> Plotins Lehre von der Mehrzahl der Formen übte auf einem anderen Wege noch durch Avicbrons « Fons

<sup>1</sup> Chart. Univ. Paris, I. n. 523. Da rechnet er die *rationes seminales*, die als Halbformen in der *Materia prima* sind, zum Augustinismus.

<sup>2</sup> En. VI. I. 7. 6. Did. 479.

<sup>3</sup> En. IV. I. 3. 20–21. Did. 211–12.

<sup>4</sup> En. VI. I. 3. 8. Did. 416; En. II. I. 6. 2. Did. 87ff.

<sup>5</sup> De anima ejusque origine IV. c. 2. Dasselbst II. c. 2 sagt er sogar: « Itane tu ignorabas, duo quaedam esse animam et spiritum . . . et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit *spiritus* et *anima* et *corpus* ».

<sup>6</sup> De immort. animae. c. 15; De quantit. animae c. 33.

vitae » ihren Einfluß auf die Scholastiker des 13. Jahrhunderts aus. Aus dieser Quelle haben Roger Bacon und Duns Scotus sicher reichhaltigst geschöpft.

Die Lehre von der Mehrzahl der substanziellen Formen war den Scholastikern vor Thomas so selbstverständlich, daß sie sich einer anderen Ansicht überhaupt kaum bewußt wurden. Dagegen trat diese Lehre in ganz verschiedenen *Gestalten* auf.

1. Unseres Wissens haben im Mittelalter nur noch ganz wenige die *Seelendreiheit* im Menschen verteidigt wie Robert Kilwardby<sup>1</sup> und Roger Bacon<sup>2</sup> und Petrus Johannis Olivi<sup>3</sup>. Die meisten Augustiner weisen sie ausdrücklich zurück.

2. In der Verteidigung der Compositio von Materie und Form in den *kreiürlichen geistigen Substanzen* liegt eine weitere Äußerung der Mehrzahl von substanziellen Formen. Ist die Menschenseele in sich aus Materie und Form, und dann noch belebende Form des Leibes, so gibt es im Menschen eine Mehrheit von Formen. Alle Anhänger jener Compositio, die wir oben erwähnt, verteidigen somit ebenfalls die Pluralitas formarum.

3. Dasselbe ist zu sagen von den Vertretern der *rationes seminales*. Da letztere, wie Bonaventura sie erklärt, nichts anderes sind, als in der Materia prima eingeschaffene inkomplete Formen, die nachher mittelst des Naturwirkens zu Formen der neuen Naturdinge werden<sup>4</sup>, involvieren sie notwendig eine Mehrzahl von Formen in ein und demselben Compositum. Auch diese rationes seminales sind augustinischer Herkunft. Im 13. Jahrhundert steht ihnen Richard von Mediavilla skeptisch gegenüber.<sup>5</sup> Aber im ersten Kampfe mit dem Thomismus rechnet sie John Peckham noch zum hl. Erbe Augustins<sup>6</sup> und Robert

<sup>1</sup> De divis. philos., vgl. Dr. Baur, op. cit. 629. 25. « Non ergo intelligitur de vegetativa, sensitiva, intellectiva tanquam de tribus accidentibus, sed tanquam de tribus *formis substantialibus* unum totum constituentibus. »

<sup>2</sup> Communia natural. I. p. 4. ed. von Höver, Roger Bacons Hylomorphismus. 1912. 81. d. 82. a. pp. 44-45.

<sup>3</sup> Vgl. P. Ehrle S. J. Ein Bruchstück der Akten des Konzils von Vienne. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte. B. III. 458-459. *Zigliara*, De mente Conc. Vien. 110-113.

<sup>4</sup> II. Sent. D. 18. a. 1. q. 2 u. 3.

<sup>5</sup> Vgl. die Auszüge, welche die Editores der Bonaventuraausgabe in Quaracchi aus 1. Quaestiones disp. gemacht haben « humanae cognitionis rationis anecdota ». 220 ss.

<sup>6</sup> Chart. Univ. Par. I. n. 523.

Kilwardby ist gleicher Ansicht.<sup>1</sup> Selbst Duns Scotus wagt es noch nicht, sie definitiv abzulehnen.<sup>2</sup>

4. Schwer wäre es sicherlich, einen Augustiner zu finden, der nicht bewußt oder halb bewußt die *forma corporeitatis* verteidigt hätte. Damit war die Mehrzahl der Formen im Lebewesen wieder gegeben. Der Körper besitzt als Körper seine eigene Form, zu der die Seele als zweite belebende Form hinzutritt. Bei Scotus Erigena<sup>3</sup>, Petrus Lombardus<sup>4</sup>, Rupella<sup>5</sup>, Alexander Hales<sup>6</sup>, Gundisalinus<sup>7</sup>, Bonaventura<sup>8</sup>, Richard von Mediavilla<sup>9</sup>, Wilhelm von Paris<sup>10</sup>, Petrus Johannis Olivi<sup>11</sup>, Heinrich von Gent<sup>12</sup> und Duns Scotus<sup>13</sup> ist sie nachweisbar.

5. Viel mächtiger noch tritt die Theorie von der Mehrzahl der Formen hervor bei jenen, die *ultrarealistisch* die verschiedenen Abstraktionsgrade zu aktuellen Formen hypostasieren, wie ein Gilbertus Porretanus.<sup>14</sup> Aus der « Fons vitae » des Avicbron schöpfend, haben vor allem Gundisalinus<sup>15</sup>, Roger Bacon<sup>16</sup> dieser Tendenz gehuldigt. Wesentlich in diesem Sinne eingestellt, ist das nicht sicher echte

<sup>1</sup> De div. phil. Dr. Baur. op. cit. 619. 21 ; 620. 2 ; 621. 31.

<sup>2</sup> Scotus ist hierüber an gewissen Stellen wankend. Oxon. II. D. 18. n. 8 u. 9 ; aber in Report. II. D. 18. (B. 23. 90. a. n. 14) erklärt er sie analog dem hl. Bonaventura.

<sup>3</sup> « Ex formata materia » ist der Leib des Menschen. De divis. Nat. l. IV. 11 (786. c.). Auch er, wie Plotin und Augustin, zählen 3 Prinzipien des Menschen auf : Leib, Seele und Geist.

<sup>4</sup> « Formatum vero intelligitur corpus propria anima animatum et informe, quod nondum habet animam. » « Sed jam formato corpori anima datur » IV. Sent. D. 31. 5 (P. L. 192. 920).

<sup>5</sup> Summa de Anima, p. I. XXXVII u. XXXVIII.

<sup>6</sup> « (Anima) est actus naturalis corporis *completi* in *forma naturali*, quae forma dicitur *corporealis*. » Summ. univ. Theol. II. q. 63. membr. 4.

<sup>7</sup> De unitate ed. v. Correns, p. 8.

<sup>8</sup> II. Sent. D. 17. a. 1. q. 2.

<sup>9</sup> II. Sent. D. 17. a. 1. q. 3 u. q. 5. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters, II. 765.

<sup>10</sup> De anima IV. 3. 107 u. 108. Vgl. Baumgartner, Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. pp. 14–15 u. 343.

<sup>11</sup> Zigliara, De mente Conc. Vien. p. 110.

<sup>12</sup> Quodl. II. q. 2.

<sup>13</sup> Oxon. IV. D. 11. q. 3 (V. 17. 436. a.).

<sup>14</sup> In einer vom Allgemeineren herabsteigenden Doppelreihe von *Materien* und *Formen* hypostasiiert er alle Abstraktionsgrade. Commentaria in librum Boëtii de Trinitate. P. L. 64. 1265–1289.

<sup>15</sup> Auch bei ihm eine herabsteigende Parallele von *Materien* und *Form*. De unitate ed. v. Correns, 7–8.

<sup>16</sup> Ganz ähnlich wie bei den vorigen. Commun. nat. l. 1. p. 4. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus. p. 60 ff.



Opusculum des Duns Scotus «De rerum principio». Aber auch in seinen sicher echten Werken hält der Doktor Subtilis die Teile des Körpers für aktuelle inkomplete Formen, die dann zuletzt, «ultimate» von der Wesensform determiniert werden.<sup>1</sup>

In irgend einer Form haben alle Augustiner die Pluralitas formarum gelehrt. Daß es dabei ungeheuer schwer war, die *unio substantialis* zu retten, das zeigt sich schon bei Hugo von St. Victor<sup>2</sup>, Petrus Lombardus<sup>3</sup> und Petrus von Poitiers.<sup>4</sup>

Das Resultat unserer historisch-kritischen Abklärung zusammenfassend, ergeben sich für den sog. Augustinismus folgende spezifisch eigentümliche Lehrpunkte und Auffassungen:

*Vermengung von Glaube und Wissen, Bevorzugung des Guten vor dem Wahren, die göttliche Erleuchtungstheorie als letzte Erklärung in der Erkenntnislehre und damit mit der direkten Erkenntnis der Seele und Gottes der philosophische Mysticismus; die bloße Aktualität der Seele bei ihrer Tätigkeit und damit die substanzielle Identität der Seele und der Potenzen; die Aktualität der Materia prima; die Zusammensetzung von Materie und Form in den kreatürlichen geistigen Substanzen mit den rationes seminales, und der Mehrzahl der substanziellen Formen in ein und demselben Compositum.*<sup>5</sup> Gegen dieses ganze «Thesarium» des sog. Augustinismus wird Thomas Stellung nehmen.

Die ursprünglichere Hauptquelle, aus der diese Richtung hervorging, war der *Neuplatonismus*, wie er durch *Augustin* und die *arabische Philosophie* *neugestaltet* auf die Scholastik seinen Einfluß ausübte. Deswegen würden wir es für richtig finden, sie *augustinisch-arabische* Richtung zu nennen, statt einfach «*Augustinismus*».

(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> Oxon. IV. D. 11. q. 3.

<sup>2</sup> De Sacramentis fid. chr. l. II. p. I. c. 11 (P. L. 176. 409), verlegt er die Person in die Seele allein: «sed tamen personam esse anima ex se habet».

<sup>3</sup> Gleicher Irrtum auch bei ihm, vgl. P. L. 192. 963, wo die Irrtümer des Lombarden aufgezählt. Er vergleicht auch Leib und Seele mit *Wohnung* und *Bewohner*. IV. Sent. D. 31. 5. (P. L. 192. 920.)

<sup>4</sup> Auch nach ihm genügt zum Menschen *die Seele allein*. IV. Sent. c. 22. P. L. 211, 1224.

<sup>5</sup> Wir haben hier das *Individuationsprinzip* absichtlich nicht hineinbezogen, weil es uns schien, daß hierüber die Augustiner selbst verschieden gedacht hätten. Auch die *direkte Erkenntnis des Individuellen* ließen wir bei Seite, da sie erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wirksam hervortritt.

