

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 12 (1934)

**Artikel:** Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit und zueinander in allgemein philosophischer Betrachtung

**Autor:** Thiel, Matthias

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762266>

### **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:** 29.12.2025

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

# Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit und zueinander in allgemein philosophischer Betrachtung.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo).

---

Der Frage nach dem Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander wird in der neueren Literatur eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt. Das hat zwei Hauptgründe. Der erste ist rein wissenschaftlicher Art. Unzufrieden mit der durch Descartes in die Philosophie eingeführten Aufteilung des Menschen in *res cogitans* und *res extensa*, suchen besonders die Vertreter der noch sehr im Werden begriffenen Charakterologie den Menschen, gemeint ist der Einzelmensch, in dem zu erfassen, was vor allem Denken liegt, nämlich im Sein und Leben. Sie bedienen sich dazu zweier Prinzipien. Das eine nennen sie Totalität und das andere Polarität. Das erste soll ausdrücken, daß es nicht genug ist, den Menschen in seine Teile aufzulösen, sondern daß das Ganze mehr ist als die bloße Addition seiner Teile. Das Prinzip der Polarität besagt ein Doppeltes: fürs erste, daß der Mensch in sich Gegensätze vereinigt, und sodann, daß dadurch in jedem von uns gewisse Spannungen sind. Man unterscheidet eine ganze Menge solcher Polaritäten: z. B. Leib-Seele; Aktivität-Passivität; das Dionysische-das Apollinische; Lebenswille-Formwille; Trieb-Bewußtsein; Objekt-trieb-Ichtrieb; Lebenstrieb-Todestrieb. Aber als die «Urpolarität» wird der Gegensatz Männlich-Weiblich angesehen. Daher hofft man gerade durch die Lösung des Geschlechterproblems einen tiefen Einblick sowohl in Sein und Leben des Einzelmenschen als auch in die Geschichte der Völker zu gewinnen.<sup>1</sup> Der andere Hauptgrund liegt in dem immer stärker werdenden Wettbewerb, den sich Mann und Frau auf fast allen Gebieten, nicht nur des wirtschaftlichen Lebens, sondern ebenso

<sup>1</sup> Vgl. *Friedr. Seifert*, Charakterologie, in: *Handbuch der Philosophie* von A. Baeumler und M. Schroeter, III. Bd., und *Hans Prinzhorn*, Charakterkunde der Gegenwart. Berlin 1931.

der Kunst und der Wissenschaften, machen. Vergleichen wir ihre Arbeiten aus früheren Jahrhunderten mit denen von heute, so müssen wir sagen, daß hier eine arge Vermengung eingetreten ist. Manches, was ehemals nur Männer taten, tun jetzt auch Frauen, und umgekehrt. Und doch sieht jeder den großen Unterschied. Das Sprichwort *duo cum faciunt idem non est idem* dürfte kaum auf etwas anderes mit größerem Rechte anwendbar sein als auf die Leistungen, die sowohl von Männern als von Frauen vollbracht werden.

Das Geschlechterproblem läßt eine mannigfache Betrachtungsweise zu.<sup>1</sup> So haben dasselbe schon vor mehreren Jahrzehnten *Havelock Ellis*<sup>2</sup> und *Helen Thompson*<sup>3</sup> rein empirisch behandelt. Dann nahm *Erich W. J. Meyer* vom Standpunkte der Scheler'schen Wertphilosophie aus dazu Stellung.<sup>4</sup> *Ernst Bergmann* nennt sein Buch « Erkenntnisgeist und Muttergeist », im Untertitel eine « Soziosophie der Geschlechter ».<sup>5</sup> Schwester *Maria Angelika Walter* will in ihrer « Seinsrhythmik » sogar eine « Metaphysik der Geschlechter » begründen.<sup>6</sup> In der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie hat *Albert Mitterer* eine lange Abhandlung veröffentlicht über « Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart ».<sup>7</sup> *Otfried Eberz* endlich, um von anderen zu schweigen, hat in seinen Hochland-Aufsätzen « Vom Wesen der Geschlechterliebe oder androgyne Liebe » (1929/30, S. 289-309) und « Das Zweigeschlechterwesen » (1931, S. 402-420). Mann und Frau vor allem betrachtet in bezug auf ihre gegenseitige Liebe und ihre Stellung zueinander im Wandel der Geschichte.<sup>8 9</sup>

Das erste, über das man sich bei der Lösung des Geschlechterproblems klar werden muß, wenn man es philosophisch behandeln will, ist

<sup>1</sup> Vgl. *Edith Stein*, Probleme der Frauenbildung, in : Bened. Monatschr., XV (Beuron 1933), 24 ff.

<sup>2</sup> *Man and woman*, London 1899.

<sup>3</sup> Vergleichende Psychologie der Geschlechter. Autorisierte Übersetzung von J. E. Koetschev, Würzburg 1905.

<sup>4</sup> Sinn und Wesen der Geschlechter, Bonn 1925.

<sup>5</sup> Breslau 1932.

<sup>6</sup> Freiburg i. Br. 1932.

<sup>7</sup> 57 (1933), 491-556.

<sup>8</sup> Der Titel des Buches, in dem Eberz jene Aufsätze zusammengefaßt hat, drückt das zweite deutlicher aus : « Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Zeitalters », Breslau 1931.

<sup>9</sup> Zu diesen philosophischen Gesichtspunkten kommen noch theologische, die ich jedoch absichtlich ganz unberücksichtigt lasse.

## I. Das Verhältnis der beiden Geschlechter zum Menschsein überhaupt.

Wir sind gewohnt, Mann und Frau in gleicher Weise Mensch zu nennen. Aber das wäre schon begründet, wenn sie nur derselben *Gattung* angehörten, oder wenn der Mensch, wie Edith Stein meint, eine Doppelspezies wäre, die sich notwendig entweder zum Mann oder zur Frau entwickelt.<sup>1</sup> Daher fordert die Klarheit, daß wir uns zunächst darüber Rechenschaft geben, warum Mann und Frau trotz aller unleugbaren Verschiedenheiten ganz unter dieselbe, *einfache* Spezies fallen. Das einzige Mittel, das mit Sicherheit zu erkennen ist, ist die Weise ihres Tätigseins. Denn wollen wir nicht zu angeborenen Ideen unsere Zuflucht nehmen, dann müssen wir jede menschliche Erkenntnis aus einer Einwirkung ihres Objektes auf den Menschen erklären. Kein Ding aber kann anders handeln als es ist, da ja jedes Wirken nach außen in einer Mitteilung des eigenen Seins besteht. *Agere sequitur esse*, sagt daher die immerwährende Philosophie mit Recht. Der Mensch kann sich zwar « verstellen » und dadurch sein wirkliches Sein verheimlichen. Aber erstens gilt das nur von gewissen Charaktereigenschaften innerhalb des Menschseins; und sodann lehrt die Erfahrung, daß die ontologische Wahrheit auch hierin der Sonne gleicht: war diese eine Zeitlang durch dichte Wolken gehindert, sich uns zu zeigen, dann bricht sie auf einmal mit um so größerer Wucht und einem so eigenen Glanze durch, daß alle unwillkürlich zu ihr aufschauen. Um die spezifische Gleichheit des Handelns bei Mann und Frau zu erkennen, genügt es allerdings nicht, diese nur miteinander zu vergleichen. Solange wir uns hierauf beschränken, wird immer eine gewisse Unsicherheit zurückbleiben, ob es sich nicht doch um spezifische Unterschiede handelt. Denken wir z. B. daran, wie die Frau ganz anders mit dem Mann verkehrt als dieser mit ihr. Daß hier trotzdem kein spezifischer Unterschied besteht, wird uns erst einleuchtend, wenn wir ihr Tätigsein auch mit dem anderer zweigeschlechtlicher Arten vergleichen. Damit nämlich zwischen dem Tätigsein des Mannes und dem der Frau wirklich ein spezifischer Unterschied bestände, müßte in einem derselben ein Merkmal zu entdecken sein, das nicht nur nicht in dem Tätigsein des anderen Geschlechts vorkommt, sondern noch weniger in dem einer anderen Gattung. Denn wie sollte dieses Merkmal

<sup>1</sup> A. a. O. S. 40.



sonst *artbestimmend* sein! Zwei Beispiele aus dem Prädikament der Beschaffenheit mögen das beleuchten. Die Beschaffenheit wird in vier Doppelspezies eingeteilt, von denen die letzte die Bezeichnung Figur-Form trägt. Das besondere Merkmal der Figur liegt darin, daß durch sie die Teile, aus denen ein Körper zusammengesetzt ist, nicht bloß *auseinander* sind — das geschieht schon durch die Ausdehnung —, sondern auch *zueinander* in einer von denen anderer Körper unterscheidbaren Ordnung stehen, z. B. eine Kugel oder einen Würfel bilden. Dieses artbestimmende Merkmal der Figur kommt weder in einer anderen Spezies von Beschaffenheit vor noch auch in irgend einem anderen Prädikament. Die Gegenspezies der Figur, die Form, aber hat das Besondere, daß sie dem Körper eine gewisse Schönheit verleiht. Nur das Unförmliche ist häßlich. Auch dieses artbestimmende Merkmal fehlt allen anderen Arten und Gattungen. Soll daher das Tätigsein des Mannes von dem der Frau wirklich spezifisch verschieden sein, dann muß entweder jenes oder dieses ein wesentliches Merkmal aufweisen, das nicht nur dem Tätigsein des anderen Geschlechts fehlt, sondern noch weniger in der Tierwelt zu finden ist. Das trifft aber nicht zu. Die Verschiedenheiten zwischen dem Tätigsein des Mannes und dem der Frau sind zum Teil nur Gradunterschiede, z. B. wenn der Mann anders als die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt, zum Teil dieselben, wie sie auch zwischen den beiden Geschlechtern in der Tierwelt wahrgenommen werden. Das soll nicht heißen, daß Mann und Frau jemals genau so handeln können wie Tiere; das ist deshalb unmöglich, weil sowohl im Mann als in der Frau das gesamte vegetative und sensitive Leben wesentlich auf das geistige hingeeordnet ist und durch diese Hinordnung gegenüber den gleichen Funktionen in Pflanze und Tier eine besondere Note erhält. Vielmehr will nur gesagt sein, daß trotz dieser Hinordnung aller vegetativen und sensitiven Tätigkeiten auf das Geistige das Handeln von Mann und Frau sich in gleicher Weise unterscheidet wie das der beiden Geschlechter im Tierreich. Daher werden männlich und weiblich zwar nicht eindeutig, wohl aber im vollen Sinne des Wortes analog von Mensch und Tier ausgesagt. Nun könnte diese Analogie zwischen Mensch und Tier freilich auch bestehen, wenn die beiden Geschlechter spezifisch voneinander verschieden wären; nur müßte man dann das Verhältnis zwischen männlichem und weiblichem Tier gleichfalls als einen spezifischen Gegensatz bezeichnen. Aber gerade daß Mann und Frau *aus demselben Grund* niemals genau so handeln können wie ein männliches und ein weibliches Tier, beweist, daß ihr

Tun nicht spezifisch voneinander verschieden sein kann. Denn, wie bereits gesagt wurde, ist zu einem *spezifischen* Unterschied unbedingt erforderlich, daß entweder das Tätigsein des Mannes oder das der Frau außer diesem gemeinsamen noch *ein ihm allein eigenes* Kennzeichen hat. Welcher Gegensatz zwischen dem Tätigsein des Mannes und dem der Frau sich daher im folgenden auch immer ergeben mag, auf keinen Fall kann es der zweier Spezies sein. Mann und Frau sind spezifisch ganz gleich tätig.<sup>1</sup> Ist dem aber so, dann kann auch zwischen ihrem Sein unmöglich ein spezifischer Unterschied bestehen. Sie können nicht einmal eine Doppelspezies bilden.

Noch weniger ist der entgegengesetzte Fall möglich, daß Mann und Frau erst zusammen vollkommen Mensch sind. Auf altgriechischen Grabsteinen steht zuweilen die Bemerkung ἀτέλεστος ἀπέθανεν, er starb unvollendet. Das besagt an sich nur, der Tote sei in früher Jugend gestorben, was in der antiken Welt als ein großes Unglück und ein Zeichen göttlichen Mißfallens angesehen wurde. Da aber ein solcher Verstorbener höchst wahrscheinlich auch nicht verheiratet gewesen war, hat man die Theorie aufgestellt, die Griechen hätten den Ehelosen nicht für einen vollkommenen Menschen gehalten.<sup>2</sup> Wir haben hier nicht die Richtigkeit dieser Interpretation zu prüfen. Betrachten wir einzig die Sache, so ist zu sagen, daß hier eine Verwechslung zwischen akzidenteller und substantieller Vervollkommnung vorliegt. Gewiß ist, daß Mann und Frau sich gegenseitig ergänzen, aber sie vervollständigen

<sup>1</sup> Man beachte wohl, daß wir nur das Tätigsein der Frau mit dem Tätigsein des Mannes verglichen haben. Stellen wir die Art ihres Aufnehmens oder Leidens dem Tätigsein des Mannes gegenüber, dann ist die Sache natürlich ganz anders. Aber wenn zwischen ihrem Tätigsein und dem Tätigsein des Mannes kein spezifischer Unterschied besteht, dann kann ein solcher auch unmöglich zwischen ihrem Aufnehmen und dem des Mannes sein. Mit dem gleichen Recht, mit dem gesagt wird agere sequitur esse, läßt sich auch sagen recipere sequitur esse, weil beides durch eine Mitteilung des Seins zu Stande kommt: das erste durch eine aktive und das zweite durch eine passive. Statt recipere sequitur esse sagen die Scholastiker omne quod recipitur, secundum modum recipientis recipitur.

<sup>2</sup> Vgl. « Deutsche Zukunft » vom 6. Oktober 1932. Der ungenannte Verfasser hat seinen Artikel überschrieben: « Mann und Frau — der eine Mensch ». — Es sei hier auch an die Rede des Aristophanes in Platons Gastmahl (189) erinnert. Nach dieser gab es ursprünglich drei menschliche Geschlechter, von denen das dritte mannweiblich war. Alle Menschen ohne Ausnahme hatten eine runde Gestalt, vier Hände und ebenso viele Beine und zwei einander ganz ähnliche Gesichter auf einem kreisrunden Halse usw. Unsere jetzige menschliche Gestalt aber soll dadurch entstanden sein, daß Zeus zum Schutze seiner selbst und der anderen Götter die Menschen in zwei Teile zerschnitt, und sie auf diese Weise wesentlich schwächte.

einander nicht in ihrem Menschsein, sondern in dem, was sie als Menschen zu tun haben. Entweder ist der Mann für sich allein ein ganzer Mensch, oder er ist überhaupt kein Mensch: genau so, wie er allein noch keine Familie ist, sondern erst in Verbindung mit seiner Frau. Nehmen wir an, daß Mann und Frau sich auch in ihrem reinen Menschsein ergänzen, dann ist nicht zu verstehen, wie sie getrennt existieren können. Alles, was getrennt existiert, ist auch getrennt die physische Verwirklichung einer bestimmten Wesenheit. Denn Wesenheit besagt nichts anderes als eine Weise, auf die ein Einzelding existieren kann. Wenn wir auch nach dem Wesen von Dingen fragen, die keine Einzeldinge sind, z. B. nach dem der Familie, so gebrauchen wir das Wort Wesenheit schon in einem analogen Sinne. Die Familie ist keine Weise, auf die Menschen *existieren*, sondern eine Weise, auf die sie *sich zusammmentun*. Daher sagen die Scholastiker mit Recht «*essentiae rerum sunt indivisibiles*», innerhalb derselben Spezies gibt es keine Teilung der Verwirklichungsmöglichkeit mehr, sondern nur die Möglichkeit der Verwirklichung in vielen Individuen. Dadurch aber, daß es außer mir noch viele andere Menschen gibt, werde ich doch nicht als Mensch vervollkommnet. Ebenso wenig wie man aus einem Menschen zwei machen kann, können auch jemals zwei Menschen zu einem werden.<sup>1</sup> Der hl. Thomas geht in seiner theologischen Summe<sup>2</sup> so weit, daß er sagt, in bezug auf das Wesentliche könne nicht einmal Gott ein Ding vollkommener machen als es ist, er könne nur vollkommenere Wesen schaffen. Das mag vorläufig genügen. Wir kommen am Schluß nochmals auf diese Frage zurück.

Das Problem, wie die vielen und zum Teil großen Verschiedenheiten zwischen Mann und Frau mit deren wesentlicher Gleichheit in Einklang gebracht werden können, darf als ein Prüfstein unserer ganzen Philosophie bezeichnet werden. Denn auf dem Wege zu seiner Lösung müssen wir eine Menge der grundlegendsten Probleme berühren. Besonders wird offenbar werden, ob die thomistische Universalienlehre auf das konkrete Leben anwendbar ist, ohne etwas an ihr abzustreichen oder unleugbare Tatsachen zu vergewaltigen.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die thomistische Lehre von der Einheit des Universale secundum se. Z. B. Joannis a S. Thoma *ars logica*. Edit. *Reiser*, S. 324 ff., und *Jos. Gredt*, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Freiburg i. Br. 1932<sup>6</sup> I n. 123 ff.

<sup>2</sup> I 25 a. 6 c: «*Bonitas alicujus rei est duplex; una quidem, quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit*».

Sobald Eigenschaften, Merkmale oder Unterschiede nicht wesentlich sind, werden sie von der traditionellen Philosophie akzidentell genannt. Nun kann, wie wir gesehen haben, weder das Männliche noch das Weibliche ein wesentliches Merkmal des Menschen sein. Folglich muß das eine wie das andere, wenn es in einem bestimmten Menschen gegeben ist, als ein Akzidenz angesehen werden. Das Wort « Akzidenz » hat indessen gleich so vielen anderen philosophischen Fachausdrücken mehr als eine Bedeutung. Daher ist in jedem einzelnen Falle seines Gebrauches genau zu bestimmen, in welchem Sinne es hier verstanden werden muß. Geben wir zunächst die Einteilung der Bedeutungen, in denen Akzidenz genommen werden kann. Die erste kennen wir schon. In ihr bezeichnet es alles außerhalb der Wesenheit Gelegene. Es kann aber etwas auf eine zweifache Weise außerhalb der Essenz liegen: einmal so, daß es trotzdem mit dieser unzertrennlich verbunden ist; sodann in der Weise, daß es unbeschadet der Essenz auch fehlen kann. Im ersten Falle nennen wir es ein *Proprium* oder eine Eigentümlichkeit der Wesenheit, und im anderen ein kontingentes Akzidenz. Faßt man nicht allein die *Essentia* ins Auge, sondern auch die dazu gehörende *Existentia*, dann bezeichnet das Wort Akzidenz selbst eine Wesenheit, aber eine solche, die nicht, wie die Substanz, für sich allein existieren kann, sondern immer nur in einem anderen. So genommen, ist das Akzidenz nicht weniger als neunfach. Es sind das die bekannten neun aristotelischen Prädikamente: Ausdehnung, Beschaffenheit, Beziehung, Wo, Lage, Wann, Habitus, Tun und Leiden. Daß Männlich oder Weiblich kein *Proprium* der menschlichen Wesenheit ist, liegt auf der Hand. Denn in diesem Falle müßte derselbe Mensch zugleich Mann und Frau sein. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß wir das Männlich- und Weiblichsein nur für kontingente Akzidentien halten, d. h. für etwas, dessen Hinzukommen oder Fehlen von der menschlichen Wesenheit *als solcher* dem Zufall oder unberechenbaren äußeren Ursachen überlassen wird.

Da aber auf der anderen Seite zum mindesten das eine der beiden Geschlechter für den Menschen eine positive Vollkommenheit bedeutet, erhebt sich hier die nicht leichte Frage, ob das Männlich- oder Weiblichsein etwas ist, wodurch die physische Wesenheit « Mensch » in der Weise weiter vervollkommenet wird, wie die Substanz durch ihre Akzidentien, oder ob es trotz seiner Außerwesentlichkeit in dem konkreten Menschen Petrus oder Anna mit der Wesenheit Mensch identisch ist. Mit anderen Worten: fällt das Männlich- oder Weiblichsein unter eines

der neun Prädikamente, die der Substanz gegenübergestellt werden, oder tritt es zum bloßen Menschsein so hinzu, daß es mit diesem nur *eine* physische Wirklichkeit bildet?

Dieses Problem ist nur lösbar mittels einer Analyse des Ursprungs der beiden Geschlechter. Gehen wir von der Tatsache aus, daß die Bestimmung des Geschlechts ein Naturvorgang ist. Obwohl die Biologen bezüglich der Gesetze, nach denen derselbe sich abspielt, noch lange nicht alle Rätsel gelöst haben, darf doch soviel als sicher bezeichnet werden, daß die Entscheidung darüber, ob ein Kind Knabe wird oder Mädchen, von der Disposition des Stoffes abhängt, der aus den Eltern in dasselbe übergeht.<sup>1</sup> Dem Stoffe ist es nämlich wesentlich, schon vor dem Übergang aus einer untergehenden Substanz in eine neue so disponiert zu sein, daß nur eine ganz bestimmte andere Substanz entstehen kann. Er hat in jedem einzelnen Falle eine *relatio transcendentalis*, d. h. eine mit seinem Wesen identische Hinordnung nicht nur auf die Form der neu entstehenden Substanz, sondern auch, ja sogar in erster Linie, auf alle Akzidentien, mit denen diese zu existieren anfängt. Das ergibt sich daraus, daß es in der Welt keinen Stoff ohne Form gibt und daher alles Entstehen und Vergehen nichts anderes ist als ein mannigfacher Formenwechsel. Wir kennen diese Hinordnung des Stoffes schon aus der thomistischen Lösung der Frage nach dem

<sup>1</sup> Zum vollen Verständnis der thomistischen Lehre von den *dispositiones praeviae*, die wir den folgenden Untersuchungen zugrunde legen, ist es notwendig, auf zwei Unterscheidungen zu achten. Die Biologen haben am wenigsten Schwierigkeit, die Lehre von den *dispositiones praeviae* zuzugeben. Aber sie unterscheiden nicht in gleicher Weise wie die Philosophen zwischen Substanz und Akzidentien und achten auch weniger darauf, daß das Wort *dispositio* in einem doppelten Sinne genommen werden kann: nämlich *effective* oder *wirkursächlich* und *formaliter* oder *bestimmtheitlich*. Soweit sie noch unter dem Einfluß einer rein mechanischen Weltanschauung stehen, lassen sie die formale Seite der *dispositiones praeviae* sogar ganz außer acht. Das hat zur Folge, daß ihnen trotz immer besserer Erkenntnis der an dem Entstehen neuer Substanzen mitwirkenden Ursachen das Wie dieses Entstehens unverändert dunkel bleibt, und sie auch mit der thomistischen Erklärung nichts anzufangen wissen. Wir können hier auf die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidentien nicht weiter eingehen. Das würde uns zu weit von unserer Frage abziehen. Was den zweifachen Gebrauch des Wortes *dispositio* angeht, möge die Bemerkung genügen, daß wir hier die *dispositiones praeviae* immer *formaliter* nehmen als diejenigen Bestimmtheiten einer untergehenden körperlichen Substanz, denen zufolge aus dieser notwendig eine sowohl in bezug auf sich selbst als auch hinsichtlich ihrer ersten Akzidentien genau festgelegte andere entsteht. Solche *dispositiones praeviae* anzunehmen, kann niemanden schwer fallen, der substantielle Veränderungen für möglich hält. Diese aber müssen zum mindesten für das Entstehen neuer Menschen zugegeben werden.



Individuationsprinzip.<sup>1</sup> Ebenso wissen wir, daß der Stoff, obwohl er beim Übergang aus einer untergehenden Substanz in mehrere neu entstehende, oder aus mehreren untergehenden in *eine* neue durch eine und dieselbe Relation auf alle Akzidentien der neuen Substanz hingeordnet ist, doch nach den verschiedenen Akzidentien verschieden benannt wird. So bezeichnet man ihn nur auf Grund seiner Hinordnung auf die Quantität der neu entstehenden Substanz als deren passives Individuationsprinzip, dagegen auf Grund seiner Hinordnung auf alle ersten Akzidentien, zusammen genommen, als Prinzip des angeborenen physischen Charakters. Hängt also auch die Geschlechtsbestimmung von dem Stoffe ab, der aus den Eltern in das Kind übergeht und in diesem durch die von Gott unmittelbar erschaffene Seele zu einem neuen Menschen vervollständigt wird, dann bleibt nur die Frage übrig, auf welches Akzidenz denn der Stoff als Prinzip des Geschlechts hingeordnet sei. Darauf antwortet uns schon die jedem vertraute Erfahrungstatsache, daß bereits das neugeborene Kind durch die ganze Einrichtung seines Organismus klar erkennen läßt, ob es später als Mann oder als Frau an der Fortpflanzung des Menschengeschlechts mitwirken kann. Wie tief diese verschiedene Struktur der beiden Geschlechter in den Menschen hineinreicht, beweist am besten die Chromosomenlehre, nach der sie schon im Zellkern anfängt. Denn im Manne enthält der Zellkern immer 23 Chromosomen, in der Frau dagegen regelmäßig 24. Wäre es ganz sicher, daß gerade die Zahl der Chromosomen in den Zellkernen bei der Bestimmung des Geschlechts den Ausschlag gibt, dann könnte man in der Quantität des Organismus unterscheiden zwischen der *quantitas continua* und der *quantitas discreta*, das will heißen zwischen der eigentlichen Ausdehnung und einer in ihrer vorfindlichen bestimmten Zahl. Wie der Stoff auf Grund seiner Hinordnung auf die Ausdehnung der neu entstehenden Substanz deren Individuationsprinzip ist, so wäre er dann durch seine transzendente Beziehung zur *Quantitas discreta* oder zu einer bestimmten Anzahl von Chromosomen in den Körperzellen des Kindes für dieses das Prinzip des Geschlechts. Da indessen auch die Biologen sich noch nicht einig sind bezüglich der Bedeutung, die den Chromosomen sowohl einzeln

<sup>1</sup> Vgl. *Gallus Manser*, Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1932, 264 ff. und *M. Thiel*, Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen, Freiburg i. Br., 1929, 9 ff.

<sup>2</sup> A. a. O. 18 f.

genommen als auch in ihrer Gesamtheit zuerkannt werden muß<sup>1</sup>, ist es besser, wenn wir uns als Philosophen weniger auf die Verschiedenheit der Chromosomenzahl in den Körperzellen von Mann und Frau stützen, als vielmehr darauf, daß die beiden Geschlechter eine verschiedene Figur oder Struktur aufweisen. Das entspricht nicht nur der Biologie, sondern ebenso der alten vulgären Ansicht, daß Mann und Frau bis hinab in die letzte Fiber ihres Körpers verschieden sein müssen.<sup>2</sup>

Aus dem Gesagten ergibt sich schon klar, daß das Geschlecht die Individuation in gleicher Weise voraussetzt, wie eine bestimmte Figur oder Struktur die Ausdehnung. Das Geschlecht ist bereits ein Akzidenz der *Essentia individua*.

Der Stoff ist aber nicht nur das gemeinsame Prinzip der Individuation und des Geschlechts im Sinne von Anfang, wie etwa der Punkt Prinzip der Linie genannt wird, sondern er ist zugleich innere Ursache derselben. Als solche verursacht er durch Mitteilung seines *eigenen* Seins; dadurch unterscheiden sich ja gerade die inneren Ursachen von den äußeren. Das hat zur Folge, daß alles, was im Stoffe sein Prinzip hat, gleich diesem notwendig etwas Substantielles ist. Aus demselben Grunde wie die Individualität muß also auch das Geschlecht im Menschen als zu seiner Substanz gehörig angesehen werden. Negativ ausgedrückt, bedeutet das, das Geschlecht ist nicht bloß ein *accidens praedicamentale*, z. B. eine bestimmte Beschaffenheit, die zur Substanz hinzukommt. Die bestimmte Figur, auf die der Stoff hingeordnet sein muß, damit das Kind z. B. ein Knabe wird, steht zum Geschlecht in dem gleichen Verhältnis wie die Ausdehnung zur Individuation, sie ist nur *conditio sine qua non*, notwendige Vorbedingung dazu.

Diese Entstehungsweise des Geschlechts legt den Schluß nahe, die Seele, die nicht aus dem Stoffe entsteht, sei geschlechtslos oder gar übergeschlechtlich. In seinem Buche «Die Stellung der Frau im Menschenleben»<sup>3</sup> will selbst *Mausbach* den geschlechtlichen Unterschied auf die leibliche Seite der Menschen einschränken. Die «Person», die er als «die Ganzheit und innerliche Geschlossenheit der geistigen Natur, die wesentliche Unabhängigkeit des Ich von dem, was unter und neben ihm ist», faßt, ist nach *Mausbach* übergeschlechtlich. «Die Würde der Persönlichkeit bleibt für jeden Menschen nur dann gewahrt,

<sup>1</sup> Vgl. *Max Hartmann*, Allg. Biologie, Jena 1927, 480 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *K. H. Bauer*, Rassenhygiene, Leipzig 1926, 102 ff.

<sup>3</sup> *M. Gladbach* 1906<sup>7</sup>, 28.

wenn sie im Geiste gesucht wird, und innerhalb des Geistes in der Beziehung des Seins und Handelns auf Gott. Nach der leiblichen Seite, nach ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit, sind Mann und Weib ergänzungsbedürftig, Hälften der Menschheit; die Ganzheit und persönliche Vollkommenheit beider liegt jenseits der geschlechtlichen Differenz, jenseits der sozialen Arbeitsteilung, im gottebenbildlichen Geiste». Eine solche Unterscheidung ist dadurch unmöglich gemacht, daß Gott die Seelen nicht präexistierend, gewissermaßen auf Vorrat, sondern immer nur von Fall zu Fall in einen von den Eltern genügend disponierten Stoff hineinerschafft<sup>1</sup>, so sehr, daß die Eltern, obwohl sie nur den aufnahmefähigen Stoff liefern, doch als die Ursachen ihrer Kinder bezeichnet werden. Der von den Eltern herrührende Stoff ist zwar nur die Materialursache, aber auch als solche übt er eben durch sein Aufnehmen der Seele auf diese einen wirklichen Einfluß aus, und macht er dadurch diese Seele gleich von Anfang an verschieden von jeder anderen, die den kausalen Einfluß eines anders disponierten Stoffes empfangen hat. Hier könnte jemand einwenden, es sei doch möglich und denkbar, daß die Seele in ihren rein geistigen Funktionen von der Materie unbeeinflusst bleibe. Allein das ist gegen das Wesen der inneren Ursachen, die, wie bereits gesagt wurde, sich von den äußeren in der Weise unterscheiden, daß ihre ganze Kausalität nichts anderes ist als eine Mitteilung ihres eigenen Seins. Der Leib ist die Ursache der Seele, insofern diese ohne die Aufnahme in ihm kein Dasein erhalten hätte. Ist dem aber so, dann muß die Seele in bezug auf ihr *ganzes* Sein und demzufolge auch in bezug auf ihr gesamtes Tätigsein von der Materie abhängig sein. Das Gegenteil wäre ein Widerspruch in der Natur des Menschen. Nicht widerspricht es, daß die Seele in ihren geistigen Funktionen vom Stoffe auf andere Weise abhängt, als in ihren rein vegetativen und den sinnlichen Tätigkeiten. Selbst auf der höchsten Stufe mystischer Beschauung wird die Kausalität der Materie in der Seele zum mindesten den Einfluß behalten, daß diese auch da das göttliche Gnadenlicht nicht so in sich aufnehmen kann wie ein reiner Geist. Durch ihre Aufnahme in den Leib geschieht nicht nur etwas *an* der Seele, sondern auch *in* ihr, die Seele erhält durch ihre wesentliche Hinordnung auf einen so und so disponierten Stoff ein ganz bestimmtes Sosein, das sich schlechthin in allem, was sie tut, auswirkt. Denn *omne agere sequitur esse*. Das Wesen einer Sache

<sup>1</sup> Vgl. Thomas, In I Sent. Dist. 8 q. 5 a. 2 ad 6.



kann niemals ohne Einfluß auf ihr Handeln sein. Man fürchte nicht, daß durch einen so weit ausgedehnten Einfluß des Stoffes auf die menschliche Seele deren Geistigkeit oder Würde angetastet werde. Das träfe nur dann zu, wenn die Materie, wie man im heidnischen Altertum vielfach annahm, nicht bloß die unvollkommenste aller physischen Wirklichkeiten wäre, sondern auch wesentlich schlecht. Machen wir ganz Ernst mit der Lehre, daß Gott auch den Stoff miterschaffen und die Seele wesentlich auf die Vereinigung mit ihm hingeordnet hat, dann müssen wir die Begrenzung der Seele durch den Stoff gleichfalls für eine göttliche Einrichtung halten und sagen: es ist gut so. Mit derselben Notwendigkeit und im gleichen Umfang, wie die Seele durch ihre Hinordnung auf einen bestimmt disponierten Stoff individuiert wird, entsteht in ihr auch die geschlechtliche Verschiedenheit. Die Seele wird notwendig je nach der Hinordnung des für sie bestimmten Stoffes auf diese oder jene Figur der Körperzellen in dem werdenden Kinde eine männliche oder eine weibliche Seele. Daher besteht auch nach der rein geistigen Seite zwischen den Seelen von Mann und Frau eine *substantielle* Verschiedenheit. Obwohl der Unterschied der Geschlechter kein wesentlicher ist, muß er demnach doch im vollen Sinne des Wortes als ein *totaler* bezeichnet werden.

Mit der individuellen Verschiedenheit, die ja auch eine substantielle ist, verglichen, muß die geschlechtliche sogar als die größere bezeichnet werden, weil sie Mann und Frau nicht bloß äußerlich, sondern bis in das tiefste Innere und in die kleinsten Teile hinein zu anderen Menschen macht. Ihr zufolge sind selbst Bruder und Schwester als *Substanzen* einander mehr entgegengesetzt als zwei Menschen, die außer dem Geschlecht kaum etwas gemeinsam haben. Wie wir später sehen werden, fordert der geschlechtliche Unterschied in Mann und Frau auch einen anderen physischen Charakter, was man von der Individuation als solcher nicht sagen kann.

Gleichwohl besteht zwischen Individuation, Geschlecht und physischem Charakter des konkreten Einzelmenschen nur eine gedankliche Verschiedenheit. Denn, wie wir gesehen haben, sind ja alle drei auch in der Seele; ein realer Unterschied zwischen ihnen würde aber notwendig die absolute Einfachheit der Seele aufheben. Es handelt sich hier freilich um eine gedankliche Unterscheidung, die in der Sache vollkommen begründet ist, und zu der wir förmlich genötigt sind, um die Einzelmenschen wenigstens einigermaßen befriedigend zu erkennen.

Damit sind wir an der Stelle unseres Weges angelangt, an der es

möglich ist, das Verhältnis des geschlechtlichen Unterschiedes zur menschlichen Wesenheit genau zu bestimmen. Fassen wir wieder zuerst die uns bekanntere Individuation ins Auge. Ein Ding wird dadurch ein Individuum, daß es zu anderen Dingen der gleichen Spezies in das Verhältnis der Zählbarkeit tritt. So ist Petrus deshalb ein Individuum, weil ihm bei der Zählung aller, die zur Spezies Mensch gehören, eine besondere Zahl zuerkannt werden muß. Auf Grund seiner Individuation steht Petrus zu den übrigen Menschen in einer Beziehung des Früher oder Später, wie das Glied einer Reihe zu allen denen, die mit ihm zusammen das Ganze der Kette ausmachen. Ob man mit Petrus zu zählen anfängt oder aufhört, ist ganz einerlei: seine Individuation sichert ihm in jedem Falle bei der Zählung einen besonderen Platz. Daher gebrauchen die Scholastiker zur Bezeichnung des individuellen Unterschiedes auch gerne den Ausdruck *differentia numerica*. Diese Beziehung, in die Petrus durch seine Individuation zu den übrigen Menschen tritt, ist etwas, das zu seinem Menschsein positiv hinzukommt; denn einerseits besagt das Menschsein als solches noch nicht, daß er früher oder später sein muß als andere, und andererseits ist es gewiß auch keine bloße Negation, wenn Petrus in der physischen Welt einen besonderen Platz ausfüllt. Trotzdem ist die Individuation in Petrus von seiner menschlichen Wesenheit nicht real verschieden. Sonst wäre es falsch, zu sagen, Petrus sei ein Mensch; Petrus wäre dann auf Grund seiner Individuation mehr als ein Mensch, genauer gesagt, ein Mensch und noch etwas anderes. Daß die Individuation einerseits dem Menschsein als solchem positiv etwas hinzufügt und andererseits doch mit diesem identisch bleibt, enthält deshalb keinen Widerspruch, weil das Menschsein ohne Individuation überhaupt noch keine physische Realität hat, sondern eine reine Abstraktion ist. Gäbe es keinen abstrahierenden menschlichen Verstand, dann fiel auch die Unterscheidung zwischen Menschsein und Individuation weg. Denn ein Geist, der sofort die Individuation miterkennt, bedarf keiner reinen Gedankendinge. Wir müssen in dem Menschsein des Einzelmenschen eine doppelte Identität unterscheiden: eine intentionale und eine physische. Die erste besteht zwischen dem Einzelmenschen Petrus und der Idee Mensch und besagt weiter nichts als daß in Petrus das Menschsein erkennbar ist; die andere dagegen besteht zwischen dem Menschsein in Petrus und dessen Individualität. Diese fügt also nur zum abstrakt erkannten Menschsein etwas hinzu, mit dem Menschsein in concreto ist sie identisch. Die intentionale Identität mit der Idee Mensch kann

sich in vielen Individuen zugleich finden, z. B. in Petrus, in Paulus, in Andreas usf. Denn die Idee Mensch oder das Menschsein in abstracto, mit dem das Menschsein in Petrus nur intentionaliter identisch ist, verlangt zu seiner physischen Verwirklichung nicht den Stoff in seiner Gesamtheit, sondern nur einen ganz kleinen Bruchteil desselben, und deshalb können die Bedingungen der physischen Verwirklichung ungezählt oft erfüllt sein. Ein wirklicher Widerspruch läge nur dann vor, wenn schon der Idee Mensch eine physische Wirklichkeit zugeschrieben würde, oder wenn jemand behauptete, das Menschsein des Petrus sei identisch mit dem des Paulus. Wer auch die Möglichkeit einer bloß intentionalen Identität zwischen der Idee Mensch mit mehr als *einem* Einzelmenschen leugnet, bekennt sich damit notwendig zum Nominalismus.

Genau so wie die Individuation verhält sich das Geschlecht zur Wesenheit Mensch. Auch das Geschlecht besteht in einer Beziehung, die der menschlichen Wesenheit in abstracto positiv etwas hinzufügt und mit ihr in concreto identisch ist. Sie fügt ihr nämlich hinzu, daß der konkrete Einzelmensch, z. B. Petrus, mit allen Vertretern seines Geschlechts etwas gemeinsam hat, was allen Vertretern des anderen Geschlechts fehlt, und wodurch sich also Petrus von *jeder* Frau unterscheidet. Während also die Individuation nur eine Beziehung der Verschiedenheit in bezug auf das Früher und Später in der Reihenfolge ist, besteht das Geschlecht zugleich in einer Beziehung der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung oder Verschiedenheit: der Übereinstimmung mit allen, die gemeinsam mit jemanden, z. B. den männlichen Teil der Menschheit ausmachen, und der Verschiedenheit von allen, die, obwohl sie ebenso vollkommen Mensch sind, doch niemals als Mann bezeichnet werden können. Wie diese Verschiedenheit zwischen Mann und Frau noch genauer bestimmt werden kann, darauf soll das Schlußkapitel unserer Untersuchung Antwort geben. Denn bevor das möglich ist, müssen noch andere Beziehungen des Geschlechtsunterschiedes geklärt werden.

## II. Verhältnis der beiden Geschlechter zur Individuation und zum physischen Charakter.

Im vorausgehenden wurde bereits dargetan, daß sowohl die Individuation als das Geschlecht mit dem Menschsein des Einzelmenschen identisch ist. Daraus folgt, daß auch unter ihnen kein realer Unter-

schied besteht. Das gleiche ist vom physischen Charakter zu sagen. Individuation, Geschlecht und physischer Charakter bilden in dem konkreten Einzelmenschen mit dessen menschlicher Wesenheit nur ein einziges Seiendes. Unsere Unterscheidung zwischen ihnen ist daher nur eine gedankliche. Weil aber diese Unterscheidung wenigstens sachlich begründet ist, nämlich in der wesentlichen Hinordnung des aus den Eltern in das Kind übergehenden Stoffes auf die Ausdehnung, in der er die unmittelbar von Gott zu erschaffende Seele aufnimmt, auf die bestimmte Struktur des Kindes und überhaupt auf den ganzen Komplex der Akzidentien, mit denen das Kind im ersten Augenblick seines selbständigen Seins behaftet ist, deshalb muß trotz ihrer Identität zwischen ihnen eine gewisse Reihenfolge sein, natürlich nicht in der Zeit, nicht einmal eine solche von Ursache und Wirkung, wohl aber im Sein, so wie wir ja auch den Menschen in erster Linie ein Sinnenwesen nennen müssen und erst in zweiter ein Vernunftwesen, obwohl diese zwei Dinge in ihm nur eine physische Wirklichkeit haben. Vergleichen wir Individuation, Geschlecht und physischen Charakter lediglich als drei verschiedene Gedankeninhalte, die wir nicht zugleich haben können, sondern nur nacheinander, so zeigt sich, daß diese Reihenfolge keineswegs unserem Belieben überlassen, sondern durch das Objekt festgelegt ist. Wir können den Geschlechtsunterschied nicht denken, ohne die individuelle Verschiedenheit der Menschen zum mindesten dunkel schon gedacht zu haben, und erst recht setzt die Mannigfaltigkeit der menschlichen Charaktere eine Vielheit von Individuen voraus.

Die Priorität des Geschlechts gegenüber dem physischen Charakter ergibt sich daraus, daß auch die Figur, in bezug auf die der Stoff Prinzip des Geschlechtsunterschieds genannt wird, früher ist als die übrigen Akzidentien, da sie ja nur eine nähere Bestimmung der Quantität oder Ausdehnung ist.

Das Geschlecht ist aber nicht nur früher als der Charakter, dieser ist auch je nach dem Geschlecht ein ganz anderer. Wir haben das schon im ersten Teil bemerkt. Der Grund für diese totale Verschiedenheit des Charakters liegt in der gegenseitigen Abhängigkeit von Leib und Seele. Wie die thomistische Schule mit Recht lehrt, ist die Seele die erste Form und der erste substantielle Akt des Körpers. Dieser verhält sich deshalb der Seele gegenüber rein passiv. Das gilt vom Körper sowohl als Ganzes genommen, als auch von allen seinen Bestandteilen. Trotzdem kommt auch dem Leibe eine wirkliche Ursäch-

lichkeit zu. Sonst müßte man sagen, er sei für das Zustandekommen des Menschen vollkommen überflüssig, dieser sei nur die Seele. Übt aber auch der Leib eine wirkliche Kausalität aus, dann ist es offenbar für die Seele durchaus nicht belanglos, wie der mit ihr zu einer physischen Wesenheit und Substanz verbundene Stoff disponiert ist. Wenn auch nur analog, so wird der Leib doch sinnvoll das Instrument der Seele genannt.<sup>1</sup> Damit ist ein Doppeltes gesagt: einmal, daß der Leib der Seele untergeordnet ist und ihr mit seiner Ursächlichkeit dient, und sodann, daß trotzdem alles, was die Seele als Form des Körpers verursacht, auch von diesem abhängig ist. Den Anteil eines Werkzeugs an einer Wirkung bezeichnet man für gewöhnlich als eine Modifikation des von der Hauptursache Hervorgebrachten. So schreibe ich jetzt mittels einer Feder; deshalb hängt von dieser viel ab, ob meine Schrift dick oder dünn ausfällt; die Feder modifiziert mein Schreiben. Nun ist das von der Seele als Form des Körpers Verursachte in erster Linie die menschliche Substanz, und sind es mittelbar die von dieser getragenen Akzidentien, zu deren Wesen es ja gehört, durch ihr Subjekt existenzfähig und im Dasein erhalten zu werden. Folglich geht der Einfluß, den der Stoff als innere Ursache zunächst auf die Seele ausübt, indem er diese *rein passiv* aufnimmt, auch auf die von ihr und ihm gemeinsam getragenen Akzidentien über. Ist das aber der Fall, dann ist jeder Zweifel ausgeschlossen, daß der Unterschied der Geschlechter notwendig auch einen Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Charakter zur Folge hat. Denn wie wir gesehen haben, ist ja der männliche Körper bis in die letzte Körperzelle hinunter anders disponiert als der weibliche. Macht sich also der Einfluß des Körpers in allem geltend, was von der Seele als Formalursache verursacht wird, dann muß es für den *ganzen* Menschen auch etwas ausmachen, daß der Körper männlich oder weiblich disponiert ist. Alles was in der Frau ist und geschieht, hat notwendig eine andere Modifikation als das spezifisch gleiche im Manne. Der Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Charakter ist ein so totaler, wie er in zwei Vertretern desselben Geschlechtes niemals vorkommen kann. Deshalb sagten wir schon früher, Bruder und Schwester seien voneinander tiefer verschieden, als z. B. Alexander d. Gr. und Aristoteles.

<sup>1</sup> Vgl. *Thomas*, S. Th. III q. 8 a. 2.



### III. Das Problem des Hermaphroditismus und der sekundären Umstimmung des Geschlechts.

Eine besondere Schwierigkeit bereiten in der Lösung unserer Frage die zwei Fälle, in denen das nämliche Individuum wenigstens unvollkommen zugleich oder nacheinander charakteristische Merkmale beider Geschlechter zeigt. Ist die menschliche Seele wirklich in der Weise, wie wir ausführten, bis hinauf in ihre geistigen Funktionen von dem männlich bzw. weiblich disponierten Stoff abhängig, dann scheint ihre Einfachheit jeden auch nur unvollständigen Hermaphroditismus und erst recht eine sekundäre Umstimmung des Geschlechts auszuschließen. Denn diese zwei Dinge setzen doch offenbar voraus, daß die Seele trotz ihrer wesentlichen Hinordnung auf einen bestimmt disponierten Stoff in sich selbst immer geschlechtslos oder übergeschlechtlich bleibt. Allein, wenn gesagt wird, die Seele sei geschlechtslos oder übergeschlechtlich, so kann das einen doppelten Sinn haben: fürs erste kann es bedeuten, der Unterschied der Geschlechter finde sich nur im Leibe, so daß die Seele innerlich gar nicht davon berührt werde; sodann kann es heißen, die Seele sei per se, das will sagen, an sich und aus sich geschlechtslos und werde erst durch die mit ihr zu einer Substanz verbundene Materie männlich oder weiblich, ähnlich wie sie ja auch an sich unausgedehnt ist, aber in den Pflanzen und den niederen Tierarten auf Grund ihrer Verbindung mit dem Stoffe fähig wird, eine gewisse Ausdehnung zu erhalten. Nur ist die Ausdehnung schon ein prädikamentales Akzidenz, während das Geschlecht von uns zur Substanz gerechnet werden muß. Eine Ungeschlechtlichkeit im ersten Sinne der Seele zuerkennen käme einer Leugnung des kausalen Einflusses des Körpers auf die Seele gleich. Das dürfte im vorausgehenden klar genug gezeigt worden sein. Geben wir indessen dem Satze «die Seele ist geschlechtslos» den zweiten Sinn, so steht seiner Annahme nichts im Wege. Denn die Seele ist aus sich nur das artbestimmende Prinzip, d. h. jenes substantielle Prinzip, auf Grund dessen eine physische Substanz die Verwirklichung einer bestimmten Spezies, sagen wir z. B. der Spezies Mensch, genannt werden kann. Die Spezies aber ist gegen die beiden ihr untergeordneten Geschlechter vollkommen indifferent: wie wir gleich zu Anfang gesehen haben, kann sie in dem einen Geschlecht ebensogut verwirklicht werden wie in dem anderen. Daher ist das gleiche auch von der Seele zu sagen. Nur so ist es zu verstehen, wie die beiden Geschlechter derselben

Spezies trotz aller Verschiedenheiten spezifisch gleiche Eigenschaften aufweisen und lediglich die Art des Habens eine andere ist. Daraus ersehen wir schon, daß sowohl von seiten der Seele als des artbestimmenden Merkmals, wie auch von seiten der Spezies selbst kein Hindernis vorliegt gegen eine etwaige Doppelgeschlechtlichkeit desselben Individuums. Ob und wie weit eine solche tatsächlich vorkommen kann, hängt also von anderen Ursachen ab. Zunächst muß man es als einen inneren Widerspruch bezeichnen, daß ein Individuum in *demselben* Stoffteilchen oder Organ doppelgeschlechtlich disponiert ist. Aus diesem Grunde ist auch ein vollkommener Hermaphroditismus im Sinne einer gegenseitigen Durchdringung der beiden Geschlechter in dem gleichen Subjekt undenkbar. Anders dagegen liegt die Sache, wenn wir an die Form von Hermaphroditismus denken, wie sie z. B. bei einem Dompfaffen beobachtet wurde, der auf der einen Seite die leuchtend rote Färbung des Männchens, auf der anderen die graubraune des Weibchens zeigte, und in seinen Keimdrüsen rechts einen Hoden links einen Eierstock hatte. Rein philosophisch betrachtet, ist kein Widerspruch zu erkennen, daß der aus einem Mann und einer Frau gleichzeitig und gleichwertig in dasselbe Kind übergehende Stoff in dem einen Teile dieses Kindes eine männliche und in einem anderen eine weibliche Struktur erhält, und daß dadurch nach Hinzutritt der Seele eine Art Hermaphroditismus entsteht. Denn nach der gemeinsamen Lehre der Scholastiker ist die Seele zwar nicht nur ganz im ganzen Organismus, sondern auch ganz in jedem Teilchen desselben, jedoch gilt das nur von ihrem unteilbaren Wesen. Trotz dieser Einheit ihres Seins und auch obwohl die Seele als innere Ursache ihre Kausalität durch Mitteilung eben dieses absolut einfachen Seins ausübt, informiert sie z. B. das Organ des Gesichtssinnes anders als das des Gehörs, und das Gehirn anders als das Herz, weil die Wirkung einer jeden Ursache, sei sie eine innere oder eine äußere, wesentlich auch von der Beschaffenheit des aufnehmenden Subjekts abhängt.<sup>1</sup> Das macht hinreichend begreiflich, daß dieselbe Seele je nach der Disposition und der Struktur des Organs, das zu informieren sie durch ihre wesentliche Hinordnung auf einen entsprechend zugerichteten Stoff bestimmt ist, den einen Teil des Organismus männlich und einen anderen weiblich informiert. Denn es widerspricht in keiner Weise dem, was wir oben über den kausalen Einfluß des Stoffes auf das *ganze* Sein der Seele gesagt haben.

<sup>1</sup> Vgl. Gredt, a. a. O. u. 424.

Dieser Einfluß besteht hier gerade darin, daß die Seele die verschiedenen Organe desselben Einzelorganismus geschlechtlich verschieden informiert.<sup>1</sup>

Über die besonderen Wirkursachen für das Entstehen eines Hermaphroditismus läßt sich philosophisch ebensowenig etwas sagen, wie über die Gründe, warum von den gleichen Eltern bald ein Knabe geboren wird und bald ein Mädchen. Welche Gesetzmäßigkeiten hier bestehen, wie weit auch äußere Ursachen, wie die Ernährung oder künstliche Eingriffe Einfluß haben können, endlich, ob der Hermaphroditismus so weit gehen kann, daß das nämliche Individuum sowohl andere befruchten als von anderen befruchtet werden kann, das sind Fragen, auf die nicht die Philosophie, sondern die Biologie antworten muß. Gerade die thomistische Philosophie tut leicht, alle gesicherten Ergebnisse biologischer Forschung dankbar anzuerkennen.

Etwas schwieriger ist die zweite Frage, wie eine sekundäre Umstimmung des Geschlechts möglich ist, ohne daß dadurch die Seele oder die Individualität des geschlechtlich umgestimmten Einzelorganismus eine andere wird. Zu ihrer Lösung ist es notwendig, zunächst die besondere Weise ins Auge zu fassen, auf die ein Organismus seine numerische Einheit bewahrt. Ein anorganischer Körper bleibt nur so lange numerisch derselbe, als auch der Stoff, mit dem er zu sein anfangt, der gleiche bleibt. Wäre das ebenso bei den Organismen zur Erhaltung ihrer Individuation erfordert, dann wäre in ihnen ein Ernährungsprozeß undenkbar. Wir müßten dann sagen, jede organische Substanz ändere in einem fort ihre Individualität. Das aber widerspricht im Menschen dem Selbstbewußtsein, und daß es auch in den untermenschlichen Organismen nicht der Fall ist, ergibt sich daraus, daß die Seele den Ernährungsprozeß leitet. Die Potenzen und Vermögen, mittels derer ein Organismus seine Nahrung aufnimmt und sich assimiliert, sind schon selbst durch die Substanz, zu der sie im Verhältnis von Akzidentien stehen, individuiert; denn es sind Ernährungsvermögen eben dieses konkreten Individuums. Es widerspricht sich aber, daß die Seele fortfährt, die Tätigkeit der Ernährungsvermögen zu leiten und zugleich aufhört, dieselbe zu sein. Die Ernährung ist gleich dem Wachstum ein Vorgang, der viel Zeit braucht und deshalb auch

<sup>1</sup> In der unharmonischen Disposition der verschiedenen Organe dürfte der letzte Erklärungsgrund für jene seelischen Spannungen liegen, die so manchen Menschen sich selbst zum Rätsel machen.



die Leitung einer Seele voraussetzt, die eine größere Konstanz hat als der von ihr informierte Stoff. Wir dürfen daher die Individualität der Organismen nicht so eng fassen, daß wir zu ihrer Erhaltung auch die Fortdauer numerisch desselben Stoffes für notwendig halten. Damit ein Organismus die bei seinem Entstehen erlangte Individualität beibehält, genügt es vielmehr, daß seine *Seele* dieselbe bleibt und diese imstande ist, mittels der Ernährungsvermögen an Stelle des verbrauchten Stoffes neuen aufzunehmen und demselben ihre Individuation mitzuteilen. Nun ist es allerdings ein von der Ernährung wesentlich verschiedener Vorgang, wenn z. B. einer männlichen Ratte Ovarien implantiert werden. Aber sobald diese Ovarien dergestalt zu einem Bestandteil der männlichen Ratte geworden sind, daß sie unter der Leitung der Seele an dem Leben des bis dahin männlichen Organismus teilnehmen, sind sie auch durch dessen Seele neu individuiert. Die Ratte selbst bleibt das nämliche Individuum wie vorher, genau so wie nach der Verdauung der aufgenommenen Nahrung. Dagegen scheint nun freilich die Tatsache zu sprechen, daß eine solche männliche Ratte nach der Implantation der Ovarien anfängt zu feminieren, d. h. in bezug auf Körpergröße und Körperform, Haarwuchs und Brustdrüsen, ja sogar in ihrem Geschlechtstrieb dem Weibchen gleich zu werden. Das ist doch ein Wechsel des Charakters. Wie kann dieser sich ändern, wenn die Individuation die gleiche bleibt, und er mit dieser identisch ist? Aber auch diese Schwierigkeit läßt sich lösen. Bedenken wir vor allem, daß die Seele keineswegs, wie von vielen geglaubt wird, etwas ganz Starres ist, sondern vielmehr mit ihrer Konstanz auch eine wunderbare Dynamik vereinigt.<sup>1</sup> Ihre Konstanz hat die Seele mit jeder substantiellen Form gemeinsam. Ihre Dynamik dagegen ist eine ganz eigene. Auch die substantielle Form der anorganischen Substanzen ist noch in Potenz, durch die hinzukommenden Akzidentien weiter aktuiert zu werden. Aber diese weitere Vervollkommnung wird ganz von äußeren Ursachen bewirkt. Dagegen läßt ein Organismus sich niemals restlos von anderen vervollkommen, sondern es gehört zu seiner Natur, sich *selbst* zu vervollkommen. Und zwar geschieht das in der Weise, daß jede weitere Entwicklung wesentlich abhängt von dem Grade der bereits erlangten Vollkommenheit. So kann ein Abiturient seinen Geist mit viel tieferen Erkenntnissen bereichern als ein ABC-Schüler, obwohl dieser vielleicht mehr Begabung hat. Kraft

<sup>1</sup> Vgl. Thiel, a. a. O. 32.

dieses Entwicklungsgesetzes hängt im Organismus alle Vervollkommenung, zu der er fähig ist, letzten Endes von seinem Anfang ab. Mit welchem Grad substantieller Vollkommenheit aber ein Organismus zu sein anfängt, ist bedingt durch die Disposition des die Seele aufnehmenden Stoffes. Denn nicht die Seele führt die Disposition des Stoffes herbei, sondern umgekehrt, weil dieser so und so disponiert ist, entsteht eine gerade ihm angepaßte Seele.<sup>1</sup> Die innere Möglichkeit behaupten, die Seele eines bestimmten Menschen würde auch mit einem anders disponierten Körper fertig, bedeutet soviel wie das Verhältnis der *inneren* Ursächlichkeit zwischen Leib und Seele verkennen. Die geistige Seele kann wohl außerhalb ihres Leibes weiterleben, niemals aber einen anderen Körper informieren. In einem anderen Körper könnte das Verhältnis dieser Seele zum Leibe nur ein *wirkursächliches* sein. Dann wäre sie aber in bezug auf diesen zweiten Körper nicht mehr Seele, sondern ein reiner Geist. Das ist praeternaturaliter möglich. Aber Gott wirkt gewiß kein Wunder, um Disharmonien zu schaffen.

Halten wir an der thomistischen Auffassung vom Verhältnis der Seele zu einem bestimmt disponierten Stoffe fest, dann müssen wir also sagen, daß im Reiche der Organismen auch die Individuen der gleichen Spezies schon sehr verschieden vollkommen geboren werden und es trotz allen Strebens nach Selbstvervollkommenung ihr ganzes Leben hindurch bleiben müssen, wenngleich es leicht geschehen kann, daß einer, der an und für sich weniger begabt ist, durch außergewöhnlichen Fleiß weiter kommt als viele andere, die zu Vollkommenerem berufen sind. In diesem Falle bleibt zum mindesten die Ungleichheit der Befähigung fortbestehen. Beides zusammen: der bestimmte Grad angeborener substantieller Vollkommenheit innerhalb der ganzen Reihe von Individuen mit gleichem Wesen, und die weitere Vervollkommenungsmöglichkeit des Individuums, nennen wir dessen angeborenen physischen und unabänderlichen Charakter. Daraus ergibt sich für unsere Frage folgendes: auch im Falle einer sekundären Umstimmung des Geschlechts müssen jene beiden Wesensmerkmale des physischen Charakters gewahrt bleiben, sonst haben wir nicht mehr dieselbe organische Substanz. Es muß also die Seele des Organismus, dessen Geschlecht umgestimmt wird, gleich von Anfang an dazu in Potenz gewesen sein. Das aber *kann* sie, weil sie ja als artbestimmendes

<sup>1</sup> Vgl. Thomas, In II Sent. Dist. 21 q. 2. a. 1 ad 2.

Merkmal wesentlich nur auf die Verbindung mit einem *Stoffe* hingeordnet ist und nicht auf ein bestimmtes Geschlecht, dieses zweite vielmehr erst wird auf Grund ihrer Verbindung mit einem bestimmt disponierten Stoff. Daher hängt in der Frage nach der Möglichkeit einer sekundären Geschlechtsumstimmung alles davon ab, ob der Stoff, auf den eine Seele wesentlich hingeordnet ist, *nachträglich* bis zu einem Wechsel des Geschlechts anders disponiert werden kann, ohne daß er deshalb aufhören muß, von *derselben* Seele weiterhin zu einer Substanz ergänzt zu werden; denn der Stoff als solcher ist erst recht gegen jede Disposition indifferent. Nun ist allerdings die Struktur, in bezug auf die wir den Stoff das passive Prinzip des Geschlechtsunterschiedes nennen, nur ein prädikamentales Akzidenz am Organismus. Allein das beweist nicht, daß auch die Hinordnung des Stoffes auf sie etwas Außersubstantielles ist. Wir haben oben schon gezeigt, daß es sich bei ihr vielmehr um eine Beziehung handelt, die mit dem Stoffe des Individuums identisch ist und deshalb zur Substanz des Einzelorganismus gezählt werden muß. Dadurch werden wir vor die Frage gestellt, ob ein Individuum noch weiter leben kann, wenn sein Stoff z. B. aufhört, auf eine männliche Struktur hingeordnet zu sein und statt dessen die Beziehung zu einer weiblichen erhält. Wenn ja, dann hätten wir hier eine substantielle Verwandlung innerhalb derselben Substanz. Daß das innerlich unmöglich ist, ergibt sich klar aus der Stellung des Stoffes einerseits der Struktur und anderseits der Seele gegenüber. Ist der Stoff wirklich mit seiner Hinordnung auf die Struktur des aus ihm entstehenden oder bereits entstandenen Organismus identisch, dann muß er diese Hinordnung auch für die ganze Lebensdauer dieses Organismus behalten; denn er kann doch nicht etwas verlieren, was in diesem konkreten Individuum mit ihm identisch ist. Was sodann das Verhältnis des Stoffes zur Seele angeht, so ist zu beachten, daß diese nur *an sich* gegen die beiden Geschlechter indifferent ist. Es sei hier an das, was wir über die totale Seinserfassung der mit einem Körper verbundenen Seele durch das Geschlecht gesagt haben, nur wieder erinnert. Danach müßte eine Änderung der körperlichen Dispositionen, durch die der Stoff seine bisherige Hinordnung, z. B. auf eine männliche Struktur verlöre und dafür ganz auf eine weibliche Struktur hingegerichtet würde, unvermeidlich die weitere Verbindung des Stoffes mit der Seele, die ihn bis dahin aktuiert hat, unmöglich machen und dadurch den Untergang des Individuums herbeiführen. Daher kann auch aus diesem Grunde eine Umstimmung des Geschlechts, welcher

Gestalt sie auch sein mag, immer nur eine unvollkommene, die ursprüngliche Hinordnung des Stoffes auf eine bestimmte Struktur unberührt lassende, sein. Die innere Möglichkeit einer bloß unvollkommenen Geschlechtsumstimmung anzuerkennen, hat nach unserer oben dargelegten Auffassung von der Dynamik der Organismen keine Schwierigkeit, weil die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht durchaus nicht fordert, daß alle Teile eines Organismus in bezug auf ihre Struktur ganz aufeinander abgestimmt sind. Wie könnte sonst das nämliche Kind, z. B. in seinen Augen mehr die Mutter, dagegen in seiner Mund- und Kinnbildung mehr den Vater widerspiegeln! Nun ist es zwar nicht das gleiche, ob eine gewisse Disharmonie schon von Anfang an da war oder erst nachträglich herbeigeführt bzw. aufgehoben wird. Aber wie bereits gesagt wurde, teilt sich die Seele in den verschiedenen Organen nur in bezug auf die Ausübung ihrer Kausalität, und hängt das Aussehen der Wirkung ganz von der Disposition des Organs ab. Daher kann das *Sein oder Wesen* einer Seele das gleiche bleiben, auch wenn durch den Austausch eines bestimmten Organs andere Wirkungen entstehen. Welche Ausmaße eine solche unvollkommene sekundäre Umstimmung des Geschlechts im einzelnen Falle annehmen kann, läßt sich philosophisch nicht bestimmen, das ist eine rein biologische Frage, die nur mittels vieler Experimente lösbar ist. Daß die Natur selbst keine solchen unvollkommenen Umstimmungen der Geschlechter vornimmt, ist nicht entscheidend. Die Natur strebt immer nach dem Vollkommeneren. In diesem Streben kann die Kunst sie sowohl unterstützen als hindern, so daß entweder verborgene Möglichkeiten offenbar oder noch mehr verdeckt werden. Durch die künstliche Umstimmung des Geschlechts wird auf jeden Fall der Charakter des betreffenden Individuums zu einem Zwitterding gemacht.

#### IV. Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander.

In dem vorausgehenden haben wir nur das Wesen und den Ursprung der beiden Geschlechter betrachtet. Suchen wir nun tiefer in ihr Verhältnis zueinander einzudringen. Nach unseren bisherigen Darlegungen kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß dieses Verhältnis ein gegensätzliches ist. Aber man unterscheidet einen vierfachen Gegensatz: einen kontradiktorischen oder des inneren Widerspruchs, einen konträren oder des größten Abstandes, einen privativen oder der Beraubung und endlich einen relativen oder der Beziehung.

Nach allem bisher Gesagten dürfte klar sein, daß für die beiden Geschlechter nur der relative Gegensatz in Betracht kommt, da ja, wie gezeigt wurde, das Geschlecht einzig in einer Beziehung besteht, die im Individuum zum Wesen hinzutritt, ohne jedoch von diesem real verschieden zu sein. Der relative Gegensatz hat das Besondere, daß er in keinem der beiden Partner eine Unvollkommenheit voraussetzt. Daher kann er auch allein sogar von den drei göttlichen Personen ausgesagt werden. Daraus folgt aber nicht, daß die Geschlechter nicht aus einem anderen Grund ungleich vollkommen sein können. Deshalb reicht der bloß relative Gegensatz derselben ebensowenig hin, um z. B. die Emanzipation der Frauen zu rechtfertigen, wie aus ihm bewiesen werden kann, ihr Sinn liege in der ehelichen Verbindung. Trotzdem ist er für die Frage nach dem Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander von entscheidender Bedeutung. Die gewöhnliche Methode des Vorgehens in der Lösung dieses Problems ist die, daß man Mann und Frau zunächst gesondert betrachtet, sei es hinsichtlich ihrer gesamten Lebensführung, sei es nur in bezug auf bestimmte Leistungen und Weisen der Betätigung, und sie dann einander gegenüberstellt. Das führt notwendig dazu, alles, was das eine Geschlecht vervollkommenet, genau so bei dem anderen zu suchen, und es diesem dann als einen Mangel anzurechnen, wenn es sich auf eine andere Weise vervollkommenet. Und doch kann es für dieses sogar eine größere Vollkommenheit bedeuten, anders zu sein und sich anders zu geben. Relativa sunt simul cognitione, relativ entgegengesetzte Dinge werden gleichzeitig erkannt, sagen die Logiker. Daher hat die relative Gegensätzlichkeit die Folge, daß ein Mittel gesucht werden muß, das uns *zugleich* erkennen hilft, was den männlichen Charakter zum männlichen und den fraulichen zum fraulichen macht.

Wir haben bereits im ersten Teil daran erinnert, daß uns keine Ideen angeboren sind, sondern daß unser Wissen von den Dingen nur so weit reicht, als diese sich uns offenbaren. Das tun sie aber, indem sie nach außen wirken. Daraus folgt, daß das Prinzip, von dem aus wir Mann und Frau in ihrer charakteristischen Eigenart erkennen, nur zwei Tätigkeiten sein können, in denen sie möglichst innig zusammenkommen, um dieselbe Wirkung hervorzubringen. Denn so, wie sie sich unterscheiden, wenn sie *dasselbe* wollen, müssen sie sich erst recht unterscheiden, wenn sie verschiedene Ziele anstreben. Nun gibt es unter allen Dingen, die Mann und Frau gemeinsam tun, keines, in dem sie inniger zusammenkämen, als die Erzeugung der Nachkommen-



schaft. Die Frage, ob und wie weit auch die Frau sich beim ehelichen Verkehr aktiv verhalte, ist von den Tagen des Aristoteles an bis heute schon viel behandelt worden. Hier ist nicht der Ort, näher auf sie einzugehen. Es genüge die Bemerkung, daß man jetzt auch der Frau eine größere Aktivität zuerkennt, als Aristoteles und Thomas von Aquin getan haben.<sup>1</sup>

In den Pflanzen ist die Zeugung das höchste, was sie leisten können. Das sinnliche Leben der Tiere steht zwar schon höher, aber wie sehr es gleichwohl von dem Naturtrieb nach Fortpflanzung abhängt, beweist am besten die Tatsache, daß die größte sinnliche Lust gerade mit seiner Befriedigung verbunden ist. Dem Menschen ist in seinem freien Willen die Möglichkeit gegeben, das auch in ihm sich stark regende Verlangen nach dem Akte der Fortpflanzung zu beherrschen

<sup>1</sup> Vgl. *Mitterer*, a. a. O. 497 ff. Aus den Gegenüberstellungen Mitterers geht klar hervor, daß die Biologie seit den Tagen des hl. Thomas eine ganz bedeutende Wandlung durchgemacht hat. Aber eine so absolute Abhängigkeit der Philosophie und der Theologie von ihr, wie M. meint, möchte ich doch bezweifeln. Meines Erachtens müßte die Philosophie des doctor communis nur dann im gleichen Ausmaß wie die Biologie seiner Zeit umgestaltet werden, wenn sie aus seinem biologischen Weltbild heraus entstanden wäre. Sie ist aber nur mit dem damaligen Stand der Naturwissenschaften in einen gewissen Einklang gebracht worden. Daher kommt ihr trotz aller Anpassung an die Biologie des dreizehnten Jahrhunderts eine nicht zu unterschätzende Selbständigkeit zu. Wie mir scheint, hat es den Aquinaten sogar mehr Mühe gekostet, eine Synthese zwischen seiner Philosophie und der damaligen Biologie zu finden als heute erfordert ist, seine wirklich philosophischen Lehren mit den gesicherten Ergebnissen der Naturwissenschaften zu vereinbaren. Man denke nur an seine Theorie vom Entstehen unvollkommener Lebewesen aus einem Cadaver und sein Prinzip *omne agens agit sibi simile*. M. glaubt allerdings, gerade dieser Satz sei heute auf Grund der biologischen Forschung im Sinne des hl. Thomas nicht mehr haltbar (515). Da wir jetzt nicht mehr nur den Vater als die Wirkursache des Kindes ansehen, müssen wir sagen, daß sowohl Mutter als Vater in sich den Naturtrieb haben, ein Kind zu zeugen, das ihnen bis hinunter zum individuellen Charakter gleicht, daß aber der Sohn eine *besondere*, substantielle Ähnlichkeit mit dem Vater und die Tochter eine besondere Ähnlichkeit mit der Mutter aufweist. Die durch das Geschlecht und alles, was damit notwendig zusammenhängt, bedingte Unähnlichkeit zwischen Vater und Tochter hat ihren Grund darin, daß der Vater als Mann in gleicher Weise auf die Fortpflanzung *beider* Geschlechter hingeordnet ist. Aus dieser Unähnlichkeit zwischen Vater und Tochter, oder Mutter und Sohn, einen Beweis gegen die allgemeine Geltung des Satzes *omne agens agit sibi simile* machen zu wollen, ist deshalb verfehlt, weil der Vater eben durch seine Befähigung an der Fortpflanzung des weiblichen Geschlechts mitzuwirken — und das gleiche gilt natürlich von der Mutter in bezug auf den Sohn —, virtualiter auch das andere Geschlecht in sich hat. Zudem bringt der Vater in der Tochter eine Wirkung hervor, durch die wenigstens indirekt auch für die Fortpflanzung seines eigenen Geschlechts gesorgt ist.

und der Vernunft zu unterwerfen. Obwohl das von Mann und Frau in gleicher Weise gilt, ist doch ihre Stellung zum Zeugungsakt eine sehr verschiedene. Denn mögen die Alten darin zu weit gegangen sein, daß sie die Frau nur für die Materialursache der Fortpflanzung hielten, so bleibt doch auch nach der neueren Biologie wahr, daß sie sich dabei mehr als der Mann leidend verhält. Die Frau gibt, indem sie empfängt, der Mann hingegen empfängt, indem er gibt. Denn die Empfängnis geschieht ja in der Frau, deren ganzes Leben durch den Fortpflanzungsakt eine viel größere Veränderung erleidet als das des Mannes. Nicht die vom Manne herkommende Samenzelle wird befruchtet, sondern das von der Frau erzeugte Ei. Deshalb kann eine Frau den Fortpflanzungsakt unmöglich so anschauen wie der Mann. Sie wird sich in bezug auf ihn immer in erster Linie als den empfangenden Teil betrachten, den Mann dagegen als den gebenden. Wenn auch von ihr gesagt wird, daß sie gebe, so bezieht sich das in erster Linie auf die Möglichkeit, während das Geben des Mannes mehr auf die Verwirklichung dieser Möglichkeit geht.

Es erscheint nun zunächst etwas gewagt, wenn wir von der verschiedenen Stellung des Mannes und der Frau zu einem einzelnen Akte, mag derselbe sie auch wie kein anderer eng miteinander verbinden, gleich auf das ganze Verhältnis der beiden Geschlechter schließen und sagen, daß diese hier ihren Grundunterschied zu erkennen geben. Denn solche Analogieschlüsse geben, für sich allein genommen, noch keine volle Gewißheit. Ehe diese in unserer Frage erlangt werden kann, müssen wir die zwei folgenden Zweifel zerstreuen: erstens, ist es überhaupt notwendig, daß die Verschiedenheit, die zwischen Mann und Frau hinsichtlich ihrer Stellung zum Akte der Fortpflanzung zugegeben werden muß, *universalen* Charakter hat, d. h. sich auf das ganze Sein und Leben der beiden Geschlechter erstreckt? Und zweitens, ist dieser Unterschied unter allen, die außerdem noch feststellbar sind, wirklich der tiefste? Zwecks Lösung der ersten Schwierigkeit sei nochmals daran erinnert, daß sowohl Mann als Frau von Natur aus eine starke Hinneigung zum Akte der Fortpflanzung haben. Das beweist doch zum mindesten, daß die Art und Weise, wie die beiden Geschlechter hier zusammenkommen, für beide naturentsprechend ist.<sup>1</sup> Naturentsprechend aber ist etwas nur so weit, als es die Natur irgendwie vervollkommnet. Nun ist die Natur, in sich betrachtet, in Mann und

<sup>1</sup> Vgl. Thomas, C. Gent. III 123.

Frau spezifisch die gleiche; sie wird erst verschieden durch ihre physische Verwirklichung in dem nicht immer auf die gleiche Struktur hingeeordneten Stoffe. Daraus ergibt sich erstens, daß auch die Vervollkommenung der beiden Geschlechter durch den Akt der Fortpflanzung unmöglich spezifisch verschieden sein kann. Schon das ist von größter Wichtigkeit. Denn das erklärt einzig und allein, wie Mann und Frau einander nachahmen können. Bestände zwischen der Vollkommenheit eines Mannes und der einer Frau ein spezifischer Unterschied, dann wäre jede Nachfolge Christi durch Frauen und ebenso jede Nachahmung der Gottesmutter Maria durch Männer ein Unding. So aber steht nichts im Wege, daß derselbe Mensch, sei er Mann oder Frau, das Ideal beider Geschlechter darstellt. Im Gegensatz zum spezifischen Unterschied bewirkt der substantielle nur, daß die Verwirklichung des Ideals im Nachahmenden eine besondere Modifikation oder nähere Bestimmung erhält. Aber das ist auch dann unvermeidlich, wenn Menschen desselben Geschlechts einander nachahmen. Sind doch auch diese auf Grund ihres physischen Charakters außerstande, sich bis zur Ähnlichkeit einer Kopie einander anzugleichen. Ein Zweifel an der gegenseitigen Nachahmbarkeit der beiden Geschlechter kann höchstens dadurch hervorgerufen werden, daß wir oben den Mann als den gebenden, die Frau dagegen als den empfangenden Teil bezeichnet haben. Aber wie auch das mit einer spezifisch gleichen Vervollkommnungsmöglichkeit von Mann und Frau vereinbar ist, lehrt uns eine kurze Betrachtung des Verhältnisses zwischen Tun und Leiden. Auch die Scholastiker sind sich nicht ganz einig darüber, ob das Tun als solches sein Sein ganz im Leidenden hat, oder nur terminative, d. h. auf Grund der in diesem hervorgebrachten Wirkung. Wir können diese Frage hier außer acht lassen. Zwei Dinge sind auf jeden Fall sicher: erstens, so oft etwas durch sein Tun ein anderes vervollkommnet, vervollkommnet es auch sich selbst, weil schon das bloße Tätigsein eine Vervollkommenung des Seins bedeutet; sodann liegt in jedem Tun eine Selbstmitteilung des Handelnden an den empfangenden Teil.<sup>1</sup> Wenn also Mann und Frau z. B. im Zeugungsakt aufeinander

<sup>1</sup> Vgl. *Thiel*, Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters, in: *Divus Thomas* 1930, 418 f. Die wirkursächliche Selbstmitteilung unterscheidet sich natürlich wesentlich von jener der inneren Ursachen. Die Wirkursache teilt sich in der Weise mit, daß sie etwas außer ihr Gelegenes zu einer Nachahmung ihrer selbst macht; die inneren Ursachen dagegen konstituieren durch gegenseitige Mitteilung ihres Seins ein Ganzes, das mit ihnen, zusammen genommen, und ihrer ausgeübten Ursächlichkeit identisch ist.



einwirken, so gibt der eine Teil dem anderen Anteil an seiner eigenen Vollkommenheit. Daher spricht der Umstand, daß der Mann beim ehelichen Verkehr in erster Linie der gebende, die Frau dagegen mehr der empfangende Teil ist, eher für die spezifische Gleichheit der Vervollkommnungsfähigkeit, als dagegen. Wahr bleibt freilich, daß die Nachahmung eines Mannes durch eine Frau immer eine weibliche, und die Nachahmung einer Frau durch einen Mann ebenso notwendig eine männliche Form erhält. Aber das berührt nicht die Substanz der *Akte*, durch die einer den anderen nachahmt. Für die Substanz der *Akte* und auch der *Habitus*, durch die einer dem anderen ähnlich wird, ist die substantielle Verschiedenheit ihrer *Subjekte* schon ein äußerer Umstand. Die Verschiedenheit der Subjekte ändert nur den *modus recipiendi* ihrer Vollkommenheiten.<sup>1</sup>

Die zweite Folgerung aus dem Untersatz, daß die Natur in Mann und Frau spezifisch die gleiche ist und erst durch ihre physische Verwirklichung verschieden wird, vervollständigt die Lösung unseres ersten Zweifels. Sind nämlich Mann und Frau trotz ihrer spezifisch gleichen Natur substantiell voneinander verschieden, d. h. verwirklichen sie diese Natur mit einer bestimmten Besonderheit, dann ist es geradezu notwendig, daß auch die Art und Weise, wie ihnen ihre spezifisch gleichen Vollkommenheiten zuteil werden, verschieden näher bestimmt ist. Es wäre nicht zu begreifen, wenn Mann und Frau, obwohl sie auf Grund ihres Geschlechtsunterschiedes andere physische Charaktere haben, doch ganz undifferenziert vervollkommenet würden. Daher hat man mit Recht wenigstens seit den Tagen Christi jedes Bestreben des einen Geschlechtes sich so wie das andere zu befriedigen als im höchsten Grade widernatürlich bezeichnet.<sup>2</sup> Nicht die menschliche Natur als solche sträubt sich dagegen, daß der Mann den Akt der Fortpflanzung in der gleichen Form erstrebt wie die Frau, oder diese so wie der Mann, sondern die menschliche Natur, insofern sie in Mann und Frau eine anders bestimmte physische Verwirklichung gefunden hat. Ist diese verschiedene Stellung zum Akte der Fortpflanzung aber in der Natur selbst begründet, sofern diese in Mann und Frau substantiell differen-

<sup>1</sup> Wir sagten im vorausgehenden, daß Bruder und Schwester auf Grund ihres verschiedenen Geschlechts sich tiefer unterscheiden als irgend zwei Menschen desselben Geschlechts. Aus dem eben Gesagten erklärt sich, warum sie gleichwohl außer allem, was sie gemeinsam von ihren Eltern ererbt haben, soviel miteinander teilen.

<sup>2</sup> Vgl. Römerbrief I, 26 f.

ziert verwirklicht ist, dann kann kein Zweifel mehr zurückbleiben, daß dieselbe Verschiedenheit sich auch auf das ganze Sein und Leben der beiden Geschlechter ausdehnt. Denn alles, was zur Natur gehört, macht sich überall auf die gleiche Weise geltend. So verlangt es das Wesen aller unfrei wirkenden Ursachen.

Damit ist ohne weiteres auch jede spezifische Verschiedenheit zwischen Mann und Frau in bezug auf ihre Moral ausgeschlossen. Denn diese hat ja eben in der menschlichen Natur ihr nächstes Fundament. Da die Rechtsordnung nur ein Teil der sittlichen ist, gilt von ihr das gleiche. Die Rechte der Frau können von denen des Mannes nur soweit verschieden sein, als ihre besondere Form, sich als Mensch zu vervollkommen, von der des Mannes abweicht.

Wenn vorhin gesagt wurde, daß sich die Frau von dem Manne durch ein größeres Ausmaß an Rezeptivität unterscheide, so hindert das natürlich nicht, daß es Einzelfälle gibt, in denen eine bestimmte Frau viele Männer an Aktivität weit überragt. Aber auch dann bleibt diese eine andere als die männliche. Daß man von einer solchen Frau nicht selten sagt, sie sei « mehr Mann als Frau » oder gar « ganz Mann », beweist schon, daß sie etwas der Frau als solcher Fremdes an sich hat. Zudem braucht die Grenze zwischen männlicher und weiblicher Art sich zu vervollkommen nicht überall so klar zu Tage zu treten wie im Akte der Fortpflanzung. Nehmen wir z. B. die Wissenschaft, durch die Mann und Frau gleichermaßen vervollkommen werden, bei der es aber nicht so einfach ist, genau zu sagen, wie der Mann seiner Natur am entsprechendsten studiert, und wie die Frau. Die unaufhörlichen Schulreformen legen dafür das beste Zeugnis ab.

Denken wir hier auch an die natürliche Hinordnung beider Geschlechter auf die Gesellschaft. Unter sozialer Hilfe wird für gewöhnlich nur das Geben verstanden. Das ist durchaus einseitig; sie besteht auch in einem Empfangen. Nach dem Sprichwort: Geben ist seliger als nehmen, hilft der Empfänger dem Geber in einer Hinsicht sogar mehr als dieser jenem. Jedes geschöpfliche Tun verlangt nach einem entsprechenden Subjekt, in dem es seine Wirkung hervorbringt. Sollen sich also Mann und Frau in der Gesellschaft gegenseitig ergänzen, dann erscheint eine verschiedene Verteilung von Aktivität und Rezeptivität als die notwendige Voraussetzung dazu.

Das wird uns noch klarer durch die Lösung des anderen Zweifels, den wir in die Frage kleideten: ist dieser Unterschied unter allen, die zwischen Mann und Frau außerdem feststellbar sind, wirklich der

tiefste? Das tiefste in einer Sache ist unstreitig ihr metaphysisches Wesen. Denn tiefer als bis zum *primum constitutivum* und *primum distinctivum* kann man gewiß nicht in ein Ding eindringen. Unsere Frage kann also auch so formuliert werden: ist die verschiedene Aktivität und Empfänglichkeit in Mann und Frau wirklich das Fundament der Beziehung, in der das metaphysische Wesen der beiden Geschlechter gelegen ist? Das zu erkennen, gibt es für uns ein untrügliches Zeichen. Das metaphysische Wesen einer Sache bietet zugleich die letzte Erklärung für alles andere, was wir außer ihm dieser Sache zuschreiben. So finden im Menschen alle ihm notwendig zukommenden Merkmale ihre letzte Erklärung entweder darin, daß er ein Sinnenwesen ist, oder in seiner Vernünftigkeit oder in diesen beiden Merkmalen zugleich, weil sie sein metaphysisches Wesen konstituieren. Sehen wir also zu, ob die verschiedene Verteilung von Aktivität und Rezeptivität in Mann und Frau tatsächlich die letzte Erklärung gibt für die übrigen Verschiedenheiten zwischen den beiden Geschlechtern. Soviel ist ohne Zweifel von vornherein sicher, daß die verschiedene Aktivität und Rezeptivität der Geschlechter keinen noch tiefer liegenden Grund haben kann. Denn was sollte es noch hinter der Unterscheidung zwischen Akt und Potenz geben? Es kann sich demnach hier nur darum handeln, zu zeigen, wie alle übrigen Verschiedenheiten jene erste voraussetzen. Dazu genügt, aus den wichtigsten Gebieten je ein Beispiel anzuführen. Wir haben vorhin schon daran erinnert, daß Mann und Frau gleichermaßen zum Leben in der Gesellschaft berufen sind. Und doch sind sie sehr ungleich geeignet zur Erfüllung der verschiedenen sozialen Aufgaben.<sup>1</sup> Der Grund dafür ist, weil gewisse Aufgaben mehr die Aktivität des Mannes fordern, andere dagegen mehr die Empfänglichkeit der Frau.

Im Erkenntnisleben wird der Frau mehr die Gabe der Intuition zuerkannt sowie die Fähigkeit, viele Kleinigkeiten zu berücksichtigen,

<sup>1</sup> P. Wust drückt diese verschiedene soziale Veranlagung so aus: « *Bewahren* soll das Weib, das ist offenbar seine besondere Bestimmung, mit seiner stärkeren Naturgebundenheit *bewahren* soll es alles das, was den Geist des im wesentlichen zum Abenteuerum der Tat bestimmten Mannes noch vor der aller Tat naturhaft einwohnenden Hybris zu schützen vermag. Der Mann ist der eigentliche Vagant des Daseins, vorbestimmt für den Kampf mit allen Gewalten des Schicksals. Er ist immer der Fremdling, der ewig « Unbehauste », der nach der Heimat zwar verlangt, aber sie nie von sich allein aus zu finden vermag. Das Wesen des Weibes aber ist gewissermaßen das naturhafte Daheim- und Amzielsein ». Die Dialektik des Geistes. Augsburg 1928, 448.

die der Mann leicht übersieht; dem Mann dagegen bereitet das abstrakte Denken weniger Schwierigkeit<sup>1</sup>, weil zu letzterem mehr Aktivität erforderlich ist als zum bloßen Schauen.

Ebenso, wenn gesagt wird, die Frau habe mehr Gemüt als der Mann, so bedeutet das doch soviel wie, sie sei für Eindrücke empfänglicher als er.

Daß sodann Frauen sich öfter durch geduldiges Ertragen von Widerwärtigkeiten auszeichneten, Männer dagegen durch Überwindung entgegenstehender Schwierigkeiten, weist offenbar auf dieselbe Wurzel zurück.

Und was endlich die Religion betrifft, so lehrt die Geschichte, daß Frauen für gewöhnlich leichter tun, religiös zu sein, als Männer. Das erklärt sich daraus, daß die Religion wesentlich eine Hingabe des Menschen an Gott ist. Daher ist sie für die Frau «natürlicher», das will heißen, ihrer fraulichen Natur entsprechender. Gott gegenüber muß auch der Mann in erster Linie Empfänger sein. Das aber kostet ihn infolge seines größeren Dranges nach Tätigkeit zunächst eine gewisse Selbstüberwindung. Es hat daher einen tiefen Sinn, daß die Menschheit zwar durch einen Mann erlöst worden ist, daß aber unter allen Heiligen eine Frau den denkbar höchsten Grad von Heiligkeit erreicht hat. Fast scheint es, als habe Gott der Frau für ihre soziale Unterordnung unter den Mann in der Religion einen besonderen Trost geben wollen.

An dieser Stelle kehrt eine Frage wieder, die wir schon im ersten Abschnitt unserer Untersuchung beantwortet haben, die aber hier Teil einer anderen ist. Man kann zuweilen die Ansicht vertreten finden, daß die Spezies Mensch sich nur im Gange der Weltgeschichte vollkommen realisiere. Danach wäre sie weder im Manne noch in der Frau, gesondert genommen, ganz ausgeprägt, sondern nicht einmal in einem einzelnen Paar, vielmehr allein in dem, was man die gesamte Menschheit nennt. Zu dieser Auffassung muß jeder gedrängt werden, der nicht klar unterscheidet zwischen Spezies und Substanz. Die Bezeichnung «Spezies» wird nicht nur im Prädikament der Substanz gebraucht, sondern im gleichen Umfang auch in den übrigen neun Prädikamenten. Wird sie auf eine Substanz angewandt, dann versteht

<sup>1</sup> Vgl. *Thoma Angelika Walter* vom a. K. J., *Seinsrhythmik*, Freiburg 1932, 183: «Die Genialität des Mannes bekundet sich in der Höhenleistung, die der Frau in der Breitleistung; sie hat den Sinn für das Allhafte, er für das Allgestalte».

man darunter nur eine *substantia secunda* oder *universalis*, und nicht eine *substantia prima* oder *individua*. Sage ich z. B. « der Mensch », so drücke ich damit direkt die *Spezies* Mensch aus ; sage ich dagegen « Plato », so bezeichne ich in erster Linie eine *substantia prima*. Daraus erhellt schon, daß es nicht dasselbe ist, ob wir von einem spezifischen Unterschied sprechen oder von einem substantiellen. Eine spezifische Verschiedenheit ist weit größer als eine substantielle. Erstere besteht z. B. zwischen Mensch und Tier. Man wird hier vielleicht einwenden, es genüge zu sagen « außerwesentlich » oder « nicht wesentlich ». Aber dann fehlt die Abgrenzung gegen die Akzidentien der *substantia prima*. Man nehme z. B. folgende vier Aussagen : Titus ist ein Mann, Maria ist eine Frau, Titus ist ein Gelehrter, Maria ist eine Näherin, und vergleiche einmal die zwei ersten Sätze miteinander, und dann die beiden letzten. Jeder wird sofort zugeben, daß zwischen dem Mannsein des Titus und dem Frausein der Maria ein größerer Abstand ist als zwischen dem Gelehrtsein und Näherinsein. Und doch handelt es sich in beiden Fällen um einen nicht wesentlichen Unterschied. Aber im ersten Fall um einen substantiellen, im zweiten um einen nur qualitativen. Jeder qualitative Unterschied setzt schon einen substantiellen voraus. Eine substantielle Verschiedenheit besteht zwischen jenen *substantiae primae* oder Einzelsubstanzen, in denen dieselbe *Spezies* oder *substantia secunda* physisch verwirklicht ist. In jeder Einzelsubstanz ist die ihr logisch übergeordnete *Spezies* immer ganz verwirklicht, da gibt es keine geschichtliche Entwicklung. Daher ist jene Vorstellung, als realisiere sich die *Spezies* Mensch erst allmählich, schlechthin abzuweisen. Aber, wie wir gesehen haben, kann dieselbe *Spezies* mehr als einmal physisch verwirklicht werden, weil sie zu ihrer Realisierung nicht des gesamten Stoffes bedarf, und dieser daher in verschiedenen Teilen entsprechend disponiert werden kann. Nur diese Realisierbarkeit derselben *Spezies* Mensch in mehr als einem Individuum wird erst im Laufe der Geschichte vollkommen verwirklicht. Wir haben die einzig im Stoffe (passiv) begründete substantielle Verschiedenheit der Menschen eingeteilt in eine individuelle, eine geschlechtliche und eine charakterologische, ohne jedoch ebensoviele Realitäten einander gegenüberstellen zu wollen. Im Einzelmenschen sind Individualität, Geschlecht und physischer Charakter ganz dasselbe. Trotzdem ist es sachlich wohl begründet, wenn wir nicht nur diese drei wenigstens gedanklich voneinander unterscheiden, sondern auch einen Unterschied machen in ihrer Aussage vom Einzelmenschen. Es wird niemanden



einfallen, die Individualität oder den physischen Charakter des einen als gemeinsam mit anderen zu bezeichnen. In bezug auf sie steht jeder zu allen übrigen Menschen in einer Beziehung der Nichtübereinstimmung. Von ihnen kann man auch sagen, daß die Geschichte bis zum Ende der Zeiten immer neue Möglichkeiten verwirklicht. Anders dagegen verhält es sich mit dem Geschlecht. Man hat viele Methoden erdacht, um die reiche Mannigfaltigkeit der menschlichen Charaktere zu klassifizieren und so besser überschauen zu können. Aber keine erreicht die Vollkommenheit der Einteilung, die uns von der Natur durch die beiden Geschlechter an die Hand gegeben worden ist. Auch das Geschlecht besteht wesentlich in einer Beziehung des einen Individuums zu anderen der gleichen Spezies; aber während Individuation und physischer Charakter nur Beziehungen der Nichtübereinstimmung sind, ist das Geschlecht sowohl dies, als auch eine Beziehung der Übereinstimmung, natürlich nicht zu denselben Individuen. Der Unterschied der Geschlechter, in seiner ganzen Tiefe und Breite erfaßt, ist zugleich ein Unterschied der Befähigung, sich selbst zu vervollkommen. Es gehört zum Wesen des Organismus, sich niemals nur von anderen vervollkommen zu lassen, sondern immer auch selbst dabei mitzuwirken. Daher verhält sich eine organische Substanz bei jeder Vervollkommenung notwendig zugleich passiv und aktiv: das erste, weil keine Potenz sich selbst aktuiert, und das zweite, weil das Leben, durch das sich der Organismus vor dem Mineral auszeichnet, wenigstens eine inadäquate Selbstbewegung ist. Obwohl das von allen Organismen ohne Ausnahme gilt, zeigen doch schon die Individuen der höheren Tierarten zwei klar voneinander unterscheidbare Proportionen, in denen Aktivität und Rezeptivität verbunden sein können. Denn beobachten wir diese Individuen in ihrem Verkehr mit den anderen Vertretern der gleichen Spezies, dann zieht bei den einen mehr ihre Aktivität, bei den anderen dagegen mehr ihre Rezeptivität unsere Aufmerksamkeit auf sich. Jene erscheinen durchweg als die gebenden und dominierenden, diese dagegen mehr als die empfangenden und dienenden. Die innere Notwendigkeit, mit der das geschieht, beweist, daß schon die *Natur* die Individuen der höheren Arten von Organismen auf diese Weise in zwei große Klassen eingeteilt hat. Wen sie für die eine Klasse bestimmt, und wen für die andere, läßt sie aus der Form erkennen, in der sie ihn zum Akte der Fortpflanzung befähigt. Denn außer der Selbstvervollkommenung haben die organischen Substanzen gegenüber den anorganischen noch das Besondere, daß sie mit natürlichen Mitteln nicht

unbegrenzt lange erhalten werden können, sondern nach einiger Zeit ihr individuelles Sein verlieren. Dafür aber haben sie in sich den Naturtrieb, wenigstens ihre Spezies oder Art vor dem Untergang zu bewahren, indem sie andere Individuen hervorbringen, in denen dieselbe Idee physisch verwirklicht ist: also der Mensch einen Menschen, das Pferd ein Pferd usf. Im Menschen ist die Fortpflanzung der Spezies nicht die höchste seiner Leistungen gegenüber der Spezies, in ihm kann der Beitrag zur Fortpflanzung durch Vollkommeneres ersetzt werden.<sup>1</sup> Gleichwohl ist auch in ihm die Art seiner natürlichen Befähigung, an der Erhaltung seiner Spezies mitzuwirken, das äußere Erkennungszeichen der Beziehung, die wir Geschlecht nennen, und von der wir sagten, daß sie von der im Einzelmenschen physisch verwirklichten Wesenheit nur gedanklich verschieden sei. Diese Verbundenheit des Geschlechts mit der individuellen Wesenheit zu einer einzigen physischen Realität macht es unvermeidlich, daß Mann und Frau selbst dann, wenn sie sich über ganz heilige Dinge unterhalten, anders miteinander verkehren, als zwei Vertreter desselben Geschlechts. Eine Frau wird notwendig alles mit anderen Augen anschauen als ein Mann. Daher ergänzen die beiden menschlichen Geschlechter sich gegenseitig, aber nicht zur Vollkommenheit des Menschseins, vielmehr zur Erfüllung der uns Menschen hier auf Erden gestellten Aufgaben der Selbstvervollkommnung und der Arterhaltung.

<sup>1</sup> Vgl. *Thomas, C. Gent. III 136.*