

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	16 (1969)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Vita est actus primus
<b>Autor:</b>	Kohlmeier, Johann
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760426">https://doi.org/10.5169/seals-760426</a>

### **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:** 19.02.2026

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

JOHANN KOHLMEIER

# Vita est actus primus

Ein Beitrag zur Erhellung der Geschichte der Philosophie  
der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts  
anhand der Lebensmetaphysik des Petrus Hispanus

## *Einleitung*

Die Geschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts wird in ihren markantesten Zügen durch das Bekanntwerden der Werke des Aristoteles und durch das Ringen um deren Interpretation und Integration in ein christliches Weltbild bestimmt. Nicht nur aufgeschlossene Geister verwenden Aristoteles. Auch diejenigen, die sich nicht besonders mit dem vollendeten Vertreter einer außerhalb des Christentums entstandenen Weltschau befreunden können, müssen sich in den entscheidenden Problemen mit Aristoteles auseinandersetzen. F. Van Steenberghen vertritt sogar die Meinung, daß vor den Verurteilungen von 1270 und 1277 der Aristotelismus in verschieden reinen und eklektischen Formen die philosophische Grundhaltung der meisten Denker – so auch Bonaventuras – bestimmt. Der philosophische Augustinismus sei erst das Resultat der genannten Verurteilungen<sup>1</sup>.

Die Tatsache, daß sich aristotelische Elemente in den meisten Werken der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vorfinden, ist unbestreitbar. Man denke nur an die Schlüsselbegriffe der Physik und Metaphysik: Form und Materie, Substanz, Akzidens. Aber diese Begriffe waren schon seit Beginn unseres Zeitalters wissenschaftliches Gemeingut geworden und konnten deshalb auch synkretistische Gedankengänge weitervermitteln.

<sup>1</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au 13<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris 1966.

Tatsächlich begegnete das Mittelalter zuerst einem Aristoteles, der durch die Übersetzungen arabischer Aristotelesinterpretationen und pseud aristotelischer Schriften wie dem «Liber de causis» gekennzeichnet war. Wie sollte den Denkern des frühen 13. Jahrhunderts, als sie nun vor den Schriften des Aristoteles selbst standen, ein sofortiger Zugang zum genuinen Aristotelismus offen stehen, nachdem sie derartig darauf vorbereitet waren? Mußte nicht die ihnen von weit her überlieferte Gesamtschau aus teils patristischen, teils philosophischen Quellen ihre Interpretation beeinflussen?

Die folgende Untersuchung soll mithelfen, die ideengeschichtliche Situation der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu erhellen, indem anhand einer These aus der Psychologie des Petrus Hispanus Einflüsse aufgezeigt werden, die die Aristotelesinterpretation des Autors bestimmen und selbst keineswegs aristotelischer Inspiration entstammen<sup>2</sup>. Häufig wird aus dem Umstand, daß die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts als Epoche der Aristotelesrezeption bezeichnet wird, unbewußt die ungerechtfertigte Schlußfolgerung gezogen, daß die Autoren, die sich Aristoteles öffnen,

<sup>2</sup> Der hier behandelte Autor ist keine unbekannte Gestalt der mittelalterlichen Geschichte. Petrus Hispanus wurde zwischen 1210 und 1220 in Lissabon geboren und starb 1277 als Papst Johannes XXI. Die Geschichte der Logik wurde stark durch seine «Summulae logicales» geprägt. Auch als Naturwissenschaftler zeichnete Petrus Hispanus sich aus. Einen Einblick in das Arbeitsfeld des Petrus Hispanus gibt das Manuskripteverzeichnis, das P. Manuel ALONSO den Ausgaben der psychologischen Werke des Petrus Hispanus – die weiter unten anzuführen sind – beifügt. Es handelt sich um sieben medizinische Werke, zehn Kommentare zu griechischen und arabischen Ärzten, drei logische Werke, darunter die «Summulae logicales», ferner Kommentare zu Aristoteles: «De historia animalium», «De partibus animalium», «De generatione animalium», «De anima», «Expositio libri de anima», «De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae» und einen Paraphrasenkommentar «Liber de anima». M. ALONSO schreibt dem Petrus Hispanus ebenfalls einen Kommentar zu den Werken des Dionysius Pseudo-Areopagita zu. Zur Frage der Authentizität und der Chronologie der Werke vgl. Manuel ALONSO, Einführung zur zweiten Ausgabe des «Scientia libri de Anima», Barcelona 1961, xxxi ff. – Zur Biographie vgl. N. PICARD in: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg Br., 1960), Bd. 5, unter Johannes XXI. Das hier erwähnte Medizinstudium in Salerno erklärt gut, weshalb Petrus Hispanus nicht nur ein so reichhaltiges Kommentarwerk zu arabischen medizinischen Schriften geschaffen hat, sondern auch in seinen philosophischen Schriften den arabischen Philosophen einen so bedeutenden Platz einräumt. – Zu erwähnen ist auch das Verdienst des Petrus Hispanus, der Rezeption des Aristoteles in einer Zeit den Weg geöffnet zu haben, da man in kirchlichen Kreisen der aristotelischen Psychologie und Metaphysik größtes Mißtrauen entgegenbrachte. «Es war noch eine mutige Tat, als Petrus Hispanus, wahrscheinlich kurz vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, den ersten uns erhaltenen De Anima-Kommentar verfaßte» (Joachim VENNEBUSCH, Ein anonymer Aristoteleskommentar des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1963, 2).

mit der Terminologie auch die Grundinspiration übernehmen. Das Ringen um die Übernahme des Aristoteles beweist zwar, daß man sich bereits Rechenschaft über die Divergenzen zwischen der platonisch-augustinischen Philosophie und derjenigen des Aristoteles gab<sup>3</sup>. Damit aber bleibt noch die Frage offen, inwieweit die Autoren, die Aristoteles übernehmen, wirklich in dessen Gedankenwelt eingedrungen sind. So darf man nicht jedesmal, wenn von Form und Materie die Rede ist, auf Aristoteles verweisen, denn auch die platonische Richtung der Philosophie hat dieses Begriffspaar gebraucht und zwar in einem bereits von Aristoteles kritisierten Sinn<sup>4</sup>. Als Musterbeispiel dieser Art der Unterscheidung der philosophischen Grundinspiration von der angewandten Terminologie kann auch das in dieser Arbeit zu behandelnde Problem des Lebens als «actus primus» bei Petrus Hispanus gelten.

## I. Aufriß der Lebensmetaphysik des Petrus Hispanus

### 1. Problemstellung

Petrus Hispanus ist nicht der einzige Autor des 13. Jahrhunderts, bei dem sich die Formulierung «Vita est actus primus» findet<sup>5</sup>. Zur Stützung dieser These konnte er sich aber nicht auf Aristoteles berufen,

<sup>3</sup> Zur Beeinflussung des Mittelalters durch Platon und Aristoteles sowie zu den Thesen, die umstritten waren oder mit Zurückhaltung aufgenommen wurden, s. F. VAN STEENBERGHEN, Aristote en Occident, Louvain 1946, 7 ff.

<sup>4</sup> Die grundsätzliche Kritik der platonischen Anschauung vom Werden und vom Realitätsgehalt der sinnlichen Welt geschieht durch den Hylemorphismus, Phys. A 7; ausdrücklich wird die Ideenlehre Platons in Metaph. A 6 sowie M, 9 der kritischen Betrachtung unterzogen.

<sup>5</sup> Das Verhältnis Seele – Leben, so wie es Petrus Hispanus beschreibt, wurde bis jetzt noch nicht in seinem ganzen Umfang behandelt. Es ist L. B. GEIGER zu verdanken, daß dieses Problem ins Licht der Philosophiegeschichte gerückt wurde. Vgl. L. B. GEIGER, La vie, acte essentiel de l'âme, l'esse l'acte de l'essence d'après Albert le Grand, in: Etudes d'histoire littéraire et doctrinale (Univ. de Montréal, Publ. de l'Institut d'Etudes Médiévales, XVII), 1962, 49–116. Und: Le traité de la vie de la Summa Fratris Alexandri, in: Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume. American Academy for Jewish Research, Jerusalem, 1965, 311–334. – Bei den von L. B. Geiger behandelten Autoren trifft man dasselbe Problem des Lebens als Erstakt an, wenn auch nicht im selben Kontext und in derselben Formulierung wie bei Petrus Hispanus. Schon die Tatsache, daß mehrere Autoren ungefähr gleichzeitig eine ähnliche oder identische Formulierung benutzen, beweist, daß es ein gemeinsames Problem gab, von dem sie nicht nur im Unterbewußtsein beeinflußt worden sein können. Neben Albertus Magnus und Alexander von Hales kennen auch noch Alfred von Sarashel (De motu cordis, hrsg. von Clemens BÄUMKER

dessen psychologische Werke er größtenteils kommentiert hat<sup>6</sup>. Er übernimmt wohl dessen Lehre, nach der die Seele die Form des Körpers ist. Aber bereits in diesen grundsätzlichen Ausgangspunkt bringt er die neu-platonische Seelenlehre hinein, sodaß sich hier schon das zu behandelnde Problem deutlich abzeichnet: Wenn man die Seele als Form bezeichnet, so muß man deutlich unterscheiden zwischen dem Wesen und der Aktivität der Form: «In forma differt sua essentia et actus ... Actus autem primus est duplex quia quidam est qui est actus essentialis compositi resultans ex unione suorum principiorum et iste actus differt et a forma et a materia et iste actus est in entibus esse et in viventibus vivere. Alius est actus primus qui est principium esse vel vitae sicut illud quo datur esse et vita ex sui unione cum materia ... et talis actus et forma sunt idem, differunt autem secundum rationem. Dicitur enim forma esse substantia a parte sui et dicitur actus inquantum perficit materiam ...»<sup>7</sup>.

Beiträge, Bd. 23, H. 1–2), Johannes Pecham (Tractatus de anima, hrsg. von P. G. MELANI, Firenze 1948) und der bereits erwähnte «Anonyme Aristoteleskommentar des 13. Jahrhunderts» die Formulierung «vita est actus primus».

<sup>6</sup> Die Bedeutung der These vom Leben als «actus primus» bei Petrus Hispanus kann nur an Hand der von P. M. ALONSO hrsg. Werke untersucht werden. Es handelt sich um folgende Schriften: «Scientia libri de Anima», Madrid 1941 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Filosófico «Luis Vives», Serie A, N. 1). ALONSO hat von diesem psychologischen Hauptwerk des Petrus Hispanus eine zweite Ausgabe veröffentlicht, nach der hier zitiert wird (in der Abkürzung SA), Barcelona 1961. Ferner: «Comentario al 'De Anima' de Aristoteles», Madrid 1944 (C.S.I.C. Instituto Filos. «Luis Vives», Serie A, N. 3), zitiert in der Abkürzung CA. (Dieses Werk ist unvollständig; der Kommentar zum 3. Buch De Anima fehlt.) Ferner: «Expositio libri de anima. – De morte et vita et de causis longitudinis et brevitudinis vitae. – Liber naturalis de rebus principalibus», Madrid 1952 (C.S.I.C. Inst. Filos. «Luis Vives», Serie A, N. 4), abgekürzt zitiert LBV, da der in dieser Ausgabe enthaltene Kommentar zu De Anima (nur zum 2. und 3. Buch) sehr kurz gefaßt ist und nichts Neues zu den vorher genannten Werken bietet, sodaß aus dieser Ausgabe nur «De morte et vita...» angeführt wird.

Die psychologischen Werke des Petrus Hispanus sind den verschiedenen Kommentartechniken des Mittelalters zuzuordnen. Das Hauptwerk, «Scientia libri de Anima», ist nach der «Avicennistischen Methode der Paraphrase» aufgebaut. Das Werk «Expositio libri de Anima» ist ein zerlegender Literalkommentar, während «Comentario al De Anima» ein eigentlicher Quästionenkommentar ist. Diese verschiedenen Darstellungsweisen entsprechen den traditionellen Interpretationstypen des Mittelalters. Vgl. Joachim VENNEBUSCH, op. cit., 12 ff., wo zwischen der «Avicennistischen Methode der Paraphrase», der «Expositio per modum commenti», die ihr Vorbild in den Commentaria Magna des Averroes hat, und der «Expositio per modum quaestioneeris» unterschieden wird. – Zur Technik des Kommentars vgl. auch M. D. CHENU, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg 1960 (2. Ergänzungsband der Deutschen Thomasausgabe), 248 ff.

<sup>7</sup> CA, 553, 16 ff. – In derselben Weise unterscheidet der zitierte Anonyme Aristoteleskommentar zwischen zwei Erstakten; vgl. op. cit., 163, qu. 29 (1a). –

Für Petrus Hispanus ist also die Seele in sich eine vollständige Substanz; durch ihre Verbindung mit dem Körper entsteht das Leben als «actus primus (actus essentialis compositi)», wobei aber zu beachten ist, daß das Leben wiederum erst durch einen anderen «actus primus», der den Vervollkommnungsdynamismus der Seele-Substanz auf die Materie überträgt, entstehen kann. Die Gegebenheiten des Problems des Lebens als Erstakt sind also in der folgenden Unterscheidung zusammengefaßt: Die Seele als Form ist in sich selbst Substanz; diese entfaltet ihren Dynamismus in zwei Erstakten: erstens ein actus primus, «qui est principium esse vel vitae sicut *illud quo* datur esse et vita»; zweitens ein actus primus, «qui est actus essentialis compositi *resultans* ex unione suorum principiorum» (Form und Materie).

In dieser Unterscheidung wird bereits das geistige Klima sichtbar, in das die These vom Leben als «actus primus» einzuordnen ist. Die Seele ist für Petrus Hispanus eine Substanz im Sinne der ganzen Richtung der platonischen Philosophie, aber er versucht, die Seele mit Aristoteles als Form ernst zu nehmen. So kommt es zur Unterscheidung der Form in sich selbst, die Substanz ist, von der Tätigkeit der Form bezüglich der Materie, wobei die Seele dann «actus primus» ist. Dieser zweite Sinn der Form kann aber nicht mit dem aristotelischen Gehalt der Form gleichgesetzt werden, da sie eher als Kanal der Vervollkommnungstätigkeit der Seele als Substanz zu gelten hat («sicut *illud quo* datur esse et vita»); da Petrus Hispanus nämlich die Seele in die Kategorie eines «principium quod» einstuft, kann sie als «principium quo» nicht mehr die volle Realität der aristotelischen Form als eines Teilespektes einer in sich ganzen Wirklichkeit haben. So bleibt also für die Seele-Form als «actus primus» nur noch die nach außen gewandte Tätigkeit einer in sich vollkommenen Seele-Substanz übrig. Die Seele als «actus primus» scheint also nur zu besagen, daß ein gewisser materieller Bereich in die Einflußzone ihrer spezifischen Vervollkommnungstätigkeit fällt. Aus dieser ihrer Betätigung entsteht dann erst das Leben als weiterer «actus primus», der als ein Resultat aus der Berührung von Form und Materie

Um hier bereits auf die grundsätzlich nicht aristotelische Geisteshaltung des Petrus Hispanus hinzuweisen, sei vermerkt, daß für ihn die Seele, obwohl sie mit Aristoteles als Form bezeichnet wird, Substanz ist in dem Sinn, daß sie «substantia completa» (vgl. CA, 252, 5 ff.; 683, 23 etc.) ist, also ein autonomes «principium quod». Aristoteles hingegen lehnt diese Auffassung ab, obgleich er eine synkretistische Interpretation seiner Seelenlehre erleichterte, indem er die Seele Substanz sein läßt in einer der drei in De An. 412a, 8 aufgeführten Bedeutungen.

dargestellt wird. Dieser Erstakt ist Akt des ganzen Kompositums und nicht mehr Akt der Seele allein. Wenn man in der Unterscheidung zwischen Seele-Form in sich (Substanz) und Seele-Form («actus primus») noch deutlich die Bemühung verspürt, Aristoteles und Platon zu verbinden, so ist dies beim Leben als «actus primus» nicht mehr der Fall. Hier muß sich die Frage stellen, welchen Gehalt dieser Erstakt hat, aus welchen Wurzeln er stammt <sup>8</sup>.

Zunächst soll durch eine kurze Darstellung der Zentralpunkte der Seelenlehre des Petrus Hispanus der Zugang zu seinen Anschauungen von Seele und Leben gegeben werden. Das eigentliche Verständnis seiner Vorstellungen aber wird erst der geschichtliche Rückblick bieten, der den Gehalt der These ins rechte Licht rücken wird.

## 2. Seele: Substanz und Form

Petrus Hispanus hebt als Grundperspektive der Wissenschaft «De Anima» ganz bewußt die Beziehung der Seele zum Leib hervor, also das Formsein der Seele <sup>9</sup>. Aber Petrus Hispanus kennt daneben noch die Seele als Substanz <sup>10</sup>. Die methodologische Weichenstellung bezüglich des zu behandelnden Problems ist ganz auf die Frage ausgerichtet, wie

<sup>8</sup> Der genaue geschichtliche Ursprungsort der These «vita est actus primus» konnte bis jetzt noch nicht ausfindig gemacht werden, da noch viele Manuskripte der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf ihre Publikation warten. Vielleicht werden diesbezüglich die Traktate von Philipp dem Kanzler und von Roland von Cremona interessante Auskünfte geben. Man kann vermuten, daß die These vom Leben als Erstakt erstmals in einem der Zentren der Begegnung mit der arabischen Kultur, vielleicht Salerno, ihre endgültige Formulierung gefunden haben muß, da die ersten bezeugten Vertreter der These, Alfred von Sarashel, Albert der Große und Petrus Hispanus, direkt oder indirekt mit diesen Zentren in Kontakt getreten sind. Es bedeutet natürlich eine Einschränkung für die vorliegende Arbeit, wenn keine genauen Angaben über den geschichtlichen Ursprung der These hinsichtlich ihres ersten Auftretens gemacht werden können. Dafür läßt sich ihre ideengeschichtliche Entwicklung aber jetzt schon darstellen. Und dies soll hier versucht werden, nachdem der Gehalt der These bei Petrus Hispanus aufgezeigt sein wird.

<sup>9</sup> CA, 79, 17 ff.: «Nulla forma in quantum forma considerata per relationem ad materiam habet quod denominetur in scientia sine materia...» Vgl. CA, 81, 28 ff.

<sup>10</sup> Die Seele als Substanz mit dem ihr eigenen Leben gehört in die Metaphysik. Vgl. CA, 78, 6. – Die Aussage, daß die Seele nur insoweit in der «Scientia de Anima» behandelt wird, als sie in Beziehung zum Körper steht, läßt sich auf Aristoteles zurückführen; vgl. De An., 403a 5; 403b 8. Aber die Aufteilung der Seele als Objekt einerseits der Metaphysik und andererseits der Physik entstammt

Leib und Seele eine Einheit werden, da vom Autor stillschweigend vorausgesetzt wird, daß es auch eine Wissenschaft von der Seele in sich selbst gibt.

Das Nebeneinander von verschiedenen Seins- und Wirkungsbe reichen, die der Seele eigen sind, kommt am deutlichsten im Bemühen des Autors um die Seelendefinition zum Ausdruck: «*Anima nata est diffiniri et loquimur primo de anima intellectiva in qua est maior manifestatio et ratio diffiniendi; ipsa enim diffinitur secundum multiplicem viam.* (a) *Habet enim aspectum ad creatorem a quo recipit influentiam et esse et conservationem;* (b) *et habet aspectum ad corpus sibi subjectum quod perficit et conservat et supra quod dirigit actiones;* (c) *et habet aspectum ad suam essentiam;* (d) *et habet comparationem ad diversa a se respectu quorum diffinitur per privationem.* Et in his quatuor modis cognoscitur quaelibet substantia spiritualis ...» Die entsprechenden Definitionen lauten: (a) In bezug auf Gott: «*Anima est substantia spiritualis incorporea illuminationum quae sunt a primo ultima receptione receptiva.*» (b) In bezug auf den Körper: «*Anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis.*» (c) Hinsichtlich ihrer Substanz kann die Seele definiert werden: «*sed illa occulta nobis ratione sua simplicitatis.*» (d) Hinsichtlich der übrigen Kreaturen kann man von ihr sagen, daß sie diese nicht ist<sup>11</sup>. Das Bemühen des Autors ist offensichtlich: Er versucht, sich der Seele zu nähern, indem er von allen Seiten die Beziehungen aufspürt, die die Seele mit den außenstehenden und außerhalb ihrer liegenden Objekten unterhält. Dabei soll sichtbar gemacht werden, daß die Seele als selbständige Wesenheit eben jenen Seinsgehalt und Seinswert hat, der einer eigentlichen Definition unzugänglich ist.

Was also die aristotelische Seelendefinition dem Autor bietet, ist nicht das Wesen der Seele, sondern die Beziehung einer in sich vollkommenen Substanz in ihrer Rolle als Vollendungsfaktor im Kompositum Lebewesen: «*Anima dupliciter diffinitur: uno modo secundum suam substantiam et hoc modo non diffinitur a philosopho naturali. Alio modo diffinitur per comparationem ad corpus et hoc modo diffinitur secundum*

nicht Aristoteles, der ja ausdrücklich in *De An.*, 412b, 6 sagt, daß der ein falsches Problem aufstellt, der nach der Einheit von Leib und Seele frägt. Unter Einfluß des Neuplatonismus wurde dieses Problem aber doch gestellt, sodaß die Physik die Seele in ihrem Bezug auf den Körper behandelt, die Metaphysik die Seele als Substanz betrachtet. Vgl. Alfred von Sarashel, *De motu cordis*, op. cit., 1-2.

<sup>11</sup> CA, 227, 29 ff.

quod est perfectio corporis et a parte actus quem dat corpori. Ergo per illum actum debet diffiniri quem actum dat corpori qui est universalis omnibus differentiis animae. Ille autem actus universalis est vita ...»<sup>12</sup>. Hier schon zeigt sich deutlich, daß die Seele in bezug auf den Körper «perfectio» ist, und daß diese «perfectio» den Lebensakt verleiht. Damit baut sich das Erfassen der Seele durch die Definition in drei Schichten auf: Seele-Substanz, Seele-Form («perfectio») und Leben. Die Seele als in sich vollkommene Substanz verleiht als «perfectio» in bezug auf den Körper den Vollendungsakt des Lebens, der für den Naturphilosophen die eigentliche Seelendefinition aufschließt.

Die Seele als Form des Körpers erscheint wohl im Wortkleid der Definition des Aristoteles. Aber der Sinn dieser Aussage ist nicht der selbe, da diese Definition nur eine der Beziehungen trifft, die Aussagen über die Seele als Substanz erlauben. Und dazu muß man noch den Ausdruck Beziehung scharf herausstellen, denn es wird nur eine Beziehung definiert, ein Spannungsverhältnis zwischen zwei Polen, das als solches natürlich nicht eine größere Einheit des Kompositums erlaubt als eine mehr oder weniger notwendige Nebeneinandersetzung zweier Faktoren. Die Definition des Aristoteles dient nur dazu, eine Brücke zu schlagen zwischen der Seele als selbständiger Substanz und dem Körper, für den sie «perfectio» und «completio» ist. Deshalb ist die Seele nicht Akzidens des Körpers, sondern als dessen «completio» muß sie selbst eine Form substanzialer Natur sein<sup>13</sup>. So öffnet die aristotelische Definition zugleich einen sicheren Weg, einen gemeinsamen Nenner für alle drei Seelendifferenzen zu finden, ohne hierdurch etwas von den ganz verschiedenen Wesen der einzelnen Seelenarten aussagen zu müssen. Auf alle trifft

<sup>12</sup> CA, 555, 21. – SA, 18, 26: «Forma vero perfectio et actus dicitur eo quod rem actualiter complet». – In den arabisch-lateinischen Übersetzungen der Seelendefinition des Aristoteles sowie bei den scholastischen Autoren, die unter arabischem Einfluß standen, wird die Seele als «prima perfectio» definiert, während die griechisch-lateinischen Übersetzungen «primus actus» tragen. Vgl. R. ZAVALLONI, Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Louvain 1951, S. 406, Anm. 65. Petrus Hispanus erklärt durchweg das Formsein der Seele als «perfectio»; auch wenn er die Form gelegentlich als «actus primus» bezeichnet, so beinhaltet dies wiederum nur die Tätigkeit der Seele als «perfectio». Vgl. SA, 19, 8 ff.

<sup>13</sup> CA, 243, 15: «Aliiquid diffinitur per subjectum dupliciter: Uno modo tamquam propria passio eius causata a propriis principiis eius. Alio modo tamquam completio eius. Quod primo modo diffinitur est accidentis; quod secundo modo diffinitur est forma substancialis. Et hoc secundo modo diffinitur anima per corpus sicut eius completio...»

nämlich zu: «Anima est perfectio» etc.: «et hoc patet quia ibi diffinitur anima per perfectionem; essentiae autem earum proprie non habent diffinitionem communem»<sup>14</sup>.

Petrus Hispanus hält also grundsätzlich an der Substantialität der Seele fest; das Formsein definiert die Seele nicht in sich selbst. Beide Gesichtspunkte sind für ihn folgerichtig nicht gegeneinander austauschbar, auch wenn er die Seele sowohl Form als auch Substanz nennt: «Anima dupliciter consideratur: Uno modo inquantum est perfectio et sic est forma et sic eam accipit Aristoteles in principio secundi. Alio modo secundum quod est substantia et sic est composita ex materia spirituali et forma nec est simplex forma tantum; sed est forma et substantia quae est hoc aliquid composita»<sup>15</sup>. Während die Lösung des hl. Thomas gerade auf die Konvertibilität von Form und Substanz im Fall der Seele abzielt, da die Form erst die Substanz ermöglicht und hervorruft in dem Sinn, daß sie Seinsakt ist<sup>16</sup>, erscheint Petrus Hispanus der Begriff Form im Zusammenhang mit der Seele immer als verdächtig, sodaß er durch Unterscheidungen im Bereich der Form selbst entschärft werden muß. Dies ist der Grund für die stereotyp wiederkehrende Formel «*Duplex est forma: forma quae est forma tantum; forma quae est forma*

<sup>14</sup> CA, 275, 15 ff. – Petrus Hispanus bezeichnet an dieser Stelle alle drei Seelen-differenzen mit «substantia spiritualis».

<sup>15</sup> CA, 252, 5 ff. – Das Kriterium, das hier zur Unterscheidung von Form und Substanz dient, ist die innere Zusammensetzung der Seele als Substanz. Sie ist eine Einheit aus geistiger Materie und Form, also nicht einfach Form, sondern ein vollwertiges, selbständiges Subjekt. «Substantia vero quatuor habet differentias: materiam, formam, compositum et essentiam... Omnis vero substantia creata completa ex praedictorum quatuor perfecta integritate consistit.» SA, 17, 5. Die Be-schaffenheit der beiden Kompositionsprinzipien Form und Materie im Fall der Seele wird in CA, 518, 8 ff. erklärt: «Anima secundum omnem suam differentiam est substantia quae est hoc aliquid... sciendum quod anima non est composita ex vera materia et forma secundum quod vera materia appellatur materia corporalis. Sed est composita ex quo est et quod est sicut quaelibet substantia spiritualis vel ex materia et forma spirituali». Petrus Hispanus hat die Unterscheidung «quo est» – «quod est» aus Boethius und den Werken seiner Lehrer und Zeitgenossen gekannt. Einen Überblick über die verschiedenen Interpretationen dieser Unter-scheidung bietet C. FABRO, *La distinzione tra «quod est» e «quo est» nella «Summa de Anima» di Giovanni de la Rochelle*, Divus Thomas, Piacenza (41), 1938, 508–522. Petrus Hispanus ist Verfechter der eigentlichen hylemorpistischen Zusam-men-setzung der Seele nach den Gedankengängen Ibn Gabirols, den er auch ausdrücklich in CA, 510, 12 ff. zitiert, und lehnt alle anderen Interpretationen der Unterscheidung in CA, 249–251 ab.

<sup>16</sup> Vgl. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2<sup>e</sup> éd. Paris 1948, S. 192, Anmerkung.

et hoc aliquid»<sup>17</sup>. Das physische Kompositum, etwa ein Stein, ist das Resultat einer «compositio» zwischen Form und Materie und ist als solches «hoc aliquid», eine in sich geschlossene Realität, in der die Form eben nur Form ist, die ohne die Materie nicht bestehen kann. Alle Seelenarten hingegen sind nicht bloß Form sondern auch in sich schon «hoc aliquid», also ein substantiell abgerundetes Wesen<sup>18</sup>.

Dementsprechend vereinigt sich nun die Seele mit dem Leib nicht nur als Form, was ja nur die physische «compositio» zur Folge hat, sondern auch als «hoc aliquid» oder «substantia completa»<sup>19</sup>. Diese Trennung von Form und Substanz ist von größter Wichtigkeit für das Verständnis dessen, was Petrus Hispanus unter Form bezeichnet. Formsein ist für die Seele nur eine nach außen gehende Vervollkommnungstätigkeit, die eine ebenfalls relativ selbständige körperliche Substanz betrifft, also eine Brücke, über die die Vollkommenheit der Seele dem Körper aufgeprägt wird<sup>20</sup>. Das Formsein kennzeichnet die Seele nicht in ihrem Wesen und hebt sich deutlich von der Seele als Substanz ab. Formsein kann also für die Seele nur eine ihrer Eigenschaften sein, und zwar eine Eigenschaft, die sie noch in gefährliche Nähe zum Körper bringt und nichts anderes von ihrem Wesen aussagt, als daß auch die Materie in

<sup>17</sup> CA, 83, 13; 84, 31; 88, 28; 245, 21; 683, 16; 688, 15 etc. SA, 17, 18 etc.

<sup>18</sup> CA, 683, 23; 246 12, ff.

<sup>19</sup> «Unio animae cum corpore est tribus modis: Una est sicut materiae ad formam et secundum hanc comparatur anima ad corpus sicut cera ad figuram et e converso et de hac loquitur Aristoteles et secundum hanc est anima forma et ab hac solum habet quod sit forma. Alia est unio eius cum corpore tamquam unio substantiae spiritualis cum substantia corporali vel spirituali (sic!) et a qua distat per essentiam et ab hac habet anima quod sit hoc aliquid. Tertia est sicut motoris cum mobili et ab hac habet anima similiter quod sit completa et hoc aliquid quia secundum hanc distat a corpore per substantiam...» CA, 247, 1 ff.

<sup>20</sup> Petrus Hispanus folgt hier Avicenna: «Dicit enim Ysidorus et Avicenna, quod anima nomen est officii et non essentiae...» CA, 505, 1. Vgl. Avicenna, *De Anima*, fol. 1vb: «Hoc enim nomen animae non est indictum ei ex substantia sua, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa, et idcirco recipitur corpus in sui definitioni.» – Avicenna versuchte auf diese Weise eine Aussöhnung der sich widersprechenden Seelendefinitionen des Platonismus und des Aristotelismus, konnte damit aber den Dualismus Leib-Seele nicht vermeiden. Vgl. Georges ANAWATI, *La destinée de l'homme dans la philosophie d'Avicenne*, in: *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge* (Actes du Premier congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles 1958, 257–266. Dieser Lösungsversuch erstreckt sich auf eine ganze Reihe mittelalterlicher Theologen, da ja über Augustinus, Chalcidius, Nemesius u. a. ihnen eine neuplatonische Grundhaltung in der Seelenlehre übermittelt wurde. Vgl. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., 181 ff.

den Bereich ihrer Vollkommenheitsausstrahlungen fallen kann. Was die Seele in sich auszeichnet, ist vielmehr die Freiheit von der Materie, damit Inkorruptibilität, Unabhängigkeit, Selbstbewegung, Selbsterkenntnis<sup>21</sup>. Deshalb bekommt auch der Körper die Rolle eines relativ selbständigen Partners<sup>22</sup>. Da es gerade die Form ist, die den Dynamismus der Seele an den Körper weiterleitet und das Lebewesen konstituiert, darf die Seele keine zu enge Verbindung mit dieser ihrer Eigenschaft der Vollkommenheitsmitteilung haben. Das Formsein ist eine von der Seele trennbare Eigenschaft: «*Anima rationalis secundum quod est substantia est separabilis. Sed non est secundum quod est forma*»<sup>23</sup>. Im Interesse der Selbständigkeit der Seele als Substanz muß ihr Formsein zurücktreten und zweitrangig erscheinen. Man sieht nicht, in welchem Punkt beide Aspekte zur Harmonie gelangen. Es wird so sein, daß der Aspekt Form gerade deshalb eingeführt wurde, um die Seele in sich unberührt zu lassen, und um gleichzeitig eine Erklärung ihres Einflusses auf den Körper geben zu können. Hiermit wird die Form sozusagen von der Substanz abgehoben, sodaß man die Einheit zwischen ihnen nicht mehr herstellen kann. Die Grundperspektive ist die Substantialität der Seele, sodaß das Bild Avicennas vom schwebenden Menschen das Bemühen des Autors dorthin zurückführt, wo alle dualistischen Systeme ihren Ursprung nehmen: zum reflexiven Erkenntnisakt, dem die Möglichkeit entspringt, im Denken und in der Kontemplation das Menschsein unter Vernachlässigung aller sensiblen Erfahrung allein als geistige Substanz zu bestimmen<sup>24</sup>.

So scheint auch für den Autor die tiefste Perspektive der Seelenlehre nicht in der Lehre von der Seele als Form, sondern vielmehr im Hervorheben der Seele als Motor des Körpers zu bestehen. Die Seele bedient sich des Leibes wie eines Instrumentes<sup>25</sup>. Unter den verschiedenen Bewegungen zeichnet sich die Bewegung des Lebewesens durch die «*sufficientia motus*» aus, da seine Bewegung durch ein ihm innerseiendes, sich selbst genügendes Prinzip substantieller Natur hervorgerufen wird, während der Beweger des unbelebten Körpers an diesen gebunden und unselbständig ist<sup>26</sup>. In dieser Perspektive wird also die

<sup>21</sup> Vgl. LBV, 443, 18; SA 306, 9 ff.; 17, 32 ff.

<sup>22</sup> SA, 16, 5: *Ipsa est corporis perfectio in genere substantiae collocati...*

<sup>23</sup> CA, 517, 15.

<sup>24</sup> CA, 622, 26 ff.

<sup>25</sup> CA, 260, 21.

<sup>26</sup> CA, 327, 9 ff.

Unabhängigkeit der Seele von der Materie unterstrichen, die durch ihr Formsein gefährdet werden könnte; als «motor sufficiens intrinsecus» muß die Seele unbedingt substantieller Natur sein<sup>27</sup>.

Wenn man also zu Recht sagen kann, daß das Formsein nur eine der Eigenschaften der Seele-Substanz und von dieser in charakteristischer Weise abgehoben ist, so kann man nun dieses Formsein inhaltlich weiter dahin bestimmen, daß es vom Vollkommenheitszentrum – der Seele als Substanz – wie ein vom Strahlungszentrum abgehobener Lichtstrahl ausgeht und eine eigene spezifische Vervollkommnung verleiht. Der Gehalt der Form wird als «perfectio» bezeichnet<sup>28</sup>. Diese «perfectio» wirkt folgendermaßen: «Anima est perfectio corporis quod complet, continet et conservat»<sup>29</sup>. Diese Tätigkeiten beziehen sich aber auf den Körper, sodaß die Seele in ihrem Formsein selbst irgendwie körperlich wird<sup>30</sup>. Hieraus ergibt sich die Möglichkeit, einen Vergleich des Autors,

<sup>27</sup> CA, 477, 3 ff. – Mit diesen Gedankengängen kann der Autor wohl die Unabhängigkeit der Geistseele herauszustellen suchen. Aber sie versagen, sobald es darum geht, die Abhängigkeit von der Materie der Pflanzen- und Tierseele – die ja für Petrus Hispanus ebenfalls «substantiae hoc aliquid» sind (vgl. Anm. 15) – zu erklären. Alle drei Seelendifferenzen sind nicht körperliche Substanzen, haben aber einen verschiedenen Abhängigkeitsgrad von der Materie: «secundum maiorem et minorem dependentiam ad materiam». CA, 560, 23 ff. In diesen Zusammenhang ist auch die Lehre des Autors von der Pluralität der Formen in einem Lebewesen zu stellen. Die Schichtung von drei Formen führt bei ihm auch zur Mehrheit von Substanzen. SA, 327, 6. Hierdurch soll die Geistseele vor der Verstrickung ins Materielle gerettet werden, da die beiden niederen Seelendifferenzen die entsprechenden Aufgabenbereiche übernehmen. CA, 650–654. «Anima intellectiva est unita corpori non sicut forma materiae nec habet impressionem aliquam in corpore nec essentia nec virtute. Anima autem vegetabilis et sensibilis sunt unitae corpori sicut forma materiae et habent impressionem in materiam». CA, 652, 18. Die beiden niederen Seelendifferenzen sind also Organisationsprinzipien des Organismus, die Geistseele gewährt nur die letzte Finalisierung. SA, 328, 18. Hiermit dürfte zur Genüge unterstrichen sein, daß der Autor, sobald es um die Geistseele geht, den Grundstein der Seelenlehre – die Substantialität – in der Seele als Motor sieht, daß er aber andererseits zur Durchführung dieser Perspektive den beiden niederen Seelendifferenzen die Aufgabe zuschreiben muß, die Aristoteles an die einheitliche Seele als Form des organischen Körpers knüpft, was natürlich der Lehre des Petrus Hispanus zuwiderläuft, die auch diesen Seelenarten die Substantialität anerkennt. – R. ZAVALLONI, Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, Louvain 1951, gibt einen sehr guten Überblick über die metaphysischen Voraussetzungen bezüglich der Auffassung von Materie (S. 306) und Form (S. 310 ff.) bei jenen Denkern, die wie Petrus Hispanus eine Pluralität der Formen vertreten.

<sup>28</sup> SA, 18, 26: «Forma vero perfectio et actus dicitur eo quod rem actualiter complet.»

<sup>29</sup> CA, 544, 19.

<sup>30</sup> CA, 544, 21 ff.: «...quia perfectio est rei corporalis... et hoc modo anima

in dem der Vervollkommnungsprozeß des Leibes durch die Seele parallel zur Konstituierung der Spezies aus Genus und Differenz gestellt wird, ganz realistisch aufzufassen. Was hierbei aber auffällt, ist der Umstand, daß wohl das Genus mit dem Leib aber nicht die Differenz mit der Seele identifiziert wird. Für die Differenz gilt nur: «... ex differentia *quae in anima fundatur* ...»<sup>31</sup>. Wenn man nun den Parallelismus Genus/Differenz – Materie/Form für die Konstituierung des Lebewesens aus Seele und Körper zu Ende interpretiert und somit Form und Differenz identifiziert, ergibt sich folgendes Bild: Die Form als «*perfectio*», die nicht mit der Seele identisch aber in ihr begründet ist, ist der eigentliche Kompositionsfaktor, der als Differenz mit dem Leib als Genus das «*compositum perfectum*» hervorruft.

Deshalb muß auch folgende Bestimmung der Form in ihrer aus den vorausgehenden Überlegungen folgenden relativen Selbständigkeit als Kompositionsfaktor gesehen werden: «*Forma est igitur illud quod esse secundum speciem largitur per sui compositionem subjecto*»<sup>32</sup>. Da das «*esse*» der zweite «*actus primus*» des Kompositums ist, der von der Form als erster «*actus primus*» gegeben wird, liegt das Spezifische dieser Begriffsbestimmung darin, daß die Zusammensetzung der Form mit der Materie eine Spezies ergibt, nach deren Vollkommenheit sich auch das «*esse*» richtet. Die Vollkommenheit der Spezies ist aber wiederum faktisch mit der Vollkommenheit der Form identisch, da die Materie aus sich nur Unvollkommenheit und Indetermination ist<sup>33</sup>. So ist es erlaubt zu schließen, daß die Spezies der Abdruck der Form in die Materie ist; der Begriff Spezies fügt also der sich eindrückenden Vollkommenheit der Form nur die Hinzugewinnung der Materie hinzu<sup>34</sup>. Und damit drängt sich der Verdacht auf, daß der eigentliche Gehalt der Form bei Petrus Hispanus zu sehr im Bild der Form, der Gestalt und des Ausdrucks steckenbleibt, daß die Form also nicht das Koprinzip des aristotelischen

dici potest corporalis, non quia sit ex materia corporali constituta, sed quia est perfectio et forma rei corporalis.» Vgl. bei Anm. 23.

<sup>31</sup> SA, 18, 12 ff.

<sup>32</sup> SA, 18, 31.

<sup>33</sup> SA, 18, 16: «*Generis enim natura imperfectionem et indeterminationem obtinet...*»

<sup>34</sup> Nach CA, 566, 6 ff. besteht zwischen Form und Spezies nur eine «*distinctio rationis*», da beide Begriffe in einer nur sehr geringen Verschiebung des jeweiligen Gesichtspunktes auf die Seele angewandt werden können: «*(Anima) forma dicitur in quantum dat esse et ex informi materia facit informatam...* Dicitur species in quantum distrahit et terminat fluxum materiae.»

Hylemorphismus ist, sondern ein Abdruck der Seele-Substanz auf die Materie, der als ein von der Seele-Substanz abgehobener Kompositionsfaktor die sich auf allen Ebenen des Kompositums manifestierende Vollkommenheit des Lebewesens ist<sup>35</sup>.

Die Seele ist also keineswegs identisch mit ihrer Funktion, Form und «perfectio» des Körpers zu sein, da ihr Formsein der relativ selbständige Kompositionsfaktor ist, der im konstituierten Kompositum ein eigener, autonomer Bereich von Vollkommenheit und Determination ist. Deshalb ist die Seele selbst nicht Form im Sinn des aristotelischen Hylemorphismus, nach dem sie selbst das mit der Materie sich zusammensetzende, determinierende Element des Kompositums sein müßte. Ebensowenig ist ihr Formsein als ein von ihr verschiedener Faktor mit der spezifisch aristotelischen Form zu identifizieren, da die Form bei Petrus Hispanus ein sekundärer, von der Seele-Substanz sich ableitender dynamischer Faktor ist, der den Körper als relativ selbständige Substanz in der Weise eines Einstempelns von Vollkommenheiten und Durchdringens mit Vollkommenheiten determiniert, während bei Aristoteles die Form Determinationsfaktor auf der als einheitliches Ganzes verstandenen Seinsebene selbst ist.

<sup>35</sup> So interpretiert Petrus Hispanus das Verhältnis von Seele und Leib anlässlich der Frage, ob dieses Verhältnis demjenigen zwischen Figur und Wachs entspricht: «...similis est comparatio animae ad corpus et figurae cerae ad ceram. Quia sicut ex figura cerae et cera fit unum, similiter secundum viam compositionis ex anima et ex corpore fit unum. Et iterum sicut figura cerae dat cerae principium operationis sicut representationis Herculis vel alicuius huiusmodi, sic anima dat corpori principium operationis et operum. Et iterum sicut in cera per adventum figurae dissimilis naturae quantum ad informationem imaginis, sicut patet in multis, sic est in corpore per adventum animae difformitas et dissimilitudo partium in natura.» CA, 563, 6–16. Bei der Beurteilung dieses Textes muß man sich vor Augen halten, daß es nicht die Seele in sich ist, die eine Verbindung mit der Materie eingeht, sondern die Seele als Form im Sinn der vorausgehenden Überlegungen. Deshalb kann die Form als das eigentliche gestaltende Element des materiellen Bereichs in der Weise von der Seele abgehoben werden, daß die Seele zwar Ursache des Dynamismus der Form ist, daß die Form aber der eigentliche dynamische Kompositionsfaktor ist. – In dieser Weise dürfte bereits Augustinus das Verhalten der Seele dem zu konstituierenden Körper gegenüber gesehen haben: «Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus inquantum est». Und: «Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est inquantum est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur... manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem.» De immortalitate animae, c. 15 (Patr. lat., Bd. 32, col. 1033, N. 24). Wie im geschichtlichen Teil dieser Arbeit gezeigt wird, geht die ganze neuplatonische Tradition in die aufgezeigte Richtung der Interpretation der Gestaltung des Körpers durch die Seele.

### 3. Der metaphysische Ort des Lebens

Petrus Hispanus betrachtet das Formsein hauptsächlich als «perfectio», als Mitteilung von Vollkommenheiten der Seele-Substanz an den Körper. Aus diesem Grund ist die Seele «actus primus». Eigentlich sollte diese Aussage alles beinhalten, was in einer neuplatonischen Denkart als nötig erachtet wird, um die Vollkommenheiten der vergänglichen Sinnenswelt an ein übergeordnetes, dynamisches, selbständiges Strahlungszentrum anzuknüpfen. Und es ist ja gerade dies, was das Formsein bei Petrus Hispanus charakterisiert, obwohl er glaubt, in diesem Punkt Aristoteles zu folgen. Was beinhaltet nun der zweite «actus primus», den der Autor – je nach der Vollkommenheit der Form – mit Sein, Leben und Denken identifiziert? Wie können in einem Lebewesen – um die Aufmerksamkeit auf das in dieser Arbeit behandelte Problem zu beschränken – zwei Erstakte nebeneinander stehen? Ist das Leben nur eine andere Ausdrucksweise des Formseins der Seele, oder ist es eine vom Formsein zwar hervorgerufene aber doch davon verschiedene Eigentätigkeit der Seele? Oder stellt es in sich einen eigenen Bereich von Vervollkommenung dar? Besteht also nur zufällig eine Übereinstimmung in der Terminologie bezüglich der Seele als «actus primus» und des Lebens als «actus primus»? Bevor diese Fragen im geschichtlichen Rückblick noch erschöpfender beantwortet werden können, ist zunächst Petrus Hispanus selbst zu befragen, wie er den Erstakt Leben im Kompositum Lebewesen einordnet.

Die Sonderstellung des Lebensaktes wird aus der gewählten Terminologie des Autors sichtbar: «Vita est esse viventium», oder: «actus essentialis primus corporis»<sup>36</sup>. Dieser Akt hat charakteristische Eigenschaften: «Vita vero est actus primus, continuus, a substantia formalis fluens quieta, ad quem consequitur motus intrinsecus a principio se ipso ad eius intrinsecam continuamque executionem sufficiente emanans»<sup>37</sup>. Diese Eigenschaften sind die Folge der inneren Beschaffenheit des Prinzipis, aus dem das Leben emaniert, da die Seele sich selbst genügt zu beständiger Eigentätigkeit. Und der Lebensakt hat seine Wurzel ja gerade in der Seele-Substanz: «Vitae actus datur corpori per unionem substantiae animae cum eo ... Fluit ab animae substantia immediate»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> LBV, 418,7 ff.

<sup>37</sup> SA, 11,12.

<sup>38</sup> LBV, 418,7.

Das Leben ist auf der Ebene des Kompositums die Manifestation der in sich beständigen Vollkommenheit der Seele, die über alle körperliche Gegensätzlichkeit erhaben ist<sup>39</sup>.

Die Seele selbst ist ein dynamisches Zentrum; sie hat in sich ihr eigenes Leben<sup>40</sup>, das je nach dem Rang der verschiedenen Seelendifferenzen nur im Körper oder auch ohne Körper – Geistseele – bestehen kann<sup>41</sup>. «Sicut igitur lux absolute lucet et subjectum suscipiens irradiando illuminat, similiter anima vivit et corpus vivificando perficit»<sup>42</sup>. Die Lebensbewegung der Seele selbst entsteht durch ein ständiges gegenseitiges Sichdurchdringen ihrer beiden Kompositionsprinzipien und ist deutlich vom Wesen der Seele zu unterscheiden<sup>43</sup>.

Die Seele teilt nun ihre Lebensvollkommenheit dem Körper mit gemäß des zitierten Vergleichs «lux-irradiare-illuminare», der den Vervollkommenungsprozeß des Körpers durch die Seele in einem typisch neuplatonischen Dynamismus der auf die Materie herabsteigenden Formen darstellt. Hier muß eine weitere Grundkonzeption des Autors bezüglich des Formseins der Seele herausgestellt werden. Während im vorhergehenden Abschnitt unserer Untersuchung aufgezeigt wurde, daß Petrus Hispanus in seinem Bemühen um die Interpretation der aristotelischen Form zu sehr dem Bildhaften verhaftet bleibt, zeigt sich hier, daß sein tiefster Formbegriff neuplatonisch ist, das heißt, daß die Form im substantiellen Sinn verstanden wird. So gebraucht der Autor für das Lebensprinzip sowohl den Begriff Substanz als auch den der Form<sup>44</sup>. Der Lebensakt bezieht seinen Ursprung und seinen Dynamismus aus der substantiell verstandenen Form und kann mit deren Vollkommenheit verschiedene Ranghöhen erreichen<sup>45</sup>. Hiermit wird der eigentliche Gehalt der Seele als «perfectio» deutlich: Die «perfectio» besteht als Resultat des Kom-

<sup>39</sup> CA, 686, 11 ff.

<sup>40</sup> LBV, 417, 15 ff.

<sup>41</sup> CA, 688, 5 ff.

<sup>42</sup> SA, 26, 12.

<sup>43</sup> SA, 304, 17 ff. Es sei hier vor allem auf die besondere Struktur und Stellung des Lebensaktes der Seele hingewiesen. Dieser hebt sich von der inneren Zusammensetzung der Seele ab, die das Wesen der Seele hervorbringt: «...cum motus essentialis internus vivificus ab eius essentia naturali acceptione differat et ab eius essentia emanans sibi reciproce reddatur, non ipsa tota ipsa sibi reddit ac recipit, sed in ea est principium quo hic motus redditur et aliud quo sibi recipitur. Ratio vero reddendi actum (so im Text; es muß aber aus dem leicht ersichtlichen Parallelismus «actui» heißen) recipiendi vero ratio possibili coaptatur.» 304, 31.

<sup>44</sup> Vgl. LBV, 417, 8; SA, 26, 4; 24, 32; 12, 6; CA, 682, 26.

<sup>45</sup> LBV, 416, 13.

positionsprozesses von Leib und Seele im Lebensakt: «Cum autem vita sit esse viventium perfectivum, perfectio autem a forma completiva per sui unionem emanat, vita a forma, eam per sui unionem cum corpore receptivo exhibente, procedit»<sup>46</sup>. Der Lebensakt ist das zur letzten Konsequenz getragene Formsein der Seele. In ihm zeigt sich vollends und offensichtlich der tieferliegende Formungsprozeß des Lebewesens durch die vervollkommnende Tätigkeit der Seele. Deshalb kann die Seele durch das Leben definiert werden<sup>47</sup>.

Das Leben ist eine Endvollkommenheit, die aus ihrer Verbindung mit der Seele einen charakteristischen Eigenbereich darstellt: «Actus per quem corpora sunt viventia». Die Sonderstellung des Lebensaktes neben der Form als Erstakt besteht darin, daß er Akt des ganzen Kompositums ist, daß er das Resultat aus der Verbindung von Form und Materie ist: «Vita competit materiae et formae, sed competit formae tamquam ei a quo fluit; materiae autem competit tamquam recipienti; et exhibitione formae et receptione materiae causatur vita quae est actus compositi»<sup>48</sup>. Man muß also das Leben als den eigentlichen Grundakt des Kompositums Lebewesen bezeichnen. Das Formsein der Seele ist nur die Zwischenetappe des von der Seele-Substanz zur konkreten Existenzweise des Lebewesens führenden Ausstrahlungsdynamismus der Seele. Aber beide Etappen – Informierungsprozeß der Materie durch die Form und Grundakt des Kompositums – werden vom Autor Erstakt genannt: «Actus vero primus duplex est; quidam est illud principium quo datur comple-

<sup>46</sup> LBV, 416,16.

<sup>47</sup> CA, 556,17: «Anima diffinitur per comparationem ad corpus quod perficit. Anima vero per sui praesentiam in corpore... dat ei primum actum et secundum. Primus autem est vivere... Per primum autem actum qui est universalis et principalis diffinitur anima et diffinitur... inquantum est perfectio. Hoc autem modo dat actum primum qui est vita corpori et in hoc complet corpus. Unde complet corpus per vitam et ideo cum diffinitur hic per comparationem ad corpus, diffinitur per vitam qui est actus per quem corpora sunt viventia.» – Nach den Ergebnissen des vorausgehenden Abschnitts kann man also eine zweifache Gedankenrichtung des Autors bezüglich seines Formbegriffs feststellen: Einerseits denkt er die Form entsprechend dem Verhältnis Figur-Wachs (vgl. CA, 515,3) als Konfiguration, Abdruck, Abbild, also eher statisch; andererseits übernimmt er den neuplatonischen Dynamismus der Formen in dem entscheidenden Punkt, daß die Form perfectio ist und durch ihren Vollendungsakt definiert wird. Beide Gedankenrichtungen fügen sich aber harmonisch in eine neuplatonische Gesamtkonzeption ein, nach der die in sich bestehende Form nur Abbilder und Vollkommenheitsausstrahlungen in die Materie hineingibt, die von der Form selbst verschieden sind, wie im historischen Rückblick gezeigt werden wird.

<sup>48</sup> CA, 682,26.

mentum esse rei, et est forma constituens rem in esse. Alter est actus datus ab actu compleente; et iste est esse rei in sua specie quae resultat ex unione formae cum materia et est primus ac proprius actus entis»<sup>49</sup>. Somit kann man die Etappen der Konstituierung des Lebewesens mit dem bereits angetroffenen Vergleich «lux-irradiare-illuminare» charakterisieren, wobei auch den bisher behandelten Begriffen ihr logischer Platz angewiesen wird: Die Seele-Substanz («lux») ruft vermittels ihres Formseins als Vermittlungskanal ihrer Vollkommenheit («irradiare») die Endvollkommenheit des Lebewesens, den Lebensakt («illuminare»), hervor. Die beiden Erstakte werden also einander untergeordnet, sodaß der konstituierende Erstakt (Seele-Form) über der eigentlichen Endvollkommenheit (Leben als «actus primus») zu stehen kommt.

Die vorausgehenden Überlegungen stellen die Linie der Vollkommenheitsmitteilung von der Seele-Substanz über die Seele als Form zum Lebensakt hin dar. Es handelt sich durchweg um einen formalen Vollendungsprozeß. Da aber Petrus Hispanus nicht nur einen ontologischen Vorgang, sondern auch das empirische Leben erklären will<sup>50</sup>, erhebt sich die Frage, in welchem Zusammenhang der Lebensakt mit der Organisation des Lebewesens steht. Da die Seele nicht Wirkursache des Körpers und folglich auch nicht Ursache der Körperdispositionen, sondern nur Formalursache der Komposition zwischen Leib und Seele ist<sup>51</sup>, wird begreiflich, daß der materielle Bereich in seiner relativen Selbständigkeit den formalen Ausstrahlungen der Seele im letzten unzugänglich ist<sup>52</sup>. Da die Seele aber doch Form ist, kann sie nicht ohne jeden Kontakt mit

<sup>49</sup> SA, 19,13.

<sup>50</sup> Vgl. LBV, 418,24; 423,6.

<sup>51</sup> CA, 348,18: «(Anima) est supra elementa constituentia corpus nec constituit corpus sed compositionem ex anima et corpore...»

<sup>52</sup> Vgl. SA, 24,7: «Nam neque actus vitae nec aliqua perfectio aut bonitas a primo factore, a quo omnis invidia relegata est, retenta est in prima rerum origine. Sed defectus accidit propter parentiam aptitudinis recipientium.» – Der körperliche Bereich des Lebewesens wird durch eine sich immer mehr verfeinernde Hierarchie von körperlichen Formen zur Aufnahme des Lebens vorbereitet, so wie auch das Eindringen der Vollkommenheiten der Seele in diesen Bereich durch die Pluralität der Formen, also der einzelnen Seelendifferenzen, in einem sich vergröbernden Abstiegsprozeß ermöglicht werden soll. Die Grundform des Körpers ist die Form der «mixta» (LBV, 415,6), zu der sich die Wärme und der «spiritus» gesellen müssen (SA, 30–35); die eigentliche Öffnung zum Geistigen hin bildet aber erst die Form des Lichtes (SA, 34,24). Für diese Zwischenstufen gilt das Gesetz: «Quanto maior est distantia differentiae ad corpus, tanto maior ad unionem mediorum requiritur multitudo, ut longitudinem diversitatis ac distantiae ad uniformitatem valeat concordare» (SA, 31,5).

der Materie sein. So versucht der Autor immer wieder zu bestimmen, wie weit die Seele in die Materie hineinreicht, was für ihn bedeutet, ob sie «actus alicuius partis corporis» ist<sup>53</sup>. Die Menschenseele teilt sich gemäß ihrem Formsein in verschiedene Regionen auf, die vom absoluten Befreitsein von der Materie in ihren Handlungen bis zu ihrer Beeinflussung von seiten des Körpers gehen<sup>54</sup>. Der Lebensakt selbst gehört in die Kategorie der «operationes communes», die von der Seele ihren Ursprung nehmen und dem körperlichen Bereich den Dynamismus der Seele verleihen<sup>55</sup>. Aber der große Unterschied zu den anderen «operationes communes» besteht darin, daß der Lebensakt nicht durch eine spezielle Seelenpotenz gegeben wird, wie dies für die anderen Handlungen der Seele der Fall ist. In der Potenzenlehre taucht wieder die andere Grundperspektive der Seelenlehre des Autors auf, die Seele als Motor, die die eigentliche Organisation des Lebewesens begründet<sup>56</sup>. Wenn auch die Tätigkeit der Seele als Motor die ontologische Konstituierung des Lebewesens aus Form und Materie voraussetzt<sup>57</sup>, so stellen beide dennoch zwei sehr verschiedene Kontaktbereiche mit der Materie dar, von denen der Lebensakt nur der tieferliegenden Vollkommenheitsübertragung durch die Form angehört.

Der Informierungsprozeß der Seele hat also zwei Ziele: einmal die Erhebung des Körpers auf eine Vollkommenheitsstufe, die aus ihm einen

<sup>53</sup> CA 104,10. – Die verschiedenen Handlungen des Menschen werden säuberlich geordnet nach ihrer Ranghöhe, die nach dem Kriterium beurteilt wird, ob die Seele bei ihnen mit dem Leib zusammenarbeiten muß oder nicht. Im Bereich des «intellectus agens» gibt es nur die «operatio propria», die sich ohne Beziehung zur Materie vollzieht. Darunter folgen die «operationes communes», die nur gemeinsam mit dem Leib ausgeführt werden können, wobei der Ausgangspunkt der Handlung einmal in der Seele, zum andern aber auch im Leib sein kann. CA, 233,8 ff.

<sup>54</sup> CA, 83,13.

<sup>55</sup> CA, 300,8 ff.

<sup>56</sup> CA, 554,24: «...corpus animatum est compositum dupli compositione, scilicet compositione mixtionis et compositione difformitatis partium. Et compositione mixtionis respondet substantiae animae inquantum est forma et principium vitae quae sequitur temperamentum complexionis. Compositio difformitatis partium in corpore respondet animae prout est motor utens partibus corporis sicut instrumentis per quas diversarum virtutum diversas exercet operationes.» – Der Lebensakt ist unabhängig von den Seelenkräften: SA, 355,8.

<sup>57</sup> SA, 28,36: «Distantia igitur a contrarietate ex complexionis aequalitate inducta corpus ad vitae susceptionem disponit quae ex substantiae animae unione resultat; organizatio vero ad virtutum animae operationes exercendas ipsum ordinat, ut ei anima primo sicut perfectio, secundo sicut motor, tamquam subjecto disposito, uniatur.»

geeigneten Partner der Seele macht; zum andern die Mitteilung des Lebens. Diese beiden Richtungen sind deshalb zu unterscheiden, weil die erste Zielsetzung die Vervollkommnung des Körpers bewirkt, während der mit der Vervollkommnungstätigkeit der Seele untrennbar verbundene Lebensakt das Resultat aus dem Spannungsverhältnis zwischen Seele und Leib ist. Die Seele als Form bereitet also den Boden vor für die Tätigkeit der Seele als Motor, die ihre Ausdrucksmöglichkeit durch die Seelenpotenzen findet; das ist die Linie der *Beseelung*, das heißt der letzten Inbesitznahme und der endgültigen Durchdringung des Körpers durch die Seele. Die Seele als Form gibt aber auch andererseits den Lebensakt. Hier trifft die Seele als Form auf den Körper als Materie, durch deren Verbindung ein neuer Vollkommenheitsgrad entsteht, der sowohl von der Form als auch von der Materie verschieden ist. Es handelt sich hier um die vom ganzen Kompositum getragene Vollkommenheit des Lebens, also um die Linie der *Belebung*. Während die übrigen der Seele und dem Körper gemeinsamen Handlungen in das Kraftfeld der Seele als Motor, die durch ihre Potenzen handelt, gehören, nimmt das Leben einen übergeordneten Rang ein, da es ein das ganze Kompositum betreffender Akt ist. Er ist in der Linie der Vervollkommnung des Lebewesens durch die Seele der das Kompositum charakterisierende Wesensakt. Das Leben befindet sich auf der höchsten Ebene der Seinskonstituierung, nämlich dort, wo Form und Materie durch ihre Verbindung ein von ihnen verschiedenes drittes Neues hervorbringen im Lebewesen, dessen charakteristische Selbstdarstellung der Lebensakt ist. Anschließend erst kann dann von der Körperorganisation die Rede sein, in der den Aspekten der Seele als Motor durch die Potenzenlehre, in der alle übrigen «operationes communes» außer des Lebens ihren Platz finden, Rechnung getragen wird.

Da die Konzeption des Autors von der Seele als Substanz und Form keine echte Durchkonstruierung des Lebewesens auf der Ebene der Wirkursache zuläßt, erhält der Lebensakt nun eine besondere Einheitsfunktion. Er ist damit nicht eine Übergangsstufe wie etwa die niederen Seelen-differenzen oder die körperlichen Formen, denen das kennzeichnende Bemühen des Autors gilt, den neuplatonisch gedachten Formen die Kraft der aristotelischen Form als echtes Organisationsprinzip zu verleihen. In CA, 582, 14–583, 33 untersucht der Autor die Frage, wie weit die verschieden ranghohen Formen mit der Materie eine Verbindung eingehen: Die Form vervollkommnet auf allen Stufen die Materie. Je größer aber die Komplexifikation der Struktur der Materie mit der steigenden

Ranghöhe der Form wird, desto weniger kann man von der funktionellen Vielfalt der Teile her auf das Ganze zurückschließen. Die Form gewinnt mit wachsender Vollkommenheit eine immer größere Unabhängigkeit von der ihr eigenen Aufgabe, Organisationsprinzip der Materie zu sein, und kann deshalb auch nicht mehr die einzelnen Teile des Organismus benennen. Aber der Erstakt, der aus der Verbindung der Form mit der Materie entsteht, übernimmt dafür die Aufgabe, allen Teilen den charakteristischen Stempel der Seinsvollkommenheit, die sie von der Form erhalten, aufzuprägen<sup>58</sup>. Die Erstakte sind das letzte Sichfestsetzen des Dynamismus der Formen in der Materie. Sie sind als letztes Bindeglied zwischen Form und Materie dazu bestimmt, der einheitliche, seinsgerechte Gesamtausdruck des Kompositums zu sein.

Die Einheitsfunktion des Lebensaktes gründet darin, daß er das Resultat der Zusammensetzung von Form und Materie ist und so das Wesen des Kompositums anzeigt: «Actus autem primus est duplex quia quidam est qui est actus essentialis compositi resultans ex unione suorum principiorum et iste actus differt et a forma et a materia et iste actus est in entibus esse et in viventibus vivere ...»<sup>59</sup>. Der sowohl von der Form als auch von der Materie hervorgebrachte «actus primus» stellt in einfacher und geeinter Weise das dar, was die zwei relativ selbständige bleibenden Kompositionsfaktoren an Vollkommenheiten in sich enthalten, die durch ihre Verbindung zu einer einzigen Seinsstufe verschmolzen werden, sodaß der «actus primus» als realer, ontologischer Faktor das in sich enthält, was in der logischen Abstraktion als Idee des Wesens des Kompositums in seiner Seinshöhe und Seinsvollkommenheit erfaßt wird. Dies dürfte der tiefste Grund sein, warum dieser Erstakt sowohl vom konstituierten Lebewesen sich abhebt, als auch von den Konstituierungsprinzipien verschieden ist<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Dies gilt für alle Erstakte außer dem Denken. Gemäß der Pluralität der substantiell verstandenen Formen gibt eine jede von ihnen dem Kompositum durch die Verbindung mit der Materie den je eigenen «actus primus». Diese sind ebenso einander untergeordnet wie die entsprechenden Formen. Vgl. SA, 329,1 ff. Das rein physische Kompositum hat als Erstakt das Sein, die Lebewesen haben je nach Ranghöhe das «vegetare», «sentire» oder «intelligere». Das Denken ist das Resultat aus der Verbindung der Kompositionsfaktoren der Seele-Substanz selbst und hat folglich nichts mit der physischen Materie zu tun.

<sup>59</sup> CA, 553,16 ff.

<sup>60</sup> SA, 354,9: «In omni vero creatura vivente vita ab eius differt substantia.» Vgl. SA, 354,18. – Zu beachten ist, daß das Formsein der Seele als Kompositionsfaktor selbst nicht das Leben besitzt: «A rei igitur essentia immediate emanat, forma vero vita non fruitur, est autem principium quo ea datur,

Das Seelenbild des Petrus Hispanus ist unzweifelhaft neuplatonisch. Und es sieht nun auch ganz danach aus, als ob die Sonderstellung des Lebensaktes sich ebenfalls aus dem Neuplatonismus ableite, nämlich aus den bekannten Hypostasen «esse, vivere, intelligere». Der Autor stellt nämlich ausdrücklich die Frage, welchen Platz das Leben neben der Seele als Lebensprinzip einnimmt: «Quaeritur quo modo differenter anima est illud quo vivimus et similiter vita et quaeritur utrum vita sit illud quo vivimus»<sup>61</sup>. Zuerst wird ein Beweis angeführt, nach dem nur das Leben das Prinzip wäre, durch das wir leben («illud quo vivimus»), ähnlich wie der Wissende formell durch die Wissenschaft wissend wird. Aber der Autor lehnt diese exklusive Stellungnahme ab. Für ihn sind sowohl die Seele als auch das Leben «illud quo vivimus». Aber die Seele ist in der Weise Lebensprinzip, daß durch sie das Leben als aus seiner Wirk- und Formalursache entsteht: «efficiens quia vitam influit, formalis quia perficit dando vitam»<sup>62</sup>. Für das Leben hingegen gilt: «vita autem est illud quo vivimus sicut actus formalis denominans compositum et resultans ex unione animae cum corpore».

sicut possibile quo recipitur.» SA, 355,11. In diesem Punkt ist der Einfluß Avicennas deutlich spürbar. Für Avicenna bedeutet der Begriff «Seele» ja nur eine Funktion, ihr Formsein, durch das die geistige Substanz in Verbindung mit der Materie gebracht wird. Für die Form aber gilt: «Omnis forma est perfectio sed non omnis perfectio forma.» Als Form ist die Seele Prinzip der Vollkommenheit; als Prinzip der Vollkommenheit ist die Seele aber nicht unbedingt Form: «Anima etiam separata est perfectio et anima quae nondum est separata est perfectio.» So ist auch der Baumeister «perfectio», aber nicht Form des Bauwerkes. Dies bedeutet, daß das Formsein immer nur die Beziehung zur Materie betrifft, in der die Form ihr Sein besitzt, während die «perfectio» das dynamische Zentrum von Handlungen ist: «Anima enim forma est ex hoc respectu, scilicet quod habet esse in materia... Perfectio autem significat comparationem ad rem perfectam, ex qua emanant actiones... Sensus enim perfectionis hic est, scilicet id propter cuius esse fit animal in actu animal...» (Alle zitierten Texte: Avicenna, De Anima, fol. 1va). Hiermit bot sich für Petrus Hispanus die Möglichkeit, das Formsein als Funktion der Seele zum Prinzip des Lebens zu machen, durch das das Leben nur weitergeleitet wird, ohne selbst Leben zu besitzen. Denn jede Form ist «perfectio», aber die «perfectio» wird nicht in ihrer spezifischen Rolle an das Formsein angeknüpft, sondern an ein dynamisches Zentrum, in diesem Fall an die Seele als Substanz. Die Form steht also im Dienst der «perfectio», einem Dienst, der nur in bestimmten Fällen in Anspruch genommen wird, wenn nämlich die «perfectio» auf die Materie übertragen werden soll. Form und Materie sind die Prinzipien der Seinskonstituierung; aber die Seinsvollkommenheit selbst entstammt der Seele als geistiger Substanz. Dieses Schema kann auch auf die nicht subsistenten Formen angewandt werden, da für Avicenna, loc. cit., «perfectio» noch nicht Substanz bedeutet.

<sup>61</sup> CA, 688, 22–689, 13.

<sup>62</sup> Die Seele ist nur «causa efficiens» des Lebens, nicht aber des Körpers,

An dieser Stelle fühlt sich Petrus Hispanus verpflichtet, auf die Frage zu antworten, was das Leben als «actus primus» beinhaltet, nachdem es vollkommen zu genügen scheint, in der Seele als Formalursache des Lebens das hinreichende Lebensprinzip zu sehen. So wird aus dem Leben der «actus formalis denominans compositum». Dies bestätigt die Auffassung, daß das Leben als «actus primus» seinen Ursprung aus der neuplatonischen Hypostase «vivere» haben muß. Das Leben ist der letzte Ausdruck der Seinsvollkommenheit des Kompositums. Als der wesentliche Akt, der aus der Verbindung von Form und Materie entsteht, befindet sich das Leben über den Seinsprinzipien als letzte Einheit, die den tiefsten Einblick in das Innere der Komposition gibt. Man befindet sich hier auf der formalen Ebene der Vollkommenheit; deshalb hat der Erstakt auch keinen Einfluß auf die Materie auszuüben. Das Leben ist eine «operatio communis», die ihren formalen Ursprung in der Seele hat; aber sowohl Form als auch Materie tragen zu seinem Ursprung bei. Aus der Verbindung dieser beiden Prinzipien ergibt sich aber in neuplatonischer Perspektive, wie später gezeigt werden wird, etwas Neues, das weder das eine noch das andere der Prinzipien ist, sondern eine neue Seinsweise, die das Kompositum allein auszeichnet. Vom Entstehungsprozeß ist man zur Hierarchie der bestehenden Seinsvollkommenheiten vorgestoßen, wo es nicht mehr um Materie und Form, sondern um die Hypostasen «esse, vivere, intelligere» geht. Hier scheint das Leben als Erstakt und «actus formalis denominans compositum» seine eigentliche Heimat zu haben<sup>63</sup>. Petrus Hispanus hat diese Perspektive in sein Werk übernommen, auch wenn er – mit Aristoteles

wie bereits festgestellt wurde. Vgl. CA, 205,20: «Anima autem non est efficiens corporis nisi motus eius et operationis...» Das Leben bleibt in der formalen Linie der Anwesenheit der Seele im Körper, sodaß die Seele als Form im Leben einen formalen Effekt hervorruft. Die Seele ist also nur «causa efficiens» innerhalb des formalen Bereichs.

<sup>63</sup> Petrus Hispanus unterscheidet genau zwischen den Seinsebenen der verschiedenen Lebensäußerungen in SA, 139,6 ff. und trennt das Leben als «actus primus» von allen biologischen und physiologischen Lebenserscheinungen, deren direkte Ursache in den Seelenkräften zu suchen ist und nicht im Leben als Erstakt. Dies bestätigt die Sonderstellung des Lebens als «actus primus», der in metaphysischer Sicht als inhaltlich deutlich gekennzeichnete Seinsvollkommenheit einen formalen Wirkungsbereich der Vervollkommenung besitzt, indem er die von der Seele gegebene Grundvollkommenheit ist, auf der alle anderen Akte des Lebewesens aufbauen können. Vgl. SA, 143,9. Der Lebensakt ist ein das Lebewesen zuinnerst bestimmender Faktor: «Vita igitur est actus specialis esse adiciens novam naturam.» SA, 355,34.

diesmal – noch einen zweiten Erstakt annehmen muß, die Seele als Form. Aber es steht bereits fest, daß das Leben ein «actus primus» ganz besonderer Natur ist, der nur in der Terminologie noch mit Aristoteles in Verbindung gebracht werden kann, falls überhaupt von einer Beziehung die Rede sein kann. Und wenn Petrus Hispanus wirklich an den aristotelischen «actus primus» denken sollte, was inhaltlich ja nicht geschieht, so dürfte auf der Hand liegen, daß das von Aristoteles gelieferte terminologische Instrument nach der Gebrauchsanweisung der neuplatonischen Hypostasen gehandhabt wird und nicht umgekehrt.

## II. Der Werdegang der Hypostase «vivere»

### 1. Der Lebensbegriff bei Aristoteles und im Neuplatonismus

Die aus den bisherigen Darstellungen aufgestellte These, daß das Leben als «actus primus» bei Petrus Hispanus ein Rest aus der Gedankenwelt der Hypostasen des Neuplatonismus ist, muß nun geschichtlich unterbaut werden. Der geschichtliche Rückblick allein erlaubt es auch, die Stellung und den Gehalt des Lebens als «actus primus» zu erklären. Es ist bereits klar geworden, daß sich im Lebewesen als konkretem Kompositum verschiedene Schichten der Determination und der Seinskonstituierung befinden müssen. Einerseits findet sich bei Petrus Hispanus die aristotelische Terminologie, nach der die Seele «actus primus» des organischen Körpers ist, wenn auch mit dieser Terminologie nicht der eigentliche Sachgehalt der aristotelischen Definition übernommen wurde; in der Ausübung dieser Funktion des «actus primus» ist die Seele Prinzip und Ursache aller Zweitakte, so daß alle Tätigkeiten des Lebewesens – auch das Leben als «actus primus» – auf die Seele als Form zurückgeführt werden<sup>64</sup>. Andererseits aber hat nun das Leben als «actus primus» eine charakteristische Sonderstellung im Kompositum dadurch, daß es der Wesensakt des Kompositums ist, der aus der Verbindung von Form und Materie entsteht. Dieser Akt, der seinen dynamischen Ursprung in der Seele hat, aber von der Materie getragen werden muß, so daß er eine «operatio communis» beider Seinskomponenten ist, wird nicht als Prinzip eines «actus secundus» dargestellt. Er ist das Resultat

<sup>64</sup> CA, 548, 29 ff.

der Zusammensetzung von Form und Materie und zeigt die Reinheit und Vollkommenheit des Kompositums an; aus ihm wird das Seiende als diesem oder jenem Vollkommenheitsgrad zugehörig aufgewiesen<sup>65</sup>.

Es liegen also deutlich zwei Ebenen diesen zwei Erstakten zugrunde, wenigstens wenn man sich streng an die von Aristoteles stammende Terminologie hält. Es wird sich aber zeigen, daß sich beide sachlich in einer gemeinsamen Gedankenwelt wiederfinden und annähern und sogar sich gegenseitig erklären. Es bleibt der Eindruck, daß weder die Seele als Form noch das Leben als «actus primus» oder beide in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit der aristotelischen Gedankenwelt entspringen, auf welche die von Petrus Hispanus angewandte Terminologie zunächst hinweist.

Bei Aristoteles sind die Merkmale für die Unterscheidung von Belebtem und Unbelebtem Bewegung und Empfindung<sup>66</sup>. Diese beiden Kriterien gehören nun in den Bereich des Lebens. «Das Beseelte unterscheidet sich vom Unbeseelten durch das Leben»<sup>67</sup>. Das Leben ist also auch für Aristoteles Kennzeichen und Unterscheidungsmerkmal zwischen verschiedenen Seinsstufen. Das Leben ist Betätigung, Akt<sup>68</sup>; hierin drückt sich die charakteristische Daseinsweise des Lebewesens aus. Aber das Leben erklärt sich nicht aus sich selbst in der Charakterisierung des Lebewesens; es verweist unbedingt auf die Seele als Lebensprinzip. Die Seele ist «das, wodurch wir leben, wahrnehmen und denken auf ursprüngliche Art»<sup>69</sup>. Das Leben ist also nur eine der Ausdrucksweisen und Manifestationen des Lebensprinzips und bleibt auch auf den Seinsbereich der Manifestation als solchen beschränkt. Dies wird in der metaphysischen Selendefinition noch deutlicher herausgestellt: «Anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis»<sup>70</sup>. Alles Leben ent-

<sup>65</sup> Die verschiedenen Seinsstufen unterscheiden sich jeweils durch ihren «actus primus». Bei den anorganischen Dingen ist dieser das Sein, beim Lebewesen das Leben, bei den Geistbegabten das Denken. Auf jeder Stufe aber ist der «actus primus» das Resultat aus der Komposition von Form und Materie. Auch das Denken bei den rein geistigen Wesen kann so erklärt werden, da das Sichdurchdringen ihrer Seinsprinzipien «quo est – quod est» Ursprung innerer Vitalität ist. Vgl. SA, 348,1 ff.

<sup>66</sup> De Anima, 1.1, 403b 25; vgl. 427a 17.

<sup>67</sup> Ibid., 2.2, 413a 21.

<sup>68</sup> Eth. Nik. K, 4, 1175a 12–13.

<sup>69</sup> De An. 2.2, 414a 12.

<sup>70</sup> Ibid., 2.1, 412b 4–6. – Über die Natur des Akts bei Aristoteles vgl. M. D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris 1956, 138 ff. «L'acte, pour être saisi dans toute sa pureté, doit être atteint dans son exercice même

stammt der Seele, die als erste Entelechie des Körpers diesen grundsätzlich für die Lebenstätigkeit disponiert. Das Leben läßt sich nicht abtrennen von der Seinsaktualität des Lebendigen, die in der Seele als Wesensform besteht, und die im Ausdruck «vivere viventibus est esse» scharf zusammengefaßt ist: «Die Seele ist Ursache und Prinzip des lebendigen Leibes. Ursache und Prinzip haben indessen mehrere Bedeutungen. Die Seele ist gleichermaßen Ursache in allen drei Bedeutungen. Sie ist Bewegungsprinzip, Zweck und Wesen des lebendigen Leibes. Dieser letzte Punkt ist klar. Denn in allem ist das Wesen der Seinsgrund. Für das Lebendige aber ist das Leben das Sein; die Seele aber ist Ursache und Prinzip von Sein und Leben»<sup>71</sup>. Die Seele ist Wesensform; sie vollendet das Wesen in sich, sie ist die Seinsaktualität des Lebendigen. Es wäre also widersinnig, das Leben, das diese Aktualität verrät, darstellt und ist, als selbständigen Faktor neben die Seele stellen zu wollen. Das Leben ist also nicht ein Ding, sondern die physische Lebendigkeit des organischen Wesens, das Wie, das alle Lebewesen als solche kennzeichnet<sup>72</sup>. Diese charakteristische Daseinsweise, die jedem Menschen auf den ersten Blick klar ist, wird von Aristoteles in einer technischen Sprache als Aktualität des Lebensprinzips erfaßt. Eine weitere Umschreibung wäre unmöglich und sogar irreführend, da über die Seinsaktualität des Lebens keine Aussagen mehr möglich sind. Leben ist ein irreduktibler Begriff in der Seinsordnung. Es läßt nur den Aufweis seines Prinzips, der Seele, zu, mit dem es untrennbar verbunden ist. Gestalt- und gehaltgebend ist nur dieses Prinzip, nicht aber das Leben. Ein dialektisches Spiel mit den Begriffen Leben und Seele ist ausgeschlossen, so daß das Lebewesen nicht sowohl durch die Seele als auch durch das Leben lebt; es lebt allein durch die Seele.

Ein ganz anderes Geistesklima herrscht in den verschiedenen, sich vom platonischen Dualismus ableitenden Richtungen des Neuplatonismus. In der Zeit des Hellenismus tritt ein idealistischer Lebensbegriff, der seine Wurzeln bei Plato hat, aber mit Elementen aus dem orientalischen Dualismus vermischt wird, seinen Siegeszug an. Die Seele ist eine autonome Substanz, die ihr eigenes Leben besitzt; das Leben, das sie

d'acte, autrement on risque toujours de le ramener à une détermination formelle et par le fait même de ne plus connaître ce qu'il est en lui-même, en son originalité» (138).

<sup>71</sup> De An. 2.4, 415b 8–14.

<sup>72</sup> Vgl. R. BULTMANN, Zoè im griechischen Sprachgebrauch. In: Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1935. Artikel záo.

dem Körper vermittelt, ist nur ein Schatten des wahren, geistigen Lebens. Die platonische Theorie des doppelten Lebens wird durch die Vermittlung der Kirchenväter, Augustinus vor allem, aber auch Chalcidius, Macrobius, Cassiodorus, dem Mittelalter überliefert<sup>73</sup>. Das empirische Leben wird abgewertet<sup>74</sup>. Die aristotelische Lehre von der Seele als Form des Körpers wird allgemein mißverstanden und heftig zurückgewiesen<sup>75</sup>. Die Seele ist nicht Form des Körpers; sie ist deshalb auch an der Entstehung des organischen Körpers unbeteiligt<sup>76</sup>. Es werden in dieser Zeit schon viele Weichen gestellt für Lösungen, die später im Mittelalter wieder aufgegriffen werden. So findet sich schon bei Jamblichos die von Petrus Hispanus dargestellte Aufteilung der Tätigkeiten des Lebewesens in Handlungen, die der Seele eigen sind, und Handlungen, die dem ganzen Lebewesen gehören, wobei die einen von der Seele, die anderen vom Körper, und eine dritte Gruppe von Seele und Körper zu gleichen Teilen ausgehen<sup>77</sup>. Im Rahmen dieser Arbeit handelt es sich nicht darum, die Entwicklung der Seelenlehre bis ins Mittel-

<sup>73</sup> Vgl. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1962, 115 ff.

<sup>74</sup> Religiöse Anschauungen, in weiten Kreisen gnostische Theorien, tragen zu dieser Abwertung bei. Unter Einfluß der Theorie des doppelten Lebens, die ja in einem religiösen und auf allen Gebieten großen Umwälzungen unterworfenen Zeitalter dualistische Systeme geradezu heraufbeschwören mußte, taucht das Problem auf, wie die Seele überhaupt in den Leib kommt, da sie doch eine Tochter Gottes ist und mit dem ihr eigenen Leben glücklich sein müßte. Vgl. P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Bd. III: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, 34 ff. Vgl. auch 192, Anm. 2; 193, Anm. 4.

<sup>75</sup> So interpretiert Jamblichos diese These – in der Übersetzung von Festugière – folgendermaßen: «Selon l'enseignement de quelques-uns parmi les Aristotéliciens, l'âme est la forme attachée au corps, ou qualité simple incorporelle ou qualité essentielle parfaite... la combinaison de tout l'ensemble des qualités et leur source totale unifiante.» *Jamblique, Traité de l'âme*, in: FESTUGIÈRE, op. cit., 178.

<sup>76</sup> So Porphyrios: *De l'animation de l'embryon*, in: FESTUGIÈRE, op. cit., 275: «Si en effet c'est en raison de la vie qu'on veut le (l'embryon) nommer un vivant, nous sommes d'accord; mais nous affirmons avec force que Platon lui non plus ne concède d'aucune façon qu'il ait l'âme automotrice dont il est pourvu après l'enfantement, nous tenons qu'il est un vivant dans le même sens que les plantes.» – Hier wird bereits die Tendenz sichtbar, die bei Proklos zu voller Entfaltung kommt, aus dem Leben ein getrenntes, für sich wirkendes Prinzip zu machen.

Über die Anschauungen der antiken Philosophen und Ärzte von der Beseelung des Keimes vgl. Heinrich BALSS, *Die Zeugungslehre und Embryologie in der Antike, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, Bd. 5, Heft 2, 3, Berlin 1936, 51 ff.

<sup>77</sup> Jamblichos, *Traité de l'âme*, in: FESTUGIÈRE, op. cit., 200–201.

alter zu verfolgen. Was indessen herausgestellt werden soll, ist das langsame Sichherausschälen der Hypostase Leben. Über Plotin, Proklos und Dionysius zeichnet sich eine Linie ab, in der den Hypostasen Sein, Leben und Denken ein formeller Charakter verliehen wird, so daß aus ihnen Prinzipien werden, welche die Dinge je auf ihre spezifische Weise in die verschiedenen Seinsstufen einordnen. Hier ist der eigentliche Mutterboden für den Lebensbegriff des Petrus Hispanus zu suchen. Das Leben erscheint hier ursprünglich als ein getrenntes Vollkommenheitsprinzip, an dem alles Leben teilnimmt. Bei Petrus Hispanus wird zwar dieser Gedankengang nicht in reiner Form dargestellt; bei ihm stehen die neuplatonischen Elemente in der Formulierung Ibn Gabirols im Vordergrund. Aber sachlich decken sich beide Richtungen, wie gezeigt werden wird; nur die von Petrus Hispanus übernommene aristotelische Terminologie könnte auf den ersten Blick über diesen Sachverhalt hinwegtäuschen.

## 2. Plotin

«Die Philosophie Plotins ist das Ergebnis zweier Gedankenbewegungen. Auf der einen Seite wird das Sein auseinandergerissen in eine übersinnliche und eine sinnliche Sphäre, und auf der anderen Seite wird unternommen, diese Kluft zu schließen, indem man über eine Reihe von Zwischenstufen versucht, letzteres aus ersterem abzuleiten»<sup>78</sup>. Die Seele wird bei diesem Bemühen, das alle neuplatonischen Systeme kennzeichnet, das privilegierte Bindeglied. Die Seele ist der Schnittpunkt der sinnlichen und der übersinnlichen Welt. Als Abbild der geistigen Welt kann sie die reinen Vollkommenheiten in sich enthalten, um sie an die sinnliche Welt zu vermitteln. Die Seele ist also gewissermaßen Ausgangspunkt für die tiefste Seinsstufe, die sinnliche Welt, und zugleich Brennpunkt der über ihr liegenden reinen geistigen Vollkommenheiten<sup>79</sup>. Die Seele ist der Wendepunkt, in dem die Einheit des geistigen

<sup>78</sup> Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Freiburg/Br. 1963, Bd. I, 303.

<sup>79</sup> Enn. IV. 8.4: «Die Einzelseelen also haben in sich einen geistigen Trieb, der sie zurückwendet zu ihrem Ursprung, sie haben auch eine Kraft, die auf die niedere Welt gerichtet ist; so wie das Licht abhängig ist von der Sonne über ihm und doch dem was unter ihm ist nicht kargt mit seiner Spende... So hausen die Seelen gleichsam in zwei Elementen wie Amphibien, im Wechsel sind sie genötigt bald dort oben, bald hienieden zu leben.» (Die Texte werden zitiert nach: Plotins Schriften. Übersetzt von Richard HARDER. Fortgeführt von Rudolf BEUTLER und Willy THEILER. Schriften in der chronologischen Reihenfolge. Hamburg 1956–1964.)

Seins in die Vielheit der Sinnenwelt umschlägt. Daher kommt auch ihre spezifische Stellung in der Triade der ersten Hypostasen: Indem das Sein als das Erstgeschaffene seinen Urheber betrachtet, wird es zur Intelligenz, während die Seele der Akt des Seins ist, das sich ausbreitet<sup>80</sup>. Im späteren Neuplatonismus werden die drei Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» zwar stark verselbständigt, behalten aber dennoch implizit – der Intuition Plotins entsprechend – ihre gegenseitige Durchdringung und Abhängigkeit bei<sup>81</sup>. Plotin selbst aber teilt dem Leben hierbei eine besonders gewichtige Rolle zu: Das Leben wird zum tragenden Element des Entfaltungsprozesses und zu dessen dynamischem Motor. So erklärt es sich auch, daß für ihn nichts ohne Leben ist. Der Kosmos ist ein großes Lebewesen. Die Sinne lassen zwar das Leben an diesem oder jenem Ort lokalisiert erscheinen, aber der Verstand erkennt, daß das Leben an einem Ort ist, ohne sich auszudehnen, und daß deshalb alles, was sich im Raum ausdehnt, Leben hat<sup>82</sup>. So hat alles Leben auf seine Weise: «Das eben Dargelegte besagt, daß im Gesamtorganismus das eine auf diese, das andere auf jene Weise lebt, nur wir schreiben demjenigen, das nicht mit Bewußtsein sich selber bewegt, kein Leben zu: in Wahrheit ist aber jegliches im Verborgenen ein Lebendes, und der bewußt lebende Organismus setzt sich zusammen aus Teilen, die zwar nicht bewußt leben, die aber einem derartigen Organismus wunderbare Lebenskräfte mitteilen»<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Enn. V. 2. 1.

<sup>81</sup> Vgl. Pierre HADOT, *Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: Fondation Hardt, *Entretiens sur l'antiquité classique*, Bd. V: *Les sources de Plotin*, Genève 1957, 107–157 (mit Diskussion): «L'être est conçu comme un acte d'autoposition en trois moments: simple position de soi, puis sortie de soi, enfin retour à soi. Mais cette position de soi, c'est l'acte d'être non encore déployé, cette sortie de soi, c'est l'acte de vivre, ce retour à soi, c'est l'acte de se penser; ainsi l'acte d'être est triple et un, chaque acte plus particulier contenant les autres. Quant aux êtres dérivés de l'être premier, de la vie première, de la pensée première, ils participent plus ou moins de ces trois caractères, suivant leur nature propre» (107).

<sup>82</sup> Enm. VI. 4.13.

<sup>83</sup> Enn. IV, 4.36. – Pierre HADOT erklärt im oben zitierten Artikel die Bedeutung der Lebens im System Plotins dadurch, daß schon bei Platon und Aristoteles Sein und Intelligenz ohne Leben undenkbar waren. Platon schreibt im Sophistes, 248e, daß das wahrhaft Seiende auch unbedingt Leben haben muß; Plotin nimmt diese Perspektive auf und schreibt: «Das Sein ist kein Kadaver, denn es hat Leben und Verstand.» Vgl. Enn. V. 4. 2; IV. 7. 9. So ist das Leben Akt des Seins. Andererseits war Plotin die berühmte Stelle aus Aristoteles, Metaphysik XII. 7; 1072b 27 bekannt: «Auch Leben kommt dem höchsten Wesen zu, denn die Tätigkeit der Vernunft ist Leben, sie aber ist reine Tätigkeit. Diese

Bei Plotin ist die Welt der Hypostasen ein harmonisches Ganzes, in dem sich Sein, Leben und Denken gegenseitig bedingen und durchdringen; erst bei Proklos werden die Hypostasen zu nebeneinanderstehenden Elementen, die je für sich Prinzipien und Ursachen der spezifischen Seinsvollkommenheiten sind. Diese Unterschiedlichkeit kommt daher, daß Plotin die Emanation der Dinge als eine nach unten sich abschwächende Ausstrahlung von einem lichterfüllten Zentrum versteht, während Proklos jede logisch trennbare Vollkommenheit zu einem irreduktiblen Prinzip erklärt. Das Überfließen aus einem gesättigten Vollkommenen ist das Leitbild Plotins: «Es umgibt Jenes, ist ein rings aus ihm ausstrahlender Glanz aus ihm, wobei Es aber beharrt; so wie der Glanz der Sonne, der sie gleichsam umspielt, der ständig aus ihr geboren wird, wobei sie aber beharrt. Alle seienden Dinge lassen so, solange sie Bestand haben, aus ihrem Wesen notwendig ein Existentes zur Wirklichkeit werden, welches außen um sie liegt und unabhängig von der Gegenwart ihrer Kraft, als ein Abbild gleichsam der Urbilder aus denen es hervorwuchs; das Feuer die von ihm ausstrahlende Wärme ...»<sup>84</sup>.

Dieser Gedanke ist sehr wichtig zum Verständnis der Vorstellungen, die Plotin sich von Seele und Leben macht. In jedem Seienden ist zu unterscheiden zwischen einem inneren Kern und einem von diesem ausgehenden Akt, der eine relative Selbständigkeit besitzt. Dieser um den Kern liegende Akt ist ein Abbild der Vollkommenheit des Ausstrahlungs-

ihre reine Tätigkeit ist das beste, das ewige Leben.» Plotin: «Das Leben aber im Geiste und seine Verwirklichung (*energeia*, Akt) ist das ursprüngliche Licht, das ursprünglich strahlender Glanz ist, leuchtend und zugleich erleuchtet, das wahrhaft Geistige...» V. 3.8. Das Leben ist also auch Akt der Intelligenz. Das Leben entspricht im Innern der Triade Sein, Leben, Denken, die ja die zweite Hypostase, die Intelligenz, strukturieren und hervorbringen, der Teilungsbewegung innerhalb des Seins, dieses in eine Hierarchie von Genera und Spezies organisierend. Ferner stellt das Leben die Identität zwischen Sein und Denken, zwischen Objekt und Subjekt her. Bei der Entstehung der Intelligenz ist wiederum das Leben das fundamentale Element: Indem das Leben eine Grenze bekommt, wird es zur Intelligenz, VI. 7.17. Das Leben ist eine Art Indetermination, die mit Hilfe der intellektuellen Determination zu seinem Ursprung zurückkommen möchte; hiermit dürfte auch der Primat des Lebens über das reflektierende Bewußtsein ausgesprochen sein. – Schon E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, 44, weist auf diesen Grundzug des Systems Plotins hin: «La réalité métaphysique, telle que Plotin la conçoit, est donc la vie spirituelle hypostasiée...»

Außer P. HADOT in seinem zitierten Artikel gibt auch E. R. DODDS einen Überblick über die Entstehung der Triade Sein, Leben, Denken, in: Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1933, 252–254.

<sup>84</sup> Enn. V. 1.6.

zentrums. So gibt es zwei Arten des Aktes: Die in sich bestehende Vollkommenheit des Zentrums und der aus ihm hervorgehende Strahl: «Es ist nun aber die Wirkungskraft (*energeia*), die innerhalb des leuchtenden Körpers sich befindet und gleichsam sein Leben ist, größer als die heraustretende Wirkungskraft und gleichsam ihr Urgrund und ihre Quelle; die andere Wirkungskraft, die außerhalb der Grenzen dieses Körpers liegt, ist das Nachbild der inneren, sie ist die zweite Wirkungskraft, die aber von der ersten nicht losgelöst ist. Denn jegliches Seiende hat seine Wirkungskraft, welche ein Abbild von ihm ist, dergestalt daß, wenn es selber da ist, auch dieses Abbild da ist ...»<sup>85</sup>. Zwischen beiden Akten muß trotz der Abhängigkeit des zweiten vom ersten deutlich unterschieden werden, da der erste die aktuelle Existenz des Dinges ist, der zweite eine davon ausgehende Wirkung: «... die Wirkungskraft jeden Dinges ist teils in seinem Sein beschlossen, teils tritt sie aus seinem Sein nach außen; die in seinem Sein beschlossene ist eben seine eigene aktuelle Existenz, die heraustretende muß aus jedem Ding mit Notwendigkeit folgen als eine von ihm verschiedene; so wie es auch beim Feuer diejenige Wärme gibt, welche sein Wesen ausmacht, andererseits die, welche dann entsteht, wenn das Feuer seine mit seinem Wesen ursprünglich gegebene Wirkungskraft übt, indem es dabei als Feuer beharrt»<sup>86</sup>.

Auf diese Weise entsteht auch die Seele aus dem Geist<sup>87</sup>. Die Seele hat nun ihrerseits als Effekt des Geistes eine Wirkung, da ja jedes Seiende ausstrahlt. Die Wirkung der Seele ist das Leben, woraus man also auch den Rückschluß ziehen darf, daß sie selber lebend ist, da der heraustretende Akt Abbild der in sich beharrenden Wirkungskraft des Dinges ist. Aus der Seele geht also ein Abbild hervor: «Die Himmelsseele ist dem Weltschöpfer zunächst; dies gilt übrigens auch von unseren Seelen. Aus der Himmelsseele aber geht ein Nachbild hervor und ergießt sich gleich-

<sup>85</sup> Enn. IV. 5. 7.

<sup>86</sup> Enn. V. 4. 2.

<sup>87</sup> Enn. V. 3. 9: «Die Seele dagegen ist aus dem Geist als eine Art ihn umgebendes Licht entstanden... Somit ist das Licht der Sonne Licht in der Luft, die Seele aber, die von einer entsprechenden Beschaffenheit ist, ist reines Licht, so daß sie auf sich selbst beharrt und als solche sichtbar wird sowohl für sich selber wie für ihres gleichen.» – Hieraus entspringt auch die Notwendigkeit der Reinigung; man muß alles abstreifen, Leib, Wahrnehmung, Begierden etc., um ihre Geistigkeit erkennen zu können, «denn unser Leben ist zerteilt, und wir haben eine Vielzahl von Leben; der Geist aber bedarf nicht eines anderen Lebens oder mehrerer, sondern die, welche er darbietet, bietet er anderen dar und nicht sich selber, denn er bedarf ja nicht der niederen Wesen...» (ibd.).

sam aus dem oberen Reich, und das schafft die irdischen Lebewesen ...»<sup>88</sup>. Was also eigentlich das Lebewesen ausmacht, ist nicht die Seele in sich, sondern das aus ihr stammende Abbild. Die Seele bleibt «oben»; der von ihr ausgehende Strahl, das Abbild, schafft das Lebewesen: «Das Wort also: ‘aus der ungeteilten und sich an den Körper teilenden’ ist gleichbedeutend mit: aus dem Teil, der in der oberen Welt ist und dem in der unteren, das heißt der Seele die mit der oberen Welt zusammenhängt, aber bis in diese Welt sich ergießt wie eine Linie aus dem Kreismittelpunkt. Kommt sie nun nach hier unten, so schaut sie nun mit eben diesem Teil; und eben dadurch bewahrt sie an ihrem Teil das Wesen des Alls»<sup>89</sup>. Das aus der Seele stammende Abbild ist also das gestaltende, formende Element des Lebewesens. Die Seele selbst ist an diesem Prozeß nicht direkt beteiligt. Das von der Seele ausgestrahlte Leben ist also die eigentliche Form des Lebewesens. Deshalb ist es auch überflüssig, daß die Seele selbst als Form mit dem Körper eine Verbindung eingeht. Es widerspricht der Natur der Seele, Entelechie zu sein: «Die Seele hat also ihre Existenz nicht dadurch, daß sie die Form von etwas ist, sondern sie ist Wesenheit, indem sie dies ihr Sein nicht empfängt durch ihr Gegründetsein auf dem Körper, sondern indem sie existiert, bevor sie gerade diesem bestimmten Lebewesen angehört»<sup>90</sup>. Die Seele hat in sich eine Bewegung, die nicht die des Körpers ist, sondern die das der Seele eigene Leben ausmacht; die Seele ist geistig, der Geist ist ein Teil von ihr; deshalb ist ihr Leben höher als das Leben des Körpers; ihr Leben ist das Denken<sup>91</sup>. Im konkreten Menschen besteht deshalb eine Aufspaltung in zwei Bewußtseinszonen, die sich einerseits im geistigen Ich, dem Leben der Seele als Denken, und andererseits im tieferen, vom Gesamtorganismus beeinflußten Ich zeigen: «So ist also das ‘Wir’ ein Zweifaches, entweder unter Einrechnung des ‘Tieres’ in uns; oder erst von dem ab, was über diesem liegt. Das Tier ist aber nur der lebenerfüllte Leib; der eigentliche Mensch aber ist ein anderer, der rein ist von diesem; und er besitzt die Tugenden, die im reinen Denken bestehen, welche mit-

<sup>88</sup> Enn. II. 1.5.

<sup>89</sup> Enn. IV. 1.1. – Im Hinblick darauf, daß das von der Seele ausgehende Abbild das Lebewesen schafft, interpretiert E. BRÉHIER in seiner Übersetzung der Enneaden, Bd. 4, S. 6, dieses Abbild als Leben der Lebewesen. – Die Seele ist übrigens nicht Ursache des Seins des Lebewesens, sondern nur Ursache seines werthaften Seins; sie kommt erst in den Leib, wenn dieser schon gebildet ist. II. 1.5.

<sup>90</sup> Enn. IV. 7. 8<sup>5</sup>. Vgl. II. 3.15.

<sup>91</sup> Enn. I. 1.13; I. 1.8.

hin in der sich abtrennenden Seele ihren Sitz haben, der Seele, die, noch während sie hienieden weilt, sich abtrennt, ja bereits abgetrennt ist. Denn wenn diese Seele sich erst gänzlich abkehrt, dann folgt ihr auch die niedere, ihr Abglanz, und scheidet vom Leib»<sup>92</sup>.

Das eigentliche, wertvolle Leben des Menschen ist das Leben der Seele; wenn dieses erst zu seiner geistigen Reinheit aufgestiegen ist, verläßt ihr Abbild, das Leben des Lebewesens, den Leib. Denn die Seele hat am Leib nichts zu gewinnen; im Gegenteil, sie wird geringer, während der Leib gewinnt. Die Seele bekommt Anteil an Tod und Unvernunft durch den Leib; der Leib erhält Anteil an Leben und Wahrnehmung<sup>93</sup>. Das empirische Leben des Menschen ist unwichtig im Vergleich zum Leben der Seele; es bekommt aber eine große Bedeutung für das Lebewesen, da es dieses formt und gestaltet. Mit dem Leben erst fängt der Werdeprozeß an: «... der ganze Werdeprozeß gehört überhaupt erst dem niederen Seinsbereich an. Über das Wie ihres (der Seele) Werdens ist gesprochen worden: sie steigt hinab, indem bei ihrem Hinabwenden ein anderes Wesen aus ihr entsteht, welches hinabsteigt ... Indessen, wenn das Hinabwenden ein Hineinleuchten in das Niedere ist, so ist es nicht Verfehlung, soweinig wie der Schatten beim Licht, sondern schuld ist das Erleuchtete; denn wenn es nicht da wäre, hätte die Seele gar keinen Gegenstand, auf den sie ihre Strahlen richten könnte. Die Ausdrücke Hinabsteigen und sich Hinabwenden braucht man also nur in dem Sinn von ihr, daß das von ihr Eingestrahlte ihr Leben mitlebt»<sup>94</sup>.

Diese Einstrahlung kann mehr oder weniger intensiv sein. Wenn es wahr sein sollte, daß in den Tieren Menschenseelen sind, dann nur in der Weise, daß das Abbild der Seelen dem Tier beiwohnt; das Tier wäre von der Beschaffenheit, die ihm vom Seelenschatten gegeben wird<sup>95</sup>. Aber dieses Leben zeichnet sich immerhin noch dadurch aus, daß es Form ist: «Tatsächlich ist dieser Teil der Seele, der affektive, kein Körper, sondern eine Form... Einer Form aber darf niemals Unruhe oder überhaupt eine

<sup>92</sup> *Enn. I. 1.10.*

<sup>93</sup> *Enn. I. 1.4.*

<sup>94</sup> *Enn. I. 1.12.* – E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, S. 67, weist darauf hin, daß man eine doppelte Erleuchtung und Gestaltung des Körpers unterscheiden muß: «Il faut, en effet, distinguer l'acte naturel et nécessaire par lequel l'âme anime le corps. Au moment où elle produit dans la matière un reflet d'elle-même (corps vivant), 'elle est encore à sa place propre, dans la région intermédiaire; mais elle jette de nouveau un regard sur l'image; par ce second coup d'œil, elle lui donne une forme, et contente elle descend en elle'. III. 9.2.»

<sup>95</sup> *Enn. I. 1.11.*

Affektion anhaften, sondern sie selber muß stille stehn und nur ihre Materie kann, wenn eine Affektion eintritt, von dieser betroffen werden, denn die Form bringt durch ihre Anwesenheit Bewegung... Das Wesen einer Form muß also Wirkkraft sein, welche durch ihre bloße Gegenwart wirkt, so als wenn die Harmonie von sich aus die Saiten in Schwingung setzte»<sup>96</sup>. Das Leben des Lebewesens nimmt also noch am Reichtum der Seele teil, indem es als gestaltendes Element eine übergeordnete Stellung im Kompositum behält.

Der Akzent aller Aussagen Plotins über das Leben liegt demnach auf der relativen Selbständigkeit der von der Seele ausgehenden sekundären Form, die im Leben besteht. Die Ausstrahlung der Seele wird von den einzelnen Dingen aufgefangen, soweit es die Fassungskraft des Lebewesens zuläßt; denn diese Ausstrahlung bewirkt die Lebewesen: «... weil sie in die Körper hineinstrahlt und sie zu Lebewesen macht, nicht aus sich selber und dem Körper, sondern sie selber verharrt und gibt nur Abbilder von sich her, so wie ein Antlitz in vielen Spiegeln wider scheint. Und zwar ist ihr erstes Abbild die Wahrnehmung, die im Gesamtwesen stattfindet; und von dieser angefangen alle anderen Seelenarten, immer die nächste ausgehend von der vorhergehenden, und schließlich endet dieser Prozeß bei der zeugenden und schöpferischen Seelenart ...»<sup>97</sup>.

Alles Leben ist eine Ausstrahlung einer Seele; aber nicht alles Leben hat dieselbe Vollkommenheit. Die Ursache dieser Unterschiedlichkeit liegt nicht in der Seele: «Da nun also Leben in vielfachem Sinn gebraucht wird und die Unterschiede sich nach seinen Trägern ergeben, ob sie die ersten im Range oder die zweiten usf. sind, mithin 'Leben' ganz verschiedene Dinge bezeichnet – wir brauchen es anders von der Pflanze, anders vom vernunftlosen Tier – und da sich diese Gattungen des Lebens nach ihrem Grade an Helligkeit oder Trübung unterscheiden, so muß es sich entsprechend natürlich auch mit dem Grade der Lebenserfülltheit verhalten»<sup>98</sup>.

Wenn das körperliche Leben als Ausstrahlung der Seele auch sekundär ist im Vergleich zum Leben der Seele, so erfährt es aber auch gerade dadurch eine Aufwertung, da es als Ausstrahlung der Seele nicht von dieser abtrennbar ist: «Und wie ist es mit dem Leben des Leibes? Nun er hat es dadurch, daß eine andere Seele ihm zu seiten ist. Wenn nun

<sup>96</sup> Enn. III. 6.4.

<sup>97</sup> Enn. I. 1.8.

<sup>98</sup> Enn. I. 4.3.

der Leib vernichtet wird – denn was der Seele nicht teilhaftig ist, kann nicht bestehen – wird also der Leib vernichtet und weder die Seele, die ihm Leben gab, noch die, die ihm zu Seiten ist, reichen für ihn noch hin, wie kann da sein Leben noch Bestand haben? Und ist denn also dieses Leben vernichtet? Nein, auch dieses ist nicht vernichtet, denn auch dies ist das Abbild einer Ausstrahlung, es ist nur nicht mehr an jenem Platz»<sup>99</sup>. Es ist aber Aufgabe des Menschen, sich durch die Reinigung aus den Fesseln des körperlichen Lebens zu befreien; er soll nicht ein beseelter Leib sein, in welchem das Leibeswesen, das ja von der Seele nur ein Spürchen empfing, die Macht hat, so daß dann das gemeinsame Leben mehr dem Körper gehört<sup>100</sup>.

Jedes Ding hat nach Plotin zwei Akte, die aktuelle Existenz und den sich nach außen mitteilenden Akt. Der Dynamismus der Emanation stützt sich auf diese Unterscheidung. Der nach außen tretende Effekt eines Wesens ist relativ selbstständig, so daß er eine Art eigener Subsistenz erhält, obwohl er mit dem Emanationszentrum in Verbindung bleibt. Nur so kann man sich das Hervorgehen der Dinge aus Übergeordnetem erklären. Es ist jeweils ein Abbild eines Wesens, das nach außen tritt, das seine eigene Existenz hat wie das Licht in der Luft, und das zugleich nur noch eine schwache Nachahmung des übergeordneten Emanationsprinzips ist. Der ganze Prozeß ist formaler Natur: Mitteilung von Vollkommenheit und Determination der Materie. Die Materie als aufnehmendes Element wird dafür verantwortlich gemacht, daß nur ein Bruchteil der reinen Vollkommenheit zur Auswirkung kommt. Dieser ganze Vorgang ergibt nun für den Fall von Seele und Leben eine besondere Auffassung von der Natur des Lebewesens. Dieses entsteht nicht durch eine Komposition von Seele und Leib, sondern durch das Einwirken des Seelenabbildes auf den Körper. Das Leben als der nach außen tretende Akt der Seele bekommt dieselbe relative Selbstständigkeit wie sie alle Glieder der Emanationskette auszeichnet; es ist ein Überfließen der Seele und zugleich ein aktives Element, das Tieferliegendes gestaltet. Es wird somit zur Form des Lebewesens, da die Seele außerhalb des Kompositums bleibt.

«Alles Leben, und auch das unwerte, ist Betätigung (*energeia* – Akt); Betätigung freilich nicht in der Art wie das Feuer sich betätigt, sondern die Betätigung des Lebens ist, auch wenn keinerlei Bewußtsein dabei

<sup>99</sup> Enn. IV. 5.7.

<sup>100</sup> Enn. II. 3.9.

ist, ein Bewegen, welches nicht auf das Geratewohl bewegt; denn auch wenn die Dinge kein Bewußtsein haben und doch irgendeines irgendwie am Leben Anteil hat, so ist es mit eins von Vernunft durchwaltet und das heißt von Form durchdrungen; die Betätigung also, die dem Leben zugehört, vermag Form zu geben, ihr Bewegen bedeutet ein Formen. Es ist mithin die Betätigung des Lebens eine künstlerische – so wie der Tanzende in Bewegung ist, denn der Tänzer ist einerseits ein Abbild des Lebens, welches in diesem Sinne künstlerisch ist, die Kunst ruft seine Bewegung hervor und lenkt sie derart, daß das Leben ihnen etwa entspricht. Dies sei nur der richtigen Auffassung auch jedes beliebigen Lebens willen bemerkt»<sup>101</sup>.

Die gestaltende, formgebende Kraft des Lebens ist also das eigentliche Kompositionselement, das mit der Materie zusammen das Lebewesen hervorruft. Und auch hier handelt es sich mehr um ein Erleuchten der Materie denn als um eine eigentliche Komposition. Wenn die höhere Seele einmal zum Grad der Läuterung gekommen ist, zieht sich der von ihr auf die Materie fallende Lichtstrahl zurück. So ist also alles Leben Ausfluß aus dem reinen Leben, das von der Hypostase der Intelligenz herrührend Urgrund aller Emanation und deren Kraft ist. Alles Werden und Sein ist ein unendlicher Lebensstrom: «... denn sie (die Lebenskraft) hat nicht in sich Materie, damit sie dann mit der Größe der Masse abnehmen müßte und kleiner werden. Willst du nun die ewig in ihr quellende Unendlichkeit fassen, dies nie ermüdende, unverwüstliche und nie sich erschöpfende Sein, das in sich selbst von Leben gleichsam überwältigt ...»<sup>102</sup>.

Im Zusammenhang dieser Arbeit muß aus diesem ganzen Reichtum der Lebenslehre hervorgehoben werden, daß das Leben als eine die Realität bestimmende Hypostase den Charakter einer der Materie übergeordneten Form hat. Das Leben formt das Lebewesen. Als Ausfluß und Abbild der Seele hat das Leben seine eigene gestaltende Kraft und ruft in der Materie eine bestimmte Vollkommenheit hervor. Die Hypostase Leben ist also eine sekundäre Form, die die Seele vertritt, da diese aus der Ferne, von oben her, nur durch ihren Effekt gestaltend in den Determinierungsprozeß eingreifen kann.

<sup>101</sup> Enn. III. 2.16.

<sup>102</sup> Enn. VI. 5.12.

### 3. Proklos

Die eigentliche Basis des Lebensbegriffs des Petrus Hispanus muß bei Proklos gesucht werden. Petrus Hispanus hatte ja im «*Liber de causis*» einen direkten Zugang zur Gedankenwelt des großen Systematikers des Neuplatonismus. Bei Proklos finden sich die drei Hypostasen «*esse*», «*vivere*», «*intelligere*» als Elemente und Prinzipien der Seinsgestaltung, die sich von einander abheben und in getrennter Weise je für sich ihre spezifische Determination geben. Wenn bei Plotin anlässlich der drei Hypostasen noch von den verschiedenen Entwicklungsstadien eines einzigen Prozesses gesprochen werden kann, eines Prozesses, der vom Ausgangspunkt durch die Phasen der Indetermination zum vollen Selbstbesitz durch die Determination in der Intelligenz zugleich zum Ursprungsort zurückfindet, nimmt Proklos hingegen bereits eine Aufspaltung der Wirklichkeit in ihre logisch irreduktiblen Faktoren vor.<sup>103</sup> Diese sind die eigentlichen Ursachen und Prinzipien der Realität, die einander je nach ihrer Universalität unter- oder übergeordnet sind. Aber jedes Prinzip übt nur den ihm spezifisch zukommenden Effekt aus: Eine höhere Ursache wirkt auf die von ihr stammenden Dinge vor der niedrigeren Ursache; sie wirkt auch weiterhin, wenn die niedrigere Ursache ihre Aktivität einstellt. «*Thus, for example, a thing must exist before it has life, and have life before it is human*»<sup>104</sup>. Hieraus folgt auch, daß die Wirkungen des höheren Prinzips Subjekt für die Wirkungen der niedrigeren Ursache werden.<sup>105</sup>

Eine Wirkung ist umso komplexerer Natur, je mehr Ursachen sie hat.<sup>106</sup> So lassen sich also im konkreten Sein ebenso viele Elemente der Komposition herausstellen, wie Ursachen zu seiner Konstituierung beigetragen haben. Die Prinzipien werden zu Elementen.<sup>107</sup> Das höhere Prinzip hat eine größere Breitenstreuung in seiner Wirkung; der Geist

<sup>103</sup> Vgl. E. R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, Introd., xxv: «I will only say that its fundamental weakness seems to me to lie in the assumption that the structure of the cosmos reproduces the structure of Greek logic.» Die «*Stoicheiosis Theologikè*» wird nach der zitierten Ausgabe und Übersetzung von DODDS angeführt (El. Th.).

<sup>104</sup> El. Th. prop. 70.

<sup>105</sup> Ibid., prop. 71.

<sup>106</sup> Ibid., prop. 58.

<sup>107</sup> Vgl. Jean TROUILLARD, *Proclos, Éléments de théologie*, Paris 1965, Introd. 48.

handelt vor der Seele und schließt sogar deren Wirkungen mit ein; und wenn die Seele aufhört zu wirken, dann kann der Geist weiterwirken und das Unbelebte an seiner Freigebigkeit teilnehmen lassen<sup>108</sup>. Aber jedes Prinzip teilt nur seine charakteristische Wirkung mit; so erhält der Körper das Leben von der Seele, unauflösliche Permanenz vom Geist, und von der Henade, an der der Körper partizipiert, göttliche Einheit<sup>109</sup>. Umgekehrt gilt, daß die horizontale Vielheit auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden muß, die vielen Seelen auf die eine Seele<sup>110</sup>. Dies gilt für alle Formen<sup>111</sup>. So gelangt man in jeder Serie zu einem ersten Prinzip, das seine Eigenart allen Gliedern der Serie mitteilt<sup>112</sup>.

Von dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit werden auch die drei Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» bestimmt. Sie gehören zu den Formen, die aus sich bestimmte Serien von Partizipationen entlassen: «All things which participate intelligence are preceded by the unparticipated Intelligence, those which participate life by Life, and those which participate being by Being; and of these three unparticipated principles Being is prior to Life and Life to Intelligence»<sup>113</sup>. Die Ordnung unter den Hypostasen ergibt sich daraus, daß alles, was Leben und Geist hat, auch Sein besitzt, daß ferner alles, was Geist hat, auch das Leben haben muß. Auch wenn nun alle drei Hypostasen sich in einem einzigen Subjekt vorfinden, werden die Grenzen zwischen ihnen nicht verwischt: Alles ist in allem, aber in jedem nach seiner Weise und Eigenständigkeit (*oikeiōs*), denn jede Ordnung kann entweder in seiner Ursache oder in seiner Eigenständigkeit oder in ihrer Partizipation existieren. Die Beziehung der Ordnung als in sich existierend zu ihrer Ursache ist die Partizipation; deshalb sind im Sein Geist und Leben enthalten, da sie am Sein partizipieren. Da aber das Sein in sich eine eigene Ordnung darstellt, müssen Leben und Geist in ihm entsprechend eben dieser Seinsordnung sein<sup>114</sup>. Ebenso verhalten sich auch Leben und Geist je für sich den anderen Ordnungen gegenüber. Die drei Hypostasen stellen also jeweils Grunddeterminationen dar, die in sich selber nicht hinreichend das Ganze ausschöpfen; eine jede von ihnen ist aber

<sup>108</sup> El. Th. prop. 57.

<sup>109</sup> Ibid., 129.

<sup>110</sup> Ibid., 21.

<sup>111</sup> Ibid., 22.

<sup>112</sup> Ibid., 102.

<sup>113</sup> Ibid., 101.

<sup>114</sup> Ibid., 103.

gerade dadurch Trägerin weiterer Determinationen. Das Sein ist demnach Grund und Boden aller weiteren Determinationen im Bereich der Partizipationen, also im Bereich der unter den Hypostasen in sich liegenden Dinge; aber auch als Hypostase ist das Sein dem Leben und dem Geist vorgeordnet<sup>115</sup>. Die Hierarchie unter den Hypostasen wird also aus ihrem mehr oder weniger großen Wirkungsbereich abgeleitet; sie ändert aber nichts daran, daß jede von ihnen im eigenen Wirkungsbereich selbständiger Determinationsfaktor ist.

Die Hypostase Sein ist nun wiederum nicht einfachhin ein hypostasierter Seinsakt, sondern vielmehr eine Zusammensetzung aus einem determinierenden und einem unendlichen, also potentiellen, Element, wie aus der bereits zitierten Proposition 138 weiter hervorgeht. Denn als Emanationsprinzip aller aus ihr hervorgehenden Seinsreihen muß die Hypostase Sein die Vielheit in sich vorenthalten, ohne dabei aber in sich selber die Einheit zu verlieren. Das Sein ist einzige und auch einigende Vielfalt. Dieses Merkmal der inneren Komplexität, das auch die Hypostasen Leben und Geist teilen<sup>116</sup>, weist darauf hin, daß die ganze Kausalordnung der Emanation aus den ersten Prinzipien in der Wesensordnung stattfindet. Der Emanationsvorgang ist ja wesentlich ein Gestaltungsprozeß; die höchsten Prinzipien gehen eine Komposition miteinander ein auf der Ebene des zu formenden konkreten Seienden wie verschiedene, sich gegenseitig durchdringende Formen gemäß der hierarchischen Ordnung, die sie auf der Ebene der Hypostasen innehaben. Im gestalteten Sein kann der Determinierungsprozeß beim Sein als Grundlage jeder weiteren Bestimmung stehen bleiben; er kann aber auch in der Ausgestaltung dieses noch allgemeinen Charakters des Seins bis zum Leben und zum Geist weitervorausbeschreiten. Dies wirkt sich auf der Ebene der Partizipationen so aus, daß das Subjekt für die weitere Determinierung von der ranghöheren Ursache und Hypostase gestaltet wird; deshalb wird die Materie vom Einen produziert, der Leib ohne Seele vom Sein, damit er überhaupt Subjekt der Belebung werden kann<sup>117</sup>. Ebenso bleiben auf der Ebene der körperlichen Wesen Substanz (Sein), Leben und Erkenntnis getrennt von einander, während die Seele, die einer höheren Rangordnung angehört, diese Determinationen in einer

<sup>115</sup> El. Th. prop. 138. – Vgl. Jean TROUILLARD, op. cit., 143, Anm. 5, wo Trouillard den fundamentalen Charakter des Seins als «forme génératrice de toutes les modalisations de l'un» kennzeichnet.

<sup>116</sup> El. Th. prop. 102.

<sup>117</sup> Ibid., 72.

untrennbaren Einheit besitzen kann, aber auch hier ohne Verwischung der Grenzen zwischen den verschiedenen Determinationen<sup>118</sup>. Hieraus wird deutlich, daß die höheren Prinzipien ihre Rolle als Elemente der Dinge als formgebende Faktoren spielen.

Wie nimmt nun das konkrete Ding an seinem ihm übergeordneten Prinzip teil? Das Prinzip behält unbedingt seine Unabhängigkeit von seiner Partizipation; es bleibt in sich unpartizipiert und transzendent, obwohl es Anlaß zu Partizipationen ist<sup>119</sup>. Andererseits aber ist seine Immanenz in der Partizipation ernst zu nehmen; das Prinzip teilt sein Sein selbst mit, wenn es erschafft<sup>120</sup>. Man muß aber zwischen zwei Arten der Partizipation unterscheiden: Jedes Monade-Prinzip ruft zwei Arten von Zahlen hervor, die zuinnerst vollkommenen Subsistzenzen und die Illuminationen, die nur in einem ihnen äußeren Subjekt subsistieren können. Deshalb gibt es auch zwei Arten von Seelen: solche, die in sich subsistieren, und solche, die auf ein äußeres Subjekt angewiesen sind, so daß sie nur noch Abbilder von Seelen sind, Widerspiegelungen der in sich vollkommenen Seelen<sup>121</sup>. Das ist aber nur eine der Kraftlinien, die die Seele ausmachen; die Seele ist nämlich noch dazu Zentrum, in dem sich die drei Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» bündeln, wie bereits gezeigt wurde<sup>122</sup>. In der Richtung dieser zweiten Kraftquelle wird die Seele zum idealen Übergang zwischen der geistigen und der körperlichen Welt<sup>123</sup>. Die Seele wird durch ihre innere Konstitution selbst Glied im Gestaltungsprozeß des Konkreten. Wenn auch der Körper als Subjekt der Seele von der weiteren Ursache Sein determiniert wird, so kommt dennoch der Seele die Belebung zu<sup>124</sup>.

Da die Seele durch ihre Belebungsaktivität selbst zu einem übergeordneten Prinzip wird, kann man sie in diesem Sinn nun unter dem Gesichtspunkt der von ihr hervorgerufenen Partizipationen betrachten; das übergeordnete Prinzip kann ja auch von der Partizipation aus betrachtet und erkannt werden, da sie in abgeleiteter Weise das darstellt, was das Prinzip, von dem sie hervorgerufen wird, in sich ist<sup>125</sup>. Die Seele

<sup>118</sup> El. Th. prop. 197.

<sup>119</sup> Ibid., 23, 24.

<sup>120</sup> Ibid., 18. – So steigt auch die Seele ganz in den Leib hinab; es bleibt kein Teil außerhalb des Körpers, wie Plotin dies gemeint hat. Vgl. prop. 211.

<sup>121</sup> El. Th. prop. 64.

<sup>122</sup> Ibid., 190.

<sup>123</sup> Ibid., 190, 197.

<sup>124</sup> Ibid., 188, 20.

<sup>125</sup> Ibid., 65.

als solche wird dementsprechend durch ihre Aktivität gekennzeichnet, das Seiende zu bewegen und das zu beleben, das nur ein hinzugefügtes Leben hat<sup>126</sup>. Damit ist die Seele aber nicht in letzter Hinsicht zur Urheberin des Lebens erhoben worden; auch wenn sie zugleich Leben ist und lebt, so steht doch über ihr das unpartizipierte Lebensprinzip<sup>127</sup>. Aus dem Gesetz der gegenseitigen Durchdringung der obersten Prinzipien, das in jeder Ordnung das spezifische Prinzip die anderen Prinzipien nach seiner eigenen Existenzweise enthalten sein läßt, folgt, daß für die Seele das Leben ihr Sein ist; dieses Sein teilt sie dann auch durch die Belebungsaktivität dem Subjekt mit, dem sie gegenwärtig macht<sup>128</sup>. Das Ergebnis bleibt aber der Seele äußerlich; durch ihren Abstieg auf das Subjekt gesellt sich die Seele unverstandesmäßigen Lebensweisen zu, die sie durch die Reinigung wieder abstreift<sup>129</sup>.

Diese kurze Darstellung dürfte genügen, um die Verknüpfung der Lehre von den Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» mit den beiden Faktoren Seele und Körper sichtbar zu machen. Obwohl die genannten Hypostasen die letzten Prinzipien sind, auf welche die Vollkommenheiten Sein, Leben, Denken univok zurückgeführt werden, läßt Proklos doch für die Lebewesen die Vermittlung der Seele und die Abfärbung der Seelentätigkeit auf die Hypostasen gelten. Die Seele als die sich selbstbewegende, ewige, lebendige Substanz<sup>130</sup> ist das erste Sammelbecken für die Ausflüsse der ihr übergeordneten Prinzipien. Alles, was sie dann aus sich entläßt in die Körperwelt, hat zeitlichen<sup>131</sup> und zweitrangigen, abgeleiteten Wert<sup>132</sup>; es ist aber noch ein letzter Schein, der aus der psychischen Sphäre stammt und somit auf die Hypostase «vivere» zurückweist<sup>133</sup>. Die Rolle des Lebensaktes in den Werken des Petrus Hispanus, mag sie auch den ganz anderen terminologischen und sachlichen Voraussetzungen einer neuplatonischen Aristotelesinterpretation entstammen, findet sich sachlich bei Proklos wieder in der Art, daß das Leben ein Überfließen aus der Fülle der Seele auf den Körper ist. Dieser Lebensstrom ist zwar nur von zweitrangiger Bedeutung im Vergleich zur inneren Fülle der Seele; aber dieses Leben ist dennoch von großer Wich-

<sup>126</sup> Ibid., 201.

<sup>127</sup> Ibid., 188.

<sup>128</sup> Ibid., 189.

<sup>129</sup> Ibid., 209.

<sup>130</sup> Ibid., 186–188.

<sup>131</sup> Ibid., 191.

<sup>132</sup> Ibid., 65.

<sup>133</sup> Ibid., 64.

tigkeit, da es die letzte Wirkung der Hypostase Leben ist, die dem Lebewesen den entscheidenden, ganzheitsprägenden formalen Stempel eindrückt und eine spezifische Seinsvollkommenheit schafft. Diese Gedankenwelt der Hypostasen und ihrer Wirkungen im konkreten Seienden sollte einen bedeutenden Einfluß auf die Lebensdefinition gewinnen, die Petrus Hispanus durch die Vermittlung des «Liber de causis» gibt, in dem die von Proklos gegebene Lebensdefinition übernommen ist: «Vita est processio ex ente primo, quieto, sempiterno et primus motus»<sup>134</sup>.

#### 4. Der Einfluß des Dionysius Pseudo-Areopagita

Das Gedankengut des Proklos wurde dem Mittelalter nicht nur über das dem Aristoteles zugeschriebene Werk «Liber de causis» bekannt, sondern schon viel früher durch die Übersetzungen der Werke des Pseudo-Areopagiten. Seit Johannes Scotus Eriugena konnte sich die langsam entstehende Philosophie des Mittelalters mit einer Mentalität vertraut machen, die J. Hirschberger mit dem Begriff «Schichtungsontologie» kennzeichnet<sup>135</sup>. Es handelt sich um die Aufteilung allen Seins in bestimmte Vollkommenheitsbereiche, die sich jeweils, ausgehend vom Sein, durch Hinzufügen einer spezifischen Differenz unterscheiden. Die Geschichte des Universalienstreites zeigt, mit welchem Realismus manchmal die verschiedenen logischen Abstraktionen unter dem Einfluß des Teilhabegedankens zu übergeordneten Realitäten erhoben wurden. Der proklastische Gedanke der Teilhabe, wenn auch von Dionysius unter Einfluß christlicher Lehren stark abgewandelt<sup>136</sup>, ist immer noch wesentliches Element der Welterklärung. Die Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» kehren in verschiedenen Interpretationen in allen wichtigen Werken der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts wieder; sie bilden sozusagen den stereotypen Aufriß der innersten Konstitution des Universums. Die Werke des Dionysius, die an allen Schulen interpretiert wurden, liefern mit diesem Schema zugleich die grundsätzlichen philo-

<sup>134</sup> Liber de causis, hrsg. v. Otto BARDENHEWER, Freiburg 1882, 179, § 17. Vgl. El. Th. prop. 102: «Life is the first procession or movement away from the steadfast substance of Being.»

<sup>135</sup> J. HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Bd. I, 392.

<sup>136</sup> Vgl. Endre von IVANKA, «Teilhaben», «Hervorgang» und «Hierarchie» bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos (Der «Neuplatonismus» des Pseudo-Dionysios), in: Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de philosophie, Vol. XII, 153–158.

sophischen und theologischen Überlegungen über die Art und Weise des Verhältnisses dieser Hypostasen zu Gott – Gedanke der Teilhabe – und darüber, wie die Dinge in ihren Einflußbereich geraten – Gedanke der übergeordneten und gestaltenden Prinzipien. Der Einfluß dieser Doktrin auf den Lebensbegriff des Petrus Hispanus soll nun untersucht werden. Dem Petrus Hispanus selbst wird ein Dionysius-Kommentar zugeschrieben; an Hand dieses Kommentars soll einerseits das dem Mittelalter vererbte Gedankengut des Dionysius und andererseits dessen Einfluß auf den Lebensbegriff des Petrus Hispanus sichtbar gemacht werden<sup>137</sup>.

<sup>137</sup> Pedro Hispano, *Exposição os livros de Beato Dionisio Areopagita* (*Expositio librorum Beati Dionysii*). *Fixação do texto, prólogo, introdução et notas* do P. Manuel ALONSO S. J., Lisboa 1957 (Instituto de Alta Cultura, N. 8).

Die Authentizität dieses Kommentars ist nicht unbestritten. Francis RUELLO hat in den *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Bd. 27 (1952), 141–181, «Un commentaire dionysien en quête d'auteur», seine Untersuchungen über den Autor des Kommentars veröffentlicht, der im wesentlichen in den drei zugänglichen Quellen, zwei Handschriften und die Ausgabe in der Lateinischen Patrologie Bd. 122, Kol. 267–284, unter derselben Texttradition überkommen ist. Die Handschrift von München gibt Petrus Hispanus als Autor; die Handschrift von Besançon ist ohne Autorenangabe, während in der Lateinischen Patrologie Johannes Scotus Eriugena als Autor angeführt wird. F. Ruello schreibt den Kommentar dem Adam von Marsh zu, da die Autorschaft des Scotus Eriugena wegen der ersichtlichen Abhängigkeit des Kommentars von Thomas Gallus auszuschließen ist, und da Petrus Hispanus auch nicht in Frage zu kommen scheint wegen gewisser Thesen in der Doktrin des Kommentars, die den Thesen der psychologischen Werke des Petrus Hispanus nicht entsprechen. Zu Recht verwundert sich deshalb F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris 1966, 135, Anm. 39, daß ALONSO in der Textausgabe des umstrittenen Dionysius-Kommentars in keiner Weise der Studie von F. RUELLO Rechnung trägt und sie nicht einmal zitiert. P. ALONSO legt aber in seiner Textausgabe ausführlich dar, daß zwischen den Thesen des Dionysius-Kommentars und jenen der psychologischen Werke kein Widerspruch besteht.

Die Beweise, die F. RUELLO gegen die Autorschaft des Petrus Hispanus anführt, op. cit. 167 f., sind aber keineswegs entscheidend. Sein erster Beweis müßte gerade zum Gegenteil führen: Die Substanz ist sowohl in den psychologischen Werken als auch im Dionysius-Kommentar aus denselben Bestandteilen zusammengesetzt. F. RUELLO ist in dem Satz, den er zitiert (*Expositio*, 256, 3 ff.), die Besonderheit des Lebensaktes, der ja das Problem der hier angestellten Untersuchung ausmacht, entgangen, so daß er die Zitation an der entscheidenden Stelle abbricht: «Et merito landandus est talis causa omnium, quo ad materiam, et principium, quo ad formam, et substantia quo ad compositum ex utraque, et vita quo ad animae inspirationem...» Das letzte Satzglied fehlt in der Zitation RUELLOS. Es ist aber sehr wichtig, wie aus *Expositio* 399, 5 ff. hervorgeht, wo der Seinsakt als Bindeglied zwischen Form und Materie dargestellt wird. Somit finden sich, wie in SA, 17, 7 ff., vier Seinskomponenten vor, die zur Konsti-

In Gott ist alles enthalten, alles hat an ihm teil, wie an der Sonne Licht und Leben teilhaben. In De div. nom. V. 8 wird dargelegt, daß in ihm die Urbilder alles Seienden präexistieren in einer überwesentlichen Einheit. Das Enthaltensein der Dinge in Gott ist ein Enthaltensein der Ideen im Geiste Gottes. Aber man muß darauf achten, daß alle theologischen Aussagen über Gott den Stempel der menschlichen Abstraktionstätigkeit tragen. Wenn man die Präexistenz des Seienden als Idee im Geiste Gottes aussagt, darf man die so in Gott projizierte Vollkommenheit nicht mit der entsprechenden Vollkommenheit Gottes und schon gar nicht mit dem Wesen Gottes verwechseln. Alle Aussagen müssen durch die negative Theologie korrigiert werden, so daß Dionysius schließlich Gott in seiner bekannten Terminologie «superbonum», «superdeus», «supersubstantiale», «supervivens», «supersapiens» nennt: «et quaecumque excedentis sunt remotionis. Cum quibus et causalia omnia bonum, pulchrum, existens, vitae generativum, sapiens et quaecumque ex benignitate eius».

tuierung der Substanz beitragen: Form, Materie, Kompositum und der von der Form auf die Materie überspringende Seinsakt, der das Kompositum als Subjekt hat. Das Leben ist nur ein Sonderfall, der der Seele als Form des Körpers entspricht. Dieser Seinsakt wird manchmal bei Petrus Hispanus *essentia* genannt: es handelt sich aber nur um das Sein als Wesensakt des Kompositums, wie gezeigt werden wird. Die innere Konstitution des Seienden würde also gerade für die Autorschaft des Petrus Hispanus sprechen.

Die Beweise aus der Erkenntnisordnung sind mit Vorsicht handzuhaben. Der Dionysius-Kommentar ist ein theologischer Text. Deshalb ist sehr wohl denkbar, daß sich sein Autor sehr nahe an die Autorität des Areopagiten hält, ohne einen Zusammenhang mit philosophischen Thesen herstellen zu wollen. Dazu ist Petrus Hispanus kein origineller Denker; er sucht sich die Texte aus, die in seine allgemeine Linie passen, ohne die einzelnen Elemente in eine gewachsene Synthese und in volle Übereinstimmung miteinander zu bringen, wie dies auch z. B. für Albertus Magnus der Fall ist. Die Argumente für und gegen die Authentizität des Kommentars sind also vorsichtig zu gebrauchen, indem man sich bewußt bleibt, daß der Autor in einer Zeit schreibt, in der die großen Synthesen erst heranreifen, daß man also mit der Unausgereiftheit der Denker zweiter Ordnung zu rechnen hat. Zu den Beweisen für die Authentizität, die P. ALONSO gibt, ist zu sagen, daß auch diese nicht, trotz der Übereinstimmung in wichtigen Punkten zwischen Kommentar und den psychologischen Werken, ein letztes Wort darstellen; die im Kommentar wiederkehrenden Elemente sind charakteristisch für eine breite Schicht von Denkern, die alle aus denselben und wenig zahlreichen Quellen schöpfen. Wenn deshalb der umstrittene Dionysius-Kommentar hier miteinbezogen wird, soll dies kein Entscheid für die Autorschaft des Petrus Hispanus sein. Es reicht im Rahmen dieser Arbeit vollständig aus, Übereinstimmung in wichtigen Punkten festzustellen, um die Lebensphilosophie des Petrus Hispanus, die, wie noch zu zeigen ist, deutlich Spuren des Areopagiten aufweist, in Zusammenhang mit diesem Kommentar zu bringen.

nis ipsius donis omnium bonorum causa nominatur<sup>138</sup>. Der Gedanke ist also der, daß eine Aussage über Gott notwendig eine Aussage über den Ursprung einer geschöpflichen Vollkommenheit sei, die in der «via remotionis» auf Gott zurückweise. «Etenim bona Dei denominatio totos causae omnium processus manifestans et ad existentia et non existentia extenditur et super omnia est; vitae autem ad omnia viventia extenditur et super viventia est; sapientiae vero ad omnia intellectualia et rationalia et sensitiva extenditur et super omnia ista est»<sup>139</sup>. So interpretiert denn auch der Kommentator: «Et cum dicimus Deum esse aut vitam aut substantiam, nihil aliud intelligimus his nominibus nisi processus Dei in nos et participationes virtuosas deificae plenitudinis»<sup>140</sup>.

Alle Seinsvollkommenheiten sind somit Partizipations aus einem transzendenten Prinzip. Sein, Leben und Denken sind solche Vollkommenheiten; sie umfassen die ganze geschöpfliche Welt, deren Stufenbau dadurch entsteht, daß die Dinge nur an einer oder an mehreren dieser Vollkommenheiten teilhaben. Alle aber sind Teilnahme der entsprechenden, transzendenten Vollkommenheit Gottes: «Inanimata siquidem Deo participant per suum esse. Deitas est enim esse omnium, quae est super omne esse... Viventia autem per virtutem vivificam participant vita deitatis quae est super omnem vitam. Rationalia autem, idest homines, et intellectualia, idest angeli, participant sapientia Dei... Manifestum est autem quod illae substantiae familiaris ei conjunguntur, quae multiplicius et copiosius eo participant»<sup>141</sup>. Die Gutheit Gottes ist hierbei das Emanationsprinzip, während das Sein Gottes hinsichtlich des Endpunktes («terminus») der Emanation an erster Stelle steht; aber alle Namen, die der höchsten Ursache gegeben werden, haben einen Bezug auf diese, insofern sie einen Fluxus ausübt<sup>142</sup>.

<sup>138</sup> Expositio, De div. Nom., 285,11 ff., im Dionysius-Text (T). – Der Akzent in der vorliegenden Untersuchung des Einflusses des Dionysius liegt auf dem Verständnis, das die mittelalterlichen Autoren von den Dionysiustexten hatten. Deshalb sei es erlaubt, auf eine genaue Abgrenzung zwischen Text und Kommentar zu verzichten. In den Anmerkungen wird jeweils der Ursprung der Zitationen (T oder K) angegeben.

<sup>139</sup> Ibid., 385,18 ff. (T).

<sup>140</sup> Expositio, De div. Nom., 294,34 im Kommentar (K).

<sup>141</sup> Expositio, De ang. Hier., 41,13 ff. (K); vgl. 40,21 ff. (T).

<sup>142</sup> Expositio, De div. Nom., 247,7 ff. (K). – Der Autor spricht von den «nomina essentialia», z. B. das Gute, das Sein etc., im Gegensatz zu den «nomina personalia» Vater, Sohn, Heiliger Geist.

Alle Dinge haben ihr Dasein als Partizipationen Gottes auf Grund dieses Fluxus. Dabei wird jede Vollkommenheit direkt an das Ursprungsprinzip angeknüpft, so daß es also möglich ist, ein Seiendes in ein Spektrum der verschiedenen Vollkommenheitsprinzipien aufzugliedern, wie ein Lichtstrahl, der dem Äußeren nach ein einheitliches Ganzes ist, sich im Spektrum als die ganze Farbenskala erfüllend enthüllt. Allerdings müßte man dann, über diesen Vergleich hinausgehend, Lichtstrahlen verschiedenen Reichtums annehmen und mit einem Mindestsektor für alle, den des Seins, da das Sein Grundlage aller anderen Vollkommenheiten ist. «*Omnia quae dicta sunt, Deo participant per aliquem modum communionis, et ipse a nullo existentium recedit...* Et universaliter si aliquid aliquo modo est, ipsum in ipso praexistente et est per vitam et intelligitur per sapientiam et salvatur per providentiam. Et ante omnes alias participationes quae scilicet a Deo conferuntur, essentiae participatio antefertur»<sup>143</sup>. Wenn diese Aufgliederung in den Partizipationen möglich ist, so nur deshalb, weil in Gott selbst die Vollkommenheiten je für sich ihren spezifischen Effekt zur Teilhabe emanieren lassen: «*Intendit autem laudare manifestas processus bonitatis ... et divinam essentiam quae dat esse et vitam quae dat vivere et sapientiam quae dat sapere ...*»<sup>144</sup>.

Die Partizipationen spiegeln in einer gewissen Weise die Vollkommenheit ihres Prinzips wider. «*Ipse (Deus) est enim aevum aevorum, idest quieta et uniformis vita sanctorum et angelorum, qui est ante saecula idest ante omnem motum et successionem vel durationem omnium creatorum*»<sup>145</sup>. Gott ist also das ruhige und gleichförmige Leben der Heiligen und der Engel, die somit Anteil an der Ewigkeit Gottes

<sup>143</sup> Expositio, De div. Nom., 393, 13 ff. (K). – Vgl. «*Liber de causis*», § 17 (op. cit. 178, 19 ff.): «*Res omnes habent essentiam propter ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intelligibiles omnes habent sapientiam propter intelligentiam primam...*» Aber die Perspektiven verschieben sich dann, wenn es um die Modalität der Informierung geht: «*Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et si ipsum dat omnibus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter intelligentia...*» Bei Dionysius hingegen ist alle Kausalität aus Gott. – Zur Priorität des Seins vgl. Elementatio theologica, prop. 101.

<sup>144</sup> Ibid., 327, 27 (K).

<sup>145</sup> Ibid., 392, 20 (K). – In der Lebensdefinition des Petrus Hispanus tauchen die Eigenschaftswörter «*quieta et uniformis*» wieder auf; diese Elemente stammen aus Proklos, El. Th., prop. 102, und finden sich auch im «*Liber de causis*», § 17.

erhalten. Gott teilt seine Vollkommenheit mit. Warum aber nimmt nicht jedes Geschöpf soviel auf, wie es seinem geschöpflichen Charakter möglich wäre? Der Seinsabstieg wird durch die Empfangsbereitschaft der Kreaturen erklärt, so daß die einen in einer Hinsicht, die anderen in mehreren an Gott teilnehmen können<sup>146</sup>. Die Partizipationen sind ja nur eine schwache Nachahmung ihres Prinzips; es besteht eine Trennung zwischen Ursache und Verursachtem: «*Ipsae autem causae a causatis segregantur et supercollocantur secundum proprii principii rationem*». Das Feuer erwärmt und verbrennt; aber diese Tätigkeiten beziehen sich nicht auf das Feuer selbst, das sich also nicht selbst erwärmt und verbrennt; das Leben belebt, lebt aber nicht selbst; das Licht erleuchtet, aber nicht sich selbst<sup>147</sup>. Der Grund hierfür liegt darin: «*Causata causae sunt quales-cunque ipsius imagines, modicum quid ipsius causae demonstrantes ...*»; Licht und Leben sind in substantieller Weise, also in größerer Reinheit und Einheit, zuerst in den Ursachen, dann erst in den Effekten<sup>148</sup>. Die Partizipationen sind deshalb nur eine Art Strahlenkranz, der den eigentlichen Vollkommenheitskern umgibt und von ihm getrennt ist, obwohl das ganze Sein den Partizipationen ständig von diesem Kern in einem formalen Einflußprozeß zukommt.

Die Gedankengänge des Dionysius bleiben also in der großen neu-platonischen Tradition, in der die Vollkommenheiten der Geschöpfe Ausfluß aus den übergeordneten Prinzipien sind, die diese Vollkommenheiten in reiner Form enthalten. Die Kausalität dieser Prinzipien ist die Kausalität der überquellenden und auf die Materie herabsteigenden Form. Sein, Leben und Denken sind somit gestaltgebende, ihre Vollkommenheit mitteilende übergeordnete Formen. Was immer im Universum an diesen Vollkommenheiten teilhat, ist von diesen informiert worden, aber so, daß nur ein Abbild und ein Bruchstück der übergeord-

<sup>146</sup> Expositio, De ang. Hier., 40,16 (K): «*Deo enim qui est causa omnium et bonitas omnibus praeminent, proprium est vocare existentia ad communionem sui ipsius juxta uniuscuiusque creaturae capacitatem. Quaedam enim capaces sunt essentiae, vitae, scientiae, bonitatis et beatitudinis. Quaedam unius tantum istorum, idest essentiae. Quaedam plurium.*» – Vgl. Enn. I. 1.12: «... sondern schuld ist das Erleuchtete.» In der Art frägt sich auch Dionysius, warum aus Gott, der doch ein einziges Siegel ist, verschiedene Effekte hervor-gehen. Auch für ihn ist die Materie schuld, daß die eine und in sich unaufgeteilte Vollkommenheit des Siegels bei der Mitteilung aufgespalten wird. Expositio, De ang. Hier. 292,15 (T).

<sup>147</sup> Expositio, De div. Nom., 296,15 (T); vgl. zur Anwendung dieses Prinzips auf Gott: ibid. 318,7 ff. (T).

<sup>148</sup> Ibid., 296,26 (K).

neten Vollkommenheiten auf die Materie herabsteigt und diese informiert<sup>149</sup>. Dieser Gedanke beruht in letzter Analyse auf Plotin, der zwei Akte für jedes Wesen annimmt: einen, der dem Wesen zuinnerst ist und seine Existenz ausmacht, und einen zweiten, durch den das Wesen seinen Dynamismus nach außen weiterleitet und durch den die eigentliche Information der Dinge sich vollzieht.

In dieser reinen Form ist allerdings der Neuplatonismus im Mittelalter nicht vertreten worden. Andere Elemente schieben sich zwischen die tragenden Gedanken des Neuplatonismus und geben ihm eine charakteristische Physiognomie im dreizehnten Jahrhundert. Es handelt sich um die aristotelische Terminologie, so wie sie Ibn Gabirol im «Fons vitae» darstellt. Dazu kommen dann die eigentlichen Texte des Aristoteles, für deren Interpretation Gabirol durch seinen Neuplatonismus besonderer Prägungsart schon die notwendigen Elemente mundgerecht gemacht hatte, so daß schließlich nicht Aristoteles, sondern der Neuplatonismus im aristotelischen Gewand assimiliert wurde; inhaltlich war das Mittelalter hierfür durch Dionysius vorbereitet worden. So verwundert es nicht, daß der hier behandelte Dionysius-Kommentar Elemente zur Textinterpretation verwendet, die jedenfalls terminologisch, und in mancher Beziehung auch inhaltlich, nicht zum Text passen.

Es liegt noch ganz in der Linie des Areopagiten, wenn Proklos zur Interpretation herangezogen wird: «Siquidem omnia principia existentium participant esse. Et per esse et sunt et principia sunt et prius naturaliter sunt; postea principia sunt et finis viventium, ut dicatur per se vita viventium principium esse»<sup>150</sup>. Aber der Kommentator kennt zudem noch eine andere Seinsterminologie, auch wenn diese für ihn letztlich denselben neuplatonischen Sachverhalt ausdrückt<sup>151</sup>: das «esse in actu», das dreifacher Natur sein kann: «actus incompletus», der auf die Bewegung in ihrer aristotelischen Definition («actus existentis in potentia

<sup>149</sup> Vgl. Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931, 69: «Les platoniciens ont tout ramené à des formes simples et séparées, comme aux principes d'où... procédaient l'être et la génération... La causalité de l'idée suppose une information beaucoup plus qu'une création, puisque les formes supérieures sont participées dans les êtres inférieurs.»

<sup>150</sup> Expositio, De div. Nom., 394, 25 (K); vgl. 395, 1. – Vgl. Liber de causis § 11 (op. cit. 175, 1 ff.): ... in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita... Causatum ergo in causa est per modum causae, et causa in causato per modum causati...

<sup>151</sup> In einem späteren Abschnitt wird die Permanenz der neuplatonischen Information in der neuen Terminologie aufgewiesen.

secundum quod huiusmodi») zutrifft; «actus completus», der einerseits das aktuelle Sein des Dinges als in sich ruhender Akt ausdrückt, aber zu seiner Aktualisierung als Koprinzip der Potentialität des Dinges bedarf, schließlich das göttliche Sein, das jeder Potentialität entbehrt und das Zusammenfallen von Wesen und Sein bedeutet<sup>152</sup>. Es taucht hier also indirekt die bereits angetroffene Unterscheidung auf zwischen der Form, die nur in der Materie existieren kann, und der Form, die die Materie nur zur Aktualisierung braucht; das Sein wird ja von der Form gegeben. Diese von Proklos vorbereitete Unterscheidung wird in Zusammenhang mit aristotelischem Gedankengut gebracht.

Dem Kommentator schwebt ferner ein Lebensbegriff vor, der in seiner Terminologie über Dionysius hinausgeht. Der Umstand, daß Gott nicht hinreichend mit dem Begriff Leben gekennzeichnet werden kann, beruht für ihn auf der Tatsache, daß Gott keine sensitive, vegetative und rationale Seele hat; das Leben wird also als Folgeerscheinung der Seele betrachtet<sup>153</sup>. Da bei Dionysius das Leben eine Idee Gottes ist, die als Prinzip die Partizipationen des Lebens aus sich entläßt, muß sich in die Interpretation des Kommentators ein Element eingeschoben haben, das den Partizipationsgedanken in die spezielle Gestalt des Dynamismus der Form, die durch ihr Auftreffen auf die Materie das Leben hervorruft, hineinzwängt. So wird dann auch das Leben als «actus» bezeichnet<sup>154</sup>. Es wird also ein Lebensbegriff vorausgesetzt, der im Dionysiustext selbst nicht gegeben ist. Es scheint, daß das Leben als «actus» bereits die spezifische Form eines von der Form auf die Materie überspringenden Seinsaktes hat, der die einfache Informierung der Materie durch das Leben als Abbild der Seele – Plotin – oder das Leben als höchstes Vollkommenheitsprinzip – Proklos – so abändert, daß der Lebensakt nun innerhalb eines Kompositums aus Materie und Form Akt des ganzen Kompositums wird. Das Leben ist nicht mehr nur *ein* Strahl, der aus der Welt der übergeordneten Vollkommenheitsprinzipien hervorgeht und den einen spezifischen Effekt bewirkt, sondern es ist Bindeglied zwischen Form und Materie. Dieser Gedanke bleibt indessen noch grundsätzlich in der neu-platonischen Tradition, da ja auch bei Proklos die Seele als Sammelbecken der Vollkommenheitsausstrahlungen der übergeordneten Prinzi-

<sup>152</sup> Expositio, De div. Nom., 390, 29 ff. (K).

<sup>153</sup> Expositio, De div. Nom., 268, 22 (K).

<sup>154</sup> Expositio, De ang. Hier., 54, 13 ff. (K): «Quia amor vita est et vita actus continuus est...»

pien die in sich aufgespeicherten Vollkommenheiten an die Materie weiterleitet. Es hat sich aber eine Wandlung darin vollzogen, daß der Konstituierungsprozeß in aristotelischer Terminologie beschrieben wird, so daß auf den ersten Blick der Seins- oder Lebensakt die Seinsaktualität des Kompositums auszudrücken scheint; in Wirklichkeit bleibt jedoch dieser Akt in der Linie der Informierung durch ein übergeordnetes Prinzip.

Ein deutlicher Hinweis für das Fortbestehen des neuplatonischen Grundgedankens von der Informierung der Realität durch übergeordnete Prinzipien findet sich bis in die Aufgliederung der Substanz in ihre Bestandteile hinein: «Et merito laudandus est talis causa omnium, quo ad materiam et principium, quo ad formam et substantia ad compositum ex utroque, et vita quo ad animae inspirationem ....»<sup>155</sup>. Der Kommentator unterscheidet also einerseits auf der Ebene der Substanz Materie, Form, Kompositum und Einhauchung, andererseits auf der Ebene der Kausalität Gottes diesen Gliedern in der Reihenfolge entsprechend Ursache, Prinzip, Substanz und Leben. Die Materie wird geschaffen, wobei Gott als *causa* bezeichnet wird; für die Form ist er Prinzip, indem er Bewegung mitteilt<sup>156</sup>. Jedem Glied der Substanz entspricht ein übergeordnetes Prinzip in Gott. Dionysius spricht im kommentierten Text nicht von Form, Materie und Kompositum: «Et ut simpliciter dicatur viventium vita, existentium substantia, omnis vitae et substantiae causa ...»<sup>157</sup>. Aber der Kommentator verbindet ganz natürlich die besondere Gliederung der Substanz mit bestimmten Partizipationsprinzipien, so daß die aristotelischen Elemente der Substanz, wie der Kommentator sie auffaßt, jeweils Endpunkte eines bestimmten Vollkommenheitsprinzips Gottes werden: die Materie aus der Kausalität, die Form aus dem Prinzip – worunter man sich wahrscheinlich das plotinische Bild des Hervorgehens des Lichtstrahles aus dem Vollkommenheitszentrum vorzustellen hat – das Kompositum aus der Substantialität und die Einhauchung der Seele aus dem Leben.

Dieses letztere Element ist so zu erklären, daß das Leben als getrennte Vollkommenheit von der Seele ausgeht, daß ihm also durch das Einhauchen der Seele eine neue Vollkommenheit gegeben wird, die sich an ein besonderes Prinzip Gottes, das Leben, als Partizipation anknüpft.

<sup>155</sup> Expositio, De div. Nom., 256, 3 (K).

<sup>156</sup> Ibid. 256, 28 ff. (K); 274, 14: «Causa est per materiae creationem et principium per formationem.»

<sup>157</sup> Expositio, De div. Nom., 255, 13 (T).

Das Leben muß als Bindeglied zwischen Seele und Körper angesehen werden. Die Einheit ist ja für Dionysius auch eine Idee Gottes, die ihre Partizipationen aus sich entläßt: «Procedunt autem ea quae sunt indif-  
ficientis virtutis et ad homines et ad animalia et plantas et totam omnis  
rei naturam et firmat unitam et ad sui invicem amicitiam et commu-  
nionem ... et animae et corporis conjunctionem continet»<sup>158</sup>. Diese Ver-  
bindung von Leib und Seele schafft ein besonderer Akt, das Leben; denn  
man muß hier den Parallelismus von Sein und Leben gelten lassen. In  
dieser Hinsicht gibt der Kommentator eine ausführliche Erklärung für  
den Seinsakt: «Nota quod creaturae perfectio non statim habetur in suis  
principiis separatis quae sunt materia et forma. Quorum neutrum secun-  
dum se habet esse perfectum. In conjunctione autem unius ad alterum  
perficitur, quia in suo esse determinato constituitur. Verum ante con-  
junctionem ipsorum contigit ibi esse distantiam, distantia vero non est  
sine medio, ideo et in perfectione creaturae invenitur secundum Diony-  
sium principium, medium et finis secundum quae tria ponunt philosophi  
perfectionem cuiuslibet creaturae, ut videlicet per primum intelligantur  
ipsa principia, per medium inclinatio unius ad alterum naturalis, per  
finem conjunctio utriusque in actu essendi»<sup>159</sup>. Aus dem eindeutig von  
Gabirol stammenden Gedanken, daß das «esse perfectum» erst aus der  
Verbindung von Form und Materie entsteht, folgert der Kommentator,  
daß dieser so entstandene Seinsakt eine besondere Funktion der Vermitt-  
lung, der Einheit zwischen Form und Materie zu erfüllen hat. Wenn man  
sich nun die oben festgestellte Aufgliederung der Substanz vor Augen hält  
in ihrer Verknüpfung mit den übergeordneten Vollkommenheitsprinzi-  
pien, die als Ideen Gottes jeweils ihre besonderen Partizipationen her-  
vorrufen, und damit den Seinsakt als Bindeglied zwischen Form und  
Materie vergleicht, ergibt sich für die Substanz eine Aufteilung in Form,  
Materie, Kompositum und einen Wesensakt. Damit ergibt sich auch für  
das Leben die besondere Stellung, die dem Seinsakt zukommt, was ganz  
dem dionysischen Gedanken der Einheit als Vermittlungsfaktor zwischen  
verschiedenen Ebenen entspricht.

Man kann also in Dionysius den eigentlichen Vermittler sehen, durch  
den – vom Teilhabegedanken des Proklos aus – die Hypostasen «esse»,  
«vivere», «intelligere» dem Mittelalter überliefert wurden. Zugleich wird  
auch ein Substanzbegriff überliefert, der es erlaubt, in Verbindung mit

<sup>158</sup> Ibd. 424, 3 ff. (T).

<sup>159</sup> Expositio, De ang. Hier., 399, 5 ff. (K).

den Vorstellungen Gabirols alle Bestandteile der Substanz als Partizipationen der Ideen Gottes zu betrachten. Die Einstrahlungen aus den übergeordneten Prinzipien tragen den Charakter der Form, da nur die Materie von Gott als Ursache geschaffen wird, während alles Formhafte von Gott als Prinzip ausgeht und das Kompositum vermittels des von der Form auf die Materie überspringenden Wesensaktes konstituiert. Der bei Plotin herausgestellte Gedanke des doppelten Aktes jeden Wesens ist also immer noch lebendig, da Form und Materie zwei relativ selbständige Faktoren sind, deren grundsätzliches Getrenntsein nur durch den Wesensakt, das heißt Sein, Leben und Denken, überbrückt wird. Dieser Akt gewinnt seinen eigentlichen Gehalt durch den Teilhabe gedanken, wonach Sein, Leben und Denken Partizipationen eines höheren Prinzips werden.

Die terminologische Entstehung des «actus primus» und die Stellung, die er im konkreten Kompositum einnimmt, setzt einen komplizierteren Werdegang voraus, wie noch zu zeigen ist. Bis jetzt sollte nur klargestellt werden, daß die Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere», so wie sie im Mittelalter und im besonderen unter Berücksichtigung des Lebens als «actus primus» bei Petrus Hispanus bekannt sind und dementsprechend gebraucht werden, einmal aus der Unterscheidung des doppelten Aktes des konkreten Wesens stammen, und zum anderen als Partizipationen bei Proklos und Dionysius an ein übergeordnetes Emanationsprinzip angefügt werden. Damit ist aber auch schon der formale Gehalt dieser Hypostasen, so wie sie in bestimmten Kreisen der mittelalterlichen Philosophie angewandt werden, gegeben als Partizipationen ihrer entsprechenden Emanationsprinzipien und als formal determinierende Faktoren der Seinskonstitution. Sie sind also keine Wirkursachen, denen bestimmte Aufgabenbereiche zugewiesen werden könnten. Die Problematik der «causa efficiens» tritt dementsprechend auch bei Petrus Hispanus erst dann auf, wenn es um die letzte Durchführung der Perspektive der Seele als Form bezüglich ihrer Aktivitäten im Körper mittels der Seelenkräfte geht<sup>160</sup>.

<sup>160</sup> In einem folgenden Beitrag soll der Zusammenhang aufgezeigt werden, der zwischen der Lehre des Petrus Hispanus vom Leben als «actus primus» und der neuplatonischen Tradition besteht.