

# Vita est actus primus [Fortsetzung]

Autor(en): **Kohlmeier, Johann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **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**

Band (Jahr): **16 (1969)**

Heft 2

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760433>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JOHANN KOHLMEIER

## Vita est actus primus

### III. Der Zusammenhang der Lehre des Petrus Hispanus vom Leben als actus primus mit der neuplatonischen Tradition \*

#### 1. Der formale Charakter des Lebensaktes

Nachdem im Vorangehenden die Grundzüge der neuplatonischen Lehre von den Hypostasen und Partizipationen herausgestellt wurden, stellt sich nun die Frage, wie die Lebensmetaphysik des Petrus Hispanus sich in diese Gedankenwelt einfügt. Der Lebensakt ist eine Schlußfolgerung aus dem Teilhabedenken: «Actor rerum recto ordine cuncta dispensans trium rerum sub simplici et invariabili identitate naturam participat, ut rationem essendi, vivendi, cognoscendi. In hiis autem tribus differentiis tota rerum universalitas comprehenditur. Ipse igitur opifex omnium rerum exemplaria gerens omnes harum differentiarum constituit esse participes, quibusdam vitam, quibusdam cognitionem exhibuit; esse vero a forma simplici disposuit emanare, vitam a forma excellentiori et cognitionem ab ultima in excessu»<sup>1</sup>.

Gott teilt also bestimmte Vollkommenheiten mit, die durch die jeweils entsprechenden Formen hervorgerufen werden. Ausgangspunkt sind die Ideen, die Gott von den Seinsvollkommenheiten hat; die Formen vermitteln dann diese Vollkommenheiten und konstituieren die konkret existierenden Seinsstufen. Dieser Gestaltungsvorgang beruht darauf, daß die Formen selbst Partizipationen der Ideen sind und nun ihrerseits den Teilhabeprozess weiterleiten; ihre ihnen immanente Voll-

\* Kap. I u. II s. FZPT 16 (1969), 40–91; s. dort auch, S. 43, Anm. 6, die Auflösung der im folgenden gebrauchten Sigel.

<sup>1</sup> SA, 14, 18 ff.

kommenheit strahlt aus. Auch bei Petrus Hispanus gilt das von Proklos formulierte Gesetz, daß die höheren Seinsstufen die niedrigeren enthalten und auf ihre spezifische Weise im Seienden hervorrufen<sup>2</sup>: «Ipsa (anima intellectiva) omnium rerum differentias participat, nam essentiam, vitam, sensum et intellectionem communicat, minorem mundum regens...»<sup>3</sup>. Im Menschen hat Gott die verschiedenen Seinsdifferenzen vereinigt; es ist Aufgabe der Seele, als Vollkommenheitsprinzip mehrerer Seinsstufen ein Abbild des Universums in einem einzigen Subjekt darzustellen, weshalb der Mensch «mundus minor» genannt wird<sup>4</sup>.

Das ganze Denken des Petrus Hispanus ist also sehr deutlich vom Partizipationsgedanken bestimmt. Die allgemeinen synthetischen Überblicke führen ihn immer wieder darauf zurück, die Wirkursache in die Nähe der Exemplarursache zu bringen, wenn nicht sogar beide in dieser höchsten Schau zu identifizieren. Im konkreten Fall muß er zwar dann doch wieder zwischen beiden unterscheiden, da der aristotelische Einfluß nicht mehr zu übersehen ist; dieser wird allerdings sofort wieder in der neuplatonischen Gedankenwelt neutralisiert, wie etwa folgender Text zeigt: «Prius est duobus modis: quoddam est prius in via generationis et incompletionis et hoc modo materia prior est et hoc modo esse est prius quam intelligere. Est autem aliud prius secundum completionem vel in via completionis et perfectionis et nobilitatis et sic intelligere est prior actus quam esse, quia est nobilissimus et completissimus»<sup>5</sup>. Dieses bereits bei Proklos und Dionysius gestellte Problem der Priorität der Seinsstufen im Werdeprozeß wird durch die Dialektik zwischen zwei relativ selbständigen Faktoren gelöst: Der mangelhafte Vollkommenheitsgrad, also die Materie oder das Sein bezüglich des Denkens, ist Ursache eines Werdeprozesses, wie umgekehrt der höhere Vollkommenheitsgrad Ursache der Anreicherung des tieferstehenden Faktors ist; die Priorität zwischen beiden Polen ist eine Frage des Standpunktes. Alles Werden wird also wieder aus neuplatonischen Gedankengängen erklärt, womit der eigentliche Gehalt der aristotelischen «materia prima» verzerrt wird. Es bleibt im Grunde bei der Informierung einer relativ selbständigen Materie durch einen Vollkommenheitsträger. Ein klarer Begriff der Wirkursache wird auf der Ebene unmöglich, wo alles

<sup>2</sup> Vgl. CA, 394, 18. Die Seele nimmt teil an Sein, Leben und Erkenntnis in reeller Weise, nicht erkenntnismäßig.

<sup>3</sup> SA, 307, 15.

<sup>4</sup> SA, 15, 6 ff.

<sup>5</sup> CA, 369, 22.

Geschehen und Werden nur durch ein Überfließen von einem formal seinsreichen Faktor auf ein formal seinsarmes Element erklärt wird. Ebenso bekommt der Hylemorphismus auf dieser Ebene eher die Gestalt einer Flickarbeit als die einer Unterscheidung zweier Aspekte in *einem* Wesen.

Deshalb ist nun unter Sein nicht in erster Linie die Seinsaktualität des Wesens im Sinne des thomistischen Seinsaktes zu verstehen, sondern die von der Form mitgeteilte Seinsvollkommenheit als formale Vollendung der dieser Vollendung noch entbehrenden Materie: «Nam esse, in actu perfectionis consistens, a forma perfectiva procedens in unione formae cum materia fundatur...; et ideo cum anima sit corporis actus completivus, vita quae est essentialis actus viventis, in unione animae cum ipso radicatur»<sup>6</sup>. Die Form teilt die Vollkommenheit mit, Sein und Leben sind ihr «actus perfectivus». Sein ist also nur die Mitteilung der formalen Vollkommenheit der Form, ein von der Form verschiedenes, formales Element. Es ist ja erst die Vereinigung von Form und Materie, die das Sein hervorruft. Die verschiedenen Elemente der Seinskonstituierung in ihrer logischen Reihenfolge sind also die die Vollkommenheit enthaltende Form – «forma completiva», die Mitteilung der Vollkommenheit an die Materie durch die Vereinigung von Form und Materie, und der «actus essentialis» oder «completivus». Dieses letztere Element geht aber allein von der Form aus. Die Materie ist nur Bedingung dafür, daß überhaupt etwas vervollkommnet werden kann, daß also ein «actus completivus» von der Form gegeben werden kann.

Auf die Seele angewandt sieht der ganze Prozeß folgendermaßen aus: «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>7</sup>. Der Seins- oder Lebensakt wird also ausdrücklich als «perfectio» bezeichnet. Er steht unter dem von der Form ausgehenden Dynamismus der Vollkommenheitsmitteilung, der Informierung. Er ist aber zugleich auch

<sup>6</sup> LBV, 423, 6. – Die Bezeichnung «actus essentialis» ist in erster Linie als Beschreibung des Aktes unter seinem seinsmäßigen Aspekt zu verstehen, nicht in erster Linie als Akt des Wesens; «essentialis» ist ein von «esse» abgeleitetes Eigenschaftswort, wie aus SA, 307, 15 hervorgeht. Auch der Dionysius-Kommentar hat diese terminologische Eigenart; vgl. Expositio, De ang. Hier., 40, 16, wo aus «esse» das Hauptwort «essentia» gemacht wird. Dieser Umstand bedeutet aber nicht, daß dieser Seinsakt existentiell verstanden würde; er bleibt in der formalen Linie der Information, wie gezeigt wird.

<sup>7</sup> LBV, 416, 16.



Resultat aus der Zusammensetzung von Form und Materie: «Esse est actus primus resultans ex unione suae formae cum sua materia»<sup>8</sup>. Auf diese Weise ist das Sein sowohl eine Partizipation der Form in der Materie als auch der das Kompositum zusammenhaltende Vollkommenheitsakt als spezifischer Ausdruck einer Seinsstufe, die als solche als Idee in Gott existiert. Diese beiden Elemente sind ganz mit der neuplatonischen Gedankenwelt verbunden, wie die vorausgehenden Untersuchungen zeigen. Ihre Darstellung geht aber über den einfachen Partizipationsgedanken hinaus. Die terminologische Einkleidung verweist an Ibn Gabirol, aus dessen Werk «Fons vitae» die für die unternommene Untersuchung wichtigsten Gedanken nun dargestellt werden sollen<sup>9</sup>.

Bei Gabirol tritt der Teilhabegedanke in den Hintergrund; sein Anliegen ist mehr kosmogonischer, dynamischer Art. Wenn er das bestehende Universum erklären will, geht er nicht so vor, daß die Seinsvollkommenheiten als Partizipationen an übergeordnete spezifische Prinzipien angehängt werden. Der Teilhabegedanke ist nur insofern anwesend, als alles Sein auf das Zusammenwirken zweier höchster Prinzipien, Form und Materie, unter Einfluß der dynamischen Kraft des göttlichen Willens, zurückgeführt wird: «Omnia procedunt de materia et forma et in ea resolvuntur omnia»<sup>10</sup>. Aus diesen beiden Prinzipien leitet Gabirol alle Dinge ab, wobei der Seinsabstieg einmal der Form, ein andermal der Materie zugeschrieben wird<sup>11</sup>. Das Sein selbst entsteht aus der Verbindung von Form und Materie und wird als «*existentia formae in materia*» definiert<sup>12</sup>.

Dieses Sein ist das «*esse in actu*»: «*Esse in actu est proprium materiae et formae cum uniuntur et componuntur*»<sup>13</sup>. Das Sein ist also

<sup>8</sup> CA, 638, 11.

<sup>9</sup> Eine ausführliche Darstellung der Gedanken Gabirols findet sich in meinen Artikeln «Der Seinsbegriff Ibn Gabirols» und «Der Ursprung des Seins nach Ibn Gabirol», in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 13/14 (1966/67), 161–209.

<sup>10</sup> AVENCEBROLIS (SALOMO IBN GABIROL) *Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus*. Hrsg. Cl. BÄUMKER. Münster 1895. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. 1, H. 2), I. 5. 7, 25.

<sup>11</sup> Vgl. Fernand BRUNNER: *La doctrine de la matière chez Avicenne*. *Revue de Théologie et Philosophie*, 6, 1956, 261–279. (Diskussion, 285–293.)

<sup>12</sup> *Fons vitae*, V.10.274, 19; vgl. V.8.270, 24: «*Esse non est nisi ex conjunctione materiae et formae, et proprietates esse non convenit materiae per se, sed materiae et formae simul*».

<sup>13</sup> *Ibid.* V. 9. 273, 15.

Resultat aus der Verbindung der Seinskomponenten Form und Materie. Dabei ist aber zu beachten, daß dieses Sein ein «esse formale» ist; die Materie hat in sich selbst ein «esse materiale» und erhält deshalb von der Form nur das «esse formale»<sup>14</sup>. Hiermit stehen sich zwei relativ selbständige Faktoren gegenüber, die durch und im «esse formale» verbunden sind. Nicht zu vergessen ist, daß der Prozeß der Seinskonstituierung dynamischer Natur ist. Es handelt sich um ein Ausfließen von Seinsdeterminationen, die der göttliche Wille vermittelt der Form in der Materie zum Aufleuchten bringt: «Factor primus largitor est formae quae est apud se... unde necesse est ut quaecumque substantiae sunt, sint oboedientes actioni eius et sequentes eam in dando suas formas et largiendo suas vires, quamdiu invenerint materiam paratam ad recipiendum hoc»<sup>15</sup>.

Der Punkt im Emanationsschema Gabirols, an dem Petrus Hispanus ansetzt, ist die auch über Boethius bekannt gewordene Formel «forma dat esse». Für Gabirol ist das Sein eine Eigenschaft der Form<sup>16</sup>: «Esse rei non est nisi propter formam»<sup>17</sup>. Die Form vermittelt also das Sein;

<sup>14</sup> Ibid. V. 11. 276, 24: «Esse materiale materia non habet ex forma, sed esse formale, scilicet quod habet materia ex forma; quia materia non habet illud esse quod est ex conjunctione materiae et formae, nisi cum forma et propter formam, quamvis materia habeat in se esse materiale.»

<sup>15</sup> Ibid. III. 13. 107, 11. – Der göttliche Wille wird beschrieben als «diffusa a summo usque ad imum sicut diffusio animae in corpore; ipse est movens omnia et disponans omnia». V. 38. 326, 2. – Wenn die Form die Materie im Sein zurückhält, so ist dies im uneigentlichen Sinn zu verstehen, da sie vom Willen die Kraft hierzu erhält, V. 39. 327, 23. Form und Wille sind somit wesensverwandt in einer solchen Weise, daß sie nur dasselbe Prinzip in verschiedenen Phasen seiner Entwicklung sind; vgl. Julius GUTTMANN, Die Philosophie des Judentums, München, 1933, 116. Einen treffenden Vergleich für die Vorstellung Gabirols von der Rolle des Willens findet man in V. 42. 335, 22: «Materia est sicut cathedra unius, et voluntas donatrix formae sedet in ea et quiescit super eam.»

<sup>16</sup> Ibid. IV. 10. 234, 17; V. 9. 273, 18. Für die Formel «forma dat esse»: I. 13. 16, 17; IV. 11. 235, 19; V. 9. 273, 10; V. 35. 314, 12 etc.

<sup>17</sup> Ibid. V. 10. 274, 9. – Die Formel «forma dat esse» kann an sich aristotelisches Gedankengut zum Ausdruck bringen, insofern man darunter versteht, daß im einheitlichen Kompositum der Form die Rolle der Aktualisierung und der spezifischen Determination zukommt. Im Neuplatonismus hingegen wird aus der Form ein selbständiger, von der Materie getrennter Faktor gemacht, der seine eigene Subsistenz in sich hat. Deshalb taucht hier die Frage auf, wie sich die Form mit der Materie verbindet, eine Frage, die Aristoteles gerade ablehnt. So wird im Neuplatonismus das «esse», das die Form gibt, eigentlich zu einem Abbild der Form, die von der Materie getrennt bleibt; dieses Abbild vertritt als Art sekundärer Form die wahre Form, wie noch zu zeigen ist. Das Problem des von der Form gegebenen Erstaktes beruht in letzter Analyse auf dieser neuplatonischen Auffassung der Form als Substanz.

die Vermittlung zielt auf die Materie hin, die das «esse formale» erhält. Die Form selbst kann nicht ohne die Materie bestehen: «Forma non potuit esse sine materia uno ictu oculi»<sup>18</sup>. Deshalb ist das Sein immer im Spannungsfeld der Verbindung von Form und Materie. Dies bedeutet im universellen Hylemorphismus Gabirols, daß das Sein als eine Begleiterscheinung der Zusammensetzung von Form und Materie immer und überall im geschaffenen Universum eine formale Aktualisierung der Materie ist; die Materie verliert ja nicht ihr «esse materiale», sie gewinnt aber das «esse formale» hinzu. Die eigentliche Aufgabe der Materie als aufnehmendes Element ist die Beschaffung der Möglichkeit für die Form, einen letzten Ruhepunkt zu gewinnen. Die spezifische Eigenschaft der Materie ist die Substantialität; das bedeutet für Gabirol, daß die Materie immer nur die Rolle des Substrates spielt: «in se non est nisi receptibilis tantum»<sup>19</sup>. Die Eigenschaften der Materie sind «ut sit existens per se, existens autem per se sit sustinens», während die Form «non existens per se sustentatum» ist<sup>20</sup>. Die Materie stellt sozusagen den Endpunkt dar, der in sich ruht und damit Grundlage für die Form werden kann; die Materie trägt die Form. Für Gabirol ist das Wesen der Materie das Wesen der Substanz: «Substantialitas non est separata a sua essentia. Unde non est possibilis ut sit forma eius quia essentia substantiae ipsa est essentia materiae»<sup>21</sup>. Substanz bedeutet wohl ein aus Form und Materie zusammengesetztes Seiendes<sup>22</sup>; aber das Wesen der Substanz besteht in der Materie und kann nicht von dieser getrennt werden: «substantialitas non est separata a sua essentia», wobei das Wesen der Substanz mit dem Wesen der Materie identisch ist. Substantialität kann also nur Substratscharakter bedeuten, da einerseits der Begriff Substanz dem aus Form und Materie zusammengesetzten Seienden vorbehalten wird, andererseits aber der Materie als «subsistens per se» des Kompositums zugesprochen wird. Dieser letztere Gesichtspunkt ist für Gabirol ausschlaggebend, da alle Substanzen in ihrem Wesen gleich sind<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Ibid. IV. 4. 219, 4.

<sup>19</sup> Ibid. V. 31. 314, 14.

<sup>20</sup> Ibid. V. 25. 304, 14. – Die wichtigsten Eigenschaften der Materie sind nach I. 10. 13, 16 ff. folgende: «Existens per se», «unius essentiae», «sustinens diversitatem», «dans omnibus essentiam suam et nomen».

<sup>21</sup> Ibid. V. 7. 269, 17.

<sup>22</sup> Ibid. II. 11. 42, 20.

<sup>23</sup> Ibid. I. 6. 8, 17.

Die Materie ist also wesentlich Subjekt; in dieser Funktion ist sie unabhängig von der Form, von der sie nur das «esse formale» bekommt. Überall, wo Seiendes ist, wird ein die Form aufnehmendes Subjekt angenommen. Die Form selbst ist Determinationsfaktor: «Oportet ut genera, species, differentiae, propria, accidentia, et omnino omnes formae quae sustinentur in materia, non sint nisi impressio a sapientia in materiam»<sup>24</sup>. Die Form spielt also auf allen Seinsstufen die determinierende Rolle: die Materie ist das Allumfassende, das von der Form determiniert wird.

Dieses gegenseitige Verhältnis von Form und Materie ist von Petrus Hispanus übernommen worden, da sich bei ihm ebenfalls beide Elemente als relativ selbständige Faktoren erwiesen haben, und da der Seins- oder Lebensakt das Resultat ihrer Zusammensetzung ist. Indem die Form die Materie determiniert, entsteht der «actus essentialis». Oder müßte man eher sagen, daß die Form durch ihren Akt die Materie determiniert? Widerspricht dies der Aussage, daß das Sein das Resultat der Zusammensetzung ist? Gabirol spricht immer nur vom Sein konkret existierender Dinge. Auch wenn er das Universum aus rein formalen Determinationen, die einer Materie mit einem eigenen «esse materiale» gegenübergestellt werden, erklären will, so hat er doch die Absicht, die konkrete Dingwelt in ihrem Sein zu erklären. Die Schwierigkeit für ihn besteht darin, daß die konkrete Welt aus etwas Abstraktem abgeleitet werden soll. Dieses Abstrakte ist die stufenweise herabfallende und sich immer mehr verbreiternde Kaskade von Formen, die in sich noch keinen reellen Seinsgehalt haben und deshalb in einem Subjekt empfangen werden müssen. Um nun diese Schwierigkeit, zu konkreten Dingen zu gelangen, aus Abstraktem Konkretes zu ziehen, zu lösen, muß Gabirol eine relativ selbständige Materie einführen, die ihr Sein als Materie nicht von der Form erhält, sondern dieser von Anfang des Abstiegsprozesses an gleichgeordnet ist.

Deshalb wird die Seinskonstituierung zu einem Problem der Qualifizierung und der Determination der Materie durch die Form. Das konkrete Sein als Resultat dieses Vorgangs ist also von vorneherein gegeben, da nur noch das Wie der Determination zur Frage steht, ohne daß das eigentliche existentielle Element des Kompositums hierdurch berührt wird; dieses Element wäre eher in die Linie der Materie als Substantialitätsfaktor zu setzen. Das Sein, wie Gabirol es versteht,

<sup>24</sup> Ibid. V. 41. 331, 8.



ist ein «esse formale», also das Sosein des Kompositums. Die Form gibt dieses Sosein: «forma dat esse»; aber sie kann dieses nicht geben ohne die aufnehmende Materie. Das Sein ist deshalb auch Resultat aus der Verbindung von Form und Materie. Man wird also das Sein als den formalen Ausdruck der Form in der Materie zu verstehen haben – «forma dat esse» –, der in der Materie bestimmte Determinationen ermöglicht auf Grund der fundamentalen Determination, die das «esse materiale» zum «esse formale» überformt.

Nach dieser Analyse wären zwei Kraftlinien im sich gebenden Dynamismus der Form zu unterscheiden: die Determination, die die verschiedenen Seinsschichten und Seinsvollkommenheiten hervorruft, und eine fundamentale Determination, die das Kompositum als Vollkommenheitsträger konstituiert. Dieses letztere Element ist die Ebene des Seins, der direkte Bezug der Form als Form zur Materie als Materie. Aber Gabirol selbst macht diese Unterscheidung nicht; diese ist logisch aus seinen Gedanken abzuleiten, und Petrus Hispanus wird diese Folgerung auch ziehen. Die Vergleiche, die Gabirol anstellt, um den Werdeprozeß des Seins zu erläutern, führen jedenfalls in die bisher geschilderte neuplatonische Linie der Informierung der Materie durch ein von der Form ausgehendes Abbild: «Sigillatio formae in materia, quando advenit ei a voluntate, est tamquam resultatio formae in speculo»<sup>25</sup>. Dasselbe geht aus einem anderen Beispiel hervor, in dem der Wille als Schreiber, die Form als das Geschriebene und die Materie als die Tafel dargestellt werden<sup>26</sup>. Die Form selbst scheint außerhalb des Kompositums zu bleiben; das, was sich mit der Materie verbindet, ist das Abbild der Form. Das Sein, das ja ebenfalls von der Form ausgeht, ist dann auch ein Eindruck der Form in die Materie, durch den die Materie das «esse formale» erhält. Gabirol bleibt demnach in der Linie der neuplatonischen Hypostasen, die als eine Art sekundärer Formen die wahren Formen vertreten und damit als formale und nicht in erster Linie als existentielle Vollkommenheiten gedacht sind.

In diese Perspektive ist nun der «actus primus» des Petrus Hispanus zu stellen. Wie bereits gezeigt wurde, übernimmt der Autor in einer gewissen Weise die Formulierung Gabirols: «esse est actus primus resultans ex unione suae formae cum sua materia»<sup>27</sup>. Das Sein ist das

<sup>25</sup> Ibid. V. 41. 330, 22.

<sup>26</sup> Ibid. V. 38. 326, 23.

<sup>27</sup> CA, 638, 11.

Resultat einer Zusammensetzung; dies gilt im gleichen Maß vom Lebensakt<sup>28</sup>. Das Problem des Ursprungs dieses von der Form gegebenen Aktes als «actus primus» ist noch nicht gelöst; aber es konnte bis jetzt der Gehalt dieses Ausdrucks festgelegt werden: Es handelt sich um ein formales Element, um eine Partizipation der Form in der Materie, die sowohl von der Form als auch von der Materie verschieden ist. Der Akt ist einerseits Resultat aus der Verbindung von Form und Materie, andererseits ein von der Form ausgehender Faktor, der das Sosein des Kompositums bestimmt. Dies ermöglicht es Petrus Hispanus, die Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere», die als getrennte Vollkommenheitsgrade Partizipationen göttlicher Ideen sind, unter Einfluß des Teilhabedenkens in Verbindung zu setzen mit der von Gabirol vorgezeichneten Kosmogonie der dynamischen Faktoren vor einer relativ selbständigen Materie. Als Resultat einer Zusammensetzung sind die Hypostasen jeweils der das ganze Kompositum charakterisierende formale Akt, der als Partizipation der göttlichen Ideen auftritt; als von den entsprechenden Ideen ausgehende Faktoren sind die Hypostasen die formalen Gestaltungselemente der Materie im kosmogonischen Prozeß nach dem Schema Gabirols. Diese beiden Elemente kennzeichnen den «Hylemorphismus» des Petrus Hispanus, der also in letzter Analyse nichts anderes darstellt als die Fortsetzung der neuplatonischen Linie der Erklärung des Werdeprozesses durch die formalen Ausstrahlungen der wahren Formen auf die Materie, wobei Wirk- und Exemplarursache identifiziert werden.

Diese Schlußfolgerungen stimmen mit den früher gemachten Feststellungen überein, nach denen der Lebensakt keinen direkten Einfluß auf den Organismus ausübt. Die Seele als Form gibt der «materia prima» das «esse completivum»; das ist der spezifische Daseinsbereich des Seins- oder Lebensaktes, und hier befindet sich der «actus primus» in der bisher dargestellten neuplatonischen Tradition, Gabirol eingeschlossen. Der «actus primus» ist die fundamentale Determination des Kompositums; alles, was die Hervorbringung des Organischen betrifft, ist nicht seine Aufgabe. Die Grunddetermination ermöglicht die Konstituierung des Organismus des Lebewesens und ist Grundlage aller Lebensprozesse, ohne selber an diesen Prozessen beteiligt zu sein. Deshalb unterscheidet Petrus Hispanus zwischen Grunddetermination

<sup>28</sup> LBV, 416, 16; vgl. CA, 638, 31; 555, 21ff.; 556, 17ff. Für das Denken: CA, 634, 3ff.



und Lebenserscheinungen: «Anima dat esse completivum *et* est principium operationis in illo»<sup>29</sup>. Wie bereits gezeigt wurde, geht die «operatio» und die Belebung im organischen Bereich auf die Seelenpotenzen zurück, vermittelt derer die Seele als Form eine von der Grunddetermination verschiedene Tätigkeit ausübt. Die bereits hervorgehobene Unterscheidung zwischen Belebung und Beseelung wird auf dieser Ebene in das rechte Licht gestellt. Während die Belebung in der Grunddetermination des Kompositums besteht, ist die Beseelung im Vergleich zur Belebung in Beziehung zu setzen zu dem eher sekundären Bemühen des Autors, mit Aristoteles die Seele als Form soweit wie möglich ernst zu nehmen. Auf der Ebene der Belebung hat man die eigentliche Begegnung der Form als Form mit der Materie als Materie vor sich, so wie die ganze neuplatonische Tradition diese Beziehung gesehen hat; die eigentliche Inspiration des Petrus Hispanus in der Erklärung des Leib-Seeleverhältnisses nimmt von hier ihren Ausgang. Auf der Ebene der Beseelung geht es ihm darum, mit Aristoteles das Formsein der Seele zur letzten Konsequenz im eigentlichen organischen Bereich zu tragen<sup>30</sup>. Im abschließenden Abschnitt über die Einheit des Menschen bei Petrus Hispanus soll gezeigt werden, wie wichtig diese Unterscheidung zwischen Belebung und Beseelung, die schließlich die tiefsten philosophischen Ansichten des Autors über die innere Beschaffenheit des Seienden und über die Art und Weise ihres Ursprungs widerspiegelt, für das Verständnis des Menschen als geistig-körperliches Wesen ist. Vorher soll noch, soweit dies beim jetzigen Stand der Forschung möglich ist, auf den terminologischen Werdegang eingegangen werden, der vom oben charakterisierten «esse perfectivum» zur speziellen Formulierung «actus primus» geführt hat.

<sup>29</sup> CA, 231, 30.

<sup>30</sup> In CA, 692, 4 ff. sagt Petrus Hispanus, daß sowohl der «actus primus» als auch der «actus secundus» jeweils in der eigenen Materie existieren. Die Aussage befindet sich auf der Ebene der Beseelung, da hier unter «actus primus» die Form bezeichnet wird. Man muß also die Unterscheidung zwischen Belebung und Beseelung so präzisieren, daß die Beseelung in zwei Etappen vor sich geht: Auf der höchsten Ebene, auf der die Form «actus primus» ist, trifft die Seele auf den Körper als auf das zu gestaltende Subjekt; das Resultat dieser Begegnung ist der Lebensakt, so daß die Belebung die Begegnung der Form als Form mit der Materie als Materie darstellt. Der Lebensakt bleibt auf diese Ebene beschränkt, so daß er sich im Kern der Seinskonstituierung selbst befindet und damit über der Entfaltung des Seins in seinen Handlungen steht, die ja die zweite Etappe der Beseelung darstellt.

## 2. Der terminologische Werdegang

Ein interessantes Zeugnis über den Ursprung der Formel «vita est actus primus» gibt Johannes Pecham in seinem «Tractatus de Anima», der gegen 1277 entstanden ist. Pecham schreibt die Formel Gabirol zu: «... quoniam sicut dicitur in libro Fontis vitae: Vita est actus primus et aequalis»<sup>31</sup>. Man sucht allerdings vergeblich bei Gabirol nach dieser Formel. Es ist aber aufschlußreich, daß Pecham sich gerade auf ihn beruft. Wie dargestellt wurde, kann wirklich der Inhalt der Formel auf Gabirol zurückgeführt werden. Auch die Definition der Seele als Substanz schreibt Pecham Gabirol zu. Die ersten Seiten seines Traktates über die Seele weisen überhaupt in die bereits untersuchte neuplatonische Tradition. So zitiert Pecham die Lebensdefinition des «Liber de causis», die Beschreibung der Seele als Quelle der Bewegung aus Platons Phaidros<sup>32</sup>. Alle diese Elemente bei einem nach Petrus Hispanus schreibenden Autor weisen deutlich auf eine gemeinsame neuplatonische Grundinspiration hin, die sich bei allen Autoren aufweisen läßt, die die Formel «vita est actus primus» kennen: Albertus Magnus, Alexander von Hales, der bereits erwähnte anonyme Aristoteleskommentator des «De Anima»; aber der genaue Ursprungsort der Formel wird nirgends angegeben.

Die älteste, in einer Textedition zur Verfügung stehende Schrift mit dieser Formel ist «De motu cordis» von Alfred von Sarashel<sup>33</sup>: «Prima ergo et aequalis et continua est vita. Primus enim formae actus est. Est enim primus motus ex quieto sempiterno fluens»<sup>34</sup>. Diese

<sup>31</sup> P. G. MELANI, *Tractatus de anima Joannis Pecham*, Firenze 1948, 4.

<sup>32</sup> 245 c-d; vgl. MELANI, op. cit. 6: «animam se ipsam movere et motum istum esse continuum».

<sup>33</sup> ALFRED VON SARASHEL, *De motu cordis*. Hrsg. von Clemens BÄUMKER (Beiträge, Bd. 23, H. 1–2).

<sup>34</sup> *Ibid.* 8, 9; vgl. 30, 19: «Primus et continuus animae actus vita est». Bei Alfred von Sarashel findet sich dasselbe Bild der Unterscheidung zwischen der Seele als Substanz und als Form wie bei Petrus Hispanus: «In se enim considerata substantia incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt ultima relatione perceptiva. Relata vero anima est perfectio corporis physici organici.» *Ibid.* 2. Deshalb muß auch das Leben als Akt der Form betrachtet werden: «Primus enim formae actus est.» – Es sei hier kurz zusammengefaßt, aus welchen Quellen die Elemente der Lebensdefinition des Alfred von Sarashel, die sich auch bei Petrus Hispanus findet (vgl. SA, 11, 12; 319, 33), stammen. Der *Liber de causis*, op. cit., § 17, gibt im Anschluß an die *Elementatio Theologica*, prop. 102, folgende Definition: «Vita est processio ex ente primo, quieto, sempiterno et primus

Lebensdefinition darf nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden. Schon das letzte Glied der Definition, das aus dem «Liber de causis» übernommen wurde, läßt auf den besonderen Akzent der Aussage aufhorchen: Wenn für Alfred von Sarashel das Leben der «*primus motus*» ist, der über das Formsein der in sich ruhenden, beständigen Seelensubstanz fließt, so ist von vorneherein nicht an die aristotelische Terminologie des «*actus primus*» zu denken. Für Aristoteles ist die Seele Entelechie, also «*actus primus*»; bei Alfred von Sarashel hingegen ist der «*actus primus*» eine von der Seele als Form ausgehende Partizipation im organischen Körper. Durch die Zeilen, die dem zitierten Text vorausgehen, wird der Verdacht bestärkt, daß die terminologische Koinzidenz des Lebens als «*actus primus*» mit dem von Aristoteles geschaffenen Fachausdruck Entelechie äußerer Natur ist, daß Alfred also nicht beabsichtigte, die spezielle Tatsache, daß das Leben aus der Seele hervorgeht, auf dieselbe Stufe zu setzen wie die Seele als «*actus primus*».

Die Unterscheidung zwischen Seele und Leben als Folgeerscheinung der Seele oder als eine von ihr abgetrennte Seinsvollkommenheit, die die Seele vermittelt, dürfte für Alfred von Sarashel selbstverständlich gewesen sein: «*Primus enim formae actus est*». Die Frage, um die es hier geht, woher denn der Lebensakt das Qualifikativ «*primus*» bekommt, erhält deshalb einen ganz neuen Ansatzpunkt: «*Primus*» ist ein Eigenschaftswort, das auf derselben Stufe mit anderen Eigenschaftswörtern steht: «*Prima ergo et aequalis et continua est vita*». Es handelt sich also um nichts anderes als um die Beschreibung der fundamentalen Eigenschaften des Lebens, das ein Akt ist. Diese Eigenschaften werden in den Zeilen, die der Definition des Lebens vorausgehen, erklärt. Für «*prima*»: «*Vitam igitur vegetabilis et animalis omnium potentiarum primam esse concludimus*»<sup>35</sup>. Das Leben liegt naturgemäß vor den Seelenpotenzen; es macht die Aktivierung der Potenzen möglich. Für die Eigenschaft «*aequalis*»: «*Vitam actu omnibus aequaliter inesse necesse est, ceteras (potentias) neutiquam*»<sup>36</sup>. Manche Seelenkräfte

*motus.*» Hierzu kommt die Formulierung des Dionysius «*quieta et uniformis*» (vgl. *Expositio, De div. Nom.*, 392, 20). Alfred hält sich also ziemlich genau an die aufgezeigten Elemente der neuplatonischen Lebensdefinition. Nur dürfte inzwischen bei ihm im Element «*ex quieto sempiterno*» die Seelensubstanz angesprochen sein, wie dies deutlich der Fall für Petrus Hispanus ist (vgl. SA, 11, 12).

<sup>35</sup> *Ibd.* 7, 3.

<sup>36</sup> *Ibd.* 7, 5.

können diesem oder jenem Lebewesen fehlen; das Leben aber haben sie alle gleichermaßen. Für «*continuus*»: «*Vitae autem actus necessario continuus est, ceterorum vero minime*»<sup>37</sup>. Alle Eigenschaften des Lebens werden also jeweils im Gegensatz zu den Seelenpotenzen erklärt. Das Leben ist ein fundamentaler Wesenszug des Lebendigen; die Potenzen können unvollkommen und einzeln auftreten, sie können ihre Tätigkeit einstellen. Das Leben hingegen liegt vor den Potenzen und ist jedem Lebewesen inne in ununterbrochener Weise. Der Sinn des Lebens speziell als «*actus primus*» liegt darin, daß es der Grundakt, die erste und wichtigste Tätigkeit der Seele ist. Alfred von Sarashel befindet sich mit diesen Aussagen eindeutig in der neuplatonischen Tradition, für die das Leben ein vom Seelenzentrum ausgehender Akt ist. Dieser Akt ist der «*actus primus*» der Seele, da er die Grundlage für alle anderen Tätigkeiten der Seele ist.

Eine Bestätigung für die hier aufgestellte Hypothese, daß die Terminologie «*actus primus*» nicht aristotelischen Ursprungs ist, findet man darin, daß Alfred von Sarashel ebenfalls seine Terminologie mit Gabirol abstimmt: «*Est enim vita corporis et animae unitorum actus primus*»<sup>38</sup>. Der Lebensakt ist das Resultat aus der Zusammensetzung von Seele und Körper. Nur darf man sich nicht vorstellen, daß Alfred von Sarashel etwa folgenden Gedankengang entwickelt hätte: Aristoteles sagt, daß die Seele «*actus primus*» ist. Nun stammt aber das Leben von der Seele. Also ist das Leben als Verlängerung der Seele als «*actus primus*» zu betrachten, weshalb es selbst «*actus primus*» genannt werden muß. Nein, Alfred von Sarashel scheint keine sachliche Koinzidenz zwischen dem aristotelischen «*actus primus*» und dem Leben als Erstakt herstellen zu wollen. Das Werden seiner Gedanken dürfte so vor sich gegangen sein: Das Leben ist eine der Seele entstammende Tätigkeit. Nun muß man aber der Seele viele Tätigkeiten zuschreiben. Welchen Platz nimmt unter ihnen das Leben ein? Hier ist der genaue Punkt, in dem sich das neuplatonische Partizipationsdenken auswirkt, teils durch das «*vivere*» als getrennter, in den göttlichen Ideen präexistierender Vollkommenheitsgrad, teils durch die an Gabirol sich inspirierende Terminologie des dynamischen Aktes, durch den die Form sich mit der Materie verbindet. Das Leben ist also ein wesentlicher Akt der Seele, ja, es ist der erste Akt der Seele, der allen anderen sich durch die Seelen-

<sup>37</sup> *Ibd.* 7, 14.

<sup>38</sup> *Ibd.* 84, 17.

kräfte auswirkenden Tätigkeiten der Seele vorangeht. Die Autorität, die vielleicht der Ursprungsort der Formulierung «actus primus» sein dürfte, garantiert, daß der so geschilderte Werdegang der Terminologie «actus primus» durchaus wahrscheinlich ist.

Man weiß um das Ansehen, das die pseudo-augustinische Schrift «De spiritu et anima» gegen Ende des zwölften Jahrhunderts erlangte<sup>39</sup>. Gerade dieses Werk sollte die neuplatonische Lebensphilosophie zur aristotelischen Terminologie des «actus primus» führen, obwohl weder in «De spiritu et anima» noch bei den Autoren, die aus dieser Quelle schöpfen, das Leben als «actus primus» eigentlichen aristotelischen Gehalt bekommt. Dies ist sehr deutlich aus «De spiritu et anima» herauszulesen: «Anima in essentia est simplex, in officiis est multiplex. Habet enim septem actionis gradus... Primus est vivificatio... Im primo gradu sive actu anima praesentia sua corpus vivificat, colligit in unum... Primum gradum communem habemus cum arbustis...»<sup>40</sup>. Im darauf folgenden Lehrgedicht werden die sieben Grade so eingeführt:

«Vis animae nostrae septem sibi vindicat actus:  
vivificat, sentit, varias complectitur artes,

...

Ex actu primo vegetantur corpora, crescunt,  
Provehit inde vigor, nexus, complexio, motus,  
Et status et species, et convenientia quaedam»<sup>41</sup>.

Die sieben Stufen der Tätigkeit der Seele stellen sieben Schichten und Etappen dar, die die Seele von ihrer natürlichen Tätigkeit der Belebung bis zum Gipfel der Mystik führen: «vivificatio», «sensus», «ars», «correctio», «tranquillitas», «contemplatio», «quies». Jede Stufe der Tätigkeit geht direkt von der Seele aus; aber man sieht auch, daß die höheren Stufen auf den niedrigeren aufbauen, da der Endpunkt die Reinigung der niedrigeren Aktivitäten voraussetzt. In dieser Reihenfolge ist die Verleihung des Lebens die Basis aller folgenden Tätigkeiten. Der erste Akt der Seele ist also das Leben, das der Mensch gemeinsam mit dem vegetativen und tierischen Leben hat; die Sinnestätigkeit ist ihm mit den Tieren gemein. Das Leben stellt sich also als die Hypostase «vivere» dar, die die Grundvollkommenheit auch für den Menschen auf dem Weg zur Vollendung seiner höchsten geistigen Kapazitäten ist.

<sup>39</sup> Vgl. E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age*, 302 f.

<sup>40</sup> *De spiritu et anima*, PL 40, Kol. 825, Kap. 61.

<sup>41</sup> *Ibd.* 826.



Hier findet sich wieder, was bei Alfred von Sarashel inzwischen zur Priorität des Lebens über die Seelenkräfte geworden ist: Das Leben ist der fundamentale Akt der Seele, den alle anderen von der Seele ausgehenden Handlungen voraussetzen. Aus dieser sachlichen Übereinstimmung der Einschätzung des Lebens folgt aber auch die terminologische Übereinstimmung. Das «ex actu primo» der Schrift «De spiritu et anima», das das Leben zur ersten Tätigkeit der Seele macht, führt zum «actus primus» des Alfred von Sarashel, bei dem wiederum das Leben die Grundtätigkeit der Seele ist. Nur hat sich bei ihm inzwischen eine Wende zu einer mehr metaphysischen Darstellung unter dem Einfluß Gabirols vollzogen <sup>42</sup>.

Wenn man von hier aus die Entwicklung der Formel «vita est actus primus» weiter verfolgt, stellt man fest, daß sich ihr metaphysisches Gewicht immer stärker geltend macht, und dies zur selben Zeit, da Aristoteles einen immer größeren Einfluß gewinnt. So kam es naturgemäß zur Identifizierung auch des Gehaltes der Formel mit der Terminologie, die Aristoteles mit einem neuen Inhalt erfüllte, und diese Identifizierung vollzog sich, obwohl die Formel in der geschichtlichen Entwicklung aus anderen Quellen stammt. Aber der Gehalt, mit dem man die Formel nun füllt, bleibt trotzdem neuplatonisches Gedankengut <sup>43</sup>. Die vorausgehenden Untersuchungen erhellen zur Genüge diesen Umstand: Das Leben ist eine Partizipation einer übergeordneten Vollkommenheit,

<sup>42</sup> Natürlich ist Gabirol nicht der einzige Urheber der metaphysischen Darstellung des von der Form ausgehenden Aktes als Resultat der Verbindung von Form und Materie. Gerade darin, daß die aus der Form heraustretende Partizipation Akt genannt wird, z. B. das Leben als «actus primus», dürfte auch ein Einfluß Avicennas vorhanden sein: «Sensus enim perfectionis hic est, scilicet id propter cuius esse fit animal in actu animal, et vegetabile in effectu vegetabile». AVICENNA, De anima, fol. 1va. Das Sein der Seele als «perfectio» schafft das «animal in actu»; von dieser Terminologie aus ist kein großer Schritt erforderlich, um aus diesem Sein, das das «animal in actu» schafft, das neuplatonische Sein als eine von der Form an die Materie mitgeteilte Partizipation zu machen. Ein Vergleich AVICENNAS, ibd. fol. 1rb, kann in einer neuplatonischen Mentalität in derselben Richtung interpretiert werden: «Potest etiam dici (anima) perfectio, hac comparatione scilicet, quod perficitur genus per illam et habet esse species per illam... Natura enim generis imperfecta est et indeterminata nisi perficiat eam natura differentiae simplicis... Differentia enim est perfectio speciei ex hoc quod est species». Dies kommt der Lehre Gabirols nahe, wonach das Sein – in diesem Fall das Sein der Spezies als solcher – aus der Verbindung von Form und Materie entsteht.

<sup>43</sup> Für Albertus Magnus vgl. L. B. GEIGER, Art. cit., 108, Anm. 223, über den Sinn des Begriffes «actus». – Petrus Hispanus stellt ausdrücklich einen Parallelismus her zwischen der Seele als «actus primus» und dem Leben als «actus primus», indem er von beiden sagt: «id quo vivimus»; vgl. CA, 688, 22–689, 13.



die selber als das eigentliche formale Element in einer gewissen Distanz von der Materie bleibt und dafür ein Abbild ihrer Vollkommenheit in die Materie hineingibt, durch das das Kompositum determiniert und damit in den der Ranghöhe der Form entsprechenden Seinsgrad eingeordnet wird. Die Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» bestimmen die unbewußte Grundhaltung des Petrus Hispanus und der anderen Autoren, wenn sie schreiben: «Vita est actus primus»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> L. B. GEIGER wirft in seinem Artikel über Albertus Magnus, 53, Anm. 19, das Problem eines medizinischen Ursprungs der Formel «vita est actus primus» auf. Ein solcher Ursprung scheint fraglich. Der Text R. Bacons, den P. Geiger zur Stützung der Annahme eines medizinischen Ursprungs zitiert, läßt sich, wie dies bereits für «De motu cordis» geschehen ist, so interpretieren, daß der Lebensakt erster genannt wird, weil er den Seelenkräften vorangeht; es sind ja gerade die Ärzte, die nicht mit dieser von Bacon approbierten Theorie einverstanden sind, da für sie das Leben aus der «potentia animalis» entsteht und nicht direkt aus der Seelensubstanz. Es ist im Verlauf dieser Arbeit auf die von Petrus Hispanus deutlich hervorgehobene Unterscheidung zwischen Leben als «actus primus» und Leben als Effekt des «motus cordis» samt der diesem entsprechenden «vis vitalis» als «actus secundus» der Seele hingewiesen worden; dieses letztere Element entstammt nach den Aussagen des Petrus Hispanus medizinischen Spekulationen, vgl. CA, 723, 19ff.; SA, 139, 6ff. Galen scheint die Formel vom Leben als Erstakt nicht zu kennen; die für diesen Zweck konsultierten Werke sprechen vom Leben einfach als einer Folgeerscheinung der Seele. AVICENNAS Canon schweigt sich ebenfalls aus; dafür findet man aber in seiner De Anima-Paraphrase einen deutlichen Gegenbeweis in der Beantwortung folgenden Einwandes: «Quod opus fuit affirmare animam, et cur non sufficit nobis dicere: quod ipsa vita est perfectio haec ex qua emanat id quod attribuimus necessario animae?» Nach verschiedenen Unterscheidungen, die die Natur der «perfectio prima» herausstellen, kommt folgende solutio: «Quod autem intelligitur de perfectione prima quam descripsimus, prohibet ut praecedat eam essentialiter alia perfectio. Perfectio enim prima non habet principium nec perfectionem primam. Ergo quod intelligitur de vita et de anima non est unum et idem, si quod dicimus animam volumus intelligere quod omnes intelligunt. Si autem quod volumus quod vita sit nomen multivocum ad animam in significando perfectionem primam, non contendimus super hoc, quin vita sit nomen eius quod volumus affirmare de hac prima perfectione. Ergo jam cognivimus nunc intellectum nominis, quo appellatur haec res quae vocatur anima ex relatione quam habet». De anima, fol. 2ra–2rb. Wenn Avicenna ein Vertreter des Lebens als «actus primus» gewesen wäre, hätte sich ihm hier, da von der Seele als «perfectio prima», also vom aristotelischen «actus primus», die Rede ist, die Gelegenheit geboten, die Beziehungen zwischen Seele und Leben klarzulegen. Dies ist aber nicht der Fall; man kann aus diesem Text nur schließen, daß das Leben im univoken Sinn nicht «perfectio prima» ist. In den ärztlichen Kreisen scheinen die Lebensspekulationen auf den ganz bestimmten Punkt der Verbindung der zwei Substanzen Leib und Seele beschränkt gewesen zu sein; die Theorie der «spiritus», die die Vermittlerrolle übernehmen, ist die Grundlage hierfür, selber wiederum auf den primären Qualitäten aufbauend. So URSO SALERNITANUS, in: Die medizinisch-naturphilosophischen Aphorismen und Kommentare des Magister Urso Salernitanus, hrsg. von Rudolf CREUTZ (Quellen und Studien

### 3. Grundkonzeptionen der Welterklärung

Es dürfte inzwischen klar geworden sein, warum bis jetzt nicht von einem direkten Einfluß des Aristoteles gesprochen wurde, obwohl die Formulierung «actus primus» gerade auf diese Quelle hinzuweisen scheint. Wenn man in der Philosophiegeschichte die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts allgemein als Zeitabschnitt der Aristotelesrezeption bezeichnet, so darf damit doch noch nicht gesagt sein, daß viele Autoren dieser Zeit zum eigentlichen spezifischen Kern des aristotelischen Systems vorgedrungen seien. Die doktrinalen Schichten, die man in dieser Epoche feststellen kann, sind übereinander gelagert. Die Gedanken des Aristoteles bilden die zuletzt hinzugekommene Schicht. Nun ist es aber schon rein erfahrungsgemäß sehr wahrscheinlich, daß in einer Zeit, in der eine tiefergehende Konfrontierung verschiedener Gedankenrichtungen erst beginnt, die meisten Autoren das Spezifische der neu hinzugekommenen Thesen noch nicht voll erfaßt haben, daß sie also in der Interpretation des neuen Gedankengutes von der ihnen vertrauten Basis ausgehen. In der zur Frage stehenden Epoche ist es eigentlich nur einem Denker gelungen, das aristotelische Gedankengut zur Grundlage einer neuen Synthese zu machen, und zwar auf die Weise, daß die jüngst hinzugelagerte Schicht nicht mehr nur den äußeren Anstrich traditioneller Gedankengänge bildet, sondern daß radikal die Wertpyramide der Gedanken umgekehrt wird, so daß die jüngste Schicht Grundlage wird, die alle älteren Schichten der Kritik dieser zur Grundlage gewordenen Pyramidenspitze unterwirft; es handelt sich um Thomas von Aquin.

Petrus Hispanus gehört eindeutig zu jenen Autoren, die dem traditionellen neuplatonischen Gedankengut durch die Übernahme aristotelischer Terminologie nur einen Aspekt der Aktualität, der Modernität der Philosophie hinzugewinnen. Wenn sein ganzes System um das Begriffspaar Form – Materie aufgebaut ist, so ist dies noch lange kein

zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd. 5, H. 1). Berlin, 1936, 49f. Das Leben ist das Resultat aus einer besonderen Komplexion. Und hierbei können natürlich platonische Gedanken zutiefst in das philosophische System eingearbeitet werden; so legt Urso Salernitanus seiner Arbeit die Kosmogonie des Timäos in der Darstellung des Chalcidius zugrunde; vgl. Einleitung von R. CREUTZ, op. cit., 5f. Aber das Leben wird nicht zum direkten Objekt der philosophischen Spekulation gemacht; es bleibt auf den Bereich beschränkt, in dem der Arzt mit seinen naturphilosophischen Begriffen sein Entstehen, Dasein und Verschwinden empirisch in den Griff bekommen kann.

aristotelisches Gedankengut. Auch Platon kannte ja schon vor Aristoteles diese Begriffe. Es sei nur daran erinnert, daß Petrus Hispanus die Seele genau so gut durch das Leben als auch durch das Formsein definiert <sup>45</sup>. Dies ist nicht erstaunlich, wenn man sich die Mühe macht, den besonderen Gehalt der Seele als Form und überhaupt das Verhältnis einer so verstandenen Form zu einer solchen Materie zu untersuchen.

In einem neuplatonischen System geht die Form keine eigentliche Verbindung mit der Materie ein; es ist unvorstellbar, daß die Form aus der Potenz der Materie unter Einfluß einer Wirkursache hervorgehen soll, wie dies Aristoteles annimmt. Die Form ist vielmehr autonom; sie ist der dynamische Pol, der die Initiative im Gestaltungsprozeß ergreift. Und dies geschieht auch nicht durch das direkte Einwirken der Form auf die Materie, sondern so, daß die Form in sich ruhend bleibt und nur ein Abbild als Gestaltungselement in die Materie hineingibt. Dieses ist im Fall der Seele das Leben, also eine Partizipation, der in einem viel höheren Grad verwirklichten Vollkommenheit der Seelensubstanz. Und wie bei Petrus Hispanus aufgezeigt wurde, ist auch das Formsein der Seele in dieser Linie zu verstehen, so daß die Seele als Form nicht als aristotelische Form gedacht ist, sondern ebenfalls nur als ein von der Seelensubstanz sich auf die Materie ergießender Kraftstrom. So kommen Form und Leben in engste Nähe, aber nur deshalb, weil keines von beiden die eigentliche, echte und wahre Form ist. Die wahre Form ist der Ursprung und das autonome, dynamische Zentrum der beiden aus ihr abstammenden Strahlen, die Vermittler der in sich ruhenbleibenden Vollkommenheit der wahren Form sind. Das Leben hat sich hierbei, geschichtlich gesehen, direkt aus dem Partizipationsdenken als eine von Seele und Körper verschiedene Hypostase entwickelt; die Seele als Form hat ihren Ursprung bei Aristoteles, hat sich aber ebenfalls unter Einfluß des neuplatonischen Gedankens der Autonomie der Formen zu einer Verlängerung des der Form inneseienden Dynamismus, der sich nach außen ergießt, umgebildet <sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Vgl. CA, 555, 21ff.

<sup>46</sup> Vgl. den Artikel von L. B. GEIGER über Albertus Magnus, 113, wo der Gehalt der Form als Substanz in einem neuplatonischen Gedankensystem klar umrissen wird: «Elle (la forme) est substance au sens premier. Ce qui veut dire non pas qu'elle subsiste comme la substance individuelle d'Aristote, mais qu'elle constitue au regard de l'intelligence un contenu déterminé, une essence justement, et, en ce sens, un esse. C'est par elle qu'est, c'est-à-dire est déterminé ou spécifié, tout ce qui est, tout ce qui possède la raison, objet de la définition. Ni le quod est, ni la matière ne concourent à l'esse, c'est-à-dire à la spécification. Ce sont des

Man muß aber zugestehen, daß ein gewisses Verständnis der aristotelischen Form doch gegeben ist. Dies tritt deutlich zu Tage in der öfters aufgetauchten Frage, warum nur die Menschenseele unsterblich ist, da doch alle Seelendifferenzen geistige Substanzen sind. Die Antwort auf diese Frage bleibt immer unklar, da eine geistige Substanz autonom zu sein scheint und nicht selbst von dem abhängig sein kann, was sie aus eigenem Dynamismus der Materie mitteilt, ihr Formsein. Da sie aber doch davon abhängig ist in Pflanze und Tier, muß man dieses Aufgehen der geistigen Substanz in ihrer Funktion des Formseins aristotelischem Einfluß zuschreiben, da, wie Petrus Hispanus immer wieder betont, die Form nur Form für die Materie sein kann. Die aristotelische Lehre des Hylemorphismus bietet also dem grundsätzlich neuplatonischen System des Partizipationsdenkens einen bequemen Ausweg aus dem Problem, warum manche Formen vergänglich, andere unvergänglich sind: eben deshalb, weil manche Formen der Materie zu nahe kommen und dadurch ihre Selbständigkeit verlieren. Natürlich liegt hier ein Fehlschluß vor, da nicht gleichzeitig die Autonomie der Form und ihre Verstrickung in die Materie ausgesagt werden können. Entweder erklärt man die Form als Substanz autonom, und dann ist ihre Abhängigkeit von der Materie, wie dies erfahrungsmäßig festgestellt werden kann, unerklärlich; oder aber, diesmal direkt von der Erfahrung herkommend, muß man den integralen Hylemorphismus zugeben, um dann aber in die Problematik der Geistseele als Form des Körpers zu geraten. Dies ist die Situation der Aristotelesinterpretation im dreizehnten Jahrhundert, in der Petrus Hispanus seine Werke schreibt und die aufgezeigte Problematik vom Platonismus her löst; dabei ist der Aristotelismus nur ein Hilfsmittel, um manche dunkle Stellen in platonischen Thesen, die der Erfahrung nicht Rechenschaft tragen, durch Anleihen bei Aristoteles auszuflicken.

In der Tat liegen den Divergenzen der beiden Systeme verschiedene Grundintuitionen der Welterklärung zugrunde. Das aristotelische Universum ist – insgesamt gesehen – ohne Anfang, ohne Entwicklung, ohne Ende. Alles ist an einem bestimmten Platz. Harmonie herrscht in diesem Universum durch die Zielursache. Niemand könnte sagen – und es ist höchst überflüssig, diese Frage stellen zu wollen – wie jedes

principes qui fondent la subsistance, qui fournissent le support nécessaire pour passer de l'état commun et abstrait de la forme à l'état individuel et subsistant des êtres réels».



Element den ihm zukommenden Platz einnimmt, wie auch die Frage, ob Leib und Seele eins sind, unzulässig ist <sup>47</sup>. Wenn man einen Querschnitt durch dieses Universum macht, findet man zwar eine wundervolle Konstruktion; aber der Plan hierzu ist nicht mitgeliefert. Die Gefahr des statischen Nebeneinanders der verschiedenen Elemente ist reell vorhanden <sup>48</sup>.

Dasselbe trifft auf die aristotelische Auffassung von der Form zu. Das ständig wiederkehrende Vergleichselement im Dienst der Induktion der Form ist die künstlerische Tätigkeit. Die Form wird aus dem Holz herausgearbeitet, sie kommt nicht von außen hinein, es sei denn als Idee des Künstlers. In sich aber ist die Form eher statischer Natur; das heißt, sie hat wohl ihren Wirkungsbereich, aber nicht so, daß sie auf die Materie als getrenntes Element einwirken würde, wie dies im Platonismus angenommen wird. Die große aristotelische Grundintuition erfaßt die Einheit des Seienden, in dem die Unterscheidung in Form und Materie nur zwei Aspekte des einen Seienden darstellt. Die Vollkommenheit des Seienden entsteht nicht durch die Polarität von zwei relativ selbständigen Faktoren, sondern besteht in der Entelechie des einen Seienden, das als ganzes, einheitliches Gefüge in sich die Seinsaktualität besitzt. Dies ist der Sinn der Entelechie, des «actus primus».

Anders ist die Grundinspiration des platonischen Systems. Hier ist es die Welt der geistigen Erfahrung, des Reichtums der Ideen, die die eigentliche Seinserfahrung ausmacht. Die Ideenwelt liefert die gestaltenden Elemente des Werdens. Das Problem des Werdens mußte ja dann entstehen, wenn man von den Ideen als eigentliche Wirklichkeit und zugleich als Exemplare der äußeren, sinnenhaften Welt aus den Rückweg sucht zum sinnhaften Sein. Es stellt sich die Frage, wie denn die sinnhafte Welt möglich sei im Vergleich zum wahren Sein, wie sie gestaltet wurde und in welcher Beziehung sie zur Welt der Ideen steht. Die Antwort besteht darin, daß die Ideen dynamischer Natur sind und sich mitteilen; sie gestalten die Materie, die als formloser Faktor das Gegenüber der formgebenden Naturen ist. Hier herrscht

<sup>47</sup> De An. 412b 6.

<sup>48</sup> Die Schwierigkeit des Auffindens einer dynamischen Gesamtkonzeption wird heute gerade in einem zentralen Punkt des aristotelischen Systems sichtbar: in der Lehre von der Substanz. Mit dem immer tieferen Vordringen der Naturwissenschaften wurde der klassische Substanzbegriff in immer größere Schwierigkeiten gebracht, so daß man schließlich bei der Lokalisierung der Substanz in der körperlichen Welt die größten Meinungsverschiedenheiten antrifft.

also die Grundkonzeption des Modellierens vor, wobei der Akzent auf das Hineinführen einer Form in einen vorgegebenen Stoff liegt. Es handelt sich um einen aktiven Vorgang; das Erleiden liegt nur auf seiten der Materie. Die Form erhält einen Dynamismus zugesprochen, der es ihr ermöglicht, die Materie zu gestalten. In dieser Hinsicht ist sie unabhängig von der Materie; durch die Gestaltung der Materie gewinnt die Form nur die Subsistenz in einem konkreten, individuellen Wesen hinzu, während sie in sich auch ohne die Materie ein intelligibles Sein hat. Die Gestaltung der Materie durch die Form schließt deshalb die Verschmelzung der beiden Elemente aus, da die Form auch nach der Individuation ihren intelligiblen, von der Materie unabhängigen Zustand behält. Der eigentliche Gestaltungsfaktor ist deshalb nur ein Abbild der wahren Form, die in sich bestehend von der Materie getrennt bleibt, wie bereits aufgezeigt wurde. Dies ist der Kern des neuplatonischen Partizipationsdenkens, und in dieser Sicht kann man wohl von einer Gesamtschau des Universums sprechen, da alles an ganz bestimmte, übergeordnete Prinzipien angeknüpft ist. Aber der Vorteil einer Gesamtschau des Universums wird schwer bezahlt durch den Nachteil der Inkohärenz der Seienden, die nicht das volle Gewicht ihres Seins in sich haben. Es ist dem Menschen eben unmöglich, auch wenn er in einer das ganze Universum umfassenden Gedankenschau in etwa den Blick Gottes über dieses Universum nachahmen kann, dieser Grundintuition schöpferische Kraft zu verleihen.

Die Art und Weise, wie die verschiedenen neuplatonischen Systeme die Welt erklären, kommt ungefähr einem Bemühen um den intuitiv-schöpferischen Blick Gottes auf das Universum nahe. Noch die Philosophie des zwölften Jahrhunderts legt hiervon Zeugnis ab; die Schule von Chartres erklärte den Genesistext der Weltentstehung in enger Verbindung mit Platons Timaios, der die unerschöpfbare Quelle aller Welterklärungsversuche vom eben geschilderten Typus ist. Über Chalcidius, der den Timaios übersetzte und kommentierte, wurde die platonische Weltkosmogonie auch im christlichen Abendland bekannt und akzeptierbar; die Schule von Chartres kommentiert nur Chalcidius weiter<sup>49</sup>. Ein Blick auf die Gedankenwelt des Chalcidius gibt Auskunft

<sup>49</sup> Die Auswirkung der platonischen Grundkonzeption der Kosmogonie, des Begriffspaares Form-Materie etc., auf das Mittelalter ist noch nicht systematisch erforscht worden. Aber manche interessante einschlägige Texte sind jetzt in neuen Ausgaben zugänglich, z. B.: CLAREMBAUD D'ARRAS, *Life and Works*, (by) Nikolaus M. HÄRING, Toronto, 1965. GILBERT DE LA PORRÉE, *The commentaries on Boethius* by Gilbert of Poitiers. Ed. by Nikolaus M. HÄRING, Toronto, 1966.



über die Mentalität, die durch eine längere Zeit währende Assimilation seines Timäos-Kommentars entstehen mußte.

«Quippe primum elementum universae rei silva est informis ac sine qualitate quam, ut sit mundus, format intelligibilis species; ex quibus, silva videlicet et specie, ignis purus et intelligibilis ceteraeque sinceræ substantiæ quattuor, e quibus demum hæc materiæ sensibiles, igneæ aquatiles terrenæ et aereæ. Ignis porro purus et ceteræ sinceræ intelligibilesque substantiæ species sunt exemplaria corporum, ideæ cognominatæ; quarum ad præsens differt examinationem nec quaerit, unane sit archetypa species eorum quæ sunt communis omnium, an innumerabiles...»<sup>50</sup>. Chalcidius kennt also eine stets sich gleichbleibende Materie<sup>51</sup>, eine Species, die zusammen mit der Materie die Idee bildet; die Idee, oder «exemplar», ist die wahrhaft sich gleichbleibende Substanz, aus der dann die sinnlichen, vergänglichen Wesen entstehen als Abbilder der wahren Substanzen<sup>52</sup>. Es liegt hier implizit die Lehre zugrunde, daß alles Geschaffene aus Form und Materie besteht, auch die Ideen. Natürlich handelt es sich um einen analogen Materiebegriff, da die Ideen unvergänglich, die sinnlichen Wesen aber vergänglich sind. Im Grund beruht die ganze Kosmogonie auf dem Dynamismus der Ideen, die der Materie, die nur die Rolle des Subjektes und Substrates innehat, ein Abbild ihrer selbst eindrücken: «Igitur, quia sensiles quoque species imagines sunt specierum intelligibilium, sicut sæpe iam diximus, et ab intelligibilibus substantiam trahunt, nec substantiam modo, sed etiam similitudinem, opus est his, opinor, silva, in quo fiant et substantiam sortiantur»<sup>53</sup>. Das wahre Sein befindet sich nicht im sinnlichen Wesen, sondern in der Idee. Deshalb zählt nicht das Sein als existentielles Moment des Seienden, sondern das formale Sein, das heißt die Deter-

<sup>50</sup> CHALCIDIUS, In Tim., cap. 272, op. cit. 276, 10.

<sup>51</sup> Ibid. cap. 309, S. 310, 7: «Namque ut cera, quæ transfigurata in multas diversasque formas non ipsa vertitur sed figuræ, ipsa (silva) in propria natura perseverante, cum figuræ non sint quod cera est, sic opinor silvam quoque formis figurisque variatur, cum de sua condicione minime recedat, recte patibilem dici».

<sup>52</sup> Ibid. cap. 329, S. 323, 11: «Manet ergo silva in tali fortuna [ohne jegliche Qualität] et condicione semper, archetypum quoque exemplum manet in substantia propria, idea scilicet cuiusque existens rei natae; similiter deus opifex per ævum manet, sed archetyporum exemplorum simulacra, quæ silvæ obveniunt, non permanent...».

<sup>53</sup> Ibid. cap. 344, S. 341, 4. Der Unterschied zwischen Idee und Abbild wird ganz unüberhörbar betont, vgl. cap. 337: «Et est imposita quidem silvæ species secunda, prima vero illa, ad cuius hæc secunda similitudinem facta est».

mination, die Spezifizierung, die als solche einen realen Gehalt für den Verstand hat. Aus dieser Mentalität heraus muß das konkret Seiende in verschiedene Bereiche aufgespalten werden, die einerseits der Determination, also dem formalen Sein, entsprechen, andererseits der Materie als Grundlage und Möglichkeit zur Entfaltung und Realisierung des formalen Elementes; aus dem Zusammenwirken beider Elemente entsteht das konkret Seiende, das weder das eine noch das andere dieser Elemente ist<sup>54</sup>. Dies also ist der «Hylemorphismus» des Chalcidius. Er entstammt nicht wie bei Aristoteles einer induktiven Methode, sondern den Gesetzen des Geistes, der die Wirklichkeit durch die Methoden der «resolutio» und der «compositio» in den Griff bekommen will<sup>55</sup>. Diese Darlegungen besagen natürlich nicht, daß Petrus Hispanus sich dieses Kontextes bewußt gewesen ist. Es ist vollkommen ausreichend, daß man bei ihm in dem, was seine innersten philosophischen Überzeugungen betrifft, das Vorhandensein der geschilderten neuplatonischen Mentalität feststellen kann. Auch für Petrus Hispanus treffen der Dynamismus der Form, der Substratscharakter der Materie, die Überbrückung des Abstandes zwischen beiden durch die Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» als Abbild der Form zu. Deshalb ist auch sein Hylemorphismus mit Anführungszeichen zu versehen; und die in dieser Arbeit vertretene These, daß das Leben eine aus dem Partizipationsdenken des Neuplatonismus stammende Hypostase ist, gewinnt durch den Nachweis des Vorhandenseins der Grundintuition des Neuplatonismus viel an Wahrscheinlichkeit.

<sup>54</sup> *Ibd.*, cap. 330, S. 324, 19: «Comparat enim quod percipit in se species matri, videlicet silvae – haec enim recipit a natura proditas species –, illud vero ex quo similitudo com meat patri, hoc est ideae – huius enim similitudinem memoratae species mutantur –, quod vero ex his duobus est proli, generatae scilicet speciei – est enim haec posita inter naturam vere existentem constantem eandemque semper, nimirum ideam, quae intellectus dei aeterni est aeternus, et inter eam naturam quae est quidem, sed non eadem semper, id est silvam; quippe haec natura sua nihil est eorum quae sunt, cum sit aeterna. Ergo quod inter has duas naturas positum est vere existens non est. Cum enim sit imago vere existentis rei, videatur esse aliquatenus...» Vgl. *Tim.* 50 d 2–4.

<sup>55</sup> *Ibd.* 305 ff. «Igitur silvam quidem juxta legem rationemque dissolutionis invenimus, juxta compositionis vero praecepta ipsum opificem deum, ex operibus dei opificis exemplum» (306). Vgl. E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age*, 206–207 über den Realismus, mit dem diese Methoden in einem neuplatonischen Kontext gehandhabt wurden.

#### 4. Die Einheit des Menschen nach der Grundkonzeption des Petrus Hispanus

Die immer wieder auftauchenden Schwierigkeiten, die ein harmonisches Gesamtbild des Menschen unmöglich zu machen scheinen, dürfen nicht isoliert und für sich betrachtet werden, sondern müssen in die Grundkonzeption des Petrus Hispanus eingeordnet werden, wo sie nicht nur das ihnen entsprechende Gewicht bekommen, sondern auch einen wertvollen Hinweis auf das Bemühen des Autors um ein Gesamtbild des Menschen in einer neuplatonischen Perspektive geben. Wenn man sich damit begnügen würde, den aristotelischen Standpunkt zum objektiv allein gültigen Maßstab zu erheben, wäre das Bemühen des Autors schnell als unkohärent und widersprüchlich abgeurteilt, aber man wäre damit auch am Wesentlichen des Menschenbildes des Petrus Hispanus vorbeigegangen. Die wissenschaftliche Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit verlangt vom Forscher eine ernsthafte Anstrengung, ein System von dem Standpunkt aus zu interpretieren, von dem aus es auch wirklich aufgestellt wurde. Dann erst kann man darauf hinweisen, daß eine solche Synthese nicht mächtig genug ist, alle Gegebenheiten des Problems in eine volle, gegenseitige Harmonie zu bringen; sei es, weil die Basis, die Grundinspiration, von der der Autor ausgeht, von vornherein einen bestimmten Bereich von Fakten ausschließt; sei es, weil es dem Autor nicht gelang, das gestellte Problem ganz zu bewältigen.

Wenn Petrus Hispanus auch frühzeitig eine bedeutende Rolle in der Aristotelesrezeption spielte<sup>56</sup>, so darf man in ihm doch nicht einen hundertprozentigen Aristotelesanhänger sehen. Seine Grundkonzeption ist alles andere als eine Übernahme der Ideen, die Aristoteles bei seinem Werk über die Seele leiteten. Gerade das, was Aristoteles bekämpft, die platonische Lehre von der Seele als autonomer Substanz, wird für Petrus Hispanus zum Kriterium dafür, inwieweit und wie die verschiedenen Beiträge des Aristoteles übernommen werden können<sup>57</sup>. Wenn

<sup>56</sup> «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, S. 2.

<sup>57</sup> Mancher Text in den psychologischen Werken des Aristoteles kann einer neuplatonischen Interpretation Vorschub leisten, da Aristoteles selbst eine Entwicklung in seiner Seelenlehre mitgemacht hat. Vgl. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948 und J. JÄGER, *Aristoteles*, Berlin 1923, 43ff. Aber gerade seine platonische Vergangenheit erlaubt es Aristoteles, seine

man Petrus Hispanus verstehen will, dann muß man von hier ausgehen. Die Seele ist Substanz; alles, was die Seele in Beziehung zu anderem bringt, kann folglich nur die Beziehung einer Substanz zu einer anderen Substanz sein. Eine der Beziehungen der Seele ist ihr Formsein, das die Seele-Substanz nur insoweit kennzeichnet, als sie sich in einem bestimmten Verhältnis zum Körper befindet. Das Formsein macht nicht das Wesen der Seele aus, sondern bezeichnet nur eine Richtung für die Tätigkeit der Seele; die Seele teilt durch ihr Formsein ihre Vollkommenheit an Unvollkommenes mit. Dies ist genau der Inhalt, mit dem Petrus Hispanus das erfüllt, was er im Formsein der Seele von Aristoteles zu übernehmen glaubt. Die Seele ist in sich Substanz; sie ist Form, wenn man sie in ihrer Funktion der Körpervervollkommnung betrachtet. Dieses Schema läßt sich für die Menschenseele noch ohne größere Schwierigkeiten durchführen, da in diesem Fall die neuplatonische Intuition der von einem autonomen Prinzip herabfallenden Vollkommenheitsstrahlen vollständig durchgeführt werden kann. Für die beiden niederen Seelendifferenzen aber, die ja auch geistige Substanzen sind, gilt dies nicht mehr uneingeschränkt; die Berührung mit der Materie, also das Formsein, steht hier über der Autonomie der Substanz in sich selbst, so daß die Intensität des Formseins den Vorzug vor der Selbständigkeit der Substanz hat und somit das Überleben dieser Seelen nach ihrer Trennung von der Materie unmöglich macht.

Aber auch in diesem letzteren Fall kann man nicht von einem eigentlichen Hylemorphismus sprechen, obgleich Aristoteles dazu herangezogen wird, die bestehenden Erfahrungstatsachen durch das Begriffspaar Form – Materie zu erklären. Die Seele als Form bleibt eben immer noch eine getrennte Vollkommenheit, selbst wenn sie gar nicht anders bestehen kann als in der Mitteilung dieser Vollkommenheit selbst, also im Vollzug der Vervollkommnungstätigkeit. Damit bleibt man weiterhin in der Grundkonzeption der Welterklärung des Petrus Hispanus, die im wesentlichen in der Mitteilung von Vollkommenheiten von einem formal reichen Element an ein formal armes Element besteht. Die Seele-Substanz als Vollkommenheitszentrum teilt ihre Vollkommenheit durch ihr Formsein mit; Formsein bedeutet Überfließen und Ausfluß von Vollkommenheit. Deshalb ist das Formsein auch irgendwie

endgültige Lehre von der Seele als Entelechie des Körpers, die aus der lockeren Verbindung der Seele mit dem Leib im platonischen System eine substantielle Leib-Seele Einheit macht, mit besonderer Kraft jeglichem Dualismus gegenüberzustellen.



von der Seele selbst getrennt, so wie nach einem neuplatonischen Vergleich die Lichtstrahlen vom Strahlungszentrum selbst verschieden sind. Aber dieses Ausstrahlen allein ist noch nicht die Helligkeit, die erst dann entsteht, wenn der Strahl auf einen Gegenstand fällt. Im Fall der Seele ist das Formsein noch nicht das Leben; die Form selbst lebt nicht <sup>58</sup>. Leben hat nur der vom Strahl getroffene Gegenstand. Das Leben ist das Aufleuchten des Vervollkommnungsstrahls in dem der Vollkommenheit entbehrenden, aufnehmenden Subjekt. Somit sind Formsein der Seele und Leben nahe verwandt, sie sind aber nicht dieselbe Vollkommenheit. Sie stellen zwei verschiedene Phasen des einen Vervollkommnungsprozesses dar, von denen die letzte die eigentliche, angestrebte, vom Seelenzentrum abstammende und von ihrem Formsein vermittelte neue Seinsvollkommenheit ist: der charakteristische Ausdruck der Seinsvollkommenheit des Lebewesens, das Anzeichen der Anwesenheit gerade dieses Vervollkommnungselementes. Das Leben ermöglicht die Einheit des Kompositums, die in der dialektischen Gegenüberstellung von Form und Materie als relativ selbständigen Elementen die Aufgabe nicht der Verschmelzung der Seinskomponenten, sondern die Aufgabe der formalen Harmonie unter verschiedenartigen Faktoren im Einflußbereich eines übergeordneten Vollkommenheitszentrums innehat. Alle Seinskomponenten behalten im Kompositum mit ihrer relativen Selbständigkeit auch ihre spezifischen Eigenschaften bei; sie bekommen ihren einheitlichen Gesamtausdruck deshalb nur in einem formalen Element, das ihnen übergeordnet ist, obwohl es erst aus ihrer Verbindung entsteht. Dies ist die spezifische Einheitsfunktion der Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere»: in formaler Hinsicht «actus formalis denominans compositum» zu sein <sup>59</sup>, der in seiner ganzheitlichen Charakterisierung des Kompositums dem Werdeprozeß des Kompositums übergeordnet ist, da er als Ziel des Werdeprozesses in sich selbst eine bestimmte Partizipation der göttlichen Vollkommenheit ist. Das Aufeinandertreffen von Form und Materie im Werdeprozeß dient dieser Determination, die in einem kosmogonischen Vorgang neuplatonischen Charakters hervorgebracht werden soll, so daß das Verhältnis der Form zur Materie selbst ein Problem der Qualifizierung ist. Sein, Leben und Denken sind Resultat dieser Qualifizierung im kosmogonischen Prozeß da sie von vorneherein schon die dem kosmogonischen Prozeß zum Ziel gesetzten Vollkommenheiten sind.

<sup>58</sup> Vgl. SA, 355, 11.

<sup>59</sup> Vgl. CA, 688, 22ff.

In dieser soeben aufgezeigten Linie muß man die Einheit des Welt- und Menschenbildes des Petrus Hispanus suchen. Man darf also nicht unter dem Vorwand, daß Petrus Hispanus dauernd von Form und Materie spricht und alles auf sie zurückführt, von der aristotelischen Grundkonzeption der Einheit des Menschen ausgehen, um Petrus Hispanus daran zu beurteilen. Man muß im Gegenteil, um zur Einheitschau des Petrus Hispanus vorzustoßen, vom neuplatonischen Gedanken der Partizipation, des Überfließens eines an Vollkommenheiten reichen, dynamischen Zentrums ausgehen, einem Gedanken, der nicht nur der Grundintuition des Neuplatonismus entspricht, sondern auch im Christentum einen tiefen Anklang findet <sup>60</sup>.

Die Einheit des menschlichen Kompositums ergibt sich aus der neuplatonisch aufgefaßten dynamischen Durchdringung von Form und Materie. Wenn Petrus Hispanus im Verhältnis der Seele zum Leib die verschiedenen Schichten der Seinsgestaltung manchmal wahllos in seine Darstellung aufnimmt, so daß etwa die Seele um die Lenkung des Leibes bemüht ist, daß sie seine «perfectio» ist, daß sie dem Körper in natürlicher Weise vereint ist, daß sie dem Körper mit einer gewissen natürlichen Liebe zugetan ist <sup>61</sup>, so darf man dies nicht als Zeichen von Ungereimtheit auffassen. Der Autor weiß die Akzente richtig zu setzen: «Ipsa (anima) a subjecto corpore dependet et dispositiones corporis ipsi conformes eius exigunt susceptionem et ipsa non tanquam motor

<sup>60</sup> Der Neuplatonismus als philosophische Welterklärung legte es immer wieder nahe, die Weltentstehung als notwendigen Emanationsprozeß zu betrachten, da die Güte Gottes als Emanationsprinzip nicht in sich eingeschlossen bleiben konnte; einige Philosophen des Neuplatonismus werden die Notwendigkeit der Emanation schon deshalb bewußt betont haben, um mit ihr ein rationelles Prinzip in die komplexe Frage der Weltentstehung zu bringen. Das Christentum hingegen konnte nicht von der Freiheit des Schöpfungsaktes absehen. Bald aber spürten die christlichen Denker, daß beide Aussagen sich nicht unbedingt widersprechen mußten, daß man sie also in ein gegenseitiges nuanciertes Verhältnis bringen kann, so daß der neuplatonische Emanationsgedanke auch für den christlichen Denker einen mächtigen Ansporn für eine gesamtheitliche Schau des Universums unter dem Prinzip «bonum est diffusivum sui» bilden konnte. Vgl. Klaus KREMER, Das «Warum» der Schöpfung: «quia bonus» vel/et «quia voluit»? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips «bonum est diffusivum sui». In: Parusia, Festgabe für Johannes Hirschberger, hrsg. von Kurt FLASCH, Frankfurt/Main 1965, 241–264. – Im gleichen Werk findet man auch einen interessanten Artikel über die verschiedenen Sinngebungen und Voraussetzungen des Begriffs Emanation: Heinrich DÖRRIE, Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken. Op. cit., 119–141.

<sup>61</sup> LBV, 434, 27ff.



et rector solum sed sicut formale principium esse conferens corporis est perfectio et inter utriusque existentiam actualem non cadit distinctio et cum ipsa primum actum vitae corpori tribuit eius et subjecti unus est actus et indivisibilis vitae communis et cum essentia hominis unitatem participans naturalem ex ipsa et corpore constet, ipsa cum corpore unam constituit essentiam compositam cuius unitas in principiorum consistit mutua et indivisibili unione, et vita communis ab eius procedens substantia et opera communia ab eius virtutibus emanantia composito ex utriusque copula conferuntur, ipsa igitur cum corpore in sua substantia ac virtutibus veram et individuum participat unionem»<sup>62</sup>.

In diesem Text zeigt sich, daß die Vereinigung von Seele und Körper auf der ontologischen Ebene zuerst in Begriffen des neuplatonischen Verhältnisses von Form und Materie gedacht wird. Die Einheit von Leib und Seele entsteht genau an dem Punkt, an dem die Form in ihrer Verbindung mit der Materie den beiden Faktoren gemeinsamen Seinsakt hervorbringt. Die Einheit zwischen Form und Materie ist keine Verschmelzung beider Faktoren in sich selbst, sondern ein Vollkommenheitsakt, der wie eine Brücke über den Abgrund zwischen beiden Elementen gebaut ist. Diese Brücke garantiert die Einheitlichkeit des Kompositums, das als solches nur *ein* Wesen ist, in dem der Gegensatz Form – Materie überwunden ist. Dies besagt aber auch, daß der die Einheit herstellende Seinsakt selbst formaler Natur ist, da er zum Ausdruck des Wesens des Kompositums wird, indem er sowohl einerseits auf der Form als auch andererseits auf der Materie sich aufstützt und seine Spannkraft aus den Eigenschaften der beiden Seinskomponenten bezieht, die sich ja nur auf der Ebene des Seinsaktes als Brücke zwischen ihnen gegenseitig durchdringen können. Dieser Seinsakt wird auf der Ebene der logischen Abstraktion als Substantiv erfaßt, was ja durch seine ontologische Rolle als Bindeglied zwischen einer so beschaffenen Form und einer solchen Materie erst möglich wird: «homo – intelligere», «animal – sentire», «planta – vegetare».

<sup>62</sup> SA, 318, 18ff. – Auf der Ebene der logischen Abstraktion zeigt sich deutlich, daß Petrus Hispanus auf der ontologischen Ebene ein ganz bestimmtes Bild der Einheit des Kompositums besitzt. Vgl. CA, 249, 8: «Universale est forma resultans ex compositione formae cum materia», und 249, 11: «essentia universalis quae est vera natura est tota substantia singularis totum singulare complectens». Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» auf der ontologischen Ebene genau das beinhalten, was auf der logischen Ebene das Universale oder die «essentia universalis» ausdrücken.

Wenn in dem beschriebenen Verhältnis von Form und Materie, die im Wesensakt zur Einheit gelangen, die tiefste ontologische Durchdringung des Kompositums zu sehen ist, so ist sie doch nicht die einzige. Der oben zitierte Text weist bereits darauf hin, daß auch noch in der Verbindung von Leib und Seele ein anderer Aspekt zu sehen ist, nämlich das Verhältnis der Seele als Motor zum Leib als Mobile<sup>63</sup>. Man könnte versucht sein, dieses Verhältnis als das Zutagetreten des im ganzen Werk des Autors mehr oder weniger verborgenen Dualismus zu betrachten. Aber wenn man sich daran erinnert, daß das Formsein für die Seele auch bereits eine ihrer Eigenschaften ist, warum sollte man dann nicht ebenfalls die anderen Eigenschaften der Seele in ein einheitliches Gesamtbild des Menschen einbauen können? Es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Autor bewußt das Verhältnis von Bewegter und Bewegtem als die das Leib – Seele Verhältnis zutiefst kennzeichnende Beziehung als fundamental herausstellte; denn hier geht es um die schwerste Problematik der Seelenlehre: Die Seele muß als selbständige Substanz erhalten bleiben. Deshalb ist zuerst in diesem Punkt Klärung zu schaffen, damit man das Verhältnis Form – Materie am richtigen Platz einordnen kann.

Die Seele ist eine autonome Substanz; dieser ihr Wesenszug darf auch nicht in ihrer Verbindung mit dem Körper verloren gehen. Deshalb stellt sich das Problem, wie die Seele einerseits eine natürliche Verbindung mit dem Körper eingehen kann, ohne andererseits in Abhängigkeit vom Körper zu geraten. Petrus Hispanus unterscheidet darum in der Aktivität der Seele bezüglich des Körpers eine doppelte Perspektive: neben die bereits dargestellte der Informierung tritt die der Funktion der Seele, den Körper ihren Anforderungen dienstgerecht zu machen. Der Körper ist Instrument der Seele. Wie aber kann die Seele diesem Instrument, das ganz anderer Natur ist als sie selbst, gegenwärtig sein? Die Kluft zwischen ihnen wird in erster Linie durch die Pluralität der

<sup>63</sup> Vgl. CA, 521, 15: «Anima et corpus unum sunt per compositionem sicut materia et forma in una via, et in alia via sunt sicut motor et mobile.» Vgl. SA, 34, 38ff. In CA, 247, 1ff. sagt Petrus Hispanus, daß die Vereinigung von Seele und Leib dreifacher Art ist. Die erste Art ist die Vereinigung von Form und Materie, die zweite Art diejenige einer geistigen Substanz mit einer körperlichen Substanz, weshalb die Seele «hoc aliquid» ist; die dritte Art ist das Verhältnis von Bewegter und Bewegtem, weshalb die Seele «substantia completa» ist. Es ist leicht ersichtlich, daß die zwei letzten Arten einen einzigen Gedanken herausstellen, daß die Seele in sich ein abgeschlossenes Ganzes ist, das in Beziehung zu einem anderen Ganzen tritt.

Formen überbrückt, so daß ein allmählicher Übergang vom Geist zur Materie geschaffen wird; da die beiden tieferstehenden Formen, also die beiden niederen Seelendifferenzen, selbst substantieller Natur sind, bleibt die Geistseele vom eigentlichen Kontakt mit der Materie frei. Die Aufgabe der beiden niederen Seelendifferenzen selbst liegt aber mehr in der Linie der Informierung; jede von ihnen behält ihren eigenen Erstakt bei, durch den die Verbindung mit der jeweils entsprechenden Materie geschieht<sup>64</sup>. Der endgültige Ausdruck aber dieser stufenweise sich vollziehenden Durchdringung des Körpers ist in den Seelenkräften gegeben, durch die die Seele sich auf die einzelnen Körperteile festlegt, ohne aber aufzuhören, selbst ganz und in jedem Körperteil «per essentiam» anwesend zu sein<sup>65</sup>. Durch die Seelenkräfte wird der Körper letztlich zum geeigneten Instrument der Seelensubstanz. Die Pluralität der Formen soll diese endgültige Inbesitznahme des Körpers durch die Seele vorbereiten, da die Seele selbst nicht wesensmäßig Form ist, so daß sie auf Zwischenstufen angewiesen ist<sup>66</sup>.

Die Seele als Beweger des Körpers – in dessen Durchdringung durch die Seelenkräfte – bleibt nun ebenfalls in der Linie des neuplatonischen Gedankens des sich vom Vollkommenheitszentrum aus mittelnden Dynamismus. Die Seele ist ja nicht Wirkursache des Körpers, sondern nur Wirkursache seiner Bewegung. Der Dynamismus der Seele zeigt sich darin, daß sie den Körper als Instrument benutzt. Die Seele ist die Zielursache aller körperlichen Aktivität. Dementsprechend kann man also nicht die Ursächlichkeit der Seele als eigentliche Wirkursache bezeichnen; das, was das Verhältnis der Seele als Beweger zum Körper als Bewegtem kennzeichnet, ist die Zielursache, auch wenn Petrus Hispanus zwischen Wirk- und Zielursache unterscheiden möchte: «Anima comparatur ad corpus secundum triplex genus causae: comparatur enim ad ipsum sicut efficiens causa secundum quod est principium

<sup>64</sup> Der Mensch nimmt reell an den drei Hypostasen «esse», «vivere», «intelligere» teil, da durch die Pluralität der Formen jede Seelendifferenz substantieller Natur ist und mit der ihr entsprechenden Materie den ihr zukommenden Erstakt hervorruft. Vgl. CA, 634, 3ff. 14ff.; 705, 11ff. Wie aber die Formen unter sich geordnet sind, so daß die höchste als Zielursache die beiden niederen in Dienst nimmt, so gilt dies auch für die verschiedenen Erstakte. Auf welche Weise dieser Gedanke vollziehbar ist, war durch Liber de Causis, § 11 (op. cit., 175) dargestellt worden.

<sup>65</sup> CA, 281, 30ff.

<sup>66</sup> Vgl. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, Paris 1931, 170: «L'âme s'unit au corps par des intermédiaires lorsqu'on la considère comme un moteur».

in ipso, unde motus et secundum quod est principium ortus corporis. Item comparatur ad ipsum sicut causa finalis secundum quod corpus et partes eius sunt propter animam. Item comparatur ad ipsum sicut causa formalis secundum quod perficit corpus et dat esse ipsi corpori»<sup>67</sup>.

Zwei Gedanken sind also grundlegend für die Bestimmung aller Beziehungen der Seele zum Körper. Einerseits ist die Seele Form des Körpers im bereits geschilderten Sinn; andererseits ist sie Zielursache des Körpers, da sie dem Körper die Bewegung mitteilt, durch die der Körper in allen seinen Aspekten auf die Seele als autonome Substanz mit ihren Bedürfnissen finalisiert wird. Als Form des Körpers ist die Seele Ursache der Belebung, da der Lebensakt das Resultat der Zusammensetzung der Seele als Form mit dem Körper als Materie ist. In der Linie der Seele als Beweger des Körpers ist die Seele als Substanz Ursache der letzten Inbesitznahme des Körpers als dessen Finalursache; und, so sonderbar dies erscheinen mag, gerade hier ist das zweite Glied der früher gemachten Unterscheidung in Belebung und Beseelung anzusetzen. Die Seele als Motor ruft die Beseelung hervor, die endgültige Durchdringung des Körpers durch die Seele, die Instrumentalisierung des Körpers. Denn in der doppelten Beziehung der Seele zum Körper – als Form und als Motor – wird das Formsein allein als die fundamentale Beziehung der Form zur Materie verstanden, aus der der Lebensakt als charakteristischer Ausdruck des Kompositums entsteht; von hier geht kein weiterer Einfluß mehr aus, der in die Körperkonstituierung eingreifen könnte. Hingegen liegt es in der Linie der Seele als Motor, den Körper als ein für die Finalisierung der Seele geeignetes Instrument zu gestalten. Was also Petrus Hispanus von der eigentlichen aristotelischen Form übernimmt, setzt er paradoxerweise in sein Bild von der Seele als autonomer Substanz ein, ein Vorgang, der für ihn ohne Schwierigkeiten vollziehbar war, da nach seiner Ansicht Aristoteles den Körper als Instrument der Seele versteht. Für Petrus Hispanus ist diese zweite Linie der Seele als Motor wahrscheinlich die fundamentalere, da hier sein wahres Anliegen, nämlich die Seele als autonome Substanz erhalten zu sehen, direkt zur Frage steht; indem die Seele als Beweger betrachtet wird, können sich in diesem Punkt keine weiteren Schwierigkeiten ergeben. Wenn er dagegen die Seele als Form betrachtet, so tut er

<sup>67</sup> CA, 690, 16. – Petrus Hispanus spricht anlässlich der Seele als Wirkursache nicht eigentlich von «causa efficiens», sondern von «principium ortus corporis», also wieder von der den Entstehungsprozeß leitenden, übergeordneten Ursache, die die letzte Finalisierung gibt. Vgl. hierzu *Expositio, De div. Nom.*, 274, 14.



dies sicherlich, um auch hierin Aristoteles zu folgen, ein zweites Paradoxon! Denn so, wie er die eigentliche Erscheinungsweise der echten aristotelischen Form in Zusammenhang mit der Seele als Substanz bringt, so vollzieht er nun den vermeintlich aristotelischen Gedanken des Formseins der Seele in typisch neuplatonischen Gedankengängen einer Art Kosmogonie zwischen zwei relativ selbständigen Faktoren.

Schon die Art und Weise, wie Petrus Hispanus Aristoteles interpretiert, ist ein deutlicher Hinweis auf sein Bild von der Seele. Die Seele ist eine Substanz, die in ihrer Beziehung zum Körper als dynamisches Zentrum verschiedene Vervollkommnungstätigkeiten ausübt. Die ideengeschichtliche Situation, in der Petrus Hispanus sich befindet, also die Konfrontierung des neuplatonischen Weltbildes mit den Texten des Aristoteles, veranlaßt ihn unmittelbar dazu, die Tätigkeiten der Seele bezüglich des Körpers in die zwei aufgezeigten Richtungen der Belebung und der Beseelung einzuordnen. Im Grunde aber ist die Natur der Aktivität der Seele in beiden Fällen dieselbe. Es geht beidesmal um die Vervollkommnungstätigkeit der Seele als Substanz, nur die Richtung ist jedesmal anders. Bei der Belebung handelt es sich um die Vervollkommnungstätigkeit der Seele als Substanz angesichts der Materie, eines der Vollkommenheit noch entbehrenden Elements, auf das die Seele als Vollkommenheitszentrum seinen Strahl fallen läßt, um in ihm das Leben hervorzurufen; dieses Leben ist das eigentliche gehalt- und formgebende Element des Kompositums, das als solches die Einheit von Leib und Seele darstellt und der Ausdruck der Vollkommenheit des Kompositums ist. Der Lebensakt steht somit über den Seinskomponenten des Kompositums, indem er der endgültige Ausdruck gerade dieses Seinsbereichs und dieser Seinsvollkommenheit ist. Die Beseelung hingegen stellt dieselbe Vervollkommnungstätigkeit der Seele dar, aber diesmal vom Leib her gesehen. Der Körper, als in den Einflußbereich der Ausstrahlungen der Seele als Substanz gehörend, wird bis in seine Organisation hinein zum Zweck seiner Finalisierung auf die Seele, deren Instrument er ist, von den Seelenkräften durchdrungen. Aber gerade in diesem Punkt zeigt sich eben die grundsätzliche Schwäche der Intuition des lebenden Kompositums als einem von einem Vollkommenheitszentrum angestrahlten Ganzen, da die Strahlen auf etwas fallen, was selbst nicht vom Vollkommenheitszentrum hervorgerufen wurde <sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Es ist gerade die Seele als Motor, die einen Dualismus Seele – Körper heraufbeschwören muß, da die Unterscheidung Beweger – Bewegtes eine Unterscheidung



Die Grundintuition der Einheit des Lebewesens läßt sich widerspruchlos nur von oben her durchführen, von seiten der Ausstrahlungen des Vollkommenheitszentrums; sobald aber von unten her das Kompositum bis in seine letzten Konsequenzen nicht nur durch einen Gestaltungs- oder Informierungsprozeß, sondern vor allem durch einen Hervorbringungsprozeß im Sinne der Wirkursache erklärt werden soll, dann stößt man auf die unüberwindliche Schranke des Dualismus.

Die Einheit des Menschen wird also von Petrus Hispanus in einer neuplatonischen Perspektive von oben her erklärt und anschaulich gemacht. Das Bild der stufenweise herabfallenden und in den niederen Seelendifferenzen sich immer mehr vergrößernden Vollkommenheit der Geistseele ist die innere Kraftlinie der Gesamtschau des Menschen. Die Seele vereint sich mit dem Körper mit ihrer ganzen Substanz, aber ohne Verwischung der Grenzen: «Unitur igitur corpori per substantiam absque continuatione, contiguatione, mixtione, distensione ac impressione»<sup>69</sup>. Der Körper gerät also sozusagen in das Kraftfeld der Seele, das in den beschriebenen Richtungen der Seele als Form und der Seele als Beweger auf ihn einwirkt. Die Geistseele vereinigt sich aber nur über die beiden niederen Seelendifferenzen mit dem Körper, so daß in den Vergleichen, die Petrus Hispanus für die Vereinigung der verschiedenen Seelendifferenzen gibt, die mehr oder weniger große Nähe zur Materie zum Ausdruck kommt: «Unio intellectivae cum corpore unioni lucis cum aere comparatur...». Das Licht kann auch ohne Luft weiterbestehen. «Unio sensibilis unioni ignis in natura aerea comparatur...». Das Feuer ist von der Luft abhängig. «Vegetabilis unio ignis in carbonosa materia ac terrestri assimilatur propter sui et subjecti grossitiem...»<sup>70</sup>.

Zusammen mit ihren entsprechenden Erstakten bilden die verschiedenen Seelendifferenzen eine Hierarchie von Vollkommenheiten, die in ihrer Tätigkeit der Vervollkommung der Materie den Dynamismus der Seelensubstanz dem Körper mitteilen, die in dieser Vervollkommnungstätigkeit aber selber sich langsam abstumpfen und sich im Körperlichen verlieren; aber gerade auf diese Weise wird die Einheit des

von zwei Substanzen bedeutet. So erklärt auch Petrus Hispanus die Ursachen, die zur Auflösung des Kompositums «ex parte animae» führen, damit, daß der Leib eine Neigung zum Zentrum hat, während die Seele geradlinig bewegt; das Resultat aus dieser gegensätzlichen Bewegung ist eine Reibung zwischen Seele und Körper, die zur Erschöpfung des Organismus führt. Vgl. LBV, 451, 2ff.

<sup>69</sup> SA, 35, 7.

<sup>70</sup> SA, 35, 13ff.

Menschen möglich, wenn die vollkommenheitsbringende Form den beständigen Fluß der sich ausbreitenden Materie zur Einheit bringt <sup>71</sup>, so daß schließlich Petrus Hispanus mit einem typisch neuplatonischen Gedanken zur Charakterisierung des Verhältnisses von Seele und Leib, der den Leib in die Einflußzone der die Vollkommenheit ausstrahlenden Seelensubstanz bringt, sein Kapitel «De unione animae cum corpore» beschließt: «Verum cum anima corpori unitur, ipsum eam non continet. Sed ipsa illud continet...» <sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Vgl. CA, 520, 3ff.; 521, 3ff. – Zum Bild des «fluxus materiae» vgl. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1951, 133, Anm. 8.

<sup>72</sup> SA, 35, 23. – Vgl. die Ausführungen FORTINS, *op. cit.*, 129–141, über die Seele als «Ort» des Körpers.