

merkung: „De fluxu et refluxu maris a magistro R[oberto Exon[ie in scolis suis determinata.“ Es handelt sich also um eine Schrift über Ebbe und Flut. Grosseteste macht auch in der echten Schrift „De impressionibus aeris“ unter den gleichen Bezeichnungen „fluxus“ und „refluxus“ einige kurze Bemerkungen über Ebbe und Flut¹. Bei dem Alter und der Güte der Hs kann an der Richtigkeit der Zuteilung kaum ein Zweifel entstehen. Die Verwechslung zwischen Exonia (Exeter) und Oxonia (Oxford) zählt durchaus nicht zu den ungewöhnlichen Erscheinungen.

Unmittelbar auf dieses Schriftchen folgt, fol. 262^r bis 263^r, die Abhandlung „Quibus modis res subsistere habent in actu sive in seipsis, in intellectu, in mente divina.“ Die Schrift beginnt: „In seipsis sine subsistencia transeunt, in intellectu hominis subsistunt quidem, sed tamen inmutabiles non sunt.“ Am Rand findet sich die gleichzeitige Bemerkung „Magister R[obertus Grosseteste“.

An der Echtheit ist aus demselben Grund wie bei der vorigen Abhandlung nicht zu zweifeln. Beide Schriften sind in den bisher veröffentlichten Abhandlungen nicht aufzufinden. Auch J. Bale² bringt keine Hinweise auf eines der Werke. Wir haben es also mit zwei neuen Schriften zu tun, von denen jedenfalls die erste, wahrscheinlich aber beide der Zeit angehören, da Grosseteste noch in Oxford lehrte, also der Zeit vor 1235.

Eine Frage sei zum Schluß angedeutet. Diesen Quaestionen, die wohl sicher Grosseteste angehören, gehen von fol. 249^r bis 261^r Fragen über die Seele voraus, z. B. fol. 252^r „De anima vegetativa et sensitiva“; fol. 254^r „De obiecto auditus“; fol. 254^v „De voce“; fol. 255^r „De odore“; fol. 255^v „De sapore“; „De tangibili“; fol. 256^v „De virtute motiva“; fol. 257^r „De virtute imaginativa“; fol. 261^r „De virtutibus animae rationalis“. Haben wir es hier mit einem Bruchstück des Robert zugeschriebenen Werkes „De potentiis animae“ zu tun? Es ist dies vorläufig nur eine Frage, die es aber vielleicht verdient, näher verfolgt zu werden.

Franz Pelster S. J.

Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge — entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin

Die Erkenntnislehre, die der hl. Thomas von Aquin in der „Summa theologica“ entwickelt, ist eine Erkenntnismetaphysik. Thomas geht aus vom Wesen der menschlichen Seele als des Lebensprinzips eines

¹ L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. Bäumker, Beiträge 9 (1912) 48.

² Scriptorum illustrium maioris Britanniae Catalogus, Basileae 1559. Da Bales Werk mir augenblicklich nicht zur Hand ist, so habe ich den Abdruck des Schriftenverzeichnisses bei den Centuriatores Magdeburgenses (Cent. 13, c. 10) eingesehen.

vernunftbegabten Sinneswesens (animal rationale) und sucht aus ihm das Wesen des menschlichen Intellectes als einer bestimmten Lebensfähigkeit und der intellektuellen Akte als bestimmter Lebensbetätigungen zu ermitteln. Aus dieser Erkenntnismetaphysik ergibt sich naturgemäß die Auffassung von der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, die wir als die Ansicht des Aquinaten in seinem Hauptwerke dargetan haben. Nach ihr erkennt der Verstand in seinem ersten bewußten Akte die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einem sinnfälligen Einzelobjekt; die absolut betrachtete Wesenheit ist das Formalobjekt des Verstandes, das sinnfällige Einzelding sein Materialobjekt¹.

Es sei zunächst die Erkenntnismetaphysik des Aquinaten in ihrem organischen Aufbau entwickelt und dann gezeigt, wie aus ihr die eben gekennzeichnete Auffassung von der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge naturgemäß fließt.

Thomas bestimmt die Eigenart der menschlichen Erkenntnis aus der Natur der menschlichen Seele. Das Wesen der Seele überhaupt besteht darin, daß sie substanzielles Prinzip aller Lebenstätigkeiten ist². Die menschliche Seele ist das Lebensprinzip des Menschen als eines vernunftbegabten Sinneswesens. Als Prinzip der intellektuellen Tätigkeiten muß sie geistig, d. h. in ihrer intellektuellen Betätigung unabhängig von der Materie und in sich subsistierend sein³. Als Lebensprinzip des Menschen, der ein Sinneswesen ist (animal), muß die geistige Seele Form des Körpers sein⁴. Thomas setzt bei dieser Wesensbestimmung der Seele die Prinzipien des peripatetischen Systems voraus, zu denen Aristoteles durch metaphysische Untersuchungen des Werde- und in Verbindung damit des Wesensproblems gekommen ist, so vor allem im ersten Buche der Physik und im siebten bis neunten Buche der Metaphysik, und die er dann auf die Seele in seiner Schrift „Über die Seele“ anwendet. Diese Prinzipien müssen hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Aus dem Wesen der Seele wird nun die Eigenart der Seelenvermögen und ihrer Akte als Lebensfähigkeiten und Lebensbetätigungen der Seele ermittelt. Wir erkennen die Eigenart der einzelnen Lebens-

¹ F. Sladeczek S. J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Diese Zeitschrift. (1926) Heft 2, S. 184 ff.

² S. th. 1, q. 75, a. 1c. Vgl. In 1 de an. lect. 1; In 2 de an. lect. 1 3. C. gent. 1. 2, c. 65.

³ S. th. 1, q. 75, a. 2c. Vgl. In 3 de an. lect. 7; De an. a. 1 14; De spirit. creat. a. 2; De pot. q. 3, a. 8 ad 7; a. 9 11.

⁴ Necessesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. S. th. 1, q. 76, a. 1c. Vgl. S. th. 1, q. 76, a. 4; In 2 de an. lect. 4; In 3 de an. lect. 7; C. gent. 1. 2, c. 56—59 68—71; De an. a. 1 2 9; De spirit. creat. a. 2 3; De unit. intell. Comp. theol. c. 90; Quodl. 1, q. 4, a. 1.

betätigungen aus ihren Objekten — diese sind uns zuerst gegeben —, und aus den einzelnen Lebensbetätigungen erkennen wir die entsprechenden Lebensfähigkeiten und das Wesen der Seele¹. Die Objekte der einzelnen Lebensbetätigungen stehen aber in Proportion zur Eigenart der entsprechenden Lebensfähigkeiten, soweit diese durch das Wesen der Seele bestimmt werden². So finden alle Lebensbetätigungen und -fähigkeiten ihren letzten Erklärungsgrund im Wesen der Seele³. Daraus läßt sich auch das dem menschlichen Intellekt entsprechende Objekt bestimmen. Sofern er überhaupt Intellekt ist, erfafst er alles unter der Rücksicht des Seins als solchen und damit wesenhaft⁴. Als einer Fähigkeit der menschlichen Seele, die Form des menschlichen Körpers ist, sind die ihm entsprechenden Objekte die Wesenheiten der Körper⁵.

Die Wesenheiten der Körper erkennt der Intellekt aber nicht von Anfang an; er muß diese Erkenntnisse sich erst erwerben. Auch das ist in seiner Natur begründet. Die Fähigkeiten und Lebensäußerungen der Seele sind nämlich nicht dasselbe wie die Seele selbst. Wäre dies der Fall, so müßten alle Lebensäußerungen der Seele von Anfang an ständig aktuell in der Seele verharren, was der Erfahrung unmittelbar widerspricht. Nur in Gott sind die Lebensäußerungen dasselbe wie seine Substanz und darum ebenso ewig und unveränderlich wie diese. Die Seele hingegen ist nur in Potenz zu ihren Lebensäußerungen⁶.

Das gilt insbesondere vom menschlichen Intellekt⁷. Er ist von Anfang an, wie Aristoteles sagt, gleich einem unbeschriebenen Blatte und muß erst zu den einzelnen Erkenntnisakten bestimmt werden⁸. Er ist darum ein leidender Verstand (*intellectus possibilis*); denn die bewußten Erkenntnisakte, deren der Verstand fähig ist (*in potentia ad actum*), müssen in ihm erst verursacht werden; der Verstand muß

¹ S. th. 1, q. 77, a. 3c. *Genera potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta*. S. th. 1, q. 78, a. 1. Vgl. In 2 de an. lect. 6.

² *Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae*. S. th. 1, q. 85, a. 1. Vgl. S. th. 1, q. 80, a. 2; q. 84, a. 7.

³ *Manifestum est, quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio*. S. th. 1, q. 77, a. 6c. Vgl. S. th. 1, q. 77, a. 5.

⁴ *Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur (9 Met. c. 9; vgl. lect. 10); unde ens est proprium obiectum intellectus et sic est primum intelligibile*. S. th. 1, q. 5, a. 2c. Vgl. S. th. 1, q. 78, a. 1c; q. 79, a. 2c; Sladeczek a. a. O. 213.

⁵ S. th. 1, q. 55, a. 2; q. 76, a. 5; q. 84, a. 1 7; q. 85, a. 1; q. 87, a. 3. Die folgenden Darlegungen bringen eine eingehende Begründung.

⁶ S. th. 1, q. 77, a. 1c. Vgl. S. th. 1, q. 54, a. 3; De an. a. 12; De spirit. creat. a. 11; Quodl. 10, q. 3, a. 1.

⁷ S. th. 1, q. 79, a. 1.

⁸ De an. l. 3, c. 4 (vgl. lect. 9).

erst zu ihnen aktuiert werden. Dieses Aktuiertwerden bezeichnet Thomas als ein Erleiden (*pati*)¹.

Wodurch wird nun der leidende Verstand zu den ihm entsprechenden Erkenntnisakten bestimmt? Demokrit und andere Naturphilosophen nehmen an, daß allein die sinnfälligen Einzeldinge die intellektuelle Erkenntnis verursachen. Das ist aber nach Thomas unmöglich, weil sonst die intellektuelle Erkenntnis sich von der sinnlichen Erkenntnis in keiner Weise unterscheiden würde. Die geradezu entgegengesetzte Ansicht finden wir bei Plato. Er stellt jede ursächliche Abhängigkeit der Verstandeserkenntnis von der sensitiven Erkenntnis und ihren Objekten in Abrede. Der Aquinate hält mit Aristoteles die Mitte zwischen beiden Ansichten. Entsprechend dem Wesen der Seele als Form des Körpers sind der eigentliche Gegenstand der Verstandeserkenntnis nicht die von aller Materie losgelösten Formen (Ideen), wie Plato annahm, sondern die Wesenheiten der materiellen Einzeldinge. Von ihnen muß der leidende Verstand (*intellectus possibilis*) bestimmt werden, um sie erkennen zu können. Doch nichts Materielles und darum nichts Sinnfälliges kann den Verstand hinreichend bestimmen, der, wenn auch mit dem Körper zu einer Substanz verbunden, so doch innerlich unabhängig ist von der Materie. Unmöglich können darum die individualisierten Wesenheiten der körperlichen Dinge der hinreichend genügende Grund dafür sein, daß sie vom Verstande erkannt, und zwar wie es der Verstandeserkenntnis nach Thomas eigen ist, wesenhaft erkannt werden. Es muß also im Verstande selbst eine Kraft sein, die die individuellen körperlichen Wesenheiten erst intellektuell d. h. wesenhaft erkennbar macht. Diese Kraft ist der tätige Verstand (*intellectus agens*). Er macht die Wesenheiten der sinnfälligen Einzeldinge dadurch intellektuell erkennbar, daß er die „Formen“ von der individualisierenden Materie, die durch die sinnlichen Vorstellungen erkannt wird², oder, wie Thomas an einer andern Stelle sagt, die „species“ von ihren materiellen Bedingungen abstrahiert³, wobei den sinnlichen Vorstellungen eine gewisse instrumentale Ursächlichkeit zukommt⁴. Es handelt sich hier um die sogenannte „species impressa“. Thomas nennt sie „species intelligibilis“. Diese ist nach ihm Prinzip des bewußten intellektuellen Erkenntnisaktes und muß darum, wie er ausdrücklich sagt, vom „inneren Worte“, der sogenannten „species expressa“, unterschieden werden, da das „innere Wort“ erst durch den bewußten Erkenntnisakt selbst gebildet wird⁵. Die durch den tätigen Verstand abstrahierte „species“ aktuiert den leidenden Verstand und befähigt ihn so zu einem bestimmten bewußten Erkenntnisakte. Der ganze Vorgang ist selbst

¹ S. th. 1, q. 79, a. 2 c.

² S. th. 1, q. 85, a. 1.

³ S. th. 1, q. 79, a. 3.

⁴ S. th. 1, q. 84, a. 6.

⁵ Quodl. 5, a. 9 (2). Vgl. De pot. q. 8, a. 1; S. th. 1, q. 79, a. 2 3; q. 84, a. 6 7. Opusc. de natura verbi intellectus.

unbewußt — Thomas sagt es ausdrücklich¹; er ist das letzte Glied in der Kette der seelischen Vorgänge, die den ersten bewußten Erkenntnisakt unseres Verstandes verursachen.

Welches ist nun der Gegenstand dieses ersten bewußten intellektuellen Erkenntnisaktes? Den Ursachen entsprechend, denen die menschliche Verstandeserkenntnis ihre Entstehung verdankt, erfafßt der Intellekt in seinen ersten bewußten Akten die Wesenheiten der sinnfälligen Einzeldinge in und mit diesen Einzeldingen selbst. Es entspricht dies ganz dem Wesen der menschlichen Seele als Form des Körpers. Die Wesenheiten als solche erfafßt der Verstand; denn er ist eine geistige Fähigkeit, jede sinnliche Fähigkeit unvergleichlich überragend. Diese Wesenheiten aber erfafßt der Verstand in und mit den sinnfälligen Einzeldingen; denn er ist eine Fähigkeit der Seele, die Form des Körpers ist.

Beides führt der Aquinate treffend aus. „Das Erkenntnisobjekt entspricht der Erkenntniskraft. Wir können aber eine dreifache Erkenntniskraft dem Grade nach unterscheiden. Die eine Erkenntniskraft ist Akt eines körperlichen Organs, nämlich der Sinn; infolgedessen ist das Objekt jeder sinnlichen Fähigkeit die Form, so wie sie in der körperlichen Materie existiert. Weil nun diese Materie das Prinzip der Individuation ist, deswegen kann jede sinnliche Fähigkeit nur Einzeldinge erkennen. — Es gibt aber auch eine Erkenntniskraft, die weder Akt eines körperlichen Organs noch irgendwie mit der körperlichen Materie verbunden ist, so z. B. der Engelsverstand; Objekt dieser Erkenntniskraft ist die Form, die ohne Materie subsistiert. Wenn auch die Engel Materielles erkennen, so erkennen sie es nur in immateriellen Wesenheiten, wie in sich selbst oder in Gott. — Der menschliche Verstand hält aber die Mitte zwischen beiden; er ist nämlich zwar kein Akt irgend eines Organs, aber doch eine Kraft der Seele, die Form des Körpers ist. Deswegen ist es ihm eigen, die Form zu erkennen, die zwar in der körperlichen Materie individuell existiert, aber nicht so zu erkennen, wie sie in dieser Materie ist. Dasjenige, was in der individualisierenden Materie ist, erkennen, es aber zugleich nicht so erkennen, wie es in dieser Materie ist, das heißt die Form von der individuellen Materie, die durch die sinnlichen Vorstellungen dargestellt wird, abstrahieren. Deswegen müssen wir sagen: unser Verstand erkennt das Materielle durch Abstraktion von den sinnlichen Vorstellungen; durch das so aufgefaßte Materielle gelangen wir zu einer gewissen Erkenntnis des Immateriellen; während

¹ S. th. 1, q. 86, a. 1. Vgl. S. th. 1, q. 84, a. 7 8; q. 85, a. 2 3. Opusc. de principio individuationis. Außer der Abstraktion durch den tätigen Verstand, die ein unbewußter Vorgang ist, kennt Thomas auch eine bewußte Abstraktion, die eine Tätigkeit des durch die „species intelligibilis“ aktuierten leidenden Verstandes ist, worüber früher eingehend gehandelt wurde. Sladeczek a. a. O. 191.

hingegen die Engel das Materielle durch das Immaterielle erkennen¹. Diese von der individuellen Materie abstrahierten Formen, d. h. die Wesenheiten als Wesenheiten (die absolut betrachteten Naturen) erfaßt der Verstand aber nur in den sinnlichen Vorstellungen (se convertendo ad phantasmata); er ist ja eine Kraft der Seele, die Form des Körpers ist. „Es besteht nämlich“, sagt der Aquinate, „eine Proportion zwischen Erkenntniskraft und Erkenntnisobjekt. Deswegen entspricht dem Verstande des Engels, der ohne irgend welche substantielle Verbindung mit einem Körper (also rein geistig) ist, als Objekt die intelligible (rein geistige) Substanz, die in keiner substantiellen Verbindung mit einem Körper steht; durch sie erkennt der Engelsverstand auch das Materielle. Dagegen hat der Verstand des Menschen, weil er mit dem Körper (substantiell) verbunden ist, zu seinem eigentümlichen Objekt die Wesenheit oder die Natur, die in der körperlichen Materie existiert. Dieser Wesenheit ist es eigentümlich, daß sie in einem Individuum existiert, das nicht ohne körperliche Materie ist; wie es z. B. zur Natur des Steines gehört, daß sie in diesem Steine ist, und zur Natur des Pferdes, daß sie in diesem Pferde ist usw. Infolgedessen kann die Wesenheit des Steines oder irgend eines materiellen Dinges nicht vollständig und wirklich erkannt werden außer als in einem Individuum existierend. Das Individuelle aber erfassen wir durch den Sinn und die Phantasie. Damit der Verstand das ihm eigentümliche Objekt wirklich (actu) erkenne, ist es infolgedessen notwendig, daß er sich dem Phantasma zuwende, um so die allgemeingültige Wesenheit in einem Individuum existierend zu erfassen.“² Der Verstand als Kraft der Seele, die Form des Körpers ist, erkennt also nach dem Aquinaten in seinen ersten bewußten Erkenntnisakten die absolut betrachteten Wesenheiten in und mit den sinnfälligen Einzeldingen, d. h. er erkennt die sinnfälligen Einzeldinge selbst, aber unter allgemeingültigen, wesenhaften Rücksichten, z. B. diesen Stein als Stein usw. Die absolut betrachtete Wesenheit ist sein Formalobjekt, das sinnfällige Einzelding sein Materialobjekt. Die erste bewußte Verstandeserkenntnis, wie wir sie gezeichnet haben, ergibt sich also naturgemäß aus der ganzen Erkenntnistheorie des hl. Thomas. Aus ihr ergeben sich alle andern

¹ S. th. 1, q. 85, a. 1.

² S. th. 1, q. 84, a. 7. Wie früher bereits dargetan, kann der Verstand die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einer Vorstellung der Einbildungskraft erkennen, soweit sie ein sinnfälliges Einzelobjekt darstellt, ohne daß dabei dieses Objekt selbst wahrgenommen wird. In seinen ersten Akten erkennt aber der Verstand, wie Thomas klar sagt, die absolut betrachtete Wesenheit in und mit dem sinnlich wahrgenommenen Einzelobjekte selbst, ohne daß hier im einzelnen untersucht werden soll, welche sinnliche Erkenntnisfähigkeiten dabei mitwirken können. Vgl. Sladeczek a. a. O. 207; auch S. th. 1, q. 78, a. 3 4.

intellektuellen Erkenntnisse des Menschen; auf sie sind wie auf ihre Quelle alle andern Erkenntnisse zurückzuführen¹. Sie ist wesentlich begründet in der Natur der menschlichen Seele, in dem Wesen der Seele als Lebensprinzip eines vernunftbegabten Sinneswesens — des Menschen.

Franz Sladeczek S. J.

Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä

In Heft 2 dieser Zeitschrift wurde unter diesem Titel die Frage erörtert, ob jemals eine „*sententia communis theologorum*“ gegen das Geoffenbartsein der leiblichen Himmelfahrt Mariä bestanden habe. Und zugleich wurde der Nachweis erbracht, daß es eine solche allgemeine theologische Ansicht nicht gegeben hat, woraus des weiteren folgt, daß einer dogmatischen Definition jedenfalls das Hindernis einer „*contraria sententia communis theologorum*“ nicht entgegensteht. Diese Feststellungen haben unabhängig von jeglicher Polemik ihre Berechtigung. Tatsächlich schloß sich aber der Artikel an das Büchlein von Dr. Ernst an: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet“, worin ich die These zu finden glaubte, daß früher eine „*sententia communis*“ gegen den Offenbarungscharakter dieser Lehre bestanden habe. Zu dieser Auffassung konnten Veranlassung geben Sätze wie folgende: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä ein Gegenstand ‚frommen Glaubens‘, der ‚*fides pia*‘, nicht der ‚*fides dogmatica*““ (S. 19), oder „Das leere Mariengrab erscheint hiernach als das eigentliche traditionelle Fundament der Lehre von der *Assumptio corporalis Beatae Mariae Virginis*, nicht eine nachweisbare göttliche Offenbarung“ (S. 23), oder „Die Scholastik in ihrer Blütezeit steht wohl einmütig für den Ehrenvorzug der leiblichen Aufnahme Mariä ein, aber als ein Artikel dogmatischen Glaubens wird dieses Gnadenprivilegium durchgängig nicht erklärt, sondern als wohlbegründete ‚*fides pia*‘, als ‚*thesis probabilissima*““ (S. 27).

In einer Zuschrift an die Schriftleitung erklärt nun Dr. Ernst, daß er die These von einer den Offenbarungscharakter der *Assumptio* leugnenden „*sententia communis*“ weder aufgestellt noch vertreten habe: „Nach meiner Auffassung behauptet die ‚*sententia communis theologorum*‘ keineswegs die Nichtangehörigkeit der Lehre von der

¹ Per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus. S. th. 1, q. 85, a. 1; vgl. S. th. 1, q. 84, a. 7. Die Lehre von dem Erfassen der absolut betrachteten Wesenheiten in und mit den Erfahrungstatsachen, auch wenn man ihre weitere Ausgestaltung, wie sie sich bei Thomas findet, nicht halten sollte, gibt die Grundlösung des Problems, das Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft entwickelt und schon in der Einleitung zur Kritik darlegt. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausg. der Berl. Akademie) III 28 ff.; IV 17 ff. Vgl. Fr. Sladeczek S. J., Kants Lehre vom Bewußtsein: PhJb 26 (1913) 490 ff.; B. Jansen S. J., Kants Lehre von der Einheit des Bewußtseins, ebd. 32 (1919) 341 ff.