

## Die Absicht des V. Laterankonzils.

Von August Deneffe S.J.

Wohl nie hat ein katholischer Theologe behauptet, das V. Laterankonzil habe in seinem Erlaß vom 19. Dezember 1513 (Denzinger n. 738) die Unsterblichkeit der Seele philosophisch beweisen wollen. Noch weniger hat je ein katholischer Theologe die Meinung ausgesprochen, das Konzil habe die Unsterblichkeit der vernunftbegabten Seele gerade daraus philosophisch beweisen wollen, daß sie wesenhaft Form des Leibes ist. Anders denkt C. Stange. Er meint, 1. das V. Laterankonzil habe die Unsterblichkeit der intellektiven Seele philosophisch beweisen wollen; 2. es habe diese Unsterblichkeit philosophisch gerade daraus beweisen wollen, daß die intellektive Seele durch sich und wesentlich Form des Leibes ist; 3. es habe die Absicht gehabt, mit dieser Beweisführung zugleich den Philosophen ein Musterbeispiel eines guten philosophischen Beweises vorzulegen. In diesem Zusammenhang fällt dann auch das Wort von der geradezu lächerlichen Torheit der päpstlichen Theologie:

„Aber zugleich tritt nun auch an diesem Punkte der ganze Widersinn und die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie grell zutage. Die päpstliche Theologie erklärt, daß sich die Philosophie ihre Maßstäbe von ihr, der päpstlichen Theologie, geben lassen solle, — und sie macht dann sofort ihrerseits die Anwendung, indem sie die Unsterblichkeit der Seele mit rein philosophischen Sätzen beweist. Der Beweis verläuft — wie wir gesehen haben — in den beiden Thesen: 1. die Seele ist die Form des Leibes, und 2. die Seele ist unsterblich<sup>1</sup>.“

Gerade die Worte von der lächerlichen Torheit der päpstlichen Theologie waren der Anlaß, warum ich den Gründen nachging, auf die Stange sein abfälliges Urteil stützte. In Schol 5 (1930) 380—387 veröffentlichte ich unter dem Titel „Die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie“ einen kleinen Beitrag, dessen Ergebnis in dem Satz zusammengefaßt war: „Nach alledem dürfte der Schluß gerechtfertigt sein, daß C. Stange zu seinem harten Urteil über das V. Laterankonzil objektiv keine genügenden sachlichen Gründe hatte.“

---

<sup>1</sup> C. Stange, Luther und das V. Laterankonzil (Studien des apologetischen Seminars. Heft 24). Gütersloh 1928, 25. Die ganze Abhandlung findet sich auch ZSystTh 6 (1928) 338—444; die zitierten Sätze ebd. 359.



Stange antwortet auf den Artikel der Scholastik in ZSystTh 10 (1932) 301—367. Zu diesen neuen Ausführungen möchte ich einiges bemerken.

1. Stange schreibt in der Einleitung seines Artikels (301 f.<sup>2</sup>):

„Deneffe hat allerdings nicht bemerkt, daß es sich bei der von ihm angeführten Wendung nicht um ein von mir gebildetes Urteil über das 5. Laterankonzil, sondern um die kurze Zusammenfassung der verschiedenen Urteile Luthers über das 5. Laterankonzil handelt. . . . Die von Deneffe angeführte Wendung gibt vielmehr lediglich die geschichtliche Tatsache wieder, daß Luther sich in dem angegebenen Sinne über das 5. Laterankonzil geäußert hat. — Von einer Verunglimpfung des katholischen Konzils durch meine Ausführungen kann also nicht die Rede sein, da es sich nur um eine historische Untersuchung von Äußerungen Luthers handelt.“

Mit Befriedigung entnehme ich dem letzten Satze, daß es Stange fernlag, durch seine Ausführungen ein katholisches Konzil zu verunglimpfen. Wenn ferner die Sätze Stanges bedeuten sollen, daß er keine Zustimmung zu den abfälligen Urteilen Luthers aussprechen wollte, so will ich auch das gern annehmen. Aber er schreibt in seiner Abhandlung „Luther und das fünfte Laterankonzil“ so, daß man auf den Gedanken kommen muß, er urteile auch selbst abfällig über das Konzil. Auch in der hier in Rede stehenden Veröffentlichung spricht er von der „offenkundigen Torheit des Konzilsbeschlusses“ (361, n. 7).

2. Stange hält seine Behauptung aufrecht, daß das Konzil die Unsterblichkeit der Seele philosophisch und zwar aus dem Satze, daß die intellektive Seele Form des Leibes sei, beweisen wollte. Er findet diese Absicht des Konzils in dessen Worten selbst ausgedrückt. Der in Betracht kommende Abschnitt des Erlasses lautet:

„Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter corporis forma existat, sicut in canone felicitis recordationis Clementis Papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi Concilio edito continetur; verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudinem singulariter multiplicabilis, et multiplicata et multiplicanda sit<sup>3</sup>.“

<sup>2</sup> Diese Seitenzahlen beziehen sich auf ZSystTh 10 (1932).

<sup>3</sup> Denzinger, Enchiridion Symbolorum etc., Friburgi 1932 n. 738. — Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus 32 (Parisiis 1902) 842 BC. — ZSystTh 10 (1932) 366.



a) Stange meint, der erste Teil des mit „cum“ eingeleiteten Satzes: „cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat“, solle nach der Absicht des Konzils eine Begründung der Unsterblichkeit sein:

„In diesem Anathema des Konzils handelt es sich aber um die Verdammung der Lehre, daß die Seele des Menschen sterblich ist. Verdammt aber das Konzil die Lehre, daß die Seele des Menschen sterblich ist, so behauptet es damit, daß die Seele des Menschen unsterblich ist, und diese Behauptung wird begründet durch beide Teile des Begründungssatzes: ‚nicht nur‘ (non solum) durch den Satz, daß die menschliche Seele an sich und wesentlich die Form des menschlichen Körpers ist, ‚sondern auch‘ (verum) durch das, was das Konzil in dem zweiten Teil des Begründungssatzes sagt. Auf den Inhalt dieses zweiten Teiles des Begründungssatzes gehe ich zunächst nicht ein. Es genügt zunächst festzustellen, daß die beiden Teile des Begründungssatzes die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele begründen sollen“ (304).

Diese Auslegung der Konzilsentscheidung kann nicht als richtig anerkannt werden. Der Satz des Konzils kann und muß anders ausgelegt werden. Er kann anders ausgelegt werden. Es ist nämlich möglich, daß ein mit „weil“ eingeleiteter zweigliedriger Satz nur den zweiten Teil als begründend hinstellen will. Man nehme etwa den Satz: Die Katholiken müssen dem Papst gehorchen, weil sie nicht nur Staatsbürger, sondern auch Mitglieder der römisch-katholischen Kirche sind. Was im ersten Satzteil nach dem „weil“ gesagt ist, soll nicht die Gehorsamspflicht gegen den Papst begründen; es wird aus irgend einem Grunde in den Satz hineingesetzt, etwa weil jemand geäußert hatte, die Katholiken dürften nicht einem auswärtigen Oberhaupt gehorchen, da sie Bürger des Staates seien. Wollte jemand unzweideutig beide Satzglieder als Begründung hinstellen, dann würde er etwa so sagen: Die Katholiken müssen dem Oberhaupt der Kirche gehorchen, nicht nur, weil sie Staatsbürger sind, sondern auch, weil sie Bürger der Kirche sind.

Die Worte des Konzils: „cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat“, müssen aber auch so verstanden werden, daß sie nicht eine Begründung der Unsterblichkeit enthalten sollen. Der Satz: Die intellektive Seele ist deshalb unsterblich, weil sie vere per se et essentialiter Form des menschlichen Leibes ist, klingt für den, der die Worte in scholastischem Sinne nimmt, ähnlich wie der Satz: In einem ebenen gleichseitigen Dreieck ist die Summe der Winkel gleich zwei Rechten, weil das Dreieck



gleichseitig ist. — Ob das Dreieck gleichseitig ist oder nicht, ist für die Größe der Winkelsumme völlig belanglos. Ähnlich ist es mit der intellektiven Seele: Ob sie Form des Leibes ist oder nicht, darauf kommt es für die Berechtigung des Prädikates „unsterblich“ nicht an. Sie ist unsterblich, weil sie eine geistige Substanz ist. Man kann auch sagen: sie ist unsterblich, weil sie eine „forma subsistens“ ist. Näheres hierüber nachher unter n. 3.

Kein Scholastiker hat den Satz aufgestellt, die intellektive Seele sei deshalb unsterblich, weil sie durch sich und wesentlich Form des Leibes ist. Oder Stange möge einen nennen. Und auch das Konzil hat eine solche Ungeschicklichkeit nicht begangen.

Als Gründe, warum das V. Laterankonzil noch einmal die Definition des Konzils von Vienne wiederholt, können mit Wahrscheinlichkeit folgende angegeben werden: 1. Das Konzil wollte zwei wichtige Lehren über die Menschenseele, ihre Unsterblichkeit und ihre Vervielfältigung mit der Vielheit der Menschen, definieren. Das war eine günstige Gelegenheit, eine mehr vollständige Lehre über die Seele vorzulegen, und deshalb bringt es noch einmal die schon vor 200 Jahren erlassene Definition über die Seele als Form des Leibes. 2. Der zweite Grund für die Anführung der Definition von Vienne ist der Widerstand, der sich gegen diese Lehre geltend machte. Pomponatius will in seinem *Tractatus de immortalitate animae*<sup>4</sup>, der nach einer Schlußbemerkung am 24. September 1516, also fast drei Jahre nach dem Konzilsdekret abgeschlossen wurde, den Formcharakter der Seele gelten lassen, wenn die Seele als materiell angenommen wird: „*Tertium dictum [S. Thomae] est, quod talis anima est vera forma hominis et non tantum ut motor. Huic quidem dicto ego consentio, si ponitur materialis, verumtamen, si ponitur immaterialis, ut ipse dicit, non videtur esse notum*“ (a. a. O. 37). Für den Fall, daß die Seele als immateriell angenommen wird, scheint ihm die Ansicht Platons vorzuziehen: „*Sapienter mihi visus est Plato dicere, ponens animam immortalem, quod verius homo est anima utens corpore, quam compositum ex anima et corpore, et verius eius motor, scilicet corporis, quam eius forma, cum anima sit illud, quod vere est et vere existit et potest induere corpus et eo spoliari. Non video enim, quin et D. Thomas habeat hoc dicere*“ (ebd. 38). Pomponatius hatte, wie es scheint, seine falsche Ansicht

<sup>4</sup> Denuo edidit M. Christ. Godofr. Bardili, Tubingae 1791.



über das Verhältnis der immateriellen Seele zum Leibe schon vor dem Konzil verbreitet.

Übrigens erklärt Pomponatius in dem vorletzten Alinea seines *Tractatus de immortalitate animae*, daß er dem Apostolischen Stuhl unterwürfig sein wolle: „*Haec itaque sunt, quae mihi in hac materia dicenda videntur. Semper tamen et in hoc et in aliis subjiciendo sedi Apostolicae. Quare etc.*“ (ebd. 125). Beachtenswert ist auch, was er schließlich über die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Menschenseele sagt. Er erklärt, nach seiner Meinung könne man weder die Unsterblichkeit noch die Sterblichkeit der Seele philosophisch beweisen: „*His itaque sic se habentibus mihi, salva saniore sententia, in hac materia dicendum videtur, quod quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate. Mihi namque videtur, quod nullae rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem, sicut quamplures Doctores, tenentes eam immortalem, declarant*“ (ebd. cap. 15, S. 120). Pomponatius redet über die Unsterblichkeit der Seele ähnlich, wie Kant (*Kritik der r. Vernunft*, 2. Aufl., 669) über die Realität Gottes: „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität aber auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann.“

b) Zu dem zweiten Teil des mit „cum“ eingeleiteten Satzes: „*verum et immortalis et pro corporum quibus infunditur, multitudinem singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda*“, bemerkt Stange:

„Diesen zweiten Teil des Begründungssatzes versteht Deneffe so, als ob in ihm die Unsterblichkeit der Seele ausgesagt werden solle. Beginnt doch dieser zweite Teil des Begründungssatzes mit den Worten: *verum et immortalis!* Was sonst in diesem zweiten Teil des Begründungssatzes noch gesagt wird, beachtet Deneffe nicht. Hätte er es getan, so würde er vielleicht gemerkt haben, daß in diesem zweiten Teil des Begründungssatzes überhaupt nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern etwas über den allgemeinen Begriff der Unsterblichkeit Hinausgehendes, zu ihm Hinzukommendes gelehrt werden soll“ (305).

Es ist nun doch wohl zu viel behauptet, daß in diesem Satz: „*verum et immortalis et . . . multiplicanda*“ überhaupt nicht die Unsterblichkeit gelehrt werden soll. In der Tat erklärt sich auch Stange dahin, daß in diesem Satzteil gegen die Aver-



roisten die Unsterblichkeit der in den einzelnen Körpern vervielfältigten Seelen betont werden soll:

„Dem Averroes gegenüber handelt es sich also nicht bloß um die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele überhaupt, da er ja auch seinerseits von der Unsterblichkeit der Seele redet, sondern um eine Näherbestimmung der Unsterblichkeit der Seele, nämlich daß es sich um die in den einzelnen Körpern vervielfältigte Seele handelt. Den Alexandristen gegenüber wird der Formcharakter der Seele als Grund ihrer Unsterblichkeit betont, während dem Averroes gegenüber auf die Verbindung der Seele mit der Vielheit der menschlichen Körper hingewiesen wird. — Daß dies der klare und eindeutige Sinn der Worte des Konzilsbeschlusses ist, wird sich schlechterdings nicht bestreiten lassen“ (307).

Und doch kann und muß die Richtigkeit dieser Sinndeutung bestritten werden. Die zwei Glieder „*et immortalis et multiplicata*“ stehen gleichwertig nebeneinander und entsprechen den zwei vorhergehenden Gliedern „*mortalem esse aut unicam in singulis hominibus*“. Wer die Sterblichkeit der Seele behauptet, wird verurteilt, weil die Seele tatsächlich unsterblich ist, und wer eine einzige Seele für die Gesamtheit der Menschen behauptet, wird verurteilt, weil die Seele tatsächlich so oft vervielfältigt ist, als es Menschen gibt. So hat das Ganze einen vernünftigen Zusammenhang. Allerdings stößt sich Stange an dem eingeschalteten Satz: „*cum illa non solum . . . corporis forma existat*“. Aber dieser Satz ist, wie unter a) gesagt, nicht als eine Begründung der Unsterblichkeit aufzufassen. Der Sinn der Konzilsentscheidung kann demnach so ausgesprochen werden: Wir verurteilen alle, die behaupten, die Seele sei sterblich oder eine einzige in der Gesamtheit der Menschen; denn außer der bereits früher über die Seele definierten Wahrheit, daß sie durch sich selbst und wesentlich Form des Leibes ist, ist auch das festzuhalten, daß sie unsterblich und nach der Vielheit der Menschen vervielfältigt ist.

3. In dem genannten Artikel der Scholastik hatte ich geschrieben (V 383): „Stange meint, es sei eine scholastische Lehre, daß aus dem Formsein die Unsterblichkeit folge: ‚Wenn die Seele Form des Leibes ist, so ist sie als Form unzerstörbar. Thomas führt diesen Gedanken bereits aus.‘ — Das ist ein Irrtum. Stange möge einen einzigen Scholastiker nennen, der aus dem Formsein einfachhin schon die Unsterblichkeit dieser Form folgerte.“ Dazu bemerkt Stange jetzt (313):

„Darum, daß ‚aus dem Formsein einfachhin schon die Unsterblichkeit dieser Form‘ folge, handelt es sich selbstverständlich nicht. In dem Konzilsdekret ist von der *anima intellectiva*



die Rede, und es wird nur von der *anima intellectiva* des Menschen behauptet, daß sie unsterblich sei, *cum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat*. Diese Sonderlehre des Thomas, wie sie durch das Konzil zum kirchlichen Dogma erhoben worden ist, steht zur Debatte.“

Also die intellektive Seele soll nach der Meinung des Konzils und des hl. Thomas deshalb unsterblich sein, weil sie wahrhaft durch sich und wesentlich Form des Leibes ist. Nein, der Satz wird in dem Sinne, wie Stange ihn versteht, weder vom hl. Thomas noch vom Konzil vertreten. Der hl. Thomas handelt in einem andern Artikel von der Unsterblichkeit der Seele, und in einem andern, spätern, davon, daß sie Form des Leibes ist. Nämlich in der *Summa theologica* 1 q. 75 a. 6 fragt er: „*Utrum anima humana sit corruptibilis*“, und erst in der folgenden Frage, q. 76 a. 1, beweist er, daß die Seele wirklich Form des Leibes ist: „*Utrum intellectivum principium uniatum corpori ut forma*.“ Zur Begründung der Unsterblichkeit der Seele stützt sich Thomas durchaus nicht auf den erst nachher folgenden Artikel, sondern er beweist sie an erster Stelle aus der Tatsache, daß die Seele „*forma subsistens*“ ist; im Deutschen könnten wir sagen: aus der Tatsache, daß die Seele eine geistige, unkörperliche Substanz ist. Vgl. q. 75 a. 2: „*quoddam principium incorporeum et subsistens*“.

Der Ausdruck „*forma subsistens*“ bezeichnet in der Scholastik und bei Thomas einen Gattungsbegriff, der sowohl die Engel als auch die Menschenseele unter sich begreift. Die Engel sind Formen, die nicht zur Informierung eines Leibes bestimmt sind; die Seelen sind Formen, die zur Informierung eines Leibes bestimmt sind. Diese letzte Unterscheidung: zur Informierung eines Leibes bestimmt oder nicht bestimmt, hat für den Beweis der Unsterblichkeit keine Bedeutung. Davon wird in diesem Beweis ganz abgesehen, wie beim Beweis für die Summe der Winkel eines Dreiecks ganz davon abgesehen wird, wie das Dreieck sonst beschaffen ist. Wenn Thomas unter „*forma subsistens*“ notwendig eine zur Informierung eines Leibes bestimmte Form verstände, könnte er die Unsterblichkeit des Engels nicht daraus beweisen, daß derselbe „*forma subsistens*“ ist. Aber gerade das tut er: „*Unde cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est, quod eius substantia sit corruptibilis*“ (S. th. 1 q. 50 a. 5). Ja, auch S. th. 1 q. 75 a. 6, wo er von der Unsterblichkeit der Seele handelt, sagt er, daß der Beweis von jeder subsistenten Form gelte: „*Anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de*



quolibet subsistente, quod est forma tantum.“ Es ist einfach ausgeschlossen, daß Thomas den Satz aufgestellt hätte, die intellektive Seele sei deshalb unsterblich, weil sie Form des Leibes sei. Sie ist Form des Leibes; aber das ist nicht der Seinsgrund ihrer Unsterblichkeit, gerade wie bei einem gleichseitigen Dreieck die Gleichseitigkeit nicht der Grund ist, warum die Summe der Winkel gleich zwei Rechten ist.

Im genannten a. 6 von S. th. 1 q. 75 hat Thomas auch den Satz: „Esse autem per se convenit formae, quae est actus.“ Dazu bemerkt Stange: „Esse autem per se convenit formae, — in dieser präzisen Formel ist für Thomas die ganze Kraft seines Unsterblichkeitsbeweises enthalten“ (317). Der Sinn des Satzes beim hl. Thomas ist aber nicht, eine zur Informierung eines Leibes bestimmte Form sei deswegen unsterblich, weil sie zur Informierung eines Leibes bestimmt ist. Der Sinn ist vielmehr in dieser Richtung zu suchen: Die Materie hat ihr Sosein nicht von sich, sondern von der Form; die Form aber hat ihr Sosein nicht wieder von einer neuen Form, sondern von sich selbst, obwohl auch einige Scholastiker, wie Thomas ebendort andeutet, die Seele noch einmal aus geistiger Materie und Form zusammengesetzt sein lassen. Was aus Materie und Form als reell verschiedenen Teilen besteht, kann, wenn nicht zufällig ein anderer Grund entgegensteht, aufgelöst werden und vergehen, wie Pflanze, Tier, Mensch. Eine Form aber, die nicht mehr aus Materie und Form zusammengesetzt ist, kann auch nicht in solche Teile zerfallen. Sie kann „per accidens“, beim Zerfall des Ganzen, zugrunde gehen, wie es mit den Formen der Pflanzen und Tiere geschieht, die innerlich von der Materie abhängen und nach der Auflösung des Ganzen keine Daseinsberechtigung mehr haben. Sie kann aber auch weiter bestehen und besteht weiter, wenn sie, wie die Menschenseele, innerlich unabhängig von der Materie ist und für sich noch Daseinsberechtigung hat. Stange hat etwas Richtiges gesehen: Der Satz, daß die Form als solche unzerstörbar ist, kann einen richtigen Sinn haben. Aber er hat nicht den Sinn, den Stange ihm unterlegt. Man kann sagen: Die Form ist insofern unzerstörbar „per se“, als sie nicht wieder aus Materie und Form besteht und daher nicht wieder in Materie und Form zerlegt werden kann; das gilt von jeder Form, auch von der Pflanzen- und Tierseele unter der Annahme, daß sie nicht wieder aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Aber zur Unsterblichkeit reicht das nicht aus. Es muß hinzukommen, daß eine solche Form auch nicht „per accidens“ zerstörbar ist und auch nicht in quantitative Teile zerfallen kann. Wenn



also eine Form die Eigenschaft hat, zur Informierung eines Körpers bestimmt zu sein, so ist diese Eigenschaft als Seinsgrund ihrer Unsterblichkeit nicht hinreichend. Sie ist auch andererseits nicht erforderlich; denn der Engel ist eine „forma subsistens“, die unsterblich und doch nicht zur Informierung eines Leibes bestimmt ist.

Der hl. Thomas hat in dem genannten Artikel, S. th. 1 q. 75 a. 6, drei philosophische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele: 1. Die Seele ist unsterblich (unzerstörbar), weil sie weder „per accidens“ noch „per se“ zerstörbar ist. Sie ist nicht per accidens zerstörbar, weil sie nicht wie die Pflanzen- und Tierseele innerlich von der Materie abhängt; sie ist nicht per se zerstörbar, weil sie eine subsistente (geistige) Form ist, wobei er nicht darauf besteht, daß sie zum Informieren eines Leibes bestimmt ist: „quod quidem [sc. corrupti per se] omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum“. 2. Selbst wenn die Seele noch einmal aus (geistiger) Materie und Form zusammengesetzt wäre, wäre sie doch unsterblich, weil in ihr keine „contrarietas“ sich findet. 3. Der dritte Beweis wird dem Naturstreben der Seele nach Ewigkeit entnommen: „Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane.“

Das V. Laterankonzil aber bringt keinen philosophischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, sondern es definiert sie kraft seiner Lehrgewalt autoritativ. Und daß es diese Unsterblichkeit als geoffenbarte Glaubenswahrheit verkünden will, geht daraus hervor, daß es sich auf die Worte Christi beruft: „Animam autem occidere non possunt.“

4. Nach den unter 3 aus der „Scholastik“ (V 383) angeführten Sätzen schrieb ich dort weiter: „Die Pflanzenseele ist Form der Pflanze, die Tierseele Form des Tieres; aber kein besonnener Scholastiker wird nun daraus, daß die Pflanzenseele oder die Tierseele Form ist, auf die Unsterblichkeit dieser Seelen schließen.“ Dazu macht Stange die Bemerkung:

„Der Begriff der Forma soll nach Deneffe immer nur [!] die Bedeutung haben, die er im Hinblick auf die Pflanzen- und Tierseelen hat: von den Pflanzen- und Tierseelen kann man aber nicht sagen, daß sie, weil sie die Form der Pflanzen und Tiere sind, diesen Unsterblichkeit mitteilen. Indem also Deneffe von den Pflanzen- und Tierseelen aus den Begriff der Form bestimmt, erklärt er die Lehre des Thomas, daß die Form der anima intellectiva [soll wohl erklärender Genitiv sein] etwas anderes bedeute als die Form der animae vegetativae und sensitivae, für eine Irrlehre“ (314 f.).



Es ist nicht recht begreiflich, wie diese Sätze geschrieben werden konnten. Man darf doch nicht einfach ein „nur“ in den Satz eines andern hineinschieben. Wenn jemand sagt: Das Pferd ist ein Wirbeltier und der Adler ist ein Wirbeltier, so kann man doch nicht mit Recht sagen, dieser jemand behaupte, nur das Pferd und der Adler seien Wirbeltiere. Wer sagt, die Pflanzen- und Tierseele seien Formen, schränkt damit noch nicht die Bedeutung der Form auf die Pflanzen- und Tierseele ein. Was in jenem Abschnitt der „Scholastik“ gesagt sein soll, ist dies: Der allgemeine Satz, daß die Form unsterblich sei, ist unrichtig; denn wäre er richtig, so wäre auch die Pflanzen- und Tierseele unsterblich.

5. Stange meint, der Begriff einer „forma immaterialis“ sei unmöglich, und zwar aus zwei Gründen, einmal, weil die Form notwendig durch die Materie bedingt ist, sodann weil sich sonst die Vielheit der menschlichen Seelen nicht erklären läßt.

a) „In Wirklichkeit hat Pomponatius nur die Unhaltbarkeit der Philosophie des Thomas erweisen wollen, indem er den von Thomas im Interesse der Unsterblichkeitslehre verwendeten Begriff der forma immaterialis als unmöglich erwies. Der Begriff der forma immaterialis bedeutet, daß es eine Form geben soll, die von jeder Bedingtheit durch die Materie losgelöst ist. Das ist aber ausgeschlossen, weil die Begriffe Form und Materie sich gegenseitig bedingen und für sich allein sinnlos sind“ (312). Pomponatius bringt nur „den von allen Aristotelikern anerkannten ursprünglichen Sinn des Begriffs der Form gegenüber der thomistischen Ungeheuerlichkeit der menschlichen Seele als forma immaterialis zur Geltung“ (313). Nach der Fassung dieser Sätze muß ich annehmen, daß Stange hier auch seine eigene Ansicht über die Unmöglichkeit einer forma immaterialis ausspricht.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß das Wort „forma“ im Sprachgebrauch der Vulgata, der Kirchenväter und der Scholastik eine sehr weite und vielfältige Bedeutung hat. Es bezeichnet nicht ausschließlich eine zur Informierung einer körperlichen Materie bestimmte Form, noch weniger eine tatsächlich die Materie informierende Form. Der hl. Paulus redet von der forma Dei, μορφή (Phil 2, 6), von Adam, qui est forma futuri, τύπος (Röm 5, 14); der hl. Petrus mahnt die Ältesten, sie sollten forma gregis, τύποι sein (1 Petr 5, 3). Der 44. Psalm enthält das speciosus forma prae filiis hominum. Papst Leo der Große sagt in seinem berühmten Brief an Flavian von der Gottheit und Menschheit in Christo: „Agit enim utraque forma cum



alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est<sup>5</sup>.“

Zur Beleuchtung des scholastischen Sprachgebrauchs könnte eine große Kategorientafel entworfen werden<sup>6</sup>. Es sei nur darauf hingewiesen, daß der hl. Thomas die göttliche Wesenheit als Form der drei göttlichen Personen bezeichnet: „Essentia significatur ut forma trium personarum“ (S. th. 1 q. 39 a. 1). Andererseits stellt er auch die Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen als Formen der Personen hin: „Necesse est ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus. Quae quidem significantur in abstracto ut quaedam formae personarum. Unde cum de ratione formae sit, ut sit in eo, cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus“ (S. th. 1 q. 40 a. 1). Etwas kann seine eigene Form sein: „Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus simplicibus“ (S. th. 1 q. 39 a. 2 ad 5). Der Engel ist „forma subsistens“ (S. th. 1 q. 50 a. 5). Jedes Akzidens kann als Form bezeichnet werden. Es gibt auch „formae assistentes“, die keine Natureinheit mit ihrem Subjekt bilden, sondern nur ein „unum per accidens“, z. B. der Lenker im Wagen. Es gibt ferner äußere Formen, z. B. das Vorbild, forma gregis, die Form der zu gießenden Glocke, der Bauplan.

Worauf es hier ankommt, ist die „forma substantialis subsistens ad informandam materiam corporalem destinata“, d. h. eine Form, die eine geistige Substanz ist und die Bestimmung hat, eine körperliche Substanz zu informieren und mit ihr eine neue einheitliche Natur zu bilden. Ob die alten Aristoteliker eine solche geistige Form gekannt haben, ist hier nicht die Frage. Aristoteles sagt von der Seele im allgemeinen: Ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος ἔχοντος (De anima 2, 1; p. 412 a 27 Bekker). Nach der Lehre der Kirche und der Scholastik ist es die substantielle geistige Seele, die in Wahrheit Form des Leibes ist. Stange meint, so viel ich ihn verstehe, daß es eine geistige oder immaterielle Form zur Informierung einer Materie nicht geben könne: „Der Begriff der forma immaterialis bedeutet, daß es eine Form geben soll, die von jeder Bedingtheit durch die Materie losgelöst ist. Das ist aber ausgeschlossen, weil die Begriffe Form und Materie sich gegenseitig bedingen und für sich allein sinnlos sind“ (312).

<sup>5</sup> Denzinger n. 144; ML 54, 767 AB.

<sup>6</sup> Vergl. etwa DictThCath 6, 541—546 unter Forme.



Richtig ist, daß die substantielle, zur Informierung einer körperlichen Materie bestimmte Form notwendig eine Beziehung zur Materie hat. Aber diese Beziehung braucht nicht notwendig die einer innern, seinsmäßigen Abhängigkeit von der Materie zu sein. Es genügt die Beziehung der wesenhaften Hinordnung auf eine zu informierende Materie. Die innere seinsmäßige Abhängigkeit der Form von der Materie kann vorhanden sein und ist vorhanden z. B. in der Pflanzenseele und (nach der wahrscheinlicheren Ansicht) in der Tierseele. Aber notwendig zum Begriff der physischen Form ist sie nicht. Die menschliche Seele ist ihrem inneren Sein nach unabhängig von der Materie; das wird daraus bewiesen, daß ihre höchsten Betätigungen, Denken und freies Wollen, innerlich unabhängig von der Materie sind. So lange die Seele den Körper informiert, ist sie auch in diesen höchsten Betätigungen äußerlich von der Materie beeinflussbar und abhängig. Andere Tätigkeiten, die vegetative und die Sinnes-tätigkeit, kann sie dagegen nur mit der Materie setzen. So ist die immaterielle Seele keine „thomistische Ungeheuerlichkeit“, wie Stange meint (313), sondern eine Wirklichkeit, die philosophisch sehr wohl zu begründen ist. Daß Geist und Materie im Menschen zu einem einheitlichen Naturwesen verbunden sind, ist eine Tatsache, die uns zur Bewunderung der göttlichen Allmacht anregen muß. Und daß die informierenden Formen noch einmal zwei Unterarten bilden können, „forma per se subsistens“ (Menschenseele) und „forma non per se subsistens“ (Tier- und Pflanzenseele), zeigt wieder den Reichtum der Seinsordnung.

b) Der zweite Grund, warum Stange eine immaterielle Form für unmöglich hält, ist die Vielheit der menschlichen Seelen:

„Dieser von Thomas zum Zweck der Apologetik, d. h. zum Beweis der Unsterblichkeit der Seele, verwendete Begriff der *formae immateriales et subsistentes* scheidet an der Tatsache, daß es eine Vielheit von menschlichen Seelen gibt, und daß diese vielen menschlichen Seelen individuell verschieden voneinander sind. Pomponatius macht mit vollem Recht darauf aufmerksam, daß sich aus dem Begriff der *forma immaterialis* niemals die Individualität der einzelnen Menschenseelen begreifen lasse (*Oportet enim talem essentiam esse hoc aliquid et per se stans. Quomodo igitur fieri poterit, ut sit actus et perfectio materiae, cum tale, scilicet actus materiae sit, non quod est, sed quo aliquid est.* Pomponatius, l. c.<sup>7</sup> S. 37).

---

<sup>7</sup> Gemeint ist Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*. Ed. Bardili, Tubingae 1791.



Von allen Aristotelikern, auch von Thomas (*Materia enim est principium individuationis formarum, Summa th. I, qu. 75, 5; [materiae et materiales condiciones] sunt individuationis principia. contra Gentiles II, cap. 82*), wird anerkannt, daß das Prinzip der Individuation die Materie ist (*apud Peripateticos est celebrata propositio, multiplicationem individuorum in eadem specie [non posse] esse nisi per materiam quantam. Pomponatius l. c., S. 7*). Aber auch dieser Einwand des Pomponatius ist nicht neu. Thomas hat sich vielmehr mit ihm bereits auseinandergesetzt, wie sich das im Hinblick auf den Gegensatz, in dem er sich zu Averroes befindet, von selbst versteht. Nur daß freilich die in dieser Richtung gehenden Bemühungen des Thomas völlig hoffnungslos sind. Der Begriff der *forma immaterialis et subsistens* ist eine ganz unmögliche Konstruktion“ (310 f.).

Hier sind zwei Einwände gegen die Möglichkeit einer immateriellen Form enthalten. Der erste läßt sich im Anschluß an die aus Pomponatius, *De immortalitate* p. 37 zitierten Worte zunächst so fassen: Jede geistige Substanz ist eine Person. Nun kann aber eine Person unmöglich substantielle physische Form sein, weil eine Person ein in sich abgeschlossenes Ganzes, eine substantielle physische Form aber notwendig ein Teil, eine Teilsubstanz ist. Die Person ist „*quod est*“, die Form ist „*quo aliquid est*“. Also kann eine geistige Substanz unmöglich substantielle physische Form sein.

Antwort. Der Obersatz ist zu leugnen. Zum Begriff einer geistigen Substanz gehört, daß sie Substanz ist und daß sie geistig, innerlich unabhängig von körperlicher Materie und verstandbegabt ist. Daß sie ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, geht über diesen Begriff hinaus. Theologisch ist das besonders klar bei der Seele Christi. Sie ist geistige Substanz, aber deswegen noch keine Person, kein in sich abgeschlossenes Ganzes.

Man kann den Einwand mit einer kleinen Abschattierung auch so formulieren: Eine immaterielle Substanz ist notwendig eine „*substantia completa*“. Eine „*substantia completa*“ kann aber nicht substantielle physische Form sein, da eine solche Form notwendig eine „*substantia incompleta*“ ist, d. h. eine wahre Substanz, die aber notwendig auf Verbindung mit einer anderen hingeordnet ist. Auch hier ist der Obersatz zu leugnen. Zum Begriff einer immateriellen Substanz gehört nur, daß sie Substanz und immateriell, ohne quantitative Teile und innerlich unabhängig von körperlicher Materie ist. Mit diesem Begriff kann es zusammenbestehen, daß eine solche Substanz zugleich äußerlich von einer körper-



lichen Materie abhängt und zur Verbindung mit einer körperlichen Materie hingedordnet ist.

Der zweite Einwand läßt sich, soweit ich Stanges Gedanken verstehe, so fassen: Eine Vielheit von Individuen derselben Art (*species*) ist nur möglich bei materiellen Dingen. Die Seele ist aber (nach der Scholastik) immateriell. Also kann es keine Vielheit von Seelen (wenigstens nicht derselben Art) geben, wenn die scholastische Ansicht von der Immaterialität der Seele aufrechterhalten wird.

Antwort. Auch nach dem hl. Thomas gibt es eine Vielheit von Engeln (S. th. 1 q. 50 a. 3), die, auch nach Thomas (a. a. O. a. 1), gar keine körperliche Materie haben. Also leugnet Thomas jedenfalls nicht die Möglichkeit, daß eine Vielheit von Einzelwesen auch bei immateriellen Dingen da ist. Der eigentliche innere Grund für die Möglichkeit einer Vielheit von Dingen ist ihre Endlichkeit. Einzig das unendliche Wesen ist nur einmal möglich. Der äußere Grund ist die unbegrenzte Nachahmbarkeit der göttlichen Wesenheit. Wenn Thomas schließt, daß jeder einzelne Engel eine eigene Art bilden müsse, so darf man das nicht ohne weiteres auf die Menschenseele übertragen, da sie, wenn auch nicht Körperlichkeit, so doch eine wesenhafte Zuordnung zur Materie besitzt und eine „*substantia incompleta*“ ist. Die Materie ist, wenn sie da ist, ein besonderer Grund der Vielheit wegen ihrer Teilbarkeit. Aber sie ist nicht der einzig mögliche Grund der Vielheit<sup>8</sup>.

7. Stange ist in einem auffallenden Mißverständnis befangen bezüglich der Worte „*per se et essentialiter*“, die im Erlaß des Konzils von Vienne und vom Lateran (Denzinger n. 461 u. 738) vorkommen. Er meint, es werde dadurch die Subsistenz der Seele bezeichnet:

„Wenn die Form der *anima intellectiva* [wohl wieder erklärender Genitiv] als subsistent bezeichnet wird, so wird damit das ihr eigentümliche Wesen im Unterschied von dem Wesen anderer Formen, die nicht subsistent sind, sondern von einem anderen abhängen, also dependent sind, zum Ausdruck gebracht. Diese Unterscheidung wird in dem Konzilsdekret durch die Worte *per se et essentialiter* wiedergegeben. Wenn es im Konzilsdekret heißt, daß die *anima intellectiva* unsterblich sei, *cum per se et essentialiter humani corporis forma existat*, so könnte dafür auch gesagt werden: *cum forma subsistens humani corporis sit*“ (315).

<sup>8</sup> Vgl. die guten Ausführungen bei C. Frick S. J., *Ontologia*, ed. 5 (Friburgi Brisg. 1921), n. 164 ff. über das *principium individuationis*; ebd. n. 227 über den Begriff des *suppositum*.



Antwort. a) Der Satz: „Die Seele ist unsterblich, weil sie ‚forma subsistens‘ des menschlichen Leibes ist“, kann zugegeben werden, wenn der Sinn ist: Sie ist unsterblich, weil sie „forma subsistens“ oder geistige Substanz ist. Er kann aber nicht zugegeben werden, wenn damit gesagt sein soll, daß die Tatsache der Informierung oder des Bestimmteins zur Informierung eines Leibes Grund der Unsterblichkeit sei. Es sei wieder auf das schon gebrauchte Beispiel hingewiesen: In dieser Figur ist die Winkelsumme gleich zwei Rechten, weil diese Figur ein gleichseitiges Dreieck ist. Der eigentliche Grund für die Größe dieser Winkelsumme ist das Dreiecksein; die Gleichseitigkeit ist hierbei belanglos.

b) Nicht zuzugeben aber ist die von Stange angenommene Bedeutung der Worte „per se et essentialiter“. Was die Formel des Konzils von Vienne und des V. Laterankonzils wirklich bedeutet, ist durch die Forschungen von Bernhard Jansen S. J. klargestellt worden. Sie bedeutet: Die intellektive Seele ist nicht etwa durch einen sensitiven oder vegetativen Teil ihrer selbst, sondern durch ihre geistige Substanz, durch sich selbst, Form des Leibes<sup>9</sup>. „Das Konzil von Vienne hat definiert: der Mensch ist ein streng einheitliches Wesen und diese seine Wesenseinheit aus dem Körper und der ganzen vernünftigen oder intellektiven Seele ist dadurch zu erklären, daß letztere die Form oder die substantielle Determination des Körpers oder des substantiellen Determinabile ist<sup>10</sup>.“ In der scholastischen Sprache kann man auch von der Tierseele sagen, sie sei „per se et essentialiter corporis forma“. Auch die Tierseele bildet mit dem entsprechenden Tierleib eine Wesenseinheit. Deshalb braucht sie aber noch nicht „forma subsistens“ zu sein.

Der Satz aber, daß die geistige Seele durch sich und wesentlich Form des menschlichen Leibes ist, ist keine veraltete heidnische Philosophie, sondern kann und muß auch heute noch von einer besonnenen Philosophie vertreten werden, wenn nur der Sinn des Satzes richtig gefaßt wird. Die Seele ist als übergeordnete Substanz so mit einer untergeordneten Substanz, der Materie, vereinigt, daß durch die Vereinigung

<sup>9</sup> Verwiesen sei auf: B. Jansen, Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele: FranzStud 5 (1918) 153—175 u. 233—258; — Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima: Greg 1 (Roma 1920) 78—90; — Fr. Petrus Olivi O. F. M., Quaestiones in secundum librum sententiarum, quas ad fidem codd. mss. edidit B. Jansen S. J. Vol. I—III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, 1924, 1926; besonders Vol. II, q. 51, p. 111.

<sup>10</sup> B. Jansen, FranzStud 5 (1918) 256 f.



eine neue einheitliche Natur, eben die menschliche, entsteht. Der Steuermann ist mit seinem Schiff nicht zu einem einheitlichen Naturwesen verbunden, wohl aber die Seele mit dem Leib.

8. „Wenn es“, so meint Stange, „die Absicht des Konzils gewesen wäre, aus der Schrift und den kirchlichen Dogmen die Unsterblichkeit zu beweisen und im Sinne einer dogmatischen Lehre zu definieren, würde die Ablehnung der doppelten Wahrheit im Zusammenhang des Konzilsbeschlusses gar keinen Sinn haben. Die Definition der dogmatischen Lehre von der Unsterblichkeit würde auch bei Anerkennung der doppelten Wahrheit durchaus möglich sein“ (348; Sperrung von mir).

Nein, die Anerkennung der doppelten Wahrheit wäre Selbstmord der Vernunft. Mit der Anerkennung der doppelten Wahrheit würde das Konzil allen Glauben unmöglich und alle Definitionen hinfällig machen. Die Anerkennung der doppelten Wahrheit wäre gleichbedeutend mit der Verkündigung des völligen Skeptizismus. Man könnte dann auch jede Streitrede abschneiden mit der Bemerkung: für den Katholiken ist das die Wahrheit, für den Andersdenkenden ist das kontradiktorische Gegenteil die Wahrheit<sup>11</sup>.

9. Daß das Konzil die Unsterblichkeit der Seele nicht dogmatisch, als geoffenbarten Glaubenssatz, definieren wollte, soll auch aus dem Wortlaut des Konzilsbeschlusses hervorgehen:

„Dazu kommt, daß der Konzilsbeschluß selbst die philosophische Abzweckung ausdrücklich und mehrfach hervorhebt. — Es wird ausdrücklich im Eingang des Dekrets gesagt, daß es sich bei den neuentstandenen Irrtümern *de natura praesertim animae rationalis* handle. Das ist offenbar ein rein philosophisches Problem: der Begriff der *anima rationalis* kommt im Neuen Testament nirgends vor, wohl aber in der Philosophie des Aristoteles und seiner Nachfolger unter den mittelalterlichen Philosophen. . . . Der Konzilsbeschluß begrenzt auch ausdrücklich die Streitfrage, um die es sich handelt, auf das Gebiet der Philosophie: diejenigen, welche durch das Konzil bekämpft werden, leugnen nicht das kirchliche Dogma; sie beschränken sich vielmehr darauf, die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit zu bestreiten. Von denen, die behaupten, daß die Seele sterblich sei, heißt es: *Et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent*. Es soll also nicht das Phi-

<sup>11</sup> Vgl. Relative Wahrheit: Stimmen aus Maria-Laach 78 (1910 I) 56—66.



losophieren überhaupt abgelehnt, sondern nur das *temere philosophare* korrigiert werden: die entartete Philosophie wird zur Ordnung gerufen durch die gesunde, wohlüberlegte Philosophie der Konzilsväter oder des Papstes“ (349).

Ganz gewiß, die Kirche will nicht das Philosophieren überhaupt ablehnen. Aber sie hat — was allerdings Stange nicht zugibt — das Recht, das „*temere philosophari*“ zu korrigieren, wenn es Sätze aufstellt, die unmittelbar oder mittelbar der geoffenbarten Glaubenslehre widersprechen. Bereits in dem genannten Artikel der Scholastik (V 386) wurden die Worte des Vatikanischen Konzils angeführt: „*Ecclesia . . . ius etiam et officium divinitus habet, falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam*“ (Denzinger n. 1798). Diejenigen, gegen die das Laterankonzil sich wendet, hatten tatsächlich die Glaubenslehre angegriffen, indem sie den Satz aufstellten, die Seele sei sterblich oder sie sei eine in der Gesamtheit der Menschen. Das ist tatsächlich gegen die Glaubenslehre, auch wenn die Verfechter jener Sätze beifügen, sie wollten nur als Philosophen reden. Es gibt keine doppelte Wahrheit. Gegen diese Irrtümer geht das Konzil nicht so vor, daß es seine Ausführungen als Muster einer philosophischen Beweisführung hinstellt, sondern so, daß es autoritativ die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Vielfältigung nach der Zahl der Menschen ausspricht und jede einer Glaubenswahrheit entgegenstehende Behauptung für falsch erklärt.

Der Ausdruck „*anima rationalis*“ kommt gewiß im Neuen Testament nicht vor, wie sich auch der Ausdruck „*Trinitas*“ oder „*peccatum originale*“ dort nicht findet. Aber der Begriff kommt vor. Wenn Christus sagt: „Fürchtet nicht diejenigen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet vielmehr den, der Leib und Seele in der Hölle verderben kann“ (Mt 10, 28), so unterscheidet er klar zwischen Leib und Seele und spricht von einer Seele, durch die der Mensch Gott fürchten, also auch Gott erkennen kann, die also vernunftbegabt, „*rationalis*“, ist. Von der *anima rationalis* ist auch in der Zeit zwischen Aristoteles und dem Mittelalter die Rede, besonders bei der Bekämpfung des Apollinaris, der die *anima rationalis* in Christus geleugnet hatte. So sagt ein römisches Teilkonzil von 379 unter Papst Damasus: „*Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum*“ (Denzinger n. 65; Mansi 3, 482 D). Im sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnis heißt es von Christus: „*Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et*



humana carne subsistens“ (Denzinger n. 40; Müller-Kolde, Die symbolischen Bücher<sup>11</sup> [1912] S. 31, n. 35). Der hl. Augustinus sagt von Christus: „Erat enim et in Christo anima humana, tota anima; non irrationale tantum animae, sed etiam rationale, quod mens dicitur“ (In Io. evang., tract. 23, 6; ML 35, 1585).

Übrigens sagt der Erlaß des V. Laterankonzils sicher nicht ausdrücklich, daß die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele definiert werden solle. Was definiert wird, ist die Unsterblichkeit selbst. Wohl sagt das Konzil ausdrücklich, daß die philosophischen Gegenbeweise auflösbar seien und daß die Philosophieprofessoren sich gegebenenfalls um diese Auflösung bemühen sollten.

10. „Die katholische Lehre vom kirchlichen Lehramt“, so meint Stange, „ist nur ein schulmäßiger Ausdruck für das Erstarren der römischen Kirche im Sektengeist. Darauf deutet zuerst die Beschränkung des Wahrheitsbegriffs hin: die Erkenntnis der Wahrheit ist nicht durch sich selbst einleuchtend und deshalb von jedem Menschen selbsttätig anzueignen, sondern nur für einen begrenzten Kreis von Menschen bestimmt, die sich aus Gründen, die mit der Wahrheit nichts zu tun haben (fides implicita), der Kirche unterwerfen. Dazu kommt zweitens die willkürliche und unbegründete Behauptung einer besonderen Geistesbegabung der kirchlichen Hierarchie. Daß Jesus von den philosophischen Befugnissen des unfehlbaren Papstes nichts gewußt hat, bedarf keines Wortes. . . . Die Berufung auf besondere Geistesbegabung ist das Merkmal des Schwärmertums. Die katholische Kirche steht darin dem Schwärmertum gleich, daß sie für ihre Orakelsprüche grundsätzlich keine Möglichkeit der Nachprüfung anerkennt. — In der praktischen Anwendung bedeutet die katholische Theorie vom kirchlichen Lehramt die grundsätzliche Ausschaltung aller Wissenschaft“ (364). Das wird dann verdeutlicht am Beispiel Galileis.

Eine eigentliche Verständigung mit Stange wird sich hier schwerlich erreichen lassen. Trotzdem will ich versuchen, wenigstens die katholische Auffassung darzulegen.

Die katholische Kirche verlangt keinen Glauben, dessen Berechtigung nicht verstandesmäßig begründet wäre. Das „rationabile obsequium“ (Röm 12, 1) wird durchaus von ihr anerkannt und gefordert. Vgl. Vaticanum, 3. Sitzung, 3. Kapitel (Denzinger 1789 ff.). Uns Menschen ist sicher nicht alle Wahrheit durch sich selbst einleuchtend. Die Wahrheit von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und von der Gottheit Christi z. B. ist keinem Menschen durch sich selbst einleuchtend, sondern ist uns nur durch die Offenbarung bekannt, die wir nach dem Willen Gottes in demütigem Glauben annehmen



sollen. Die „fides implicita“ hat einen guten Sinn. Wenn der Gläubige sagt: „Ich glaube alles, was Gott geoffenbart hat und durch seine Kirche zu glauben vorstellt“, so glaubt er, auch wenn er die einzelnen Glaubenswahrheiten nicht alle kennt, doch alle „fide implicita“. Die einzelnen Glaubenswahrheiten sind eingeschlossen in der Summe aller Glaubenswahrheiten. Daß Jesus „von den philosophischen Befugnissen des unfehlbaren Papstes“ etwas gewußt hat, erklärt die katholische Theologie so: Christus wollte, daß seine Kirche die geoffenbarte Glaubenslehre treu bewahren und unfehlbar verkünden sollte. Daher gab er ihr auch alles, was nötig ist, damit sie dieser Aufgabe gerecht werden und die Gläubigen vor Irrtum schützen kann. Dazu gehört aber auch die Befugnis, über die mit dem Glauben zusammenhängenden, vom Glauben vorausgesetzten oder aus dem Glauben folgenden Wahrheiten zu urteilen und entgegenstehende Irrtümer zu verurteilen: „*Obiectum indirectum magisterii ecclesiastici constituunt veritates cum deposito fidei conexas, i. e. quae sunt necessariae ad depositum fidei custodiendum et exponendum*<sup>12</sup>.“

Gerade die mit dem V. Laterankonzil zusammenhängenden Vorkommnisse zeigen, wie notwendig die Befugnisse des kirchlichen Lehramtes auch auf philosophischem Gebiete sind. Die Unsterblichkeit der Seele ist zugleich Glaubenswahrheit und Gegenstand der Philosophie. Wenn nun die Kirche kein Recht hätte, einer philosophischen Leugnung der Unsterblichkeit der Seele autoritativ entgegenzutreten, könnte sie ihre Mitglieder nicht genügend vor Irrglauben schützen. Denn wenn der philosophische Satz: „Die Seele ist sterblich“, wirklich wahr ist, kann er nicht zusammenbestehen mit dem Satz: „Die Seele ist nicht sterblich“, aus welcher Quelle auch immer der Satz entnommen sein mag.

Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes gehört nicht zu den außerordentlichen Gnadengaben, wie es Propheten-, Wunder-, Sprachengabe sind, sondern sie ist ein ordnungsgemäßes Charisma, das darin besteht, daß die Kirche unter bestimmten Bedingungen in ihren Lehräußerungen kraft des von Christus verheißenen Beistandes vor Irrtum bewahrt wird: „Ich bin bei euch“ (Mt 28, 20).

<sup>12</sup> H. Dieckmann S. J., *De ecclesia* II (Friburgi Brig. 1925) S. 153, *Assertio* 31 mit der Begründung in n. 831. Daß hier nicht eine ausschließlich jesuitische Lehre vorgetragen wird, kann man ersehen aus B. Goebel O. M. Cap., *Katholische Apologetik* (Freiburg i. B. 1930) S. 377—379.



Die Erwähnung des Galileifalles gibt Veranlassung, auf die Unterscheidung der katholischen Theologie zwischen unfehlbaren und nicht unfehlbaren Lehräußerungen hinzuweisen. Nicht alle Lehräußerungen des kirchlichen Lehramtes sind unfehlbare Entscheidungen, und nicht alle verlangen absolute Zustimmung. Die Bedingungen z. B. für die Unfehlbarkeit einer päpstlichen Lehräußerung gibt das Vaticanum genau an (Denzinger n. 1839). Es liegt in der Natur der nicht unfehlbaren Lehräußerungen, daß auch einmal ein Fehlurteil unterlaufen kann. Aber wie selten das geschieht, kann man eben daraus erkennen, daß man aus Jahrhunderten kaum ein klares Beispiel beibringen kann. Es ist ferner zu beachten, daß einige Entscheidungen sich auf das „tutum“ oder „non tutum“, auf die Gefahrlosigkeit oder Gefährlichkeit einer Lehre beziehen. Der Sinn der Entscheidung beim „non tutum“ ist dann: Nach dem zur Zeit der Entscheidung vorliegenden Stand der Wissenschaft kann die und die Lehre nicht ohne Gefahr für den Glauben vorgetragen werden. Der Stand des Wissens kann sich ändern, und damit kann auch die Einsicht kommen, daß die betreffende Lehre keine Gefahr für den Glauben enthält<sup>13</sup>.

11. Der letzte Abschnitt in Stanges Entgegnung beginnt mit dem Satz:

„Im Ernst denkt heute selbstverständlich niemand mehr daran, die katholische Dogmatik in ihrer Abhängigkeit vom kirchlichen Lehramt für Wissenschaft zu halten“ (365).

Das „niemand“ in diesem Satz bedarf einer Einschränkung. Es gab und gibt viele urteilsfähige Männer, die die katholische Dogmatik für Wissenschaft halten. Vgl. etwa aus letzter Zeit: B. P o s c h m a n n, Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie, Breslauer Universitätsreden, Heft 8 (Breslau 1932) und G. S ö h n g e n, Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit, in der Zeitschrift *Catholica* 1 (1932) 49—69. Beide Arbeiten sind *Schol* 7 (1932) 581 f. besprochen.

12. Die zwei letzten Sätze lauten:

„Niemand wird mehr den Wunsch haben, ihre [d. i. der katholischen Dogmatik] Kreise zu stören . . . . Aber wenn Deneffe sich in seinem Aufsatz zunächst die größte Mühe gibt, zu zeigen, daß das Konzil schlechterdings nicht daran gedacht habe, die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit zu definieren, und wenn

<sup>13</sup> Vgl. den Artikel „Katholik und Kirche“ in *StimmZeit* 119 (1930 II) 420—421; H. D i e c k m a n n S. J., *De ecclesia* II (1925) n. 789.



er dann am Schluß seines Aufsatzes doch der Kirche und damit auch dem Konzil das Recht zuspricht, derartige Eingriffe in die Wissenschaft vorzunehmen, so ist das ein Widerspruch, den auch das durch das kirchliche Lehramt geleitete Denken eines katholischen Theologen als untragbar empfinden müßte“ (365).

Zunächst wird Stange ohne weiteres zugeben, daß die quaestio iuris und die quaestio facti unterschieden werden können. Man kann sehr wohl ohne Widerspruch sagen: „Dieser Mann hat das Recht zu wählen, aber er hat tatsächlich nicht gewählt.“ So wäre es auch kein Widerspruch, wenn jemand sagte: „Das Konzil hat das Recht, die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele zu definieren, aber es hat von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht.“ Es wäre allerdings untragbar, wenn — und so hat Stange es gemeint — jemand einerseits dem Konzil dieses Recht zuspräche und andererseits so redete, als ob es das Recht doch nicht hätte. Aber ich habe sicher nirgendwo das Recht des Konzils zu einer solchen Definition bestritten<sup>14</sup>. Was ich bestritten habe, ist, daß das Konzil die Unsterblichkeit der Seele tatsächlich philosophisch beweisen wollte; und besonders habe ich mit allem Nachdruck bestritten und bestreite weiter, daß es die Unsterblichkeit der Seele aus dem Satze, daß die intellektive Seele Form des Leibes ist, beweisen wollte. Stange hat eine solche Absicht des Konzils nicht bewiesen und wird sie nicht beweisen.

---

<sup>14</sup> Allerdings habe ich auch nicht behauptet, das Konzil habe das Recht zu einem offensichtlich törichtem Beweis.