

dubitet . . . Vorstehende Urkunden finden sich abgedruckt u. a. bei Leuckfeld, l. c. pag. 93 f. n. c. pag. 95 n. d.; bei Leibnitz, l. c. II. p. 372 ff; bei Harenberg, l. c. p. 583 ff.

²²⁾ Vergl. Köpke, l. c. p. 255.

²³⁾ L. c. p. 63 f.

²⁴⁾ Simul ad canonicos cursus orandi hora conveniebant, simul egredientes, quod operandum erat, operabantur. Vit. Hathum. cap. 5.

²⁵⁾ A viris tanta separatio erat, ut nec presbyteri quidem, nisi infirmitatis necessitas poposcisset, claustrum earum ingrederentur, aut aliqua rationabilis secundum officii eorum ministerium causa postulaverit. Ibid.

²⁶⁾ L. c. cap. 6 in fine.

²⁷⁾ Damals wüthete, wie wir aus den Fuldaer Annalen a. 874 wissen, in Deutschland und Frankreich eine verheerende Pest, durch die der dritte Theil der Bewohner jener Länder weggerafft wurde. Pertz, l. c. p. 170 not. 12. Vergl. auch Vit. Hathum. cap. 13.

²⁸⁾ So z. B. das Kloster Lamspringe, das seit dem Jahre 873 sich des königlichen Schutzes erfreute. Bei Pertz, l. c. ibid. not. 13. Mit Gandersheim geschah das erst. wie wir oben gesehen, im Jahre 877.

²⁹⁾ Agius, l. c. cap. 11.

³⁰⁾ Der Benedictinermönch Agius redet Hathumod's Nachfolgerin, Gerberga, u. a. mit den Worten an:

Hoc enim pretendere regula nostra videtur,

Quam modo tu retines, ipsa (scil. Hathumod) prius tenuit.

Agiu Obit. Hath. v. 679 f. bei Pertz, l. c. pag. 188. Vergl. Harenberg, l. c. pag. 1070 ff.

³¹⁾ Vit. Hathum. cap. 9.

³²⁾ Ibid. cap. 18.

³³⁾ Ibid. cap. 24.

³⁴⁾ Ibid. cap. 29.

Dichotomie oder Trichotomie?

(Von Dr. P. Thomas Bauer.)

Erster Artikel.

Kirchenlehre.

Die Frage nach den Bestandtheilen des Menschen ist in der katholischen Kirche schon längst definitiv entschieden im Sinne der Dichotomie, mit Verwerfung der Trichotomie. Hatten zwar *vor* Apollinaris einzelne kirchliche Schriftsteller sich mehr oder weniger bestimmt zu Gunsten der Trichotomie ausgesprochen, so verstummten doch *nach* dem Hervortreten des Apollinarismus alle dahin lautenden Stimmen, nachdem man gesehen hatte, bis zu welchen Ungeheuerlichkeiten eine solche Auffassung in der Christologie ausgebeutet werden könne.

Gleichwohl lassen sich auch nach der so entschieden lautenden Verurtheilung der diesbezüglichen güntherianischen

Aufstellung noch hie und da Stimmen vernehmen, welche es deutlich genug insinuiren, dass der sogenannte güntherianische »Dualismus« viel für sich habe, indem ja früher auch die angesehensten Theologen mehr oder weniger deutlich sich dafür ausgesprochen hätten. So lesen wir in einem neuesten Handbuch der Geschichte der Philosophie wörtlich Folgendes¹⁾: »Ueberhaupt spricht Thomas (von Aquin) über das Verhältniss von Geistigem und Sinnlichem im Menschen sich sehr reservirt aus, da einerseits die Lehre de unitate formae substantialis (d. h. die Dichotomie) mehrfach Anstoss erregte (?) und auf Synoden wiederholt verdammt worden war (??), andererseits aber durch die Betonung eines principiellen Doppellebens im Menschen die Gefahr der Trichotomie nahegerückt schien.«

In diesem einen Satze sind Gedanken von ungeheurer Tragweite zusammengedrängt. Hiemit ist die kirchliche Verwerfung sowohl der Dichotomie als auch der Trichotomie ausgesprochen; Rettung durch diese Doppelklippe gewähre nur der güntherianische Dualismus; der hl. Thomas habe die Richtigkeit dieses Gedankens wohl gefühlt, habe aber nur schüchtern denselben Ausdruck zu geben gewagt. Auf den Versuch des Beweises hinsichtlich der Gesinnung des hl. Thomas können wir erst später eingehen; hier in diesem Artikel wollen wir nur die Frage näher erörtern, wie die Kirchenlehre der Dichotomie und Trichotomie gegenüber sich gestellt habe.

I.

Wurde die Lehre de unitate formae substantialis in homine d. i. die Dichotomie je von einer kirchlichen Synode verworfen?

Hier muss man füglich nach den Beweisen für eine so unglaublich klingende Behauptung fragen; in dem erwähnten Buche sieht man sich vergeblich nach einem Beweise um, der Satz wird unbedenklich als von Andern bewiesen vorausgesetzt, wir müssen uns demnach schon anderwärts um eine nähere Begründung umsehen. Wer in den güntherianischen Schriften ein wenig bewandert ist, weiss zur Genüge, dass von den

¹⁾ Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit von Dr. Vincenz Knauer, zweite verbesserte Auflage. Wien, 1882. Braumüller. S. 96.

Güntherianern gerne diese Behauptung aufgestellt und in ganz eigenthümlicher Weise zu erhärten versucht wurde. So hat z. B. Dr. Mayer, gewesener Professor der Dogmatik in Bamberg, eine eigene Schrift für das vaticanische Concil erscheinen lassen,¹⁾ in welcher er die güntnerianische Trinitätslehre und Anthropologie zu vertheidigen sucht. In der zweiten These sucht er umständlich durchzuführen, dass die Anschauung: im Menschen sei nur ein einziges Lebensprincip, als kirchlich verworfene Lehre anzusehen sei.²⁾ Zum Beweise für diese These wird angeführt

a) die Erklärung des ersten allgemeinen Conciliums von Nicäa (325): »(Von dem Logos) ist das Fleisch angenommen worden, welches naturgemäss das Lebengebende bei sich hat; denn kein Fleisch ist ohne das es Belebende, welches Letztere von der Schrift mit dem eigenen, bezeichnenden Ausdruck »Seele« belegt wird.«³⁾ Hiemit soll das Dasein einer eigenen Leibseele im Menschen zum Unterschiede von Geist und damit die Verwerfung eines einzigen Lebensprincipes im Menschen durch die Autorität des ersten allgemeinen Concils feststehen. Allein die ganze Argumentation ist eine durch und durch verfehlt; denn

1. in der a. St. liegt kein Ausspruch des ersten Concils von Nicäa vor. Man lese die echten Acten des Concils vom Anfang bis zum Ende: weder in dem vom Concil aufgestellten Symbolum, noch in den 20 Canones, noch auch in dem Synodal-Decrete, ist eine Silbe von der a. St. zu ersehen. Sie stammt vielmehr aus unechten Protokollen, welche der Bischof Gelasius von Cyzikus in der Propontis (5. Jhdt.) im 2. Buche seiner Geschichte des Concils von Nicäa eingefügt hat. In einem dieser Protokolle wird von einer Conferenz zwischen Concilsvätern und heidnischen Philosophen erzählt, wobei der Bischof Macarius den fraglichen Ausspruch gethan haben soll. Nach dem Urtheile aller Kritiker aber sind die erwähnten Protokolle unecht.⁴⁾

¹⁾ Zwei Thesen für das allgemeine Concil, Bamberg, 1868.

²⁾ Zweite These: Zwei Lebensprincipe im Menschen, S. 25 ff.

³⁾ Hard. Tom. I., pag. 417: σὰρξ δὲ προσεληπτο (sc. ὑπὸ τοῦ Λόγου) τὸ κατὰ φύσιν ἔχουσα ζωτικόν· οὐδέμητι γὰρ σὰρξ ἄνευ τοῦ ζωτικοῦ, ὃ καὶ ψυχὴν ἰδίως ἢ γραφῇ, καλεῖ.

⁴⁾ Vgl. Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire eccles. tom. 6. art. 18 pag. 290—91 Brux. 1732; — Hefele, Concil. Gesch. I. 250.

2. Nehmen wir aber die Stelle, wie sie liegt, ob echt oder unecht, was folgt daraus für die Behauptung von zwei Lebensprincipien im Menschen? Davon sagt die Stelle auch nicht ein Wort; im Gegentheile, es ist ausdrücklich nur von einem Lebensprincipe: τὸ κατὰ φύσιν ζωτικόν die Rede, wofür sogleich der biblische Ausdruck: ψυχή gesetzt wird. Die Güntherianer verstehen freilich unter ψυχή ihre sog. Leibseele, welche den Leib beleben und organisiren soll, was durch den Ausdruck: τὸ κατὰ φύσιν ζωτικόν deutlich genug ausgesprochen werde. Wäre dem also, so hätte der Bischof Macarius echt apollinaristisch gesprochen, indem von der Annahme des πνεῦμα durch Christus kein Wort gesagt ist. Wird aber dem Bischofe Macarius apollinaristische Anschauung ganz ohne irgend einen Grund beigelegt, so bleibt nichts Anderes übrig, als den Ausdruck ψυχή im gewöhnlichen Sinne als Bezeichnung geistigen Wesens (anima rationalis sive intellectiva) zu nehmen, welches in Bezug auf den Leib als dessen belebendes und organisirendes Princip sich erweist. Prüft man also die Stelle mit wissenschaftlichem Ernste, so enthält sie vielmehr einen Beweis gegen den güntherianischen Dualismus, nicht für denselben.¹⁾

b) Einen weiteren Beweis für ihre Behauptung als Kirchenlehre und darum auch für die Verwerfung eines einzigen Lebensprincipes im Menschen finden die Güntherianer im Symbolum Athanasianum, nämlich in dem Satze: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Der gewöhnliche Menschenverstand erblickt hierin das gerade Gegentheil der güntherianischen Auffassung; um diese nur einigermassen zu insinuiren, muss eine ganz eigenthümliche Argumentation zur Anwendung kommen, welche nach den von Dr. Mayer gegebenen Daten²⁾ in regelrechte syllogistische Form gebracht, ungefähr also lauten müsste:

In dem angezogenen Passus des Athanasianums wird die Persönlichkeit Christi mit der des Menschen verglichen; jeder

¹⁾ Vgl. Tübinger Gschr. Jhg. 1854, S. 61—62, wo Repetent Dr. Hitzfelder den Gegenstand gehörig erläutert.

²⁾ Zweite These S. 28: »Christus ist eine Persönlichkeit, in der zwei Lebensprincipe sind. Weil aber Christus mit dem Menschen verglichen wird, in welchem Geist und Fleisch zu einer Persönlichkeit verbunden sind, so müssen auch diese: Geist und Fleisch Lebensprincipe, müssen auch im Menschen hiemit zwei Lebensprincipe sein: denn sonst wäre der Vergleich geradezu falsch.«

Vergleich fordert aber ein *tertium comparationis*; dieses kann aber im vorliegenden Falle nur das Lebensprincip sein; sowie demnach in Christus offenbar zwei Lebensprincipe sind, so müssen auch im Menschen zwei Lebensprincipe: ein leibliches und ein geistiges, eine Leib- und eine Geistseele, ψυχή und πνεῦμα anerkannt werden.

1. Eine mehr misslungene Beweisführung wird es nicht leicht geben: prüfen wir sie nur ein wenig. Der erste und zweite Satz sind natürlich nicht zu beanstanden, um so mehr aber die drei folgenden. Es ist ganz und gar unrichtig, dass im vorliegenden Falle das *tertium comparationis* das Lebensprincip sei. Worauf es dem Verfasser des Symbolums einzig und allein ankommt, ist nicht das Lebensprincip, sondern die Einheit der Person, und zwar geht der Schluss vom Menschen auf Christus, nicht umgekehrt auf die menschlichen Constitutive. Der mit *nam* eingeführte, hier in Rede stehende Satz soll nämlich zur Erläuterung des vorhergehenden dienen: *Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus; unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae* (ausdrücklich gesagt). Um diese persönliche Einheit in Christus als das schwer Begreifliche einigermaßen anschaulich zu machen, wird auf eine ähnliche, nicht gleiche, uns aber doch bekanntere persönliche Einigung zwischen den zwei wesentlich verschiedenen Substanzen im Menschen: Leib und Seele verwiesen: *nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus d. h. gleichwie im Menschen die vernünftige Seele und das Fleisch = der Körper (näher: der durch die ebengenannte vernünftige Seele belebte und organisirte Körper) zur einzigen menschlichen Person sich zusammenfügen, so vereinigen sich in Christus die menschliche und göttliche Natur zu einer einzigen (näher: göttlichen) Person. Dies der einfache, natürliche, durch die Gedankenfolge von selbst gegebene Sinn der a. St.*

2. Der von den Güntherianern angestrebte Schluss von Christus auf den Menschen ist ganz und gar gegen die Tendenz des athanasianischen Symbolums, es sind überhaupt

nicht die Lebensprincipe in's Auge gefasst, und darum daraus auch nicht herzuleiten. Ergäbe sich aus dem angestellten Vergleiche ein Rückschluss auf zwei Lebensprincipe im Menschen, so wären in folgerichtiger Durchführung der unleugbaren Prämissen, da Christus ein vollkommener, ja der vollkommenste Mensch ist, sonach in ihm als Menschen ebenfalls zwei Lebensprincipe anzuerkennen wären, in Christus offenbar *drei* Lebensprincipien anzunehmen: zwei menschliche und ein göttliches: was die ganze Argumentation auf den Kopf stellen, ja auf eine *petitio principii* reduciren würde.

c) Der letzte Beweis für die kirchliche Verwerfung eines einzigen Lebensprincipes im Menschen zu Gunsten des gñthe-rianischen Dualismus wird aus dem Cap. Firmiter des IV. Lateranconcils (1215) entnommen, indem dort gesagt wird, dass *ein* Princip aller Dinge sei, der Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren, der geistigen und körperlichen, welcher durch seine allmächtige Kraft zugleich vom Anfang der Zeit beiderlei Creaturen aus Nichts geschaffen, die geistige und körperliche, die englische nämlich und die irdische, und hernach die menschliche gleichsam als gemeinsame, aus Geist und Körper bestehende.¹⁾

Wie hiemit ein einziges Lebensprincip im Menschen ausgeschlossen sein soll, vermag der gewöhnliche Menschenverstand nicht einzusehen; um dieses einigermassen nahe zu legen, dazu bedarf es wieder einer ganz künstlichen Argumentation. In streng syllogistische Form gebracht, würde sie ungefähr also lauten: Nach dem Cap. Firmiter besteht der Mensch aus zwei Naturen: aus geistiger und körperlicher; Natur ist aber nichts Anderes als ein lebendes Wesen mit eigenem Lebensprincip: demnach ist es Kirchenlehre, dass im Menschen nicht ein einziges Lebensprincip, sondern deren zwei vorhanden seien. Es ist dies um so mehr fest zu halten, als unter körperlicher Natur im Menschen (im Sinne des

¹⁾ Denzinger Enchirid. n. 355: Firmiter credimus . . . quod . . . unum principium, universorum creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

Conciliums) doch unmöglich die *totde, unorganische* Natur der *Mineralien* verstanden werden kann.¹⁾

1. Der zweite Satz dieser Argumentation kann nicht so ohne Weiteres zugestanden, sondern es muss gehörig daran unterschieden werden. Die Erklärung des Concils ist eine kurze Zusammenfassung der beiden ersten Capitel der Genesis, schliesst also in sich die *creatio prima et secunda*, d. h. die ursprüngliche Erschaffung der beiden grossen Gegensätze der unsichtbaren und sichtbaren, der Engel- und Körperwelt (*creatio prima*) und die weitere Entwicklung der Körperwelt, die Einführung des Lebens in die verschiedenen organischen Wesen (*creatio secunda*). Von näherer Erörterung des Sechstageswerkes Umgang nehmend, geht das Concil auf das wichtigste und edelste Gebilde der irdischen Schöpfung: den Menschen über und bezeichnet denselben gleichsam als die Synthese der beiden ursprünglichen Gegensätze von Geister- und Körperwelt: *ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam*. Jenes *quasi* steht nicht umsonst dabei; damit soll nämlich angedeutet sein, dass in jenem Satze: *quasi communem* etc. wohl ein grosser allgemeiner Gedanke ausgesprochen sei, welcher aber in seiner näheren Ausführung noch der Hinzunahme des einen oder andern *specificirenden Momentes* bedürfe, worauf aber das Concil nicht näher eingeht.

2. Will man aber die beiden Bestandtheile des Menschen näher bestimmen, so ist weder unter Geist die vorausgehende Engelnatur als solche,²⁾ noch unter Körper *die unorganische* Körpersubstanz zu verstehen, sondern beide so, wie sie sich mit ihren specifischen Unterschieden *thatsächlich* im Menschen vorfinden. Was das leibliche Leben des Menschen insbesondere anbelangt, so ist vom Concil auf das Princip desselben nicht näher eingegangen, jedoch der Gedanke nahegelegt, dass der Geist (*spiritus*) als dieses leibliche Lebensprincip anzusehen sei, da ausser Geist und Leib etwas Weiteres nicht mehr angegeben wird, hiemit also der *ganze Mensch*, auch seinem leiblichen Leben nach, absolvirt und abgeschlossen erscheint.

¹⁾ Dr. Mayer, zweite These, S. 26, 29.

²⁾ Vgl. Thomas von Aquin S. th. I. qu. 75 a. 7. c. — S. contra Gent. II. 94. — 2. Dist. 3. qu. 1. a. 6. c.

Von einer eigenen Leibseele, oder wohl gar von einer Verwerfung eines einzigen Lebensprincipes im Menschen ist im ganzen Contexte weder explicite noch auch implicite das Geringste zu ersehen: dies wird rein willkürlich nur hineingetragen.¹⁾

Aus der ganzen Darlegung der güntherianischen Begründung — Besseres wurde nie beigebracht — geht zur Genüge hervor, dass die Dichotomie von der kirchlichen Lehrautorität nie verworfen, im Gegentheil immer festgehalten wurde. Es wird dies um so mehr erhellen, wenn wir im Nachfolgenden des Näheren darlegen, was die Kirche über die Trichotomie geurtheilt hat.

II.

Was hat die kirchliche Lehrautorität über die Trichotomie geurtheilt?

Zwar gestehen alle Nachzügler des Güntherianismus die Verurtheilung der Trichotomie offen zu, jedoch geben sie den kirchlichen Actenstücken gewöhnlich eine solche künstliche Deutung, dass ihre eigenthümlich aufgeputzte, mit dem Namen: »Dualismus« belegte Trichotomie in ihren Augen sich daneben noch immer halten zu lassen scheint. Es lohnt sich darum der Mühe zur Erzielung klarer, durchsichtiger Begriffe auf die vorwülfige Frage genauer einzugehen; denn die kirchliche Lehrautorität hat die Trichotomie in einer Weise verworfen, dass bei ernstlicher, wahrheitsliebender Beurtheilung der Thatsachen auch an dem güntherianischen Dualismus unmöglich sich mehr festhalten lässt. Die kirchlichen Entscheidungen sind theils indirect, theils direct gegen die Trichotomie gerichtet; wir wollen beide Classen ins Auge fassen, sie sind streng beweisend.

A) Indirecte Entscheidungen.

Um mit den indirecten Entscheidungen zu beginnen, weil sie der Zeit nach früher fallen, so begegnen uns mehrere Aussprüche allgemeiner Concilien, welche gegenüber der Irrlehre des Appollinaris direct als die menschlichen Bestandtheile in Christus Leib und Seele, und zwar näher den

¹⁾ Vgl. Zwei Thesen für das allgemeine Concil von Dr. G. C. Mayer, Professor der Dogmatik in Bamberg, beleuchtet von Dr. Johann Katschthaler, Professor der theologischen Facultät (jetzt Domcapitular) in Salzburg. Rgsbg. Manz 1868, S. 221 ff.

Leib belebt durch die vernünftige Seele bezeichnen, womit indirect das Gleiche für jeden Menschen ausgesprochen ist, weil durch jene beiden Bestandtheile der Mensch als in seiner Ganzheit, als in seinem Wesen vollendet dargestellt wird.

a) Auf dem Concil zu Ephesus (431) wurde in der 1. Sitzung aus dem 2. Briefe des hl. Cyrillus an Nestorius folgende Stelle vorgelesen und approbirt: »Wir sagen nicht, dass die Natur des Logos durch Verwandlung Fleisch geworden sei, aber auch nicht, dass sie in den *ganzen* aus Seele und Leib bestehenden Menschen umgewandelt worden sei, sondern vielmehr, dass der Logos ein durch eine *vernünftige Seele beseeltes Fleisch* persönlich mit sich vereinigt habe, und darauf auf eine unaussprechbare und unbegreifliche Weise Mensch geworden sei.«¹⁾ Der Ausdruck: ganzer Mensch bestehend aus Seele und Leib (ὅλος ἄνθρωπος, ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος), durch eine vernünftige Seele beseeltes Fleisch (σὰρξ ἐμψυχωμένη ψυχῆ λογικῆ) schliesst jede Nuancirung, auch den güintherianischen Dualismus aus.

b) Im Glaubensdecrete des Concils von Chalcedon (451) heisst es u. A.: »Folgend den hl. Vätern lehren wir Alle einstimmig, dass der Nämliche (Jesus Christus) vollkommen in der Gottheit und der Nämliche vollkommen in der Menschheit sei, in Wahrheit Gott, und als der Nämliche in Wahrheit Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe.«²⁾ Der vollkommene Mensch besteht also aus Leib und Seele, aus nicht mehr und nicht weniger.

c) Das 5. allgemeine Concil zu Constantinopel (553) spricht im 4. Canon Folgendes aus: »Wenn Jemand nicht bekennt, dass die Vereinigung des Gottes Logos mit dem von einer vernünftigen und denkenden Seele belebten Fleische der Zusammensetzung oder aber der Person nach erfolgt sei,

1) Οὐγάρ φαμεν, ὅτι ἡ τοῦ λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σὰρξ, ἀλλ' οὐδέ, ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μεταβλήθη, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος· ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σὰρκα ἐμψυχωμένην ψυχῆ λογικῆ ἐνώσας ὁ λόγος ἑαυτοῦ καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως τέ καὶ ἀπερισιτότως γέγονεν ἄνθρωπος. Mansi tom. 4 pag. 888, Hefele Conc. Gesch. II. 144 ff.

2) Ἐπόμεινοι τοῖς ἀγίοις πατράσι . . . συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τελειὸν τὸν αὐτὸν (I. Χρ.) ἐν θεότητι, καὶ τελειὸν τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος. Mansi tom. 7. pag. 116, Denzinger Enchirid. n. 134.

wie die hl. Väter gelehrt haben . . . , ein Solcher sei im Banne.«¹⁾
 In Christus war demnach das Fleisch = der Leib belebt durch die vernünftige und denkende Seele; da er aber ein vollkommener Mensch war, so findet bei allen Menschen das Gleiche statt.

d) In dem Glaubensdecrete des 6. allgemeinen Concils (680) ist Folgendes ausgesprochen: »Im Anschlusse an die fünf heiligen und allgemeinen Synoden sowie an die heiligen und bewährten Väter bestimmt die gegenwärtige heilige und allgemeine Synode unsern Herrn Jesus Christus zu bekennen als unsern wahren Gott . . . vollkommen in der Gottheit und zugleich vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, als letzterer bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe: wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, und wesensgleich uns der Menschheit nach, uns in Allem ähnlich nur die Sünde ausgenommen.«²⁾

In allen diesen vier Concilien-Beschlüssen ist unverkennbar gegen Apollinaris Stellung genommen, welcher bekanntlich als platonischer Trichotomist, in Christus nur die Naturpsyche annahm, den menschlichen Geist (πνεῦμα) aber durch die Person des göttlichen Logos vertreten sein liess, um dadurch die Vereinigung zwischen der Gottheit und Menschheit in Christus um so enger zu schliessen und der Möglichkeit der Sünde ja jeden Zugang zu versperren, ohne zu bedenken, dass er mit Beseitigung der vernünftigen Seele in Christus auch dessen menschliche Freiheit und damit die Grundvoraussetzung eines jeden Verdienstes aufhob und die Erlösung unmöglich machte.³⁾ Zur Beseitigung eines so grundverderblichen Irrthumes dringen darum die angezogenen Concilien so nachdrucksam auf Anerkennung der vernünftigen und denkenden Seele in

1) Ἐἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἑνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοεῶν, κατὰ σύνθεσιν ἤγουν κατὰ ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν . . . ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἐστίν. Mansi tom. 9. pag. 377, Denzinger, n. 175.

2) Ἡ παροῦσα ἅγια καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος . . . ἐπομένη τε ταῖς τε ἁγίαις καὶ οἰκουμενικαῖς πέντε συνόδοις καὶ ταῖς ἁγίαις καὶ ἐγκρίτοις πατράσι, καὶ συμφώνως ὁρῶουσα ὁμολογεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν . . . τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς, αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας. Denzinger, n. 237.

3) Vgl. Art. Apollinaris im K. L. von Wetzer nnd Welte in 1. u. 2. Aufl. von Riess und Schwane.

Christus, und zwar in der Weise, dass die ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά als das den menschlichen Leib belebende und organisirende Princip anerkannt werde.

Daraus ist auch schon zu ersehen, wie unbegründet die von den Güntherianern stereotyp vorgebrachte Einrede sei, wenn sie sagen, der von den Concilien Christo zugeschriebene Leib sei doch gewiss kein todter, sondern ein lebendiger Leib gewesen, belebt aber durch die Naturpsyche als nächstes und unmittelbares Princip des leiblichen Lebens, so dass die vernünftige Seele zwar auch als Lebensprincip bezeichnet werden könne, aber nur als entferntes und mittelbares. Denn wer die oben aufgeführten Concilien-Aussprüche vorurtheilsfrei ansieht, wird von der ebenerwähnten Unterscheidung von unmittelbar und mittelbar, entfernt und zunächst Nichts entdecken können; der ephesinische Ausdruck: σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ schreibt sicher der vernünftigen Seele keine nur mittelbare, sondern eine unmittelbare Belebung des Leibes Christi zu; die nachfolgenden Concilien berufen sich immer wieder auf die frühern und documentiren ihre Uebereinstimmung durch noch deutlichere und bestimmtere Erklärungen. Damit ist auch schon gesagt, dass auch ohne Annahme einer Naturpsyche der Leib Christi kein todter war, weil belebt durch die vernünftige Seele.

Damit sind aber indirect auch schon die Bestandtheile eines jeden Menschen gegeben, weil nach den Aussprüchen der Concilien Christus ein vollkommener Mensch, uns Menschen in Allem wesensgleich war, die Sünde ausgenommen.

B) Directe Entscheidungen.

a) Hier begegnet uns zunächst das 8. allgemeine Concil act. 10 can. 10 (nach der Uebersetzung des Bibliothekars Anastasius can. 11.): »Obgleich das alte und neue Testament lehren, dass der Mensch nur eine einzige, die vernünftige und denkende Seele habe, und alle im Geiste Gottes sprechenden Väter und Lehrer der Kirche dieselbe Lehre festhalten, so gibt es doch Einige, welche dafür halten, dass er zwei Seelen habe, und mit gewissen unvernünftigen Bestrebungen ihre eigene Irrlehre festhalten. Diese heilige und allgemeine Synode verurtheilt darum feierlich die Urheber und

Anhänger einer solchen Gottlosigkeit. Sollte aber Jemand für die Zukunft das Gegentheil zu behaupten wagen, der soll aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein.«¹⁾

Der einfache, gesunde, natürliche Sinn erblickt in diesem Canon die Verurtheilung zweier Seelen im Menschen, dagegen aber die Forderung einer einzigen: der vernünftigen und denkenden Seele, welcher gegenüber eine weitere Seele, sei sie welche nur immer, also auch eine sogenannte Leibseele, Naturpsyche (ψυχή ζωτική) keinen Platz mehr findet. Die Function der Belebung und Organisirung des Leibes ist unter dieser Voraussetzung offenbar der vernünftigen Seele zugetheilt, wenn auch ihre Thätigkeitssphäre damit noch lange nicht abgeschlossen ist.

Gegen diese einfache und so natürliche Auffassung erieferten sich seiner Zeit gewaltig Dr. Baltzer und Dr. Knoodt zu Gunsten Günthers, indem sie gegen Dr. Clemens geltend machten: der Wortlaut, wie er liege, verlange nur die Verwerfung zweier *vernünftiger* Seelen, indem der Canon gegen die manichäische Annahme einer guten und einer bösen Seele im Menschen, oder gegen die förmliche Trichotomie, nicht aber gegen den güntherianischen Dualismus gerichtet sei. Unterziehen wir diese Aufstellung einer genauen wissenschaftlichen Prüfung.

1. Die von den Güntherianern empfohlene Auffassung muss schon vom rein philologischen Standpunkte aus als unannehmbar erklärt werden; denn der Philologe, welcher den vorliegenden Canon ohne Voreingenommenheit betrachtet, wird sich sagen müssen: Das 8. allgemeine Concil nimmt nur eine einzige Seele (μίαν ψυχήν) und zwar die vernünftige und denkende (λογικὴν τε καὶ νοεράν) an; es verwirft aber dem gegenüber zwei Seelen (wieder ψυχάς); es verwirft demnach zwei

¹⁾ Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχήν λογικὴν τε καὶ νοεράν διδασκούςας ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων, εἰσὶ τινες, οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες καί τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. Ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμένη αὐτῇ σύνοδος τοῖς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γενήτορας καὶ τοὺς ἡμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφωνῶς· εἰ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω. Denzinger, n. 274. Die Uebersetzung des Bibliothekars Anastasius drückt sich hie und da noch voller aus, jedoch im Wesentlichen besteht kein Unterschied. Vgl. Mansi tom. 16, pag. 166, Harduin tom. 5, pag. 1102.

vernünftige Seelen ebenso gut, als wie eine gute und daneben eine böse (= 2) eine Geist- und eine Leibseele oder Naturpsyche (= 2); denn auf diese Weise würden immer wieder zwei Seelen (*δυο ψυχαι*) statuiert werden, welche das Concil ganz einfach und schlechthin, ohne irgend welche Unterscheidung, ausgeschlossen haben will. Wer neben der vernünftigen noch irgend eine andere, wie immer benannte Seele hereinnimmt, führt irgend einen Factor ein, zu dessen Annahme der Text des Concils keinerlei Berechtigung gibt. Er schiebt somit demselben irgend etwas unter, wovon dasselbe Nichts wissen will. So wird man schon vom rein philologischen Standpunkte aus urtheilen müssen. Man wird aber bei dieser Auffassung um so mehr stehen bleiben müssen, wenn man

2. den geschichtlichen Hergang und Zusammenhang genauer ins Auge fasst.

Nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Abtes und Bibliothekars Anastasius, welcher dem Concil persönlich beigewohnt und die Acten desselben verbotenus übersetzt hat, war der Canon gegen Photius gerichtet, welcher, um seinem Gegner, dem Patriarchen Ignatius, Verlegenheiten zu bereiten, zwei Seelen im Menschen behauptete und dieser Anschauung Anhänger zu gewinnen suchte. In der Vorrede nämlich zu seiner Uebersetzung der Concilsacten berichtet Anastasius: Ante annos aliquot idem Photius duarum unumquemque hominem animarum consistere praedicabat. Qui quum a Constantino philosopho, magnae sanctitatis viro, fortissimo ejus amico, increpatus fuisset dicente: Cur tantum errorem in populum spargens tot animas interfecisti? respondit: Non studio quemquam laedenditalia, inquit, dicta proposui, sed probandi, quid patriarcha Ignatius ageret, si suo tempore quaelibet haeresis per syllogismos philosophorum (vgl. damit den Ausdruck des Concils: *τις ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι*) exorta patesceret, qui scilicet viros exterioris sapientiae repulisset; verum ignoravi me sub hujus fomite propositionis tot animas fore laesurum.

3. Wie fasste nun aber Photius die von ihm behauptete Zweiheit der Seelen näher? im manichäischen oder im apollinaristischen Sinne? Baltzer und Knoodt behaupten: im manichäischen Sinne. Ist dies glaublich? Der Manichäismus

scheidet sich bekanntlich in einen ältern und einen jüngern.

α) Der ältere Manichäismus nahm neben einer guten Seele im Menschen auch noch eine böse an, welche aus dem Reiche der Finsterniss, aus dem ewig bösen Principe, aus der *ὕλη* ausgeflossen sei; ob sie geistig oder materiell gefasst wurde, bleibt sehr zweifelhaft. Jedenfalls war aber dieser Dualismus zur Zeit des 8. allgemeinen Conciliums ein längst überwundener Standpunkt; es ist darum auch von dem sonst allenthalben so schlaun Photius nicht anzunehmen, dass er sich dem Wahne hingeben konnte mit einer solchen veralterten Albernheit dem Patriarchen Ignatius Verlegenheiten bereiten zu können.

β) Aber vielleicht unterstützte er den neuen Manichäismus, welcher eben damals im byzantinischen Reiche unter den sog. Paulicianern spuckte und manche Unruhen veranlasste? Allein diese Neumanichäer nahmen nicht zwei Seelen: eine gute und eine böse, sondern nur eine: die gute an, wogegen ihnen der Leib ein Ausfluss aus dem Reiche des Bösen war. Solches wissen wir aus Photius selbst, welcher eine eigene Widerlegung gegen sie hatte erscheinen lassen. Es ist doch wohl nicht anzunehmen, dass er durch Widerspruch gegen seine eigene frühere Lehre dem Patriarchen Ignatius Verlegenheiten zu bereiten wähen konnte. Unter dieser Voraussetzung wäre der vom Concil ausgesprochene Tadel wegen Annahme zweier Seelen ganz und gar unmotivirt und undenkbar.

Hätte das Concil überhaupt Manichäismus im Auge gehabt, so hätte sich doch von der auf allen Concilien so sehr beobachteten Akribie im Ausdrucke erwarten lassen, dass in Bezug auf die böse Seele des Ursprunges aus dem bösen Principe in irgend einer Weise gedacht und damit der genau gekennzeichnete Irrthum auctoritativ abgewiesen worden wäre; es ist aber im ganzen Canon auch nicht die leiseste Hindeutung auf ein böses Princip zu erkennen.

4. Es bleibt also nur die apollinariste Auffassung als Gegenstand der Verurtheilung übrig. Ob nun Apollinaris und dessen Schüler die glatte Trichotomie: Leib, Seele, Geist (*σῶμα, Ψυχή, πνεῦμα*) im Sinne von drei wesentlich von einander verschiedenen Substanzen gelehrt, oder wohl ein eigenes Lebens-

princip des Leibes, wenn auch wesentlich ungeistig, mit dem Körper der Wesenheit nach verwandt oder wohl gar identisch angenommen haben, ist unter den Gelehrten controvers und lässt sich bei dem Mangel an Documenten vielleicht auch nie zur Gewissheit erheben. So viel aber kann man mit Bestimmtheit sagen, dass durch den in Rede stehenden Canon die Trichotomie in der erstern Form ebenso gut wie in der zweiten (güntherianischen), verurtheilt sei, weil die Einzigkeit der Seele so nachdrucksam hervorgehoben wird.¹⁾

b) Noch bestimmter ist neben der geistigen und vernünftigen Seele im Menschen jede zweite Seele oder wie sonst nur immer benannte, von der vernünftigen Seele verschiedene Kraft als Lebensprincip des menschlichen Leibes ausgeschlossen durch die Bestimmungen des 15. allg. Concils zu Vienne (1311) unter Clemens V., in dessen Glaubensdecrete es also heisst: »Fidei catholicae fundamento . . . firmiter inhaerentes, aperte cum sancta matre Ecclesia confitemur, unigenitum Dei Filium . . . partes nostrae naturae simul unitas (ex quibus in se verus Deus existens fieret verus homo): humanum videlicet corpus passibile, et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus *vere per se et essentialiter* informantem assumpsisse . . . Porro doctrinam *omnem* seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod *substantia* animae rationalis seu intellectivae *vere ac per se* humani corporis non sit *forma*, velut erroneam, ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent; quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere *perinaciter* praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani *per se et essentialiter*: tanquam *haereticus* sit censendus.²⁾

Dem müssen wir sogleich beifügen, was Leo X. in der Bulle: Apostolici regiminis vom 19. December 1513 mit Zu-

¹⁾ Vgl. Dr. Hitzfelder's Abhandlung in der Tüb. Gschrft. Jhg. 1854 S. 45—62, Dr. Kutschthaler a. a. O. S. 171—182, Hefele, Conc. Gesch. Bd. 4. S. 320, 404.

²⁾ Clement. I. l. cap. unico, Harduin tom. 7 pag. 1359, Denzinger nn. 408, 409.

stimmung des 5. Lateranconcils über unsern Gegenstand erläuternd ausspricht: Hoc sacro approbante concilio 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* humani corporis *forma* existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V. praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum etiam immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit.¹⁾ Zu beiden Actenstücken ist Folgendes zu bemerken:

Wie man sieht, gibt das 5. Lateranconcil neben andern psychologischen Wahrheiten auch der grossen Wahrheit Ausdruck, dass die vernünftige Seele in Wahrheit *durch sich selbst* und ihrer *Wesenheit* nach (*vere per se et essentialiter*) die *forma corporis humani* sei, und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf das Concil von Vienne unter Clemens V., wodurch authentisch bestätigt wird, dass die gleichlautende Bestimmung (I. 1 cap. unico in Clement.) wirklich auf dem Concil erlassen worden sei, wie es selbst von sich bezeugt: sacro approbante concilio. Es ist dies deswegen von einiger Wichtigkeit, weil die Concilienacten verloren gegangen sind, und in den Clementinen jedes erste Capitel eines jeden Titels aller 5 Bücher sich mit der Ueberschrift einführt: Clemens V. in Concilio Viennensi anno 1311, wobei es zweifelhaft bleibt, ob die betreffende Decretale von Clemens V. auf eigene Auctorität vor, während oder nach dem Concil erlassen wurde, oder ob sie auch die Bestätigung des Concils erhielt: approbante sacro Concilio. So heisst es aber in der Decretale selbst und wird durch das 5. Lateranconcil bestätigt.²⁾

Das Wichtigste im ganzen Canon des Vienger Concils ist begreiflicher Weise der Ausdruck: *forma corporis humani*. Was wollte das Concil damit sagen? Die Güntherianer haben darin die *formale* Einheit zwischen Leib- und Geistesseele im Bewusstsein ausgesprochen finden zu können geglaubt. »Die Formeinheit (formale Einheit) des Bewusstseins

¹⁾ Denzinger n. 621, Harduin tom. 9, pag. 1719.

²⁾ Vgl. Hefele, Conciliengesch. VI. 473—475.

im Menschen, sagt Günther (weil er — der Mensch — die reale Synthese von der Antithese im creatürlichen All ist), setzt sich zusammen aus dem Bewusstsein der Psyche und aus dem Bewusstsein des Geistes . . . Unter der formalen Einheit steht also das Denkleben der Seele wie des Geistes, und wenn auch mit abwechselnder Vorherrschaft des einen oder andern Lebensprincipes, so doch ohne Nachtheil für die eine Persönlichkeit des Menschen.«¹⁾ Ob dies richtig sei, soll die nähere Untersuchung zeigen. Diese soll in sich begreifen den Sprachgebrauch, die Entstehungsgeschichte und die vom Pius IX. gegebene authentische Interpretation.

I. Was nun den Sprachgebrauch zunächst anbelangt, so hat forma zu seinem Correlat die materia; beide spielen in der Anthropologie eine wichtige Rolle. Was sind also nach damaligem Sprachgebrauche materia und forma? Sicherlich hat das Vienner Concil mit jenen beiden Ausdrücken keinen andern Sinn verbunden, als man damals in den gelehrten Schulen allenthalben ihnen unterlegte, sonst wäre es ja gar nicht verstanden worden, oder es hätten den mit den hergebrachten Bezeichnungen neu verbundenen Sinn deutlich und unumwunden erklären müssen, — was bekanntlich nie geschehen ist. — Machen wir uns also den damals herrschenden aristotelisch-scholastischen Sprachgebrauch in Bezug auf materia und forma klar.

α) Materia = ὕλη im allerweitesten Sinne ist nach Aristoteles das noch ganz Unbestimmte, dasjenige, was weder nach Grösse noch sonst irgendwie etwas Bestimmtes, in sich Abgegrenztes ist, aber durch den Hinzutritt von specificirenden Merkmalen Verschiedenes werden kann.²⁾ Auf das Gebiet der

1) Vorschule zur speculativen Theologie II. 392; — vgl. Zukrigl, wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre, S. 26. Anm. u. S. 35. Anm.; — Baltzer in der katholischen Vierteljahrsschrift für Wissenschaft und Kunst 2. Jhg. I. Hft. S. 158; — Clemens, die speculative Theologie Anton Günthers und die katholische Kirchenlehre S. 45 ff.; — (Denzinger) die speculative Theologie Dr. A. Günthers u. s. Schule, S. 35 ff.; — Vrátz, speculative Begründung der Lehre d. hath. Kirche über d. Wesen der menschlichen Seele und ihr Verhältniss zum Körper, S. 99 ff.

2) Metaph. VI. 3. pag. 539, 45 ff. edit. Firmin. Didot, Paris 1874: λέγω δ' ὕλην, ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι, μήτε ποσόν, μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται, οἷς ὄρισται τὸ ὄν· ἔστι γάρ τι, καθ' οὗ κατηγορεύεται τούτων ἕκαστον, ὃ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη.

uns umgebenden Natur angewendet ist nach Aristoteles die Materie das Erste, welches einem jeden Naturdinge zu Grunde liegt, dasjenige, aus welchem irgend etwas real Existirendes (z. B. eine Mauer), nicht eine bloss zufällige Eigenschaft (z. B. die Farbe der Mauer) entsteht, sondern die Sache selbst in ihrem specifischen Unterschiede von allen andern Dingen.¹⁾ — Damit ist sonach der Urstoff ausgedrückt, welcher zwar nicht als solcher für sich existirt, aber allen einzelnen Körpern zu Grunde liegt, wesshalb bei Aristoteles der Ausdruck ὕλη häufig wechselt mit ὑποκείμενον.²⁾

Die Heroen der Scholastik fanden diesen aristotelischen Begriff von Materie in der Sache selbst begründet und zur Erklärung der christlichen Glaubenswahrheiten ganz geeignet, sie nahmen ihn daher unverändert in ihre Lehrsysteme herüber: hören wir die vorzüglicheren. Der hl. Thomas behandelt ex professo³⁾ unsere Frage: Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma. In der Lösung gibt der hl. Lehrer folgende Begriffsbestimmung: Ne in ambiguo procedamus, considerandum est, quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim, quod cum potentia (das mögliche Sein, das δυνάμει εἶναι bei Aristoteles) et actus (das wirkliche Sein, ἐνέργεια bei Aristoteles) dividant ens (logische Eintheilung), et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta (also logisch gefasst) praeter omnem speciem et (=) formam et etiam

¹⁾ Physic. I. 9 pag. 260, 23 ff: Λέγω ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Vgl. ibid. I. 7.

²⁾ Physic. I. 7—9 sehr häufig. — Näher aber unterscheidet Aristoteles die erste Materie in eine absolut und eine relativ erste, insofern sie nämlich ganz einfach ohne alle Bestimmtheit, oder insofern sie wohl schon mit einer gewissen Bestimmtheit begabt, aber gegenüber einer höhern substantzialen Abgrenzung als noch unbestimmt gefasst wird. So Metaph. IV. 4 p. 517, 38 ff.: Φύσις δὲ ἥτις πρώτη ὕλη, καὶ αὕτη διχῶς· ἢ πρὸς αὐτὸ πρῶτη ἢ ἡ ὕλης πρῶτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὕλης δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντ' τὰ τηκτὰ (Geschmolzenes) ὕδωρ; ähnlich Metaph. VII. 4 p. 561, 25 ff. In gleichem Sinne spricht sich auch der hl. Thomas aus Metaph. V. lect. 5 und VIII lect. 4. Vgl. Pesch S. J. Institutiones philosophiae naturalis. Friburgi Brisgov. 1880 n. 213.

³⁾ Quaest. unica de spiritualibus creaturis art. 1. Edit. Parm. 1856 tom. 8 pag. 425—430.

praeter privationem,¹⁾ quae tamen est susceptiva et formarum et privationum. Dass dieses aber bloss ein abstrakter Begriff sei, und der Stoff in Wirklichkeit in dieser Abstraktheit nicht vorkomme, setzt der hl. Lehrer sogleich hinzu: Nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia, quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. — Es ist auch auf den ersten Blick für Jederman klar, dass es nicht einen Stoff geben könne, welcher nur Stoff und nicht ein ganz bestimmter Stoff oder Körper wäre, z. B. Sauerstoff, Gold, Silber, Kohle u. s. w.; ebenso gibt es auch kein Thier, welches nur Thier, aber sonst weiter kein bestimmtes Thier wäre, sondern wohl Thier, aber ein Thier einer ganz bestimmten Gattung oder Art, z. B. Fisch, Pferd, Adler.

In demgleichen Sinne spricht sich der andere scholastische Kirchenlehrer, der hl. Bonaventura aus²⁾: Respondeo . . . quod dupliciter est loqui de materia: aut secundum quod existit in natura, aut secundum quod consideratur ab anima. Si secundum quod consideratur ab anima, sic potest considerari in formis sive per privationem formae distinctae, sive per privationem etiam omnis formae, et sic dicit Augustinus 12. confess. essentiam materiae intelligi. Nam materia secundum sui essentiam est informis per possibilitatem omnimodam, et dum sic consideratur, formarum ipsa capacitas sive possibilitas est sibi pro forma (d. h. die Empfänglichkeit für alle Formen ist das Wesen der materia). Est iterum loqui de materia secundum quod habet in natura

¹⁾ Privatio (στέρησις bei Aristoteles Physic. I. 9) bezeichnet nach aristotelisch-scholastischem Sprachgebrauche in der Lehre vom körperlichen Sein ein Doppeltes: a) dasjenige, was beim Entstehen einer Sache vorhanden war, aber zu sein aufhörte, um ein Anderes zu werden (corruptio); — b) dasjenige, was noch nicht war, aber beim Aufhören des Andern zum Zurückbleibenden hinzutritt, um ein Wesen eigener Art zu bilden, z. B. Umwandlung der Raupe in einen Schmetterling: das der Raupe Wesentliche (forma) vergeht (corruptitur), das Wesentliche des Schmetterlings tritt hinzu, bildet sich aus der Raupe heraus; das Stoffliche der Raupe aber *bleibt*, erleidet jedoch eine vielfache Umbildung, wodurch schliesslich das Wesen des Schmetterlings zum Vorschein kommt. Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, Bd. 2 nn. 680—681, Pesch a. a. O. n. 222.

²⁾ 2. Dist. 12 a. I. qu. I. in c.

(in der Wirklichkeit), et sic impossibile est materiam informem existere per privationem omnis formae: 1)

β) Worauf es in unserer Frage ganz vorzüglich ankommt, diess ist der Ausdruck forma; auch über die Bedeutung dieses Wortes sollen uns die gleichzeitigen Theologen Auskunft geben.

Forschen wir zunächst nach der Quelle, nach dem Ursprunge dieser Benennung, so weisen alle Daten wieder auf Aristoteles hin. Die bei ihm dafür gebräuchlichen Ausdrücke sind: μορφή = forma; — εἶδος = species = specificirende, Art gebende Eigenschaft; — λόγος = ratio = Wesensbegriff, mit Betonung der specificirenden Eigenthümlichkeit; — οὐσία = essentia = Wesenheit; — ἐνέργεια = Gegensatz von δυνάμει εἶναι = actus = actu esse = das zur eigenthümlichen Thätigkeit befähigende und geeignet machende Moment; — ἐντελέχεια, ein von Aristoteles neugeschaffener Ausdruck, in dessen etymologischen Erklärung die Gelehrten nicht ganz übereinstimmen; die richtigste möchte wohl jene sein, welche den Ausdruck aus ἐν, τέλος und ἔχειν = intransitiv: sich verhalten entstanden sein lässt, also τὸ ἐν τέλει ἔχειν, und daraus das Subst. ἐντελειέχεια, verkürzt ἐντελέχεια = das schliessliche Sichbefinden = das Abgeschlossensein. 2) Endlich gebraucht Aristoteles für forma auch τὸ τί ἦν εἶναι = jenes Moment, welches das in der Idee vorausgegangene Sein zur Verwirklichung bringt. 3)

1) Vgl. Alexander von Hales 2. p. qu. 12 membr. 2. art. 1; — Scotus 2. Dist. 12 qu. 1; — Aegidius Rom. 2. Dist. 12 qu. 3. art. 2; — Heinrich von Gent Quodlib. 1. qu. 10; — Richard von St. Victor 2. Dist. 12. qu. 1 und 4; — Thomas von Strassburg 2. Dist. 12. qu. 1. art. 2; — Gregor von Rimini 2. Dist. 12. qu. 1. und 2; — Gabriel Biel 2. Dist. 12. qu. 1. —

2) Cicero's Erklärung (Tusc. I. 10) ἐντελέχεια = continuata agitatio et perennis ist ohne Zweifel falsch, er scheint ἐνδελέχεια gelesen zu haben. Johannes Philoponus (ad l. de an. II. 1) gibt es mit παρὰ τὸ ἐν καὶ τέλειον καὶ τὸ συνέχειν wieder; Hermolaus Barbarus übersetzt barbarisch: perfecti habia; die neuern Philologen leiten es gewöhnlich von ἐντελής = vollkommen ab und geben ihm die Bedeutung: das die schliessliche Vollendung Gebende. Vgl. Pesch a. a. O. n. 193 (1).

3) Ueber diesen kurzen aristotelischen Ausdruck werden drei Erklärungen gegeben: 1) eine metaphysische, wornach τί ἦν auf die Frage Antwort gäbe, was das Ding vor der Verwirklichung in der geistigen Auffassung war, wie der ideale Entwurf eines Kunstwerkes, welchem der Künstler durch den Meissel oder Pinsel Ausdruck gab; 2) eine brachylogische, so sagt Aristoteles manchmal: ἦσαν τρεῖς ἀρχαὶ statt εἶναι, ὡσπερ δέδεικται τρεῖς ἀρχαί; war nach unsern Formeln bedeuten würde: Jenes Sein, welches sich dem Denken als wahr gezeigt hat; 3) eine syntaktische, wornach das Imperfekt Dauer andeutet, wie auch im Deutschen »Wesen« mit »gewesen« zusammenhängt; dem zufolge ist ein Ding das, was es dauernd, fortwährend, wesend war. Vgl. Dr. Schramm, Programm zum Bamberger Katalog 1877 S. 62—63.

Seine Metaphysik ist voll von solchen Erklärungen; so sagt er z. B. von den sinnlichen Dingen: »Die sinnlichen Dinge haben alle etwas Stoffliches an sich; das Wesen aber ist das zu Grunde Liegende, in anderer Weise aber das Stoffliche (Stoffliches nenne ich aber das, was nicht der Wirklichkeit, wohl aber der Möglichkeit nach dieses da d. h. das Einzelnding ist) und wieder in anderer Weise das Art- und Formgebende, welches als dem Artbegriffe nach irgend ein Einzelnding seiend davon zu unterscheiden ist; ein Drittes aber ist das aus diesen Entstehende, welchem allein das Entstehen und Vergehen zukommt, und welches allein für sich besteht; denn von den begrifflich gefassten Wesen existiren einige, einige aber nicht.¹⁾

Diesen aristotelischen Begriff von μορφή = forma finden wir von allen Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts adoptirt und weiter ausgeführt; so vom hl. Thomas,²⁾ von hl. Bonaventura³⁾ an den schon oben angeführten Stellen, aber auch allenthalben in ihren sonstigen Werken. Näher unterscheiden sie eine äussere (ideale, exemplare) und eine innere (inhärirende) Form. So der hl. Thomas⁴⁾: »Forma semper notat habitudinem causae; est enim forma quodam modo causa ejus, quod secundum ipsam formatur, sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus.«⁵⁾

Für unsern Zweck ist von Wichtigkeit die innere Form, welche sich nach den scholastischen Theologen näher in eine substantiale und accidentale zerlegt. Die erstere durchdringt die ganze Wesenheit einer Sache und begründet sie in ihrem specifischen Unterschiede von allen andern Wesen; letztere begründet nur einen unwesentlichen Unterschied. Ebenso einfach

¹⁾ Metaph. VII. 1 pag. 558, 25 ff.: Αἱ δ' αἰσθητὰ οὐσίαι πᾶς ἕλην ἔχουσι. Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ἕλη (ἕλην δὲ λέγω, ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεία, δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστὸν ἐστὶ· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστὶ, καὶ χωριστὸν ἀπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν, αἱ δ' οὐ. Ganz ähnlich Metaph. VI. 3. pag. 539, 27 ff.

²⁾ Quaestio unica de spirit. creat. a. I. (3).

³⁾ 2. Dist. 12 a. I. qu. I.

⁴⁾ De verit. Qu. 3. a. 3 in c; ebenso 3. Dist. 10. qu. 2. a. I. quaestiu-
uncula 3 in c.

⁵⁾ Ganz ähnlich der hl. Bonaventura I. Dist. 19 p. 2. a. I. qu. 3 ad 2.

wie klar legt diesen grossen Unterschied zwischen forma substantialis und accidentalis dar der hl. Thomas von Aquin:¹⁾ Forma substantialis in hoc differt ab accidentali: quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei, quod jam est hoc aliquid, et facit ipsum esse quale vel quantum vel qualiter se habens.²⁾ Ganz ähnlich drückt sich auch der hl. Bonaventura aus³⁾; ja sogar der beständige Widerpart des hl. Thomas, Dnus Scotus, drückt sich in demselben Sinn aus: Omnis forma substantialis dat esse simpliciter, et accidentalis non simpliciter, sed secundum quid.⁴⁾ In der Anwendung auf den Menschen wird die Sache erst vollends klar. Die geistige Seele (anima rationalis) ist für den Menschen die Wesensform (forma substantialis), sie gibt ihm einfach und schlechtweg das menschliche Sein und Wesen, nämlich dasjenige, wodurch der Mensch von allen andern Dingen sich wesentlich unterscheidet. Was sonst zu dem so in seinem Wesen constituirten Menschen noch hinzukommt: ob er gross oder klein, schön oder unschön, sittlich oder unsittlich ist, dieses sind unwesentliche, zufällige Formen und Eigenschaften, welche zwar von grosser Bedeutung und Tragweite sein können, in Bezug auf das Wesen des Menschen aber keinen Unterschied machen; denn ein Mensch ist auch der unsittliche.

Wie denken sich nun die mittelalterlichen Philosophen und Theologen, die Zeitgenossen des Vienger Concils, das Verhältniss zwischen Leib und Seele des Menschen? Auch hierin machen sie von der Unterscheidung zwischen materia und forma substantialis Anwendung; der Leib ist ihnen das an sich noch Unbestimmte (materia) und wird erst zum Menschenleibe durch die wesenhafte Verbindung mit der vernünftigen Seele als forma substantialis corporis humani, womit sie näher den Sinn verbinden: die Seele sei dasjenige, was den Menschen wesentlich zum Menschen mache, ihn von allen andern Wesen unter-

¹⁾ Compendium theol. cap. 90 ed. Parm. tom. 16, p. 22. col. 1.

²⁾ Ebenso de anima qu. unica a. 9. in c. tom. 8. pag. 492 col. 1; S. th. p. 1. qu. 76. 4. a. in c. und qu. 77 a. 6. in c. ibid.

³⁾ 1. Dist. 31. p. 2. Dub. 4.

⁴⁾ 4. Dist. 11. qu. 3. n. 50 vgl. de anima qu. 15. n. 12.

scheide; aber auch den Leib zu einem menschlichen mache, ihn als Lebensprincip durchdringe und durch ihre substanzielle Verbindung im Leben erhalte, wesshalb der leibliche Tod des Menschen durch die Trennung der Seele vom Leibe bewirkt werde. Diess ist der Kern und Stern der ganzen Frage und ist darum durch Zeugnisse der scholastischen Auctoritäten gehörig zu belegen.

Der hl. Thomas behandelt vorliegende Frage zu wiederholten Malen in seinen philosophischen und theologischen Schriften,¹⁾ besonders kurz und bündig aber in der Summa theologia I. qu. 76 in 8 Artikeln, woraus wir nur den einen oder andern Hauptgedanken ausheben wollen. — Im 1. Artikel erörtert der englische Lehrer die Frage: Utrum intellectivum principium uniatu corpori ut forma? Die Antwort auf diese Frage lautet also: Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis *forma*. Zum Beweise für diese These werden zwei Gründe geltend gemacht; der erste, hergeleitet aus dem Akte des menschlichen Erkennens, ist zwar ganz stringent, aber etwas schwieriger, der zweite, viel kürzer und patenter, lautet also: »Natura uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur; propria autem operatio hominis in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Oportet ergo, quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam; relinquatur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma.«

Im 3. Artikel wird die Frage erörtert: Utrum praeter animam intellectualem sint in homine aliae animae per essentiam differentes? Diese Frage beantwortet der hl. Lehrer entschieden mit Nein, und zwar desswegen, weil mit Annahme noch einer oder mehrerer Seelen die *Einheit* des menschlichen Wesens aufgehoben würde. »Si homo ab alia forma haberet, quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma, quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia, quod

¹⁾ Contra Gent. II. 58; de anima. Qu. unica art. 11; Quodlibet I. Qu. 4. a. 6; Quodlib. II. Qu. 5. art. 5; compend. theol. cap. 90—92.

sit homo, scilicet ab anima rationali: sequeretur, quod homo non esset unum *simpliciter* Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva Anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum.« —

Ganz besonders wichtig aber gegenüber dem g ünthe-
rianischen »Dualismus« ist der 4. Artikel, wo der
Aquinat die Frage aufwirft: Utrum in homine sit alia forma
(nach dem ganzen Tenor des Art. Leibseele) praeter animam
intellectivam? Der hl. Doctor gibt darauf folgende Antwort:
»Si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis,
sicut supra (art. 1. et 3.) jam diximus, impossibile est, quod
aliqua forma substantialis praeter eam inveniatur in ho-
mine. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod forma sub-
stantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma
accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale, sicut
calor facit suum subjectum non *simpliciter* esse, sed *esse calidum*.
Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri
vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo
se habens; et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur
aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem
substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus ad-
ventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum
simpliciter corrumpi Si igitur . . . praeter animam intel-
lectivam praexisteret quaecunque alia forma substantialis
in materia, per quam subjectum animae esset ens actu (wie
z. B. durch die g üntherianische Leibseele), sequeretur, quod anima
non daret esse simpliciter, et per consequens quod non
esset forma *substantialis*, et quod per adventum animae non esset
generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio
simpliciter, sed solum secundum quid: quae sunt manifeste
falsa. Unde dicendum est, quod nulla forma substantialis
est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa,
sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam,
ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa *sola*,
quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.« Mehr braucht
es nicht, um die Auffassung des Aquinaten klar und bestimmt
vor sich zu haben.

Der andere scholastische Kirchenlehrer, der hl. Bonaventura, behandelt zwar die vorliegende Frage nicht so einlässig und schulgerecht wie der hl. Thomas; gleichwohl enthalten seine auf den Schulunterricht berechneten Schriften Aussprüche genug, welche ganz unzweideutig seine Uebereinstimmung mit dem Aquinaten und mit allen damaligen Pariser Doctoren ersehen lassen. So wirft er die Frage auf,¹⁾ ob Christus während jenes Triduums von seinem Tode bis zur Auferstehung ein wahrer Mensch gewesen sei, weil die menschliche Seele vom Leibe geschieden war, wenn auch der göttliche Logos mit beiden unzertrennlich verbunden blieb. In der Lösung dieser Frage bemerkt nun der hl. Bonaventura, dass zwar Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus die Frage glaubten bejahend beantworten zu sollen, die communis opinio Doctorum Parisiensium verneine sie aber, und als einleuchtenden Grund führt er folgende Erwägung an: Si loquamur de praedicatione simpliciter actuali, nec de Christo nec de alio homine est verum dicere, quod sit homo, quamdiu anima est separata a carne. Nihil enim facit hominem esse actu, nisi actualis conjunctio animae cum carne. In seinem Breviloquium sagt er ganz kurz und bündig, dass die vernünftige Seele dem Menschen nicht bloss das Sein, sondern auch das Leben, Empfinden und Erkennen verleihe.²⁾ Er schloss demnach eine von der Geistseele unterschiedene Leibseele als Princip des körperlichen Lebens gerade so unbedingt wie der hl. Thomas aus.

Darin ist sogar Dnus Scotus ungeachtet seiner forma corporeitatis mit allen übrigen Scholastikern einverstanden, auch ihm ist die Geistseele das den menschlichen Leib belebende Princip, die forma substantialis corporis. In seiner Schrift: de anima qu. 15 n. 13 schreibt er: »Isto modo anima est primus actus corporis, quia est actus essentialis ejus«; und in der Schrift: de rerum principiis qu. 9. a. 2. 5. 3. sagt er: »Quamvis diversae sint formae in homine, dantes diversa esse, anima intellectiva non solum dat esse intellectui, sed perficit actus aliarum

¹⁾ 3. Dist. 22. art. 1. qu. 1.

²⁾ Breviloquium p. 2. c. 9: Ipsa non tantum dat esse, verum etiam vivere et sentire et intelligere.

formarum. Quod patet, quia ipsa recedente incipit materia corrumpi quoad actus aliarum formarum; ergo si secundum Boethium forma dat esse, ista forma dans esse consummatum et perfectum, quale creaturae corruptibili potest communicari, est perfectior omni forma, ac per hoc unitiori et intimiori forma intimat et unum facit, tamquam forma, in qua terminatur tota ratio essendi.« Dazu bemerkt mit Recht Dr. M. Schneid¹⁾: »Weil Scotus die Einheit des Körpers in gleicher Weise aufgefasst wissen will, wie der Doctor angelicus, darum kommen beide in der Hauptsache überein. Die Frage, wie sich die beiden Componenten im Compositum zu einander verhalten, ist eine unterordnete. Es haben somit Jene vollkommen Recht, welche behaupten, dass die Scotisten wie die Thomisten über den unorganischen und organischen Körper im Wesen dasselbe lehren, und dass hierin zwischen den mittelalterlichen Schulen kein Zwiespalt bestehe.« Der Hauptsache nach dasselbe Urtheil fällt auch der jetzige Cardinal Zigliara.²⁾

Die Lehre von der vernünftigen Seele als Wesensform des menschlichen Leibes finden wir schon von den Lehrern der beiden hl. Kirchenlehrer Thomas von Aquin und Bonaventura, von Albert Gr.³⁾ und Alexander von Hales⁴⁾ vorgetragen; — ja hierin sind mit der gesammten Scholastik im Einklange sogar Heinrich von Gent⁵⁾ und Durandus a Portiano,⁶⁾ welche doch sonst so gern von der allgemeinen Anschauung abweichen und in Sonderbarkeiten sich gefallen.⁷⁾

Wenn wir demnach die Erklärung des Concils von Vienne: quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis sit forma nach dem damals in den philosophischen und theologischen Schulen allgemein herrschenden Sprachgebrauche auffassen, so ist damit nichts Anderes gesagt als: die Substanz der vernünftigen Seele ist in Wahrheit

1) Die Körperlehre des Johannes Dnus Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus, Mainz, Kirchheim 1879. S. 24.

2) De meste Concilii Viennensis, Romae 1878 p. 140.

3) Summa de creat. p. 2. tr. 1. qu. 4. a. 1—5.

4) Summa theol. II. qu. 63 m. 1. et 4.

5) Quodlibet IV. qu. 13.

6) 2. Dist. 17. qu. 1. n. 3. und 3. Dist. 22. qu. 1. n. 5.

7) Vgl. Dr. M. Schneid a. a. O. S. 24—56.

und durch sich selbst, — also mit Ausschluss einer *jeden* Leibseele, — das den *menschlichen* Leib belebende und organisirende Princip.

2. Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die *Entstehungs-Geschichte*, die *Veranlassung* zu dem betreffenden Canon genauer in's Auge fassen. Laut der Geschichte hat zur Entstehung jenes Canons Veranlassung gegeben der Franziskaner-mönch Peter Johannes von Oliva, geboren zu Serignan in Languedoc, seit 1259 Franziskaner zu Beziers, ausgezeichnet durch Talent und Eifer für strengste Ordensdisciplin. Er verfasste mehrere von Wadding, dem berühmten Ordenshistoriographen, namentlich aufgezählte Schriften, von welchen die Postille zur Apokalypse und die Quodlibeta das meiste Aufsehen und auch Aergerniss erregten, weil darin Lehren vorgetragen waren, welche mit dem kirchlichen Glaubensbewusstsein mehr oder weniger in Widerspruch zu stehen schienen.

Auf Befehl des Ordensgenerales Bonagrazia wurden aus den zwei genannten Schriften von Ordenstheologen 60 Sätze ausgezogen, wovon für unsern Gegenstand zwei von Wichtigkeit sind, nämlich

α) Die Behauptung, dass Christus beim Lanzenstich noch gelebt habe; diese Behauptung war aber nur die natürliche Folge seiner allgemeinen Lehre, dass

β) die vernünftige Seele des Menschen zwar die Form des menschlichen Leibes, aber nicht unmittelbar und durch sich selbst, sondern erst durch die Sinnlichkeit, durch die empfindende Seele (*anima sensitiva*) sei, womit er aber nicht eine zweite Seele in den Menschen einführen, sondern an der Substanz der menschlichen Seele nur verschiedene Kräfte und Fähigkeiten unterscheiden wollte; eine von diesen Fähigkeiten sei die Kraft der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung, und gerade sie sei es, welche den menschlichen Leib belebe und organisire.

Dass dieses die Lehre des Peter Johann von Oliva sei, demnach vom Vienger Concil diese Lehre, nicht aber etwa eine Zweiheit der Seelen zurückgewiesen wurde, hat Zigliara aus der Postilla zur Apokalypse, besonders aber aus den zwar gedruckten, aber auch in grossen Bibliotheken äusserst

selten vorhandenen, endlich von dem fleissigen Forscher, dem Franziskaner Fidelis da Fanna in der Bibliothek des Fürsten Borghese in Rom aufgefundenen Quodlibeta bis zur Evidenz nachgewiesen.¹⁾

3. Fügen wir schliesslich zur Vervollständigung des Beweises auch noch die authentischen Erklärungen des hl. Stuhles durch den Mund Pius IX. an. Unter dem 15. Juni 1857 erliess Pius IX. an den Cardinal-Erzbischof von Geissel das Breve: *Eximiam*,²⁾ in welchem die Irrthümer Günther's, deren wegen sämtliche Schriften desselben auf den Index gesetzt worden waren, namentlich aufgeführt werden. Als vierter Irrthum wird folgender namhaft gemacht: »*Scimus, iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma.*« — Als aber Professor Dr. Baltzer auch gegen diese so bestimmt ausgesprochene Erklärung des hl. Stuhles noch öffentlich hervortreten, ja sogar als häretisch sie zu bezeichnen sich erlaubte, trat Pius IX. in einem eigenen Breve: *Dolore haud medioeri*³⁾ an den damaligen Fürstbischof Förster von Breslau mit aller Entschiedenheit dagegen auf, hob die schon oben im Breve: *Eximiam* an den Cardinal-Erzbischof von Geissel ausgesprochene anthropologische Lehre von Neuem ausdrücklich hervor, fügte aber sehr bemerkenswerth auch noch Folgendes bei: »*Notatum praeterea est, Baltzerum in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitae principium proprium, ab anima rationali re ipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam appellaret et haeticam, et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes, hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque Doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae*

¹⁾ a. a. O. pag. 96—135; vgl. Hefele, Concil. Gesch. Bd. 6. S. 475—479.

²⁾ Tüb. Gscheft. Jhg. 1858. S. 179—182.

³⁾ Mainzer Katholik Jhg. 1860 II. S. 759—761.

dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima *solaque vera* interpretatio, nec proinde *sine errore in fide possit negari.*»

Nach einer so bestimmten und entschiedenen Erklärung des hl. Stuhles wird jedes weitere Wort unserer Seits überflüssig.

Die Schriftsteller

und die um die Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benedictiner-Ordens im heutigen Königreich Württemberg vom Jahre 1750 bis zu ihrem Aussterben.

Von August Lindner.

(Fortsetzung v. Heft 1. J. V. S. 98—115.)

Wiblingen. (Schluss.)

P. **Modestus Häufe**le, Dr. philos., geb. zu Wiblingen 24. Nov. 1773, Profess. 26. Nov. 1794, Priester 12. März 1797. Er lehrte zuerst Philosophie und war von 1798—1800 zugleich Moderator der Cleriker. Er kam dann als Professor der rudimenta an das Gymnasium nach Freiburg, wo er sich dem Concursexamen aus der Philosophie unterzog, welche er im Kloster vom 9. Sept. 1802 als approbierter Professor lehrte und nebstdem die Pfarrei Wiblingen versah.¹⁾ Am 4. Nov. 1804 kam er als Präfect und Professor der Physik an das Gymnasium nach Ehingen, wo er auch am 8. Nov. 1821 starb. Er ruht auf dem St. Martinsgottesacker. „Homo hilaris, facetus, fratrum et omnium amator, amatus vicissim ab omnibus.“ (Ziegler, Testim. fol. 193.)

Manuscripte: 1. Compendium physices juxta systema Joh. Christ. Polycarp Erxleben ad usum religios. Fratrum Wiblingensium. Mit vielen geometrischen Zeichnungen etc. 1800. 4.

2. Positiones ex philosophiae prolegomenis et logica. 28. Jan. 1803. 4.

3. Positiones ex mathesi pura. 3. Aug. 1803. 4.

4. Positiones metaphysicae. 23. Nov. 1803. 4.

5. Positiones ex physica, quas in monasterio Wiblingano defendendas suscipiunt. relig. Fr. Fr. Henricus Enderle, Columban Daigele, Ignatius Altegger, Ludovicus Auerbacher,²⁾ Magnus Akermann, Antonius Luttinger, Wernerus Keppler et Ernestus Steidle . . . mense Septembr.

¹⁾ Vergl. Hist. pol. Blätter 83. Bd. S. 896.

²⁾ Ehemals Cleriker des Stiftes Ottobeuren. Dessen Schriften s. im Werke Lindner »Schriftsteller O. S. B. in Bayern« II. Bd. S. 112 sq.