

## II

### Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin

Von Horst Seidl

Thomas' Lehre über den Menschen, wie sie (aristotelische Lehre systematisierend) vor allem in den Schriften *Summa contra gentiles*, II 56–59, 68–81, und *De anima* (in Quaest. disp. II) von 1259–1264 sowie in der *Summa theologiae*, q. 75–76, von 1265–1271 vorliegt, entfaltet den Grundgedanken, daß der Mensch aus Leib und Seele als „aus geistiger und körperlicher Substanz zusammengesetzt“ sei. (Vgl. schon die Überschrift zu den *quaestiones* 75–76 der S. th.: *De homine qui ex spirituali et corporali substantia componitur.*)

Mit den genannten Stellen verbinden sich für den heutigen Leser sowohl das Problem der Einheit von Seele und Leib, Geist und Körper, als auch das der Einheit der Seele selbst, sofern sie einfach als geistige bezeichnet wird, obwohl sie aus geistigen und nicht-geistigen Vermögen besteht. Es fällt auf, daß diese Probleme von Thomas (wie auch von Aristoteles) nicht gestellt werden, sondern erst von den Modernen. Geistesgeschichtlich gesehen, haben sie ihren Ursprung in einer dualistischen Auffassung von Leib und Seele, die sich bis in die frühgriechische Mythologie und Religion zurückverfolgen läßt und ihre philosophische Form erstmals bei Platon findet, sowie dann wieder in der Neuzeit bei Descartes. Mit seiner Lehre von Seele und Leib als zwei völlig getrennten Substanzen (*res cogitans*, *res extensa*) stellt sich das Problem ihrer Einheit in ganzer Schärfe. Demgegenüber liegt bei Thomas (wie schon bei Aristoteles) eine andere Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses vor, in der jener Dualismus bereits überwunden ist<sup>1</sup>. – Das vorliegende Referat möchte an Hand der genannten Stellen diese andersartige Auffassung bei Thomas kurz aufzeigen, indem es in zwei Teilen darlegt, wie sich von Thomas her die zwei angedeuteten Probleme der Einheit von Seele und Leib sowie der Einheit der Seele selbst auflösen.

I. Ausgangspunkt ist bei Thomas (wie schon bei Aristoteles) der Mensch als eine Zweiheit von Seele und Leib, in der er sich offensichtlich in vor-philosophischer Selbsterfahrung gegeben ist. Aufgabe der Philosophie ist es dann, Leib und Seele als Prinzipien zu fassen und zu bestimmen. Dies geschieht bei Thomas (in der Nachfolge des Aristoteles) so, daß sie den zwei allgemeinen naturphilosophischen Prinzipien der Stoff- und Formursache, die sich in allen Naturdingen finden, zugeordnet werden. Die Seele wird hiernach allgemein für alle Lebewesen, einschließlich des Menschen, so bestimmt, daß sie die Form des Leibes ist (*anima est forma corporis*), der seinerseits die Stoffursache ausmacht. Diese Bestimmung der Seele gibt Thomas (immer Aristoteles folgend) in Form eines induktiven Schlusses, bei dem der vermittelnde Begriff der des Aktes ist (*actus*, griech. ἐνέργεια), der „Wirklichkeit“, „Verwirklichung“. Es ist nämlich die Seele – wiederum nach allgemein menschlicher Erfahrung – das, wodurch wir leben und jedes Lebewesen lebt, d. h. sie ist Prinzip als Akt, Verwirklichung des Lebens, während im Leib nur die Potenz (*potentia*, griech. δύναμις), die „Möglichkeit“ zum Leben liegt. Nun sind

<sup>1</sup> Dieser Sachverhalt ist gut dargestellt bei E. Coreth, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie (Innsbruck 1973). Kurz und treffend ist auch die Darstellung von J. Möller, Zum Thema Menschsein, Aspekte einer philosophischen Anthropologie (Mainz 1967). In beiden Schriften finden sich weitere Literaturangaben zum Thema.

aber Akt und Potenz – auch sie zwei Momente in allen Naturdingen, ja in allem Seienden, und insofern von allgemein-metaphysischer Bedeutung – streng der Form- und Stoffursache zugeordnet. Also ist die Seele als Lebensakt des Leibes auch seine Form(ursache) <sup>2</sup>.

Von hierher zeigt sich übrigens, daß die Aussage, der Mensch sei „aus Leib und Seele zusammengesetzt“, sehr ungenau ist, wenn anders man den Leib als schon belebten Körper und die Seele als rein geistig versteht. Demgegenüber sind nach (aristotelisch-)thomasischem Verständnis Leib und Seele konstitutive Prinzipien des Menschen, wobei der Leib an sich das noch unbelebte (nur potentiell, „der Möglichkeit nach“ lebendige) Stoffprinzip ist, das erst durch die Seele zum menschlichen Leib geformt und belebt wird <sup>3</sup>. Als Stoff- und Formursache konstituieren Leib und Seele den Menschen zu substantieller Einheit (unio substantialis). Zwar ist die menschliche Seele einerseits geistiger Natur, für sich subsistierend und (im Gegensatz zum Leib) unzerstörbar <sup>4</sup>, andererseits aber ist sie „gemäß ihrem Sein“ nicht vom Leib getrennt und somit keine vollständige Substanz, sondern eine auf den Leib (als Stoffursache) bezogene substantielle Form (forma substantialis), die den Menschen zur Substanz vollendet <sup>5</sup>. In diesem Sinne vertritt Thomas nachdrücklich die Lehre, daß die Seele nicht der Mensch sei, wobei er auf die Definition des Menschen verweist, die den Menschen als Species-Vertreter bestimmt und dabei sowohl auf den Stoff, als auch auf die Form bezogene Merkmale aufnimmt, sowohl das Animalische, als auch das Rationale <sup>6</sup>.

Das Problem, das sich uns stellt, ist nun dies, wie Leib und Seele, als Stoff- und Formursache des Menschen, seine substantielle Einheit konstituieren sollen. Es spiegelt sich in der Definition des Menschen als *animal rationale* wider, in der das Leiblich-Animalische und das Seelisch-Rationale zu einer begrifflichen Einheit gebracht sind. Diese scholastische Definition ist nicht so nichtssagend und leer, wie häufig angenommen. Vielmehr, wer sie recht verstünde, hätte eine tiefe Einsicht in die Natur des Menschen gewonnen. Der Lösungsansatz bei Thomas weist über den engen Rahmen seiner Lehre vom Menschen hinaus, wie auch das Problem selbst, das sich deshalb innerhalb dieser Lehre nicht stellt. Es betrifft nämlich letztlich das allgemein-metaphysische Verhältnis von Stoff- und Formursache. Achten wir an den oben genannten Stellen auf Thomas' allgemein-metaphysische Aussagen zu Stoff und Form, bzw. zu Potenz und Akt, so ergibt sich, daß sie als zwei Seiten oder Momente an jedem Ding auf dessen Sein bezogen sind; denn dem Stoff nach *ist* jedes Ding nur in Potenz (Möglichkeit), der Form nach aber *ist* es in Akt (Wirklichkeit). Und wie das Sein jedes Dinges nur *eines* ist, so fügen sich auch Stoff und Form, Potenz und Akt, zu dem *einen* Ding zusammen, dessen Sein sie

<sup>2</sup> Es ist derselbe induktive Schluß, der bei Aristoteles in seiner Schrift „Über die Seele“ II 2, 414 a. 4 ff. steht und bei Thomas in S. th. I q. 75, a. 1c und q. 76, a. 1c wiederkehrt:

Die Seele ist das, wodurch der Leib lebt;  
das, wodurch der Leib lebt (ist), ist die Form(ursache) des Leibes; also ist die Seele die Form(ursache) des Leibes.

<sup>3</sup> Vgl. *Coreth*, a. a. O., 145–46.

<sup>4</sup> S. th. I q. 75, a. 2 und 6; De an. a. 1.

<sup>5</sup> De an. a. 2: „Ob die menschliche Seele gemäß ihrem Sein vom Körper getrennt sei“. Der Antwort-Teil führt aus, daß zur Substanz zwei Kennzeichen gehören, 1. für sich zu subsistieren (im Gegensatz zu den Akzidenzen) und 2. die vollständige Natur eines Species-Vertreters zu haben. Auf die menschliche Seele trifft nun zwar das erste Kennzeichen zu, nicht aber ganz das zweite; denn sie macht nicht den ganzen Menschen seiner Species nach aus, sondern ist, wie der Leib, nur sein konstitutiver Teil, wenn auch, im Gegensatz zum Leib, der bestimmende Teil, durch den sich der Einzelmensch zum Species-Vertreter vollendet.

<sup>6</sup> S. th. I q. 75, a. 4.

konstituieren. Für die Seele heißt dies, daß sie als Form des Leibes das ist, „wodurch jedes Lebewesen in Akt *ist*“ bzw. lebt. (Leben ist ja die Seinsweise des Lebendigen.) Und da das Sein des Menschen, wie das jedes Seienden, nur *eines* ist, so sind auch Leib und Seele unvollständige (Teil-)Substanzen, weil bezogen auf jenes *eine* Sein, zu dem sie sich wie Potenz und Akt verhalten<sup>7</sup>. – Anmerkungsweise sei bemerkt, daß das in der Neuzeit so vieltraktierte psycho-physische Problem, im Sinne des Thomas, wohl nur in einem allgemein-metaphysischen Zusammenhang angegangen werden dürfte, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Verbindung von zweierlei Seiendem verschiedener Seinsstufe, nämlich eines körperlichen und eines unkörperlichen Seienden. Und so wesensverschieden auch beide sein mögen, sie haben doch etwas analog gemeinsam, nämlich das Moment des Seins. Was das Sein des Menschen betrifft, so ist es in Thomas' Lehre vom Menschen (oder Anthropologie) eine erste Gegebenheit, zu der er auf die Selbsterfahrung des Menschen verweist<sup>8</sup>. Thomas' Gedankengänge sind in der inneren Sammlung auf das eigene menschliche Sein vollzogen. Wer sie nicht in derselben Weise mitvollzieht, dem werden sie ein leeres Spiel mit abstrakten Begriffen sein. – Abschließend sei zum vorliegenden Punkt noch erwähnt, daß in der Selbsterfahrung menschlichen Seins für Thomas die noch fundamentalere Erfahrung von Sein-überhaupt beschlossen liegt, und daß seine Anthropologie letztlich auf einer metaphysischen Voraussetzung beruht. Dadurch wird zunächst die menschliche Selbsterfahrung in eine allgemeine (ontologisch-)metaphysische Seinserfahrung eingebracht, was dann wiederum erhellend auf die menschliche Selbsterfahrung zurückwirken kann<sup>9</sup>.

II. Mit der (auf Aristoteles zurückgehenden) Bestimmung der Seele als Form des Leibes stellt sich dem Leser der Thomas-Texte noch ein weiteres Problem, das nicht mehr die Einheit von Leib und Seele betrifft, sondern die Einheit der Seele selbst. Die menschliche Seele weist nämlich eine Mehrzahl verschiedener Vermögen auf, mindestens aber die folgenden drei: das vegetative oder Nährvermögen, das sie mit Pflanze und Tier gemeinsam hat, das sensitive oder Sinnesvermögen, das sie mit dem Tier gemeinsam hat, und das intellektive, rationale oder Vernunftvermögen, das dem Menschen allein eigentümlich ist. Den beiden ersten als niederen Vermögen, die nur durch Körperorgane – also in Verbindung mit dem Leib – tätig sind, steht als höheres das intellektive Vermögen gegenüber, das nach Thomas (und Aristoteles) ohne Körperorgan und d. h. ohne Verbindung mit dem Leib tätig ist<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> So heißt es in S.th. I q. 75, a. 2c in bezug auf die menschliche (und d. h. intellektive) Seele, daß etwas nur in Akt tätig sein könne; „daher ist etwas in der Weise tätig, wie es (aktuell) ist“. Vgl. q. 75, a. 4 (2. Abs.); q. 76, a. 1c: „Nichts ist tätig, außer sofern es in Akt ist; wie deshalb etwas in Akt ist, so ist es tätig“. Von „unum esse“ des Menschen sprechen Stellen in q. 76, a. 2 und 3, s. u. Anm. 11.

<sup>8</sup> S.th. q. 76, a. 1 heißt es zum intellektiven Sein des Menschen: „Jeder nämlich, der intellektiv tätig ist, erfährt, daß er selbst ist“ (experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit).

<sup>9</sup> Dieser Sachverhalt ließe sich schon bei Aristoteles aufzeigen, wenn man z. B. an den wichtigen Begriff der ἐνέργεια (actualitas, actus; Wirklichkeit, Tätigkeit) denkt. Diese aristotelische Wortbildung ist zunächst aus dem Bereich menschlichen Werkens, Handelns und (auch geistigen) Tätigsein geschöpft, erfährt dann aber eine vertiefte allgemein-metaphysische Bedeutung, wonach sie einen Aspekt am Sein alles Seienden bezeichnet, eben den der Aktualität (im Gegensatz zur bloßen Potentialität). Dadurch kann sie schließlich wiederum die besondere Weise des menschlichen geistigen Seins innerhalb alles übrigen erfahrungsmäßigen Seienden bezeichnen, so etwa in der aristotelisch-thomasischen Bestimmung des Geistes bzw. der intellektiven Seele, wonach diese ihrem Wesen nach Aktualität sei.

<sup>10</sup> In De an. a. 2c (letzter Abs.) stellt Thomas den zwei niederen Vermögen das höhere, intellektive gegenüber. Zu den verschiedenen Einteilungsweisen der Seelenvermögen äußert er sich im Comm. in Arist. libr. de an. II, lect. 5, n. 279 ff. Vgl. auch S.th. I q. 77, a. 2.

Während so die menschliche Seele einerseits verschiedene, gegensätzliche Vermögen zeigt, muß sie andererseits doch – gemäß ihrer Bestimmung als Formursache des Leibes – eine Seele, eine substantielle Form sein. Dies ergibt sich zwingend aus dem oben erwähnten metaphysischen Gesichtspunkt, wonach der Mensch nur ein Sein hat. Da nun die Formursache als Akt des Seins zugleich Ursache für das Sein jedes Dinges ist (*forma dat esse rei*), muß auch die Formursache für jedes Ding eine sein, und für jedes Lebewesen, auch den Menschen, nur eine Seele<sup>11</sup>. Es kann also die Bestimmung der Seele als Form des Leibes, wiewohl sie die menschliche Seele als ganze betrifft und ihr einheitlicher Aspekt ist, nicht für alle ihre Vermögen – besser: ihre Tätigkeits-Prinzipien – gelten, d. h. nicht für das vegetative, sensitive und intellektive Prinzip zugleich, weil sonst der Mensch mehrere Formursachen hätte, was unmöglich ist. (Jedes Ding kann nur eine Formursache haben.) Wenn z. B. auch das sensitive Prinzip im Menschen substantielle Form wäre, so würde bereits durch diese der Mensch seiner Species nach vollendet werden, und jedes weitere Prinzip, wie das intellektive, könnte nur noch als akzidentelle Form hinzukommen, – was absurd ist, da die intellektive Tätigkeit die dem Menschen als Menschen eigentümliche ist<sup>12</sup>. So bleibt nur übrig, daß die menschliche Seele als intellektive die substantielle Form des Leibes ist. Thomas bezeichnet die menschliche Seele einfachhin als intellektive bzw. rationale Seele<sup>13</sup>. Wie soll aber gerade das intellektive Prinzip, das ohne Verbindung mit dem Leib ist, die Aufgabe erfüllen, Form des Leibes zu sein, wo sie doch die niederen seelischen Prinzipien, die mit dem Leib verbunden sind, viel besser erfüllen können? Und tritt nicht das intellektive Prinzip, als die menschliche Seele einfachhin, zu den niederen Vermögen, als gleichsam nicht-menschlichen, in solchen Gegensatz, daß die Einheit der menschlichen Seele zu zerbrechen droht? Der Lösungsansatz liegt wieder, wie beim ersten Problem, in einer mehr metaphysischen Betrachtungsweise des ganzen Sachverhaltes. Es zeigt sich nämlich, daß die Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der einzelnen Seelenvermögen mehr einem psychologischen Gesichtspunkt folgt, wonach sie aus den verschiedenen einzelnen Seelenfunktionen erschlossen werden. Diese sind – und das gilt auch für die intellektiven Funktionen (‘intelligere’ im engeren Sinne als „Denken“) – bei Thomas (Aristoteles folgend) sog. „zweite Akte“, die zum Grundakt des Lebens hinzukommen, aber mit ihm nicht in eins zusammenfallen. Entsprechend fallen auch die verschiedenen einzelnen Vermögen nicht mit der Wesenheit der Seele als solcher in eins zusammen. Sie sind hiernach, auch das intellektive Vermögen, nur „Eigenschaften“ der Seele<sup>14</sup>. – Thomas betrachtet aber die seelischen Funktionen oder Tätigkeiten auch unter einem allgemein-metaphysischen Gesichtspunkt, der ihnen, trotz aller Verschiedenheit, gemeinsam ist, wonach sie nämlich einfach Ausdruck des Lebens bzw. Seins der Lebewesen auf verschiedenen Seinstufen sind. Er reduziert sie dann auf die drei Arten seelischer Akte, des vegetativen, sensitiven

<sup>11</sup> De an. a. 11c; S.th. I q. 76, a. 2: Hier ist die menschliche Seele als Seinsprinzip (*forma est essendi principium*) auf das eine Sein (*unum esse*) des Menschen bezogen. – Q. 76, art. 3 argumentiert gegen die Annahme mehrerer Seelen im Menschen, weil der Mensch nur ein Seiendes ist. – Q. 76 art. 4 unterscheidet zwischen substantieller und akzidenteller Form und entsprechend zwischen substantiellem und akzidentellem Sein.

<sup>12</sup> Zum Gedankengang s. S.th. I q. 76, a. 4 (vgl. auch S.c.g. IV 81, ad 2). – In q. 76, a. 1c (6. Abs.) stellt Thomas fest: „Die eigentümliche Tätigkeit des Menschen, insofern er Mensch ist, ist das intellektive Tätig-sein“ (*propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere*).

<sup>13</sup> So an vielen Stellen, z. B. S.th. I q. 75, a. 2, wo der Titel von der menschlichen Seele spricht (ob sie nämlich etwas für sich Subsistierendes sei) und der Antwort-Teil ausschließlich von der intellektiven Seele spricht und von ihr her argumentiert.

<sup>14</sup> De an. art. 12; S.th. I q. 77, a. 1.

und intellektiven Aktes, und bezeichnet sie als drei Formen des Lebens, die in einer Stufenordnung zunehmender Vollkommenheit stehen, sofern sie sich immer mehr von leiblichen Bedingungen ablösen, sie übersteigen<sup>15</sup>. Tatsächlich erweisen sich ja das vegetative Prinzip als seelische Form der Pflanze und das sensitive als seelische Form des Tieres. Analogerweise ist dann das intellektive Prinzip die seelische Form im Menschen. Und dies hat seinen tiefen Grund; denn das Mensch-Sein aktualisiert, „verwirklicht“ sich noch nicht im vegetativen und sensitiven Sein, sondern erst im intellektiven Sein („intelligere“ hier im weiteren Sinne als „vernünftiges, geistiges Sein“). Das vegetative und sensitive Prinzip verhalten sich demnach zum intellektiven Prinzip – in bezug auf das Mensch-Sein – wie unvollendeter Akt zum vollendeten Akt<sup>16</sup>.

Das vorliegende Problem löst sich also nach folgender Richtung hin auf: Das intellektive Prinzip ist Form des Leibes, indem es zugleich Form bzw. Vollendung auch der niederen, mit dem Leib verbundenen Seelenprinzipien ist. Das intellektive Prinzip ist die *eine* substantielle Form des Menschen, nicht unter Ausschluß, sondern unter Einschluß der niederen, mit dem Leib tätigen Seelenprinzipien. Die niederen Seelentätigkeiten, die vegetative und sensitive, gehen in den gesamt-menschlichen Lebensvollzug mit ein und werden dabei vom intellektiven Prinzip überformt, gleichsam durchgeigt. Und insofern das intellektive Prinzip dies leistet, kann es, sozusagen stellvertretend, für die menschliche Seele im ganzen stehen und mit ihr gleichgesetzt werden<sup>17</sup>.

Zu einer Diskussionsanfrage, ob Thomas' Darlegung in S.th. q. 77, a. 7 im Sinn einer „Sukzessiv-Beseelung“ des Menschen ausgelegt werden könnte, was für uns heute (auch im Hinblick auf den Abtreibungs-§ 218) von aktuellem Interesse wäre, ist folgendes zu sagen: Der Art. 7 erörtert die Frage, ob das je höhere Seelenvermögen aus dem je niedrigeren entspringe, so das rationale aus dem sensitiven, und kommt dabei zu der Aussage, daß „im Wege der Entstehung die unvollkommeneren Vermögen früher sind; denn das Lebewesen entsteht früher als der Mensch“. Die Auslegung, daß der Mensch (von seiner Erzeugung ab) zunächst nur eine animalische Seele und

<sup>15</sup> S.th. I q. 76, a. 1. (Im 7. Abs. heißt es: „Je edler [d. h. vollkommener] eine Form ist, desto mehr herrscht sie über die körperliche Materie“.) Vgl. auch De an. a. 2c (letzter Abs.).

<sup>16</sup> De an. a. 11c: „Die vollkommener Form gibt der Materie das, was auch die niederere Form gab, und dazu noch mehr. Deshalb gibt die rationale Seele dem menschlichen Körper das, was die sinnliche Seele den Tieren, die vegetative den Pflanzen (gibt), und darüber hinaus noch etwas“.

S.th. I q. 76, a. 4c: „Man muß sagen, daß es keine andere substantielle Form im Menschen gibt als nur die intellektive Seele, und daß diese, wie sie ihrer Kraft nach (virtute) die sinnliche und die Nährseele enthält, so auch ihrer Kraft nach alle niederen Formen, und allein das bewirkt, was die unvollkommeneren Formen in den anderen (Lebewesen) bewirken.“

<sup>17</sup> Daß Duns Scotus, wie der nachfolgende Beitrag darlegen wird, in Gegenstellung zu Thomas zur Auffassung eines mehrfachen Seins im Menschen, mehrerer Teilaktualitäten und Formen in der menschlichen Seele kommt, liegt letztlich in seinem von Thomas verschiedenen Verständnis von Sein, das er ganz von der Wesenheit her gewinnt: Wie deshalb die Wesenheit des Menschen zusammengesetzt ist, so dann auch sein Sein. (Auch wird das Sein selbst „platonisierend“ nach Art einer univoken Idee aufgefaßt; vgl. zu diesem sehr schwierigen Lehrpunkt bei Duns Scotus E. Gilson, J. Duns Scotus [Übers. Düsseldorf 1959] 89 ff.) Demgegenüber ist bei Thomas (wohl ausgehend von der grundlegenden Unterscheidung zwischen Daß-Sein und Was-Sein bei Aristoteles) Sein, zunächst schon als Daß-Sein, ein von der Wesenheit grundlegend verschiedener Aspekt jedes Dinges. Unerachtet der Zusammengesetztheit der Wesenheit hat jedes Ding nur *ein* Sein und *einen* Seinsakt. So auch der Mensch, wie seine Selbsterfahrung ihm unmittelbar bezeugt.

erst später eine rationale (geistige) Seele habe, ist jedoch unhaltbar. Sie widerspricht auch Thomas' eindeutiger (oben dargelegter) Lehre, daß der Mensch nur *eine* substantielle Form hat, nur *eine* Seele, und daß diese „menschliche Seele“ eine „rationale (d. h. geistige) Seele“ ist. Diese muß also von Anfang an im Menschen vorliegen. Gleichwohl kann sie sich noch nicht von Anfang an nach allen ihren Vermögen, auch dem höheren rationalen, betätigen, sondern zunächst nur nach den niederen, animalischen, dann erst nach dem spezifisch menschlichen, rationalen. Dies besagt die Stelle im 7. Art. Daß sich die menschliche Seele noch nicht von Anfang an rational betätigen kann, ändert nichts an ihrer Wesenheit, die spezifisch rationaler Natur ist und nicht mit ihren Vermögen identisch ist, wie der 1. Art. derselben Quaestio lehrt. Und so liegt auch der Grund, weshalb die menschliche Seele von Anfang an noch nicht rationale, sondern nur animalische (freilich spezifisch menschlich-animalische) Funktionen tätigt, nicht an ihr selbst, sondern am Leib, dem „Instrument der Seele“, der zunächst noch zu unvollkommen ist und in der Entstehung des Menschen verschiedene Grade der Vollkommenheit durchläuft. (Vgl. zum Gesichtspunkt des menschlichen Leibes als Instrument der rationalen bzw. intellektiven Seele S.th. q. 76, a. 5; in a. 4, ad 3 z. B. werden *diversi gradus* hinsichtlich der Materie erwähnt.