

Aus dem Institut für Geschichte der Medizin
der Universität Würzburg
Vorstand: Professor Dr. med. Dr. phil Michael Stolberg

Materialität der Seele?

Ärztliche Modelle der Beseelung des Föten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts: Sennert und Feyens

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der
Medizinischen Fakultät
der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
vorgelegt von
Benedikt Simon Theisen
aus Würzburg

Würzburg, Januar 2018

Referent: Prof. Dr. med. Dr. phil. Michael Stolberg
Korreferent: Prof. Dr. med. Achim Wöckel
Dekan: Prof. Dr. med. Matthias Frosch

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Januar 2019

Der Promovend ist Arzt.

für Daniel

INHALTSVERZEICHNIS

1 Einleitung.....	2
2 Seele als Form und organische Seele.....	9
2.1 Der Formbegriff des Aristoteles in der Konzeption frühneuzeitlicher Autoren.....	9
2.2 Seele als organische Seele und verstandesfähige Seele	10
3 Daniel Sennert	17
3.1 Leben Daniel Sennerts	19
3.2 Gliederung von <i>Hypomnema IV</i>	19
3.3 Die Form als <i>anima specifica</i> und initiales organisierendes Prinzip: Naturphilosophische Grundlagen	21
<i>Anima specifica</i>	22
<i>Seele als initiales organisierendes Prinzip</i>	26
3.4 Relativierung der Unsterblichkeit, <i>providentia Dei</i> und <i>benedictio divina</i> : Der Wirkbereich von Theologie und Glaube	29
<i>Relativierung der Unsterblichkeit</i>	29
<i>Modus essendi alicubi repletive</i>	31
<i>Actiones organicae et inorganicae und Abhängigkeit des intellectus vom Körper</i>	32
<i>Bedeutung des calidum innatum</i>	35
<i>Materialität der Seele?</i>	38
<i>Providentia Dei</i>	42
<i>Caussa prima, caussae secundae</i>	45
<i>Multiplicatio</i>	47
<i>Weitere Bedeutung der benedictio divina</i>	52
3.5 Grenzen und Wirkbereich der Naturbeobachtung.....	55
<i>Zugehörigkeit zu den Ärzten</i>	55
<i>Schaffung einer geeigneten Untersuchungsgrundlage</i>	58
<i>Argumente aus der Pflanzenwelt</i>	60
<i>Argumente aus der Tierwelt</i>	64
<i>Same ungleich Mensch</i>	67
<i>Partes similes und Primat des Formalen</i>	71
<i>Simile simile generat</i>	75
3.6 Verhältnisbestimmung von Leib und Seele bei Sennert zwischen Aristotelismus, Religion und Naturbeobachtung	77
4 Thomas Feyens	80
4.1 Leben Thomas Feyens'	80
4.2 Einführung in das Beseelungsmodell Thomas Feyens'	80

Inhaltsverzeichnis

4.3 Dynamisches Seele-Körper-Verhältnis und Notwendigkeit von	
<i>dispositiones</i> : Erste naturphilosophische Ansätze	81
<i>Formae peculiare physicae</i>	82
<i>Conformationis corporis animati causa</i>	84
<i>Perfectio</i>	88
<i>Dispositiones: calor natus, temperamentum und spiritus sowie</i>	
<i>dispositiones incognitae et occultae</i>	90
<i>Dispositiones ad animae introductionem necessariae</i>	92
Übergang Samenmaterie zu Mensch	96
<i>Simulachra als exemplar</i>	98
4.4 Eingießung der individuellen Seele durch Gott: Theologische	
Notwendigkeiten	102
<i>Abgrenzung gegen den Traduzianismus</i>	102
<i>Individualität der menschlichen Seele</i>	106
4.5 Bedeutung der Materie angesichts Partikularisierung der <i>potentiae</i> und	
<i>facultates inorganicae et organicae</i> : Stellenwert der Naturbeobachtung	108
<i>Der pflanzliche Samen als fructus, succus und contentum in continente</i> ..	109
<i>Beobachtungen aus der Embryogenese</i>	114
<i>Partikularisierung der potentiae durch partes similes</i>	119
<i>Facultates organicae et inorganicae</i>	125
<i>Beseelung von Pflanzen und Tieren</i>	129
4.6 Verhältnisbestimmung von Leib und Seele bei Feyens zwischen	
Aristotelismus, Religion und Naturbeobachtung	136
5 Vergleich der Beseelungsmodelle	140
6 Quellen- und Literaturverzeichnis	145
Danksagung	
Lebenslauf	

„Die Seele, Jorge, sie ist eine pure Erfindung, unsere genialste Erfindung, und ihre Genialität liegt in der Suggestion, der überwältigend plausiblen Suggestion, daß es an der Seele etwas zu entdecken gibt wie an einem wirklichen Stück Welt. Die Wahrheit, Jorge, ist eine ganz andere: Wir haben die Seele erfunden, um einen Gesprächsgegenstand zu haben, etwas, über das wir reden können, wenn wir einander begegnen. Stell dir vor, wir könnten nicht über die Seele reden: Was sollten wir miteinander anfangen? Es wäre die Hölle!“¹

(Amadeu de Prado an seinen Freund Jorge)

*„Im Kleinen liegt verborgen
oft eine große Kraft
im Stillen und im Leisen,
das Leben wirkt und schafft.“²*

¹ Mercier, Pascal: *Nachtzug nach Lissabon*, München (BTB) 2006, 385.

² Holl, Christel; Kaufmann, Esther; Bronnen, Maria: *Im Kleinen liegt verborgen oft eine große Kraft, im Stillen und im Leisen das Leben wirkt und schafft. Bilder - Lieder - Gebete - meditative Texte*, Landshut (RPA Verlag) 1988.

1 Einleitung

Welche Verbindung besteht zwischen Leib und Seele? Worin unterscheiden sich Leib und Seele? Was ist die Seele überhaupt? Oder gibt es vielleicht gar keine Seele, wie im ersten der einleitenden Zitate gemutmaßt wird?

Auch wenn uns auf diese Fragen Antworten aus allen Epochen der Geschichte vorliegen, so macht Friedrich³ doch deutlich, dass „hinsichtlich der Thematik von Leib und Seele jene typische Forschungslücke zwischen Spätmittelalter und beginnender Moderne des mittleren und ausgehenden 17. Jahrhunderts“⁴ klafft. Friedrich nennt René Descartes „als entscheidende[n] [...] Neubegründer der philosophischen Debatte um das Verhältnis von Leib und Seele“⁵. Weiter schreibt Friedrich: „Angesichts der mit Descartes verbundenen neuzeitlich-mechanistischen Auffassung des Körpers, dem die Seele nur mehr als äußerliche Regelungsinstanz gegenübertritt, konzentrierte sich die Forschung zur nachmittelalterlichen Geschichte des Leib-Seele-Problems zumeist auf die Herausarbeitung entsprechender mechanistischer Vorläufer oder zumindest analoger Denkweisen. [...] Entsprechend fehlt bis heute auch eine umfassende Geschichte dieses Problems, das den cartesianischen Diskussionsbeitrag in einen langfristigen Überblick einordnete.“⁶

Um die Entwicklungslinie des Leib-Seele-Problems vom Mittelalter über Descartes bis heute also richtig nachzeichnen zu können, müssen die einzelnen Schritte deutlich gemacht werden, die nach und nach zu Descartes und zum modernen Denken geführt haben. Viele dieser Schritte scheinen jedoch noch nicht klar zu sein, da es neben den „mechanistischen Vorläufern“eben noch weitere Modelle in der unmittelbaren Zeit vor Descartes gab.

Und es geht nicht nur um die Entwicklungslinie, um „womöglich wichtige Stadien der Problementwicklung, sondern auch [um] entscheidende Bedeutungsdimensionen des Themas, die früheren Zeiten evident waren, nachcartesischen Generationen aber fremd

³ Friedrich, Markus: Das Verhältnis von Leib und Seele als theologisch-philosophisches Grenzproblem vor Descartes. Lutherische Einwände gegen eine dualistische Anthropologie, in: Mulsow, Martin (Hrsg.): Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland, 1570-1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik, Tübingen (Niemeyer) 2009, 211–249.

⁴ Ebd., 212.

⁵ Ebd., 211.

⁶ Ebd., 211–212.

1 Einleitung

sind.“⁷ Es lohnt sich also, einen Blick in das 17. Jahrhundert zu werfen, da es Vorstellungen von Leib und Seele bereit hält, die so ganz anders sind als unsere von Descartes geprägten, in denen die Seele die Rolle der „äußerlichen Regelungsinstanz“ einnimmt.

Das Thema Leib – Seele kann nun natürlich in verschiedenen Facetten erörtert werden und dies wurde es auch in der Frühen Neuzeit. Friedrich nennt sechs „Aspekte aus den vielfältigen Fragen, die das Verhältnis von Leib und Seele betreffen konnten: [1.] Der Ursprung der Seele und die Auseinandersetzung um den Traduzianismus; [2.] die Verhältnisbestimmung von Leib und Seele und die Diskussion um die Wichtigkeit ihrer Verbindung; [3.] die Auferstehung der Leiber und der Übergangszustand von Seele und Körper zwischen Tod und Auferstehung; [4.] die Lokalisierung der Sünde im Menschen“⁸; „[5.] die Unsterblichkeitsdebatte[;] und [6.] die Erkenntnistheorie“⁹.

Fragen, anhand derer in unserer Gesellschaft das Leib-Seele-Verhältnis diskutiert wird, sind etwa die Debatte über den Hirntod (wann hört der Mensch auf, Mensch zu sein; wann verlässt die Seele den Körper?), die Herkunft psychischer Erkrankungen (Störungen des Hirnstoffwechsels, also leibliche Erklärungsmodelle, oder Reaktion auf Lebensereignisse?) und Fragen am Beginn des Lebens (wann beginnt der Mensch, Mensch zu sein; ab wann hat er eine Seele?), die die Forschung mit embryonalen Stammzellen oder den Schwangerschaftsabbruch betreffen. Doch auch das Vorhandensein einer Seele wird, wie zu Beginn schon angedeutet, in Frage gestellt.

Diese Arbeit will das Leib-Seele-Verhältnis, wie es im 17. Jh. diskutiert wurde, anhand der Frage nach dem Ursprung der Seele diskutieren und auf diese Weise zwei noch eher unbekannte Leib-Seele-Modelle vorstellen, um sich weiteren Bedeutungsdimensionen des Themas nähern zu können.

Im 17. Jahrhundert – zumindest bei den von mir untersuchten Autoren, Thomas Feyens (1567-1631) und Daniel Sennert (1572–1637), die in dieser Frage jedoch für die vorherrschende Meinung stehen können – bestand über die oben angedeuteten Fragen zum Beginn des Lebens im Prinzip Konsens: Der Mensch wird zum Menschen durch die Gegenwart der *anima rationalis*, der „Vernunftseele“. Sie gibt dem Menschen seine Würde und

⁷ Ebd., 212.

⁸ Ebd., 212–213. Diese vier Aspekte behandelt Friedrich in seinem Artikel anhand einer Polemik Wencel Schillings gegen Jakob Martini.

⁹ Ebd., 212. Diese beiden Aspekte finden bei Friedrich nur in der Fußnote Erwähnung.

1 Einleitung

zeichnet ihn vor den Tieren und allen anderen Lebewesen aus. Über die Frage nach der Herkunft der *anima rationalis* wurde jedoch diskutiert: Seit Thomas von Aquin (1225–1274) prägte lange Zeit die Vorstellung einer Sukzessivbeseelung die vorherrschende Meinung:¹⁰ Danach wird der Fötus¹¹ im Mutterleib zuerst durch eine „Ernährungsseele“, die *anima vegetativa*, die der Seele der Pflanzen entspricht, beseelt. Diese baut den Fötus um, bis schließlich die „Empfindungsseele“, die *anima sensitiva*, wirken kann. Sowohl „Ernährungs-“ als auch „Empfindungsseele“ wurden mit dem (männlichen¹²) Samen weitergegeben. Auch die *anima sensitiva*, die der Seele der Tiere entspricht, vollbringt ihr Werk. Wenn der Fötus „eine menschliche Gestalt“¹³ hat, ist er bereit für die *anima rationalis*. Für den Zeitpunkt der Beseelung mit der *anima rationalis* legte Thomas von Aquin den 40. Tag bei männlichen und den 90. Tag bei weiblichen Föten fest.¹⁴ Die *anima rationalis* wird dabei von Gott „in einem gleichzeitigen Akt“¹⁵ erschaffen und eingegossen. Dieses Modell wird daher, nach dem lateinischen Wort *creare* für „erschaffen“, „Kreationismus“¹⁶ bezeichnet.

Im 17. Jahrhundert begann das Modell des Thomas von Aquin allerdings zu wanken, zumindest wurde es weiterentwickelt. Thomas Feyens, ein katholischer Arzt und Gelehrter aus Leuven in Belgien, verlegte in seinem 1620 erschienenen Werk *De formatrice foetus*¹⁷ die Ankunft der *anima rationalis* auf den dritten Tag nach der Empfängnis vor. Er verwarf auch das Modell der Sukzessivbeseelung, blieb aber dem Kreationismus treu.¹⁸

¹⁰ Darstellung der thomistischen Sukzessivbeseelung gemäß den begleitenden Worten von Spitzer in: Spitzer, Beatrix: Die Beseelung des menschlichen Fötus. Buch IX, Kapitel 1 der Quaestiones medico-legales von Paolo Zacchia, Köln (Böhlau-Verlag) 2002, 16–18.

¹¹ Mit Fötus wurde jegliche Frucht bezeichnet, eine Unterscheidung zwischen Embryo und Fötus gab es, so wie heute, nicht: Ebd., 2.

¹² Die Frage, ob nur der männliche oder auch der weibliche Samen etwas zur Beseelung des Föten beiträgt, wurde unterschiedlich beantwortet.

¹³ Ebd., 17.

¹⁴ Laut Beatrix Spitzer übernimmt Thomas diese Zeitangaben von Aristoteles, der auf diese Zeitpunkte den Beginn seines „sensitiven Stadiums“ legte (Ebd.). Bei Aristoteles beginnen am 40. bzw. 90. Tag die Bewegungen der Kinder im Mutterleib und lassen sich „verschiedene Körperteile deutlich erkenn[en] [...], z.B. Augen und Geschlechtsmerkmale“ (Ebd., 11). Der Grund für die Unterscheidung zwischen den Geschlechtern liegt für Aristoteles darin, dass „das Mädchen [...] kälter [sei] und [...] daher langsamer als der Junge“ wachse (Ebd.).

¹⁵ Ebd., 17.

¹⁶ Friedrich (Friedrich (2009)) benutzt den Begriff „Kreationismus“, Spitzer (Spitzer (2002)) den Begriff „Kreatianismus“. Ich halte mich hier an Friedrich.

¹⁷ Fienus, Thomas: *De formatrice foetus liber in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die*, Antverpia (Gulielmus a Tongris) 1620.

¹⁸ Eine ausführlichere Darstellung von Feyens' Beseelungsmodell findet sich in den Kapiteln 4.2-4.6.

1 Einleitung

Eine vollständige Abkehr von diesem Modell vollzog der deutsche Arzt und Naturphilosoph Daniel Sennert. Im vierten Buch seiner 1636 erschienenen *Hypomnemata physica*¹⁹, *De generatione viventium*, legt er dar, dass die Seele über den Samen von beiden Eltern auf das Kind übertragen wird. Da der Samen also als „Hinüberführer, Überträger“ (*tradux*), fungiert, wird dieses Modell Traduzianismus genannt. Bezüglich des Zeitpunktes ergab sich daraus natürlich, dass der Fötus ab dem Moment der Empfängnis beseelt ist.²⁰

Schließlich schien sich mit Feyens und vor allem Sennert diese Meinung, d.h. die Beseelung ab dem Moment der Empfängnis oder kurz danach, durchgesetzt zu haben, denn auch Paolo Zacchia (1584–1659), päpstlicher Leibarzt und bedeutender Rechtsmediziner, verlegte in seinem Werk „Die Beseelung des menschlichen Fötus“²¹ die Beseelung durch die *anima rationalis* auf den Tag der Empfängnis, war jedoch wie Feyens Anhänger des Kreationismus.

Wie dieser kurze Überblick zeigt, waren Traduzianismus und Kreationismus die beiden vorherrschenden Beseelungsmodelle ihrer Zeit. Um Vertreter dieser beiden Modelle wird es deshalb auch im Hauptteil der Arbeit gehen. Nur erwähnt werden soll an dieser Stelle ein drittes Modell, das der Präexistenzlehre. Danach schuf Gott die Seelen schon zum Zeitpunkt der Schöpfung, d.h. an deren sechstem Tag, was gleichbedeutend mit der „Präexistenz aller Seelen vor der Entstehung ‚ihrer‘ Körper“²² war.

Die Tatsache, dass der Traduzianismus vor allem von Lutheranern, der Kreationismus aber von Katholiken (und auch Calvinisten) vertreten wurde, macht deutlich, dass die Entscheidung für eines dieser Modelle konfessionell bestimmt wurde. Jedes dieser beiden Modelle entsprach eher den religiösen Haltungen und theologischen Lehrsätzen der jeweiligen Konfession.

¹⁹ Sennert, Daniel: *Hypomnemata physica*, Frankfurt (Clemens Schleichius & Co.) 1636, 146–354. Bei Problemen mit der Lesbarkeit habe ich mich zur Vergewisserung auf die Ausgabe der *Hypomnemata physica* IV in Sennert, Daniel: *Opera omnia in quatuor tomos divisa, operum tomos primus*, Lyon (Huguetan/Ravaud) 1656, 123–150 gestützt.

²⁰ Eine ausführlichere Darstellung von Sennerts Beseelungsmodell findet sich in den Kapiteln 3.2-3.6.

²¹ Spitzer (2002). Darin auch eine Diskussion um die verschiedenen Ausgaben und die zwei unterschiedlichen Haltungen, die Zacchia jeweils einnimmt. Die angegebene Haltung ist Zacchias spätere, 1651 eingekommene, die auch Spitzers Übersetzung zugrunde liegt.

²² Friedrich (2009), 216. Hier findet sich auch die Ansicht, dass es „im wesentlichen [...] drei Lehrmeinungen“, nämlich Präexistenzlehre, Kreationismus und Traduzianismus gab, während Beatrix Spitzer (Spitzer (2002), 3) nur Kreationismus und Traduzianismus einander gegenüberstellt. Ich werde mich im Folgenden auf Kreationismus und Traduzianismus beschränken und möchte das dritte Modell nur erwähnt haben.

1 Einleitung

Gerade auch deshalb soll betont werden, dass dieser Blick zurück – um uns fremde „entscheidende Bedeutungsdimensionen des Themas“²³ Leib-Seele zu erschließen – nicht das Ziel hat, ein Modell als wahr und ein anderes als falsch zu klassifizieren. Wenn auch die heutige Haltung zum Beispiel der katholischen Kirche eindeutig kreationistisch ist²⁴ und diese auch beim Schwangerschaftsabbruch eine eindeutige Linie verfolgt,²⁵ lässt sie doch „ausdrücklich die Frage nach dem Zeitpunkt der Eingießung der Geist-Seele beiseite. Über diese Frage gibt es keine einmütige Tradition, und die Autoren sind sich uneinig.“²⁶

In dieser Arbeit möchte ich mir also kein Urteil über die ggf. vorhandene größere Sinnhaftigkeit eines der beiden Modelle erlauben. Von diesem neutralen Standpunkt aus kommt aber dennoch an der einen oder anderen Stelle die Argumentationsweise der Autoren in den Blick: Denn natürlich müssen die beiden Modelle auch auf Plausibilität und innere Logik hin geprüft werden. Die intensive Auseinandersetzung mit den Modellen kann dem Ziel der Arbeit, nämlich Bedeutungsdimensionen herauszuarbeiten, nur dienlich sein. Ebenso bietet die Möglichkeit, zwei verschiedene Modelle – ohne Wertung – gegenüberstellen zu können, reichlich Gelegenheit, Feinheiten in den Gedanken der einzelnen Autoren besser zu erfassen und darzustellen.

Die von mir angesprochenen religiösen Haltungen und theologischen Lehrsätze der jeweiligen Konfession drückt Friedrich mit der Ergänzung um eine zusätzliche Bedeutungsdimension dadurch aus, dass „sich die philosophische Diskussion der Frühen Neuzeit in ihren Ergebnissen letztlich vor dem Richterstuhl des theologischen Weltbildes zu bewähren hatte“²⁷, und er weist darauf hin, dass dies „für Leib und Seele noch zu wenig beachtet“²⁸ wurde. Anders ausgedrückt: Die Theologie spielt eine nicht unerhebliche Rolle für die Lehre von dem Verhältnis von Leib und Seele zueinander, zum Beispiel hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung der Seele. Danach sind die jeweiligen Modelle nicht allein Ergebnis zum Beispiel philosophischer Erkenntnis, sondern formulieren letztlich nur Lehrsätze, die mit der jeweiligen erwünschten Theologie übereinstimmen. Das kann man

²³ Friedrich (2009), 212.

²⁴ Spitzer (2002), 17.

²⁵ „Wer eine Abtreibung besorgt, zieht sich, wenn der Erfolg eingetreten ist, die Exkommunikation als Tatstrafe zu.“ (Lüdicke, Klaus: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Essen (Ludgerus) 1999, zitiert nach Spitzer (2002), 35 (FN 53)).

²⁶ Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung = Declaratio de abortu procurato, Trier (Paulinus-Verlag) 1975, 41 (Anm. 19), zitiert nach Spitzer (2002), 35 (FN 54).

²⁷ Friedrich (2009), 212.

²⁸ Ebd.

1 Einleitung

nun bedauern, zumal es nicht nur die philosophische Erkenntnis, sondern auch jene, die aus der Naturbeobachtung gezogen wurde, bestimmte, und man mag darauf hinweisen, dass in einer so voreingenommenen Atmosphäre Wissenschaft – zumindest das, was heutzutage darunter verstanden wird – unmöglich sei. Doch zum einen gibt gerade dieser Sachverhalt eben das Umfeld wider, durch das die angesprochenen „uns fremden Bedeutungsdimensionen“ des Leib-Seele-Verhältnisses geprägt sind. Zum anderen werde ich auch der Frage nachgehen, ob es wirklich allein die Theologie war, die das Ergebnis letztendlich festlegte. Friedrich spricht zwar davon, dass „von einer rein philosophischen Anthropologie noch längst nicht die Rede sein konnte“²⁹, deutet damit ja aber auch an, dass es zwischen rein theologischer und rein philosophischer Anthropologie gewisse Zwischenschritte gibt, die gerade in der zu besprechenden Epoche teilweise gegangen wurden.

Wird aber von der starken konfessionellen Bindung der Ergebnisse ausgegangen, so prägte die lutherische Position in philosophischen Fragestellungen „die allgemeine Überzeugung von der leibseelischen Einheit des Menschen, in der Gut und Böse, Gottgefälligkeit und Sünde nicht eindeutig verteilt waren“³⁰. Leib und Seele sind „für die meisten Lutheraner [...] [keine] gegeneinander abzusetzende[n] Extremitäten der menschlichen Existenz“³¹, sie werden eher als zusammengehörig denn als getrennt gedacht. Es erscheint evident, dass deshalb lutherische Gelehrte hinsichtlich des Ursprungs der Seele eher traduzianischen als kreationistischen Gedanken zustimmten, dass also die Seele mit dem Samen, also der Materie, weitergegeben wird.

Ich möchte diesen Sachverhalt anhand des traduzianischen Modells Daniel Sennerts³² genauer untersuchen. Hat Friedrich in groben Zügen ein mögliches Ergebnis zwar schon vorgezeichnet, so werde ich das Werk *De generatione viventium*, in dem er die „lutherische Verteidigung und Ausgestaltung einer traduzianischen Seelenlehre“³³ vornimmt, im Detail anschauen und Sennerts Affinität zur lutherischen „integrativen Anthropologie“³⁴ (in der also Leib und Seele ineinander integriert sind) darstellen. Ich stelle jedoch nicht

²⁹ Ebd., 246.

³⁰ Ebd., 248.

³¹ Ebd., 219.

³² Friedrich nennt auch eine Reihe weiterer Vertreter des Traduzianismus wie Taurellus (Ebd., 218–219) und Thumm (Ebd., 221).

³³ Ebd., 220.

³⁴ Ebd., 248.

1 Einleitung

nur die Punkte heraus, in denen er diese typisch lutherische Haltung einnimmt, sondern frage auch nach weiteren Überzeugungen Sennerts.

Da uns vieles an den Beseelungsmodellen des 17. Jahrhunderts fremd ist, erscheint es mir darüber hinaus ratsam, dem traduzianischen Modell Sennerts ein kreationistisches gegenüberzustellen. Erst im Vergleich dieser beiden konkurrierenden Modelle wird deutlich, wo denn wirklich die Charakteristika, die den Traduzianismus auszeichnen, liegen. Ansonsten würde es schwer fallen, zu unterscheiden, welche Bestandteile des Modells epochegebunden sind, also sich vor allem von unseren heutigen Vorstellungen unterscheiden, und welche innerhalb der Epoche das Modell von anderen zeitgenössischen Modellen unterscheiden.

Als Grundlage für das kreationistische Modell soll mir hierbei das schon erwähnte Werk *De formatrice foetus* von Thomas Feyens dienen. Ich hoffe, dass diese Arbeit auch dazu beiträgt, dieses noch recht unbekannte Werk zu erschließen und seine z.T. ganz neuen Bedeutungsdimensionen herauszuarbeiten. Auch der Beschäftigung mit Feyens Modell soll als Leitfaden die Frage nach der Verbundenheit von Leib und Seele dienen.

Der erste Schritt für dieses Unterfangen ist jedoch, sich bewusst zu machen, was unter dem Begriff „Seele“ in der Frühen Neuzeit verstanden wurde. Die Grundlagen dieses Verständnisses liegen hierfür im Hylemorphismus des Aristoteles, also in seiner Lehre von Form und Materie, sowie in dem Verständnis von der Seele in der Renaissance. Beschäftigt man sich mit diesen Vorstellungen von Form bzw. Seele, wird man wiederum auf eine Vielzahl von Charakteristika treffen, die unserer Zeit fremd sind. Ich beginne daher mit einer Darstellung dieser Grundlagen und stelle sie der Beschäftigung mit den Modellen von Daniel Sennert und Thomas Feyens voran.

2 Seele als Form und organische Seele

Um neue Bedeutungsdimensionen des Themas „Verhältnis von Leib und Seele“ bei Daniel Sennert und Thomas Feyens zu erschließen, soll dargestellt werden, was die Begriffe „Leib“ oder „Materie“ sowie „Seele“ oder „Form“ für die Naturphilosophen der Frühen Neuzeit bedeuten.

2.1 Der Formbegriff des Aristoteles in der Konzeption frühneuzeitlicher Autoren

Zunächst sollte man sich darüber im Klaren sein, dass in der Frühen Neuzeit für die Naturphilosophen der Aristotelismus ein zentraler Bezugspunkt war. Im Kontext von Leib und Seele bedeutete das, dass im Begriff „Seele“ in der Frühen Neuzeit immer auch das konnotiert war, was Aristoteles unter „Form“ verstand. Die Form ist das, was einen Körper, und auch die Naturkörper, zu dem macht, was er ist. Sie „formt“ die rohe Materie – das Ergebnis ist der Körper. Der Körper ist also keineswegs das Gegenstück zur Form, er ist das Produkt der Form und der Materie, die beide zusammenwirken, um den Körper zu bilden. Schon hier fällt auf, dass der uns heute geläufige Gegensatz Leib-Seele nicht mit Körper-Form gleichgesetzt werden kann. Die Begriffe „Materie“ und „Form“ sagen etwas anderes aus als „Leib“ und „Seele“. Man kann ganz allgemein sagen: Eine Seele ist immer eine Form, aber nicht jede Form wird Seele genannt. Seele meint, wenn es um die Menschenseele geht, in der Frühen Neuzeit immer auch „unsterblich“ oder „göttlich“. Andererseits wird aber auch, wie schon bemerkt, von Pflanzen- oder Tierseele gesprochen. „Form“ wird einerseits als Oberbegriff und andererseits für Dinge sowie auf der Ebene der Atome und der sogenannten Gemischten (*prima mista*) verwendet.

Des Weiteren änderte sich die Bedeutung der Begriffe „Form“ und „Materie“ in einer langen Tradition seit Aristoteles und vermischte sich in der christlich geprägten Philosophie des Abendlandes mit dem Begriff der „Seele“. Doch auch darunter verstehen die Gelehrten der Frühen Neuzeit nicht dasselbe wie wir heute.

2.2 Seele als organische Seele und verstandesfähige Seele

Einer der Unterschiede verbirgt sich hinter dem Begriff der „organischen Seele“³⁵. Darunter verstanden die Gelehrten der Renaissance „das Prinzip, das verantwortlich für diejenigen Lebensfunktionen ist, die unentwirrbar an die Körper von Lebewesen geknüpft und unmittelbar von ihren Organen abhängig sind“³⁶. Schon diese Definition lässt erkennen, dass unter dem Begriff „Seele“ weit mehr gefasst war als heute gemeinhin üblich. Auch wenn es in unserer pluralen Gesellschaft schwer fällt, festzulegen, was „wir“ unter Seele verstehen, meine ich doch sagen zu können, dass diese für die wenigsten Zeitgenossen mit den Organen verknüpft ist. Seele wird gemeinhin als „nicht körperlich“ definiert, ja oft als Gegensatz des Körpers,³⁷ eine Vorstellung, die sicher auf den angesprochenen Wandel im Denken seit Descartes zurückgeführt werden kann.

Dagegen begegnet uns in der Renaissance die Vorstellung, dass die Seele eng an den Körper geknüpft und deshalb gar nicht so leicht von ihm zu trennen ist – zumindest ein Teil der Seele. Der Begriff „organische Seele“ beschreibt nämlich bei weitem nicht die ganze Seele. Es gibt in der Gedankenwelt der Renaissance darüber hinaus auch einen anderen Teil, den Kessler „*intellective soul*“³⁸, also „verstandesfähige Seele“, nennt. Diese Vorstellung, dass verschiedene Ebenen der Seele existieren, von denen die eine dem Körper enger, die andere weniger eng verbunden ist, macht auch die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele in diesem geschichtlichen Kontext so interessant.

Wir müssen also festhalten, dass für die Philosophen der Renaissance die Seele von vornherein nicht gänzlich vom Körper getrennt ist – auf welche Art und Weise ein Teil der Seele „organisch“ ist, werde ich noch erläutern. Zuvor ist allerdings darauf hinzuweisen, dass der Ausweg, dieses Renaissance-Modell allzu leichtfertig wieder an unsere heutigen Vorstellungen anzugleichen, indem man die verstandesfähige Seele mit unserer heutigen Vorstellung von Seele identifiziert und die organische Seele einfach dem, was wir heute unter Körper verstehen, zuordnet, nicht besteht. Zwar erleichtert eine solche Angleichung zu einem gewissen Grade den Zugang zu der uns fremden Vorstellungswelt, wird ihr aber

³⁵ Park, Katharine: Psychology: The Organic Soul, in: Schmitt, C. B.; Skinner, Quentin; Kessler, Eckhard; Kraye, Jill (Hrsg.): The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge (Cambridge University Press) 1988, 464–484.

³⁶ Ebd., 464.

³⁷ Wenn dies auch eine sehr oberflächliche Beschreibung ist.

³⁸ Kessler, Eckhard: Psychology: The Intellectualive Soul, in: Schmitt, C. B.; Skinner, Quentin; Kessler, Eckhard; Kraye, Jill (Hrsg.): The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge (Cambridge University Press) 1988, 485–534.

2 Seele als Form und organische Seele

nicht gerecht. In diesem Zuge hätte man sich nämlich wohl auch auf elegante Weise der zeittypischen Betrachtung des Leib-Seele-Problems entzogen und würde es nur noch vor unserem heutigen Horizont betrachten. Allerdings soll in dieser Arbeit ja gerade auf Verbindungen von Leib und Seele hingewiesen werden, die in einem uns fremden Denken verankert sind – und die darüber hinaus auch die ganze Seele betreffen, also sowohl die organische als auch die verstandesfähige Seele. Da das Modell, das mit diesen beiden Begriffen arbeitet, ausdrücklich in der Renaissance zu verorten ist, bildet es sowieso nur die Vorlage für die Modelle des 17. Jahrhunderts. Schon hier kann darauf hingewiesen werden, dass die grundsätzliche engere Verankerung der Seele im Leib auch im 17. Jahrhundert noch weiter besteht und deshalb die Berücksichtigung der Vorstellungen der Renaissance dafür sehr hilfreich ist. Wie genau sich Seele und Leib dann allerdings bei Sennert und Feyens zueinander verhalten, sollen die Kapitel des Hauptteils zeigen.

Dass die Seele überhaupt in die Bestandteile von organischer und verstandesfähiger Seele getrennt werden konnte, lag an ihrer Strukturierung in Wirkvermögen (*facultates* oder bei Feyens auch *potentiae* genannt). Ich stelle diesen Begriff und seine Bedeutung innerhalb des Verständnisses von Seele so vor, wie er in der Renaissance verstanden wurde. Wie schon angesprochen, soll dies als allgemeine Grundlage dienen, um dann die Vorstellungswelt der Frühen Neuzeit (also Sennerts und Feyens') besser in ihren historischen Kontext einordnen zu können. Dabei bediene ich mich der Darstellung von Park, die hervorhebt, dass in der Renaissance „ein breiter Konsens hinsichtlich der allgemeinen Natur der organischen Seele und ihrer Funktionen“³⁹ bestand, auch wenn „viele spezifische Themen diskutiert wurden“⁴⁰. Aufgrund des Vorhandenseins dieser Diskussionen wählt Park als Grundlage ihrer Darstellung ein Lehrbuch (welches dazu diente, „Studenten der Universität in die akademische Philosophie einzuführen“⁴¹) und zwar die Bücher X und XI der *Margarita philosophica* von Gregor Reisch, da sie „ein herausragendes Bild der Ideen anbieten, die die Seele betreffen und die von den meisten Philosophen in den Jahren vor 1500 und von vielen gegen Ende des 16. Jahrhunderts akzeptiert wurden“⁴².

Der Ursprung dieser Ideen war keineswegs nur Aristoteles, sondern sie waren „eine Synthese von Ideen aus vielen verschiedenen Quellen. Viele stammten aus den Werken des

³⁹ Park (1988), 464.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 465.

⁴² Ebd.

2 Seele als Form und organische Seele

Aristoteles. Einige hatten ihre Wurzeln in anderen klassischen Traditionen, wie dem griechischen Neuplatonismus und der galenischen Medizin, während andere den Werken der frühen christlichen Schriftsteller wie dem Heiligen Augustinus und Nemesius von Emesa entwachsen. Wieder andere – und diese Gruppe war in mancher Hinsicht vorherrschend – waren die Schöpfung von mittelalterlichen arabischen Schriftstellern, die über die aristotelische Philosophie schrieben; von diesen waren Avicenna und Averroes die wichtigsten.“⁴³

Innerhalb dieser Ideen war die Vorstellung prägend, dass die Seele „aus einer großen Zahl von getrennten Wirkvermögen oder Kräften besteht, jede auf ein verschiedenes Objekt gerichtet und verantwortlich für eine unterschiedliche Tätigkeit“⁴⁴. Diese Wirkvermögen (*facultates*) bezogen sich zum ersten auf „die Ernährung, das Wachstum und die Fortpflanzung“⁴⁵, zum zweiten auf „die Kräfte der Bewegung und Emotion und die zehn inneren und äußeren Sinne“⁴⁶ und zum dritten auf die „Kräfte des Intellekts, verstandesfähigen Gedächtnisses [...] und des Willens“⁴⁷ und wurden „in drei unterschiedliche Seelentypen gruppiert“⁴⁸: die Ernährungsseele (*anima vegetativa*), entsprechend der Seele der Pflanzen, welche die erstgenannten Wirkvermögen vereinigte, die Empfindungsseele (*anima sensitiva*), entsprechend der Seele der Tiere, welche die erst- und zweitgenannten Wirkvermögen vereinigte, und die Vernunftseele (*anima rationalis*), entsprechend der Seele der Menschen, welche alle Wirkvermögen vereinigte. So bestand z.B. die *anima rationalis* aus verschiedenen *facultates*: zum einen denjenigen, die auch die Empfindungsseele besaß, und dies waren die „organischen Wirkvermögen“⁴⁹; zum anderen, zusätzlich, aus den „drei die Vernunft begründenden Kräfte[n] des Intellekts, der verstandesfähigen Gedächtnisses [...] und des Willens“⁵⁰.

Warum beschrieb man die Seele durch ihre *facultates*? Der Grund war, dass man die Seele selber nicht wahrnehmen oder beschreiben konnte, das Ergebnis ihres Wirkens, also die *facultates*, aber schon. Dass ein Mensch sich ernährt, sich fortpflanzt und wächst, sieht

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 466.

⁴⁵ Ebd., 467.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

2 Seele als Form und organische Seele

man ebenso wie seine Reaktion auf Sinne und Gefühle sowie die Bewegung, und auch Eigenschaften wie Wille, Intellekt oder Gedächtnis sind mehr oder weniger offensichtlich.

Wie leibnah man sich die organische Seele oder die organischen Wirkvermögen vorstellte, kann deren konkrete Verankerung im Körper verdeutlichen: „Die ernährenden Kräfte waren in der Leber lokalisiert, der die Venen und die Hilfsglieder wie die Blase und die Genitalien dienten. Die fühlenden Funktionen der Empfindungsseele saßen im Herzen, dem die Arterien dienten, während ihre Wirkvermögen von Wahrnehmung und willentlicher Bewegung ihren Sitz im Gehirn hatten, dem die Nerven, die Sinnesorgane und die Muskeln dienten.“⁵¹ Dennoch blieben es Wirkvermögen einer Seele, sodass man sich ihnen auf zweifache Weise nähern konnte: „Jede Tätigkeit der organischen Seele konnte parallel psychologisch und biologisch dargestellt werden.“⁵² Wohlgermerkt waren die höheren Wirkvermögen der Seele von solchen Beschreibungen ausgenommen.⁵³ Nicht ausgenommen waren die Wirkvermögen, die für die Vervielfältigung der Art, für die Erzeugung der Nachkommen, verantwortlich waren, da diese der Ernährungsseele zugeordnet wurden.

Man darf sich nicht daran stoßen, dass die Begriffe „*facultates*“ und „Seele“ im Folgenden nicht immer einheitlich verwendet werden, da das hier dargestellte Modell nicht einheitlich ist, sondern nur Ideen vereinigt, die helfen sollen, die Theorien von Sennert und Feyens besser zu verstehen. So könnte an dem gerade beschriebenen Sachverhalt auffallen, dass einerseits von einer organischen Seele, andererseits von den organischen Wirkvermögen der Seele die Rede ist.

Tatsächlich war es eine der großen Fragestellungen in der Renaissance, „ob die Wirkvermögen wirklich von der Seele selber unterschieden werden“⁵⁴. Die Bedeutung dieses philosophischen Problems wird klar, wenn man sich die damit verbundenen Implikationen genauer anschaut, welche sich als Antworten auf die folgenden Fragen benennen lassen: „Liegt der Grund für die Unterschiede zwischen den vielfältigen Tätigkeiten der Seele auf der Ebene der Form oder der Materie? In anderen Worten: Kommen diese Unterschiede

⁵¹ Ebd., 469.

⁵² Ebd., 468.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., 477.

2 Seele als Form und organische Seele

in erster Linie aus einer Unterschiedlichkeit des Körpers oder aus einer Unterschiedlichkeit der Seele?“⁵⁵ Unter jenen, die den Unterschied innerhalb der Seele sahen, waren „Anhänger von Thomas [von Aquin, A.d.Ü.], Duns Scotus und Albertus Magnus“⁵⁶ und diese waren bis zum „Ende des 15. Jahrhunderts die Mehrheit der lateinischen Philosophen“⁵⁷. Ihnen gegenüber standen „die sogenannten ‚Nominalisten‘ oder Anhänger der *via moderna*“⁵⁸ (zur Abgrenzung wurde die Position von Thomas, Scotus und Albertus *via antiqua* genannt): „Die organische Seele war [nach Haltung der Nominalisten, A.d.Ü.] als Ganze im ganzen Körper lokalisiert und in jedem seiner Teile (*tota in toto et tota in qualibet parte corporis*, wie die Formel lautete), aber Unterschiede in der Gestalt und Zusammensetzung der Organe erlaubten, dass nur bestimmte Tätigkeiten in den jeweiligen [Teilen, A.d.Ü.] ausgeübt werden konnten.“⁵⁹ Diese „Gleichheit der Seele und seiner Wirkvermögen und eine damit einhergehende Betonung der Organe des Körpers“⁶⁰ fand im „Laufe des 16. Jahrhunderts mehr und mehr“⁶¹ Anhänger.

Anzumerken ist an dieser Stelle außerdem, dass manche Autoren, wie oben angedeutet, davon ausgingen, dass sich im Menschen zwei oder mehr Seelen oder Formen befänden. Michael⁶² nennt diesen Ansatz „Lateinischen Pluralismus“ und stellt ihm den Ansatz des „Thomistischen Unizismus“ gegenüber, der auf Thomas von Aquin zurückgeht. Philosophen, die innerhalb des Lateinischen Pluralismus ihr Modell darstellen, sind demnach im 13. Jahrhundert z.B. Scotus und Ockham⁶³ und in der Frühen Neuzeit z.B. Jakob Zabarella (1533-1589), Jacob Martini (1570-1649), Balthasar Meisner (1587-1626) und Daniel Sennert.⁶⁴ Gemeinsam ist all diesen Autoren, dass es in ihrem Modell mehr als eine Seele / Form gibt – welche Funktion und Wertigkeit diese Seelen / Formen haben, ist ganz unterschiedlich. So sagt Scotus, „dass menschliche Wesen eine untergeordnete Körper-Form haben und zusätzlich eine Seele als entscheidende Form“⁶⁵. Für Ockham besitzen die

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 478.

⁵⁷ Ebd., 477.

⁵⁸ Ebd., 478.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd., 479.

⁶¹ Ebd., 478.

⁶² Michael, Emily: Daniel Sennert on Matter and Form. At the Juncture of the Old and the New, in: *Early Science and Medicine* 1997 (2/3), 272–299.

⁶³ Ebd., 275.

⁶⁴ Ebd., 279–281.

⁶⁵ Ebd., 284.

2 Seele als Form und organische Seele

Menschen dagegen „eine Körper-Form und zwei Seelen, eine sterbliche Empfindungsseele und eine entscheidende unsterbliche verstandesfähige Seele“⁶⁶. Mit der Frage nach mehreren Seelen, ob der Mensch also eine oder zwei (oder noch mehr) Seelen habe, war bei späteren Autoren auch die Frage verknüpft, ob es „eine organische [Seele gab], die [...] [der Mensch] mit den höheren Tieren teilte, und eine verstandesfähige, die einzig und allein der Mensch besaß“⁶⁷.

Diese Aufteilung der Seelen darf aber nicht mit der oben skizzierten *via antiqua* identifiziert werden – hier darf die Nennung von Scotus nicht verwirren. Im Gegenteil ermöglichte laut Park erst die *via moderna* mit ihrer Fokussierung auf die Organe (und nicht auf die Seele und die *facultates*) die gänzliche Isolierung der organischen Seele. Dies „gab der organischen Seele [...] eine neue Eigenständigkeit und eine allgemeine Bedeutung und erlaubte es, sie getrennt zu untersuchen, sogar beim Menschen“⁶⁸. Laut Park liegt „die eigentliche Bedeutung [an dieser Position aber darin, dass es eine] kleine, aber wachsende Zahl an Philosophen [gab], die die organische Seele als materiell beschrieb – unter vielen war es schon akzeptiert, sie ausgedehnt und teilbar zu nennen“⁶⁹. Dies führte zu der Haltung, dass Tiere und Pflanzen, die ausschließlich diese materielle organische Seele hatten, „wie eine ‚Maschine‘ (*machina*)“⁷⁰ handelten.

Die Hinführung zu Descartes, die in dieser Haltung gemacht wird und auf die Park verweist, ist eindeutig und bestätigt Friedrich, dass „sich die Forschung zur nachmittelalterlichen Geschichte des Leib-Seele-Problems zumeist auf die Herausarbeitung entsprechender mechanistischer Vorläufer [von Descartes, A.d.V.] oder zumindest analoger Denkweisen“⁷¹ fokussiert.

Das Beseelungsmodell von Sennert kann schon allein deswegen nicht mit dieser Fokussierung vorgestellt werden, da dieser keine Trennung der Seelen vornahm: Für ihn war es immer nur eine Seele, die im Menschen wirkte. Wie aber konnte er dann die christliche unsterbliche und göttliche Seele mit etwas so Profanem und ganz und gar Irdischem wie den menschlichen Organen zusammendenken? Dass es Sennert gelang, auch auf andere

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Park (1988), 483.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., 484.

⁷¹ Friedrich (2009), 211.

2 Seele als Form und organische Seele

Art und Weise diesen „Konflikt zwischen aristotelischer Lehre über die Seele und christlicher Theologie“⁷² aufzulösen, sollen die folgenden Kapitel zeigen.

⁷² Park (1988), 475.

3 Daniel Sennert

Im vorherigen Kapitel ist deutlich geworden, dass die Autoren der Frühen Neuzeit, wie Sennert, zwei unterschiedliche Hintergründe berücksichtigten, wenn sie über Seele und Leib schrieben: den Hylemorphismus des Aristoteles und die christliche Lehre von der Seele, die dann in Synthese mit Aristoteles zu Begriffen wie „organische Seele“ und „verstandesfähige Seele“ führte, um die Gegebenheiten der Natur zu erklären.

Aus heutiger Sicht mag es so erscheinen, als würden diese zwei unterschiedlichen Funktionen, die der Begriff „Seele“ erfüllen musste, unweigerlich in einen Konflikt führen: Die Seele musste zum einen Gottes Unsterblichkeit im Menschen repräsentieren, zum anderen war sie die „Form“ des Menschen, womit geradezu biologische Funktionen verbunden waren. Das stellt sich von heute aus betrachtet als Dilemma dar.

Schaut man sich den Umgang Sennerts mit diesen unterschiedlichen Begriffsdefinitionen aber genauer an, merkt man, dass er sie sich zu Nutze macht. Denn er musste nicht nur die Gedanken von Form und Materie mit den Vorgaben der Religion vereinbaren, nein, bei ihm wird auch deutlich, dass – als dritte Bedeutungsebene – auch die Naturbeobachtung eine bedeutsame Rolle spielt; sie verändert das Verhältnis von Aristotelismus und Religion.

Die Rolle, die die Naturbeobachtung spielt, ist nicht nur bedeutsam, sie ist innerhalb der drei Disziplinen sogar am wichtigsten: Das verwundert nicht und entspricht auch Sennerts Selbstverständnis,⁷³ wenn man sich vergegenwärtigt, dass er Arzt war – und es für einen solchen schon bemerkenswert war, sich überhaupt mit Themen, die weit in die Disziplin der Theologie hineinreichten, zu beschäftigen. Da er es aber tat, kam er natürlich auch mit theologischen Argumenten in Berührung und setzte diese auch gezielt ein.⁷⁴

Diese drei Disziplinen (Naturphilosophie/Aristotelismus, Theologie/Glaube, Naturbeobachtung) machen Sennert nun aber nicht nur scheinbar lästige Vorgaben und scheinen

⁷³ „Cum vero haec controversia rationibus cum Physicis, tum Theologicis ventiletur, ego falcem meam in alienam messem non immittam, sed saltem rationibus Physicis utar [sic!, A.d.V.]” (Sennert (1636), 291).

⁷⁴ Stolberg (Stolberg, Michael: *Particles of the Soul. The Medical and Lutheran Context of Daniel Sennert's Atomism*, in: *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza* 2003 (15/2), 177–203) benennt die Lutherische Konfession als eine der beiden großen Einflussgrößen im Denken Sennerts (neben seinem medizinischen Hintergrund). Friedrichs Ausdruck vom „Richterstuhl des theologischen Weltbildes“ (Friedrich (2009), 212) ist in der Einleitung schon erwähnt worden.

ihm ein einheitliches Denken zu verunmöglichen. Vielmehr inspirieren ihn alle drei Disziplinen. Der Aristotelismus, der von diesen dreien uns heute wohl am meisten fremd ist, spielt dabei oft die Rolle des Vermittlers: Er bietet mit der Form ein Paradigma an, das zum einen Erklärungsmodell für Naturbeobachtungen sein kann, zum anderen aber auch durch die Gleichsetzung von Form und Seele die Religion integriert. Doch die Wechselspiele, die sich zwischen christlicher Theologie, Naturbeobachtung und aristotelischer Philosophie ausbilden, sind noch weit vielfältiger: Mal bietet die Religion eine Erklärungsmöglichkeit, wenn der Hylemorphismus versagt; dann werden Parallelen zwischen diesen beiden Traditionen gefunden; die Naturbeobachtung bildet an anderer Stelle die Grundlage, von der aus Schlüsse auf Bereiche gezogen werden, bei denen sich andere Autoren eines Urteils enthielten; oder aber, von der Intention her mehr isolierend als integrativ, werden Teile der Erkenntnis – mit Verweis auf die Unbestimmbarkeit aufgrund religiöser Überzeugungen – ganz ausgeklammert.

Will man die drei unterschiedlichen Ebenen noch einmal plakativ benennen, so betrifft die Naturbeobachtung all das, was wir „Leben“ nennen. Das Leben aber ist für Sennert an den theologischen Begriff der „Seele“ geknüpft, da es ohne Seele kein Leben gebe.⁷⁵ Die Seele wird aber ihrerseits, wie schon mehrfach gesagt, mit der aristotelischen Form gleichgesetzt.

In den folgenden Kapiteln soll dieses Zusammenspiel der unterschiedlichen Bedeutungsebenen anhand von Themen, die für Sennerts Modell wichtig sind, verdeutlicht werden. Hinter all dem steht zudem noch die Frage, wie auf solche Weise vom Verhältnis von Leib und Seele gesprochen wird: Spielt dieses bei der Naturbeobachtung überhaupt eine Rolle? Wie nah ist die als Form identifizierte Seele ihrer Materie? Wie kann dieser Frage angesichts der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele überhaupt sinnvoll nachgegangen werden?

Zuvor soll aber noch ein kurzer Überblick über das Leben Daniel Sennerts sowie die Gliederung des Gegenstandes der Untersuchung, des vierten Buches seiner *Hypomnemata*, gegeben werden und das Modell charakterisiert werden.

⁷⁵ „tamen cum omnia vitam ab anima habeant“ (Sennert (1636), 147). „Cum omnia viventia, quod sunt, per animam praecipue sint, & ea a non viventibus differant“ (Ebd., 159). „Illa constat anima, quae vitae [...] plantae autor est“ (Ebd., 257). „Ubi vero vita, ibi anima, & nulla vita datur sine anima“ (Ebd., 331).

3.1 Leben Daniel Sennerts

Daniel Sennert war laut Zedlers Universal-Lexikon „einer der berühmtesten Ärzte seiner Zeit“⁷⁶. Geboren wurde er am 25.11.1572 in Breslau. Ab 1593 studierte er in Wittenberg, eigentlich mit dem Ziel „Schulmann“⁷⁷ zu werden, zunächst „die netten Künste und Philosophie“⁷⁸. 1597 wurde er Magister, es schlossen sich Aufenthalte in Leipzig, Jena, Frankfurt und schließlich Berlin an, wo er erstmals als Arzt tätig war. Den Plan, anschließend in Basel zu promovieren, verwarf er und kehrte stattdessen nach Wittenberg zurück, wo er am 10.9.1601 die Doktorwürde erhielt. Ab 1602 hatte er eine Professur inne. Zedlers Lexikon erwähnt, dass Sennert ein „vortrefflicher Practicus“ gewesen sei, der den „Kurfürsten von Sachsen [...] 1628 von einer schweren Krankheit [befreite], davor er zum ordentlichen Leibarzt angenommen wurde, jedoch mit der Erlaubnis, in Wittenberg zu bleiben“⁷⁹. Auch während der Pest, die Wittenberg laut Zedler siebenmal heimsuchte, kümmerte er sich um die Kranken, starb jedoch am 11.7.1637 64-jährig „an der ansteckenden Seuche“⁸⁰.

3.2 Gliederung von *Hypomnema IV*

„Allein wenn man nur die Hypomnemata selbst aufschlägt, wo seine physicalischen Gedanken beisammen stehen“⁸¹, beginnt Zedler sein Urteil über Sennerts *Hypomnemata physica*. Daran zeigt sich, dass die *Hypomnemata physica* nach Meinung Zedlers so etwas wie die Zusammenfassung vieler Ideen Sennerts sind. Viele dieser Ideen finden sich auch in anderen Werken Sennerts. Dennoch habe ich als Grundlage für meine Darstellung seines Beseelungsmodells ausschließlich das vierte Buch der *Hypomnemata*, *De generatione viventium*, gewählt und auch nicht überprüft, ob er in einem anderen seiner Werke Stellung zur Weitergabe der Seele durch die Samen der Eltern an die Kinder nimmt. Allerdings bezieht sich auch Friedrich⁸² in seiner Erwähnung des Traduzianismus Sennerts nur auf *Hypomnema IV*, dessen Gliederung ich nun kurz vorstelle.

⁷⁶ Zedler, Johann Heinrich (Hrsg.): Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaftten und Künste, Halle/Leipzig (Zedler-Verlag) 1743, Bd. 37, Spalte 74.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., Spalte 75.

⁸² Friedrich (2009).

Hypomnema IV beginnt mit einem einführenden *Caput*⁸³, in dem Sennert darlegt, dass die Seelen gemacht, besser: vermehrt (also nicht neu geschaffen) werden. In den *Capita II* bis *V* setzt er sich mit anderen Beseelungsmodellen auseinander, jedoch nicht mit kreationistischen. Vielmehr stehen solche im Vordergrund, die noch weiter vom Sennertschen traduzianischen Modell entfernt sind: *Caput II*⁸⁴ setzt sich mit platonischen Ideen und dem Modell Fernels auseinander, die „die Entstehung der Formen bei den Lebenden von höheren Ursachen herzuleiten versuchen“⁸⁵. Dieses Modell hat so wenig Ähnlichkeit mit dem Sennertschen, dass es nicht einmal Berücksichtigung in einem Schema findet, das Sennert in *Caput III*⁸⁶ entwirft und in dem er vier verschiedene Modelle klassifiziert – neben dem Kreationismus und dem Traduzianismus, welche zumindest darin übereinstimmen, dass der Samen von Pflanzen und Tieren beseelt ist, auch zwei weitere, für welche jeglicher Samen unbeseelt ist und die anschließend in *Caput IV*⁸⁷ und *Caput V*⁸⁸ besprochen werden.

Es folgt das *Caput VI*⁸⁹, welches die zentrale Aussage, dass der Samen beseelt sei, enthält. *Caput VII*⁹⁰, welches Argumente gegen Sennerts Meinung widerlegt, schließt die allgemeinen Kapitel, die sowohl Pflanzen und Tiere als auch Menschen betreffen, ab. *Caput VIII*⁹¹ behandelt dann die Beseelung bei den Pflanzen, *Caput IX*⁹² die bei den Tieren. Dann folgt der Teil, der den Menschen betrifft, *Caput X*⁹³. *Caput XI*⁹⁴ verteidigt eines der bedeutendsten Argumente, das für Sennerts Traduzianismus spricht, die gute Erklärbarkeit von Ähnlichkeiten zwischen Eltern und Kindern, während sich *Caput XII*⁹⁵ mit Gegenargumenten auseinandersetzt, die schon in den *Capita II* und *V* angeklungen waren, nämlich

⁸³ „An animae fiant“ – „Ob die Seelen gemacht werden“ (Sennert (1636), 146).

⁸⁴ „An Animae sint a Deo, vel a Coelo“ – „Ob die Seelen von Gott oder vom Himmel sind“ (Ebd., 150).

⁸⁵ „a superioribus caussis formarum in viventibus ortum deducere conatos esse“ (Ebd., 158).

⁸⁶ „Aliarum de origine animae sententiarum enumeratio, & vulgaris erroris notatio“ – „Aufzählung anderer Meinungen über den Ursprung der Seele und die Bedeutung des allgemeinen Irrtums“ (Ebd.).

⁸⁷ „An Animae educantur e potentia materiae?“ – „Ob die Seelen aus dem Wirkvermögen der Materie herausgeführt werden?“ (Ebd., 160).

⁸⁸ „De λόγῳ πλαστικῷ, & Instrumento separato“ – „Über den logos plasticos und das getrennte Werkzeug“ (Ebd., 176).

⁸⁹ „Semen esse animatum, animamque in semine formare corpus animatum“ – „Dass der Samen beseelt ist und die Seele im Samen den beseelten Körper formt“ (Ebd., 185).

⁹⁰ „Argumentorum Contrariorum Solutio“ – „Auflösung der entgegengesetzten Argumente“ (Ebd., 231).

⁹¹ „De Plantarum Generatione & Propagatione“ – „Über die Erzeugung und Fortpflanzung der Pflanzen“ (Ebd., 250).

⁹² „De Generatione & Propagatione animalium in genere, & Brutorum in specie“ – „Über die Erzeugung und Fortpflanzung der Tiere in der Gattung und der schweren [Tiere, A.d.Ü.] in der Art“ (Ebd., 259).

⁹³ „De Propagatione Animae humanae“ – „Über die Fortpflanzung der menschlichen Seele“ (Ebd., 289).

⁹⁴ „An, nisi anima cum semine communicetur, simile simile generare dici posset?“ – „Ob, wenn die Seele nicht mit dem Samen mitgeteilt wird, gesagt werden kann, dass Ähnliches Ähnliches erzeugt?“ (Ebd., 307).

⁹⁵ „An DEUS, vel λόγος πλαστικὸς corpus humanum formet?“ – „Ob GOTT oder der logos plasticos den menschlichen Körper bildet?“ (Ebd., 310).

die direkte Bildung des menschlichen Körpers bei Gott oder einem *logos plasticos* zu suchen. Sein Modell der einen allein existierenden Seele bekräftigt Sennert in *Caput XIII*⁹⁶, in welchem er die Sukzessivbeseelung zurückweist. Das abschließende *Caput XIV*⁹⁷ widerlegt, ähnlich wie *Caput VII*, Gegenargumente und enthält schließlich seine *Conclusio*.

3.3 **Die Form als *anima specifica* und initiales organisierendes Prinzip: Naturphilosophische Grundlagen**

Stolberg⁹⁸ hebt als Charakteristikum des Naturphilosophen Sennert eine „Haltung des Staunens“, eine „religiös inspirierte [...] Ehrfurcht vor der Vielfalt und Komplexität der Schöpfung und der wundersamen und je spezifischen Eigenart der Dinge der Natur“⁹⁹ hervor. Diese Haltung des Staunens Sennerts, die auch in *Hypomnema IV* immer wieder zum Ausdruck kommt, kann der Leitfaden für dieses Kapitel über den Aristotelismus sein. Es können nämlich zwei verschiedene Objekte der ehrfürchtigen Haltung ausgemacht werden: die große Vielfalt an Tier- und Pflanzenarten und die große Kunst, mit der einzelne Tiere oder Pflanzen oder auch menschliche Organe eingerichtet sind.¹⁰⁰

Sennert bleibt hinsichtlich der Vielfalt der Natur nicht beim Staunen stehen. Er sucht für diese Naturbeobachtung nach einer Erklärung: Das passende Modell dafür liefert ihm der Hylemorphismus des Aristoteles. Dazu muss rekapituliert werden, was in Kapitel 2.2 zum allgemeinen Seelenbegriff der Renaissance gesagt wurde: dass in der Beschreibung der Seele der Begriff der *facultates* eine große Rolle spielte, mit dem die Wirkvermögen der Seele beschrieben wurden, anhand derer man das Vorhandensein und Wirken der Seele erst erkannte. Je nach Vorhandensein bestimmter *facultates* und Träger der Seele (also Pflanze, Tier, Mensch) teilte man die Seelen in drei Seelenarten ein: *anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima rationalis*. Diese besaßen jeweils andere *facultates*, wobei die je höhere Seelenart neben allen *facultates* der niederen Seelenarten zusätzlich durch neue Wirkvermögen ausgezeichnet wurde.

⁹⁶ „An plures sint in homine Animae?“ – „Ob mehrere Seelen im Menschen sind?“ (Ebd., 314).

⁹⁷ „Contrariarum Objectionum Solutio“ – „Auflösung der gegensätzlichen Vorwürfe“ (Ebd., 331).

⁹⁸ Stolberg, Michael: Das Staunen vor der Schöpfung. „Tota substantia“ „calidum innatum“, „generatio spontanea“ und atomistische Formenlehre bei Daniel Sennert, in: Gesnerus 1993 (50), 48–65.

⁹⁹ Ebd., 49, belegt unter FN 7 (Ebd., 61): „Vgl. beispielsweise das Vorwort (Lectori candido et benevolo) zu den Hypomnemata 1641 (unpaginiert): ‚divinae sapientiae infinitos thesauros in rerum Natura absconditos esse‘.

¹⁰⁰ S. Sennerts Zitat von Titelmanns Lob des menschlichen Körpers (Sennert (1636), 200–205).

Anima specifica

Sennert ist nun ein Punkt wichtig, der in Kapitel 2.2 nicht ausreichend genug erklärt wurde: Wieso unterscheiden sich einzelne Pflanzen voneinander, wenn sie doch alle durch die gleiche Seele, die *anima vegetativa*, ausgezeichnet werden? Warum einzelne Tiere, wenn sie alle die *anima sensitiva* haben? Sennerts Antwort darauf klingt auf den ersten Blick überraschend, auf den zweiten Blick ist sie aber sehr nachvollziehbar: Es gibt laut Sennert in dem Sinn nicht *anima vegetativa*, *anima sensitiva* oder *anima rationalis*. Es gibt nur die Seele einer bestimmten Pflanze, eines bestimmten Tieres oder des Menschen: die spezifische Seele (*anima specifica*).

„In jeder beliebigen Pflanze ist eine spezifische Seele; diese hat dennoch vielfältige Wirkvermögen, ernährt, macht wachsen, erzeugt Samen und bringt außerdem die Tätigkeiten ihrer eigenen Art hervor. Die Rose hat die einen Eigenschaften und Tätigkeiten, der Rosmarin andere, der Rhabarber wieder andere, der Rieswurz andere, die Eibe wieder andere“¹⁰¹.

Sennerts Seelenmodell geht also von so vielen spezifischen Seelen aus, wie es Pflanzen- und Tierarten gibt. Es gibt nicht die Pflanzenseele, sondern nur die Seele der Rose oder die Seele des Rosmarins. Diese *anima specifica* der Rose hat dann natürlich alle *facultates*, die alle Pflanzen teilen, ihr fehlen selbstverständlich die *facultates* der Tiere und Menschen, aber sie hat darüber hinaus das, was sie als Rose gegenüber einer anderem Pflanze, wie dem Rosmarin, auszeichnet. Von einer *anima vegetativa* zu sprechen, ist also schon gerechtfertigt, allerdings sind diese Seelenarten „nur allgemeine Konzepte, aus der Zusammenstellung und Übereinstimmung der Lebenden entstanden und zusammengestellt, die nirgendwo getrennt bestehen, wenn nicht im Geist“¹⁰², das meint wohl: in der Theorie.

Den Begriff *anima specifica* teilten viele Zeitgenossen Sennerts und meist war daran die Bedeutung geknüpft, dass dies die Seele ist, die die Rose zur Rose, den Rosmarin zum Rosmarin und den Menschen zum Menschen macht. Besondere Bedeutung kam diesem Begriff in solchen Modellen zu, die, wie schon in Kapitel 2.2 erwähnt, dem Lateinischen

¹⁰¹ „In planta qualibet est anima specifica; ea tamen varias facultates habet, nutrit, auget, semen generat, & praeterea suae speciei proprias actiones edit, aliasque proprietates & actiones rosa, alias rosmarinus, alias rhabarbarum, alias helleborus, alias taxus habet“ (Ebd., 316).

¹⁰² „saltem generales conceptus, ex comparatione & convenientia viventium orti & constituti, qui nullibi separatim existunt, nisi in mente“ (Ebd., 193).

Pluralismus zugerechnet werden können: Gerade wenn in einem Menschen mehrere Seelen oder Formen wirken, ist es entscheidend, festzulegen, welche von diesen die vorherrschende ist.¹⁰³

Dass überhaupt mehrere Formen in einem Körper gleichzeitig vorhanden sind, steht nach der Meinung vieler frühneuzeitlicher und heutiger Autoren nicht mehr in der Tradition des Aristoteles.¹⁰⁴ Es „erscheint im Rahmen der herkömmlichen aristotelischen Formenlehre als eine widersinnige Behauptung“¹⁰⁵. Doch Michael zeigt überzeugend, dass „diese Kommentatoren die Thomistische Darstellung von Form und Materie für Aristoteles’ eigene Sicht halten und es versäumen, die nicht-thomistische aristotelische Analyse von der Struktur der Wesen zu beachten“¹⁰⁶. Aus diesem Versäumnis entstehen dann viele Verwirrungen und Missverständnisse.

Sennert steht laut Michael in der Tradition der Lateinischen Pluralisten. Doch man darf nicht davon ausgehen, dass Sennert annahm, jeder Mensch habe mehrere Seelen. Schon in Kapitel 2.2 war angedeutet worden, dass es für ihn nur eine einzige Seele im Menschen gibt und er die Möglichkeit, einen Teil der Seele innerhalb des Menschen zu isolieren, der dann keine Göttlichkeit mehr in sich trägt,¹⁰⁷ nicht in Betracht zieht:

*„Die menschliche Seele wird nämlich nicht aus Verderbbarem und Unverderbbarem im Wesen oder im Wirkvermögen zusammengesetzt: sondern das empfindende und das ernährende Wirkvermögen im Menschen sind gleichermaßen unverderbbar wie das vernunftbegabte Wirkvermögen, weil sie von derselben Seele herrühren.“*¹⁰⁸

Mit dieser Haltung ist Sennert dann auch gerade kein Vertreter eines Modells, das sich auf Descartes hin entwickelt und damit ganz offenkundig modern erscheint. Sennert hat den

¹⁰³ Michael erwähnt z.B. Balthasar Meisner und Iacopo Zabarella (Michael (1997), 279-280, 283-284).

¹⁰⁴ Ebd., 277-278.

¹⁰⁵ Stolberg (1993), 52.

¹⁰⁶ Michael (1997), 278. Michael zeigt an weiteren Stellen, dass es schon immer zwei Lager innerhalb der Aristoteliker gab (Ebd., 274), zählt viele Anhänger und die zentralen Aussagen des Lateinischen Pluralismus auf (Ebd., 275) und beschreibt einige Modelle Lateinischer Pluralisten (Ebd., 279-285).

¹⁰⁷ „Sexto inquit: Corruptibile & incorruptibile differunt genere. Sed anima rationalis est incorruptibilis, reliquae corruptibiles. Ergo non potest esse in uno subjecto.“ (Sennert (1636), 324).

¹⁰⁸ „Neque enim anima humana ex corruptibili & incorruptibile, seu substantia, seu facultate componitur: sed facultas sentiens & vegetans in homine aequae sunt incorruptibiles ac rationalis facultas, cum ab eadem anima fluant.“ (Ebd.).

Anspruch, die angesprochenen verschiedenen Bedeutungsebenen (Theologie, Philosophie, Naturbeobachtung), die für uns oft weit auseinander liegen, ganz unmodern in ein Modell zu bringen.

Dennoch stimmt es, dass sich bei Sennert eine pluralistische Sichtweise zeigt, allerdings auf andere Art: So beschreibt Stolberg, dass Sennert in seinen Vorstellungen von Leib und Seele eine „Formenhierarchie“¹⁰⁹ aufbaut, in welcher die *anima specifica* die „höchste, herrschende Form“¹¹⁰ ist. Laut Stolberg sind Sennerts Motivation die „besonderen okkul- ten Wirkvermögen bestimmter Stoffe auf den menschlichen Körper“, die sich aus toten Pflanzen oder Tieren gewinnen lassen und „die nicht von den Formen der Elemente, son- dern allein von höheren überelementaren Formen ihren Ausgang nehmen“¹¹¹ können. Da diese „wirksame überelementare Form keinesfalls mit der Seele der Pflanze oder des Tiers identisch sein könne, da diese ja bei toten Pflanzen und Tieren definitionsgemäß abwe- send sei“¹¹², muss es eine eigene Form sein, die „sich in actu schon im lebenden Körper [der Pflanze bzw. des Tiers, A.d.Ü.] befunden haben“¹¹³ müsse, allerdings unter der Herr- schaft der Pflanzen- bzw. Tierseele und daher nicht als Form wirkend. Stolberg zitiert auch eine Stelle bei Sennert, in der das Verhältnis der beiden Formen eindrucksvoll be- schrieben wird:

*„Diese sind freilich für sich betrachtet auch wahre Formen, die ihre Materie formen, aber bezüglich der Seele und spezifischen Form stehen sie in dem Verhältnis einer unmittelbaren Materie.“*¹¹⁴

Wichtig ist, nicht zu vergessen, dass der Ausgangspunkt für diese Formenhierarchie Sen- nerts die Erklärung der Wirkung von aus Tieren oder Pflanzen gewonnenen Stoffen, also z.B. Giften oder Arzneien, ist.

Wenn Sennert über den Menschen spricht, wie in *Hypomnema IV*, hört er sich ganz anders an:

¹⁰⁹ Stolberg (1993), 52.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd., 50.

¹¹² Ebd., 51. Stolberg zitiert hier aus Sennerts *Hypomnemata*. Eine Stelle, die den genannten Sachverhalt belegen könnte, ist z.B. folgende: „Has [d.h. vires & occultas proprietates, A.d.V.] autem proxime & immediate non fluere ab anima & forma specifica seu animalium seu plantarum, certum est; cum anima in medicamentis illis amplius non adsit.“ (Sennert (1636), 70).

¹¹³ Stolberg (1993), 52.

¹¹⁴ „Quae quidem formae per se consideratae etiam verae formae sunt, quae materias suas informant: sed respectu animae & formae specificae rationem materiae immediatae habent“ (Sennert (1636), 71).

3 Daniel Sennert

„Es können der Kraft dieses Beweises nicht diejenigen entgehen, die das Gegensätzliche annehmen, indem sie sagen, dass im Menschen nur eine spezifische Form ist und dass die übrigen generisch und der spezifischen untergeordnet sind und dass die Vernunftseele im Menschen als Urheberin allein das Amt der Form innehat, dass die übrigen, wenn sie auch aus ihrer Natur heraus Formen sind und in der Wirklichkeit im Lebewesen sind, dennoch nicht mit der Urheberin vergleichbare Wirklichkeiten sind, sondern Materie entsprechen. Denn wenn vor der Ankunft der Empfindungsseele die Ernährungsseele und vor der Ankunft der Vernunftseele die Empfindungsseele dasselbe Individuum ausmachen würde, würde ein an Anzahl einziges Individuum zu unterschiedlichen Zeiten durch unterschiedliche spezifische Formen gebildet werden; das ist absurd“¹¹⁵.

Sennert trifft diese Aussage in *Caput XIII*, in dem er widerlegen will, dass im Menschen mehrere Seelen sind. Im Folgenden widerspricht er dem Modell der Sukzessivbeseelung (s. Kapitel 3.2).

Wie dieser scheinbare Widerspruch aufzulösen ist, macht Michael klar: So lehnt Sennert zwar sowohl den gängigen unizistischen Ansatz der Sukzessivbeseelung ab, also das Ablösen der aktuellen Form durch die nächsthöhere Form, als auch den pluralistischen Ansatz, dass also eine Serie von substantiellen Formen auftaucht und zusätzlich zur Vorgänger-Form hinzugefügt wird.¹¹⁶ Auch im erwachsenen Menschen ist „nur eine Seele, nicht drei unterschiedliche, hierarchisch angeordnete Seelen“¹¹⁷, jedoch „zusätzlich zu einer Vielzahl untergeordneter Formen des Körpers, das heißt, des Blutes, der Knochen, des Fleisches und Ähnliches mehr“¹¹⁸. Hierdurch wird klar, dass Sennert den Begriff der *anima specifica* nutzt, der für ihn eine herausragende Bedeutung hat, und dass er, wie Stolberg gezeigt hat, eine Formenhierarchie entwirft. Diese Formenhierarchie gilt auch für den Menschen, gliedert aber nicht die menschliche Seele in eine organische und eine

¹¹⁵ „Neque vim huius argumenti effugere possunt ii, qui contrarium statuunt, dum dicunt, unam tantum in homine esse formam specificam, reliquas genericas & specificae subordinatas, animamque rationalem in homine, ut principem, solam officium formae obtinere, reliquas, etiamsi ex sua natura formae sint, & actu in vivente insint, cum principe tamen collatas non esse actus, sed instar materiae. Etenim si ante adventum animae sensitivae vegetans, & ante adventum animae rationalis sensitiva idem individuum constitueret, unum numero Individuum diversis temporibus diversis formis specificis informaretur; quod absurdum” (Sennert (1636), 317).

¹¹⁶ Michael (1997), 293.

¹¹⁷ Ebd., 284.

¹¹⁸ Ebd.

verstandesfähige Seele oder in eine Vernunft-, Empfindungs- und Ernährungsseele, sondern ist vielmehr die Entsprechung zum hierarchischen Aufbau des Körpers.

In der Frage, auf welche Art und Weise nun aber die *anima specifica* die jeweilige Art festlegt, weicht Sennert ein weiteres Mal von der Sichtweise der anderen (lateinisch-pluralistischen wie thomistisch-unizistischen) Aristoteliker ab und entwirft ein ganz anderes Modell.

Seele als initiales organisierendes Prinzip

Schaut man sich nämlich die Verbindung zwischen der *anima specifica* und der durch sie festgelegten Art an, werden die Zusammenhänge noch komplexer. Michael beschreibt, dass Sennert – im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen – die „spezifischen Formen vom Ende der Erzeugung an ihren Ausgangspunkt, [ihre Bedeutung] von ‚erfüllenden‘ Prinzipien zu initialen organisierenden Prinzipien“¹¹⁹ verschiebt. Sie stehen nach Michael bei Sennert am Anfangspunkt jeder Entwicklung. Diese Tatsache „stellt einen großen Umbruch in der Perspektive, eine neue Auffassung des aristotelischen Weltbildes dar“¹²⁰. Stolberg beschreibt eine ähnlichen „Umbruch in der Perspektive“, wenn er schon vor Michael äußert, dass Sennert „das traditionelle Problem der ‚mistio‘ [Mischung, A.d.V.] buchstäblich auf den Kopf [...] stellt. Die Form des Werdenden ist nicht mehr Resultat, sondern Ursache des Mischungsvorgangs und seines spezifischen Ablaufs. Sie ordnet von kleinen Materiequanten ausgehend die umgebende Materie lenkend und organisierend ihrem Herrschaftsbereich unter.“¹²¹

In der Tat beschreibt Sennert in *Hypomnema IV* die Seele als Ursache jeder Bildung.¹²² Es ist immer die jeweilige *anima specifica*, die die durch sie bedingte Art bildet und formt, sowohl bei dessen Entstehung als auch im Laufe des Lebens:

„Weil es nämlich sicher ist, dass die Seele und die Form, die jedem Lebewesen spezifisch ist, die Ursache aller dieser Werke ist, und bis jetzt in einzelnen Jahren [...] dem Hirsch die abgefallenen Hirsch-, nicht Rinder-Hörner[...] wieder ersetzt

¹¹⁹ Ebd., 297. Und zwar weist Michael diese Bedeutungsverschiebung auch innerhalb von Sennerts Schaffen durch Vergleich älterer Werke mit jüngeren nach.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Stolberg (1993), 54. Eine ähnliche Aussage findet sich auch bei Stolberg (2003), 179.

¹²² „quod nulla alia conformationis corporis animati caussa sit, quam anima [...] Quidquid in se habet efficientem confirmationis caussam, habet in se animam.“ (Sennert (1636), 212–213).

3 Daniel Sennert

*werden, so wie es jeder Art passt: Warum, frage ich, ist es nötig, in der ersten Struktur des Körpers jedes Lebewesen aus dem Samen eine andere Ursache der Bildung zu suchen als die Seele selbst, welche dieselbe im Samen und dem lebenden gebildeten Körper ist?*¹²³

Daraus folgt: Immer wenn irgendwo ein Lebewesen entsteht, muss dort eine Seele sein, die *anima specifica*. Sennert gibt dem Begriff der *anima specifica*, den er, wie wir oben gesehen haben, mit anderen Autoren gemeinsam hat, also eine neue, weitergehende Bedeutung. War es bei seinen Zeitgenossen schon diejenige Seele, die das jeweilige Lebewesen ausmachte, so ist es bei Sennert diejenige Seele, die das Lebewesen zu dem macht, was es ist.¹²⁴ Dies bedeutet dann aber auch, dass ab Beginn der Bildung eines Fötus auch dessen Seele anwesend sein muss, da sie die Bildung bewirkte.¹²⁵ Für Sennert ist das gleichbedeutend mit der Anwesenheit der Seele schon in den Samen der Eltern. Dass daraus für ihn ausschließlich der Traduzianismus folgen kann, versteht sich von selbst.

Das ist aber noch nicht alles: Wenn Sennert davon ausgeht, dass „die Erzeugung jedes Naturkörpers ein vorher bestehendes organisierendes Prinzip als Ursache ihrer endgültigen Struktur“¹²⁶ benötigt, so beschränkt er diese Auffassung nicht nur auf die Seelen der Menschen, ja noch nicht einmal auf die Seelen von Tieren und Pflanzen. Ihm wird diese Vorstellung zum Erklärungsmodell weiterer Vorgänge. Die Heraushebung der Bedeutung der Formen als bewirkende Ursachen überträgt er auf alle Bereiche der Natur.

Nehmen wir das Beispiel von der Entstehung von Gold aus den Elementen, das auch Michael nimmt,¹²⁷ um Sennerts Auffassung von Formen zu erklären: Gold kann in dieser Auffassung nicht mehr durch Mischung der Teilchen der Elemente entstehen (wie Zabarella diesen Vorgang erklärte¹²⁸); denn bei diesem Vorgang blieben die Elemente nicht mehr Elemente, sondern würden sich verändern. Auch die Form des Goldes entstünde durch engen Kontakt der Formen der Elemente. In Sennerts Verständnis von Form

¹²³ „Horum enim operum omnium cum animam & formam cuiusque viventis specificam causam esse certum sit, & hinc singulis annis [...] cornua decidua cervo cervina, non bubula [...] restituantur, prout speciei cuique convenit: quid quaeso, opus est, in prima corporis cuiusque viventis ex semine structura aliam formationis causam quaerere, quam ipsam animam, quae eadem est in semine, & corpore vivente formato?“ (Sennert (1636), 206).

¹²⁴ „Hoc quidem verum est, totam organizationem, ut loquitur, esse propter formam, id est, ut forma habeat idonea instrumenta, per quae agat; sed quod forma antea non adesse possit actu primo, antequam perfecte operetur per organam nullo modo probari potest.“ (Ebd., 284–285).

¹²⁵ „figura corporum est effectus formarum & animarum“ (Ebd., 233).

¹²⁶ Michael (1997), 294.

¹²⁷ Ebd., 292.

¹²⁸ Ebd., 282.

wäre dies unmöglich. Hier bleiben die Elemente immer Elemente und ihre Formen immer erhalten, auch wenn sie für einen gewissen Zeitraum die Materie für die Form des Goldes bilden, wie es das obige Zitat von Sennert (s. FN 114) ausgedrückt hat. Die Form des Goldes ihrerseits ist nicht Ergebnis eines Prozesses, sondern steht am Anfang.¹²⁹ Sennerts Auffassung der Erzeugung von Mensch, Tier und Pflanze beeinflusst also die gesamte Naturphilosophie, die Vorstellung über alle Prozesse auch bei Dingen wie Gesteinen.¹³⁰ Da in Sennerts Vorstellung all das nur durch das Zusammenspiel von Materie und Form das war, was es war, beeinflusste über die Parallele Form – Seele die Vorstellung von Seele im Prinzip die gesamte Vorstellung der Natur.

Schaut man sich erst einmal nur Sennerts Erklärung seiner Naturbeobachtung mithilfe des Paradigmas der Form an, stellt man fest, dass diese sehr überzeugend ist. Wie auch bei der *anima specifica* gelingt es ihm auf einleuchtende Art und Weise, von der Beobachtung von Vorgängen in der Natur zu einer Deutung zu gelangen. Dabei bedient er sich wiederum in den entscheidenden Punkten aristotelischer Gedanken. Wenn er diese auch zu seinen Zwecken verändert, so bleibt die Tradition, in der er steht, doch klar erkenntlich. Sennerts Staunen über die so schön gestalteten Pflanzen oder menschlichen Organe führt ihn auch hier dazu, eine Ursache für diese Naturwunder zu suchen – und in der *anima specifica* zu finden. Und seine Deutung ist besonders beachtenswert, da er hierbei nicht der Mehrheit seiner Zeitgenossen folgt. Darüber hinaus baut er die Erklärung beider von ihm bestaunten Wunder – der Vielfalt der Natur und ihre schöne Gestaltung – auf einem einzigen Erklärungsmodell, der *anima specifica*, auf, die beide Wunder zu deuten weiß.

Dass Sennert mit der Annahme einer *per traducem* weitergegebenen Seele relativ isoliert war, lag daran, dass auch die dritte Ebene von dieser Erklärung berührt wurde. Eigentlich wird sie immer schon mitgedacht, wenn statt *forma specifica* der Ausdruck *anima specifica* benutzt wird: Ist nämlich von *anima*, von Seele, die Rede, ist, wie in Kapitel 2.2 bemerkt, immer auch Unsterblichkeit konnotiert. Und wo bleibt in diesem Modell die Unsterblichkeit der Seele? Wie kann man sich vorstellen, dass sich diese unsterbliche und damit göttliche Seele im Samen der Eltern verbirgt? Im Prinzip hängt es an der Beantwortung dieser Fragen, ob man das traduzianische Modell Sennerts versteht.

¹²⁹ Stolberg (1993), 54.

¹³⁰ Michael (1997), 292.

Friedrich hat die These in den Raum gestellt, dass im Endeffekt die Konfession, d.h. die Theologie, ausschlaggebend dafür war, ob man sich dem kreationistischen oder dem traduzianischen Modell zuwendete – und nicht Naturbeobachtung oder naturphilosophische Erklärungsmodelle. Auch Michael mutmaßt, dass eine „damals heiß diskutierte Lu-therische [Hervorhebung d. V.] Doktrin möglicherweise die grundlegende Motivation für Sennerts Eifer war, seine Lösung des aristotelischen Problems der Erzeugung darzulegen“¹³¹. Diese Doktrin ist nach Michael sogar der Hauptgrund für Sennerts Auffassung von den Formen als initialen organisierenden Prinzipien.

Sie wird im folgenden Kapitel eine wichtige Rolle spielen, in dem es um den genauen Zusammenhang von Religion einerseits und den schon in Teilen dargestellten Bereichen Naturbeobachtung und Naturphilosophie andererseits gehen wird. Denn bevor man beurteilen kann, wie weit die Religion Sennerts Aussagen beeinflusste, muss man sein gesamtes Modell verstehen und daher vor allem die Frage nach der Unsterblichkeit stellen.

3.4 **Relativierung der Unsterblichkeit, *providentia Dei* und *benedictio divina*: Der Wirkbereich von Theologie und Glaube**

Relativierung der Unsterblichkeit

Man muss zuerst festhalten, dass Sennert keineswegs im Sinn hat, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu leugnen.¹³² Er räumt sogar ein, dass die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein Argument gegen sein traduzianisches Modell sein könnte und bringt einen Einwand, der gegen den Traduzianismus vorgebracht werden kann:

„[...] es bewegt viele, die annehmen, dass die unendliche Seele vom Himmel und von außen ankommt und meinen, dass, wenn sie mit dem Samen fortgepflanzt wird, sie notwendigerweise sterblich ist. Dieser Beweis ist gänzlich bestechend, damit ich nicht irgendetwas unbeachtet lasse, und wird von vielen auf verschiedene Art und Weise überspitzt. Weil nämlich der Samen oft auf verschiedene Weisen ausgeschüttet wird, sodass keine Empfängnis geschieht (in Unzüchtigkeit, Gonorrhoe, wenn der Mann mit einer schwangeren oder unfruchtbaren Frau

¹³¹ Ebd., 295–296.

¹³² „Nimirum ipsi soli, quod brutorum animabus denegatum, immortalitas a Deo concessa, ipsaque sola aeternae beatitudinis particeps futura est.“ (Sennert (1636), 290).

3 Daniel Sennert

*zusammenkommt und der Samen gänzlich auf viele Weisen öfter ausgeschüttet wird, so dass keine Bildung des Fötus geschieht), meinen sie, dass sich ereignet hat, dass, sooft die Seele des Menschen, die sonst für unsterblich gehalten wird, zugrunde geht, so auch ein Mord verübt wird.*¹³³

In der Tat ist das wohl auf den ersten Blick die größte Schwachstelle von Sennerts Modell und auf diesen Vorwurf muss eine Antwort gefunden werden, will es vermittelbar sein. Stolberg hält sogar fest, dass Sennert dies nicht gelänge.¹³⁴ Doch hier kommen wir zu einem ersten Punkt, an dem Sennert es schafft, die Religion mit den anderen Sphären der Erkenntnis zu verknüpfen. Denn er macht eine Einschränkung in Bezug auf die Unsterblichkeit, genauer: er relativiert die Unsterblichkeit der menschlichen Seele: Dazu zitiert er Julius Caesar Scaliger, seine „Lieblingsautorität“¹³⁵. Dieser...

*„[...] lehrt, dass allein Gott wahrhaft unsterblich und unverderblich ist, weil er allein aus sich sein Sein hat und von keinem abhängt. Aber mit Rücksicht auf Gott ist alles Geschaffene sterblich und verderblich*¹³⁶.

Sennert will, wie gesagt, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht leugnen. Aber durch diese Relativierung in Bezug auf Gott „erdet“ er sie. Anders ausgedrückt: Zu einer Seele, die gottgleich unsterblich ist, zu einem Urteil zu kommen, ist sehr schwierig. Und Sennert kann auch diejenigen verstehen, die sich in dieser Sache eines Urteils enthalten möchten.¹³⁷ Aber dadurch, dass er die Unsterblichkeit relativiert, dass er sie von der Unsterblichkeit Gottes unterscheidet, die menschliche Seele sogar *Dei respectu* sterblich nennt, ermöglicht er überhaupt erst eine offene Diskussion ohne Tabus über das Thema. Um überhaupt das aus heutiger Sicht fremdartig Erscheinende zu tun, nämlich über die Unsterblichkeit und Göttlichkeit, ja über die Seele, wie über einen anderen Gegenstand der Naturbeobachtung zu schreiben, macht Sennert den entscheidenden Schritt, zwischen Unsterblichkeit (Gottes) und Unsterblichkeit (der Seelen) zu unterscheiden.

¹³³ „multos movit, ut animam humanam coelitus & extra advenire statuerunt, quod putant, si cum semine propagetur, necessario esse mortalem. Et omnino, ne quid dissimulem, hoc argumentum valde speciosum est, & a multis varie exaggeratur. Cum enim semen saepe variis modis effundatur, ut nulla fiat conceptio, in mollitie, gonorrhoea, si vir cum foemina gravida coeat, aut cum sterili; & omnino multis modis saepius semen effundatur, ut nulla fiat, foetus formatio, putant, eventurum, ut toties anima hominis, quae alias habetur immortalis, intereat, & homicidium ita committatur.” (Ebd., 334–335).

¹³⁴ Stolberg (2003), 193–194.

¹³⁵ Stolberg (1993), 63–64 (FN 42). Stolberg (2003), 185.

¹³⁶ „[...] docet, solus Deus vere immortalis & incorruptibilis, quia solus ex se suum Esse habet, atque a nullo dependet; Dei vero respectu omnia creata mortalia & corruptibilia sunt“ (Sennert (1636), 335).

¹³⁷ Ebd., 290.

Dies ist eine wichtige Voraussetzung für alles, was folgt. Im Vergleich zu Gott fällt die Göttlichkeit der Seelen auf einmal nicht mehr so göttlich aus, als dass man darüber nicht Aussagen treffen könnte, und fällt die Unsterblichkeit der Seelen nicht so unsterblich aus, als dass sie nicht in einem Samen stecken könnte.

Modus essendi alicubi repletive

Dieser Vergleich der Seelen mit Gott taucht noch an einer weiteren Stelle in Sennerts *Hypomnema IV* auf. Und dieser Zusammenhang ist wieder ein gutes Beispiel dafür, wie Sennert Theologie und aristotelische Philosophie miteinander verquickt. Er beschreibt dort nämlich, was die Seele ausmacht, und greift dabei auf den angesprochenen Vergleich zurück:

„Die Form und Seele hat keine definierte Größe und deswegen erfüllt und durchdringt sie den ganzen Körper, ist an sich unteilbar, wird zusammen mit dem ganzen Körper dennoch ohne Menge ausgedehnt. [...] Und wenn aber auch die Art, irgendwo erfüllend zu bestehen, allein Gott eigentümlich zusammentrifft, der [...] wie Scaliger (s. sein 1. Buch über die Pflanzen) sagt, derjenige ist, der durch alles, über allem, in allem, vor allem, nach allem, erhaben, ruhmreich, sehr groß, unvergleichlich, unverständlich ist, und die Seelen aber nicht, so wie GOTT, überall sind, sondern von ihren Körpern und Grenzen zusammengehalten und eingeschlossen werden, so teilen dennoch die Art, irgendwo erfüllend zu sein, gelehrte Männer [...] analog auch der Seele zu [...] und erkennen das Bild Gottes, der alles erfüllt und innerhalb der Welt als Ganzer besteht und als Ganzer außerhalb, auch in den Seelen“¹³⁸.

Wieder wird der Seele eine Eigenschaft zugesprochen, die sie mit Gott teilt. Und wieder wird diese Eigenschaft relativiert, in dem die Ausprägung dieser Eigenschaft bei der Seele ins Verhältnis zur Ausprägung dieser Eigenschaft bei Gott gesetzt wird.

¹³⁸ „At forma & anima per se quanta non est, & propterea totum corpus replet & penetrat, indivisibilis est per se, corpori tamen toti sine quantitate coextenditur. [...] Etsi vero modus repletive alicubi existendi soli Deo proprie competit, qui [...] ut Scaliger, lib.I. de plantis, ait, qui est per omnia, super omnia, in omnibus, ante omnia post omnia, excelsus, gloriosus, immensus, incomparabilis, incomprehensibilis; animae vero non, sicut DEUS, sunt πανταχοῦ, sed corporis suis, & terminis coercentur & includuntur: tamen modum essendi alicubi repletive viri docti [...] ἀναλόγως etiam animae tribuunt [...] & imaginem Dei, qui omnia replet, & intra mundum totus existit, & totus extra, etiam in animabus agnoscunt” (Ebd., 221–222).

Doch welche Eigenschaft der Seele wird relativiert? Versucht man, diese zu verstehen, taucht man von der Welt der Religion wieder in die aristotelische Naturphilosophie ein: Denn die Erklärung bestimmt die Seele wieder vollkommen als Form. Sennert beschreibt nämlich in dieser Passage den Unterschied zwischen Form und Materie: Während die Materie eines Körpers oder ein Körper an einer Stelle ist und diesen Platz ganz ausfüllt, an derselben Stelle also kein weiterer Körper sein kann,¹³⁹ hat die Form stattdessen „die Art, irgendwo erfüllend zu sein“ (*modus essendi alicubi repletive*). Dies ist ihre Art und Weise, ausgedehnt (*extensa*) zu sein. Wichtigster Begriff ist hierbei „erfüllend“ (*repletive*): Die Form füllt ihren Körper aus, ist überall im Körper, erfüllt ihn ganz – und ist doch immer nur eine Form. Sie ist „ohne vorhersagbare Menge ausgedehnt“¹⁴⁰ und daher auch „unteilbar“ (*indivisibilis*). Sie wächst nicht und schrumpft nicht, auch wenn z.B. ein Baum sich aus einem kleinen Trieb zu einer großen Eiche entwickelt.¹⁴¹ Der schon oben dargelegte Formbegriff Sennerts kommt auch hier wieder als sehr klares, einheitliches und verständliches Konstrukt daher. Er ist zudem deutlich von seiner Auffassung von Materie und Körper abgegrenzt.

An dieser Stelle sind wir wiederum an einem entscheidenden Punkt in Sennerts Modell angelangt. Deutlich wird dies auch dadurch, dass er die obige Passage sehr lange einführt, richtiggehend Spannung aufbaut, um sie dann mit der obigen Erklärung aufzulösen.

Actiones organicae et inorganicae und Abhängigkeit des intellectus vom Körper

Doch so sehr Sennert den *modus essendi alicubi repletive* der Seele auch betont, so macht er doch auch klar, dass die Seele an den Leib gebunden ist. Er beschreibt dabei zuerst die Anteile der Seele, die in Kapitel 2.2 als organische Seele oder organische Wirkvermögen der Seele beschrieben wurden, nämlich diejenigen *facultates*, die der *anima vegetativa* sowie der *anima sensitiva* zugeordnet werden. Diese Anteile, so schreibt er, seien ja offenkundig an den Körper gebunden und bräuchten für ihre Tätigkeiten eindeutig den Körper:

¹³⁹ „Duo enim corpora quanta nunquam in uno loco simul esse possunt, & quem locum unum corpus occupavit, alterum occupare non potest, nisi prius corpus per motum localem e loco illo transferatur in alium.“ (Ebd., 221).

¹⁴⁰ „extensam [...] sine quantitate praedicamentali“ (Ebd., 223).

¹⁴¹ „Ita anima, quae est in exiguo germine primum e terra pullulante, non est minor, quam quae postea est in procera quercu“ (Ebd., 216).

3 Daniel Sennert

„Aber wenn im Menschen eine einzige Seele ist, die das ernährende, empfindende und vernunftbegabte Wirkvermögen hat, so dass [...] die menschliche Seele nicht nur versteht und vernünftig denkt, sondern auch den Körper des Menschen (nicht den des Hirsches oder des Löwen) bildet, diesen ernährt, wachsen lässt, bewahrt und sie freilich auf die Art des Menschen und nicht irgendeines Tieres macht, wie er empfindet und bewegt wird, ist es sehr offensichtlich, dass sie nicht frei von körperlichen Werkzeugen sein kann und dass sie, wenn sie den Körper gestaltet und diese organischen Tätigkeiten herausgibt, einfach mit dem Körper kommuniziert.“¹⁴²

Er beschreibt hier genau den Sachverhalt, der von den Erläuterungen Parks bekannt ist: In der Seele gibt es Anteile, die eng mit den Organen verknüpft sind: die organische Seele – und andere, die dies nicht sind: die verstandesfähige Seele. Sennert trennt aber die Seelenteile nicht. Und da es für ihn nur eine Seele gibt, ist die gesamte Seele allein schon deshalb leibgebunden, weil Teile von ihr an den Leib gebunden sind.

Doch Sennert geht noch einen Schritt weiter und bindet die Seele noch enger an den Leib: Auch die *facultas rationalis* sei an den Leib gebunden. Zunächst räumt er ein, dass die *anima rationalis* „gemäß dem vernunftbegabten Wirkvermögen gewisse [...] Tätigkeiten [hat, die] nicht organisch sind“¹⁴³ (*actiones inorganicae*). Doch dann nennt er Situationen, in denen klar wird, dass auch die *facultas rationalis* des Körpers bedarf:

„weil es [d.h. das vernunftbegabte Wirkvermögen, A.d.Ü.] dennoch, solange es im Körper ist, durch eine Vorstellung wie ein Objekt wirksam ist, ist es wichtig [...], dass der Erkennende Vorstellungen wahrnimmt. Und es gibt nichts im Intellekt, was nicht im Empfinden wäre. So ist es sicher notwendig, dass der Intellekt mit der Phantasie kommuniziert. Dies lehren ausreichend verschiedene Arten von Delirien, in denen auch die vernünftige Überlegung selbst verletzt wird wegen der Kommunikation, die sie mit der Anordnung des Körpers und den körperlichen Tätigkeiten hat. Ebenso kommen auch Unterschiede im Verstand wegen derselben Ursache vor: Während die einen durch Schärfe des Verstandes kräftig sind, sind die

¹⁴² „Verum cum una sit in homine anima, facultatem vegetantem, sentientem, ac rationalem habens, ut [...] atq; anima humana non solum intelligat & ratiocinetur, sed & corpus humanum, (non cervinum vel leoninum) formet, id nutriet, augeat, conservet, atque, ut sentiat & movetur, & quidem humano, non bruti alicujus modo faciat; corporeis instrumentis eam carere non posse, eamq; , cum corpore informat, & actiones has organicas edit, simpliciter cum corpore communicare, manifestissimum est.“ (Ebd., 332).

¹⁴³ „secundum facultatem rationalem quaedam [...] actiones sunt inorganicae“ (Ebd.).

3 Daniel Sennert

anderen dumm. Weil dies alles sich so verhält und wenn auch der Intellekt und nicht die Phantasie zum Verstehen benutzt wird und weil es dennoch nötig ist, dass dieser [d.h. der Intellekt, A.d.Ü.] Vorstellungen wahrnimmt, gibt es keinen Grund, warum wir den Intellekt, solange er im Körper ist, so gänzlich von der Kommunikation mit dem Körper losmachen. Und um vieles weniger gibt es einen Grund, warum er [d.h. der Intellekt, A.d.Ü.] gerade unversehrt von außen ankommen muss, wenn der Körper vollendet worden ist.“¹⁴⁴

Am eindrucklichsten erscheint mir das Beispiel des Delirs, bei dem der Verstand vorübergehend abnimmt – und zwar aus körperlichen Gründen. Sennert berührt hier unmittelbar die eingangs gestellte Frage nach der Ätiologie psychischer Erkrankungen und er beantwortet sie ganz selbstverständlich so, wie wir es auch noch heute tun: Natürlich hat für ihn ein Delir körperliche Ursachen und natürlich wird dadurch auch die *facultas rationalis* beeinträchtigt. Sennert beschreibt im Prinzip nur das, was man sehen kann, dass nämlich der Intellekt (*intellectus*) während des Delirs sich verändert. Und er zieht daraus die mit den damaligen Theorien konformen Schlüsse, dass nämlich auch die Wirkungen der *facultas rationalis* offensichtlich mit dem Körper verknüpft sind. Auch die *facultas rationalis* benötigt den Körper, wenn auch nicht in demselben Maße wie die *facultas vegetativa* und die *facultas sensitiva*, da die *facultas rationalis* meistens für *actiones inorganicae* verantwortlich ist. Vielleicht etwas weniger nachvollziehbar ist das zweite Beispiel, das Sennert anführt. Doch offensichtlich sah er auch das Ausmaß der Intelligenz im Körper verhaftet.

Wenn also sowohl die fest mit der *anima rationalis* verbundenen *facultas vegetativa* und *facultas sensitiva* den Körper benötigen und sogar die *facultas rationalis* durch den Körper beeinträchtigt werden kann, sieht Sennert kein Problem darin, die Seele dann auch in der Weitergabe durch die Samen der Eltern an die Kinder an den Samen, also an den Körper, zu knüpfen.

¹⁴⁴ „quia tamen, dum est in corpore, phantasmate, ut objecto, opus habet, & [...] intelligentem opus est phantasmata speculari; & nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu: certe cum phantasia communicare intellectum necesse est. Docentq; id satis varia delirorum genera, in quibus ipsa etiam ratiocinatio laeditur, ob eam, quam cum corporis dispositione & actionibus corporeis habet, communicationem; sicut & ingeniorum varietas, dum alii acrimonia ingenij valent, alij stupidi sunt, eandem ob causam accidit. Quae omnia cum ita sese habeant, & licet intellectus nec phantasia ad intelligendum utatur: tamen cum necessum sit, eum phantasmata speculari, causa nulla est, cur intellectum, dum in corpore est, ita a communicatione corporis plane absolvamus. Multo minus causa datur, cur demum integre absoluto corpore advenire extrinsecus debeat.“ (Ebd., 333).

In dieser Argumentation muss nun unbedingt Friedrich beigeplichtet werden, dass hier der Einfluss einer integrativen Anthropologie, die keine Hemmungen hat, Seele und Leib als Einheit zu denken, klar zu erkennen ist. Da diese Art von Betrachtung des Menschen aber vornehmlich unter Lutheranern verbreitet war, ist der Einfluss der Konfession auch hier offensichtlich.

Bedeutung des calidum innatum

Nachdem nun deutlich wurde, dass für Sennert trotz klarer Unterscheidung von Seele und Körper die Seele auf den Körper angewiesen und von ihm während des Lebens abhängig ist, gehe ich der Frage nach, ob die Seele selber in Sennerts Vorstellungswelt vielleicht wie Materie anzusehen ist. Weiter oben hatten wir in einem Zitat zur Formenhierarchie (s. FN 114) gesehen, dass sich Formen für ihn manchmal wie Materie (in Bezug zu einer anderen Form) verhalten. Nach dieser Formenhierarchie wirken z.B. Arzneimittel oder Gifte aus einer Pflanze überelementar, d.h. durch eine Form. Da sie aber während des Lebens der Pflanze unter der Herrschaft der Form der Pflanze stehen, sind sie in Bezug auf die Form der Pflanze wie Materie.¹⁴⁵ Hirai nennt diesen Zustand der Form (neben den beiden später noch zu beschreibenden beiden Zuständen der ersten und zweiten Wirklichkeit) den dritten Zustand der Form, in diesem Fall der Arznei, in der sie in der Pflanze wie in einem Gefäß sei.¹⁴⁶ Dazu zitiert Hirai Sennert aus *Hypomnema V, De spontanea viventium generatione*:

„Aber außer diesen beiden Arten gibt es noch eine dritte und die Seele kann noch auf eine andere Art in irgendeiner Materie sein, ohne diese zu bilden und lebendig zu machen sowie die eigentümlichen Tätigkeiten jenes Lebewesens herauszugeben. So können Samen von Pflanzen und Tieren in Wasser und Erde und die Seele in diesen sein, ohne jedoch das Wasser und die Erde zu bilden und lebendig zu machen.“¹⁴⁷

„Selbstverständlich [...] ist beseelte Hitze und vor allem diejenige, die die eng

¹⁴⁵ Stolberg (1993), 51–52.

¹⁴⁶ Hirai, Hiro: *Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden/Boston (Brill) 2011, 163–166.

¹⁴⁷ „Verum praeter hos duos modos datur adhuc tertius, & potest adhuc alio modo anima esse in materia aliqua, ita ut neque eam informet, et vivificet, neque etiam operationes viventis illius proprias edat. Ita in aqua & terra semina plantarum & animalium, & in iis anima inesse possunt, ut tamen neque aquam, neque terram informant et vivificent.“ (Sennert (1636), 385).

3 Daniel Sennert

verbundene Seele hat, in diesem gesamten Teil der unteren Welt, der Erde, dem Wasser und der Luft, aber nicht wie ein essentieller Teil von diesen oder ein essentielles Attribut, weil die Erde und das Wasser von ihrer Natur her kalt sind und weder die Erde noch das Wasser von der Seele gebildet werden – sondern sie [d.h. die beseelte Hitze, A.d.Ü.] ist gesetzt wie an einen Ort oder in ein Gefäß, selbstverständlich weil die Erde, das Wasser und die Luft die Leichname, Teile und Ausscheidungen der Lebewesen enthalten, in denen die Atome und Körperchen sind, die eine Seele haben.“¹⁴⁸

Neben der schon beschriebenen Formenhierarchie, in der die Formen unter der Herrschaft einer höheren Form stehen, gibt es also noch den Zustand, in dem Seelen – an ihre Atome und Körperchen gebunden – sich in Erde, Wasser oder Luft befinden, ohne zu wirken. Diesen Zustand muss man sich wie „enthalten in einem Gefäß“¹⁴⁹ (*contentum in vase*) vorstellen. Weiterhin ist bemerkenswert, dass Sennert die Seele in der Hitze (*calor*) lokalisiert. Innerhalb der Formenhierarchie beschreibt er auch laut Stolberg die Form der Arznei nicht nur als Materie, er identifiziert auch die Materie der Pflanze, die später als Form die Wirkungen der Arznei transportieren wird: Es sind ebenfalls die Hitze, das *calidum innatum* der Pflanze (oder auch des Tieres), oder auch gewisse Geister (*spiritus*). Ein großes Problem sieht Stolberg aber darin, dass eine Seele, die auch in kleinsten Teilchen – wie bei der *generatio spontanea* – weiterbestehen kann, unsterblich sein würde. Das würde es „sehr schwierig [machen], den Tod zu erklären“¹⁵⁰. Dies führt Stolberg als Hauptgrund dafür an, dass Sennert Form-Minima festlegt: „Nur wenn Sennert eine materielle Grenze der Teilbarkeit postuliert, bis zu der [das] unmittelbare materielle Substrakt der Seele [...] getrennt werden könnte und über die hinaus es nicht mehr Träger der Seele sein könnte, würde die Seele wirklich entweder untergehen (im Fall von Pflanzen und Tieren) oder von seiner Materie getrennt werden (im Fall der unsterblichen menschlichen Seele, dank besonderer göttlicher Gnade).“¹⁵¹

Auch in *Hypomnema IV* finden sich einige Textstellen, in denen dem *calidum innatum* eine wichtige Bedeutung bei Mensch, Tier und Pflanze vor allem im Samen zugeschrieben

¹⁴⁸ „Nimirum [...] calor animalis, atque adeo is, qui animam adiunctam habet, est quidem in universa hac mundi inferioris parte, terra, aqua & aere: verum non ut pars eorum essentialis, vel attributum essentielle; cum terra & aqua natura sua frigida sint, & ab anima neque terra neque aqua informatur: sed ut locatum in loco vel vase, nimirum quia terra, aqua, & aer viventium cadavera, partesq; et excrementa viventium, in quibus atomi sunt, & corpuscula animam habentia, continent.“ (Ebd., 386).

¹⁴⁹ Ebd., 387.

¹⁵⁰ Stolberg (2003), 195.

¹⁵¹ Ebd.

wird. Sennert schreibt z.B. vom *calidum innatum* als der „Fessel der Seele“¹⁵² und dass „in dem Samen der Pflanzen jene eingeborene Hitze in öliger und fettiger Form [ist] und in kaum einem Teil der Pflanze [...] mehr Öl [ist] als im Samen“¹⁵³. Hirai weist auf eine weitere hin: So sollen „sowohl Pflanzen als auch Tiere erzeugen, wenn sie mit der angeborenen Hitze ihre Seele dem Samen kommunizieren“¹⁵⁴. Und schließlich spricht Sennert von „Geister[n], die das eigene Subjekt der Seele festsetzen.“¹⁵⁵ Dass das Leben von Pflanzen an diesen Geistern hängt, zeigt sich am Folgenden: „Solange dieser Geist in den Samen ist, solange ist die Seele wie in dem vertrauten Stoff: sobald aber dieser Geist vergeht, kann auch die Seele nicht im Samen andauern und die Samen werden unfruchtbar.“¹⁵⁶ Damit man sich diese Bindung der Seele an das *calidum innatum* oder den *spiritus* noch besser vorstellen kann, zitiere ich eine weitere Textstelle aus *Hypomnema IV*, in der Sennert verdeutlicht, wie das Vorhandensein der Seele vom *calidum innatum* abhängig ist – obwohl die Seele weiterhin ja durch ihren *modus essendi alicubi repletive* in der gesamten Pflanze ausgedehnt ist:

*„Wenn irgendeiner gänzlich annehmen mag, dass in der Wurzel oder eher dem Stamm der Geist wie ein Nahrungsmittel am mächtigsten herausgearbeitet wird, würde jener nicht Absurdes annehmen. Es ist deutlich, dass es ein so beschaffenes Teil in den noch zarten Pflanzen gibt, wie es beim Kohl und mehreren anderen erscheint. Denn wenn in der Frühlingszeit die Blätter von dem Schnee oder der Kälte so verletzt wurden, dass sie sterben, wenn dennoch jener Teil, der in der Mitte ist und den die Deutschen Herz nennen, wohlbehalten bleibt, sammelt sich die Pflanze wieder und wächst wiederum. Wenn aber auch jener Teil verletzt wurde, stirbt die ganze Pflanze.“*¹⁵⁷

¹⁵² „calorem innatum, quo formae viventium tanquam proximo instrumento utuntur, & qui propterea vinculum animae cum corpore appellari potest“ (Sennert (1636), 157).

¹⁵³ „in semine plantarum calidum illud innatum est in forma oleosa & pingui & vix in ulla parte plantae plus olei est, quam in semine“ (Ebd., 188).

¹⁵⁴ „tum plantae, tum animalia gignunt, quando cum calido nativo animam suam semini communicant“ (Ebd., 164).

¹⁵⁵ „spiritus, qui animae proprium subjectum constituunt.“ (Ebd., 249).

¹⁵⁶ „Et quamdiu spiritus iste est in seminibus, tamdiu est anima ut in οικεία ὕλη: quamprimum vero spiritus iste evanescit, etiam anima in semine perdurare non potest, & semina infoecunda fiunt.“ (Ebd., 247).

¹⁵⁷ „Et si quis omnino statuatur, in radice, vel trunco potius, ut alimentum, ita & spiritum potissimum elaborari, ille nihil absurdi statueret. Et dari talem partem in plantis adhuc tenellis, manifestum est, ut ex brassica, & aliis plurimis apparet. Nam quamvis tempore verno a pruina vel frigore folia ita laedantur, ut emoriantur: tamen, si pars illa, quae in medulla est, quamque Germani Cor appellant, salva maneat, planta sese recolligit, & iterum crescit. Si vero & illa pars laesa sit, planta tota emoritur.“ (Ebd., 249).

Der *spiritus* ist also im Stamm der Pflanze lokalisiert, wird dieser entscheidend verletzt, also der *spiritus* zerstört, kann die Pflanze sich nicht mehr davon erholen und stirbt. Ähnliches gilt für Mensch und Tier, bei denen das *calidum innatum* „entsprechend der traditionellen Medizinteorie im Herzen konzentriert war.“¹⁵⁸

Trotz dieser Bedeutung, die das *calidum innatum* hat, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass es für Sennert nur ein Werkzeug (*instrumentum*) ist. Noch einmal eine Textstelle, auf die Hirai hinweist:

„aber auch diese [d.h. die eingeborene Hitze, A.d Ü.] ist nicht die anfängliche Ursache der Bildung. Denn eine so edle Tätigkeit, die alle Philosophen nicht genug bewundern konnten, kann nicht nur einer Eigenschaft zugeschrieben werden. Die Hitze ist nur ein allgemeines Werkzeug und nicht wert, allen Teilen die Menge, die Gestalt und die Anzahl zuzuweisen, und keine Eigenschaft kann gänzlich tätig sein, wenn sie nicht durch eine anfängliche und obere Kraft geleitet wird, die auch hier am Werk ist.“¹⁵⁹

Der *spiritus* bzw. das *calidum innatum* werden also nicht mit der Seele gleichgesetzt, ja sogar eindeutig der Seele untergeordnet, obwohl Samen ohne sie nicht mehr fruchtbar sind und Pflanzen, Tiere und Menschen ohne sie sterben.

Materialität der Seele?

Welche Rolle spielt aber das *calidum innatum* beim Menschen? Ist es das materielle Substrat der Seele, ohne das es Sennert nicht möglich ist, den menschlichen Tod zu erklären? Nimmt Sennert auch Teilchen der menschlichen Seele an? Ist die Seele selber teilbar oder ist nur ihr materielles Substrat teilbar?

Um die Frage zu beantworten, muss noch etwas ausgeholt und auf Sennerts Deutung des auch „Urzeugung“ genannten Phänomens der *generatio spontanea* eingegangen werden, bei der Lebewesen angeblich neu, sozusagen spontan, aus Erde oder Wasser entstehen

¹⁵⁸ Stolberg (2003), 188.

¹⁵⁹ „sed nec is caussa principalis conformationis est. Neque enim tam nobilis actio, quam omnes Philosophi satis admirari non potuerunt, qualitati solum adscribi potest. Et calor saltem instrumentum commune est, neque partibus omnibus quantitatem, figuram, numerum tribuere valet, & omnino nulla qualitas agere potest, nisi a vi principali & superiori dirigatur, qua & hic opus.“ (Sennert (1636), 274).

(gemeint sind z.B. Würmer bei Fäulnisprozessen).¹⁶⁰ Sennert beschreibt diese Vorgänge nicht in *De generatione viventium*, sondern in dem darauffolgenden fünften Buch der *Hypomnemata*, *De spontanea viventium generatione*, und deutet sie dergestalt, dass in diesem Prozess kleinste hylemorphe Teilchen der dann nur scheinbar neu entstehenden Lebewesen in die Materie, aus der sie später entwachsen werden, geraten waren.¹⁶¹ Diese hylemorphen Teilchen bestehen aus einem sehr geringen Anteil Materie sowie der sie formenden Form. Trifft dieses hylemorphe Teilchen nun auf geeignete Materie, so kann es diese formen und ein neues Lebewesen ausbilden. An dieser Stelle kommt wieder deutlich der Gedanke der Form als initialem organisierendem Prinzip zum Ausdruck, ein Gedanke, den Sennert ja nicht nur auf die Seelen von Menschen, Tieren und Pflanzen beschränkt, sondern auf jegliche Form ausweitet.¹⁶²

Ist dieses hylemorphe Teilchen also ein „Seelenteilchen“? Also ein Teilchen nicht nur der der Seele zugehörigen Materie, sondern auch der Seele selber? Kann man deswegen von Teilchen der Seele sprechen, weil die Seele (z.B. des Wurms) immer weiter zerteilt wird, in immer kleinere Teile, so wie auch ein Stück Brot zerteilt wird? Erinnern wir uns daran, dass die Seele des Wurmes im Tier, aus dem sie entsteht, als Materie enthalten war.

Meiner Vermutung nach gilt das Konzept, das Sennert für die menschliche, pflanzliche und tierische Seele entworfen hat, also die Vorstellung eines *modus essendi alicubi repletive*, auch für die Seelen der Lebewesen, die durch *generatio spontanea* entstehen. Auch diese Seelen füllen ihre Materie vollständig aus, zumindest ab dem Zeitpunkt, ab dem sie als Form gedacht werden, sie sich also selber Materie unterwerfen und der neue Wurm sozusagen spontan entsteht. Auch das Konzept der *multiplicatio*, das ich am Ende dieses Kapitels beschreiben werde und das auf dem *modus essendi alicubi repletive* aufbaut, könnte man dann auf diese Seelen anwenden und zwar ebenfalls ab dem Zeitpunkt, ab dem sie wieder als Form verstanden werden. Allerdings muss ich mich hier eines endgültigen Urteils enthalten, da ich mich nur mit *Hypomnema IV* und nicht mit den weiteren Schriften Sennerts auseinandergesetzt habe.

¹⁶⁰ Stolberg (1993), 55.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Michael (1997), 292.

Zweifel möchte ich jedoch daran säen, dass Sennert für die menschliche Seele, um die es hier ja hauptsächlich geht, Teile der Seele annimmt. So zitiert auch Hirai Sennert aus *Hypomnema III, De Atomis, et Mistione*, in dessen *Caput I* Sennert den Begriff der „Atome der beseelten Körper“ auf die *prima mista* und die *generatio spontanea* beschränkt:

„Ja, es gibt sogar Atome nicht nur von unbeseelten Körpern, sondern auch von gewissen beseelten. Manchmal kann selbst eine Seele in solchen kleinsten Körperchen unberührt verborgen sein und sich bewahren, wie später über die Mischung und die spontane Entstehung der Lebenden gesagt wird“¹⁶³.

Daraus, dass Sennert hier bei Aufzählung von Atomen beseelter Körper nur die *mistio* und die *generatio spontanea* nennt und nicht die Entstehung von Pflanzen, Tieren und Menschen, schließe ich, dass in letzterem Prozess beseelte Atome keine Rolle spielen.

Vielleicht liegt der Grund hierfür in der Größe von sichtbar durch Samen gezeugten Pflanzen, Tieren und Menschen. Bei diesen ist es gar nicht nötig, sich eine bis ins Kleinste aufgeteilte Samenmaterie vorzustellen, die dann immer noch mit ihrer Form versehen ist. Hier genügt die Beobachtung dessen, was man sieht. Eine Übertragung von Seelen oder Formen durch nicht mehr sichtbare Materie findet hier nicht statt. Nur wenn der Samen des Mannes auf den Samen der Frau trifft oder wenn der Pflanzensamen von Wärme umgeben ist, kann er sein Werk vollenden. Die Erzeugung geschieht in diesen Fällen durch gut sichtbare Samen. Diese Pflanzen und Tiere (und erst recht der Mensch) entstehen nie spontan. Ihre Seelen stehen auch nie unter der Herrschaft einer anderen Form, sind also nie Materie für eine andere Form. Gerade deshalb wird die Erzeugung dieser Lebewesen ja von der *generatio spontanea* unterschieden und gerade deshalb handelt Sennert sie in einem eigenen Werk ab.

Für Menschen, Tiere und Pflanzen, die sich sichtbar fortpflanzen und deshalb von Sennert in *De generatione viventium* beschrieben werden, gilt die strikte Kopplung von Leben an die Seele. Ist ihr Leben vorbei, was z.B. am Absinken der Körpertemperatur und damit der Verminderung des *calidum innatum* unter eine bestimmte Grenze erkannt werden kann, so ist auch ihre Seele nicht mehr vorhanden, da diese nur mit dem Körper bestehen kann. Allein die menschliche Seele hat etwas Gottähnliches an sich und kann aufgrund

¹⁶³ „Immo dantur atomi non solum corporum inanimatorum, sed & animatorum quorundam: & ipsa anima interdum in talibus minimis corpusculis integra latere & sese conservare potest; ut postea, de mistione et spontaneo viventium ortu, dicitur“ (Sennert (1636), 112).

dieser Gnade auch ohne Körper bestehen. Bei Pflanzen und Tieren, aus denen z.B. Arzneimittel gewonnen werden können, können hingegen durch das Verschwinden der *anima specifica* der jeweiligen Pflanze oder des jeweiligen Tieres die zuvor wie Materie vorhandenen oder sich wie in einem Gefäß befindenden Formen der Arzneimittel wirken.

Anders stellt sich die Situation bei der *generatio spontanea* dar: Bei solch kleinen spontan entstandenen Geschöpfen ist ja nicht sicher bestimmbar, wann sie noch leben und wann nicht mehr, wie das z.B. bei Tieren anhand der Körpertemperatur, also anhand des Vorhandenseins von *calidum innatum*, ist: Da sie selbst aus nicht mehr sichtbaren hylemorphen Teilchen entstehen können, kann der Tod nicht so einfach festgestellt werden. Er muss vielmehr theoretisch festgelegt werden durch Form-Minima, da ansonsten die Würmer unsterblich wären und auch bei unendlicher Verkleinerung derjenigen Materie, auf die ihre Seele (durch ihren *modus essendi alicubi repletive*) ausgedehnt ist, nicht verschwinden würden.¹⁶⁴

In Pflanzen, Tieren und Menschen, wie sie in *De generatione viventium* beschrieben werden, hängt das Leben zwar auch am Vorhandensein des *calidum innatum* und ist die Seele auch an dieses gebunden. Es ist diejenige Substanz, ohne die die Seele ihre Tätigkeiten, die sie im Körper vollbringt, nicht mehr ausüben kann, es ist ein *instrumentum* der Seele. Dass die Seele nur im *calidum innatum* sitzt, ist jedoch falsch. Sie ist durch ihren *modus essendi alicubi repletive* auf den ganzen Körper der Pflanze, des Tiers oder des Menschen ausgedehnt. Das *calidum innatum* ist ein Stoff, die Seele dagegen ist das Gegenstück zum Stofflichen, jedoch in besonderem Maße abhängig von dem stofflichen *calidum innatum*. Dass die Seele nach Sennert vom Körper abhängig ist, wurde schon weiter oben dargelegt.

Ich gehe schließlich noch auf die Motivation Sennerts ein, die angesprochenen Form-Minima zu postulieren. Stolberg nennt als wichtigen Grund dafür, dass sich sonst die Seele des Menschen unkontrolliert verteilen würde, dass sie z.B. auch in einem abgeschlagenen Arm weiterbestehen würde.¹⁶⁵ Doch es finden sich noch weitere Argumente gegen die Behauptung, in Sennerts Modell würde die Seele in einem abgeschlagenen Arm wegen ihres *modus essendi alicubi repletive* weiterbestehen.

¹⁶⁴ Stolberg (2003), 195–196.

¹⁶⁵ Ebd., 195.

So sagt Sennert über die Lebewesen, dass „dennoch allen gemein [ist], dass die Seele ihr eigenes Subjekt hat, in dem sie drinhängen und durch das sie von dem Erzeugenden getrennt werden und ein neues Individuum festsetzen kann: das ist der Samen oder irgendetwas dem Samen Gleichmäßiges.“¹⁶⁶ Zur Unterscheidung zwischen Pflanzen auf der einen Seite, die sich auch nicht nur über den Samen fortpflanzen können (worauf ich später noch eingehen werde) und Tieren auf der anderen Seite sagt Sennert, dass „in diesen [d.h. den Pflanzen, A.d.Ü.] nicht so wie bei den Tieren die Seele an den Samen gebunden“ ist.¹⁶⁷ Ich denke, dass man hier von den Tieren (*animales*) auch auf die Menschen schließen darf. In dieser Aussage kommt zum Ausdruck, dass der Samen einfach das (einzige) geeignete Subjekt ist, über das die Seele transportiert werden kann – der Arm ist es nicht.

Doch wie kann Sennert das festlegen? Wir werden später sehen, dass die Weitergabe der Seele selbst im Samen, der ja extra für die Weitergabe angelegt ist, zumindest beim Menschen nicht einfach so geschieht, sondern dass dafür die *benedictio divina* notwendig ist. Diese, so viel soll vorgegriffen werden, wird nur erteilt, solange der Samen innerhalb der „Ordnung Gottes“¹⁶⁸ (*Dei ordinatio*) weitergegeben wird. Um die Bedeutung dieser Ordnung Gottes zu erklären, muss auf ein Modell zurückgegriffen werden, das für Sennert einen großen Stellenwert hat und das auch die Erklärung ist, wieso sich er an dem, was in der Realität passiert – und es wird nun mal kein neuer Mensch durch das Abschlagen eines Armes erzeugt, daher ist in diesem wahrscheinlich auch keine Seele – und nicht an einer Theorie orientiert: das Modell der Vorsehung Gottes (*providentia Dei*).

Providentia Dei

Den Hintergrund auch für all das, was ich mit „Relativierung“ überschrieben habe, bildet das, was man „Vorsehung“ (*providentia*) nennt. An vielen Stellen baut Sennert diese Argumentation in sein Modell ein, so auch im Anschluss an die Relativierung der Unsterblichkeit:

„Einige, wie die Engel und die Vernunftseele, vergehen dennoch nicht, weil der

¹⁶⁶ „tamen omnibus commune, ut anima habeat proprium subjectum, in quo inhaerere, & per quod a generante separari, & novum individuum constituere possit: quod est semen, vel quoddam semini analogum.“ (Sennert (1636), 227).

¹⁶⁷ „non [...] in his ita, ut in animalibus, anima ad semen adstricta est“ (Ebd.).

¹⁶⁸ Ebd., 352.

3 Daniel Sennert

*Schöpfer nicht will, dass sie vergehen. Und er stiftet ihnen selbst auch nichts Gegenteiliges, durch das sie vergehen können, und er taucht diese nicht so in die Materie ein, dass sie außerhalb dieser weder bestehen noch tätig sein können.*¹⁶⁹

Entscheidend ist hierbei die Aussage „weil der Schöpfer nicht will“ (*quia Creator non vult*): Noch deutlicher drückt sich Sennert an anderen Stellen aus, an denen er davon spricht, dass Gott „aus überaus freiem Willen“¹⁷⁰ (*ex [...] liberrima voluntate*) handle.

Krolzik¹⁷¹ beschreibt die Bedeutung dieser Grundannahme für Newton und zitiert aus Roger Cotes' Vorwort zur zweiten Auflage von Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*: „Die wahre Aufgabe der Naturphilosophen ist es, nach jenen Gesetzen zu forschen, die der große Schöpfer tatsächlich auswählte, um diese wunderschöne Welt zu schaffen, nicht jene, durch die er dasselbe hätte tun können, wenn er gewollt hätte ... Ohne jeden Zweifel, diese Welt ... konnte durch nichts anderes entstehen, als durch den völlig freien Willen Gottes, der lenkend und regierend über allem ist. Von dieser Quelle sind die Gesetze, die wir Gesetze der Natur nennen, geflossen, in denen in der Tat viele Spuren des allerweisesten Entwurfs deutlich werden, aber nicht der leiseste Schatten einer Notwendigkeit“¹⁷². Ganz ähnlich klingt das bei Sennert, wenn er begründet, warum es überhaupt zwei Geschlechter gibt:

*„Warum aber Gott in den Tieren das Geschlecht festsetzen wollte, muss seiner göttlichen Weisheit und seinem Willen zugeschrieben werden. Gott hätte, wenn er gewollt hätte, mehrere Welten erschaffen können. Er hat dennoch nur eine geschaffen. Denn Gott macht nicht immer das, was vollkommen vollendeter ist oder uns so beschaffen erscheint, sondern was von ihm in seiner Ordnung zu einem Ziel besser festgesetzt wurde.“*¹⁷³

¹⁶⁹ „Non corrumpuntur tamen quedam, ut Angeli, & anima rationalis, quia Creator non vult ea corrumpi, & nihil contrarij ipsis, a quo corrumpantur, condidit, nec eas ita materiae immersit, ut extra eam nec subsistere, nec operari possint“ (Sennert (1656), 147). Bei Sennert (1636), 335 steht hier, wahrscheinlich fälschlicherweise: „Nam corrumpuntur...“.

¹⁷⁰ Ebd., 293. Weitere Stellen vor allem in *Caput XIV* im Anschluss an die in FN 169 zitierte Stelle: Ebd., 336; 337.

¹⁷¹ Krolzik, Udo: *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins) 1988.

¹⁷² Ebd., 118.

¹⁷³ „Cur autem Deus in animalibus sexum constituere voluerit, ejus divinae sapientiae & voluntati adscribendum. Potuisset Deus, si voluisset, plures mundos creare: unum tamen saltem creavit. Neque enim Deus semper id facit, quod absolute est perfectius, vel nobis tale videtur, sed quod in ordine ad finem a se constitutum est melius.“ (Sennert (1636), 337).

Ausgangspunkt aller Überlegungen ist also der „überaus freie Wille“ Gottes. Wie wirkt sich diese religiöse Haltung auf die Naturbeobachtung aus? Auf den ersten Blick klingt die Annahme einer *providentia Dei* nach Willkür und wissenschaftsfeindlich („Gott würfelt“), in Wahrheit ist sie aber das Gegenteil: Im Prinzip isoliert Sennert damit die Religion teilweise von Naturbeobachtung und Naturphilosophie. Nicht Dogmen, die sich Menschen ausgedacht haben, schaffen die Vorgaben, nach denen sich Wissenschaftler zu richten haben. Gott erschafft die Vorgaben – aber dadurch, dass er es ist, der sie erschafft, gibt es im Endeffekt keine, da ihm ja alles möglich gewesen wäre. In der Folge bedeutet das, dass die Entscheidung darüber, wie die Vorgänge der Natur zu erklären sind, nicht von Autoritäten zu treffen sind, sondern von demjenigen, der die Natur beobachtet und sie sich zu erklären versucht. Mit ähnlichen Worten leitet dies Krolzik aus der Haltung Newtons ab, macht aber noch eine wichtige Einschränkung: „Die Freiheit bei der Erschaffung und Erhaltung der Gesetze in der Natur zwingt somit zur Beobachtung und zum Experiment. Aussagen über Gesetze sind aber nur möglich, wenn die göttlichen Setzungen Stabilität aufweisen. Gott ist zwar durch nichts außerhalb seiner selbst beim schöpferischen und erhaltenden Handeln gebunden, wohl aber durch sein Wesen, das durch Vernunft und Ordnung gekennzeichnet ist. [...] Erst diese beiden Vorstellungen erlauben ein Naturverständnis, das die neuzeitlich experimentellen Naturwissenschaften zulässt: Einerseits muß die Welt als geordnete vernünftige Wirklichkeit aufgefaßt, andererseits muß ihre Kontingenz festgehalten werden.“¹⁷⁴

Damit also „durch die Behauptung der Herrschaft Gottes die Naturwissenschaften [...] gefördert wurden“¹⁷⁵, mussten einmal aufgestellte Gesetzmäßigkeiten auch beständig sein. Auch diese zweite Voraussetzung findet sich bei Sennert:

„Nachdem Gott aber einmal von der Schaffung geruht hat, schafft er nichts Bedeutenderes, wenn nicht auf wunderbare Weise. Er hat aber die Natur eingerichtet, die den Kurs von Erzeugung und Verderbtheit vollendet, und diesen bewahrt und betrachtet er. Gott ist in der Erzeugung aller Dinge der Natur freilich die erste und universale Ursache. Was aber entsteht, ist die Wirkung der zweiten Ursachen. Gott wird die bewirkende Ursache aller Dinge genannt, sowohl weil er zuerst diese geschaffen hat, als auch weil er die Kraft und Macht den zweiten

¹⁷⁴ Krolzik (1988), 119.

¹⁷⁵ Ebd., 10.

Ursachen gegeben hat, seine Wirkungen hervorzubringen.“¹⁷⁶

Gott selber ist, das ist an diesem Zitat unschwer zu erkennen, die erste Ursache (*caussa*¹⁷⁷ *prima*). Die Rolle der zweiten Ursachen (*caussae secundae*) wird, das ist aus meiner Sicht recht klar, zumindest in Teilen von den *formae specificae* eingenommen.¹⁷⁸ Der Begriff *caussa secunda* bietet also die Möglichkeit, Sennerts Formenmodell noch besser kennen zu lernen.

Festzuhalten ist zunächst jedoch, dass dieses in diesem Abschnitt angesprochene befruchtende Verhältnis zwischen Religion und Naturbeobachtung nicht erst bei Newton in der zweiten Hälfte des 17. Jh., sondern in ziemlich gleicher Form schon bei Sennert in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts auftaucht.

Causa prima, caussae secundae

Zurück zu der Einteilung in *caussa prima* und *caussae secundae*. Letztere habe ich im oberen Abschnitt als die *formae specificae* identifiziert, die nach Michael für Sennert die primär vorhandenen initialen organisierenden Prinzipien sind. Als *caussae secundae* wird ihre Beziehung zur *caussa prima*, also zu Gott, offensichtlich:

„Dies freilich ist wahr, dass die zweiten Ursachen nicht handeln können ohne die erste – nämlich von welcher alle geschaffenen Handelnden abhängen und von welcher sie ihr Sein haben und ohne deren Wirken sie weder bestehen noch irgendeine Tätigkeit herausgeben können – und dass, wenn nicht die erste gleichzeitig mit der Tat einhergeht, die zweiten ihre Tätigkeiten nicht vollenden können. Dennoch handeln die zweiten Ursachen auch in Wahrheit und Gott handelt in allen, so dass auch sie selbst tätig sind, weshalb [...] die Natur die Macht Gottes in den zweiten Ursachen ist, von denen er selbst sichere Beschreibungen zusammenstellt. Und wenn die zweiten Ursachen nicht handelten, warum sind in

¹⁷⁶ „Deus vero postquam semel a creatione cessavit, nihil amplius, nisi miraculose creat; Naturam vero instituit, quae cursum generationis & corruptionis absolvit, eumque tuetur & observat. Et concurrit jam Deus quidem in omnium rerum naturalium generatione ut *caussa prima* & universalis, quae vero oriuntur, *causarum secundarum* proxime effectus sunt; Deusq; dicitur omnium rerum *caussa efficiens*, cum quia primo eas creavit, tum quia *caussis secundis* vim ac potestatem dedit proxime effectus suos producendi.“ (Sennert (1636), 151).

¹⁷⁷ Ich verwende hier die Schreibweise mit zwei „s“, da sie von Sennert in der Mehrzahl der Fälle verwendet wird.

¹⁷⁸ Michael nennt die *formae specificae* „Seine [also Gottes, A.d.V.] Handelnden in der Welt“ (Michael (1997), 297).

*den geschaffenen Dingen eine so vielfältige Konstruktion und so vielfältige Kräfte angelegt?*¹⁷⁹

Schaut man sich zunächst den ersten Satz an, so wird deutlich, dass die *formae specificae* zu Gott in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Ohne Gott sind sie nichts. Dass sie von ihm erschaffen wurden, versteht sich von selbst. Das naturphilosophische Modell, das Sennert entwickelt, zeigt wieder einmal seine starke Verankerung in der Religion.

Was unterscheidet aber die *formae specificae* von Gott, warum gibt es sie überhaupt? In der Erklärung nimmt Sennert wiederum auf die dritte Bedeutungsebene Bezug – die Naturbeobachtung. Aus der Vielfalt der Natur folgt zwangsläufig, dass es Vermittler zwischen dem Urheber Gott und der sichtbaren Wirkung, der Natur, geben muss. Die Naturphilosophie nimmt hier wie an vielen weiteren Stellen die Rolle der Vermittlerin zwischen Religion und Naturbeobachtung ein. Es ist offensichtlich, dass es Sennert nur mithilfe der aristotelischen Naturphilosophie gelingt, Religion und Naturbeobachtung in ein stimmiges Modell zu bringen. Die Definition der Natur, die er – Thomas Erastus zitierend – gibt, schließt Gott selbstverständlich mit ein:

*„Denn, wie Thomas Erastus im 15. Kapitel von „Über die verborgenen Eigenschaften der Medizin“ schreibt: Die Natur ist nichts anderes als jener Auftrag Gottes, durch die alle Dinge das sind, was sie sind, und das handeln, was ihnen aufgetragen wird, zu handeln. Denn Gott ordnete nicht an, lediglich zu bestehen, sondern er befahl auch, dass sie sich selbst so fortpflanzen, so wie sie von ihm selbst eingerichtet worden waren.“*¹⁸⁰

Was an dieser Stelle auch zu sehen ist, ist, dass die Bedeutung, die den *formae specificae* zukommt, nicht nur in der Erklärung der Vielfalt der Natur liegt. Sie liegt auch darin, zu erklären, wie sich die Natur durch die Fortpflanzung der einzelnen Arten erhält. Damit

¹⁷⁹ „Hoc quidem verum est, causas secundas nihil agere posse sine prima, utpote a qua omnia agentia creata dependent, & qua suum Esse habent, & sine cujus opera nec consistere, nec ullam operationem edere possunt; & nisi prima simul concurrat ad actum, secundas suas operationes perficere non posse. Causae tamen secundae revera etiam agunt, & Deus agit in omnibus, ut & ipsae operentur unde [...] Natura sit Dei potestas in causis secundis, quibus ipse certas constituit praescriptiones. Et si causae secundae nihil agerent, cur rebus creatis tam varia constructio, & tam variae vires inditae essent?“ (Sennert (1636), 151–152).

¹⁸⁰ „Etenim, ut Thom. Erastus, de occult. med. propriet. c.15. scribit: Natura nihil aliud est, quam jussus ille D E I, per quem res omnes hoc sunt, quod sunt, & hoc agunt, quod agere jussae sunt. Non enim existere duntaxat jussit Deus, verum etiam, ut seipsas ita propagarent, sicut ab ipso conditae fuissent, imperavit.“ (Ebd., 232).

nähern wir uns auch wieder dem Zentrum dieser Arbeit, welches die Fortpflanzung des Menschen ist.

Multiplicatio

Wie im vorherigen Abschnitt zu sehen war, ist die Rolle der Religion bei Sennert nicht eindimensional. Dies zeigt auch der Umgang mit der Erklärung der Fortpflanzung. Hier hält er sich zuerst einmal an Vorgaben aus Religion und Konfession und zitiert sehr häufig aus der Schöpfungsgeschichte jene Stelle, die laut Michael zu jenem lutherischen Dogma geworden ist, welches Sennert so stark beeinflusst haben soll – die Häufigkeit, mit der er es zitiert,¹⁸¹ kann diese Annahme unterstreichen:

„Denn in Gen 1,28 segnete GOTT gleichermaßen den Menschen und die übrigen Tiere, indem er sagte: Wachst und vermehrt Euch. Durch die Kraft dieser Segnung erzeugt der ganze Mensch den ganzen Menschen“¹⁸².

Dazu kommen noch die vielen Textstellen, an denen er als sogenanntes „Axiom der Philosophen“ den Satz „Jede Form ist fähig, sich zu vermehren“¹⁸³ zitiert.¹⁸⁴

Michael schreibt dazu: „Ab dem späten 16. Jahrhundert nahmen die Lutheraner diese göttliche ‚Segnung‘ z.B. in Straßburg und Wittenberg, um zu fordern, dass, als lutherisches Dogma, die menschliche Seele von Gott in Adam erschaffen wurde und danach im Samen weitergegeben wurde, d.h. durch Traduktion.“¹⁸⁵ Nicht nur für Sennert ist also die zitierte Bibelstelle entscheidend. Dadurch, dass diese Segnung einen großen Stellenwert bei ihm einnimmt, folgt er einer lutherischen Tradition. Mit dem Mittel dieses göttlichen Segens, so Michael, ist es nämlich möglich, über die Hervorhebung der Vermehrung (*multiplicatio*) – und Sennert hat, wie gerade festgestellt, neben der Bibel noch ein philosophisches Axiom als Autorität, um das Vorhandensein einer *multiplicatio* zu rechtfertigen – Gründe für den Traduzianismus zu finden. Wie schon erwähnt, schreibt Michael, dass

¹⁸¹ Zusätzlich zur angegebenen Stelle zitiert er mindestens noch siebenmal wörtlich das „Crescite & multiplicamini“ des Schöpfungsberichtes (Ebd., 163; 176; 229; 257; 334; 343; 346), zudem noch mindestens fünfmal indirekt, z.B. im Ausdruck „vim [sese] [...] multiplicandi“ (Ebd., 156; 226; 229; 334 (doppelt)).

¹⁸² „DEUS enim, Gen.1.v.28. aequè homini, ac reliquis animalibus benedixit, dicendo: Crescite & multiplicamini: cujus benedictionis vi totus homo totum generat hominem“ (Ebd., 292).

¹⁸³ „Omnis forma sui multiplicativa“ (Ebd., 150).

¹⁸⁴ So oder in ähnlicher Form noch mindestens viermal (Ebd., 163; 168; 225; 345-346).

¹⁸⁵ Michael (1997), 295.

der Traduzianismus „die grundlegende Motivation für Sennerts Eifer“¹⁸⁶ gewesen sei, überhaupt sein Formenmodell, welches in Kapitel 3.3 beschrieben wurde, darzulegen. Sollte das tatsächlich der Fall sein, so muss wieder eindeutig Friedrich zugestimmt werden, dass in der Frühen Neuzeit letztendlich die Religion die entscheidenden Vorgaben machte, nach denen sich philosophische Modelle zu richten hatten.

Interessant ist hierbei eine Stelle in *Caput X*, in der Sennert genau so eine Gewichtung vornimmt – allerdings anders als vermutet. Er nennt an dieser Stelle die drei entscheidenden Bestandteile seines Beseelungsmodells. Danach sei nicht daran zu zweifeln, dass es allein die menschliche Seele ist, die den menschlichen Körper bildet, und dass deshalb diese Seele auch, „sobald als möglich das Werk der Bildung des menschlichen Körpers beginnt, in dem Empfangenen gegenwärtig ist“¹⁸⁷. Und er ergänzt, – was die Bedeutung noch unterstreicht – dass dies gelte, „was auch immer angenommen werden mag, und mag entweder das Erschaffen und Eingießen der Seele [d.h. der Kreationismus, A.d.Ü.] oder die Fortpflanzung und Hinüberführung [d.h. der Traduzianismus, A.d.Ü.] angeführt werden.“¹⁸⁸ Vor allem diese letzte Aussage verdeutlicht, dass Sennert eine Gewichtung in seinen Erkenntnissen vornimmt, wie sicher er sich bei diesen ist. Die Bestätigung findet sich in der *Conclusio* am Ende des letzten *Caput XIV*:

*„Ich glaube, dass ich das Folgende dennoch mit dem sichersten Argument gezeigt habe, [...] dass im Samen sowohl der Pflanzen als auch der Tiere als auch selbst des Menschen die Seele, sobald die Bildung des lebenden Körpers beginnt, anwesend ist – sei es, dass sie von den Eltern fortgepflanzt wird oder von Gott eingegeben wird. Ich werde diese Meinung solange verteidigen, bis mir gezeigt wurde, auf welche Weise ohne die Gegenwart der Seele dieses Werk der Bildung des lebenden Körpers vollendet werden kann.“*¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ebd., 296.

¹⁸⁷ s. FN 188.

¹⁸⁸ „Alterum est, quicquid etiam statuatur, & seu animae creatio & infusio, seu propagatio & traductio afferatur, nihilominus statuendum esse, animam mox in prima conceptione, & dum semen patris ac matris in utero foeminae conjunctum est, & retinetur, & quamprimum opus formationis corporis humani incipit, in conceptu praesentem esse, neque ullam aliam causam efficientem dari posse, quae opus conformationis perficiat, quam ipsam animam humanam.“ (Sennert (1636), 290–291).

¹⁸⁹ „Hoc tamen firmissima ratione [...] me demonstrasse puto, in semine tum plantarum, tum animalium, tum ipsius hominis (sive ea a parentibus propagetur, sive a Deo immittatur) quamprimum formatio corporis viventis incipit, adesse animam. Et sententiam istam tamdiu tuebor, donec mihi demonstratum fuerit, quomodo sine anima praesente opus hoc formationis corporis viventis perfici queat.“ (Ebd., 353).

Sennert macht also sehr deutlich, dass er mit dieser Feststellung noch keine Aussage über Kreationismus oder Traduzianismus trifft. Die Gegenwart der Seele vor Beginn jeder Bildung, da sie ja das initiale organisierende Prinzip ist, scheint ihm vor allem anderem am Herzen zu liegen.

Erst die beiden weiteren Bestandteile von Sennerts Modell charakterisieren nun eindeutig den Traduzianismus. Dieser besteht ja zum einen darin, dass die Seele des Fötus von den Eltern kommt, zum anderen darin, dass diese Seele über den Samen weitergegeben wird. Durch die Wahl der diese Aussagen einführenden Worte unterscheidet sich jedoch seine Bewertung dieser Bestandteile von dem oben genannten:

„Das Erste¹⁹⁰ ist, dass es wahrscheinlicher und vernünftiger ist, dass die Seele von den Eltern durch die Kraft der göttlichen Segnung an den Nachkommen fortgepflanzt wird. [...] Zum Dritten wird, wenn ich auch weiß, dass große Männer hier nicht übereinstimmen, dennoch kaum etwas Wesentliches gegen die Fortpflanzung der menschlichen Seele durch den Samen beigetragen, wenn, nachdem die Autorität ausgespart wurde, nur die Argumente betrachtet werden, wie ich zeigen werde.“¹⁹¹

Die Tatsache, dass die Seele von den Eltern kommt, ist nur „wahrscheinlicher und vernünftiger“ und es spricht nichts gegen die Gegenwart der Seele im Samen.

Stimmt also, was Michael vermutet, dass nämlich Sennert die Seele, allgemein: die Formen, nur deshalb als Ausgangspunkt aller neuen Prozesse sah, weil er damit den Traduzianismus belegen konnte? Glaubt man seinen Worten in *Hypomnema IV*, muss man dem widersprechen: Die Anwesenheit der Seele vor dem Beginn jeder Bildung (weil sie, wie Michael gezeigt hat, das initiale organisierende Prinzip ist) steht für Sennert vor allem anderen fest. Nicht weil der Traduzianismus verlangt, dass die Seelen mit dem Samen weitergegeben werden müssen, stehen sie bei Sennert am Anfang der Entwicklung. Dass die Seelen mit dem Samen weitergegeben werden, hält er über die Tatsache hinaus, dass die Seelen am Anfang der Entwicklung stehen, für sinnvoller.

¹⁹⁰ Wie das Zitat deutlich macht, umklammern diese beiden die als „erste“ und „dritte“ bezeichneten Aussagen bei Sennert diejenige über die Rolle der Seele als initialem organisierendem Prinzip.

¹⁹¹ „Primum est, probabilius & vero magis consentaneum esse, animam a parentibus vi benedictionis divinae in sobolem propagari. [...] Tertio, etsi viros magnos hic discrepare sciam: tamen, si autoritate seposita, rationes solum spectentur, vix solidi aliquid contra propagationem animae humanae per semen afferri, monstrabo.“ (Ebd., 290–291).

Es bleibt aber die Frage, welche Rolle die *multiplicatio* in Sennerts Modell hat. Dass sie häufig genannt wird und daher wichtig zu sein scheint, wurde schon erwähnt. Welcher Zusammenhang genau besteht zwischen *multiplicatio* und Traduzianismus? Rekapitulieren wir dazu, was wir über Sennerts Formen bisher erfahren haben: Diese stehen am Anfang jeder Entwicklung. Sie sind die *causae secundae* der *caussa prima* Gott. Wie Gott sie einsetzt, bleibt ihm überlassen, es gibt jedoch darin ein System, das in sich kontingent ist (*providentia*). Formen werden also nicht neu geschaffen. Trotz allem gibt es ja in der Natur den Vorgang der Fortpflanzung, und da die Formen von neuen Pflanzen, Tieren und Menschen irgendwoher kommen müssen, müssen sich – das ist die einzig mögliche Konsequenz – die schon vorhandenen Formen vermehren. Sennerts naturphilosophischem Modell wird also eine neue Komponente hinzugefügt, die der *multiplicatio*, die, wie bei ihm schon so oft, Unterstützung von theologischer Seite erhält. Die wichtigen Belege erhält das Modell aber aus den Naturbeobachtungen.

So nimmt Sennert als anschauliches Beispiel für die Vermehrung der Seelen einige Pflanzenarten:

„Das erste ist, dass jene Vermehrung, durch die die Seele sich auf den Nachkommen verteilt, am meisten bei den Pflanzen deutlich ist und dort beinahe grenzenlos. Wenn ich auch über den Mohn, den Türkischen Weizen und mehrere andere nicht spreche: Die Nikotinpflanze vermehrt sich so, dass derjenige, der zuerst mithilfe des Gewichts (denn alle Samen zu zählen, wäre unendlich viel Arbeit) der Samenzahl Herr werden und die Zahl berechnen will, findet, dass aus einem Samen des Tabaks mehr als 300.000 Samen, und wenn alle diese Samen wiederum im zweiten, und diejenigen, die aus diesen hervorkommen, im dritten Jahr gesät werden, mehr als 100.000 Myriaden von Samen hervorkommen. Das vermag selbstverständlich nur jene göttliche Segnung: Wachst und vermehrt Euch.“¹⁹²

Ausgangspunkt ist einmal mehr die Naturbeobachtung, das Erklärungsmodell ist aristotelisch, untermauert wird das Ganze durch theologische Argumente.

¹⁹² „Primum est, multiplicationem illam, qua anima sese in prolem diffundit, maxime in plantis manifestam esse, & fere infinitam. Ut de papavere, tritico Turcico, & aliis plurimis non dicam; Nicotiana ita sese multiplicat, ut, qui primo numero, hinc pondere (Nam omnia semina numerare, infiniti laboris foret) seminum rationem inire, & numerum computare velit, ex uno semine Tabaci plus quam 300000 semina, & si omnia ista semina iterum secundo, & quae ex his proveniunt, tertio anno serantur, plus quam 100000 seminum myriadas provenire inveniet. Tantum nimirum potuit benedictio illa Divina: Crescite & multiplicamini.“ (Ebd., 257).

3 Daniel Sennert

Weniger spektakulär, aber genauso wegweisend, ist das Beispiel vom abgerissenen Zweig, aus dem bei richtigem Umgang eine neue Pflanze wächst. Für Sennert laufen hier selbstverständlich die gleichen Vorgänge ab wie nach dem Säen eines Pflanzensamens – Vorgänge, die nur auf die Anwesenheit einer Seele hindeuten können. Aus der Vermehrung der Pflanzen schließt Sennert auf die Vermehrung der Seelen.

Wie kann man sich aber im naturphilosophischen Modell diese Vermehrung vorstellen? Und wie die Vereinigung zweier Seelen bei der geschlechtlichen Fortpflanzung? All das bringt Sennert in seinem Formenmodell gut unter: Über den schon beschriebenen *modus essendi alicubi repletive* befindet sich die eine Seele einer Tabakpflanze natürlich auch in jedem einzelnen Samen – nicht nur weil er ein Teil der Pflanze ist (dann wäre er selbstverständlich auch von der Seele der Pflanze beseelt), sondern weil er eine Frucht der Pflanze ist, „die gleichermaßen beseelt, ja sogar auf eine edlere Art und Weise beseelt ist, als die Teile, denn durch diese kann die Seele fortgepflanzt werden“¹⁹³. Ähnlich muss man sich die Vorgänge vorstellen, wenn ein Zweig abgerissen wird.¹⁹⁴ Darüber, dass dabei die Seele vermehrt wurde, bestand übrigens laut Sennert mit Feyens Einigkeit.¹⁹⁵

Für die Vereinigung zweier Seelen bringt er neben dem Beispiel zweier sich vereinigender Flammen¹⁹⁶ auch das Beispiel des Pfropfens aus der Pflanzenwelt, in welchem ebenfalls aus zwei sich vereinigenden Pflanzen eine neue wird, d.h. aus zwei sich vereinigenden Seelen eine. Und wieder ist die Grundlage dafür Sennerts Formenmodell, in welchem die Seele – wie Gott – die Eigenschaft hat, einen Körper ganz zu erfüllen. Es wird deutlich, dass Sennert sowohl philosophisches Axiom als auch göttliche *benedictio* nicht lediglich als Autorität nimmt, sondern sie innerhalb seines naturphilosophischen Modells ausarbeitet. Die Integration der göttlichen *benedictio* in das Modell hat jedoch darüber hinaus noch eine zweite Funktion.

¹⁹³ „qui aequè animatus, imo nobiliori modo animatus est, quam partes, utpote per quem anima propagari potest“ (Ebd., 253).

¹⁹⁴ „Radix enim, surculus, folium, non est integra planta, & eodem modo, sicut per horum a tota planta abscissionem anima multiplicatur per divisionem, ita etiam per seminis generationem & emissionem anima multiplicatur.“ (Ebd., 256).

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Stolberg (1993), 54 sowie auch Stolberg (2003), 182.

Weitere Bedeutung der benedictio divina

Ebenso wie die *multiplicatio* wird auch die *benedictio* überaus häufig von Sennert genannt.¹⁹⁷ Meist geschieht dies natürlich im selben Zusammenhang. Die *benedictio* erfüllt aber noch eine andere Funktion. Sie ist nämlich – neben der Relativierung der Unsterblichkeit der Seele – ein weiteres seiner Argumente gegen den Vorwurf, in seinem Modell würde die Seele massenhaft überflüssigerweise weitergegeben:

„Zu dem Übrigen aber [...] – über das Ausgießen des Samens, dem keine Empfängnis folgt – antworte ich, dass die göttliche Segnung und jene Geschenke der Gnade, die Gott dem Samen und der Seele von beiden Eltern, die in der Empfängnis verbunden sind, durch überaus freien Willen und Ordnung gewährt hat, auf keine Art und Weise dem Samen eines der beiden Eltern, der abseits entsteht und nicht auf diese Art, die zur Erzeugung notwendig ist, ausgegossen wird, zugeordnet werden darf.“¹⁹⁸

Der Aufgabenbereich der *benedictio* bezieht sich hier nicht mehr nur auf die Zuordnung der Eigenschaft der *multiplicatio* zu allen Seelen bzw. Formen. Hier handelt es sich um eine im Moment des Ausgießens des Samens wirkende *benedictio*. Diese zweite Funktion der *benedictio* ist an anderen Stellen von Sennert schon angedeutet worden¹⁹⁹ – allerdings erst ab *Caput X*, ab dem es ja ausschließlich um den Menschen geht. Denkt man diese Bedeutung zu Ende, kommt man zu einem interessanten Schluss.

Zunächst muss man klarstellen, welchem Samen Sennert überhaupt eine Seele zuordnet: Ist es nur der Samen, der mit der Absicht entsteht, ein Kind zu zeugen? Oder hat jeder Samen eine Seele, die aber sozusagen nicht vollwertig ist, weil ihr die *benedictio* nicht gewährt wird? Sennert lässt dies an dieser Stelle bezeichnenderweise offen: Spricht er bei dem zur Zeugung gedachten Akt des Auswerfens, an dem beide Eltern beteiligt sind, noch von *semini & animae*, ist in den anderen Fällen nur von *semini* die Rede. Die Beantwortung dieser Frage ist vor allem deswegen interessant, da in dem Fall, dass der Samen nur dann eine Seele enthält, wenn Gott seine Segnung gewährt, Sennerts Modell in diesem

¹⁹⁷ Sennert zitiert den Begriff „Segnung“ oder meist „göttliche Segnung“ in verschiedenen Formen mindestens elfmal (Sennert (1636), 175; 187; 229; 230; 257; 290 (doppelt); 292; 309; 312; 334).

¹⁹⁸ „Ad reliqua vero [...], de seminis effusione, quam nullus conceptus sequitur, respondeo, benedictionem divinam, & dona illa gratiae, quae semini & animae utriusque parentis in conceptione conjunctae liberrima voluntate & ordinatione Deus concessit, nullo modo semini alterutrius parentis seorsim existenti, & non eo modo, qui ad generationem necessarius est, effuso, tribuenda esse.“ (Ebd., 337).

¹⁹⁹ Ebd., 290; 309 (doppelt); 334.

Punkt wieder sehr nahe an den Kreationismus rücken würde: Denn in beiden Modellen gäbe es das unmittelbare Eingreifen Gottes, der über die Zuordnung der Seele entscheidet – auch wenn natürlich Zeitpunkt und Herkunft der Seele unterschiedlich wären. In dem Fall, dass die im Samen vorhandene Seele durch die *benedictio* erst vollwertig werden würde, wäre dieses Argument Sennerts der Unsterblichkeits-Relativierung sehr ähnlich, es würde aber noch einmal innerhalb der Seelen unterscheiden – und würde damit die massenhaft überflüssigerweise durch Vermehrung entstandenen Seelen dadurch relativieren, dass es ja keine vollwertigen (da mit *benedictio* ausgestatteten) Seelen seien. Da dies aber im gesamten weiteren Text nicht mehr so aufgegriffen wird, halte ich es für weniger wahrscheinlich, dass Sennert das unter *benedictio* versteht.

Wie soll man sich aber das dann anscheinend notwendige Eingreifen Gottes vorstellen? Ist es dann nicht so, dass hierdurch Sennerts Modell der *providentia* Unschärfe bekommt und das in sich gefügte System, in das Gott (außer für Wunder) nicht mehr eingreift, eine Variable, nämlich die Entscheidung Gottes, ob er seinen Segen gewährt oder nicht? Diesen Eindruck will Sennert auf jeden Fall vermeiden:

„Sie erzeugen durch die eheliche Verbindung. Es erzeugt aber nicht der Mann allein, nicht die Frau allein, nicht der Körper allein, nicht die Seele allein, sondern der ganze Mensch, natürlich Mann und Frau, die sich gemäß der Ordnung Gottes vereint haben.“²⁰⁰

Es wird klar, dass Sennert die Bedeutung der Seele ein weiteres Mal relativiert: Die Seele ist wichtig, sie ist der unsterbliche, gottähnliche Teil des Menschen, aber nicht entscheidend: Entscheidend ist die „Ordnung Gottes“ (*ordinatio Dei*). Dies hatte sich schon im vorherigen Zitat (s. FN 198) angedeutet, wo Sennert ebenfalls von der *ordinatio Dei* gesprochen hatte. Diese *ordinatio Dei* sorgt, ganz so, wie es der *providentia*-Lehre entspricht, für den Rahmen: Es gibt keine Variable, denn immer, wenn der Samen innerhalb dieser *ordinatio* ausgegossen wird, ist er dank der *benedictio* auch mit einer Seele versehen. Was diese *ordinatio* in diesem Zusammenhang bedeutet, klärt Sennert einige Zeilen vor der zitierten Stelle (s. FN 200):

„Der ganze Mensch erzeugt nach der seit Anbeginn bestehenden Ordnung Gottes unmittelbar den ganzen Menschen. Ganzen Menschen nenne ich Mann und Frau,

²⁰⁰ „Et generant conjunctione conjugali. Non vero generat solus mas, non sola foemina, non solum corpus, non sola anima, sed totus homo, nempe, mas & foemina, secundum Dei ordinationem copulati.“ (Ebd., 352).

3 Daniel Sennert

die in einem Fleisch oder ein Fleisch sind (s. Gen 2,24, Mt 19,6, Eph 5,31).“²⁰¹

Nach der derartigen Festlegung der *ordinatio*, erstens, dass der ganze Mensch nur die Gemeinschaft von Mann und Frau ist,²⁰² dass eine einzelne Frau oder ein einzelner Mann kein „ganzer Mensch“ ist, und zweitens, dass nur vom „ganzen Menschen“ gezeugt wird, kann es keinen Zweifel mehr geben, wie man sich innerhalb dieses Modells z.B. das Verhalten der Seele bei einem *coitus interruptus* vorzustellen hat: Dieser ist schlichtweg kein Teil der *ordinatio*, da in ihm der „ganze Mensch“ durch die Lösung von Mann und Frau aufgehört hat zu bestehen. Zudem bleibt immer noch der Verweis auf die *voluntas liberrima Dei*, die eng mit der *ordinatio* verknüpft ist (s. FN 198). Zur Erinnerung: Während einerseits die *ordinatio* für die „Kontingenz“²⁰³ der beobachteten Natur sorgt, ermöglicht andererseits die *voluntas* das, was man beobachtet, ohne Rücksicht auf Dogmen als Teil der *ordinatio* zu betrachten. Nur aufgrund der Annahme dieser *voluntas liberrima Dei* kann Sennert – gegen so einleuchtend klingende Argumente wie das von der massenhaften Verschwendung von Seelen – sein Modell von dem Zusammenwirken der beiden elterlichen Samen entwickeln und damit erst Beobachtungen aus der Tierwelt angemessen integrieren. Nach dem als ersten angefügten Zitat zur zweiten Funktion der *benedictio* (s. FN 198) schreibt Sennert nämlich weiter:

„Ja wenn sogar bei den übrigen Tieren der Samen von einem der beiden Eltern nicht diese Vollendung hat, dass einer allein von ihnen genügt, um die Art festzusetzen, und diese gepriesenen Dinge, die richtigerweise beiden miteinander verbundenen Samen zugeteilt werden, nicht einem der beiden zugeteilt werden können, ist dieses umso mehr beim Menschen wahr.“²⁰⁴

²⁰¹ „Totus homo juxta Dei primaevam ordinationem, generat totum hominem. Totum hominem voco marem & foeminam, qui sint in carnem unam, sive una caro, ex Genes.2 v.24. Matth.19. v.6. Eph.5. v.31.“ (Ebd.). Bei Gen 2,24 heißt es: „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an eine Frau, und sie werden ein Fleisch“; bei Mt 19,6: „Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins.“ Interessant hierbei v.a. der Kontext, in dem diese Aussage getroffen wird: Mt 19,4ff: „Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und dass er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins.“ Bei Eph 5,31 heißt es: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein.“ (Alle Bibelzitate aus: Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung, Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk) 1981).

²⁰² In *Caput IX* (Sennert (1636), 264) berichtet Sennert von einer Erzählung Platons, nach der der zunächst als Hermaphrodit bestehende Mensch erst von Gott in Mann und Frau zerteilt wurde.

²⁰³ Krolzik (1988), 119.

²⁰⁴ „Imo cum nec in reliquis animalibus alterutrius parentis semen eam perfectionem habeat, ut unum solum ad speciem constituendam sufficiat, & ea praedicata, quae utrique semini conjuncto recte tribuuntur, alterutri tribui non possint: id multo magis in homine verum est.“ (Sennert (1636), 337).

Es muss zum besseren Verständnis hinzugefügt werden, dass Sennert den Schluss, dass männlicher und weiblicher Samen wichtig sind, aus der Beobachtung gezogen hat, dass z.B. bei Maultier und Maulesel beide Eltern einen wichtigen Beitrag leisten.²⁰⁵ Diese wichtige Beobachtung will Sennert nicht unter den Tisch fallen lassen, er integriert sie in sein Modell und kommt so zum genannten Schluss. Daraufhin zieht er Parallelen zwischen Mensch und Tier, zwischen denen es sehr viele Ähnlichkeiten gibt. Die Schlüsse, die er dann zieht, passen nicht immer mit den gängigen philosophischen und vor allem theologischen Lehrmeinungen zusammen. Dass er eher versucht, ein flexibles theologisch-philosophisches Modell zu entwerfen, zeigt, welche Bedeutung die Naturbeobachtung für ihn hat.

3.5 Grenzen und Wirkungsbereich der Naturbeobachtung

Zugehörigkeit zu den Ärzten

Sennert ist sich bewusst, dass das Thema, mit dem er sich befasst, sich im Grenzbereich zwischen Theologie, Philosophie und Naturbeobachtung befand. In *Caput X* macht er klar, welcher Disziplin er sich im Zweifel eher zugehörig fühlt:

„Weil aber diese Streitfrage mit Argumenten sowohl aus der Naturbeobachtung als auch der Theologie ausgefochten wird, mag ich nicht in fremdem Revier wildern, sondern nur Argumente aus der Naturbeobachtung gebrauchen.“²⁰⁶

Wenn man eine Bewertung der Motive Sennerts vornimmt, darf man dieses Selbstverständnis nicht aus den Augen verlieren. Er mag zwar, wie Michael vermutet, von lutherischen Positionen beeinflusst worden sein (auch wenn deren Bedeutung im Abschnitt über die *multiplicatio* schon eingeschränkt werden konnte), er wird wohl, wie Friedrich schreibt, den „Richterstuhl des theologischen Weltbildes“²⁰⁷ mitberücksichtigt haben, die letzte Instanz ist dieser, wenn man Sennerts eigene Aussagen ernst nimmt, für ihn nicht. Unter der Vielzahl von Autoren, die sich seinerzeit zur Beseelung geäußert haben, zu denen Philosophen, Theologen und Ärzte gehörten, nimmt er seinen Platz unter den Ärzten

²⁰⁵ Ebd., 262.

²⁰⁶ „Cum vero haec controversia rationibus cum Physicis, tum Theologicis ventiletur, ego falcem meam in alienam messem non immittam, sed saltem rationibus Physicis utar.“ (Ebd., 291). S. FN 73.

²⁰⁷ Friedrich (2009), 212.

ein. Dies wird auch aus der folgenden Textstelle ersichtlich, in der der Streit um die Bedeutung des weiblichen Samens im Mittelpunkt steht:

„Denn ich weiß, welche Dinge über diese Sache gewöhnlich zwischen Aristotelikern und Ärzten erörtert werden, solange jene nur den väterlichen Samen für den Ort der Wirkursache halten und meinen, dass das Weibchen nur Materie gibt, diese aber schätzen, dass auch das Weibchen einen Samen gibt und dieser bewirkend und fruchtbar ist. [...] Das Folgende ist sicher, dass [...] beide zur Festsetzung des Tieres ihren Beitrag leisten, was auch immer jener sein mag. [...] [Es folgt ein Abschnitt über die Meinung, dass nur der männliche Samen wirkt.] Den Ärzten gefällt dennoch meist das Gegenteilige. Sie meinen, dass die bildende Wirkkraft sowohl im Samen der Frau als auch im Samen des Mannes enthalten ist und aufgrund dieser Haltung glauben sie, dass dies sowohl aus andere Ursachen als auch aus der Ähnlichkeit der Geborenen abgeleitet werden kann, durch welche die Föten bald dem Vater, bald der Mutter ähnlich sind, bald Züge von beiden Eltern tragen, nicht nur, wenn das Tier aus Tieren derselben Art erzeugt wird, sondern auch dann, wenn die Erzeugung aus Tieren verschiedener Arten geschieht, in welchen sowohl die Werke der väterlichen als auch der mütterlichen Seele offenkundig erscheinen.“²⁰⁸

Es gibt daneben natürlich auch Stellen, in denen Sennert Naturphilosophen zitiert und ihre Argumente übernimmt. Es soll auch nicht jeder theologische Einfluss auf ihn geleugnet werden. Ich denke aber doch, dass dieser Einfluss auf ihn – als Arzt – in geringerem Maße wirkte als auf Theologen und dass er – gegenüber anderen Naturphilosophen – der Naturbeobachtung eine stärkere Gewichtung gab. Das wird auch in obigem Zitat deutlich, an welches sich eine Auflistung von Mischlingstieren (Maultier, Maulesel, Schiege, Leopard etc.) anschließt.²⁰⁹ Diese Beobachtung aus dem Reich der Tierwelt ist Sennert einfach zu

²⁰⁸ „Scio enim, quae de hac re inter Aristotelicos & Medicos disceptari solent, dum illi solum semen paternum caussae efficientis locum habere, foeminam vero saltem materiam praebere putant: hi vero foeminam etiam semen praebere, idque efficax & foecundum, existimant. [...] Hoc certum est, [...] utrumque ad constitutionem animalis suum symbolum, quodcunque etiam illud sit, conferre. [...] Medicis tamen plerisque contrarium placet, (qui statuunt, virtutem formatricem aequè in semine foeminae, ac in semine viri contineri:) & ut ita sentiant, tum aliis caussis, tum similitudine natorum se adduci putant, qua foetus modo patri, modo matri similes sunt, modo utriusque parentis lineamenta referunt: non solum cum ex ejusdem speciei animalibus animal generatur, sed tum etiam, cum ex animalibus diversae speciei generatio fit, in quibus & paternae & maternae animae opera manifeste apparent.“ (Sennert (1656), 137–138). Bei Sennert (1636), 261–262 fehlen im Vergleich einige Worte, sodass die Textstelle unverständlich ist.

²⁰⁹ Ebd., 262.

wichtig, als dass er sie in seinem Beseelungsmodell unberücksichtigt lassen möchte. Darüber hinaus gibt sie ihm die Möglichkeit, in seinem naturphilosophischen Modell (Seele als initiales organisierendes Prinzip) für eine theologische Position, der er anhängt (Weitergabe der Seele mit dem Samen), Argumente zu finden.

An einer weiteren Stelle nimmt Sennert noch auf andere Art und Weise zur Arbeitsweise seines, des Ärzte-Standes Stellung. Er tut dies in Abgrenzung von der Arbeitsweise Feyens', wie er sie sieht: Dieser...

„...hätte sich daran erinnern müssen, dass ein Arzt freilich von einem Naturforscher entlehnt hat, wie er die Erkenntnis über sein Subjekt erlangen soll [...]. Weil nämlich nicht nur der Mensch im Mutterleib gebildet wird, sondern auch andere Säugetiere, außerdem Tiere aus Eiern schlüpfen, Pflanzen aus Samen gebildet werden, hätte er in der Art über die Erzeugung der Tiere, ja sogar der Lebenden nachforschen und aufspüren müssen, welche Ursache nämlich sowohl alle Pflanzen als auch Tiere gebildet hat. Und nachdem er die Ursache gefunden hat, hätte er herausfinden müssen, ob dem Menschen diese auch genügt oder aber die Ursache der Bildung im Menschen andersartig festgesetzt werden muss. Dann hätte er das Argument abliefern müssen, warum die Kraft, die andere Tiere bildet, beim Menschen nicht seinen Platz hat, sondern etwas anderes gesucht werden muss.“²¹⁰

Sennert identifiziert sich also stark mit dem Berufsstand der Naturforscher und beanstandet für sich und die Ärzteschaft eine Vorgehensweise, die deren Vorgehensweise ähnelt. Und in der Tat mutet das Vorgehen, um zur Wahrheit zu gelangen, das er daraufhin schildert, fast naturwissenschaftlich an: Zunächst schafft er eine geeignete Grundlage, an die er seine Schlussfolgerungen anschließt. Erstaunlich ist, dass Sennert sich nicht scheut, Menschen, Tiere und Pflanzen in dieser Untersuchung auf eine Ebene zu stellen – mit der einleuchtenden Begründung, dass in allen drei Gattungen von Lebewesen die gleichen Vorgänge am Werk sein müssen. Nach ihm müsse man vielmehr ausreichend begründen,

²¹⁰ „Primo enim de formatrice foetus accurate scripturus, sibi in mentem revocare debuisset, Medicum quidem a Physico mutuari, ut subjecti sui cognitionem consequatur [...]. Cum enim non saltem homo in utero formetur, sed & alia animalia vivipara; praeterea animalia ex ovis excludantur, plantae e semine formentur: in genere de generatione animalium, imo viventium inquirere, & quaedam caussa & plantas & animalia omnia formaret, indagare debuisset, & caussa inventa dispicere, an homini ea etiam competat, an vero peculiaris in homine conformationis caussa constituenda sit, & rationem reddere, cur vis, quae alia animalia format, in homine locum non habeat, sed alia quaerenda sit.” (Ebd., 341–342).

wenn man alle drei Gattungen nicht zusammen untersuche. Da diese Ausweitung der Untersuchungsgrundlage eine bedeutende Stellung in seiner Argumentation einnimmt, lohnt es sich, sie genauer anzuschauen.

Schaffung einer geeigneten Untersuchungsgrundlage

Zunächst einmal erscheint es mir wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass Sennert von Anfang an das Vorhaben hat, ein Modell über die Erzeugung aller Lebewesen vorzulegen – im Gegensatz zu Feyens, der hauptsächlich über die Bildung des menschlichen Föten schreibt.

Der Ausgangspunkt für dieses Vorhaben kann nicht die Abgrenzung zu den Kreationisten gewesen sein, da Sennert sich in diesem Punkt auch nach eigenen Angaben nicht von ihnen unterscheidet. In deren Modell ist der Samen laut Sennert von Tieren und Pflanzen ja ebenfalls beseelt ist – nicht aber der Samen der Menschen. In einem klar strukturierten Schema klassifiziert Sennert in *Caput III* nämlich die verschiedenen Modelle der Beseelung: in solche, in denen der Samen unbeseelt ist, und in andere, in denen er beseelt ist. Innerhalb derer mit beseeltem Samen gibt es aber noch eine weitere Unterscheidung:

„Die anderen aber nehmen an, dass der Samen beseelt ist: Diese selbst pflegen dennoch auch eine zweifache Meinung: Während die einen annehmen, dass in jedem Samen, auch dem menschlichen, eine Seele seiner Art ist, meinen aber die anderen, dass die menschliche Seele wegen des einzigartigen Vorzugsrechts herausgenommen werden muss, und sie halten dafür, dass diese zu dem schon gebildeten Körper kommt“²¹¹.

Tatsächlich scheint vor allem die Beseelung des Menschen eine ernste Streitfrage gewesen zu sein. Dass Sennert sich die Mühe macht, in gesonderten Kapiteln ausführlich sowohl auf Pflanzen als auch auf Tiere einzugehen, hat wohl zwei Motive.

Das erste ist, dass ihm nicht nur die Erzeugung der Menschen am Herzen lag, sondern eine Beschreibung der gesamten Natur. Neben der Wahl der Überschrift von *Hypomnema*

²¹¹ „Alij vero semen animatum esse statuunt: qui ipsi tamen etiam duplicem opinionem fovent; dum alij omni semini, etiam humano, animam suae speciei inesse statuunt: alij vero animam humanam, ob singularem praerogativam, eximendam censent, eamque corpori iam formato extrinsecum advenire existimant“ (Ebd., 159).

IV – De generatione viventium – sind die Themen der anderen *Hypomnemata* ein Hinweis: Darin behandelt Sennert auch seine Atomtheorie oder die schon erwähnte *generatio spontanea*. Sein Anspruch ist es, für die gesamte Natur ein in sich stimmiges Erklärungsmodell vorzulegen – auf der Basis aller Beobachtungen und Erkenntnisse, die ihm zur Verfügung stehen. Hier versucht ein Wissenschaftler also nicht nur eine bestimmte Streitfrage zu klären, die aufgrund ihrer theologischen und philosophischen Implikationen zusammen mit den Erkenntnissen der Naturbeobachtung schon an sich kompliziert genug wäre. Deutlich wird dies an folgender Aussage:

„Weil alles Lebende das, was es ist, vor allem durch die Seele ist und sich durch diese von dem Nicht-Lebenden unterscheidet, muss zurecht auch hier die Untersuchung über den Ursprung der Seele so eingerichtet werden, dass sie allem Lebenden in der Gattung [in der Pflanzen, Tiere und Menschen zusammengefasst sind, A.d.Ü.] ausreicht.“²¹²

Gestützt ist dieses Bemühen auf die Überzeugung, nur auf diesem Wege die Wahrheit finden zu können. Dies nicht gemacht zu haben, kreidet er auch Feyens an:

„Und wenn, was ich auch oben gemahnt habe, Feyens und die anderen gelehrten Männer, die über die Bildung des Föten geschrieben haben, nicht im Menschen, als in einem nicht angemessenen Subjekt, sondern in der Gattung in allen Lebenden, Pflanzen und Tiere, die Ursache der Bildung des lebenden Körpers gesucht hätten, hätten sie leichter die Wahrheit gefunden.“²¹³

Es ist einer der Gründe, warum Sennert den Menschen in der Erforschung des Themas ein „nicht angemessenes Subjekt“ nennt: Er allein reicht als Untersuchungsgegenstand nicht aus, alle Lebewesen müssen betrachtet werden. Wer dies nicht tue, verstoße „gegen die Gesetze der Beweisführung“²¹⁴.

²¹² „Cum omnia viventia, quod sunt, per animam praecipue sint, & ea a non viventibus differant; merito etiam hic de origine animae disquisitio ita instituenda, ut omnibus in genere viventibus competat.“ (Ebd., 159–160). Ein ähnlicher Gedanke findet sich in *Caput I*: „Etsi vero viventium plures sint differentiae: tamen cum omnia vitam ab anima habeant“ (Ebd., 147).

²¹³ „Et si, quod etiam supra monui, Fienus, & alij docti Viri, qui de foetus formatione scripserunt, non in homine, ut subjecto non adaequato, sed in genere in omnibus viventibus; plantis & animalibus causam formationis corporis viventis quaesivissent, facilius veritatem invenissent.“ (Ebd., 302).

²¹⁴ „neque etiam a generatione hominis tela huius controversiae exordiri fas est; cum id contra leges demonstrationis sit. [...] Nobis vero consentaneum videtur, omne semen esse animatum. Ideoque in genere de omnib. probandum suscipimus, eorum semina esse animata.“ (Ebd., 194).

Der Grund hierfür ist sein zweites Motiv, warum er die Untersuchung von Pflanzen und Tieren derjenigen des Menschen voranstellt: Erst bei jenen Lebewesen scheint er bestimmte Argumente auch für die Beseelung des Menschen zu finden.

Argumente aus der Pflanzenwelt

Dabei fällt auf, dass er besonders viele dieser Argumente aus der Beseelung der Pflanzen zieht, bei denen die „Kommunikation [d.h. Weitergabe, A.d.Ü.] von Materie und Seele am meisten [...] sichtbar“²¹⁵ ist. Wie er diese Argumente dann auf den Menschen überträgt, soll zunächst beispielhaft anhand des Vorwurfs gegen Sennerts Modell gezeigt werden, der Samen sei ein viel zu niederes Transportmittel für die Seele, da er ja nur eine Ausscheidung sei. Dass man dies anhand seiner Beschaffenheit bei Mensch und Tier annehmen könnte, räumt Sennert ein.²¹⁶ Der Vergleich des tierischen und menschlichen Samens mit dem Samen der Pflanzen ließe diese Beschreibung aber nicht mehr zu.²¹⁷ Aus der Pflanzenwelt entlehnt Sennert auch den eigentlichen Begriff für die Natur des Samens (in Abgrenzung zur Ausscheidung): Frucht (*fructus*²¹⁸). Als Beleg führt er die Schöpfungsgeschichte an, in der Frucht und Samen synonym gebraucht werden,²¹⁹ auch die Aussage des Aristoteles, „dass die Frucht entweder Samen ist oder dass sie den Samen in sich enthält“²²⁰, zitiert er zu seinen Gunsten. Sennerts vorläufige Definition des Samens hält dann schließlich fest, dass dieser „die Frucht des Lebenden [wird], zu dem Ziel hergebracht, dass Ähnliches durch ihn erzeugt wird.“²²¹ Diese Feststellung kann dann im *Caput IX*, in dem Sennert über die Tiere schreibt, weiter verfeinert werden: So nennt er hier – neben dem Argument, warum Pflanzen, die doch in der Entwicklung weiter unten stehen, etwas möglich sein soll, was Tieren nicht möglich ist – einen weiteren Beleg dafür, dass es auch bei Tieren etwas geben kann, das zwar ausgeschieden wird, aber mit einem bestimmten Zweck verbunden bleibt:

„Denn wenn der Samen der Pflanzen jene Anordnung annehmen konnte, die für die Fortpflanzung der Seele der Pflanzen notwendig ist, warum soll nicht der Samen

²¹⁵ „materiae & animae communicatio maxime [...] conspicua“ (Ebd., 266–267).

²¹⁶ „Et licet, quod in animalibus excernitur, suo modo excrementum dici potest semen“ (Ebd., 187).

²¹⁷ „tamen hoc non omni semini, utpote plantarum competit.“ (Ebd.).

²¹⁸ Ebd., 187; 279.

²¹⁹ Ebd., 187–188.

²²⁰ „quod fructus aut semen est, aut quod semen in se continet.“ (Ebd., 188).

²²¹ „Semen nimirum est fructus viventis, in eum finem productus, ut simile per id progeneretur.“ (Ebd., 187).

3 Daniel Sennert

der Tiere dieselbe annehmen können? Und die Milch selber [...] zeigt auf klare Art und Weise, dass irgendetwas im Körper der Tiere erzeugt werden kann, was weder Teil des Körpers ist noch Nahrung (denn die Mutter wird nicht durch die Milch ernährt, die sie erzeugt) noch reine Ausscheidung: So ist auch der Samen beschaffen, der von dem kochenden Wirkvermögen in den Keimdrüsen nicht erzeugt wird, um nur ausgeschieden zu werden, so wie die anderen Ausscheidungen, sondern zu dem einen Ziel, um durch ihn ein neues Individuum zu erzeugen und so die Art zu bewahren.“²²²

Es wird immer deutlicher, dass Sennert den Samen immer weniger nach seinem Aussehen definiert, sondern nach dem Ziel, zu dem er hervorgebracht wird, nach seiner Funktion. Damit er sich hier argumentatorisch nicht im Kreis dreht – weil der Samen eine große Bedeutung hat, ist er edel; weil er edel ist, kann ihm auch eine große Bedeutung zugemessen werden – unterfüttert er die Behauptung der Bedeutung des Samens, dass er nämlich der Fortpflanzung dient, mit den Beispielen aus der Pflanzenwelt; dann belegt er anhand des Beispiels der Milch, dass auch Tiere und Menschen zielgerichtet ausscheiden; und er dreht schließlich die gängige Meinung vom Samen nach all diesen Vorarbeiten vollständig um und nennt den Samen „eine eigentümliche Materie [...], die das zur Fortpflanzung der Seele passende Subjekt ist, die Samen genannt wird, der weit vorzüglicher als das Blut ist, weil es die Frucht der Tiere ist, das Blut aber nur eine Nahrung.“²²³ Anhand dieser Definition des Samens, die in *Caput XIV*, in dem Sennert schließlich über den Samen des Menschen spricht, noch weiter ausgefeilt wird – „nach seiner Natur [...] die edelste Substanz des ganzen Körpers und gleichsam die Ersparnis und Frucht des ganzen Menschen“²²⁴ – fällt es dann bedeutend leichter, den Samen als Vermittler der Seele anzuerkennen.

²²² „Nam si semen plantarum potuit recipere illam dispositionem pro animae plantarum propagatione necessariam, cur non eadem potuerit recipere semen animalium? Et ipsum lac [...] evidenter monstrat, generari aliquid posse in corpore animalium quod non sit pars corporis, neque alimentum, (neque enim mater nutritur lacte, quod generat) neque purum excrementum: quale & semen est, quod a facultate coctrice in testibus non ideo generatur, ut tantum excernatur, sicut alia excrementa, sed ideo, & in hunc finem, ut per id novum individuum generetur, & ita species conservetur.“ (Ebd., 280–281).

²²³ „peculiarem materiam [...], quae animae propagandae sit idoneum subjectum, quae semen dicitur, quod sanguine longe praestantius est, cum sit fructus animalis, sanguis vero saltem nutrimentum.“ (Ebd., 289).

²²⁴ „ex sua natura [...] nobilissima totius corporis substantia & totius hominis quasi compendium & fructus“ (Ebd., 338).

Neben der Einordnung des Samens als Frucht verdeutlichen weitere Anleihen an der Pflanzenwelt, warum Sennert den Menschen allein für ein „nicht angemessenes Subjekt“²²⁵ der Untersuchung der Beseelung hält. So beschreibt er das Phänomen, dass viele Pflanzen sich nicht nur durch ihren Samen fortpflanzen, sondern dass eine neue Pflanze oft allein schon durch einen abgerissenen Zweig neu entstehen kann.²²⁶ Dass dieser Prozess durch die in den Teilen der Pflanze existierende Seele vor sich geht, schien allgemein anerkannt zu sein,²²⁷ zudem ist weder nach Sennerts Modell der Seele als initialem organisierendem Prinzip noch, wenn man eine Parallele zwischen dem normalen Wachstumsprozess einer Pflanze und dem Wachsen einer neuen Pflanze aus einem ihrer Teile zieht, etwas anderes denkbar. Wieder beobachtet Sennert die Natur genau und zieht dann daraus diejenigen Schlüsse, die ihm am wahrscheinlichsten erscheinen:

*„Und es ist nämlich nicht glaubhaft, dass alle übrigen Hervorbringungen der Pflanzen durch die Kommunikation [d.h. Weitergabe, A.d.Ü.] der Seele von der Mutterpflanze gemacht werden, dass aber allein diejenige, die durch den Samen gemacht wird, ohne eine im Samen gegenwärtige Seele gemacht wird. Sondern es ist übereinstimmender, dass sich die Sache auf dieselbe Art und Weise beim Samen verhält wie bei Wurzeln, Knollen, Zweigen und Ästen, die, wenn sie der Erde anvertraut werden, nicht von dort die Seele annehmen, sondern durch diese [d.h. die Seele, A.d.Ü.] selbst, die sie in der Wirklichkeit haben, sich vollenden, um die notwendigen Teile und Organe hervorzubringen. Ja es muss sogar um vieles mehr geglaubt werden, dass sich dies im Samen ereignet, nämlich dass er durch diese Ursache selbst von der Pflanze erzeugt wird und die weit vollständigere Anordnung hat, die für die Bewahrung und Fortpflanzung der Seele notwendig ist, als Wurzeln oder Zweige“.*²²⁸

²²⁵ Ebd., 302. S. FN 213.

²²⁶ „Imo cum eandem plantam, v.g. rorem marinum & semine & surculo propagari videamus, utrobique eandem caussam agnoscimus.“ (Ebd., 207).

²²⁷ „Et quod radix vel surculus sit animatus, non vero semen, dicitur, sed non probatur.“ (Ebd., 243).

²²⁸ „Neque enim credibile est, reliquas omnes plantarum productiones fieri per animae a priore planta communicationem, solam vero eam, quae per semen fit, fieri sine anima in semine praesente; sed vero magis consentaneum est, quod, sicut, dum radices, bulbi, surculi, rami terrae committuntur, non inde accipiunt animam, sed ea, quam actu habent, se ipsa, necessarias partes & organa producendo, perficiunt: ita eodem modo in semine sese res habeat. Imo multo magis in semine hoc accidere putandum est, utpote quod hac ipsa de caussa a planta generatur, & dispositionem pro conservatione & propagatione animae necessariam longe perfectiorem habet, quam radices vel surculi“ (Ebd., 252–253).

Das Argument, dass der Samen das am meisten geeignete Medium zum Aufnehmen der Seele sei, habe ich schon angeführt. Nun führt Sennert die Parallelität zu anderen Fortpflanzungsarten sehr eindrucksvoll ins Feld. Nach seiner Ansicht geschieht bei der Fortpflanzung mittels Samen dasselbe wie bei der Fortpflanzung mittels anderer Pflanzenteile, so dass er es für „übereinstimmender“ hält, dass für beide Prozesse das gleiche Erklärungsmodell gilt. Findet bei der Fortpflanzung mittels Wurzel oder Zweig eine *multiplicatio* der Seele statt, dann ist es auch bei der Fortpflanzung mittels Samen möglich.²²⁹ Durch den *modus essendi alicubi repletive* verkleinert sich die Seele der (Samen, Zweig oder Wurzel) abgebenden Pflanze nicht.²³⁰ Auch die Frage, ob denn ein Samen bzw. ein Zweig aufgrund des Vorhandenseins einer Seele schon die neue Pflanze sei, muss bei beiden Prozessen auf die gleiche Art und Weise gestellt und kann auch gleichermaßen beantwortet werden.²³¹

Hinzugefügt werden muss jedoch, dass Sennert nicht erst in *Caput VIII*, dem Kapitel über die Fortpflanzung der Pflanzen, einige dieser Beispiele nennt. Vielmehr finden sich viele wichtige Stellen in dem allgemeinen Kapitel über die Beseeltheit des Samens, *Caput VI*. Dennoch ist es wohl kein Zufall, dass auch das oben erwähnte Beispiel von der Nikotinpflanze, das ich im Kapitel über die *multiplicatio* erwähnt habe, aus der Pflanzenwelt stammt. In *Caput VI* wird aber deutlich, dass Sennert von Anfang an auch vorhat, die Parallelen zwischen Mensch, Tier und Pflanze deutlich zu machen:

„so wie, wenn aus einem wenig ausgedehnten Keim ein hoher Baum heranwächst, aus einem Kalb ein Stier oder aus einem Kind ein starker und stämmiger Mann entsteht, die Seele, die im Baum, Stier oder Mann ist, nicht größer gemacht wird, als wenn sie im Keim, Kalb oder Kind ist: So wird die Seele, solange sie sich durch den Samen mehreren individuellen Materien kommuniziert, nicht kleiner gemacht und nichts schneidet ihr selbst ab, und die Seele, die im Samen ist, der in einem hoch gewachsenen Baum erzeugt wird, ist nicht kleiner als diejenige, die in dem

²²⁹ „si concedit, in uno folio aut particula radicis integram posse esse animam, & per abscissionem animam multiplicari, & animam, quae fuit antea una numero, dum scilicet radix aut surculus toti plantae cohaereret; per abscissionem vero fieri multiplicem: cur non eandem multiplicationem per semen fieri posse concedit [...]?“ (Ebd., 209).

²³⁰ „anima vero ejus plantae non fit minor: nec partem sui semini, surculo, radici, sed totam se dedit atque ita sese multiplicavit.“ (Ebd., 227–228).

²³¹ „Deinde quo modo radix vel folium potest dici nova planta, eodem modo & semen nova planta dici potest. Utrique enim est sua anima, sed deest saltem ultima perfectio, quae est ab organis.“ (Ebd., 208–209).

*Baum selber ist.*²³²

Argumente aus der Tierwelt

Nachdem die Rolle, die die Beseelung der Pflanzen bei Sennert für die Beseelung des Menschen spielt, geklärt wurde, lohnt auch noch ein Blick auf die Rolle der Beseelung der Tiere, der immerhin ein Kapitel (*Caput IX*) gewidmet ist, welches ca. dreimal so lang ist wie jenes über die Pflanzen.

Zunächst fällt hier auf, dass Sennert eine Vielzahl von Parallelen formuliert. Der Tenor lautet dabei: Was für die Pflanzen gilt, gilt (erst recht) auch für die Tiere²³³ und Sennert fragt: „warum darf ich nicht annehmen, dass sich die Sache auf dieselbe Art und Weise auch bei den Tieren verhält?“²³⁴ Alle Argumente, die für die Pflanzen gelten, werden so auch auf die Tiere übertragen: warum der Samen eines Tiers trotz Besitz der endgültigen Seele noch kein Tier ist;²³⁵ wieso die Seele der Elterntiere bei der Erzeugung der Nachkommen nicht kleiner wird.²³⁶

Bei offensichtlichen Unterschieden zwischen Tieren und Pflanzen hilft die Betrachtung der Vögel, besser: der Eier-„Gebärenden“ (*ovipara*), die Sennert von den Säugetieren (*vivipara*) unterscheidet.²³⁷ Das Beispiel von den Eiern, aus denen, sobald sie gewärmt werden, Küken schlüpfen,²³⁸ erinnert sehr an die Pflanzensamen, die, um keimen zu können, nur befeuchtet und gewärmt werden müssen.²³⁹ Anschließend benutzt Sennert die *ovipara*, deren Eier für ihn sowohl Ähnlichkeiten mit den Pflanzensamen als auch mit den

²³² „sicut, dum ex germine exiguo arbor procera excrescit, aut ex vitulo fit bos, ex infante vir robustus & quadratus, anima, quae est in arbore, bove, viro, non facta est major, quam cum fuit in germine, vitulo, infante: ita, dum anima per semen sese pluribus individuis materiis communicat, non fit minor, nihilque ipsi decedit, & anima, quae est in semine in procera arbore generato, non est minor, quam quae est in ipsa arbore.” (Ebd., 223).

²³³ „Omnes enim rationes, quae monstrant, semen plantarum esse animatum, eadem etiam firmiter probant, semina animalium esse animata, & quae rationes in plantis per semen animatum generationem fieri probant, eae idem in animalibus etiam demonstrant.” (Ebd., 266).

²³⁴ „cur non eodem modo & in animalibus sese rem habere statuere debeam?” (Ebd., 267).

²³⁵ „Animatum est, quicquid animam in se habet, eaque per se vivit: animal vero, quod anima & corpore omnibus organis speciei cuique convenientibus instructo praeditum est.” (Ebd., 269). „& semen plantarum, quod ipse animatum esse concedit, est imperfectius, & generante, & plantis, quae ex eo producuntur” (Ebd., 282).

²³⁶ „Etsi enim una arbor una aestate mille poma profert, & singula poma aliquot semina habent, e quibus similis arbor provenire potest: tamen anima pomi non minuitur, sed eadem tota manet. Eadem ratio est de animalibus.” (Ebd., 288).

²³⁷ Ebd., 266–267.

²³⁸ „quod, quamprimum ova a calore debito foventur, se in iis anima exserit, & animal simile ei, a quo ova sunt exclusa, format.” (Ebd., 267).

²³⁹ „Et, nisi viverent semina, unde, quaeso, fit, ut humectata saltem, & calore fota, statim germinare incipiant?” (Ebd., 196).

Samen der *vivipara* haben,²⁴⁰ um noch deutlicher hervorzuheben, dass das, was für die Pflanzensamen gilt, in gleicher Weise für die Samen der *vivipara* gilt, welche ja am meisten Ähnlichkeit mit dem Samen des Menschen haben. So ist Pflanzensamen und Eiern der Schutz des Samens „durch die Rinde und die Häute“²⁴¹ sowie die Tatsache, dass sie „sowohl die Seele als auch die Materie des zu bildenden Körpers enthalten“²⁴², gemeinsam. Sie unterscheiden sich allerdings in der Menge der Materie, die aufgrund der dicken Schale der Eier bei diesen ausreicht, „einen so beschaffenen vollständigen Körper zu bilden und zu ernähren“²⁴³ – im Gegensatz zu den Pflanzen, die aus der Erde „die Materie, die nötig ist, um den Körper zu bilden, schöpfen“²⁴⁴. Die Gemeinsamkeiten der *ovipara* mit den *vivipara* bestehen im Zusammenspiel zweier Geschlechter bei der Entstehung des Nachkommen, der dann noch vollendet werden muss. Der Unterschied liegt dann im Ort, wo der Samen vollendet wird: bei den *vivipara* innerhalb der Gebärmutter, sodass er flüssig sein kann, bei den *ovipara* außerhalb, sodass er durch die Schale geschützt sein muss.

Die Vergleiche weisen den Mangel auf, dass nicht ganz klar ist, was bei den *ovipara* als Samen bezeichnet wird: das, was „von dem Männchen in die Gebärmutter des Weibchen geschleudert wird“²⁴⁵ oder das Ei? Sennert wählt wahlweise das eine oder das andere, einerseits das erste, wenn es um Unterschiede zu den Pflanzen- und Gemeinsamkeiten mit den Tiersamen geht, andererseits das Ei, wenn er es mit den Pflanzensamen vergleicht. Sieht man darüber hinweg, lernt man Sennert dennoch wiederum als Wissenschaftler kennen, der versucht, Naturbeobachtungen in ein einheitliches Modell zu bringen, welches möglichst für Pflanze, Tier und Mensch gilt – und sich damit zwei weiteren Eigenheiten der Beseelung bei den Tieren annähert, die dann auch beim Menschen eine Rolle spielen werden: die Beschaffenheit des Samens, auf die ich im Kapitel über die Argumente aus der Pflanzenwelt eingegangen bin, und die geschlechtliche Fortpflanzung, welche ich im Kapitel über die *multiplicatio* erwähnt habe.

Einen noch größeren Stellenwert für die Beseelung des Menschen hat Sennerts Kapitel über die Beseelung der Tiere aber in dem folgenden Abschnitt, in dem er mit den bei den Tieren gewonnenen Erkenntnissen die Anhänger des Kreationismus widerlegen will:

²⁴⁰ „Ova autem animalium, utpote media inter semina plantarum & animalium” (Ebd., 268).

²⁴¹ „cortice & membranis” (Ebd.).

²⁴² „& animam, & materiam corporis formandi continent” (Ebd.).

²⁴³ „tali corpori perfecto formando & nutriendo” (Ebd., 269).

²⁴⁴ „hauriunt materiam corpori formando necessariam” (Ebd., 268).

²⁴⁵ „a mare in foeminae uterum conjicitur” (Ebd., 269).

3 Daniel Sennert

„Und obwohl es nämlich viele gibt mit der Meinung, dass die menschliche Seele nicht durch ein tradux fortgepflanzt wird, sondern dem gebildeten Körper von Gott eingeflößt wird und außerdem die menschliche Seele unsterblich ist, stürzt all jenes Absurde, was sie aus dem Vorzugsrecht der menschlichen Seele gegen die Beseelung des Samens entgegenbringen, zusammen, wenn es derart dargestellt wird, dass es auch auf die Tiere zutrifft. Denn sie können nicht zeigen, woher die Seele und die Bildung des Körpers des Pferdes, des Löwen und des Hundes herkommen sollen, wenn nicht die Seele mit dem Samen von den Eltern hinübergeführt wird und jene im Samen bestehende [Seele, A.d.Ü.] die Ursache der Bildung des Körpers ist [...]. Weil daher bei den Tieren jene Argumente nicht hieb- und stichfest sind, werden auch die meisten [Argumente, A.d.Ü.], die über die Erzeugung des Menschen vorgetragen werden, nichts wert sein. [...] dennoch können diese selbst nichts auf das Argument erwidern, woher die Seele bei den Tieren (es beliebt hier nämlich, die menschliche Seele beiseitezulegen, weil über diese wegen den vorher gesagten Ursachen diskutiert werden muss) in das Empfangene gelangt, wenn im Samen keine Seele war [...].“²⁴⁶

Sennert gibt vor, zunächst nur die Beseelung der Tiere untersuchen zu wollen, um hierfür die bestmögliche (und aus seiner Sicht einzigmögliche) Lösung zu finden. Der Grund, warum er den Menschen für ein „nicht angemessenes Subjekt“²⁴⁷ hält, ist also auch, dass hier zu viel Voreingenommenheit herrscht, die ihren Ursprung im „Vorzugsrecht der menschlichen Seele“, also ihrer Göttlichkeit und Unsterblichkeit, hat. Dies alles möchte Sennert „beiseitelegen“, um unvoreingenommen den Vorgang der Beseelung in der geschlechtlichen Fortpflanzung zu betrachten. Den Anhängern des Kreationismus wirft er vor, dass all ihre Argumente letztendlich auf der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele basieren – diese spielen aber bei den Tieren keine Rolle. Wieder gelingt es ihm, das höchst komplexe Thema der Beseelung des Menschen, in dem es gilt, Beobachtungen aus der Natur mit philosophischen Modellen und religiösen Vorstellungen

²⁴⁶ „Etenim cum multi sint in ea sententia, animam humanam non per traducem propagari, sed corpori formato a Deo infundi, & praeterea anima humana immortalis sit: omnia illa absurda, quae ex animae humanae praerogativa contra animationem seminis obiiciunt, concidunt, si in genere, ita ut & brutis competant, proponantur. Nec enim monstrare possunt, unde anima & formatio corporis equi, leonis, canis proveniat, nisi cum semine anima a parentibus traducatur, atque illa in semine existens formationis corporis causa sit [...]. Itaque cum in animalibus brutis argumenta illa nihil habeant roboris, pleraque etiam de hominis generatione prolata nihil valebunt. [...] tamen ii ipsi reddere rationem non possunt, unde anima in brutis (animam humanam enim, cum de ea ob causas antea dictas peculiaris disputatio sit, hic seponere libet) in conceptum pervenerit, si in semine non fuit anima [...].“ (Ebd., 278–279).

²⁴⁷ Ebd., 302. S. FN 213.

unter einen Hut zu bringen, damit zu vereinfachen, dass er einen Teil der religiösen Vorgaben ausschaltet. Bei dem weniger komplexen Thema der Beseelung der Tiere sammelt Sennert also Argumente, um ein einheitliches und solides Erklärungsmodell zu entwerfen. Damit hofft er, auf die meisten Gegenargumente, mit denen er sich konfrontiert sieht, antworten zu können. Dass ihm weiterhin der nicht adäquate Umgang mit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zur Last gelegt werden kann, verschweigt Sennert an dieser Stelle, an der es zunächst nur um die Beseelung der Tiere geht. An anderer Stelle (s. Kapitel 3.4) findet er mit der Relativierung der Unsterblichkeit jedoch eine Antwort.

Same ungleich Mensch

Nachdem dargelegt wurde, wie Sennert die Beobachtungen aus der Tierwelt argumentativ einsetzt, um sein Modell der Beseelung des Menschen zu erläutern, muss nochmal auf ein aus der Pflanzenwelt entnommenes Beispiel genauer eingegangen werden, dem hier mehr Platz eingeräumt werden soll und das zu einem weiteren Problem von Sennerts Modell führen wird, das er aber erneut auf einleuchtende Art löst. So muss Sennert seine Behauptung, die Pflanzensamen seien beseelt, gegen den Vorwurf verteidigen, was mit den Samen sei, die im Kornspeicher lagern und nicht „in der Wirklichkeit“ (*actu*) leben würden,²⁴⁸ daher wohl auch keine Seele mehr hätten. Um zu zeigen, dass ein solcher Samen dennoch eine „innen verborgene Seele“²⁴⁹ hat, die „diesen Samen lebendig macht“²⁵⁰, bemüht Sennert ein Beispiel aus der Pflanzenwelt: Diese Lebendigmachung geschehe nämlich

*„auf dieselbe Art und Weise, wie in den Bäumen zur Winterzeit keine wahrnehmbare Tätigkeit erscheint. Diese werden dennoch nicht von der Seele im Stich gelassen, sondern werden von einer innen verborgenen [Seele, A.d.Ü.] lebendig gemacht, die zur Frühlingszeit sich mit deutlichen Tätigkeiten wiederum zum Vorschein bringt. Dies ist dasselbe in den Samen.“*²⁵¹

²⁴⁸ „Videtur equidem Libavio, & aliis quibusdam, absurdum, semen tritici in granario actu vivere” (Ebd., 195–196).

²⁴⁹ „anima intus latens“ (Ebd., 196).

²⁵⁰ „semen id vivificat” (Ebd.).

²⁵¹ „eodem modo, ut in arborib. tempore hiberno nulla ad sensum actio apparet, quae tamen anima non destituuntur, sed ab intus latente vivificantur, quae tempore verno actionibus manifestis sese iterum prodit; quod idem fit in seminibus.” (Ebd.).

Mit diesem Beispiel will Sennert sagen, dass bei Pflanzen die Gegenwart der Seele und damit das Lebendigsein nicht von außen sichtbar seien. Nicht immer kommen die Tätigkeiten der Seele, an denen man diese und ihre *facultates* ja erkennt, klar zum Ausdruck. Manchmal lässt sich das Noch-Beseelt-Sein von Pflanzensamen auch erst im Nachhinein erkennen, dann nämlich, wenn sich entscheidet, ob sie noch „fruchtbar und zum Pflanzen geeignet“²⁵² sind: „diejenigen, die aber verstorben sind, sind nicht für das Pflanzen geeignet und aus diesen entwickelt sich keine Pflanze.“²⁵³ Die Seele, die von außen nicht sichtbar ist, hat also dennoch eine Aufgabe, nämlich den Erhalt des Lebens und der Fruchtbarkeit.²⁵⁴ Dass sie hierbei an das Vorhandensein des *spiritus* gebunden ist, wurde schon dargelegt.

Die Pflanzensamen leben also noch und zwar „in der Wirklichkeit“²⁵⁵ (*actu*), was bedeutet, dass sie wirklich und nicht nur dem (Wirk-)Vermögen nach (*potentia*) eine Seele haben. Wendet man den Hylemorphismus des Aristoteles aber nun konsequent auf so einen Pflanzensamen an (oder auf einen Tier- oder Menschensamen), so müsste auch dieser Samen eine Pflanze, ein Tier bzw. ein Mensch sein, da er die Seele ja schon besitzt. Das müsste in besonderem Maße für Sennerts Modell gelten, da er immer wieder betont, dass die Seele *actu* im Samen ist, nicht nur dem (Wirk-)Vermögen nach (*potentia*). Mit dieser Begrifflichkeit grenzt er sein Modell deutlich von einer anderen Vorstellung ab, nach der die Seelen *in potentia* in der Materie vorhanden waren und aus dieser herausgeführt wurden (*educere e potentia materiae*). Die Anhänger dieser Vorstellung konnten damit eine ganze Reihe an Problemen lösen, die sich aus der Beseeltheit des Samens ergaben. Der Samen war ja nicht beseelt, in ihm bestand die Seele nur dem Wirkvermögen nach (*potentia*), dennoch konnte aus ihm die Seele hervorgehen. Wir werden sehen, dass Feyens dieses Modell für die Tier- und wahrscheinlich auch die Pflanzensamen übernimmt.

Trotz der Abgrenzung gegenüber der *eductio e potentia materiae* verwendet auch Sennert immer wieder den Begriff *potentia*, wenn es um die Samen geht. So hätten die Samen z.B. ein „vom Wachsen entferntes Wirkvermögen“²⁵⁶, Bäume in der Winterzeit ein „dem Wachsen nahes Wirkvermögen“²⁵⁷. Der Begriff *potentia* bezieht sich allerdings hier nur

²⁵² „foecunda [...], & sationi apta” (Ebd.).

²⁵³ „quae vero emortua sunt, sationi apta non sunt, neque ex iis ulla planta pullulat.” (Ebd.).

²⁵⁴ „Interim tamen anima in semine non plane otiosa est, sed ipsa vivificat, unde tamdiu semina sunt foecunda, quamdiu animam habent: postquam vero animam amiferunt, emortua sunt & infoecunda.” (Ebd., 245–246).

²⁵⁵ „actu vivere” (Ebd., 195–196). S. FN 248.

²⁵⁶ S. FN 257.

²⁵⁷ „potentia remota”; „potentia propinqua ad augmentationem” (Ebd., 192).

auf die Eigenschaft, wachsen zu können, da „weder der Samen noch der Baum [...] dem Wirkvermögen nach so beschaffen genannt werden [könnten], wenn nicht die Seele angekommen wäre.“²⁵⁸

Eines der Probleme, die Sennert sich aber damit beschert, besteht darin, dass man sich schwer tut, auf Grund der *actu* vorhandenen Seele einen Unterschied zwischen einem Pflanzensamen und einer Pflanze zu machen. Genau diesem Vorwurf sah er sich auch ausgesetzt:

„Das Erste, weil es viele verwirrte, sodass sie nicht diese Wahrheit anerkannten, ist, dass weder in den Samen der Pflanzen noch in den Eiern noch in dem unvollendeten Empfangenen Tätigkeiten erscheinen, die vollständige Pflanzen oder vollständige Lebewesen herausgeben. Aber diesen selbst ist nicht unbekannt, dass erste und zweite Wirklichkeit unterschieden werden und von der Verneinung der zweiten Wirklichkeit nicht auf die Verneinung der ersten Wirklichkeit geschlossen werden darf. Das Sein der Seele ist nämlich im Samen in der ersten Wirklichkeit [...]: Nur die zweite Wirklichkeit fehlt dem Samen [...]. Ja es ist sogar nicht erlaubt, dass in den vollendeten Pflanzen von der Verneinung der zweiten Wirklichkeit auf die Verneinung der ersten Wirklichkeit geschlossen wird. Das ist in den Bäumen und anderen Pflanzen, die die Winterzeit überdauern, zu sehen, in denen [dann] keine Tätigkeit deutlich ist. Die Seele ist dennoch wahrhaftig in diesen anwesend.“²⁵⁹

Um den Vorwurf zu entkräften, er mache keinen Unterschied zwischen Pflanzensamen und Pflanze, bemüht er also erneut das schon oben erwähnte Beispiel von den Bäumen, die in der Winterzeit wie tot erscheinen, es aber erwiesenermaßen nicht sind, was sich dann im Frühling wieder zeigt. Dient dieses Beispiel an der ersten Textstelle (s. FN 251) noch dazu, zu verdeutlichen, dass noch nicht gesäte Pflanzensamen – ebenso wie diese Bäume – leben und daher eine Seele haben, hat es an dieser Stelle die Funktion, zu erklären, dass die noch nicht gesäten Pflanzensamen trotz Vorhandenseins einer Seele keine

²⁵⁸ „neque semen, nec arbor potentia talis dici posset, nisi adesset anima.“ (Ebd.).

²⁵⁹ „Primum, quod multos, ne veritatem hanc agnoscerent, turbavit, est, quod neque in seminibus plantarum, neque in ovis, neque conceptu imperfecto, operationes, quae plantae perfectae, vel animalia perfecta edunt, apparent. Verum iis ipsis non ignotum est, differre actum primum & secundum, neque a negatione actus secundi ad negationem actus primi argumentandum esse. Est enim animae essentia in semine actu primo [...]: saltem actus secundus semini deest [...]. Imo nec in plantis perfectis a negatione actus secundi ad negationem actus primi argumentari licet; id quod in arboris & plantis aliis perennantibus tempore hiberno videre est, in quibus nulla operatio manifesta est: anima tamen revera in iis adest.“ (Ebd., 231–232).

Tätigkeiten der Seele zeigen müssen – ganz ähnlich wie die Bäume im Winter. Auf theoretischer Ebene drückt sich der Unterschied zwischen einer Pflanze, die Tätigkeiten ausübt, und jener, der diese fehlen, – oder eben einem Pflanzensamen – in der Unterscheidung zwischen einer ersten und einer zweiten Wirklichkeit (*actus primus et secundus*) aus.²⁶⁰

Sennert erklärt das an anderer Stelle mit dem Beispiel eines Hammers, der „durch seine Härte, Schwere und Form das Werkzeug [ist], um die Metalle zu gestalten und auszubreiten und sie in eine bestimmte Form zu bringen, aber [durch diese Eigenschaften ist er erst, A.d.Ü.] in der ersten Wirklichkeit“²⁶¹. Der Hammer übt aber noch nicht die Funktion eines Hammers aus, für die „die Gegenwart und Bewegung des ihn führenden Handwerkers [...] notwendig [ist], und erst dann ist der Hammer ein Werkzeug in der zweiten Wirklichkeit.“²⁶² Erst der Handwerker bietet dem Hammer die Möglichkeit, seine Funktion zu erfüllen, also die Handlungen, für die er gedacht ist, auszuführen.

Was den Seelen der Pflanzen, Tiere und Menschen zum Erfüllen ihrer Funktionen fehlt, sind die Organe. Durch die Organe, dadurch, dass der Körper organisiert ist, unterscheidet sich auch eine fertige Pflanze vom Pflanzensamen. Ohne Organe ist der Tiersamen ein „unvollendetes Tier“²⁶³, wie Sennert Licetus zitiert. Beide aber, Tier und Tiersamen, haben „dieselbe essentielle Seele als ihre Form“²⁶⁴. Die Unterscheidung zwischen Tier und Tiersamen oder Pflanze und Pflanzensamen liegt nicht auf der Ebene der Seele, sondern auf der Ebene der Organe:

„auch der Samen der Pflanzen, der beseelt ist, ist unvollständiger sowohl als der Erzeugende als auch die Pflanzen, die aus diesem hervorgebracht werden, nicht weil er der Seele entbehren mag, sondern weil er von sichtbaren Organen im Stich gelassen wird“²⁶⁵.

²⁶⁰ „Verum vita dupliciter sumitur, vel pro actu primo, seu ipso Esse viventium, vel pro secundo, id est, pro operari.“ (Ebd., 245).

²⁶¹ „per suam durtiem, gravitatem, formam [...] instrumentum ad ducendum & dilatandum metalla, eaque in certam formam fingenda; sed actu primo.“ (Ebd., 181).

²⁶² „praesentia & motus artificis eum dirigentis est necessarius, & tum actu secundo malleus est instrumentum.“ (Ebd.).

²⁶³ „animal imperfectum“ (Ebd., 193).

²⁶⁴ „Fort. Licetus, qui [...] scribit, semen esse animal imperfectum, & leonem ac semen leoninum esse univoca & habere eandem animam pro sua forma essentiali, ac dissidere sola corporis organizatione“ (Ebd.).

²⁶⁵ „& semen plantarum, quod [...] animatum [...] [est], est imperfectius, & generante, & plantis, quae ex eo producuntur, non quod anima careat, sed quia expressis organis destituitur“ (Ebd., 282).

Hier finden sich bei Sennert also Parallelen zu den Anhängern der *via moderna*, die die Ursache der unterschiedlichen Körperfunktionen immer weniger in der Seele und ihrer Aufteilung in *facultates* und immer mehr in der Unterschiedlichkeit der Organe suchten (s. Kapitel 2.2). Auch für Sennert machen die Organe den Unterschied aus, wenn der Entwicklungsstand eines Lebewesens bestimmt werden soll. Dies belegt er zudem noch mit einem eindrücklichen Beispiel:

„Wir brauchen nicht vom Fötus zu sprechen, sondern über das eben hervorgebrachte Kind: Dass dieses selbst eine vollendete Seele hat, steht außer Zweifel. Unterdessen mag es nicht sofort laufen, nicht sprechen und nicht schlussfolgern, aber mit dem Fortschreiten der Zeit leistet es diese Dinge. Aber es wird sofort ernährt und wächst. Sobald aber die zu den übrigen Tätigkeiten notwendigen Organe fertig gestellt und vollendet sind, leistet es dies alles.“²⁶⁶

Auch beim Kind, so Sennert, sind nicht alle Funktionen von Beginn an anwesend, aus dem einfachen Grund, dass auch dem Kind bei der Geburt noch einige Organe fehlen (oder diese unterentwickelt sind). Niemand würde hier aus dem Fehlen (oder der Unterentwicklung) der Organe das Vorhandensein der Seele anzweifeln.

Ist dann also der Samen des Rosmarin schon eine Rosmarinpflanze und kann so genannt werden? Dies verneint Sennert klar: Ein wirkliches Lebewesen sei etwas erst, „wenn die Seele in seinem richtig angeordneten Subjekt ist, sodass sie die Tätigkeiten ihrer Art ausüben kann.“²⁶⁷ Auch hier kann Sennert mit treffenden Beispielen glänzen: „Es müsste nämlich sonst der Zweig der Tanne, in dem sich sicher eine Seele befindet, Tanne genannt werden. Und der Fuß des Menschen müsste Mensch genannt werden.“²⁶⁸

Partes similes und Primat des Formalen

Man kann das bisher Gesagte also so zusammenfassen, dass es Sennert wiederum gelingt, eine sich aufdrängende Frage, die an sein Modell gestellt werden kann, überzeugend zu

²⁶⁶ „Ut enim jam de foetu non dicamus, sed de infante jam edito, habere ipsum animam perfectam, extra dubium est; interim non statim ambulat, non loquitur, non ratiocinatur, verum progressu temporis haec praestat; sed statim nutritur & augetur: ubi vero organa ad reliquas actiones necessaria absolvuntur & perficiuntur, ea omnia praestat.” (Ebd., 325–326).

²⁶⁷ „cum anima est in subiecto suo recte dispositio, ut operationes suae speciei edere possit.” (Ebd., 245).

²⁶⁸ „Alias enim ramus abietis, in quo animam esse negari non potest, dicendus esset abies; pes hominis, homo.” (Ebd., 244).

beantworten. Dabei zeigen sich bei ihm Parallelen zu den Anhängern der *via moderna*. Doch was an den Organen ist eigentlich das Entscheidende? Ist es lediglich ihre Gestalt? In einem weiteren Schritt – ohne die bisherigen Aussagen zu widerrufen – erweitert Sennert sein Modell um eine zusätzliche Komponente:

„Als erstes ist nämlich die Kraft, die fähig ist, zu verändern, nicht organisch und sie wird nicht in einem Teil deshalb vollendet, weil es organisch ist, sondern weil es zu gewissen *partes similes* gehört und mit seiner eingeborenen Hitze begabt ist. Und obwohl der Magen und die Leber und andere Teile, die irgendeine Substanz verwandeln und erzeugen, organisch sind, verwandeln und erzeugen sie dennoch nichts deshalb, weil sie organisch sind, sondern wegen ihrer *partes similes*. Die organische Einrichtung aber haben sie wegen der günstigeren Aufnahme, Zurückhaltung und Herausschickung. So hat der Magen eine obere Mündung, welche Nahrung und Getränk aufnimmt, eine Höhlung, in welcher er dieselbe zurückhält und eine untere Mündung, durch welche der erzeugte Speisebrei herausgeschickt wird. Und die Kochung wird im Magen gemacht, weil er zu bestimmten *partes similes* gehört und mit seiner eingeborenen Wärme begabt ist.“²⁶⁹

Die Bedeutung der anatomischen Struktur der Körperteile und ihres funktionalen Charakters wird also durch diesen Schritt nicht verneint, im Gegenteil: Ihre Sinnhaftigkeit wird sogar noch einmal detailliert dargestellt. Die Gestalt der Körperteile ist ganz einfach deshalb so, wie sie ist, weil sich damit besser ihre Funktion erfüllen lässt. Das tatsächliche Erfüllen der Funktion geschieht aber laut Sennert nicht durch die Gestalt, sondern durch die „Kraft, die fähig ist, zu verändern“ (*vis immutativa*). Und diese kann in dem betreffenden Körperteil nicht wegen dessen Gestalt wirken, sondern wegen dessen *partes similes*, ein Begriff, der eigentlich Substanz bedeutet und in diesem Zusammenhang so etwas wie das Gewebe des Organs meint. Im Zusammenhang des Magens kann man darunter unter anderem die von Sennert erwähnte Ausstattung mit *calidum innatum* verstehen, welches für Kochungsprozesse notwendig ist. Anders ausgedrückt: Die *vis immutativa*

²⁶⁹ „Primo enim vis immutativa non est organica, nec perficitur in parte, quatenus est organica, sed quatenus similis, & suo calido innato praedita. Et quamvis ventriculus & epar, & aliae partes, quae substantiam aliquam immutant & generant, sunt organicae: tamen nihil immutant & generant quatenus sunt organicae, sed quatenus similes. Organicam vero constitutionem habent propter commodiorem receptionem, retentionem, & expulsionem. Ita ventriculus habet superius orificium, quod cibum & potum recipit, cavitatem, in qua eundem retinet, orificium inferius, per quod chylus generatus emittitur. At coctio in ventriculo, fit, quatenus is similis, & suo calido innato praeditus est.“ (Ebd., 271–272).

profitiert von der Gestalt des betreffenden Körperteils, aber in erster Linie kann sie in einem Körperteil nicht „deshalb, weil es organisch ist“ (*quatenus est organica*), „sondern wegen seiner *partes similes*“ (*sed quatenus similis*) wirken.

Gleichzeitig muss man aber weiterhin im Gedächtnis behalten, dass es für Sennert weiterhin die *vis immutativa*, also eine *facultas* der Seele, ist, die wirkt. Die Wirkung wird nicht durch die Materie, z.B. die Gestalt oder die *partes similes* der Körperteile, begründet, sondern bleibt auf der Ebene der Form. Die *facultas* der Form wiederum, in diesem Fall die *vis immutativa*, ist auf das Materielle ihrer Körperteile angewiesen, jedoch nicht so sehr auf die Gestalt der Körperteile, sondern auf ihre *partes similes*. Nicht nur das, was man sehen und untersuchen kann, ist entscheidend – die *partes similes* machen einen Körperteil aus, damit er seine Funktion erfüllen kann. Vergleicht man hier z.B. Magen und Harnblase, die von der groben Struktur eine gewisse Ähnlichkeit haben – zumindest was die von Sennert genannten Charakteristika (obere Mündung, Höhlung und untere Mündung) betrifft –, aber offenkundig ganz unterschiedliche Funktionen ausüben, wird deutlich, was damit gemeint ist: Über die Gestalt hinaus bedarf das entsprechende Körperteil weiterer Eigenheiten, durch die es sich dann auch von auf den ersten Blick ähnlichen Körperteilen unterscheidet. Sennert nennt hier als einziges Beispiel das *calidum in-natum*. Er erwähnt diesen Aspekt auch nur ganz beiläufig und nicht an prominenter Stelle, an jener nämlich, an der die Rolle der Gebärmutter beschrieben wird. Diese ist nämlich trotz ihrer scheinbaren Eignung zur Erzeugung²⁷⁰ nicht für diese Aufgabe verantwortlich, weil ihr die *partes similes* fehlen, v.a. aber weil ihr die *vis immutativa* fehlt, welche nur die *anima rationalis* des Fötus hat.²⁷¹

Dass sich diese *facultas* nach den *partes similes* richtet, dass sie nur dann ihre Funktion ausüben kann, wenn sie in den richtigen *partes similes* ist, ist das eine Bemerkenswerte, welches Anteile an der *via moderna* zeigt, da, um noch einmal Park zu zitieren, nach Meinung der Anhänger der *via moderna* es „Unterschiede in der Gestalt und Zusammensetzung [Hervorhebung d. Ü.] der Organe erlaubten, dass nur bestimmte Tätigkeiten in

²⁷⁰ „Prima est, quod nullum in corpore nostro organum, quod sua similitudine & naturali inclinatione habet vim attrahendi aliquam utilem substantiam, solum propter attractionem attrahat, sed propter fruitionem; & uterum, cum habeat vim, & vehementissimam inclinationem attrahendi materiam foetus, eam non solum propter attractionem, sed propter fruitionem & consequenter propter immutationem attrahere.“ (Ebd., 270–271).

²⁷¹ „Sicut enim foetu jam formato vis nutriendi & augendi foetui insita est, & non a causa externa provenit: ita & in foetus formatione sese res habet. Uterus vero nihil, nisi locum, in quo formatio fit, praestat, & tota ejus organica constitutio ad eam rem comparata est.“ (Ebd., 272).

den jeweiligen [Teilen, A.d.Ü.] ausgeübt werden konnten.“²⁷² Was aber außerdem festgehalten werden muss, ist, dass Sennert den letzten Schritt nicht macht, nämlich die Seele in eine organische und eine verstandesfähige Seele zu trennen, sodass man die Körperteile oder Organe mit ihrer organischen Seele „getrennt [...] untersuchen“²⁷³ kann. Das wäre ja gleichbedeutend mit einer Abnahme der Bedeutung des Formalen bei der Wirkung der Organe, weil Sennert dann ja auch die organische Seele so wie Materie untersuchen könnte. Bei ihm dagegen wird die Wirkung und die Art der Wirkung von der *vis immutativa* festgelegt. Sie wirkt und keine andere *facultas* der Seele. Und dadurch, dass die *vis immutativa* eng an die eine Seele geknüpft ist, die natürlich vollständig Form ist und nicht Materie, ist auch die Zugehörigkeit der *vis immutativa* zum formalen Prinzip (und nicht zum materiellen Prinzip) klar festgelegt.

Es zeigt sich hier also erneut Sennerts Tendenz, der (göttlichen, unsterblichen) Seele weiterhin eine große Rolle einzuräumen – und diese ist gegenläufig zur Entwicklung, die sich bei anderen Naturphilosophen findet und die die organische Seele von der unsterblichen trennt, um letztendlich den Körper als seelenlose Maschine anzuerkennen, eine Entwicklung, die schließlich zu Descartes führen wird. Sennert ist nicht Teil dieser Entwicklung, denn bei ihm ist es immer eine Seele, die wirkt: Bei ihm fehlt das Maschinenhafte, das auf das bloß Sichtbare, Materielle Fixierte, das aus der Verbindung von Körper und organischer Seele wird, wenn man zuvor organische und unsterbliche Seele getrennt hat. Sennert hingegen spricht der organischen Seele nicht die Unsterblichkeit ab. Wichtig neben der Gestalt und den *partes similes* ist immer noch die Unterscheidung der *facultates* der unsterblichen Seele. Diese tragen essentiell zur Wirkung der Körperteile bei und bleiben eindeutig auf der formalen Seite. Sennert leistet der cartesischen Entwicklung, die das Mechanische betont und Seele und Körper eindeutig trennt, keinen Vorschub.

Der Begriff „Seele“ bleibt für heutige Ohren in Zusammenhang mit Verdauungsprozessen weiter ungewohnt. Schauen wir daher die Embryogenese, in der Sennert laut Stolberg „glückliche Intuitionen“²⁷⁴ zeigt, daraufhin an, ob die Begrifflichkeiten in diesem Bereich etwas vertrauter erscheinen.

²⁷² Park (1988), 478.

²⁷³ Ebd., 483.

²⁷⁴ Stolberg (1993), 60.

Simile simile generat

Dass ein Zusammenhang zwischen Eltern und Kind besteht, da diese sich ähneln, und dieser Zusammenhang beim Schreiben über die Fortpflanzung berücksichtigt werden sollte, erscheint aus heutiger Sicht zu banal, um überhaupt erwähnt zu werden. Auch für die Zeit, in der Sennert schreibt, ist es eine Tatsache, dass ein Zusammenhang zwischen Eltern und Kind besteht. An einigen Textstellen scheint Sennerts Argumentation auf dieser Aussage aufzubauen und sie als unbestreitbare Wahrheit vorauszusetzen.²⁷⁵ Diese Wahrheit benennt er mit dem Ausdruck „Ähnliches erzeugt Ähnliches“ (*simile simile generat*).

Entscheidend ist, dass Sennert versucht, diese offenkundige Beobachtung auch in sein theologisches und naturphilosophisches Modell einzubauen. Gerade weil es so offenkundig ist, muss sie an prominenter Stelle berücksichtigt werden. So ist es nicht erstaunlich, dass er diese Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern an mindestens 18 Textstellen²⁷⁶ erwähnt und ihr zusätzlich das gesamte (wenn auch kurze) *Caput IX*²⁷⁷ widmet. Die Berücksichtigung im Modell findet diese Ähnlichkeit dann dadurch, dass es ein wichtiges Argument dafür ist, dass es die Seele der Eltern ist, die im Samen wirkt.²⁷⁸ Das leitet Sennert u.a. aus der Formulierung *simile simile generat* her: So ist es die Seele der Eltern, weil sonst das Ähnlichkeitsprinzip nicht erfüllt wäre, da nicht allein die Materie entscheidend ist, sondern die gesamte Essenz, herbeigeführt durch Materie und Seele. Es sei

„nämlich [...] nötig, dass, was auch immer sich Ähnliches erzeugt, dem Gezeugten seine Essenz kommuniziert. Ansonsten würde es gemäß der Essenz nicht ähnlich sein. Und jedes Lebende erzeugt sich Ähnliches. Also teilt es dem Gezeugten seine Essenz mit und folgerichtig nicht nur Materie, sondern auch Form, durch die insbesondere die Essenz einer Sache vollendet wird.“²⁷⁹

Dadurch, dass die Eltern den Kindern ihre Seele vermitteln, teilen sie ihnen ihre ganze Essenz mit. Gleichzeitig kann der Aktivität andeutende Begriff „Erzeugung“ (*generatio*)

²⁷⁵ Sennert (1636), 152-153; 158-159; 214.

²⁷⁶ Ebd., 152; 152-153; 158-159; 187; 214; 241-242; 252 (doppelt); 262; 267; 272; 276; 282; 288; 291-293; 316; 321; 344.

²⁷⁷ Ebd., 307-310.

²⁷⁸ „Etsi parentes animam non darent [...], non simile generaret simile.“ (Ebd., 276).

²⁷⁹ „enim, quicquid sibi simile generat, genito suam essentiam communicet, necesse est: alias non esset secundum essentiam simile. At vivens quodlibet sibi simile generat. Ergo genito suam essentiam communicat; & per consequens non tantum materiam, sed etiam formam, qua imprimis rei essentia absolvitur.“ (Ebd., 214).

nur deshalb gebraucht werden, weil eine Seele handelt.²⁸⁰ Nur eine Seele, eine Form, eine *caussa secunda* der *caussa prima* Gott, kann aktiv handeln und erzeugen.

Entscheidend ist außerdem wieder, dass Sennert von der Naturbeobachtung ausgeht, dass er aus dieser heraus definiert, was zum Leben(digen) gehört:

„Selbstverständlich ist in allem Lebendigen das Wirkvermögen, zu ernähren, wachsen zu lassen und Ähnliches zu erzeugen, zu eigen“²⁸¹.

Alles, was Eigenschaften des Lebendigen (wie die Eigenschaft des *simile generandi*) hat, zeigt dann auch ein Zeichen der Präsenz einer Seele.²⁸² Diese Eigenschaften des Lebendigen in seinem Modell richtig zu repräsentieren, ist Sennert ein wichtiges Anliegen.

Den hohen Stellenwert dieses Anliegens zeigt auch das folgende Zitat, in welchem er das eben Gesagte aufgreift und um theologische Argumente erweitert:

„Weil nämlich der Mensch aus Körper und Seele besteht, würde der Mensch nicht den Menschen erzeugen, wenn die Seele nicht von den Eltern mitgeteilt werden würde. Dass der Mensch dem Nachkommen auch die Seele kommuniziert, stimmt auch gänzlich mit den Heiligen Schriften überein. Denn GOTT (s. Gen 1,28) segnete gleichermaßen den Menschen und die übrigen Tiere, indem er sagte: Wachst und vermehrt Euch. Durch die Kraft dieser Segnung erzeugt der ganze Mensch den ganzen Menschen. Dies würde nicht geschehen, wenn die Seele von außen eingegossen werden würde.“²⁸³

Zunächst wird, wie gesagt, noch einmal das Argument aufgegriffen, dass die Weitergabe der Seele der Eltern an den Nachkommen Voraussetzung für die Erfüllung des Ähnlichkeitsprinzips und zwar der Ähnlichkeit der gesamten Essenz ist. Dann kommt die Erweiterung um das theologische Argument, das die Konformität mit der Bibel benennt und das bekannte Argument der *multiplicatio* aufgreift. Ebendiese *multiplicatio*, durch die Bibel

²⁸⁰ Ebd., 215.

²⁸¹ „Nimirum in omnibus viventibus est facultas nutriendi, augmentandi, & simile generandi“ (Ebd., 321).

²⁸² Ebd., 252 (doppelt); 267; 344.

²⁸³ „Cum enim homo constet corpore & anima, si anima a parentibus non communicaretur, homo hominem non generaret. Communicare a. hominem soboli etiam animam, omnino sacris literis etiam consentaneum est. DEUS enim, Gen.I.v.28. aequè homini, ac reliquis animalibus benedixit, dicendo: Crescite & multiplicamini: cujus benedictionis vi totus homo totum generat hominem; quod non fieret, si anima extrinsecus infunderet.“ (Ebd., 292–293).

und damit die *benedictio* gedeckt, und der Kreationismus (*extrinsecus infunderet*) erscheinen hier als zwei sich ausschließende Möglichkeiten, sodass Sennert geschickt auch die theologische Autorität auf seine Seite zieht. Im Mittelpunkt (syntaktisch wie auch inhaltlich) steht aber das *simile simile generat* (hier als *totus homo totum generat hominem*), welches der Zielpunkt der beiden konkurrierenden Modelle ist. Wichtig an den Modellen ist Sennert, dass sie das *simile simile generat* erfüllen, und dies gelingt in seinen Augen nur mit dem Modell der *multiplicatio*. Aus den ja in unterschiedlichen Formen vorhandenen theologischen Erklärungsmodellen sucht sich Sennert das aus, was aus seiner Sicht in Verbindung mit aristotelischen Ansätzen am besten die Naturbeobachtungen erklärt.

3.6 Verhältnisbestimmung von Leib und Seele bei Sennert zwischen Aristotelismus, Religion und Naturbeobachtung

In den vorangegangenen Kapiteln, insbesondere in den Kapiteln 3.3-3.5 wurden die Eigen- und Besonderheiten von Sennerts Modell der Beseelung des Föten dargestellt. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werde ich die wichtigsten und überraschendsten noch einmal kompakt zusammenfassen. Gleichzeitig werde ich dieses Kapitel, welches die Besprechung von Sennerts Modell abschließen soll, auch dazu nutzen, darzulegen, in welchem Verhältnis Leib und Seele in diesem Modell zueinander stehen.

Offenkundig ist, dass Sennerts Modell nicht den aus unserer Sicht einfachen Weg nimmt, innerhalb der Seele die organische von der verstandesfähigen Seele zu trennen. Einfach ist dieser Weg deshalb, weil Vertreter, welche dies taten, damit die Rolle der Vorläufer von Descartes übernahmen, wie Park angedeutet hat, und damit in unseren Denkschablonen besser zu erfassen sind. Zentral für das Verständnis von Sennerts Modell ist, dass es diesen Ausweg nicht gibt. Es gibt nur eine einzige Seele, eine Aufteilung in organische und verstandesfähige Seele ist nicht denkbar und damit – das ist die bedeutungsvolle Implikation – auch keine Aufteilung der sich mit dem Problem befassenden Disziplinen, die dann unabhängig voneinander arbeiten könnten, d.h. Theologie, Naturphilosophie und Naturbeobachtung. Gerade dieses Thema wird sich durch diese Zusammenfassung wie ein roter Faden ziehen, da die Disziplinen an gewissen Punkten des Modells mal diese, mal jene Gewichtungen bekommen. Und mit der Frage, die sich mit der Bedeutung der Disziplinen befasst, wird auch die Frage nach der Leibnähe und Leibferne der Seele Hand in Hand gehen.

Für Sennert am bedeutendsten und laut Michael und Stolberg ihn vor anderen Autoren charakterisierend ist die Tatsache, dass die Seele in den Prozessen der Natur das initiale organisierende Prinzip ist. Sie ist gleichzeitig die *caussa secunda* der *caussa prima* Gott und hat die Aufgabe, seinen Willen auszuführen. Damit nimmt die Seele als *anima specifica* (ein Begriff, der auf die Ableitung aus dem Hylemorphismus des Aristoteles hinweist) eine wichtige Rolle in der von Sennert dargelegten Ordnung der Natur ein. Wichtig ist, dass sich aus der Tatsache, dass die *anima specifica* initiales organisierendes Prinzip ist, argumentativ die weiteren Schritte ableiten – und nicht umgekehrt. Bedingt durch die Naturbeobachtung, dass aus einem Lebewesen (und damit einer *anima specifica*) viele neue entstehen können, muss folgen, dass die *anima specifica* sich vermehren kann. Indem sie dies tut, erfüllt sie wiederum die von Gott, der *caussa prima*, festgelegte *ordinatio*. Möglich ist es ihr durch ihren *modus essendi alicubi repletive*. Diesen *modus*, welcher sich wiederum nur durch den Hylemorphismus einführen lässt, hat sie mit dem Sein Gottes, der Göttlichkeit, gemein – ohne sich diesem auch nur ansatzweise annähern zu können. In dieser doppelten Bezugnahme auf Gott – einerseits der Parallelsetzung, andererseits der gleichzeitigen Relativierung der Ausprägung dieser Eigenschaft – zeigt sich auch das Verhältnis der Seele zum Leib. Sie ist keinesfalls leiblich (von Seelenteilchen zu sprechen ist daher nicht möglich), sehr wohl aber leibnah. Nur weil ihre Göttlichkeit relativiert wird, kann von ihr leibnah gesprochen werden. Leibnah ist sie insofern, dass sie in ihren Tätigkeiten auf den Leib angewiesen ist und dass ihr Vorhandensein im Leib in besonderem Maße am *calidum innatum* hängt.

Gleichzeitig ist durch diese Relativierung auch die Integration der genannten Disziplinen in ein Modell möglich, ohne dass die Theologie jede andere Disziplin durch ihre Autorität erdrücken würde. Diese Integration erscheint auf den ersten Blick unmodern und ist wie auch die Integration von organischen und verstandesfähigen Seelenanteilen in eine Seele gegenläufig zu der Tendenz anderer Autoren, auf die sich schließlich Descartes berufen konnte. Ein anderes Mittel, um die Theologie zu bändigen, um zu ermöglichen, dass sie Bestandteil des vorgelegten Modells bleiben kann, ist das Vorgehen, gewisse Prozesse zunächst an Pflanzen und vor allem Tieren zu erklären, bei denen religiöse Bedenken keine Rolle spielen. Bei diesem Vorgehen zeigt sich wiederum der Primat der Naturbeobachtung in Sennerts Modell. Ein weiterer wichtiger Schritt von ihm, um diese gewaltige Integration leisten zu können, ist die Annahme einer *providentia Dei*, welche der Naturbeobachtung bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung des Glaubens eine große Rolle

zuerkennt. Die Religion bekommt auch deshalb eine große Rolle, da nach der *ordinatio Dei*, welche Bedingung für die *providentia*-Lehre ist, die *benedictio divina* entscheidender Bestandteil des Beseelungsmodells wird. Die *benedictio divina* wiederum hilft dabei mit, den großen Gegensatz zwischen Leibnähe und Unsterblichkeit, zwischen denen das Modell ausgedehnt ist, zu überwinden – ein Spagat, der gelingt: Denn mithilfe ein und desselben Modells und mithilfe ein und desselben Erklärungsansatzes hält Sennert nicht nur – wie es schon andere Autoren, insbesondere der *via moderna*, taten – ein Plädoyer für die Betonung der Untersuchung des Organischen, da die Organe über das Menschsein entscheiden, sondern schafft es gerade auch durch die ebenso vorgenommene Betonung der Bedeutung der Seele, sogar über das rein Organische und Mechanische hinauszudeuten. Erstaunlich ist, dass dies dank der Integration aller beteiligten Disziplinen zustande kommt – weil dadurch sowohl das Organische als auch das Seelische, das Materielle und das Formale, ihren Platz bekommen; und dies, bevor in den folgenden Jahrhunderten eher eine Desintegration der Disziplinen stattfand.

Die Seele hat ihren Platz aber inmitten des Leibes – und ist doch ganz anders als dieser. Sie besitzt Eigenschaften, die sie vom Leib unterscheiden und göttlich, ja unsterblich, machen – sie ist aber nicht so göttlich unsterblich, dass sie nicht auch mit dem Leib fortgepflanzt werden könnte. Zudem ist sie nicht so göttlich, dass sie nicht auch Prozesse mittragen könnte, die auf gleiche Weise auch bei den sterblichen, nicht göttlichen Tieren vor sich gehen, eben weil es die *ordinatio Dei* so will. Alles, was organisch ist, führt die Seele aus und wird daher maximal leibnah gedacht, ohne dass aber der letzte Schritt, nämlich die Behauptung der Identifikation mit dem Leib, gemacht würde, weil nicht nur das Organische in die göttliche Seele integriert wird, sondern auch das Göttliche in die organische Seele. Diesen doppelten Schritt in einem in sich geschlossenen Modell darzustellen, welches auf die wichtigsten Fragen, die sich bei der Beschäftigung mit der Beseelung ergeben, Antworten liefert, zwischen diesen beiden Schritten die richtige Balance zu halten, ist die größte Leistung Sennerts. Voraussetzung für diese erstaunliche Integration ist die Integration aller beteiligten Disziplinen.

4 Thomas Feyens

Wie in der Einleitung schon erwähnt, ist Thomas Feyens' Werk über die Beseelung des Fötus weniger bekannt als jenes von Sennert. Nach einer knappen Darstellung seines Lebens (wieder basierend auf Zedlers Universal-Lexikon) werden die wichtigsten Züge dieses Modells vorgestellt.

4.1 Leben Thomas Feyens'

Thomas Feyens (latinisiert Fienus) wurde am 28.3.1567 in Antwerpen geboren. Nach Studium und Lehrreise nach Italien wurde er 1593 Professor der Medizin in Leuven. Er verließ Leuven jedoch bald, um Leibarzt des Kurfürsten von Bayern zu werden, kehrte aber nach einem Jahr aus „Liebe zu seinem Vaterlande“²⁸⁴ wieder nach Leuven auf seine Professorenstelle zurück. Eine Stelle als Leibarzt des Erzherzogs Albert von Österreich lehnte er „wegen Schwächlichkeit seiner Natur“²⁸⁵ ebenso ab, wie die ihm 1612 angebotene hoch dotierte Professur in Bologna. Bis zu seinem Tod im März 1631 blieb er in Leuven.

4.2 Einführung in das Beseelungsmodell Thomas Feyens'

Bevor das Beseelungsmodell des Thomas Feyens vor- und dem Modell Daniel Sennerts gegenübergestellt wird, ist es wichtig, noch einmal darauf hinzuweisen, dass Sennerts Werk das spätere der beiden ist. 1636 erschienen, nimmt Sennerts *De generatione viventium* an mehreren Stellen auf Feyens' 1620 erschienenenes *De formatrice foetus* Bezug. Dennoch macht es Sinn, dass in dieser Arbeit zunächst auf Sennerts Beseelungsmodell eingegangen wurde. Es ist das deutlich bekanntere Werk: So war es Sennert, auf den Zachia Bezug nimmt und aus jüngerer Zeit liegt zu Sennerts Theorien schon einiges an Sekundärliteratur vor; nicht zufällig erwähnt ihn Friedrich in seinem Beitrag. Zudem nahm Sennert mit seinen Ideen nicht nur von der Sukzessivbeseelung, sondern auch vom Kreationismus Abstand und ist damit in gewisser Weise exponierter gestellt. Feyens dagegen vertritt weiterhin (wie schon Thomas von Aquin über 300 Jahre vor ihm) den Kreationismus. Dass es nicht die gleiche Form von Kreationismus ist, wurde in der Einleitung schon nebenbei erwähnt – und ist doch, wie die folgenden Kapitel zeigen werden, eine Betonung

²⁸⁴ Zedler (1743), Bd. 9, Spalte 882.

²⁸⁵ Ebd.

wert, gerade auch deshalb, da zu Feyens' Beseelungsmodell keine einschlägige Sekundärliteratur vorhanden ist.

Bei dieser Darstellung ist es nun hilfreich, die gleichen Kategorien wie bei Sennert zu wählen. Denn auch die wesentlichen Elemente von Feyens' Modell können grob in die Bereiche Naturphilosophie, Religion und Naturbeobachtung eingeteilt werden. Ob diese Bereiche einen anderen Stellenwert haben und was seine Aussagen für das Verhältnis von Leib und Seele, das in seinem Modell zum Ausdruck kommt, bedeuten, sollen die folgenden Kapitel zeigen.

Auffällig ist, dass Feyens in seinem Modell, das er in neun *Quaestiones* gliedert, in deren Verlauf er zu sechzehn *Conclusiones* kommt, sich mehrfach dagegen verwehrt, dass dem Samen ein aktives Prinzip inne sei.²⁸⁶ Diese Ansicht wendet sich in zwei Richtungen: Die Ablehnung eines aktiven Prinzips im Samen ist nicht nur gleichbedeutend mit der Ablehnung des Traduzianismus, sie richtet sich auch gegen die Anhänger der Sukzessivbeseelung, in deren Modellen ein aktives Prinzip im Samen wichtiger Bestandteil war. Anhänger der Sukzessivbeseelung war z.B. Thomas von Aquin, wie Feyens Katholik. Feyens' Ablehnung eines aktiven Prinzips hat also nicht nur religiöse Gründe, die gegen den (lutherischen) Traduzianismus sprechen, es gibt durchaus auch andere Überzeugungen, die er vertritt und die damit seine Abkehr von der Sukzessivbeseelung erklären.

4.3 Dynamisches Seele-Körper-Verhältnis und Notwendigkeit von *dispositiones*: Erste naturphilosophische Ansätze

Vor der Betrachtung von Feyens' naturphilosophischen Überzeugungen ist es hilfreich, sich in Erinnerung zu rufen, welche Charakteristika die Seele bei Sennert als Form im aristotelischen Sinne hatte. Hervorstechend war hierbei ihre Beschreibung als *anima specifica* und als initiales organisierendes Prinzip.

²⁸⁶ „In semine ut semen est, & ut est in testibus, & priusquam iam animam in utero recepit, nulla est virtus activa Conformationis aut generationis: nec semen in generatione se habet ut instrumentum, aut ut efficiens, sed solum ut materia: & in neutro semine parentum est ullum principium activum generationis, sed solum passivum.“ (Fienus (1620), 91).

Formae peculiariae physicae

Feyens dagegen vertritt nicht das Modell der *anima specifica*: Für ihn gibt es überhaupt nur drei Arten (*species*) von Seelen, die Menschen-, Tier- und Pflanzenseele:

„Denn so wie alle Vernunftseelen von derselben Art sind, so muss man auch meinen, dass auch alle pflanzlichen und tierischen Seelen von derselben Art sind. Freilich unterscheiden sich Tiere und Pflanzen untereinander innerhalb der Art. Aber sie unterscheiden sich innerhalb der Art nicht dadurch, dass sie andere Seelen, sondern dass sie andere eigene physische Formen haben, die sich untereinander innerhalb der Art unterscheiden.“²⁸⁷

Die große Vielfalt „innerhalb der Art“ (*speciei*) der Pflanzen und „innerhalb der Art“ der Tiere wird auf naturphilosophischer Ebene nicht, wie bei Sennert, durch so viele einzelne *animae specificae*, wie es auch verschiedene Pflanzen und Tiere gibt, repräsentiert. Stattdessen unterscheiden sich die einzelnen Pflanzen- und Tier-„Sorten“ (um keine Verwirrung zu stiften, wird hier nicht der übliche Begriff der „Arten“ verwendet) durch „eigene physische Formen“ (*formae peculiariae physicae*).²⁸⁸ Schaut man sich die Rolle dieser *formae peculiariae physicae* aber an, findet man Formulierungen, die jenen ähneln, die Sennert in Zusammenhang mit den *animae specificae* verwendet:

„Die Form des Sperling lässt den Sperling zu einer bestimmten Gestalt und bestimmten Größe wachsen. Die Form des afrikanischen Straußes, die im Ei in das zarte noch unbefiederte Junge eingeführt wird, ist jene, die seinen Körper zu einer bestimmten Gestalt und bestimmten Größe heranwachsen lässt und nicht zur Gestalt oder Größe des Adlers oder der Taube. Die Form der Zypresse lässt ihre Pflanze in eine bestimmte Höhe, mit einer bestimmten Ordnung der Zweige, mit bestimmten Blättern etc. heranwachsen und nicht zur Gestalt des Rhabarbers, des Chicorée und so weiter.“²⁸⁹

²⁸⁷ „Nam; sicut omnes animae rationales sunt eiusdem speciei, ita quoque & omnes vegetativas, & sensitivas eiusdem esse speciei censendum est. Differunt quidem bruta & plantae inter se specie; sed non differunt specie per hoc, quod habeant animas, sed quod alias formas peculiarias Physicas inter se specie distinctas.“ (Ebd., 177).

²⁸⁸ Für die Unterschiede zwischen einzelnen Menschen, s. das letzte Unterkapitel dieses Kapitels (*simulachra* als *exemplar*).

²⁸⁹ „Forma passeris facit crescere passerem ad talem figuram, & talem quantitatem; forma struthiocameli introducta in tenerum pullum adhuc implumen in ovo, est illa quae facit excrescere suum corpus, ad talem figuram & talem quantitatem, & non ad figuram vel quantitatem aquilae, vel columbae. Forma cupressi facit plantam suam excrescere in talem altitudinem, tali ordine ramorum cum talibus foliis, &c. & non ad figuram

Grund für die ähnlichen Formulierungen ist sicherlich, dass sowohl bei Sennert als auch bei Feyens die Ursache für die Gestalt eines Tieres oder einer Pflanze von der Seele (bzw. der Form) ausgeht. Anders formuliert: Auch Feyens sah in der Seele das initiale organisierende Prinzip. Bevor wir uns jedoch seine Ausformulierung dieses Sachverhaltes genauer anschauen wollen, sollten noch wenige Überlegungen zum Konzept der *formae peculiariae physicae* angestellt werden, die jedoch nur spekulativ bleiben können, da er diesen Begriff nur an der oben zitierten Stelle benutzt.

Dennoch kann man aus dieser Aussage recht sicher schließen, dass Feyens offensichtlich ein Anhänger eines Pluralismus der Formen war und – zumindest bei Pflanzen und Tieren – vom Vorhandensein mehrerer Formen ausging. Auch scheint es eine gewisse Formenhierarchie (wenn auch ganz anders als bei Sennert) zu geben, da die *formae peculiariae physicae* der „Artseele“, also *anima vegetativa* bzw. *anima sensitiva*, untergeordnet zu sein scheinen. Wie genau das Zusammenspiel zwischen *forma peculiaris physica* und ihrer wahrscheinlich übergeordneten *anima* funktioniert, bleibt leider aufgrund der nur kurzen und einmaligen Erwähnung offen. Was jedoch evident zu sein scheint, ist, dass *anima rationalis*, *anima vegetativa* und *anima sensitiva* nicht nur wie bei Sennert „allgemeine Konzepte, [...] die nirgendwo getrennt bestehen, wenn nicht im Geist“²⁹⁰, sind, sozusagen Oberbegriffe, die alle pflanzlichen, tierischen bzw. menschlichen *animae specificae* zusammenfassen, sondern eine wirkliche Realität. Denn es ist die pflanzliche Seele, die „in Subjekten von tausend und zehntausend Gestalten [...] [ist,] in Pilzen, dem Moos der Bäume, dem Thymian, der Tanne, der Eiche“²⁹¹, es sind nicht die *animae specificae* dieser Pflanzen, wie bei Sennert.

Etwas komplizierter wird die Angelegenheit allerdings, schaut man sich eine weitere Textstelle an, in welcher sich Feyens an die Anhänger der Sukzessivbeseelung wendet und fragt, welcher Art die Pflanzen- bzw. Tierseele denn sei, die der menschlichen Seele vorangehe. Da es nach seinen oben zitierten Aussagen nur je eine Pflanzen- und Tierseele gibt, ist nicht ganz zu verstehen, warum er die Vorgängerseelen der Vernunftseele auf eine spezielle Pflanzen- oder Tierart festgelegt sehen möchte – es müsste dann ja eine Pflanzen- bzw. Tierseele mit der die Art ausmachenden *forma peculiaris physica* sein. Feyens

rhabarbari, chichorij, & sic deinceps.” (Ebd., 143–144).

²⁹⁰ Sennert (1636), 193. S. FN 102.

²⁹¹ „Vegetativa [...] in subiectis mille; & decem mille figurarum: [...] in fungis, musco arborum, thymo, abiete, quercu” (Fienus (1620), 143).

begründet die Forderung einer Festlegung damit, der Vorläufer des Menschen mit der entsprechenden Pflanzen- (und später Tier-) Seele sei ja „nicht universal oder eine Pflanze im allgemeinen, sondern diese oder jene“²⁹². Aufgrund der wenigen Textstellen ist eine eindeutige Aussage wohl nicht zu treffen, jedoch tendiere ich dazu, dies als ihm willkommenes, aber nicht ganz stichhaltiges Argument gegen die Anhänger der Sukzessivbeseehlung einzuordnen und bei der oben beschriebenen Darstellung von lediglich drei Seelenarten zu bleiben, die dann auch als solche in der Realität bestehen.

Diese reale Seele erscheint aber, vor allem vor dem Hintergrund des im Folgenden erläuterten Modells von Feyens, aufgrund der hierarchischen Delegation der körpernahen bildenden Aufgaben der Seele an die *formae peculiare physicae* etwas leibferner als die unlöslich mit ihrem Körper verbundenen *animae specifica* bei Sennert.

Conformationis corporis animati causa

Anders fällt der Vergleich mit Sennert bei der Charakterisierung der Seele als initialem organisierendem Prinzip aus. Dies bedeutete ja bei Sennert, dass die Seele die Ursache der Bildung ist, dass sie vor aller Bildung da ist und nicht erst dann, wenn die Bildung bereits ein gewisses Maß erreicht hat oder gar abgeschlossen ist. Exakt dieser Gedanke findet sich auch an vielen Stellen bei Feyens,²⁹³ unter anderem in seiner zehnten *Conclusio*:

„Die Vernunftseele bildet und organisiert den eigenen Körper oder das, von dem sie die Form ist. [...] Fernerhin: So wie die vernunftbegabte Seele ihren Körper bildet, das heißt den menschlichen, so auch die pflanzliche Seele den Körper der Pflanze und die empfindende Seele den des Tieres.“²⁹⁴

Auch der Titel von Feyens' Werk (*De formatrice foetus*) macht deutlich, dass es ihm gerade darum geht, dieses bildende Wirkvermögen zu identifizieren und zu beschreiben. Trägerin dieses bildenden Wirkvermögens und Ausgangspunkt der Bildung ist für ihn, wie für Sennert, die Seele.

²⁹² „non [...] universale, aut planta in communi, sed haec vel illa“ (Ebd., 165.).

²⁹³ Ebd., 70-71; 123; 128; 129; 129; 130; 130-131; 133; 143; 143; 145; 228; 266-267.

²⁹⁴ „Anima rationalis conformat & organizat corpus proprium, seu cuius est forma. [...] Porro sicut rationalis conformat corpus suum, id est humanum; ita & vegetativa corpus plantae, & sensitiva bruti.“ (Ebd., 184-185.).

Sennert beruft sich in diesem konkreten Fall auf Feyens. Schon dieser habe die Vernunftseele als „Ursache der Bildung des beseelten Körpers“²⁹⁵ (*conformationis corporis animati causa*) erkannt. Sennert zitiert auch Feyens' zehnte *Conclusio*²⁹⁶. Dieser wird darüber hinaus von Sennert mehrfach mit lobenden Worten erwähnt.²⁹⁷ Das Setzen der Seele „vom Ende der Erzeugung an ihren Ausgangspunkt“²⁹⁸, was laut Michael „einen großen Umbruch in der Perspektive, eine neue Auffassung des aristotelischen Weltbildes“²⁹⁹ darstellt, muss Sennert aber dennoch nicht von Feyens übernommen haben, auch wenn *De generatione viventium* 16 Jahre nach *De formatrice foetus* erschien. Denn Michael weist auch daraufhin, dass diese Meinung „Sennerts ständiges Thema und fundamentales Projekt von seinen frühesten bis zu seinen letzten Schriften“³⁰⁰ war. Dennoch ist es eindeutig, dass Sennert mit dieser Meinung nicht alleine war und in Feyens einen Mitstreiter hatte, der einer anderen Konfession angehörte. Das belegt erneut, dass nicht konfessionsgebundene Überzeugungen Ursache der Annahme sein können, dass die Seele initiales organisierendes Prinzip ist, sondern dass dies ein Denkmuster war, das konfessionsübergreifend in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts verbreitet war.

Die Tatsache aber, dass aufgrund dieser neuen Perspektive keine Bildung vor Ankunft der Seele stattfinden kann, betont Feyens an den angeführten Textstellen (s. v.a. FN 294, aber auch FN 289). Er hält außerdem mehrfach fest, dass gar keine Bildung, keine Organisation (*organizatio*) vor Ankunft der Seele stattgefunden haben muss. Dies ist für ihn nicht mehr, wie für die Anhänger der Sukzessivbeseelung, Voraussetzung:

*„ich sage, dass die Organisation nicht die vorhergehende Anordnung zur Einführung der Seele ist und nicht vor der Einführung der Seele, sondern nach ihr ist“*³⁰¹.

In einer weiteren längeren Textpassage bekräftigt Feyens diese Haltung.³⁰² Von den Argumenten, die er zur Begründung dieser Behauptung anführt, sind vor allem zwei für unsere Zwecke interessant.

²⁹⁵ Sennert (1636), 212, ähnlich 195.

²⁹⁶ Ebd., 300.

²⁹⁷ Ebd., 184; 285; 296; 299.

²⁹⁸ Michael (1997), 297.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ „dico; organizationem non esse dispositionem praeiviam ad animae introductionem, neque anteriorem animae introductione sed posteriorem“ (Fienus (1620), 135).

³⁰² „Ex quo patet, organeitatem non esse dispositionem necessariam ad introductionem actus primi; sed solum ad

Zum einen, so Feyens, „wird weder für die Einführung der Ernährungs-, noch für die Einführung der Empfindungsseele irgendeine festgelegte Gestalt gefordert“³⁰³. Da Feyens ja die Meinung vertritt, dass es nur je eine Pflanzen-, Tier- und Menschenseele gibt, muss die Tatsache, dass Pflanzen- und Tiersamen eine oft so unterschiedliche Gestalt (*figura*) aufweisen, ihn daran zweifeln lassen, dass die *figura* und damit das Vorhandensein von Organen eine Voraussetzung für das Einführen der Seele ist. Zum anderen wäre für ihn eine *organizatio* oder *figura* auf Seiten des die Seele empfangenen Körpers nur dann notwendig, wenn die Seele darauf angewiesen wäre. Dies kann er sich aber nur so vorstellen, dass „die quantitativen Teile der Materie den quantitativen Teilen der Form angeschlossen werden müssten“³⁰⁴. Das Nicht-Körperlich-Sein der Seele (denn sie hat keine quantitativen Teile) dient ihm also als Argument gegen eine für die Einführung der Seele notwendige *organizatio*. Anders ausgedrückt: Die Seele ist „unteilbar“ (*indivisibilis*) und zu wenig körperlich, um von Anfang an auf eine *organizatio* angewiesen zu sein.

Diese *organizatio* aber, das Vorhandensein der Organe, ist bei Sennert das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen Samen und Mensch, warum also ein Samen trotz Seele kein Mensch ist. Hierzu verwendet Sennert die Begriffe der „ersten und zweiten Wirklichkeit“, wobei die erste Wirklichkeit (*actus primus*) dem Vorhandensein der Seele, die zweite Wirklichkeit (*actus secundus*) dem Vorhandensein der von der Seele gebildeten Organe entspricht. Feyens entwirft auch hier ein ähnliches Modell wie Sennert:

„Denn das Leben wird doppelt genommen: entweder als erste Wirklichkeit oder als zweite Wirklichkeit. Denn entweder wird als Leben verstanden, dass etwas selbst von den Lebendigen ist oder selbst tätig ist. Wenn als Leben die Tätigkeiten des Lebens verstanden werden, so ist es nicht wahr, dass jedes Beseelte lebend ist, denn es kann eine Seele geben, auch wenn sie nicht tätig ist: [...] Jedoch: Wenn als Leben die erste Wirklichkeit verstanden wird oder dass etwas selbst vom Lebendigen ist, so ist aber wahr, dass jedes Beseelte lebend ist. Aber dann ist nicht wahr, dass jedes Lebende die Tätigkeiten des Lebens ausüben muss, weil, wie ich gesagt habe, es lebend sein kann, auch wenn es keine Tätigkeiten ausübt. Und durch eine so

consecutionem secundi & non esse necessarium subiectum esse organicum, quando anima introducitur, sed sufficere tunc esse organicum, quando debet operari. Si organeitas esset necessaria ad animae introductionem, deberet equidem praecedere introductionem; & non posset fieri ab anima introducta.” (Ebd., 149).

³⁰³ „neque pro introductione animae vegetativae, neque pro introductione sensitivae requiritur ulla figura determinat” (Ebd., 142).

³⁰⁴ „partes quantitativae materiae deberent peculiari modo applicari partibus quantitativis formae” (Ebd.).

beschaffene Ratio kann gesagt werden, dass der Samen lebend ist. ³⁰⁵

An dieser Stelle lässt Feyens offen, was denn nun Leben bedeutet, nur das Vorhandensein der Seele oder erst das Vorhandensein der Organe, *actus primus* oder *actus secundus*. An einer anderen Stelle bezieht er dagegen klar Stellung, nämlich als es darum geht, ob denn nun der Samen, der nach dem dritten Tag der Empfängnis mit der Vernunftseele ausgestattet ist, schon ein Mensch ist:

„denn es ist auf essentielle Art und Weise der Mensch, wenn er auch von den Menschen nicht als solcher benannt wird. [...] Mit dem Namen des Menschen wird der Mensch benannt, der schon geboren und schon vollendet ist und seine vollständige Konstitution erreicht hat. Der kürzlich beseelte Samen wird noch nicht Mensch genannt, sondern Empfangenes, Embryo, Fötus etc. Dass es aber einen so beschaffenen Menschen gibt, der noch weich und flüssig ist, weder Arme noch Beine noch Magen noch Leber hat, noch Puls noch Bewegung noch Sinne etc., ist nichts Absurdes und es erscheint niemandem absurd, der gedacht hat, dass die Rede nicht von dem schon geborenen und vollendeten Menschen ist, sondern von dem, dessen Bildung gerade erst begonnen hat.“ ³⁰⁶

Feyens nimmt hier ebenso wie Sennert wahr, dass der Fötus und seine Vorstufen noch nicht Mensch genannt werden. Es steht für ihn aber außer Zweifel, dass es schon ein (unvollendeter) Mensch ist. Dies wird im Folgenden noch sehr wichtig sein. Denn gerade diesen Prozess, der zwischen *actus primus* und *actus secundus*, zwischen unvollendetem und vollendetem Menschen steht, beschreibt Feyens besonders ausführlich und anschaulich.

³⁰⁵ „Etenim vita sumitur dupliciter; vel pro actu primo, vel secundo: vel enim per vitam intelligitur ipsum esse viventium; vel ipsum operari. Si per vitam intelligantur operationes vitae, sic non est verum, omne animatum esse vivens: potest enim anima esse, etiamsi non operetur: [...] At si per vitam intelligatur actus primus, seu ipsum esse viventis; sic verum est omne animatum esse vivens: sed tum non est verum, omne vivens debere exercere actiones vitae; quia, ut dixi, potest esse vivens, etiamsi nullas exerceat operationes; & tali ratione dici potest semen esse vivens.“ (Ebd., 57).

³⁰⁶ „est enim essentialiter homo, etiamsi ab hominibus non appelletur talis. [...] Hominis nomine appellatur homo iam natus, iam perfectus, & absolutam suam nactus constitutionem. Semen recenter animatum non vocatur adhuc homo, sed conceptus, embryo, foetus, &c. Dari autem talem hominem qui adhuc mollis fit & fluidus, nec brachia, nec crura, nec stomachum, nec hepar habeat, nec pulsum, nec motum, nec sensum, &c. nihil est absurdi, nec cuiquam absurdum videbitur, qui non de homine iam nato, & perfecto, sed primum incipiente fieri sermonem haberi intellexerit.“ (Ebd., 157).

Perfectio

Mit der Annahme des Sachverhalts, dass die Vernunftseele schon vom dritten Tage an im Samen ist, sieht sich Feyens konfrontiert mit der lange von vielen vertretenen und schon erwähnten Gegenposition, die Seele komme erst dann zum Fötus, wenn dieses schon zu einem gewissen Teil gebildet sei – ein Modell, in dem die Seelen, um mit Michael zu sprechen, noch die Bedeutung von „erfüllenden“ Prinzipien³⁰⁷ innehaben, die den schon gebildeten Körper vollenden. Den Begriff der Vollendung (*perfectio*) übernimmt Feyens nun in sein Modell, gibt ihm aber eine ganz andere Bedeutung.

Ein Vorwurf an Feyens mag gelautet haben, dass, wenn die Samenmaterie schon so früh die Vernunftseele innehat, es sich hierbei nur um die Seele der (vereinigten weiblichen und männlichen) Samen handeln könne. Da diese Samenmaterie aber im Laufe der Entwicklung der vereinigten Samen zum Embryo zerstört werden würde, müsste die Seele des Samens den Samen zerstören, was der gängigen Meinung widersprach.³⁰⁸ Ein Ausweg bestand darin, zu sagen, dass der Samen aus zwei Teilen bestehe, wobei die Seele nur in einem Teil sitze. Somit stand die Möglichkeit offen, dass die Seele des Samens nur den Teil zerstört, in dem sie sich nicht befindet. Feyens jedoch verwirft diese Möglichkeit.³⁰⁹ Nach ihm handelt es sich auch bei der Vernunftseele gar nicht um die Seele des Samens, sondern schon um die Seele des Menschen. Somit wird auch keine Samenmaterie durch die eigene Seele zerstört, sondern der unvollendete Mensch wandelt sich zum vollendeten Menschen. Auch unter Beibehaltung der ursächlichen, organisierenden Funktion der Vernunftseele findet bei Feyens auf diese Weise eine *perfectio* statt:

„ich sage, dass der Samen, wenn er die Seele schon innehat, so wie der beseelte und schon gemachte Embryo, sich selbst bilden und zu einer größeren Vollendung führen kann. Denn der Samen oder eher schon der sehr zarte Embryo handelt so in sich selber durch eine Tätigkeit, die nicht verdirbt, sondern vollendet. Dass aber die Form eine so beschaffene Tätigkeit in ihrer hingeworfenen Materie herausgibt, ist weder etwas Wunderbares noch Absurdes. So nämlich vollendet, lässt wachsen und ernährt die Seele im schon erwachsenen Körper diesen selbst und in einer gleichsam ewigen Bildung bewahrt sie ihm durch das ganze Leben dieselbe

³⁰⁷ Michael (1997), 297.

³⁰⁸ Fienus (1620), 11.

³⁰⁹ Ebd., 23-24; 115-116.

Gestalt. ³¹⁰

Es wird deutlich, dass der Begriff *perfectio* bei Feyens eine noch sinnvollere Bedeutung bekommt. *Perfectio* kennzeichnet nicht einfach mehr einen einzigen Zeitpunkt in der Embryonalentwicklung, z.B. den 40. Tag, der recht willkürlich gewählt war. Seine *perfectio* wird zu einem auch nach der Geburt andauernden Prozess, der am dritten Tag nach der Empfängnis mit Ankunft der Vernunftseele beginnt und nie aufhört. Immerzu verändert und vollendet die Vernunftseele den zu ihr gehörenden Körper – in den ersten neun Monaten besonders eindrücklich, aber auch nach der Geburt hört dieser Prozess nicht auf. Sennert hängt übrigens der gleichen Vorstellung an – es sei z.B. an das Zitat erinnert, dass „bis jetzt in einzelnen Jahren dem Hirsch die abgefallenen Hirschhörner [...] wieder ersetzt“³¹¹ werden – und verwendet auch den Begriff der *perfectio*³¹².

Die *perfectio* deutet nun aber auf einen Aspekt in der Beziehung von Leib und Seele hin, den ich beim Beschreiben von Sennerts Modell nicht dargelegt habe: das Dynamische, das im Verhältnis von Leib und Seele steckt, der ständige Prozess, der zwischen den beiden stattfindet, vom Anfang des Lebens an, jedoch fortgesetzt auch im Erwachsenenalter. Während des gesamten Lebens übt die Seele einen verändernden Einfluss auf den Leib aus. Sie ist nicht einfach eine weitere Dimension des Menschen, unsichtbar und vom Körper getrennt. Sie hat eine andauernde Wirkung auf den Menschen und zwar beileibe nicht nur eine geistige, sondern eine sehr körperliche. Wenn sich aus der Samenmaterie Organe herauschälen, wenn ein Kind erwachsen wird, wenn es seine ersten Zähne bekommt oder ihm Haare wachsen, immer ist es der Einfluss der Seele. Dass diese Vorstellung die Seele als Gesamtheit sehr in die Nähe des Körpers rückt – und zwar sowohl bei einem katholischen als auch bei einem protestantischen Autor – ist offensichtlich.

³¹⁰ „dico: semen obtenta anima, etiam animatum, & vere iam factum embryonem posse seipsum conformare, & perducere ad maiorem perfectionem. Non enim semen, seu potius tenellus iam embryo, tum agit in seipsum actione aliqua corruptiva, sed perfectiva. Talem autem actionem formam edere in sua materia subiecta, nihil neque miri, neque absurdi est: sic enim anima in corpore iam adulto, ipsum perficit, auget, nutrit, & quasi perpetuata quadam conformatione, eadem tota vita figuram conservat.“ (Ebd., 24).

³¹¹ Sennert (1636), 206. S. FN 123.

³¹² „corpus illud quod semen appellatur, dum in plantam, vel animal abit, in staturum nobiliorem deducitur & perficitur.“ (Sennert (1656), 135). In Sennert (1636), 240 steht „anima“ statt „animal“, ebenso in Sennert, Daniel: Opera omnia in tres tomos distincta, operum tomos I, Paris (Societas) 1641, 179 und Sennert, Daniel: Opera omnia in tres tomos divisa, operum tomos primus, Lyon (Huguetan/Ravaud) 1650, 187, was jedoch keinen Sinn ergibt. Wahrscheinlicher ist „animal“, wie es auch in Sennert, Daniel: Opera omnia in sex tomos divisa, operum tomos primus, Lyon (Huguetan) 1676, 124 steht, sodass diese Stelle offensichtlich in den Ausgaben ab 1656 korrigiert wurde.

Für Feyens ist das Wirkvermögen der Seele, dynamisch Einfluss auf die Materie nehmen zu können, sogar Grundvoraussetzung für ihr Handeln:

„Die Form kann nicht in einer Materie handeln, die schon vollständig die notwendige Anordnung zur Unterhaltung des Seinen und zu allen seinen Tätigkeiten hat; aber [...] in derjenigen Materie, die nur eine rohe, unvollständige und so beschaffene Anordnung hat, dass sie nicht zur vollständigen Unterhaltung der Form oder zum Herausgeben aller ihrer Tätigkeiten genügen kann [...] – in jener Materie, sage ich, kann sie handeln und jene vollenden und solange handeln, bis sie die ganze mit ihrer Natur übereinstimmende Vollendung erhalten hat.“³¹³

Dieses Zitat fasst das bisher Gesagte gut zusammen: Die *organizatio* ist nicht Voraussetzung für die Eingießung der Seele, sondern Folge. Die Seele organisiert sich die Materie selber und vollendet sie so. Diesem Prozess ist eine vollständig organisierte Materie sogar hinderlich.

Dennoch spricht Feyens von einer „rohe[n], unvollständige[n] [...] Anordnung“ (*dispositio rudis, imperfecta*) und es drängen sich tatsächlich einige Fragen auf. Gibt es eigentlich irgendwelche Voraussetzungen dafür, dass die Seele in die Samenmaterie (und nicht einfach in irgendeine andere Materie) eingegossen wird? Welche Rolle spielen die Eltern, wenn die Seele einfach so, scheinbar ohne Voraussetzungen, in die Samenmaterie eingegossen werden kann? Ab wann ist dann der Samen nicht mehr Samen, sondern ein Mensch, der vollendet werden muss? Und: Wie vollzieht sich dieser Übergang von Samenmaterie zu Mensch? Um diese Fragen zu beantworten, entwirft Feyens ein Modell von Anordnungen (*dispositiones*).

Dispositiones: calor nativus, temperamentum und spiritus sowie dispositiones incognitae et occultae

In den Abschnitten, in denen Feyens der Meinung widerspricht, dass die *organizatio* schon vor der Ankunft der Seele stattgefunden haben muss, setzt er sich auch mit der

³¹³ „Non potest forma agere in materiam iam complete habentem dispositionem necessariam, ad sui sustentationem, atque ad omnes suas actiones; verum [...] in illam quae solum habet dispositionem rudem, imperfectam, & talem, quae non possit sufficere ad perfectam formae sustentationem aut edendas omnes eius actiones [...]; in illam dico potest agere, & illam perficere, & tamdiu agere quousque omnem perfectionem naturae suae convenientem sit adepta.“ (Feyens (1620), 136).

Frage auseinander, womit denn die Seele dann das Werk ihrer Bildung ausführt, wenn sie nicht auf Organe zurückgreifen kann:

„zur Bildung aber sind vorangehende Organe nicht nötig, sondern es genügen eingeborene Hitze, die rechte Mischung, Geist und andere Bedingungen und bei weitem edlere Qualitäten, die in dem Samen bestehen und uns überhaupt nicht bekannt sind.“³¹⁴

Feyens zählt in diesem kurzen Abschnitt einige Eigenschaften und Bestandteile des Samens auf: eingeborene Hitze (*calor nativus*), die rechte Mischung (*temperamentum*) und Geist (*spiritus*).³¹⁵ Auch eine erste Aufgabe dieser Bestandteile wird deutlich, nämlich die Unterstützung der Seele beim Bilden des neuen Menschen. Feyens verheimlicht aber auch nicht sein Unwissen über andere Bestandteile und spricht von *qualitates longe nobiliores [...] nobis forte incognitae*. An anderer Stelle spricht er von „verborgenen Anordnungen“³¹⁶ (*occultae dispositiones*). Damit sind Eigenschaften des Samens gemeint, die mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden können.

Im Kapitel über die Seele als *conformationis corporis animati caussa* habe ich dargelegt, dass Feyens verneint, dass eine *organizatio* Bedingung zum Aufnehmen der Seele ist. Dabei verwendet er das Argument, dass die Gestalt (*figura*) von Tier- und Pflanzensamen oft sehr verschiedenartig ist. Damit ist es bei nur je einer Tier- und Pflanzenseele unmöglich, dass die *figura* der Samen etwas mit der Aufnahme der Seele zu tun haben könnte. Sowieso macht die *figura*, d.h. die offensichtlich vorhandenen Eigenschaften, laut Feyens nicht den ganzen Samen aus:

„Dass andere verborgene [Eigenschaften, A.d.Ü.] im Samen sind, kann daraus ersichtlich sein, dass sich der Samen vieler Lebewesen in der Sinneswahrnehmung von dem menschlichen Samen nicht unterscheidet. Wenn in diesem nicht andere verborgene Anordnungen liegen würden, würde folgen, dass manchmal aus dem menschlichen Samen ein Tier und aus dem Samen der Tiere ein Mensch erzeugt werden kann.“³¹⁷

³¹⁴ „ad conformationem vero non est opus praevis organis, sed sufficiunt calor nativus, temperamentum, spiritus, & aliae conditiones & qualitates longe nobiliores, semini inexistentes, nobis forte incognitae.“ (Ebd., 150).

³¹⁵ Weitere Erwähnung finden diese bekannten Eigenschaften unter Ebd., 83; 151; 154.

³¹⁶ Ebd., 154.

³¹⁷ „Alias occultas in semine esse ex eo patere potest, quod multorum animalium semen quoad sensum ab humano non differat; in quo nisi laterent aliae dispositiones occultae, sequeretur ex semine humano, brutum; & ex semine brutorum hominem aliquando posse generari.“ (Ebd.).

Auch wenn diese Eigenschaften *dispositiones occultae* bleiben, so ist doch schon ein erster Zweck offensichtlich: die Herstellung von Spezifität, um z.B. die Samen von Mensch und Tier zu unterscheiden.

Neben Herstellung von Spezifität zwischen Menschen- und Tiersamen, die er nur an oben zitierter Textstelle erwähnt, und der Hilfe bei der Bildung der ersten Organe nennt Feyens zwei weitere wichtige Funktionen der *dispositiones*: bei der Vorbereitung der Einführung der Seele und als Muster.

Dispositiones ad animae introductionem necessariae

Hier kann nun die Antwort auf die Frage gegeben werden, ob nicht irgendwelche Voraussetzungen innerhalb der Samenmaterie notwendig sind, damit ihr die Seele eingegossen werden kann. Natürlich muss es diese geben. Feyens bringt zur Veranschaulichung ein Beispiel aus der Pflanzenwelt, das auch Sennert bemüht, nämlich die Tatsache, dass manche Pflanzensamen oft auch noch nach langer Zeit fruchtbar sind, andere dagegen nicht, und dass dieser Unterschied von außen nicht sichtbar ist. Während bei Sennert dies mit der An- bzw. Abwesenheit der Pflanzenseele zusammenhängt (was wiederum mit der An- bzw. Abwesenheit des *spiritus* zusammenhängt), meint Feyens,

„dass mit einem sehr großen Zeitaufschub entweder die im Samen bestehenden Geister verschwinden oder der Samen durch die Hitze der Luft außerordentlich ausgetrocknet wird oder er durch die Kälte erstarrt wird, so dass dessen Temperament zugrunde geht oder andere zur Einführung der Seele notwendige uns unbekannt Anordnungen ausgelöscht werden.“³¹⁸

Auf der stofflichen Ebene sind es also bei Feyens die gleichen Voraussetzungen wie bei Sennert, die über die Fruchtbarkeit bzw. Unfruchtbarkeit des Pflanzensamens entscheiden: *spiritus* bzw. *calidum innatum*. Sind diese bei Sennert aber die stofflichen Voraussetzungen für das Vorhandensein der Seele, so sind es bei Feyens die „zur Einführung [Hervorhebung d. Ü.] der Seele notwendigen Anordnungen“³¹⁹ (*dispositiones ad animae introductionem necessariae*). Während Sennert das stoffliche Korrelat *spiritus* nennt, ist es

³¹⁸ „quod nimia temporis mora, vel spiritus semini inexistentes evanescant; vel semen calore aeris nimium exsicceatur, vel frigore congeletur, ut temperamentum eius pereat, vel aliae dispositiones ad animae introductionem necessariae nobis incognitae, extinguantur.“ (Ebd., 83).

³¹⁹ Weitere Erwähnung bei Ebd., 41; 120; 170; 230; 233; 234.

bei Feyens eigentlich nicht entscheidend, ob es bekannte Anordnungen wie *spiritus*, *calor*, *temperamentum* oder der hier genannte *frigor* sind oder *dispositiones incognitae*. Beide Autoren wissen jedoch um die Notwendigkeit stofflicher Voraussetzungen für die Bewahrung bzw. Einführung der Seele.

Feyens beschreibt sehr plastisch, wie diese *dispositiones ad animae introductionem necessariae* in den Samen kommen: Sie werden diesem (bei den Menschen) in den Geschlechtsdrüsen (*testes*) von den Eltern bzw. den *testes* selber „eingedrückt“³²⁰ oder „eingeführt“³²¹. Auf diese Weise und dadurch, dass die Eltern den Samen „hervorbringen“³²² (*producere*), tragen auch sie ihren Teil zur Erzeugung (*generatio*) des neuen Menschen teil. Dabei ist es Feyens jedoch wichtig, dass die *generatio*, die von den Eltern geleistet wird, nicht die „wesentliche Erzeugung“³²³ (*generatio substantialis vel essentialis*) ist. Die Aufgabe der Eltern ist lediglich die „nebensächliche Erzeugung“³²⁴ (*generatio accidentalis*). Die *generatio substantialis* geschieht durch Gott, wenn er die Vernunftseele eingießt. Denn nur Gott kann Einfluss auf die Vernunftseele nehmen.³²⁵

„Die Seele im Samen hervorzubringen ist erzeugen. Die Seele auf essentielle Art und Weise hervorzubringen oder die Substanz selbst der Seele hervorzubringen, liegt nicht in der Macht des Menschen, weil jene von Gott hervorgebracht wird [...]. Also die Seele angeordnet hervorzubringen, das heißt alle Anordnungen, die zur Einführung der Seele, die von Gott gemacht werden muss, notwendig sind, im Samen hervorzubringen, ist erzeugen: denn anders und sonst kann der Mensch nicht erzeugen.“³²⁶

Bestand bei Sennert die Aufgabe der Eltern bei der *generatio* darin, ihrem Nachkommen über den Samen die Seele mitzuteilen, so ist es bei Feyens lediglich die *productio* der *dispositiones ad animae introductionem necessariae*. Diese *dispositiones* sind so etwas

³²⁰ Ebd., 65; 120; 123; 234.

³²¹ Ebd., 65; 209; 227.

³²² Ebd., 121; 123; 227; 230; 233; 234; 235; 241.

³²³ S. FN 324.

³²⁴ Ebd., 41; 123; 230; 242-243. In Ebd., 234 nennt Feyens zwar auch die *productio* und *impressio* der *dispositiones ad animae introductionem necessariae* eine *generatio essentialis*, jedoch ist dies wahrscheinlich ein Fehler Feyens' und er hat es lediglich unterlassen, die Folgen, die diese Vorgänge haben, nämlich die *introductio animae* mit zu erwähnen. Alternativ gebraucht er den Begriff auch zur Abgrenzung gegen andere fälschlich *generatio* genannte Vorgänge.

³²⁵ Ebd., 41; 123; 170; 230; 242.

³²⁶ „Producere animam in semine est generare. producere essentialiter animam, vel producere ipsam animae substantiam, non est in potestate hominis; quia illa producitur a Deo [...]: ergo producere animam dispositive, id est producere in semine omnes dispositiones ad animae introductionem a Deo faciendam necessarias, est generare: aliter enim, & alias homo generare non potest.“ (Ebd., 230).

wie die Verankerung der Seele in der Samenmaterie: Sie sind nicht die Seele, aber ohne sie kann die Seele auch nicht in die Samenmaterie eingeführt werden.

Stellt man sie sich als Repräsentanten der Seele im Samen vor, als Platzhalter, dann ergibt sich jedoch eine ähnliche Frage wie schon bei Sennert: Gibt es etwa zwei Seelen, die eingegossen werden, da es ja auch zwei Platzhalter gibt? Hierauf antwortet Feyens, dass diese „nebensächlichen Erzeugungen, [...] die nur teilweise Hervorbringungen von Materie eines zukünftigen Individuums sind, [...] gut doppelt sein [können]: weil sie dennoch auf eine finale essentielle Erzeugung zielen.“³²⁷

Dieses Zitat beantwortet die Frage nur zum Teil. Ganz deutlich wird der Vorgang, wenn man sich der Antwort auf eine weitere Frage widmet, die sich aus dem bisher Gesagten ergibt: Was passiert mit Samen, die nicht mit dem Ziel ausgegossen werden, einen Menschen zu erzeugen? Warum wird die Seele nicht in diese eingegossen? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, müssen die Prozesse angeschaut werden, die mit der Samenmaterie und ihren *dispositiones ad animae introductionem necessariae* im Uterus geschehen:

„Dazu, dass die Seele eingeführt wird, ist keine andere Tätigkeit notwendig, als dass die Samen im Uterus durch dessen Wirkkraft und Hitze gemischt, gären gelassen und verwirklicht werden. Nachdem dies gemacht worden ist, wird in ihrer Mitte in das kleinste Teilchen von dem besten größten Gott die Vernunftseele eingeführt oder eher hineingeschaffen. Zu einer solchen Mischung, Gärung und Verwirklichung ist keine lange Zeitdauer notwendig.“³²⁸

Im Uterus findet also noch ein weiterer wichtiger Schritt statt, der zwischen dem Samen mit seinen *dispositiones* und der Eingießung der Seele liegt, da in ihm die *dispositiones*

³²⁷ „generationes accidentales, [...] quae non sunt nisi partiales productiones materiae individui futuri, [...] possunt bene esse duplices: quia tamen tendunt in unam finalem generationem essentialem.“ (Ebd., 243).

³²⁸ „Ad hoc, ut anima introducatur, non est opus alia actione, quam ut semina in utero virtute ac calore eius misceantur, fermententur, & actuentur. Eo facto, in medio eorum, in minimam particulam a Deo Opt. Max. introducitur seu potius increatur anima rationalis.“ (Ebd., 208–209).

ihre „Verwirklichung“ (*actuatio*) erfahren.³²⁹ Diese *actuatio* kann nur dort geschehen, anders ausgedrückt: wenn „der Ort und die Zeit passend sind“³³⁰ (*loco, & tempore conveniente*); „denn allein im Uterus ist jene Wirkkraft und die Eigenschaft, die Samen zu verwirklichen“³³¹.

Man kann also festhalten, dass die *dispositiones ad animae introductionem necessariae* der Samen eigentlich „Anordnungen, die erst lediglich dem Wirkvermögen nach bestehen“³³², sind, bis sie durch den Uterus verwirklicht werden – darunter kann man sich wohl vorstellen, dass sie erst jetzt voll funktionsfähig und eigentlich erst jetzt Platzhalter oder Anker für die Seele sind. Feyens beschreibt die Vorgänge, die um diese *actuatio* herum geschehen, noch etwas genauer, sodass es uns möglich ist, uns ein noch klareres Bild von den Vorgängen zu machen:

„Denn es wird gefordert, dass sie [d.h. die Samen, A.d.Ü.] im Uterus sind. Denn allein im Uterus ist jene Wirkkraft und die Eigenschaft, die Samen zu verwirklichen. Es wird auch gefordert, dass die Samen beider Geschlechter gemischt werden. Denn sie können nicht verwirklicht werden, wenn sie nicht vermischt wurden, denn es ist notwendig, dass durch die Mischung die Anordnungen, die in beiden Samen sind, gemischt werden und aus zwei Anordnungen eine gemacht wird. Sonst gäbe es keine Notwendigkeit der Verschiedenartigkeit der Geschlechter in den Lebewesen. Die Samen können aber im Uterus nur durch Beischlaf vereinigt und gemischt werden und so schließt die Verwirklichung den Beischlaf ein. [...] all dies [...] ist, wie man sagt, nur eine örtliche Bewegung von ihm [d.h. dem Samen, A.d.Ü.]“³³³.

Nach und nach stellen sich also weitere Bedingungen ein, die Voraussetzung für die Entstehung eines neuen Menschen sind, also für die Eingießung der Seele, in Feyens' Worten: die *generatio substantialis*. Der Samen muss nicht nur *dispositiones ad animae introductionem necessariae* haben, er muss auch über den Beischlaf in den Uterus gelangen und

³²⁹ Weitere Nachweise bei Ebd., 121; 233; 234; 235; 242.

³³⁰ Ebd., 121.

³³¹ „in solo enim utero est illa virtus & proprietates semina actuandi“ (Ebd., 233).

³³² „dispositiones solummodo adhuc solum existentes in potentia“ (Ebd.).

³³³ „Requiritur enim ut sint in utero: in solo enim utero est illa virtus & proprietates semina actuandi: requiritur etiam, ut semina utriusque sexus misceantur. non possunt enim actuari nisi sint commixta, necessum enim est ut per mixtionem dispositiones, quae sunt in duobus seminibus, misceantur, & ex duabus fiat una; alioquin nulla diversitatis sexuum in animalibus necessitas foret. Non possunt autem semina in utero uniri, & misceri, nisi per coitum; & ita actuatio includit coitum: [...] omnia ista [...] non dicunt nisi motum localem eius“ (Ebd., 233–234).

sich dort mit dem Samen des Geschlechtspartners vermischen. Dadurch vermischen sich auch die *dispositiones* und aus ihnen werden gemeinsame *dispositiones*. Die noch *in potentia* vorliegenden *dispositiones* müssen nun noch durch die Gärung des Samens verwirklicht werden. Hiermit wird nun auch aufgelöst, warum es in Feyens' Modell kein Problem ist, dass *dispositiones* von zwei Geschlechtspartnern Platzhalter für die Seele sind. Aus den beiden wird durch die Vermischung ein einziger (und dann erst wirklicher) Platzhalter.

Schließlich ist es Feyens noch einmal wichtig, zu betonen, dass all diese Vorgänge letztlich nicht die *generatio* sind: Sie sind auf keinen Fall die *generatio substantialis*, da dies ja die Eingießung der Seele durch Gott ist. Sie sind aber auch nicht die *generatio*, die die Eltern beitragen, also die *generatio accidentalis*. Wenn Feyens die *generatio* der Eltern hier einmalig *generatio essentialis* nennt,³³⁴ dann wahrscheinlich, um sie als eigentliche *generatio* der Eltern gegenüber den oben genannten Vorgängen (also dem Beischlaf und der Vermischung der Samen) hervorzuheben: Denn die eigentliche *generatio* der Eltern ist die *productio* des (männlichen und weiblichen) Samens mit seinen *dispositiones ad animae introductionem necessariae*.

Übergang Samenmaterie zu Mensch

Was geschieht aber mit dem Samen bei all diesen Prozessen? Feyens betont, dass zwischen dem Samen vor und nach Einführung der Seele von außen kein Unterschied zu erkennen ist. So sagt er z.B. in seiner dritten *Conclusio*: „Die bildende Wirkkraft sitzt im Samen und ist im Samen drin liegend.“³³⁵ Nach allem, was wir bisher von seinem Modell erfahren haben, ist dies ziemlich überraschend, da der Samen ja gerade noch nicht die Seele hat. Feyens stellt dies in einem späteren Teil seines Werks auch richtig und rechtfertigt diese zunächst verwirrende Namensgebung gleichzeitig auch:

*„wenn er auch in dieser Zeit nicht wahrhaft Samen ist, sondern Embryo, kann er dennoch Samen genannt werden, weil er Samenmaterie ist und unmittelbar vorher Samen war und sich, was die äußeren Qualitäten angeht, noch nicht vom Samen unterscheidet.“*³³⁶

³³⁴ Ebd., 234.

³³⁵ „Virtus conformatrix residet in semine; estq; semini intrinseca.“ (Ebd., 18).

³³⁶ „quo tempore etsi non sit vere semen, quia est materia seminalis & immediate ante fuit semen, & adhuc quoad

Zwischen Samen und Embryo (also dem unvollendeten Menschen) liegen nur einige wenige Schritte. Von außen ist das alles nicht wahrzunehmen, so dass Feyens kein Problem damit hat, zwei grundverschiedene Zustände (hier die unbeseelte Samenmaterie, dort der neue Mensch) mit dem gleichen Wort zu bezeichnen. Gerade durch diese scheinbar nachlässige Bezeichnung rückt sein Modell jedoch in große Nähe zum Traduzianismus, sodass es Sennert sich auch nicht nehmen lässt, Feyens' dritte *Conclusio* in seinem Sinne zu zitieren.

Dass es jedoch keine Nachlässigkeit Feyens' ist, sondern er bewusst dem Samen diese Bedeutung einräumt, zeigen weitere Formulierungen, welche alle in *Quaestio IX* zu finden sind: So sagt er an einer Stelle, dass „der Samen [...] sich von dem Lebenden nur durch die Verwirklichung [unterscheidet]. Wenn er verwirklicht sein wird, wird er ein Lebender sein“³³⁷, und wiederholt dies, indem er den Samen als „ein [...] neues Lebendes, (wenn er auch nicht in der Wirklichkeit, sondern nur dem Wirkvermögen nach lebt,)“³³⁸, „das Lebende im nächsten Wirkvermögen“³³⁹ oder „Substanz eines neuen Lebenden“³⁴⁰ bezeichnet.

Um die Motivation für diese Aussagen zu ergründen, ist der Kontext von *Quaestio IX* wichtig, in dem es um das „erzeugungsfähige Wirkvermögen“ (*potentia generativa*) geht und worin dieses besteht. Feyens lokalisiert es in den *testes* der Eltern und nennt es auch das „spermatifizierende Wirkvermögen“³⁴¹ (*potentia spermatifica*). Würde diese *potentia spermatifica* aber lediglich die reine Samenmaterie hervorbringen, käme ihr nicht das Recht zu, sich *potentia generativa* zu nennen – und die Funktion der Eltern bei der Erzeugung ihrer Kinder wäre unbedeutend. Nur durch das „Eindrücken“ der *dispositiones ad animae introductionem necessariae*, das die *potentia generativa* der Eltern vollbringt, erhalten die Eltern ihre – auch intuitiv so eingeschätzte – wichtige Rolle, indem sie nicht einfach nur den Samen hervorbringen, sondern „das Lebende im nächsten Wirkvermögen“³⁴².

qualitates externas non differt a semine.“ (Ebd., 135).

³³⁷ „semen enim non differt a vivente nisi per actuationem. cum erit actuatam erit vivens“ (Ebd., 241).

³³⁸ „novum vivens, (etsi non actu sed potentia tantum vivat,)“ (Ebd., 249).

³³⁹ „vivens in proxima potentia“ (Ebd., 254). Ähnliche Stelle bei Ebd., 243; 245.

³⁴⁰ „substantiam novi viventis“ (Ebd., 259).

³⁴¹ „CONCLUSIO decimatertia. Potentia generativa non est alia quam spermatifica.“ (Ebd., 228).

³⁴² Ebd., 254. S. FN 339.

Bei Sennert hatte die Seele, die bei ihm als solche mit dem Samen mitgegeben wurde, auch die Aufgabe, die Ähnlichkeiten von Eltern auf die Kinder zu übertragen. Feyens postuliert dagegen auch für diese Funktion *dispositiones*.

Simulachra als exemplar

Feyens beschäftigt sich an mehreren Stellen mit der Frage, woher die Ähnlichkeit zwischen Eltern und ihren Kindern kommt. Er sieht ein, dass hierfür kaum die von Gott eingegebene Seele verantwortlich sein kann und führt „als Muster dienende [...] im Samen hängende [...] Arten“ (*species exempla res semini inhaerentes*) ein:

„Denn jene Ähnlichkeit [...] kann notwendigerweise nicht zuerst und an sich von dem bewirkenden Beginn oder der Bildenden selbst abhängen, sondern von als Muster dienenden im Samen hängenden Arten und von der Anordnung und Gestaltbarkeit der Materie selbst.“³⁴³

Auch an anderen Stellen geht er der Frage nach der Herkunft der Ähnlichkeit nach³⁴⁴ und gebraucht dort noch mal den Begriff „*species exempla res*“³⁴⁵, meist aber das Wort „Bildnisse“³⁴⁶ (*simulachra*), nach denen sich die Seele (oder besser gesagt die *potentia conformatrix* der Seele) „wie nach einem Muster“³⁴⁷ (*secundum exemplar*) richtet. Die *potentia conformatrix* benötigt dieses *exemplar*, weil sie „wegen ihrer Natur nicht festgelegt ist und gleichgültig zu allen“³⁴⁸. Etwas später bekräftigt Feyens dies und nennt die *potentia conformatrix* „gleichgültig zu unterschiedlichen Werken und zum Herausgeben verschiedener Gestalten im Fötus“³⁴⁹. Aufgrund dieser Gleichgültigkeit der *potentia conformatrix* führt er die *simulachra* ein,

„gemäß denen die eingeführte Seele organisiert, nicht anders als der Maler gemäß der Gestalt des ihm entgegen geworfenen Prototypen malt. Denn die eingeführte Seele kann mit einem gewissen natürlichen wahrhaft göttlichen und

³⁴³ „Nam similitudo illa [...] non necessario primo & per se a principio effectivo, seu ipsa conformatrice, sed a speciebus exemplaribus semini inhaerentibus, atque ab ipsa materiae dispositione, ac conformabilitate potest dependere.“ (Ebd., 15).

³⁴⁴ Ebd., 7; 123; 170; 187; 188; 189.

³⁴⁵ Ebd., 7.

³⁴⁶ Ebd., 187-190; 193-196; 198-199.

³⁴⁷ Ebd., 189.

³⁴⁸ „ex natura sua est indeterminata & indifferens ad omnes“ (Ebd., 198).

³⁴⁹ „indifferens ad diversa opera & diversas in foetu figuras edendas“ (Ebd., 199).

4 Thomas Feyens

*bewundernswerten Antrieb jene Bildnisse ergreifen, kennen und gemäß jenen bilden. Jene aber werden dem Samen unter Vermittlung sowohl lebendiger als auch beseelter Geister, die von dem Herz und dem Gehirn den Geschlechtsdrüsen kommuniziert wurden, eingedrückt.*³⁵⁰

Die *simulachra*, die der *potentia conformatrix* als *exemplar* dienen, – an anderer Stelle gebraucht er die Worte „Richtschnur und Lenkung“³⁵¹ – vergleicht Feyens also mit dem Prototypen eines Malers: „Ein so beschaffenes Muster ist eine Statue, ein Bild oder ein Bauwerk, irgendeine beliebige andere Sache, die zum Nachahmen aufgestellt wird.“³⁵² Es ist ihm wichtig, zu betonen, dass er mit *exemplar* nicht die Vorstellung von einem Muster meint, ein verinnerlichtes Muster, ein sogenanntes *exemplar internum*³⁵³, „eine Idee [...]“, die der Künstler in seinen Geist aufgenommen hat“³⁵⁴. Nein, es ist ein *exemplar externum*³⁵⁵, so dass es „dem Künstler nur als Objekt dienen kann“³⁵⁶. Die *simulachra* sind für die *potentia conformatrix* und damit für die *anima rationalis* ein Prototyp. Und sie sind, das ist wichtig, eben nur ein Prototyp. Mit den *simulachra* ist kein *homunculus* gemeint, kein schon vorgebildeter Mensch, der dann im Verlauf nur vergrößert wird. Das hat Feyens mit seiner Ablehnung jeder *organizatio* vor Eingießung der Seele ausreichend klar gemacht.

Das bedeutet aber, dass die *simulachra* zunächst erkannt und dann nachgeahmt werden (*imitari*) müssen.³⁵⁷ Erkannt wird der Prototyp, dieses *exemplar*, von der *potentia conformatrix* durch ihren „wahrhaft göttlichen und bewundernswerten Antrieb“³⁵⁸ (*instinctus vere divinus, & admirabilis*) – an anderer Stelle nennt Feyens ihn einen „reinen Antrieb“³⁵⁹. Jedoch ist das, was der *instinctus* betreibt, kein richtiges Erkennen, sondern „ein Erkennen, das nur [...] wegen des Fehlens von Namen so genannt wird“³⁶⁰. Die *potentia conformatrix* erkennt die *simulachra*

³⁵⁰ „secundum quae anima introducta organizat; non aliter quam pictor pingit secundum figuram prototypi sibi obiecti. Anima enim introducta instinctu quodam naturali vere divino, & admirabili potest illa simulachra apprehendere, & cognoscere, & secundum illa conformare. Imprimuntur autem illa semini mediantibus spiritibus, tum vitalibus tum animalibus, a corde & cerebro testibus communicatis.” (Ebd., 187–188).

³⁵¹ „normam & directionem” (Ebd., 195).

³⁵² „Tale exemplar est statua, imago, aedificium, & quaevis alia res ad imitandum proposita.” (Ebd., 193).

³⁵³ Ebd., 192–194.

³⁵⁴ „idea [...] concepta in mente artificis” (Ebd., 193).

³⁵⁵ Ebd., 192–193.

³⁵⁶ „habet activitatem [...] solummodo obiectivam respectu artificis” (Ebd., 193).

³⁵⁷ Ebd., 193–194.

³⁵⁸ Ebd., 188.

³⁵⁹ „mero instinctu” (Ebd., 195).

³⁶⁰ „cognitionem, quae solum [...] defectu nominum talis appellatur” (Ebd., 196).

4 Thomas Feyens

„freilich nicht durch ein eigentümlich genanntes Erkennen, wie der Sinn und der Intellekt erkennfähig sind, sondern durch eine uneigentümlich genannte oder gewisse natürliche Erkenntnis, die keine andere als der Instinkt ist. Durch diesen kennen auch die Pflanzen die Nahrung und ziehen Nützliches an und werfen Unnützlich zurück.“³⁶¹

Der Vergleich mit den Pflanzen, die aus der Erde die passenden Nährstoffe aufnehmen, hilft, sich diesen *instinctus* besser vorzustellen, letztendlich aber, so Feyens, „muss [der genaue Vorgang, A.d.Ü.] in den Geheimnissen und unerforschbaren Dingen der Natur liegen gelassen werden“³⁶². Etwas genauer beschreibt er allerdings den Vorgang, wie die *simulachra* in den Samen gelangen: „Jene aber werden dem Samen unter Vermittlung sowohl lebendiger als auch beseelter Geister, die von Herz und Gehirn den Geschlechtsdrüsen mitgeteilt wurden, eingedrückt.“³⁶³

Fassen wir den bisherigen Gedankengang zusammen: Die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern kommt durch *simulachra* zustande, die dem Samen in den *testes* von Herz und Gehirn der Eltern mitgeteilt werden. Diese *simulachra* liegen wie ein Prototyp im Samen vor und können von der *potentia conformatrix* der eingegossenen Seele des neuen Menschen durch ihren *instinctus* abgelesen werden, sodass sie mit dieser Hilfe den neuen Menschen bilden kann.

Noch interessanter wird dieses Modell, wenn man betrachtet, was offensichtlich neben der Ähnlichkeit der Eltern noch über die *simulachra* transportiert wird: So sind die *simulachra* das *exemplar* für die *potentia conformatrix*,

„um [...] bald die Gestalt und Ähnlichkeit des Großvaters, bald des Vaters, bald der Mutter, bald eine eingebildete Gestalt und um Gestalten so unterschiedlicher Teile wie des Herzens, des Gehirns, der Leber und aller anderen hervorzubringen“³⁶⁴.

³⁶¹ „non quidem cognitione proprie dicta, quomodo cognitivi sunt sensus & intellectus; sed improprie dicta; seu agnitione quadam naturali, quae non est alia quam instinctus: quo etiam plantae cognoscunt alimentum & utile trahunt, inutile reiiciunt.“ (Ebd.).

³⁶² „in arcanis ac inscrutabilibus naturae est relinquendum“ (Ebd., 197).

³⁶³ „Imprimuntur autem illa semini mediantibus spiritibus, tum vitalibus tum animalibus, a corde & cerebro testibus communicatis.“ (Ebd., 188).

³⁶⁴ „ad [...] producendum modo figuram ac similitudinem avi, modo patris, modo matris, modo figuram imaginatam: & ad producendum figuras tam diversarum partium, cordis, cerebri, hepatis & aliarum omnium“ (Ebd., 198).

Die *simulachra* nehmen laut Feyens die Funktion eines Bauplans ein, nicht nur von Eigenschaften der Eltern, sondern auch des Körpers überhaupt: Wie das Herz, das Gehirn oder die Leber zu bilden sind, weiß die *potentia conformatrix* nicht aus sich heraus, sondern erfährt es von den *simulachra*, die dem Samen von den Eltern mitgegeben wurden. Im Samen liegt ein Muster des Körpers, nach dem sich die *anima rationalis* des neuen Menschen richtet.

Und dieses Muster muss man sich, da ist er sich sicher, ganz körperlich vorstellen: Es ist „in der körperlichen Substanz: dem Samen und dem Geist“³⁶⁵. Kurz darauf ergänzt er, es sei „im Samen, Menstrualblut und Geist“³⁶⁶. Hier taucht also der auch bei Sennert wichtige *spiritus* auf. Dieser Bauplan wird dem Samen durch Herz und Gehirn mitgeteilt – im erwachsenen Menschen ist er wohl in diesen beiden Organen lokalisiert. Zu der durchaus interessanten Frage, was alles durch den Bauplan festgelegt wird, äußert sich Feyens leider nicht ausführlich. Er erwähnt lediglich, dass dort Ähnlichkeiten der Eltern und Großeltern (er nennt sie an einer Stelle *qualitates & accidentia*³⁶⁷) hinterlegt sind.

Was bei Sennert durch die *anima rationalis* repräsentiert wird, die Ähnlichkeit der Eltern, sicher auch der Bauplan des Körpers und – das sagt er ausdrücklich – dessen „Essenz“, verschiebt Feyens also ganz auf die körperliche Ebene. Bei ihm geschieht es „durch die Ratio der Materie“³⁶⁸ (*ratione materiae*), es hängt „von der Anordnung und Gestaltbarkeit der Materie“³⁶⁹ (*materiae dispositione, ac conformabilitate*) ab. Wo Sennert all diese Funktionen in die *anima rationalis*, die Form, integriert, ordnet Feyens sie dem Samen, der Materie, zu. Denn für ihn kann nur Gott die menschliche Seele „erreichen“³⁷⁰.

Wie wir gleich sehen werden, hat Feyens jedoch weit weniger Aussagen über die Rolle Gottes zu machen. Das gesamte Thema wird bei ihm weitgehend naturphilosophisch abgehandelt, theologische Argumente spielen viel weniger eine Rolle als bei Sennert. Wo sich bei diesem philosophische und theologische Argumente einigermaßen die Waage halten, besteht bei Feyens ein klares Übergewicht an philosophischen Argumenten.

³⁶⁵ „in substantia corporea; semine spirituque“ (Ebd., 194).

³⁶⁶ „in semine, sanguine menstruo spirituque“ (Ebd.). Die Nennung von *spiritus* darf hier nicht verwirren. Damit war für Feyens und seine Zeitgenossen etwas Körperliches gemeint.

³⁶⁷ Ebd., 190.

³⁶⁸ Ebd., 7.

³⁶⁹ Ebd., 15.

³⁷⁰ Ebd., 121.

So geht die Integration verschiedener Funktionen in die Seele bei Sennert auch mit einer Integration der Disziplinen einher – die Trennung einzelner Funktionen in Form und Materie bei Feyens führt auch zu einer Trennung der Disziplinen. Theologische Argumente kommen zwar auch bei ihm vor (so vertritt er ja eindeutig wegen eines theologischen Arguments den Kreationismus), jedoch werden sie kurz abgehandelt. Verglichen mit Sennert sind sie nicht so fest in das Modell integriert. Schauen wir uns diese theologischen Argumente Feyens' jedoch im Einzelnen an.

4.4 **Eingießung der individuellen Seele durch Gott: Theologische Notwendigkeiten**

Ein wichtiges theologisches Argument Feyens' ist schon genannt worden. Die *anima rationalis* kann nur von Gott eingegossen werden, nur Gott kann die menschliche Seele „erreichen“³⁷¹, daher kann auch nur Gott die *generatio substantialis* bewirken. Dem Menschen kommt damit zwar eine Rolle bei der Erzeugung zu, aber eben nicht bei der „wesentlichen Erzeugung“ (*generatio substantialis*), sondern nur bei der „nebensächlichen Erzeugung“ (*generatio accidentalis*). In Feyens' Worten:

*„also die Seele angeordnet hervorzubringen, das heißt alle Anordnungen, die zur Einführung der Seele, die von Gott gemacht werden muss, notwendig sind, im Samen hervorzubringen, ist erzeugen. Denn anders und sonst kann der Mensch nicht erzeugen.“*³⁷²

Es werden nun jene theologischen Argumente vorgestellt, die Feyens gegen den Traduzianismus anführt.

Abgrenzung gegen den Traduzianismus

Nachdem in den Kapiteln über die *dispositiones ad animae introductionem necessariae* und die *simulachra* die wichtige Bedeutung des Samens in Feyens' Modell der Beseelung des menschlichen Fötens festgehalten wurde, ist es wichtig, sich auch zu vergegenwärtigen, dass der Samen für Feyens dennoch nur reine Materie ist. Die Bedeutsamkeit des

³⁷¹ Ebd.

³⁷² „ergo producere animam dispositive, id est producere in semine omnes dispositiones ad animae introductionem a Deo faciendam necessarias, est generare: aliter enim, & alias homo generare non potest.“ (Ebd., 230). S. auch FN 326.

Samens, die durchaus besteht, ist also gleichbedeutend mit der Bedeutsamkeit der Materie. Dass der Samen nur reine Materie ist, dafür sprechen für ihn in erster Linie theologische Argumente. Insgesamt führt er nur noch ein weiteres Argument dafür an – ich werde es später darlegen. Interessanterweise lässt er nämlich die meisten der Gründe (sechs von acht), die dagegensprechen könnten, dass die Samenmaterie beseelt ist, nicht gelten. Argumente, die er erst nur scheinbar gegen den beseelten Samen anführt, um sie dann doch zu widerlegen, sind z.B., dass der Samen keine Organe hat³⁷³ – was Feyens aufgrund der Rolle der Seele als initialem organisierendem Prinzip nicht gelten lässt – und dass der Samen keine Tätigkeiten des Lebens wie die Ernährung zeigt³⁷⁴ – wogegen sein Modell von *actus primus* und *actus secundus* spricht.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die Grundaussage von seiner Vorstellung der Beseelung, also die Beseelung des Samens am dritten Tag, dann wird deutlich, warum viele der an dieser Stelle angeführten Gründe auch gegen sein Modell sprechen könnten. Im Prinzip ist auch Feyens' Modell eine große Provokation, er selber nennt seine elfte *Conclusio* von der Eingießung der Seele am dritten Tag die „paradoxeste aller“³⁷⁵ seiner *Conclusiones*. Wo zuvor angenommen worden war, erst ein schon in Grundzügen gebildeter Fötus verdiene gewissermaßen die göttliche unsterbliche Seele, weist er diese der Samenmaterie zu, bei der rein äußerlich kein Unterschied zum Samen des Mannes besteht, wie er selber einräumt.³⁷⁶ Der einzige Unterschied, der zwischen Feyens und Sennert besteht, sind neben der Tatsache, dass die Seele von Gott eingegossen wird, – provokant formuliert – drei Tage und damit der Zeitpunkt der Erlangung der Seele in Bezug auf den Geschlechtsverkehr: davor oder danach. Und genau damit argumentiert Feyens gegen den Traduzianismus.

Schauen wir zunächst die ersten drei der sich daraus ergebenden Argumente an:

„Wenn im Samen die Seele wäre [...]. Zum Ersten: [...] wenn sie vernunftbegabt wäre, wäre schon der in den Hoden oder der Prostata bestehende Samen des Menschen ein Mensch. Was nämlich die Vernunftseele hat, ist ein Mensch. Zum Zweiten wäre der Auswurf des Samens auf die Erde oder die Ausschweifung Menschenmord. Zum Dritten müsste der auf die Erde geworfene Samen getauft

³⁷³ Ebd., 55.

³⁷⁴ Ebd., 57.

³⁷⁵ „omnium paradoxissima“ (Ebd., 199).

³⁷⁶ Ebd., 291.

4 Thomas Feyens

*werden, damit dessen Seele nicht in Ewigkeit zugrunde gehen würde. Dies alles ist absurd und der christlichen Religion fremd.*³⁷⁷

Der Gedanke, dass der nach drei Tagen beseelte Samen ein Mensch ist, ist den Zeitgenossen Feyens' sonderbar vorgekommen. Denn Feyens wendet ja den Obersatz aus dem ersten Argument („was nämlich die Vernunftseele hat, ist ein Mensch“) auch auf sein eigenes Modell an, es ist sogar eine seine Grundaussagen. Jedoch konnte er diese Eigenheit seines Modells mit *actus primus* und *actus secundus* und der noch notwendigen *perfectio* gut begründen. Dass noch weitere, bisweilen komplizierte Argumente notwendig, aber auch vorstellbar sind, um zu begründen, warum der Samen in den *testes* trotz Annahme des Traduzianismus noch kein Mensch ist, – denn die andere Variante, nämlich dass sich in den *testes* schon ein Mensch befindet, wird kaum jemand in Betracht ziehen – konnte man bei Sennert sehen. Das zweite und dritte Argument sind dann gewissermaßen die Konsequenz aus dem ersten.

Ähnliches wie für das erste Argument gilt dann auch für das vierte, in dem Feyens darlegt, dass die Frau, wenn die Traduzianisten Recht hätten, „selbst also durch sich allein erzeugen“³⁷⁸ könnte „und so [...] vergeblich die Verschiedenartigkeit der Geschlechter gefordert werden“³⁷⁹ würde. Auch diese Argumente leuchten ein – unabhängig davon, ob man die Erklärungen Sennerts dazu überzeugend findet oder nicht.

Aus dem fünften Argument Feyens' können wir dann glücklicherweise auch einige interessante Informationen über seine Vorstellung von der Seele ableiten. Er beschreibt nämlich die Seele im Traduzianismus als materiell und verteidigt ihre Individualität durch den Kreationismus:

„Zum Fünften, wenn im Samen die Vernunftseele wäre, wäre entweder die Seele der Eltern im Samen ausgedehnt und durch die Teilung des Samens geteilt und vermehrt worden oder es würde irgendeine Seele von Neuem gezeugt und im Samen hervorgebracht [...] werden. Die Seele der Eltern wird nicht durch die Abschneidung des Samens vermehrt, weil so folgen würde, dass die Vernunftseele teilbar ist und infolgedessen sterblich und dieselbe Seele aller Menschen und dass

³⁷⁷ „Si in semine esset anima [...]. Primo: [...] si esset rationalis iam semen hominis in testibus, aut parastatis existens esset homo: quod enim animam rationalem habet est homo. Secundo, seminis in terram emissio, seu mollicies esset homicidium. Tertio, semen in terram emissum esset baptizandum, ne anima eius in aeternum periret: quae omnia sunt absurda, & a religione Christiana aliena.“ (Ebd., 62).

³⁷⁸ „ipsa per se solam generare“ (Ebd., 62–63).

³⁷⁹ „& sic frustra sexuum diversitas requireretur“ (Ebd., 63).

4 Thomas Feyens

unsere Seele ein Teilchen der Seele des Vaters ist und dass die Seele des Vaters ein Teilchen der Seele des Großvaters ist und so der Reihe nach und schließlich dass alle unsere Seelen Teilchen der Seele des ersten Menschen oder Adams sind und schließlich dass die Seelen aus einem tradux sind. Dies alles ist falsch und absurd und der katholischen Religion fremd. Denn die Seele wird auch nicht von Neuem gezeugt oder hervorgebracht von der Seele des Vaters, weil so folgen würde, dass sie aus dem Wirkvermögen der Materie herausführbar und hervorbringbar durch eine natürliche Wirkkraft und folgerichtig auslöschar und sterblich wäre.“³⁸⁰

Für Feyens ist die Seele der Traduzianisten gar keine Seele, gar keine Form, sondern Materie. Dies sieht man als erstes daran, dass sie für ihn aus „Teilchen“ (*particulae*) besteht. Jedoch führt er auch als Argument die *multiplicatio* der Seelen, die in Sennerts Modell so wichtig ist und die dieser mit der Schöpfungsgeschichte belegt, an. Gegen die Möglichkeit einer *multiplicatio* spricht für Feyens allerdings, dass die Seele dann „ausgedehnt“ (*extensa*) sein müsste. Er schließt von der Ausgedehntheit (*extensio*) direkt auf die Körperlichkeit, da *multiplicatio* für ihn bedeuten würde, dass die Seele „teilbar“ (*divisibilis*) ist. Dies deutet stark darauf hin, dass er nicht wie Sennert eine Unterscheidung in der *extensio* macht und es für ihn keinen *modus essendi alicubi repletive* gibt. Eine *multiplicatio* der Seelen kann es dann natürlich auch nicht geben, da man eine Seele nicht wie ein Stück Brot in zwei (kleinere) Stücke zerteilen kann. Eine *multiplicatio* wäre dann nämlich der Beweis für den materiellen Charakter der Seele und letztendlich auch für ihre Sterblichkeit.

Doch mit diesen Argumenten verwahrt sich Feyens nicht nur gegen den materiellen Charakter der Seele. Im Traduzianismus sieht er auch die Individualität der Seele bedroht.

³⁸⁰ „Quinto, si in semine esset anima rationalis; vel esset anima parentum in semen extensa, & per seminis divisionem divisa, & multiplicata; vel esset anima aliqua de novo genita ac in semine producta [...]. Non anima parentum, per seminis decisionem multiplicata: quia sic sequeretur animam rationalem esse divisibilem & per consequens mortalem & omnium hominum eandem esse animam; & animam nostram esse particulam animae patris, & animam patris particulam animae avi, & sic deinceps: & tandem omnes nostras animas esse particulas animae primi hominis sive Adami, & tandem animas esse ex traduce. Quae omnia sunt falsa, & absurda, & a religione Catholica aliena. Non est etiam anima de novo genita aut producta ab anima patris; quia sic sequeretur quod esset educibilis e potentia materiae, & producibilis per virtutem naturalem, & consequenter exstinguibilis, & mortalis.” (Ebd.).

Individualität der menschlichen Seele

Dass es einen Einfluss der Eltern auf die Kinder gibt, räumt auch Feyens ein, wie wir gesehen haben. In der zuletzt zitierten Textstelle (s. FN 380) streift er die Frage, wie groß dieser Einfluss ist. Die Weitergabe von *simulachra* ist für ihn vorstellbar, die Weitergabe der Seele hingegen nicht. Auf diese Weise sei die menschliche Seele „dieselbe Seele aller Menschen“³⁸¹. Schon Stolberg hat angemerkt, dass Feyens hiermit dem Traduzianismus eine fehlende Individualität des neu geborenen Menschen vorgeworfen hat.³⁸²

Jedoch ist auch Feyens' Modell in diesem Punkt nicht so eindeutig. Erinnern wir uns zunächst, dass wir zu Beginn seine Haltung wiedergegeben haben, es gebe lediglich eine einzige Menschenseele (so wie es auch nur eine Tier- und Pflanzenseele gebe). Die dennoch vorhandenen Unterschiede zwischen den Menschen wurden durch die *simulachra* (mit den oben formulierten noch offenen Fragen) erklärt. Am traduzianischen Modell kritisiert er jetzt aber interessanterweise, dass es in diesem nur eine einzige Menschenseele gebe, was nicht vorstellbar sei, obwohl er selber offensichtlich nur von einer Menschenseele ausgeht. Dass es im Traduzianismus keine *simulachra* gibt und so Unterschiede zwischen den Menschen nicht erklärt werden könnten, kann nicht der Grund sein, da Feyens sich ja lediglich auf die Seele, auf das Formale, bezieht, bei dem aus seiner Sicht Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen bestehen müssen. Er postuliert eine Unterscheidung zwischen den Menschen auch auf formaler Ebene. Diese formale Ebene, die Seele, verweist dann in seinem Modell auf Gott. Wie das mit seiner Annahme nur einer Menschenseele zusammenpasst und welche Unterschiede es für ihn zwischen den Menschenseelen gibt, ist schwierig zu sagen. Sicher ist nur, dass es welche geben muss und dass so die Individualität der menschlichen Seele, ja des Menschen, begründet wird. In die (immer noch aktuelle) Diskussion, wie groß der (genetische) Einfluss der Eltern auf ihre Kinder ist, dem klassischerweise der Einfluss von Umwelteinflüssen gegenübergestellt wird, bringt Feyens durch das Eingreifen Gottes also einen dritten Aspekt ins Spiel.

Dass ihm dieser Aspekt sehr wichtig ist, zeigt die Erweiterung des fünften Arguments, die bisher aus Gründen der Übersichtlichkeit ausgeklammert wurde. Bei der Aufzählung der Möglichkeiten, wie denn überhaupt die Seele in den Samen, der sich in den *testes* befindet, kommen konnte, widerlegt er neben der *multiplicatio* der Seele der Eltern und der

³⁸¹ „omnium hominum eandem esse animam“ (Ebd.).

³⁸² Stolberg (2003), 202 (FN 71).

productio durch diese auch die Möglichkeit eines wohl nur theoretischen Gegenmodells, die Seele sei schon in den *testes* in den Samen „von Gott eingegossen“³⁸³ worden. Dass Feyens das Eingreifen Gottes für so wichtig hält, zeigt sich nicht nur daran, dass er diese wohl von niemandem ernsthaft angenommene Haltung anführt. Es zeigt sich vor allem daran, dass er erst in diesem Zusammenhang weitere Implikationen des Vorhandenseins einer Seele schon in den *testes* anspricht:

*„wieso wäre es nötig, dass Gott die Seele eingießt oder in den Geschlechtsdrüsen erschafft? Dort würde sie nämlich vergeblich erschaffen werden, weil sie dort niemals zu ihrem vollkommenen Zustand gelangen könnte [...]. Es kommt hinzu, dass Gott, wenn er im Samen, der noch in den Geschlechtsdrüsen enthalten ist, die Seele erschaffen würde, sie im Samen der einzelnen Geschlechtsdrüsen erschaffen und so im Samen jedes einzelnen Menschen zwei Seelen erschaffen müsste. Und so wie er zwei Seelen in zwei Geschlechtsdrüsen des Vaters erschaffen würde, so müsste er auch zwei Seelen in zwei Geschlechtsdrüsen der Mutter erschaffen. Und weil der Samen im Beischlaf von vier Hoden fließt, wie es meistens gemacht wird, würden so vier Seelen vereint werden und der Fötus, der aus jenem Samen hervorgebracht werden würde, würde entweder vier Seelen haben oder eine aus vier gleichzeitig verknüpften zusammengefügte.“*³⁸⁴

Doch auch wenn Feyens die Implikationen durchspricht, so macht er es auf eine Art, die auch diese Möglichkeit (und damit den gesamten Traduzianismus) lächerlich macht. Daran zeigt sich auch der große Gegensatz, der trotz der schon angeführten Ähnlichkeiten von seinem und Sennerts Modell zwischen beiden liegt.

Die Eingießung der Seele durch Gott, die für Feyens unverhandelbar ist, auf der einen Seite und das komplizierte Gefüge mit zwei mal zwei Seelen in den Geschlechtsdrüsen der Eltern auf der anderen Seite zeigen den Kontrast, den er an dieser Stelle herstellen möchte. Verständnis für das andere Modell hat er nicht. In seiner Gedankenwelt, die an

³⁸³ „a Deo infusa“ (Fienus (1620), 63).

³⁸⁴ „quid esset opus Deum infundere seu increare animam in testibus? Ibi enim frustra crearetur; quia nunquam posset ibi se perducere ad statum suum perfectum [...]. Accedit, quod si Deus semini in testibus adhuc contento animam increaret, deberet singulorum testium semini suam increare; & sic uniuicuiusque hominis semini increare duas animas; & sicut increaret duas animas duobus testibus patris; ita deberet etiam increare duas animas duobus testibus matris: & sic cum in coitu a quatuor testibus semen decideretur, ut plerumque fit, unirentur quatuor animae; & qui ex illo semine foetus produceretur, vel haberet quatuor animas, vel unam ex quatuor simul conglutinatis coagmentatam.“ (Ebd., 63–64).

dieser Stelle von der theologischen Notwendigkeit der Eingießung der Seele durch Gott geprägt ist, ist kein Platz für die traduzianischen Vorstellungen von Seele und Beseelung.

Im folgenden Kapitel widme ich mich der Frage, ob und welche Unterschiede es in der Naturbeobachtung zwischen Sennert und Feyens gibt.

4.5 **Bedeutung der Materie angesichts Partikularisierung der *potentiae* und *facultates inorganicae et organicae*: Stellenwert der Naturbeobachtung**

Beim Beschreiben der Rolle der Naturbeobachtung bei Sennert wurde festgestellt, dass er die Beseelung des Menschen im Kontext der Beseelung von Tieren und Pflanzen zu verstehen versucht. Er widmet Pflanzen und Tieren je ein eigenes Kapitel. Immer wieder gewinnt er Erkenntnisse über die Beseelung des Menschen aus der Beseelung von Tier und Pflanze und beharrt darauf, dass man nur so alle wichtigen Erkenntnisse gewinnen könne. An einer der zitierten Stellen erwähnt er sogar explizit Feyens und wirft ihm vor, dies alles nicht getan zu haben.³⁸⁵

Feyens nennt sein Werk tatsächlich *De formatrice foetus* und räumt Pflanzen und Tieren kein eigenes Kapitel ein. Zudem macht er auch einen entscheidenden Unterschied in der *generatio* von Pflanzen und Tieren im Vergleich zur *generatio* des Menschen aus. So sei die *generatio* der Tiere eine *generatio substantialis*³⁸⁶, während der Mensch nur Anteil an der *generatio accidentalis* habe – die *generatio substantialis* des Menschen wird bei ihm von Gott geleistet.

Er lässt aber ebenfalls Beobachtungen aus der Pflanzen- und Tierwelt in sein Modell einfließen und begründet damit seine Theorien. So sind vor allen Dingen zwei große Themenblöcke zu erkennen, auf die er immer wieder zurückkommt und die er als Belege für sein Modell anführt: einerseits Beobachtungen aus der Pflanzenwelt und an den Eiern, die seine Vorstellung von der Beschaffenheit des Samens prägen, und andererseits Beobachtungen aus der Embryogenese von Tieren und Menschen, die ihm Hinweise auf die oben beschriebenen Überlegungen zur *organizatio* liefern.

³⁸⁵ Sennert (1636), 302. S. FN 213.

³⁸⁶ Fienus (1620), 260–261.

Der pflanzliche Samen als fructus, succus und contentum in continente

Eine Beobachtung aus der Pflanzenwelt, der Feyens viel Raum widmet, ist das Verhältnis des Samens zur Frucht (*fructus*). Auch Sennert hat hierzu Überlegungen angestellt und den Samen mit der Frucht gleichgesetzt. Dies macht er vor allen Dingen, um ihn von der Ausscheidung, diesem eher niederen Zustand, als der der Samen von seinen Gegnern angesehen wird, abzugrenzen.³⁸⁷ Statt bloß eine Ausscheidung ist der Samen bei Sennert ein *fructus*³⁸⁸. Er wird damit zur „Ersparnis und Frucht des ganzen Menschen“³⁸⁹. Sennert argumentiert also, nachdem er aus dem Samen eine Frucht gemacht hat, im weiteren Verlauf mit der Funktion der Frucht (auch im übertragenen Sinne) und kommt so zur Beseeltheit des Samens.

Feyens seinerseits identifiziert den Samen ebenfalls mit der Frucht.³⁹⁰ Er ist auf diesen Gedanken auch sichtlich stolz, da er angibt, der erste zu sein, der diesen niedergeschrieben habe – und da dieser ihn (ganz anders als Sennert) zur Unbeseeltheit des Samens führt.³⁹¹ Feyens argumentiert nämlich nicht mit der Funktion der Frucht, sondern definiert diese zunächst noch etwas genauer:

*„Man muss [...] wissen, dass nichts von dem Folgenden zur Essenz des Samens gehört, weder die Häutchen noch die Rinden noch irgendetwas anderes, sondern dass der Samen nur jener einfache Kern ist oder jener homogene Körper, der in der Mitte aller [dieser Dinge, A.d.Ü.] und innerhalb des letzten Häutchens enthalten ist.“*³⁹²

³⁸⁷ Sennert (1636), 187.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ „totius hominis quasi compendium & fructus“ (Ebd., 338).

³⁹⁰ „Ego seposita hominum appellatione, sola rei natura considerata, iudico sola semina vere, ac realiter esse fructus“ (Fienus (1620), 77).

³⁹¹ „& ideo si nomine fructus non censerentur nisi veri fructus, id est semina, eadem omnium fructuum conditio esset, nec unus esset magis animatus quam alter. [...] Quod si cui haec omnia non arrideant, quae meo tamen iudicio pulcherrima sunt & a nemine unquam, quod sciam, excogitata [...]“ (Ebd., 82).

³⁹² „Sciendum [...], ad essentiam seminis nihi horum pertinere, neque pelliculas, neque cortices, neque quidquam aliud; sed semen esse solummodo simplicem illum nucleum, seu corpus illud homogeneum, quod in medio omnium, atque intra ultimam pelliculam continetur.“ (Ebd., 77).

Als Samen – und damit allein „wahrhaft Frucht“³⁹³ (*vere fructus*) – bezeichnet Feyens nur das letzte Innere von dem, was landläufig Frucht genannt wird. Alles andere („die Häutchen, die Hülsen, die Rinden, das Fruchtfleisch“³⁹⁴) ist weder Samen noch Frucht im engeren Sinne. Dass dies alles eine Seele hat und lebt, verneint er gar nicht, denn:

*„Als erstes, weil sie mit dem Baum verbunden sind, weil sie eine feste umschriebene Substanz haben, weil sie eine bestimmte und ihrer Art eigene Größe und Gestalt haben, weil sie heterogen und organisch sind und mit viel Geschicklichkeit zu der speziell von der Natur beabsichtigten Tätigkeit und zum Gebrauch gebildet wurden, weil sie von einem inneren Anfang ernährt werden und in die ganze Ausdehnung wachsen. Dies alles sind die klarsten Beweise des Lebens. Der Samen aber, das heißt der Kern, der in der Mitte aller Häutchen enthalten ist und der auf formale Art und Weise der Samen ist, ist, wie ich sage, nicht beseelt. Das Argument ist, dass jener weder mit dem Baum noch der Frucht zusammenhängt, sondern von einer Schale, den Rinden und den Häutchen umschlossen wird, so wie umschlossen in einem Umschließenden und so wie gestellt an eine Stelle und nicht wie ein Teil im Ganzen, und dass er ein homogener Körper und am wenigsten organisch ist.“*³⁹⁵

Dass das, was den Samen umgibt, beseelt ist und der Samen nicht, leuchtet Feyens aus drei Gründen ein. Zum Ersten ist das Umgebende mit dem Baum verbunden und trägt daher auch dessen Seele, die auf ihn ausgedehnt ist. Auf den ersten Blick vertritt Feyens hier bezüglich der Pflanzen das gleiche Konzept wie Sennert, der ja auch von der Ausdehnung der Seele auf ihren ganzen Körper aufgrund ihres *modus essendi alicubi repletive* ausging. Dies scheint sich zu bestätigen, wenn Feyens über die Fortpflanzung einer Pflanze über ihre anderen Bestandteile, z.B. einen Zweig, spricht: „sie selbst sind, wenn sie schon von der Pflanze abgehauen wurden, die neue Pflanze, weil sie durch das Abschneiden vom Ganzen schon die Ernährungsseele, die durch Trennung vermehrt wird, haben“³⁹⁶. Hier spricht er wie Sennert von einer *multiplicatio* der Seele des Baumes, die

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ „pelliculas, putamina, cortices, carneam pulpam“ (Ebd.).

³⁹⁵ „Primo; quia arbori continuantur; quia habent substantiam solidam circumscriptam; quia habent determinatam, ac speciei suae propriam magnitudinem, & figuram; quia sunt heterogenea, organica, & magno artificio ad actionem, & usum, specialiter a natura intentum conformata; quia nutriuntur a principio interno, & augentur in omnem dimensionem. Quae omnia sunt vitae evidentissima argumenta. Semen autem, id est, nucleum, qui in medio pellicularum omnium continetur, quique formaliter est semen; dico non esse animatum. Ratio est: quia ille nec est arbori, neq; fructui continuus, sed continetur in pericarpio, ac corticibus, & pelliculis sicut contentum in continente, & sicut locatum in loco, & non ut pars in toto; & est corpus homogenum, & minime organicum.“ (Ebd., 78–79).

³⁹⁶ „ipsa cum iam sunt a planta amputata, sunt nova planta; quia per abscissionem a toto iam habent animam

sich beim Abreißen des Zweiges vollzieht. Es ist diese „Seele, die in dem Zweig vor der Pflanzung vorbesteht und die in dem Zweig hinterlassen wurde und durch das Abschneiden vermehrt wurde und in dem Maße Teil des Seele selbst des Baumes“³⁹⁷ ist, die auch das Wachstum des Zweiges zu einem neuen Baum bewirkt.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass es für Feyens zumindest bei den Pflanzen eine *multiplicatio* der Seelen gibt, die er für den Menschen ausgeschlossen hat. Wie er sich diese vorstellt und ob es die gleiche *multiplicatio* wie bei Sennert ist, soll an späterer Stelle gezeigt werden, wenn es um Feyens' Vorstellungen über die Beseelung von Tieren und Pflanzen geht. Doch auch wenn es bei den Pflanzen eine *multiplicatio* der Seele (was auch immer darunter verstanden wird) gibt, wenn ein Zweig abgerissen und aus ihm eine neue Pflanze wird: Für den Samen gilt dies nicht, er ist „nicht wie ein Teil im Ganzen“³⁹⁸ (*non ut pars in toto*). Da der Samen nun aber den Baum ja eindeutig berührt und man intuitiv sagen würde, dass der Samen natürlich ein Teil des Baumes ist, bedarf dieser Ausdruck einer Erläuterung, die mit dem zweiten Argument Feyens', warum das den Samen Umgebende beseelt ist, zusammenhängt.

Die Rinde, die Fasern und das Fruchtfleisch werden nämlich „von einem inneren Anfang ernährt und wachsen in die ganze Ausdehnung“³⁹⁹. Im Kontrast dazu steht das Wachstum der Samen, die „nur durch Anhäufung wachsen“⁴⁰⁰. Diese Anhäufung (*accumulatio*) könne man sich, so Feyens einige Seiten später sehr anschaulich, vorstellen „so wie das Bier im Gefäß wächst, wenn beständig neue Teile hinzugegossen werden.“⁴⁰¹ Für den Samen werden also in den Früchten der Pflanzen Hohlräume geschaffen, in die dann nach und nach immer mehr Samensubstanz gegeben wird, so dass der Samen zwar die anderen Pflanzenteile berührt, aber nur, so der häufigste Ausdruck Feyens', wie „umschlossen in einem Umschließenden“ (*contentum in continente*) ist. Denn der Samen ist auch zunächst gar nicht fest, sondern „nur ein gewisser Saft, den die Pflanze so wie das Überflüssige ihrer Nahrung im Nutzen der Fortpflanzung ihrer Art trennt und in Häutchen, Rinden und Kapseln einschließt, damit er in jenen zusammengeschart und bewahrt wird und in diesen

vegetativum multiplicatam per divisionem” (Ebd., 70).

³⁹⁷ „anima ramo ante plantationem praeinexistens, atque in ramo relictā, & per abscissionem multiplicata, adeoque ipsius arboris animae pars” (Ebd., 71).

³⁹⁸ Ebd., 79.

³⁹⁹ „nutriuntur a principio interno, & augentur in omnem dimensionem” (Ebd., 78).

⁴⁰⁰ „augetur solummodo per accumulationem“ (Ebd., 81).

⁴⁰¹ „sicut augetur cerevisia in vase, cum continuo novae partes affunduntur.” (Ebd., 86).

nach und nach getrocknet wird, damit er für lange Zeit fort dauern kann.“⁴⁰² Der flüssige Charakter des Samens sei „in Nüssen, Eichel und Kastanien deutlich“⁴⁰³. Nach der Bestimmung des pflanzlichen Samens als Saft (*succus*) ist ein Vergleich mit dem Samen der Menschen und Tiere nicht mehr abwegig, da dieser ja ebenfalls flüssig ist.

Das führt direkt zum dritten Argument Feyens'. Denn der flüssige Charakter, den der Samen der Pflanzen in seiner Sichtweise mit dem Samen der Menschen und Tiere gemeinsam hat, schließt ein Beseeltsein aus. Dies ist nun tatsächlich ein schlagendes Argument, denn etwas, das flüssig und ungeformt ist, so wie ein *succus* oder so wie der Samen der Tiere und Menschen, hat im wahrsten Sinne des Wortes, also auch im heutzutage gängigen Sprachgebrauch, keine eigenen Form, sondern nur die Form des Gefäßes, in das es gegeben wurde. Und was (im aristotelischen Sinne) keine Form hat, hat natürlich auch keine Seele. Feyens zieht einen Vergleich z.B. zum Blut, das auch so beschaffen sei.⁴⁰⁴ Die Veränderung, die mit der Samenmaterie dann in nur drei Tage vor sich geht, so dass sie dann doch beseelt werden kann, besteht wohl in der im Kapitel über die *dispositiones ad animae introductionem necessariae* beschriebenen *actuatio*.

Denn dieses Argument (nicht geformt, daher keine Form, daher auch keine Seele) ist immerhin eines von nur zwei übergeordneten Argumenten (das andere übergeordnete Argument umfasst die schon besprochenen theologischen Argumente), die Feyens als Beweis gegen die Beseeltheit des Samens gelten lässt.⁴⁰⁵ Sechs weitere Argumente verwirft er, so z.B. auch jenes über die fehlende *organizatio*⁴⁰⁶: Denn er hält einerseits daran fest, – das wird auch in der obigen Textstelle deutlich – dass der Samen nicht organisch ist, aufgrund seines flüssigen Charakters gar nicht organisch sein kann. Andererseits bedeutet die fehlende *organizatio* für Feyens aber nicht, dass der Samen nicht beseelt sein könnte, da ja die *organizatio* nach der Beseelung kommt, wie im Kapitel über die Seele als *conformationis corporis animati causa* ausführlich dargelegt wurde. Eine fehlende *organizatio* ist

⁴⁰² „non [...] nisi quidam succus, quem planta tanquam superfluum sui alimenti separavit in usum propagationis speciei, & inclusit pelliculis & corticibus, tanquam capsulis, ut in illis congregaretur & conservaretur, in iisque paulatim exsiccaretur; ut in longum tempus posset perdurare.“ (Ebd., 80).

⁴⁰³ „manifestum [...] in nucibus, glandibus, castaneis“ (Ebd.).

⁴⁰⁴ „nucleus vero non, quia non est nisi succus, & superfluum alimenti, & est in aliis partibus ut contentum in continente; quod non debet continentis forma praeditum esse, ut in sanguine, spiritibus ac semine animalium est manifestum.“ (Ebd., 81).

⁴⁰⁵ „Nec sanguis nec spiritus sunt animati. Ergo nec semen. [...] Ideo spiritibus & sanguini anima a Medicis denegatur, quia sunt corpora fluida, toti non cohaerentia, minime organica, nullam determinatam substantiae suae magnitudinem vel circumscriptionem habentia. Tale corpus etiam est semen; quare eadem quoque ratione & illi anima est deneganda.“ (Ebd., 61–62).

⁴⁰⁶ Ebd., 55.

also kein Argument gegen die Beseeltheit, wohl aber ein vollkommen flüssiger Charakter. In den drei Tagen, die zwischen Empfängnis und Beseelung liegen, wird durch die *actuatio* der entscheidende Schritt gemacht, der zwischen dem formlosen und flüssigen Samen, der auf keinen Fall beseelt sein kann, und dem Samen, der zwar noch keine *organizatio* hat, aber dennoch schon eine Seele empfangen kann, liegt.

Wo Sennert die Identifikation des pflanzlichen Samens mit der Frucht also dazu nutzt, über eine Analogie zu den tierischen und menschlichen Samen letzteren ebenfalls den Stempel *fructus* aufzudrücken, und über die Funktion der Frucht begründet, dass auch der ungeformte, so unansehnliche Samen von Tier und Mensch beseelt ist, stellt Feyens zwar ebenfalls eine Analogie zwischen dem pflanzlichen Samen einerseits und dem menschlichen/tierischen Samen andererseits her. Doch nach der Identifikation des pflanzlichen Samens mit der Frucht schaut sich er den Begriff der Frucht viel genauer an und formuliert eine exakte Definition, was *vere fructus* ist und was nicht. Über diese Definition gelangt er zu einem engen Begriff von Samen und Frucht und beschreibt deren Aussehen genau. Die Analogie zum tierischen und menschlichen Samen stellt er dann über dieses Aussehen und die Beschaffenheit des Samens und der Frucht her, nicht wie Sennert über die Funktion.

Und noch etwas anderes unterscheidet die Analogien voneinander. Nicht der tierische oder menschliche Samen hat die gleiche Funktion wie der pflanzliche Samen, sondern der pflanzliche Samen, der eigentlich ein *succus* ist, hat das schon bekannte Aussehen des tierischen oder menschlichen Samens. Anders ausgedrückt: Wo Sennert etwas vom Pflanzensamen für den menschlichen Samen lernt, entdeckt Feyens beim pflanzlichen Samen die ihm schon vom menschlichen Samen bekannte flüssige Beschaffenheit – und muss seine Haltung über den menschlichen Samen nicht korrigieren. Sennert spannt zudem einen großen Bogen, bringt die Schöpfungsgeschichte ins Spiel und abstrahiert den Begriff des *fructus*. Feyens beschränkt sich auf die Beschreibung und Definition von Naturbeobachtungen und ist darin auch genauer. So integrativ wie Sennert ist er auch in diesem Punkt nicht.

Bei Sennert hatte ich bezüglich der Analogie zwischen Samen und Eiern, die er herstellt, bemängelt, dass in seinem Modell nicht ganz klar wurde, was genau der Samen bei den *ovipara* darstellt, das Ei oder die Flüssigkeit, mit der der Hahn das Ei im Huhn befruchtet. Feyens stellt es in seinem Modell klar. Denn auch er stellt Überlegungen zu den Eiern an,

die große Parallelen zu denen über die pflanzlichen Samen aufweisen: „so wird der Vogel zuerst aus dem Eiweiß wie dem Samen erzeugt und durch den Eidotter so wie der monatlichen Blutung ernährt.“⁴⁰⁷ „Und das Eiweiß und der Eidotter werden nämlich zusammen auf essentielle Art und Weise als Ei bestimmt“⁴⁰⁸. „Die Haut und die Rinde sind, solange sie mit dem Körper der Henne verbunden sind, dessen Teil, nicht aber das Ei selber oder das Eiweiß und der Eidotter, die von jenen umschlossen werden. Die Haut wird wachsen gemacht durch wahre Ernährung und Wachstum, das Eiweiß und der Eidotter allein durch Anhäufung“⁴⁰⁹, „und weil der Eidotter und das Eiweiß flüssig sind und keine Umschreibung haben, [...] ist es deutlich, dass jene [...] nur das Überflüssige der Nahrung sind, die die Natur der Vögel absondert zur Fortpflanzung der Art“⁴¹⁰.

Besonders überzeugend ist jedoch sein Gedanke zu den Eierschalen: „Denn aus dem Ei wird die Henne erzeugt, nicht aber aus der Rinde oder dem Häutchen, weil jene nach der Erzeugung übrigbleiben. Also sind sie selbst nicht das Ei.“⁴¹¹ Was nach dem Schlüpfen des Kükens noch da ist, kann nicht zum Küken geworden sein – hat also mit der eigentlichen Erzeugung des Kükens auch nichts zu tun. An diesem Beispiel zeigt sich wiederum, dass es Feyens gelingt, für Beobachtungen in der Natur klare und überzeugende Erklärungen in seinem naturphilosophischen Modell zu finden. Im Folgenden wird dargestellt, warum solche Beobachtungen für ihn starke Argumente für das Ablehnen anderer Modelle, v.a. des Modells der Sukzessivbeseelung, sind.

Beobachtungen aus der Embryogenese

Ein großer Kritikpunkt Feyens' an dem Modell der Sukzessivbeseelung ist ja, dass für deren Anhänger der Fötus zunächst ein gewisses Maß *organizatio* benötige, welche durch das Werk der *anima vegetativa* und anschließend der *anima sensitiva* zustande komme, bevor er zum Aufnehmen der *anima rationalis* bereit sei. Er verweist an dieser Stelle auf

⁴⁰⁷ „ita avis primum ex albumine, tanquam semine, generatur, & vitello tanquam menstruo nutritur.“ (Ebd., 25).

⁴⁰⁸ „Etenim albumen, & vitellus simul sumpta sunt essentialiter ovum“ (Ebd.).

⁴⁰⁹ „Membrana & cortex, quamdiu corpori gallinae connexa sunt, sunt pars eius; non autem ipsum ovum, seu albumen, & vitellus, quae illis continentur. Membrana augetur per veram nutritionem, & aucionem, albumen, & vitellus solum per accumulationem“ (Ebd.).

⁴¹⁰ „cumque vitellus & albumen liquida sint, & circumscriptionem nullam habeant, [...] manifestum est illa [...] solum esse superfluum alimenti quod natura avium secernit ad speciei propagationem“ (Ebd., 26).

⁴¹¹ „Etenim ex ovo generatur gallina; non autem ex cortice vel pellicula; quia illa post generationem supersunt; ergo ipsa ovum non sunt.“ (Ebd., 85).

die Beobachtungen, die am Fötus zu dessen Entwicklungsstadium um den 30. oder 35. Tag nach Ankunft der Vernunftseele gemacht wurden,

„weil gemäß der allgemeinen Doktrin die vernunftbegabte [Seele, A.d.Ü.] am 30. oder 35. Tag eingeführt wird. In jener Zeit ist der Fötus noch so wie eine Fliege und so wie ein winziger verdichteter Samen und so weich, dass er, wenn er nicht in kaltes Wasser gesetzt und dadurch einigermaßen zusammengedrängt wird, wie eine Fliege erscheint. Und keine Glieder oder Organisation könnte in diesem erscheinen. Schließlich ist er dann nur in der Größe einer Biene oder eines Käfers. Er ist noch als Ganzer weiß und samenhaft und noch keine Spuren des Blutes erscheinen in diesem, wie die Erfahrung lehrt“⁴¹².

Bis zum 30. bzw. 35. Tag in der Entwicklung des Fötus ist also noch nicht viel passiert. Er ist weder besonders groß noch können Organe identifiziert werden, er unterscheidet sich noch nicht sehr vom Samen, aus dem er entstanden ist, und es ist noch nicht einmal Blut zu sehen. Dennoch sollen zu diesem Zeitpunkt schon sowohl die *anima vegetativa* als auch die *anima sensitiva* ihr Werk getan haben?

Letztendlich sind ja auch erst 30 bzw. 35 Tage vergangen, das heißt, diesen beiden Seelen wäre auch gar nicht viel Zeit für ihr Werk geblieben. Das macht Feyens deutlich, wenn er fragt, wann denn genau die *anima sensitiva* die *anima vegetativa* ablöse. Er kommt zu dem Schluss, dass dies eigentlich nur kurz vor Einführung der *anima rationalis* geschehen könne, da sich *anima sensitiva* und *anima rationalis* nur durch wenige *potentiae* unterscheiden würden.⁴¹³ Zwischen der Aufnahme von *anima sensitiva* und *anima rationalis* könnten also lediglich wenige Tage liegen, in denen „der Samen oder jenes Lebende in zwischen ein wenig trockener und ein wenig größer gemacht wurde und die Teile ein wenig deutlicher erscheinen und ein wenig vollendeter gebildet wurden“⁴¹⁴. Die Gestalt

⁴¹² „quia secundum communem doctrinam rationalis introducitur die trigesimo, vel trigesimoquinto. Illo tempore foetus est adhuc sicut mucus, & sicut semen paululum inspissatum; & tam mollis, ut nisi ponatur in aqua frigida, & hac ratione nonnihil condensetur, appareat sicut mucus; & nulla membra aut organizatio in eo possit apparere. Denique, tum solum est in magnitudine apis vel scarabaei; est adhuc totus albus, & semineus; nec ulla adhuc in eo apparent sanguinis vestigia, ut experientia docet“ (Ebd., 166).

⁴¹³ „utique [anima sensitiva, Ergänzung d.V.] non potest nisi exiguo tempore, & forte non nisi pauculis diebus ante esse introducta. Nam cum, exceptis intellectu & voluntate habeat sensitiva omnes easdem potentias, & actiones, quas rationalis, & aequae perfectas; merito tam perfecta pro sui introductione, quam rationalis pro sui, requirit organizationem.“ (Ebd.).

⁴¹⁴ „semen seu illud vivens interea sit factum paulo siccius, & paulo maius; & partes paulo evidentius appareant, pauloq; perfectius sint conformatae“ (Ebd., 167).

des Föten unterscheidet sich also nicht stark zwischen diesen beiden Zeitpunkten, daher kann die Gestalt auch nicht so entscheidend für das Einführen der *anima rationalis* sein.

Doch nicht nur diese beiden Beobachtungen bestärken Feyens in seiner Haltung, dass die *organizatio* des Föten keine Voraussetzung für das Einführen der Seele sein kann. Auch die Beobachtung der Embryogenese der Tiere benutzt er als Argument,

„weil die Bildung bei den Tieren beinahe genauso kunstvoll ist wie bei den Menschen. Denn an demjenigen Tag, an dem, wie allgemein angeführt wird, die vernunftbegabte [Seele, A.d.Ü.] eingeführt wird, erscheint im Embryo keine größere Vollendung der Bildung, als im tierischen Fötus zu derjenigen Zeit erscheint, zu der, wie jene anführen, die empfindende [Seele, A.d.Ü.] eingeführt wird“⁴¹⁵.

An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Feyens in der Einleitung zu dieser Textstelle behauptet, aufgrund der Vortrefflichkeit der *anima rationalis* „müsste sie, wenn sie eingeführt wird, eine weit herausragendere Anordnung haben, als die empfindende [Seele, A.d.Ü.] hat, wenn sie eingeführt wird“⁴¹⁶. Das steht in offensichtlichem Gegensatz zu der obigen Aussage, dass sich *anima sensitiva* und *anima rationalis* nur durch wenige *potentiae* unterscheiden und deshalb kurz nacheinander eingeführt werden müssten. Dennoch wird mehr und mehr klar, dass Feyens das beobachtet, was man sieht, und sich daraus sein Urteil bildet. Da sich bei Tieren für die *anima sensitiva* keine andere *organizatio* zeigt als bei den Menschen für die *anima rationalis*, scheint es auch unwahrscheinlich, dass die *organizatio* für die Einführung der *anima rationalis* eine Voraussetzung ist.

Auch für die Grundstruktur des Modells der Sukzessivbeseelung – Abfolge von drei Seelenarten (*anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima rationalis*) im Prozess der Bildung des Föten – findet Feyens keinen Hinweis in der Naturbeobachtung. So kann er eine bestimmte Abfolge in der Entwicklung, die dafür notwendig wäre, gar nicht erkennen – im Gegensatz zu den Vertretern der Sukzessivbeseelung, die laut Feyens propagieren, ein Beweis für die Sukzessivbeseelung sei, dass erst die Leber entstehe, dann das Herz und

⁴¹⁵ „quia conformatio pro brutis fere est aeque artificiosa, sicut pro hominibus. Nam eo die quo communiter afferunt introduci rationalem, nulla maior in embryone apparet perfectio conformationis, quam apparet in foetu brutali, eo tempore, qui illi afferunt introduci sensitivam“ (Ebd., 145).

⁴¹⁶ „deberet, quando introducitur, habere dispositionem longe excellentiorem, quam habeat sensitiva, cum introducitur“ (Ebd.).

erst danach das Gehirn.⁴¹⁷ Feyens dagegen berichtet von einer anders ablaufenden Embryogenese und hält fest,

„dass aus der anatomischen Erfahrung deutlich ist, dass jene Teile nicht in dieser Ordnung gebildet werden, sondern alle gleichzeitig. Wiederholt habe ich zarte Embryonen in der Größe eines Olivenkernes gesehen, in denen alle Teile, Augen, Zahnfleisch, Zunge, Ohren, Beine, Arme, Zehen und Finger, Nieren, Leber, Darm, Herz, Lunge und die übrigen Glieder vollständig gebildet waren. In diesen war deutlich zu sehen, dass die Glieder nicht in einer Ordnung oder eines vor dem anderen, sondern alle gleichzeitig und auf einmal gebildet worden waren.“⁴¹⁸

Feyens hebt die Auftrennung der Beseelung in drei Schritte und drei Seelen also auch deshalb auf, weil die Entwicklung nicht in klar voneinander zu trennenden Etappen geschieht. Auf der Ebene der Materie sind Vorgänge, die auf eine sukzessiven Beseelung hindeuten könnten, nicht zu beobachten. Daher macht es auch wenig Sinn, die Sukzessivbeseelung anzunehmen.

Ebenso wenig macht es für Feyens Sinn, eine Bindung des Auftretens einzelner *potentiae* an das Auftreten ihrer ersten Tätigkeiten und zugehörigen Organe anzunehmen. Er löst so die Bindung des Auftretens der *potentiae*, z.B. der *potentia rationalis*, von dem Ergebnis ihres Wirkens und den zugehörigen Organen. Wieder führt er dazu Beobachtungen an: Wäre die *anima rationalis* an das Erscheinen des Intellekts gebunden, „würde folgen, dass sie deshalb nicht vor dem zweiten oder dritten Jahr der Lebenszeit eingeführt werden dürfte, weil vor jener Zeit die Kinder kaum beginnen, die Vernunft zu gebrauchen.“⁴¹⁹ Und zur Bindung an das zugehörige Organ sagt Feyens: „wenn die Vernunftseele wegen der genaueren Organisation erscheinen würde, müsste jene genauere Organisation am meisten um den Kopf herum gemacht werden, welcher der Sitz der Seele bezüglich ihres vernunftbegabten Wirkvermögens ist.“⁴²⁰

⁴¹⁷ „Primum & ante omnia in foetu conformatur hepar, inde cor, ultimo cerebrum: ut docet Galenus libro de formatione foetus capite 3. ergo primum introducitur vegetativa, inde sensitiva, inde rationalis.“ (Ebd., 160–161).

⁴¹⁸ „experientia anatomica esse manifestum illas partes eo ordine non conformari, sed omnes simul. Non semel vidi tenellos embryones magnitudine nuclei olivae, in quibus partes omnes, oculi, gingivae, lingua, aures, crura, brachia, digiti pedum manuumque, renes, hepar, intestina, cor, pulmo, & reliqua membra erant exacte conformata; in quibusque manifestum erat videre membra, non ordine, aut unum ante aliud, sed omnia simul & semel fuisse conformata.“ (Ebd., 184).

⁴¹⁹ „sequeretur quod ante secundum vel tertium annum aetatis non deberet introduci; eo quod ante illud tempus vix pueri incipiunt ratione uti.“ (Ebd., 183).

⁴²⁰ „si propter exactiorem organizationem anima rationalis superveniret, deberet illa exactior organizatio maxime

Feyens hält also fest, dass die klare Trennung der Seele in drei sukzessive aufeinanderfolgende Seelenarten in der Embryogenese eine Illusion ist, die sich nicht mit der Realität deckt. Wenn er die Ankunft der *anima rationalis* auf den dritten Tag legt, hat dies dann auch nichts mit ihrer *potentia rationalis* zu tun. Zu Beginn der Entwicklung des Fötus spielt die Unterscheidung von den Tieren durch die *potentia rationalis* keine Rolle. Die *anima rationalis* ist natürlich immer noch die unsterbliche und göttliche Seele, die *potentia rationalis* ist jedoch nicht zu jedem Zeitpunkt der Entwicklung das, was sie vornehmlich auszeichnet. „*Anima rationalis*“ wird hier zum bloßen Begriff für die menschliche Seele, die Heraushebung der *potentia rationalis* wird zu einem so frühen Zeitpunkt weniger wichtig.

Nimmt damit allgemein die Bedeutung der *potentiae* ab, die so lange der einzige Zugang zur Seele waren, da man diese nur so beschreiben konnte? Ist das, was *anima rationalis* genannt wird, einfach nur die Seele des Menschen, die nun unter ganz anderen Gesichtspunkten betrachtet werden kann? Wird vielleicht auch der Körper und das, was in ihm passiert, unter anderen Gesichtspunkten betrachtet und das Paradigma der *potentiae* mehr und mehr aufgegeben?

Bei dieser Abnahme der Bedeutung der *potentiae* (oder, wie Park sie nennt, *facultates*) sei an Parks Aussage erinnert, dass es ein Fortschritt war, die unterschiedlichen Wirkungen der Seele in verschiedenen Organen mehr und mehr den Organen selbst statt den *facultates* zuzuschreiben.⁴²¹ Bei Sennert hatten wir gesehen, dass er in diesem Sinne der Gestalt der Organe und vor allem den *partes similiares* eine wichtige Rolle einräumte. Dennoch blieb es bei ihm die eine göttliche und unsterbliche Seele, die letztendlich wirkte, wenn auch ihre Wirkung in starkem Maße von den *partes similiares* abhing. Ich gehe im Folgenden auf einige Aussagen von Feyens ein, aus denen deutlich wird, welches Verhältnis bei ihm zwischen Seele, *facultates/potentiae*, Körperteilen/Organen und *partes similiares* besteht.

esse facta circa caput, quae est sedes anima, secundum quod est rationalis.” (Ebd., 168).

⁴²¹ Park (1988), 478.

Partikularisierung der potentiae durch partes similes

Wie Sennert hebt auch Feyens die zentrale Bedeutung der Seele für die Wirkung der jeweiligen Körperteile nicht auf. So stellt er die Theorie auf, dass es das ernährende Wirkvermögen (*potentia nutritiva*) der Gattung nach gibt (*potentia nutritiva generice*) und weitere Wirkvermögen ihm hierarchisch untergeordnet sind, die alle auch ernährende Wirkvermögen sind, aber besondere Aufgaben haben:

„Das ernährende Wirkvermögen der Gattung nach ist im Ganzen gemäß all ihren abgesondert angenommenen Arten. Denn keine abgesondert angenommene Art von diesem ist im Ganzen, weil weder das chylifizierende noch das sanguifizierende noch das spiritifizierende noch das ossifizierende noch das zurückhaltende noch das anziehende Wirkvermögen im Ganzen, sondern jedes einzelne nur in einem bestimmten Teil ist. Aber gemäß allen gleichzeitig angenommenen ist es [d.h. das ernährende Wirkvermögen der Gattung nach, A.d.Ü.] im Ganzen, weil es gemäß dem chylifizierenden Wirkvermögen im Magen ist, gemäß dem sanguifizierenden in der Leber, gemäß dem spermatifizierenden in den Hoden, gemäß dem spiritifizierenden im Gehirn, gemäß dem ossifizierenden in den Knochen, gemäß dem carnifizierenden im Fleisch, gemäß dem anziehenden in den geraden Fasern, gemäß dem ausstoßenden in den schrägen Fasern und so weiter, so dass es keinen Teil gibt, in dem es nicht gemäß irgendeiner seiner Arten ist. Aber das spezifisch angenommene ernährungsfähige oder das eigentümlich genannte Wirkvermögen ist nicht im Ganzen, sondern nur in einem festgesetzten Teil. So ist das ossifizierende Wirkvermögen nur in den Knochen, nicht im Fleisch; das carnifizierende nur im Fleisch und nicht in den Knochen und so auch die einzelnen in den partes similes bestehenden Wirkvermögen.“⁴²²

Diese Textstelle scheint eindeutig zu belegen, dass Feyens nicht der *via moderna* angehört, also der Meinung, dass die Wirkung der Körperteile auf der Ebene der Materie liegt

⁴²² „Nutritiva generice sumpta est in toto; sed specialiter sumpta, seu proprie dicta, minime. Generice sumpta est in toto secundum omnes suas species separatim sumptas. Non enim quaelibet species eius seorsim sumpta est in toto, quia nec chylifica est in toto nec sanguifica, nec spiritifica, neque ossifica, neque retentrix, neque attractrix, sed unaquaeque solum est in determinata parte: sed secundum omnes simul sumptas est in toto: quia secundum chylificam est in stomacho, secundum sanguificam in hepate, secundum spermatificam in testibus, secundum spiritificam in cerebro, secundum ossificam in ossibus, secundum carnificam in carne, secundum attractricem in fibris rectis, secundum expultricem in fibris transversis, & sic deinceps: sic, ut nulla sit pars in qua non sit secundum aliquam speciem sui. Verum nutritiva speciatim sumpta, seu proprie dicta non est in toto, sed tantum in determinata parte. Sic ossifica solum est in ossibus non in carne; carnifica solum in carne & non in ossibus, & sic de singulis simularibus partibus inexistens.“ (Fienus (1620), 254–255).

und nicht auf der Ebene der Form: Er verortet hier den Grund für die Wirkung auf den ersten Blick ganz klar auf der Seite der Form. Es gibt für jedes Körperteil/Organ eine eigene Unterart der *potentia nutritiva generice*: im Magen das chylifizierende („Speisebrei-machende“) Wirkvermögen (*potentia chylifica*), in der Leber das sanguifizierende Wirkvermögen (*potentia sanguifica*), im Knochen das ossifizierende Wirkvermögen (*potentia ossifica*), im Fleisch das carnifizierende Wirkvermögen (*potentia carnifica*) etc. Haltung der *via moderna* war stattdessen, dass „die organische Seele [...] als Ganze im ganzen Körper lokalisiert [ist] und in jedem seiner Teile“⁴²³, also „*tota in toto et tota in qualibet parte corporis*, wie die Formel lautete“⁴²⁴. Feyens scheint nun das genaue Gegenteil davon zu machen und noch nicht einmal die organische Seele, sondern eine ihrer *potentiae* in viele weitere *potentiae* aufzutrennen. Wenn auf Seiten der Form eine so große Unterscheidung besteht, benötigt es dann überhaupt noch auf Seiten der Materie eine Unterscheidung?

Sennert hat trotz Festhalten an der Wirksamkeit des Formalen (Unterteilung der Seele in *potentiae*, aber keine Trennung in organische und verstandesfähige Seele) die Bedeutung der Gestalt eines Körperteils (*quatenus organica*) beschrieben und vor allem den *partes similes* (*quatenus similis*) eine große Rolle eingeräumt, da die *potentiae* der Seele von diesen bei der Ausübung ihrer Funktion abhängig seien. Beim Beschreiben des Zusammenhangs von Seele, Gestalt der Körperteile und *partes similes* der Körperteile gebraucht Feyens nun interessanterweise fast identische Worte wie Sennert. Auch bei ihm geht es um die Priorisierung der Bedeutung von Gestalt der Körperteile auf der einen Seite und *partes similes* der Körperteile auf der anderen Seite:

„Die Seele ist durch sich zuerst in den *partes similes* und nicht in organischen Teilen. In organischen [Teilen, A.d.Ü.] ist sie nämlich nur, insofern diese durch die *partes similes* feststehen. Die *partes similes* an sich jedoch sind unförmig und mit keiner Gestalt ausgestattet. Also ist die Seele in den Teilen, nicht weil sie mit einer Gestalt ausgestattet sind, sondern aufgrund eines anderen Grundes. Und die Seele ist nämlich nicht im Knochen, weil er ein werkzeugliches Teil ist oder weil er lang oder rund ist, sondern weil er Knochen ist [...]. Denn wenn die Seele im Knochen wäre, weil er lang und rund ist, könnte sie nicht in dem sein, der flach, rau und winkelreich ist. Sie ist jedoch in allen, weil sie Knochen sind und weil sie

⁴²³ Park (1988), 478.

⁴²⁴ Ebd.

4 Thomas Feyens

*mit einer so beschaffenen Substanz und Qualität und einem so beschaffenen Temperament ausgestattet sind und nicht weil sie so oder so gestaltet oder gebildet sind.*⁴²⁵

Wie bei Sennert spielt auch bei Feyens offensichtlich doch die Materie eine wichtige Rolle für die Wirkung der Form. Und wie bei Sennert ist nicht die Gestalt der Körperteile entscheidend, sondern sind es die *partes similiares*, aus denen die Körperteile sind.

Bei Sennert halfen die *partes similiares* der jeweiligen *potentia* entscheidend weiter bei der Erfüllung ihrer Funktion. An dieser Stelle schreibt Feyens aber überraschenderweise nicht, dass die betreffende *potentia*, die *potentia ossifica*, in den Knochen ist, sondern es ist die Seele. Aus der Aufzählung der Argumente, mit denen er die Sukzessivbeseelung ablehnt, ist klar geworden, dass er ebenso wie Sennert von nur einer einzigen Seele im Prozess der Entstehung des Menschen und im gesamten Körper ausgeht. Diese einzige Seele ist also in den Knochen. Was bedeutet aber die Formulierung „zuerst in den *partes similiares* und nicht in organischen Teilen“? Dass dadurch eine Priorisierung der Bedeutung der *partes similiares* vor der Gestalt der Körperteile gemeint ist, wurde schon festgehalten. Ist aber wirklich die Seele gemeint, die in den *partes similiares* ist, oder ist nicht doch eine der Unterarten ihrer *potentia nutritiva*, die *potentia ossifica*, gemeint?

Die Antwort findet sich in der ersten in diesem Kapitel zitierten Textpassage (s. FN 422), wenn man von den Aussagen über die *potentia nutritiva generice* auf die gesamte Seele schließt: Denn dort sagt Feyens, sie sei „gemäß allen gleichzeitig angenommenen [...] im Ganzen“ (*secundum omnes simul sumptas [...] in toto*). Diese Formulierung klingt schon etwas mehr nach *via moderna*, danach dass die Unterscheidung auf der Ebene der Materie entscheidend ist. So einfach ist es bei Feyens jedoch nicht. Meiner Meinung nach will er vielmehr ausdrücken, dass die Seele in den *partes similiares* mit oder durch ihre (z.B.) *potentia ossifica* ist – dass es die *potentia ossifica* ist (und nicht die *potentia carnifica*), richtet sich dabei jedoch nach den *partes similiares*. Es gibt also eine Unterscheidung auf der Ebene der Form, die einzelnen *potentiae* wie *potentia ossifica* oder *potentia carnifica* sind wirkliche *potentiae* und nicht nur Namen (denn Feyens sagt ja eindeutig, dass die

⁴²⁵ „Anima per se primo est in partibus similaribus & non in organicis. In organicis enim solummodo est, quatenus ipsae constant similaribus: at similiares partes, ut tales, sunt informes, & nulla figura praeditae. Ergo anima est in partibus; non ut sunt figura praeditae, sed alia ratione. Etenim anima non est in osse, ut est pars instrumentalis, seu ut est longum, vel rotundum; sed ut est os [...]. Nam, si anima esset in osse, ut est longum, & rotundum; non posset esse in eo quod est planum, asperum, angulosum. At est in omnibus, ut ossa sunt; & ut sunt talis substantia, tali temperamento, & qualitate praedita; & non ut sic vel sic figurata vel conformata.“ (Fienus (1620), 146).

potentia ossifica nur in den Knochen ist und nicht im Fleisch⁴²⁶). Aber die Zuteilung der *potentiae* zu den Organen scheint sich in Abhängigkeit von der Materie, den jeweiligen *partes similes*, zu vollziehen: „das Wirkvermögen wird nur in jene Teile und Organe eingebracht, in denen es geeignet ist, [Tätigkeiten, A.d.Ü.] auszuführen“⁴²⁷.

Feyens geht also noch einen Schritt weiter als Sennert. Dort gab es eine Unterscheidung auf der Ebene des Formalen, die einzelnen *potentiae* der Seele waren aber auf die *partes similes* der Organe angewiesen. Feyens formuliert jetzt aber auch so, dass die Entscheidung über die (Unter-)Art der *potentia* auf der Ebene der Materie (nämlich bei den *partes similes*) liegt. Die folgenden Ausführungen werden das noch deutlicher machen.

Die Abhängigkeit von der Materie bei der Differenzierung der *potentiae* belegt nämlich auch eine weitere seiner Aussagen – und sie gibt auch Auskunft darüber, dass sich diese Differenzierung während der Embryogenese zu vollziehen scheint. Er geht zunächst vom Samen aus, dem schon die *anima rationalis* eingegossen wurde:

*„durch die Art unterschiedene Wirkvermögen können nur in verschiedenen Subjekten sitzen. Jedoch ist der Samen nur ein einziges und einfaches Subjekt. Also können in diesem nicht so viele durch die Art unterschiedene Wirkvermögen sitzen. Denn wenn auch der Samen freilich nicht gänzlich homogen ist, da er ja aus verschiedenen sowohl Geistern als auch Säften und sowohl arteriösem als auch venösem Blut gezeugt wird, dennoch ist in diesem keine so große Verschiedenartigkeit, dass jene genügen zu können scheint, um so viele durch die Art unterschiedene Wirkvermögen zu unterstützen.“*⁴²⁸

Zu Beginn macht Feyens die Feststellung, dass jede einzelne *potentia* ein eigenes Subjekt braucht. Da der Samen diese unterschiedlichen Subjekte nicht anbieten kann und seine Materie wenig Struktur zeigt, besteht auch auf Seiten der Form keine Strukturierung in verschiedene *potentiae*. Schon hier ist zu ahnen, dass die Differenzierung der Form von

⁴²⁶ S. auch am Ende von Feyens' letzter *Quaestio*: "Sicut ossifica, chylifica, sanguifica, spiritifica omnes sunt nutritiva; quia omnes sunt species nutritivae, & tamen inter se specie sunt diversae" (Ebd., 283).

⁴²⁷ „potentia non subiectatur nisi in illis partibus, ac in illis organis, in quibus est apta operari“ (Ebd., 226).

⁴²⁸ „diversae specie potentiae non possunt residere nisi in diversis subiectis: at semen non est nisi subiectum unicum, & simplex; ergo non possunt in eo residere tot distinctae specie potentiae. Nam etsi semen quidem non omnino sit homogeneum, quippe genitum ex diversis tum spiritibus tum humoribus, & sanguine tum arterioso, tum venoso; tamen non est tanta in eo diversitas, ut illa videatur posse sufficere tot diversis specie potentiis sustentandis.“ (Ebd., 279).

der Differenzierung der Materie abhängig ist – und nicht umgekehrt. Deutlicher wird er, wenn er über den Differenzierungsprozess spricht:

„jedoch wenn Tätigkeiten so roh gemacht werden, dann gebraucht die Natur öfter ein Teil zu verschiedenen Tätigkeiten. [...] also scheint, dass [ein Organ, A.d.Ü.] dann auch ein Wirkvermögen gebrauchen kann, um verschiedene, aber untereinander dennoch ganz ähnliche Tätigkeiten zu besorgen [...], und dass zu jener Unterschiedlichkeit allein die Heterogenität der im Samen bestehenden Teile genügen kann. Aber jenes verändernde Wirkvermögen scheint solange ein einziges Wirkvermögen zu sein, solange die partes similes ihre Art und Essenz noch nicht vollständig erlangt haben. Denn solange die Rippen noch kein vollständiger Knochen sind und solange das Herz, die Nieren und die Muskeln noch nicht auf essentielle Art und Weise Fleisch sind, [...] solange scheint, dass ein und dasselbe Wirkvermögen diese macht. Aber sobald sie [d.h. die partes similes, A.d.Ü.] untereinander verschiedene Arten erlangt haben, scheinen sie nicht weiter von einem bezüglich der Art selben Wirkvermögen hervorgebracht werden können. Sondern es scheint, dass das Wirkvermögen, das vorher ein einziges war, vermehrt wird und dadurch in verschiedene Arten übergeht, dass es dann in bezüglich der Art verschiedenen Teilen sitzt und durch diese bestimmt, eingeschränkt und partikularisiert wird und statt der allgemeinen und universalen eine spezifische Natur annimmt.“⁴²⁹

Neben der Tatsache, dass der Samen nur ein einziges Subjekt ist und daher in ihm nur eine einzige *potentia* wirken kann, weil nur das Subjekt für eine einzige *potentia* vorhanden ist, führt Feyens also noch das Argument an, dass öfter ein einziges Organ mehrere Tätigkeiten ausübt, „so wie wir es in den [...] Insekten [...] sehen, in denen ein Organ bezüglich der Art verschiedenen Tätigkeiten zu Diensten sein kann“⁴³⁰. Dies ist also ein

⁴²⁹ „at cum actiones fiunt ita ruditer, tum natura saepius una parte utitur ad actiones diversas. [...] ergo videtur quod tum etiam poterit uti una potentia ad diversas, sed inter se tamen consimiles actiones obeundas [...]: & quod ad illa diversitatem sola partium in semine existentium heterogeneitas poterit sufficere. Tamdiu autem videtur illa immutatrix esse una potentia, quamdiu partes similes speciem suam & essentiam adhuc perfecte non sunt adeptae. Quamdiu enim costae adhuc non sunt perfectum os, & quamdiu cor, renes, musculi adhuc non sunt essentialiter caro; [...] tamdiu videtur quod una atque eadem potentia faciat eas: sed mox ut speciem distinctam inter se sunt adeptae, videntur non amplius posse produci ab eadem specie potentia: sed potentiam quae fuit ante unica multiplicari ac in diversas species mutari; per hoc, quod in diversis specie partibus tum resideat, per easque determinetur, restringatur, ac particularizetur; & ex communi, & universaliore specificam naturam induat.“ (Ebd., 280–281).

⁴³⁰ „sicut videmus in [...] insectis [...], in quibus unum organum potest inservire diversis specie actionibus.“ (Ebd., 280).

weiterer Grund dafür, dass im Samen nicht viele verschiedene *potentiae* wirken, sondern nur eine, weil diese eine *potentia* dennoch viele Tätigkeiten ausüben kann. Sie übernimmt die verschiedenen Aufgaben, die im entwickelteren Lebewesen mehrere *potentiae* übernehmen würden. Dass es einer einzigen *potentia* möglich ist, mehrere Tätigkeiten auszuüben, liegt wiederum an der wenn auch nur gering ausgeprägten Differenziertheit der Materie, der „Heterogenität“ des Samens.

Wenn nun der Grad der Differenziertheit der Materie zunimmt und z.B. Knochen und Fleisch, also *partes similes*, zu unterscheiden sind, teilt sich die *potentia* auch in ihre Untergruppen, z.B. die *potentia ossifica* und die *potentia carnifica*, auf. Ausgelöst wird die Partikularisierung der *potentia*, also der Form, durch die Materie. Es sind die *partes similes*, durch die die *potentia* „bestimmt, eingeschränkt und partikularisiert wird“. Wenige Sätze später bestätigt Feyens diese Aussage.⁴³¹

Hier zeigt sich also erneut, dass zwischen Materie und Form, zwischen Seele und Körper, eine dynamische Wechselbeziehung besteht. Wenn die Materie noch ungeformt ist, kann sie nur eine Art von *potentia* aufnehmen. Diese *potentia* kann verschiedene Aufgaben erfüllen, weil die Materie doch ein gewisses Maß an Heterogenität aufweist. Wenn die *potentia* ihre Aufgabe erfüllt und sich in der Materie *partes similes* zeigen, muss sich allerdings auch die *potentia* in verschiedene Unterarten von *potentiae* aufteilen, da dies die *partes similes*, also die Materie, so vorgeben.

Dennoch ist es weiterhin die Seele, die durch ihre und mit ihren *potentiae*, so weit sie auch aufgeteilt sein mögen, wirkt – nicht die Materie. Andererseits wirkt die sich entwickelnde Materie in hohem Maße auf die Entwicklung der *potentiae* ein. Sie ist der Grund dafür, dass am Anfang nur eine *potentia* wirken kann. Sie hilft dieser *potentia* beim Ausüben mehrerer unterschiedlicher Tätigkeiten, die diese alle ausüben muss, da es nur sie allein gibt. Die Materie sorgt im weiteren Verlauf dafür, dass die *potentiae* sich differenzieren. Und sie entscheidet, welche *potentia* dann in welcher Materie wirkt.

Naturphilosophen, die neben der *via moderna* auch dem Lateinischen Pluralismus anhängen, stand in dieser Situation, in der gewisse *potentiae* der Seele ganz offensichtlich von

⁴³¹ „quia potentia quae antea in primo vitae exordio erat communis, & universalis, per hoc quod in uno simplici, & homogeneo subiecto residebat, diversificatur decursu vitae in diversas species per hoc quod in diversis partibus specie distinctis tum recipiatur, secundum quarum naturam non producit deinceps semper, nisi diversas specie partes.“ (Ebd., 281).

der Materie abhängig waren, ja sogar materiell gedacht wurden, der Weg offen, die organische von der verstandesfähigen Seele zu trennen. Feyens dagegen hat durch sein Modell ja nun gerade der Sukzessivbeseelung, also der Trennung der menschlichen Seele in drei Teile während der Entstehung des Menschen im Mutterleib, heftig widersprochen. Das folgende Kapitel wird zeigen, wie groß die Nähe der beschriebenen *potentiae* zur Materie ist und inwiefern sein Modell eine Trennung der Seele vornimmt.

Facultates organicae et inorganicae

Für Feyens gibt es keine vollständige Trennung von verstandesfähiger Seele und organischer Seele, also keine Loslösung der *potentia rationalis* von den anderen *potentiae*. Deshalb hat er für die Anhänger der Sukzessivbeseelung, die behaupten, die Seele des erwachsenen Menschen werde aus einer *anima vegetativa*, einer *anima sensitiva* und einer *anima rationalis* gemacht, folgende Worte übrig:

„aber dies ist auch töricht, weil so folgen würde, dass unsere Seele nicht eine einfache, reine und homogene Wirklichkeit, sondern eine aus vielen teilweisen Wirklichkeiten unterschiedlicher Gattung zusammengesetzte Wirklichkeit wäre und dass sie aus teilbaren und sterblichen materiellen Anteilen bestehen würde und dass sie gemäß ihrer Gesamtheit nicht unverderbbar oder unsterblich wäre.“⁴³²

Es ist und bleibt eine Seele, die der Mensch hat. Nie spricht Feyens davon, dass mehrere Seelen im Menschen sitzen, dass mehrere Seelen durch Gott eingegossen werden. Im Gegenteil: Er positioniert sich sogar eindeutig dahingehend, dass „die Wirkvermögen der Seele nicht kommunikel und untrennbar von der Seele sind, deren Wirkvermögen sie sind.“⁴³³ Diese Aussage sollte man für das Folgende im Hinterkopf behalten.

Wichtig ist dabei auch die Charakterisierung von bestimmten Wirkvermögen der Seele als „untrennbar“ (*inseparabilis*). Damit wird neben der Integrität der Seele auch eine Eigenschaft gewisser *potentiae* beschrieben – andere *potentiae*, die *potentiae rationales*,

⁴³² „sed hoc quoque stultum est: quia sic sequeretur quod anima nostra non esset actus simplex, purus, & homogeneus, sed quod esset unus actus compositus ex multis actibus partialibus diversi generis, & quod constaret portionibus materialibus divisibilibus, ac mortalibus, & quod secundum se totam non esset incorruptibilis, aut immortalis.“ (Ebd., 175).

⁴³³ „potentiae animae sunt incommunicabiles, & sunt inseparabiles ab anima cuius sunt potentiae.“ (Ebd., 39–40).

waren dagegen „trennbar“⁴³⁴ (*separabilis*), da sie „nach der Meinung der meisten Philosophen keine physischen Organe benötigten und daher nach dem Tod des Körpers existieren konnten“⁴³⁵ – sie konnten also getrennt vom Körper weiterleben.

Feyens räumt nun trotz der Integrität der *anima rationalis* zwar ein, dass die *anima rationalis* nicht zu jedem Zeitpunkt und in allen Körperteilen das zeigt, was sie vor der *anima vegetativa* und der *anima sensitiva* auszeichnet, also die „Kräfte des Intellekts, verstandsfähigen Gedächtnisses [...] und Willens“⁴³⁶, gewissermaßen die *potentiae rationales*. Das ist für ihn aber auch nicht notwendig:

*„Es genügt, dass sie nicht müßig ist, sondern gemäß der anderen in ihr liegenden und essentiellen Wirkvermögen in derjenigen Zeit tätig ist, in der die Tätigkeiten der einzelnen notwendig sind, wenn sie auch noch nicht gemäß der ihr eigenen [Wirkvermögen, A.d.Ü.] tätig ist. Denn wenn sie überall vergeblich wäre, wo sie nicht tätig sein kann, wäre sie in den Knochen, den Muskeln, den Nerven, der Leber und der Lunge vergeblich, mit denen sie in der ganzen Zeit, in der der Fötus im Uterus ist, nichts ausführen muss.“*⁴³⁷

Hier wird ein weiteres Mal verdeutlicht, dass bei Feyens die *anima rationalis* vollständig eine ist. In manchen Organen zeigen sich offensichtlich die *potentiae rationales*, in anderen Organen führt die *anima rationalis* „gemäß der anderen in ihr liegenden und essentiellen Wirkvermögen“ aus, also den *potentiae vegetativae et sensitivae*. *Anima rationalis* heißt nicht, dass jederzeit die *potentiae rationales* im Vordergrund stehen, sondern es bedeutet, dass es die eine menschliche Seele ist, die in sich verschiedene Anteile vereint.

Doch haben alle Anteile die gleichen Eigenschaften, vor allem: Sind alle Anteile immateriell? Letzteres verneint Feyens ganz klar. Es ist für ihn selbstverständlich, dass dem nicht so ist. Er verteidigt sich sogar dagegen, er behaupte, das bildende Wirkvermögen (*potentia conformatrix*) sei ein „trennbares und immaterielles Wirkvermögen, so wie der Wille und der Intellekt“⁴³⁸, denn daraus „würde folgen, dass die Seele [...] [der Pflanzen und Tiere]

⁴³⁴ S. FN 438.

⁴³⁵ Park (1988), 464.

⁴³⁶ Ebd., 467.

⁴³⁷ „Sufficit non esse otiosam, sed operari secundum alias potentias sibi intrinsecas & essentielles eo tempore, quo singularum actiones necessariae sunt; etiamsi secundum sibi proprias adhuc non operetur. Nam si ubique frustra esset ubi non potest operari, frustra esset in ossibus, musculis, nervis, hepate, pulmone, cum quibus toto tempore quo foetus est in utero nihil habet operari.“ (Fienus (1620), 183–184).

⁴³⁸ „potentia [...] separabilis, atq; immaterialis, sicuti voluntas, & intellectus“ (Ebd., 151).

gemäß [...] [des bildenden Wirkvermögen] auch trennbar und unsterblich sein könnte.“⁴³⁹ Für Feyens scheint es also sogar eine Garantie dafür geben zu müssen, dass die *potentiae vegetativae* und die *potentiae sensitivae* nicht immateriell sind. Sein Modell bot offensichtlich für diesen Vorwurf eine Angriffsfläche, da in ihm die *potentia conformatrix* zunächst ohne Organe den Menschen bildet (da vor ihrem ersten Wirken ja noch keine da sind), was bedeuten könnte, sie sei „unorganisch“ (*inorganica*):

„Wenn sie auch nicht Organe, die Teile des Körpers sind, gebrauchen mag, mag sie dennoch andere materielle Organe gebrauchen, nämlich die Geister, das Temperament und die eingeborene Hitze, welche materielle Qualitäten und materielle Werkzeuge sind. Und in jenem Sinne ist sie materiell und in Sein und Gemachtwerden von der Materie abhängig. Auf dieselbe Art und Weise sind die eigentlichen dienenden Wirkvermögen und das ernährende Wirkvermögen, das so nach der Art genannt wird und das auch nachbildendes Wirkvermögen genannt wird, unorganische Wirkvermögen und sie üben ihre Tätigkeiten ohne Organe aus. Denn deren Tätigkeiten sind ähnlich und nicht werkzeuglich und sie geben diese mittelbar nur durch das Temperament und die eingeborene Hitze heraus und sie sind deswegen dennoch nicht immateriell.“⁴⁴⁰

Feyens trennt die *potentiae in facultates inorganicae*, also die *potentiae rationales*, und *facultates organicae*, also *potentiae vegetativae et sensitivae*.⁴⁴¹ So besteht er darauf, dass sich die letzteren von den *potentiae rationales* dadurch unterscheiden, dass sie materiell (*materiales*) sind. Mit dieser Eigenschaft macht auch die obige Beschreibung von der Partikularisierung der *potentiae* durch die *partes similiares* mehr Sinn. Denn es ist klar, dass nur eine Partikularisierung der *facultates organicae* stattfinden kann, also solcher *potentiae materiales* wie der *potentia nutritiva*.

⁴³⁹ „sequeretur quod anima [...] [plantarum & brutorum] secundum [...] [conformatricem] quoque posset esse separabilis, & immortalis.“ (Ebd.).

⁴⁴⁰ „Quia, etsi non utatur organis quae sint partes corporis; operatur tamen aliis organis materialibus, nempe spiritibus, temperamento, calore nativo, quae sunt qualitates materiales, ac instrumenta materialia: & illa ratione est materialis, & in esse ac fieri a materia dependens. Eodem modo facultates ministrantes propriae, & nutritiva specificè dicta, quae & assimilatoria appellatur, sunt facultates inorganicae; & edunt actiones suas sine organis: earum enim actiones sunt similiares, & non instrumentales, easq; edunt mediante solummodo temperamento, & calore nativo: & non sunt tamen propterea immateriales.“ (Ebd., 151–152).

⁴⁴¹ Es sei an dieser Stelle noch einmal erwähnt, dass *facultas* und *potentia* synonym verwendet werden können.

Wenn Park also schreibt, dass es eine „kleine, aber wachsende Zahl an Philosophen [gab], die die organische Seele als materiell beschrieb“⁴⁴² und es „unter vielen [...] schon akzeptiert [war], sie ausgedehnt und teilbar zu nennen“⁴⁴³, so scheint Feyens zu jenen zu gehören, bei denen die Zuschreibung des Begriffes „materiell“ (*materialis*) zu Anteilen der Seele zuzutreffen scheint. Eine organische Seele als selbstständige Seele trennt er nicht ab, es gibt aber Anteile der Seele, die die organische Seele ausmachen. Es sind die, die er *facultates organicae* nennt.

Das ist auch gar nicht verwunderlich, da laut Park schon seit der Renaissance innerhalb der menschlichen Seele organische Anteile identifiziert worden waren. Neu war dank *via moderna* und Lateinischem Pluralismus, dass die organische Seele als eigenständige Seele identifiziert worden war, dass „die organische Seele als materiell beschrieb[en]“⁴⁴⁴ wurde und dass dies zu der Haltung führte, dass Tiere und Pflanzen, die ausschließlich diese organische Seele hatten, „wie eine ‚Maschine‘ (*machina*)“⁴⁴⁵ handelten. Was also verblüffen würde, wäre, wenn Feyens, ohne den ersten dieser Schritte zu machen, nämlich die organische Seele als eigenständige Seele anzusehen, den zweiten Schritt machen würde, nämlich die organischen Anteile seiner Seele, die *facultates organicae*, als *materiales* zu klassifizieren. In seinem Modell der einen unsterblichen göttlichen menschlichen Seele soll es also Anteile geben, die materiell sind? Wie soll man sich sie vorstellen? Als eine Seele, von der lediglich einzelne Teile materiell sind?

Man muss sich vergegenwärtigen, was Feyens mit *materialis* meint: So schreibt er ja, dass die *potentia conformatrix*, um die es in der Aussage geht, „materielle Organe gebrauch[t] [...], nämlich die Geister, das Temperament und die eingeborene Hitze“⁴⁴⁶ und sie „in jenem Sinne [...] materiell“⁴⁴⁷ ist. Dieses Materiell-Sein wird außerdem noch damit erklärt, dass die *potentia conformatrix* „in Sein und Gemachtwerden von der Materie abhängig“⁴⁴⁸ ist. Feyens meint also nicht, dass die *facultates organicae* seiner *anima rationalis* wie Materie zu behandeln seien, dass sie Materie sind, sondern lediglich, dass die *facultates organicae* auf die Materie angewiesen sind. Es taucht hier also lediglich das

⁴⁴² Park (1988), 483.

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Ebd., 484.

⁴⁴⁶ Fienus (1620), 151.

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ Ebd.

Angewiesensein der organischen Seele auf die Materie, das uns schon in Kapitel 2.2 beschäftigt hat, aufs Neue auf.

Wie in seiner Zeit üblich, beschreibt Feyens die menschliche Seele als aus *facultates organicae* und *facultates inorganicae* bestehend, aus organischen und verstandesfähigen Anteilen. Die organischen Anteile werden dabei als der Materie sehr verbunden beschrieben, sodass ihre *potentiae* sogar *materiales* genannt werden, wenn damit auch nicht „aus Materie bestehend“ gemeint ist, sondern nur „auf Materie angewiesen“. Die Eigenschaft der *separabilitas* haben nur die *potentiae rationales* der *anima rationalis*, nur sie sind von der Materie trennbar und damit auch unsterblich. Dass die *facultates organicae* nicht unsterblich sind, sagt Feyens in der obigen Aussage zwar nicht so eindeutig, aus der Tatsache, dass sie für ihn nicht *separabiles* sind, muss dies aber geschlossen werden. Eindeutig ausgeschlossen wird die Unsterblichkeit für die Seelen der Pflanzen und Tiere.

Eine Herausforderung für jedes Modells über die menschliche Seele war nämlich auch, es dergestalt zu formulieren, dass es die Unsterblichkeit von Pflanzen und Tieren ausschloß. Welche Unterschiede bei Feyens zwischen der Beseelung des Menschen und der Beseelung von Pflanzen und Tieren bestehen, wird das folgende Kapitel zeigen.

Beseelung von Pflanzen und Tieren

Feyens' Buch widmet sich ausdrücklich der Beseelung des Menschen. Dennoch tauchen auch Aussagen über die Beseelung von Tieren und Pflanzen auf. Dass es wichtig ist, diese bei all ihrer Spärlichkeit einzuordnen, wurde schon angedeutet.

Zum einen ist es Aufgabe auch eines Modells der Beseelung des Menschen, diese von der Beseelung von Tieren und Pflanzen abzugrenzen. Aussagen über Tiere und Pflanzen gehören somit unabdingbar auch zu einem Modell, das sich vornehmlich der Beseelung des Menschen widmet. Zum anderen spielen diese Aussagen auch dann eine Rolle, wenn man die Plausibilität des Modells prüfen möchte, ob also die getroffenen Aussagen in sich stimmig sind. Außerdem ist es zur Einordnung von Feyens' Modell in den Zusammenhang, in dem es entstand, und zum Vergleich mit Sennerts Modell interessant, wie er die Beseelung von Tieren und Pflanzen deutet und welche Bedeutung er der pflanzlichen und

tierischen Seele zuweist. Ist die Seele der Tiere und Pflanzen wie Materie anzusehen? Handeln Tiere und Pflanzen „wie eine ‚Maschine‘ (*machina*)“⁴⁴⁹?

Dass Feyens durchaus Beobachtungen aus der Pflanzenwelt (Beschaffenheit des Samens) und der Tierwelt (Beschaffenheit der Eier, Embryogenese der Säugetiere) als Anregungen für die Entwicklung seines Modells genommen hat, wurde schon gezeigt. Es wurden auch schon einige seiner Aussagen über die Beseelung von Tieren und Pflanzen eingeflochten, die nun zunächst zusammengefasst werden.

So wurde zu Beginn dargelegt, dass bei den Seelen der Tiere und Pflanzen *formae peculiare physicae* über die Tier- bzw. Pflanzenart entscheiden, was deshalb notwendig ist, weil es nur eine allgemeine Tierseele und eine allgemeine Pflanzenseele gibt.⁴⁵⁰ Die Begriffe *simulachra* und *exemplar*, die ja auch für Unterschiede sorgen, verwendet Feyens dagegen nur im Zusammenhang mit dem Menschen. Auch Tier- und Pflanzenseele sind für ihn das initiale organisierende Prinzip, das verantwortlich für die Bildung des Tiers bzw. der Pflanze ist.⁴⁵¹ Eine vorhergehende *organizatio* ist hierbei ebenso wenig wie bei der Menschenseele notwendig.⁴⁵² Jedoch gibt es *dispositiones ad animae introductionem necessariae*, die bei Pflanzensamen z.B. darüber entscheiden, ob diese noch fruchtbar sind.⁴⁵³ Die *multiplicatio*, die bei Sennerts Modell eine wichtige Rolle spielt und die Feyens für Situationen, in denen aus Bestandteilen einer Pflanze (außer dem Samen) eine neue Pflanze entsteht, postuliert, wurde schon erwähnt, wird aber im weiteren noch genauer erläutert und eingeordnet.

Ebenfalls eingangs erwähnt, aber noch einer Erklärung bedürftig, ist die Tatsache, dass Feyens, der den Menschen nur eine *generatio accidentalis* zugesteht, da sie lediglich die *dispositiones* hervorbringen, davon ausgeht, dass Tiere und Pflanzen Anteil an der *generatio substantialis* haben:

„Das erzeugungsfähige [Wirkvermögen, A.d.Ü.] macht nur die Erzeugung und bringt die Seele auf wesenhafte Art und Weise freilich nur bei Pflanzen und Tieren hervor, auf anordnungsfähige Art und Weise aber bei den Menschen.“⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ Park (1988), 484.

⁴⁵⁰ Fienus (1620), 177. S. FN 287.

⁴⁵¹ Ebd., 143-144; 184-185.

⁴⁵² Ebd., 143.

⁴⁵³ Ebd., 83.

⁴⁵⁴ „Generativa non facit nisi generationem & non producit nisi animam; substantialiter quidem in plantis, &

Wir erinnern uns: Der Grund, warum der Mensch nur „auf anordnungsfähige Art und Weise“ (*dispositive*) erzeugt ist, dass Gott die menschliche Seele einführt, da die Menschen diese „wegen ihrer Exzellenz [nicht] erreichen“⁴⁵⁵ können. Bei Tieren und Pflanzen fällt dieser Grund weg, daher steht einer *generatio substantialis* nichts im Weg.

Feyens gibt auch Aufschluss darüber, wie man sich diese *generatio substantialis* vorzustellen hat. Erste Hinweise finden wir in einer Textpassage, in der er den Samen von dem Zweig, der vom Baum abgerissen wird, unterscheidet. Der Zweig ist laut Feyens ja eine neue Pflanze, da in ihm die Seele des Baums ist, die durch das Abreißen vermehrt worden ist. Anders verhält sich der Prozess der Beseelung beim Samen:

*„der Samen ist nämlich keine neue Pflanze, weil er keine Seele hat. Sondern er wird zu einer neuen Pflanze gemacht durch das Hinüberkommen der Seele nach der Pflanzung in die Erde. Und sobald er diese bekommen hat, bildet er sich selber und führt sich zur vollendeten Gestalt der Pflanze. Dies geschieht nicht durch die Seele, die er immer vorher hatte, sondern durch jene, die er nach der Pflanzung bekommen hat.“*⁴⁵⁶

Die Pflanze, die die *generatio substantialis* vollbringt, gibt dem Samen also nicht ohne weiteres die Seele mit. So scheint z.B. die „Pflanzung in die Erde“ eine Bedingung für das „Hinüberkommen der Seele“ zu sein. Es sei auch noch einmal an die Textstelle erinnert, in der Feyens über die bestehende oder nicht mehr bestehende Fruchtbarkeit der Pflanzensamen spricht und diese an der An- bzw. Abwesenheit nicht der Seele, sondern der *dispositiones ad animae introductionem necessariae* festmacht.⁴⁵⁷ Vor der Pflanzung ist also definitiv noch keine Seele vorhanden. Dennoch muss die Seele aus eigener Kraft im Samen entstehen, sonst wäre es keine *generatio substantialis*.

Doch ist es wirklich die Pflanzung, die als frühester Zeitpunkt der Beseelung angenommen werden kann? Feyens macht bei der Behandlung von *actus primus* und *actus secundus* noch eine andere Aussage. Dort nennt er nämlich den Samen auf dem Bretterboden schon beseelt, allerdings nicht *actu secundo*, sondern *actu primo*. Da er aber nur *actu*

brutis; dispositive vero in hominibus.” (Ebd., 260–261).

⁴⁵⁵ „Animam enim propter suam excellentiam attingere non possunt” (Ebd., 121).

⁴⁵⁶ „semen enim non est nova planta; quia animam non habet; sed fit nova planta per animae post plantationem in terra superventum: & cum eam acquisivit, tum conformat seipsum, & perducit se ad perfectam plantae figuram: non dico per animam, quam ante semper habuit; sed quam post plantationem acquisivit.” (Ebd., 70).

⁴⁵⁷ Ebd., 83. S. FN 318.

primo beseelt sei, müsse man sich nicht darüber wundern, dass er noch keine Tätigkeiten zeige:

*„solange der Samen nicht in die Erde gepflanzt ist, sondern auf einem Bretterboden liegt, und solange er nicht durch die Hitze der Sonne verwirklicht wird, so wie die Samen, die im ganzen Winter in der Erde liegen, solange kann die in diesen bestehende Seele nicht müßig genannt werden. Sondern wenn er gepflanzt wäre und Nahrung hätte, die er anziehen könnte, und es Frühling oder Sommer wäre oder eine solche Zeit, in der er von der Hitze der Sonne verwirklicht werden könnte, und er dann nicht tätig sein würde und sich nicht selber bilden würde, dann könnte von dessen Seele gesagt werden, dass sie in diesem müßig ist.“*⁴⁵⁸

Die Samen auf dem Bretterboden scheinen schon tatsächlich die Pflanzenseele zu haben, auch wenn sie diese noch nicht *actu secundo* haben und daher noch nicht tätig sein können.

Bis jetzt ist also noch nicht klargeworden, wann genau und wie der Pflanzensamen seine Seele erlangt und was dafür die Voraussetzungen sind. Die „Pflanzung in die Erde“ ist wohl doch nicht zwingend notwendig. Zieht man eine weitere Aussage Feyens' zu Rate, kann man die Frage zum Zeitpunkt der Beseelung vielleicht so beantworten, dass mal der eine Zeitpunkt (auf dem Bretterboden), mal der andere Zeitpunkt (nach der Pflanzung) zutrifft. Feyens nimmt hierfür

*„das Beispiel der Pflanzensamen [...], denen so die letzte Anordnungen eingedrückt werden, dass sie oft kräftig sind, aus ihrem eigenen Antrieb auf Bretterböden zu keimen.“*⁴⁵⁹

Ohne Frage werden die meisten Pflanzen erst nach der Pflanzung in der Erde beseelt, so ist es von der Natur gedacht. Der andere Fall, eine Keimung schon auf dem Bretterboden, ist die Ausnahme. Dieser Fall zeigt jedoch erneut, dass die *dispositiones* des Samens etwas mit der endgültigen Beseelung zu tun haben. Was passiert aber mit den *dispositiones*?

⁴⁵⁸ „& sic quamdiu semen non est plantatum in terra, sed iacet in tabulato, & quamdiu non est actuatum calore solis, sicut semina quae tota hyeme iacent in terra; tamdiu non potest dici anima eis inexistens esse otiosa: sed si esset plantatum, & haberet praesens alimentum quod attrahere posset, & esset ver, vel aestas, vel tale tempus quo posset a calore solis actuari, & tunc non operaretur, nec conformaret seipsum, posset anima eius tum dici esse in eo otiosa.“ (Ebd., 58).

⁴⁵⁹ „exemplo seminum plantalium, quibus sic ultimae dispositiones sunt impressae, ut saepe sponte sua in tabulatis valeant germinare.“ (Ebd., 209).

Warum kann es ausreichen, dass sie „kräftig sind“ (*valere*), dass der Samen die Pflanzenseele erhält?

Das wird an einer Textstelle deutlich, an der Feyens das Beispiel des Baumes nimmt, um aufzuzeigen, wann die *generatio* stattfindet:

„Denn der Fall des Samens vom Baum auf die Erde oder dessen vom Menschen gemachte Pflanzung [...] sind nicht die Erzeugung selbst, sondern sie sind nur die Näherung zu dem Ort, wo sie verwirklicht werden müssen. Und nicht die Verwirklichung selber des in der Erde bestehenden Samens [...] ist die Erzeugung selbst, sondern diese alle haben nur die Ratio der Ursache sine qua non und der unterstützenden Ursache, ohne welche die Erzeugung nicht gemacht werden kann. Nachdem die Verwirklichung gemacht wurde, wird fernerhin unverzüglich die Seele eingeführt und dann die Erzeugung vollendet. Und so setzt der Baum, wenn er den Samen hervorgebracht hat, auch fest, dass jener auf die Erde fällt. Schon hat er erzeugt. Und er erzeugt nicht anders als durch das Hervorbringen von jenem.“⁴⁶⁰

Der erste Schritt, der zur Beseelung des Samens gemacht werden muss, nachdem dieser den Baum verlassen hat, ist also seine *actuatio*, die im Normalfall in der Erde stattfindet. Danach wird dann „unverzüglich die Seele eingeführt und [...] die Erzeugung vollendet“ (*confestim anima introducitur & [...] est absoluta generatio*). Hier ist eine eindeutige Parallelität zum Menschen zu erkennen, bei dem ja die *dispositiones* der Eltern auch im Uterus nach der Mischung verwirklicht werden müssen. Daher gehe ich davon aus, dass mit der *actuatio*, die in der Erde geschieht, die *actuatio* der *dispositiones* gemeint ist. Bei Samen, die schon auf dem Bretterboden keimen, findet dementsprechend die *actuatio* der *dispositiones* schon auf dem Bretterboden statt. Die *dispositiones* sind in diesem Fall so „kräftig“, dass sie auch unter diesen Umständen verwirklicht werden. Als *generatio* der Pflanze, in diesem Fall des Baumes, ist aber, ebenfalls wie beim Menschen, die *productio* des Samens mit seinen *dispositiones* gemeint.

Es bleibt allerdings weiter eine Frage offen: Worin unterscheidet sich die Beseelung der Pflanzen von der der Menschen, dass Feyens sie als *generatio substantialis* bezeichnet,

⁴⁶⁰ „Etenim seminis ex arbore in terram casus, vel eius ab homine facta plantatio [...] non sunt ipsa generatio; sed sunt solummodo approximatio ad locum ubi debent actuari: nec ipsa seminis in terra existentis [...] actuatio est ipsa generatio; sed ista omnia solum habent rationem causae sine qua non, & causae adiuvantis; sine quibus generatio fieri non potest. Porro actuatio facta confestim anima introducitur & tum est absoluta generatio. Et ita arbor quando produxit semen, & finit illud cadere in terram; iam generavit: nec aliter generat, quam producendo illud.“ (Ebd., 234–235).

wenn der Prozess bisher so ähnlich verlaufen ist? Feyens schreibt ja an dieser Stelle sogar davon, dass auch die Pflanzenseele eingeführt wird (*introducitur*).

Als erste Antwort kann man die Tatsache nennen, dass der Baum auch dafür sorgt, dass der Samen in die Erde fällt, was zum Prozess seiner *generatio substantialis* dazugehört. Jedoch ist dies eigentlich noch kein richtiger Unterschied zum Menschen, zu dessen *generatio accidentalis* auch der Beischlaf gehört, der dafür sorgt, dass der Samen in den Uterus gelangt. Um noch etwas mehr über den Unterschied zwischen Beseelung des Menschen auf der einen Seite und der Tiere und Pflanzen auf der anderen Seite zu erfahren, muss man daher eine Aussage über die Beseelung der Tiere zu Rate ziehen. Voraussetzung ist natürlich, dass man davon ausgeht, dass der Prozess bei Tieren und Pflanzen ähnlich verläuft.

An dieser Stelle hält Feyens zunächst noch einmal fest, dass zur *generatio* nicht nur die Mitgabe der *dispositiones ad animae introductionem necessariae* genügt, sondern dass daraufhin diese *dispositiones* auch verwirklicht werden müssen.

„zu dem Folgenden, dass gesagt wird, dass die Erzeugung gemacht wird, genügt nicht, dass der Samen hervorgebracht wird und dass in diesem alle Anordnungen, die zur Einführung der Seele notwendig sind, hervorgebracht werden. Sondern es ist notwendig, dass darüber hinaus die Verwirklichung der Samen gemacht wird und dass die Anordnungen, die in diesem verborgen liegen, oder die Anordnungen, die bisher nur dem Wirkvermögen nach bestehen, in der Wirklichkeit gemacht werden. Sobald sie aber in der Wirklichkeit gemacht werden, wird die Seele eingeführt oder bei den Tieren wird sie aus dem Wirkvermögen der Materie geführt und dann wird die Erzeugung gemacht.“⁴⁶¹

Den Tieren wird die Seele also nicht von Gott eingegossen – es sei an die Aussage Feyens’ erinnert, die Tier- und Pflanzenseelen seien keinesfalls von der Materie trennbar (*separabilis*), sondern auf die Materie mindestens angewiesen (*materialis*) und auf diese Art sterblich. Die Seele der Tiere wird „aus dem Wirkvermögen der Materie geführt“ (*e potentia materiae educitur*). Nun hat man zumindest schon mal eine Begrifflichkeit für das,

⁴⁶¹ „at hoc, ut facta esse dicatur generatio, non sufficit semen esse productum, & productas esse in eo dispositiones omnes ad animae introductionem necessarias; sed necessum est insuper fieri seminum actuationem: ac latentes in eo dispositiones, seu dispositiones solummodo adhuc solum existentes in potentia, fieri actu. Mox autem ut sunt factae actu, anima introducitur, vel in brutis e potentia materiae educitur, ac tum est facta generatio.“ (Ebd., 233).

was in den Tier- und Pflanzensamen geschieht, bevor sie endgültig die Seele erlangen, denn bei den Pflanzensamen findet sich eine ähnliche Formulierung.⁴⁶² Es geschieht die schon bei Sennert angesprochene *eductio e potentia materiae*. Neben dem Begriff liefert Feyens zwar keine weiteren Informationen darüber, wie er sich diesen Prozess genau vorstellt: Kann es eine Mischung der Elementarmaterie sein,⁴⁶³ wenn doch eigentlich die Seele auch bei ihm am Anfang der Bildung steht? Auf jeden Fall spricht die Bezeichnung *eductio e potentia materiae* für die Beseelung von Tieren und Pflanzen dafür, dass deren Seele aufgrund dieser Art der *generatio* sterblich ist, da Feyens diese Art der *generatio* für die menschliche Seele mit eben jenem Argument ausgeschlossen hat.⁴⁶⁴

Die pflanzliche (und wahrscheinlich auch tierische) Seele ist außerdem teilbar (*divisibilis*), was sich daran zeigt, dass bei ihr eine *multiplicatio* möglich ist. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn ein Zweig von einem Baum abgerissen wird und sich die im Baum vorhandene Seele so vermehrt.⁴⁶⁵ Die *multiplicatio* betrifft jedoch nur Bestandteile der Mutterpflanze und nicht den Samen, der ja *contentum in continente* ist. Wie in Kapitel 4.4 gezeigt, hatte Feyens die *multiplicatio* für den Menschen ausgeschlossen.⁴⁶⁶ Anders als für Sennert gibt es nämlich für ihn, wie dort dargelegt wurde, ganz offensichtlich keinen *modus essendi alicubi repletive*. Ist die Seele ausgedehnt (*extensa*), dann ist sie so *extensa* wie auch ein Körper, etwas Materielles, *extensum* ist. Findet eine *multiplicatio* statt, dann so, wie wenn man ein Stück Brot in zwei (kleinere) Teile teilt und es damit vermehrt. Wenn Feyens also der pflanzlichen Seele eine *multiplicatio* zubilligt, so bedeutet das, dass die Seele *divisibilis* und damit wie Materie zu behandeln ist.

Auch bei der menschlichen Seele gebraucht Feyens den Begriff „materiell“ (*materialis*). Er bezog ihn auf die *facultates organicae* der *anima rationalis* und gab ihm die Bedeutung „auf die Materie angewiesen“. Wenn er aber diesen Begriff für die pflanzliche Seele gebraucht, z.B. im Kontext der Sukzessivbeseelung, in der die *anima vegetativa* der *anima*

⁴⁶² „sed solum in uno puncto seminis incipit fieri conformatio; nimirum in illo in quo anima inceptit educi, & pullulare.“ (Ebd., 131).

⁴⁶³ Stolberg (2003), 179.

⁴⁶⁴ „Non est etiam anima de novo genita aut producta ab anima patris; quia sic sequeretur quod esset educibilis e potentia materiae, & producibilis per virtutem naturalem, & consequenter exstinguibilis, & mortalis.“ (Fienus (1620), 63). Ähnliche Stelle bei Ebd., 41.

⁴⁶⁵ Ebd., 70–71.

⁴⁶⁶ „Non anima parentum, per seminis decisionem multiplicata: quia sic sequeretur animam rationalem esse divisibilem & per consequens mortalem“ (Ebd., 63).

rationalis vorangehen soll – hier verwendet er den Ausdruck der „teilbaren und sterblichen materiellen Anteile“⁴⁶⁷ – dann bedeutet „materiell“ (*materialis*), dass diese Seelen wie Materie anzusehen sind.

Leider gibt Feyens nicht mehr Informationen über seine Vorstellungen von der pflanzlichen und tierischen Seele. Wir hätten hier möglicherweise ein Modell, das jenen Modellen entspricht, die Park als Vorläufermodelle zu Descartes bezeichnet hat, da sie es als möglich erachteten, dass Tiere und Pflanzen „wie eine ‚Maschine‘ (*machina*)“⁴⁶⁸ handeln. Und damit hätten wir in der Betrachtung von Pflanzen und Tieren eine geeignete Folie, vor deren Hintergrund man Sennerts Modell noch einmal differenzierter betrachten könnte.

Was jedoch schon durch die angesprochenen Charakteristika der Beseelung von Pflanzen und Tieren hinreichend zur Sprache gekommen ist, sind die kapitalen Unterschiede, die zur Beseelung des Menschen bestehen. Wo Sennert die Gemeinsamkeiten suchte, es als unabdingbar ansah, aus Erkenntnissen über Pflanzen und Tiere zum richtigen Modell über die Beseelung des Menschen zu gelangen, stellt Feyens die Unterschiede heraus. Wieder deutet sich die Tendenz an, dass dieser dort desintegriert, wo Sennert zu integrieren versucht. Ob dies auch auf sein Modell als gesamtes zutrifft, wird im abschließenden Kapitel beantwortet, in dem auch eine Verhältnisbestimmung von Leib und Seele bei Feyens versucht wird.

4.6 Verhältnisbestimmung von Leib und Seele bei Feyens zwischen Aristotelismus, Religion und Naturbeobachtung

Zur Verhältnisbestimmung von Leib und Seele, von Materie und Form in Feyens' Modell lege ich zunächst die Rollen, die Leib und Seele bei der Entstehung eines neuen Menschen einnehmen, dar. Der Zeitpunkt, an dem laut Feyens ein neuer Mensch entsteht, ist jener, an dem am dritten Tag nach der Empfängnis Gott dem vermischten Samen beider Geschlechtspartner die Seele einführt.

Dieser Samen unterscheidet sich rein äußerlich nur wenig von den jeweiligen Samen von Mann und Frau, da erst drei Tage vergangen sind. Er ist reine Materie. Reine Materie ist

⁴⁶⁷ „portionibus materialibus divisibilibus, ac mortalibus“ (Ebd., 175).

⁴⁶⁸ Park (1988), 484.

er trotz aller Beiträge, die er zur Entstehung des neuen Menschen leistet. Diese liegen vor allen Dingen in seinen *dispositiones*, von denen zunächst die *dispositiones ad animae introductionem necessariae* zu nennen sind. Diese sind der Platzhalter und die Verankerung der Seele, sie garantieren, dass die Seele in den Samen eingegossen werden kann. Sie sorgen auch dafür, dass der menschliche Samen eine Menschenseele bekommt und keine Tierseele. Diese *dispositiones ad animae introductionem necessariae* sind der Beitrag der Eltern zur *generatio*, denn sie werden von ihnen hervorgebracht (*productio*). Weitere *dispositiones* sind die *simulachra*, die man als Hilfsmittel der Seele bezeichnen könnte, da sie der Seele einen Bauplan liefern. So entstehen Ähnlichkeiten zwischen Eltern und Kindern, aber auch die korrekte Gestalt der Organe.

Die Seele benötigt die *simulachra*, da ihre *potentia conformatrix* diesen Bauplan nicht in sich trägt. Während die *simulachra* für Ähnlichkeiten zwischen Eltern und Kindern sorgen, garantiert die Seele die Individualität des neuen Menschen. Er ist nicht nur Nachkomme seiner Eltern, seine Seele entsteht nicht aus den Seelen der Eltern, sondern wird von Gott neu geschaffen und eingeführt. Dies scheint für Feyens eine theologische Notwendigkeit zu sein, die nicht angerührt wird. So leistet Gott auch die *generatio substantialis*, während die *generatio* der Eltern nur eine *generatio accidentalis* ist. Die von Gott eingegossene Seele ist nicht auf eine *organizatio* des Samens angewiesen, unter anderem weil sie nicht körperlich ist und daher auch kein körperliches Korrelat benötigt.

Damit kann die Seele auch in den Samen als reine Materie eingeführt werden. Durch dieses Einführen der Seele wird aus dem Samen, der reinen Materie, die allerdings schon durch die *actuatio* geprägt ist, ein Mensch. Einen größeren Gegensatz als in diesem Moment am dritten Tag nach Empfängnis kann man sich nicht vorstellen: Bis hierhin ist es nur Materie und Samen, dann ist es ein neuer Mensch. Abgemildert, aber nicht aufgehoben wird dieser Kontrast nur dadurch, dass der Samen „das Lebende im nächsten Wirkvermögen“⁴⁶⁹ ist.

Ab dem Zeitpunkt der Beseelung ist der Samen aber ein wirkliches Lebewesen, ein Mensch, so unwahrscheinlich das auch klingen mag. Dass er keine Organe hat, spricht nicht dagegen, da Feyens zwischen *actus primus* und *actus secundus* unterscheidet. Die beseelte Samenmaterie, die zunächst lediglich *actu primo* beseelt ist, muss daher rein äußerlich und was ihre Tätigkeiten angeht, keine Ähnlichkeit mit einem Menschen haben.

⁴⁶⁹ Fienus (1620), 254. S. FN 339.

Sie erhält und verändert sich im Laufe der Embryonalentwicklung und des gesamten weiteren Lebens durch die *perfectio*. In ihr zeigt sich das dynamische Verhältnis zwischen Leib und Seele, durch sie wird geklärt, wie aus äußerlich als Samen anmutender Materie auch ein äußerlich die menschliche Gestalt tragender Mensch entstehen kann, aber auch, wie ein Mensch im Laufe seines Lebens immerzu seine Gestalt erhält. Die Seele steht der Materie also nicht nur distanziert gegenüber wie im Prozess des Einführens, trennt sich von ihr ab und bedient sich der Materie wie die *potentia conformatrix* der *simulachra*, sondern ist auch mit ihr verbunden im Prozess der *perfectio*.

Dass ein dynamisches Verhältnis zwischen Leib und Seele ein wichtiger Bestandteil von Feyens' Modell ist, lässt sich auch anders belegen. Denn geht man zunächst wieder den Weg über Bereiche, in denen sich die trennenden Aspekte von seinem Modell zeigen, nämlich die klare Trennung der *potentiae* der Seele in *facultates inorganicae* und *facultates organicae*, so stößt man auf den Prozess der Partikularisierung einer zu Beginn der Embryonalentwicklung einzigen *potentia* in viele *potentiae* aus dem Bereich der *facultates organicae*. Nur durch ein klares Abgestimmtsein auf den Zustand der Materie, genauer genommen der *partes similes*, kann diese Partikularisierung stattfinden. Schrittweise beeinflussen sich hier Materie und Form gegenseitig und arbeiten so gemeinsam an der Entstehung des Menschen – beide aktiv. Das geht so weit, dass die *facultates organicae* auch als *materiales* verstanden werden – also als auf die Materie angewiesen. Wieder nimmt die Materie bei Feyens eine große Rolle ein, gewinnt an Bedeutung, aber bleibt doch lediglich Materie. Denn die *facultates organicae* sind eben klar getrennt von den *facultates inorganicae*: jene *materialis* und sterblich, diese *separabilis*, unsterblich und göttlich. Letztere Eigenschaften werden nicht von *anima vegetativa* und *anima sensitiva* geteilt. Bei diesen geht der Bezug zur Materie noch weiter: nicht mehr nur auf die Materie angewiesen, sondern wirklich wie Materie *extensa*, belegt durch die *generatio*, die eine *eductio e potentia materiae* ist, und die Möglichkeit einer materiell verstandenen *multiplicatio*.

Und doch: So groß die Unterschiede zwischen *facultates organicae* und *facultates inorganicae* der *anima rationalis* auch sein mögen, sie sind auch bei Feyens alle integriert in eine einzige Seele, die immer eine ist und eine bleibt – besonders belegt durch die Ablehnung der Sukzessivbeseelung. Diese eine Seele ist – und hier findet sich wohl seine wichtigste Aussage – das initiale organisierende Prinzip der gesamten Entstehung des Menschen. Nur aufgrund dieser Aussage muss Feyens – in Abgrenzung zu anderen Katholiken

– auch die Beseelung auf den dritten Tag verschieben. Daher folgt auch aus dieser Aussage der oben beschriebene krasse Gegensatz zwischen reiner Materie und göttlicher unsterblicher Seele. Und ebenfalls aufgrund dieser Aussage und allem, was daraus folgt, erlangt die Materie so viele wichtige Aufgaben und bleibt dabei doch Materie.

Bekräftigt wird die Rolle der Seele als initialem organisierendem Prinzip (also die fehlende Notwendigkeit einer *organizatio* vor Einführung der Seele) durch Beobachtungen der Embryonalentwicklung sowohl von Menschen als auch von Tieren. Diese alles weitere bedingende Bestimmung der Seele als initialem organisierendem Prinzip (in Verbindung mit der theologischen Notwendigkeit der Einführung der Seele durch Gott) ist die Überzeugung, von der Feyens nicht abrückt. So integriert er im Kern seines Modells auch Aussagen aus allen drei beteiligten Disziplinen, wenn auch die integrative Leistung seines Modells weniger beeindruckend ist als jene von Sennert. Die Überzeugung aber von der Seele als initialem organisierendem Prinzip teilt er mit Sennert – denn auch für diesen war sie (anders als die theologische Notwendigkeit des Traduzianismus) der unverhandelbare Bestandteil seines Modells.

Der beschriebene Gegensatz zwischen Materie und göttlicher unsterblicher Seele war für Feyens' Zeitgenossen unerhört – nicht aber für uns. Dass eine befruchtete Eizelle, eine einzelne Zelle, ungeborenes Leben sein könnte, liegt für uns im Bereich des Möglichen. Ethische Entscheidungen zum Verbot der Herstellung von embryonalen Stammzellen zu Forschungszwecken legen davon ein Zeugnis ab. Die schwierige Frage, wann ein Menschenleben beginnt, wurde erstmals von Feyens auf einen so frühen Zeitpunkt gelegt. Damals mussten Zeitgenossen noch davon überzeugt werden, eine so „paradoxe“, scheinbar unsinnige *Conclusio* wie über die Einführung der Seele am dritten Tag der Empfängnis anzunehmen. Dass heutzutage Ethikkomitees Entscheidungen in diesem Sinne treffen, zeigt den Einfluss, den dieses Modell (wohl über Sennert, Zacchia und die katholische Kirche) gehabt hat.

5 Vergleich der Beseelungsmodelle

Die Seele als initiales organisierendes Prinzip ist also die große Gemeinsamkeit der Beseelungsmodelle von Sennert und Feyens. Es ist auch dieses Charakteristikum, das sie von anderen zeitgenössischen Modellen unterscheidet, das sie nämlich dazu bringt, die Sukzessivbeseelung aufzugeben. Und schließlich ist es der Grund, warum beide Modelle von einer sehr frühen Beseelung des Fötus ausgehen.

Dass aber beiden dieses Charakteristikum, das sie dazu bringt, die gängigen Modelle über den Haufen zu werfen, so wichtig ist, obwohl sie Vertreter unterschiedlicher Konfessionen sind, zeigt, dass hierbei keine konfessionellen Gründe eine Rolle gespielt haben. Ob einer der beiden den anderen beeinflusst haben könnte oder ob sie unabhängig voneinander zu derselben Überzeugung gelangt sind, lässt sich nicht sagen.

Mit der Annahme einer sehr frühen Beseelung haben Feyens und Sennert die heutige Vorstellungswelt vom Beginn des Menschseins beeinflusst. Diese Entwicklungslinie verläuft nicht über die von Descartes geprägten Vorstellungen, sondern über die katholische Kirche. Auf diesem Wege haben die Modelle von Feyens und Sennert das heutige ethische Verständnis mitbestimmt – was sich z.B. auch daran zeigt, dass es in Kulturkreisen, die von anderen Religionen geprägt sind, andere Vorstellungen dazu gibt.

Doch ist wirklich die Annahme der Seele als initialem organisierendem Prinzip das einzig entscheidende Kriterium? Entscheidend ist ja nicht, wann der Fötus die Seele erhält, sondern wann er ein Mensch ist, und hier gehen die Ansichten von Feyens und Sennert auseinander. Obwohl beide das gleiche Verständnis von *actus primus* und *actus secundus* haben, verwenden sie es in ihrer Argumentation unterschiedlich. Für Feyens ist die Samenmaterie der Mensch auch ohne den *actus secundus*, also die Organe. Für Sennert ist der Samen noch nicht der Mensch, obwohl er schon die Seele hat, sondern er wird es erst mit dem *actus secundus*. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Beseelung beantworten beide ähnlich, nicht aber die Frage, ab wann der Fötus ein Mensch ist. Für Feyens ist hier die Anwesenheit der Seele entscheidend, für Sennert die der Organe. Daher ist letztlich ein Schritt, den nur Feyens macht, ausschlaggebend. Neben der Annahme der Seele als initialem organisierendem Prinzip braucht es auch das Eingreifen Gottes (indem er die Seele eingießt), um diesen frühen Zeitpunkt festzulegen, ab dem es sich nicht mehr um reine Samenmaterie handelt, sondern um einen Menschen. Sennert kommt aus zwei Gründen

5 Vergleich der Beseelungsmodelle

nicht zu demselben Ergebnis. Einmal besteht durch die Anwesenheit der Seele von Anfang an ein Kontinuum, bei dem es nicht von Vorneherein klar ist, wann der Zeitpunkt der Menschwerdung ist. Zum anderen integriert Sennert in sein Modell auch die Beseelung von Pflanzen und Tieren – und der Vergleich der Pflanzensamen mit der ausgewachsenen Pflanze führt ihn zu der Aussage, dass erst die Organe das Lebewesen ausmachen.

Ein bedeutender Unterschied besteht auch in der Rolle, die die Materie in beiden Modellen einnimmt. Da die Seele bei Sennert leibnäher ist, könnte man zu dem Schluss kommen, dass bei ihm die Materie auch eine bedeutendere Rolle spielt. Aber ist das so? Es stimmt natürlich, dass Feyens eine klarere Trennung von Seele und Materie vornimmt, bei ihm bedient sich die Seele der Materie wie im Fall der *simulachra*, bei Sennert dagegen ist die gesamte Seele auf die Materie angewiesen wie das Beispiel des Delirs zeigt. Andererseits: Aufgaben, die bei Sennert die Seele übernimmt, ordnet Feyens der Materie zu, da sie für ihn zu viel mit dem Leib zu tun haben, als dass sie von der Seele übernommen werden könnten. Und da es wegen der etwas deutlicheren Trennung wirklich nur die Materie ist, bekommt diese dadurch eine größere Bedeutung. Im Beispiel der Ähnlichkeiten, die die Eltern auf ihre Kinder übertragen, wird dies deutlich. Bei Sennert sorgt dafür die Seele, bei Feyens ist es Aufgabe der *simulachra*, also der Materie. Auch das Beispiel der Pflanzensamen zeigt dies. Bei Sennert ist die Seele Garant für die Fruchtbarkeit, mit einer starken materiellen Verankerung im *spiritus*, bei Feyens ist es die Materie, nämlich die *dispositiones* (die auch u.a. durch den *spiritus* ausgemacht werden). Die unterschiedliche Zuordnung wird schließlich auch daran deutlich, dass eine Frage, die bei Sennert an die Seele zu stellen ist, bei Feyens an die Materie zu stellen ist: Bei jenem die Frage, wie aus den zwei (oder gar vier?) Seelen der Eltern eine wird, bei diesem die Frage, was mit den *dispositiones* von zwei Eltern (bzw. aus vier Geschlechtsdrüsen) geschieht.

So fixiert Feyens die Ähnlichkeiten zwischen Eltern und Kindern materiell, während Sennert hier von der Weitergabe der gesamten „Essenz“ an die Kinder ausgeht. Feyens hebt dagegen die individuelle Seele hervor – bei Sennert entsteht diese allein durch Vereinigung der Elternseelen. In die Frage, was die Individualität eines Menschen ausmacht, bringt Feyens neben den heutzutage verwendeten Bedeutungsebenen (Genetik, Umwelt) eine dritte ins Spiel, nämlich die Schaffung einer neuen Seele durch Gott.

5 Vergleich der Beseelungsmodelle

Wurde zu Beginn auf den Einfluss von Feyens und Sennert auf heutige ethische Haltungen am Beginn des Lebens hingewiesen, so muss auch angemerkt werden, dass diese aktuellen Haltungen ja keineswegs nur auf der Beantwortung der Frage, wann der Fötus die Seele erhält, beruhen. Auch biologische Ansätze wie der Zeitpunkt der Vereinigung von Eizelle und Samen, die in unseren heutigen Modellen die Ähnlichkeit mit den Eltern vermitteln, spielen eine Rolle. Schaut man sich die Ansichten von Feyens und Sennert über die Vermittlung dieser Ähnlichkeit an, fällt die Beantwortung schwer, wessen Paradigma – Sennerts von der Seele oder Feyens' von den *simulachra* – hier eine „glückliche[re] Intuition“⁴⁷⁰ darstellt: die aktive Seele, die sich die Materie unterwirft, oder die passiven *simulachra*, die lediglich einen Bauplan transportieren?

Man sollte auf die Beantwortung dieser Frage nicht zu viel Mühe verwenden. Denn es würde die Tatsache in den Hintergrund drängen, dass Feyens und Sennert eben nicht nur von Keimzellen mit genetischer Information sprechen. Nur deswegen, weil es bei ihnen um die Seele geht, stellt sich die Frage, wie man die Annahme einer massenhaften Verschwendung eben dieser Seele vermeiden kann. Feyens' Modell ist hier schon auf den ersten Blick klar, wenn auch er Voraussetzungen für die Eingießung der Seele durch Gott ausmacht. Etwas diffiziler wahrzunehmen sind diese Voraussetzungen bei Sennert. Denn gerade weil ihm bewusst war, dass es eine massenhafte Verschwendung z.B. bei Pflanzenseelen gab, braucht sein Modell beim Menschen die *benedictio divina*, um nachvollziehbar zu bleiben.

Die in diesem Punkt fehlende Parallele von Menschen- und Pflanzenseelen zeigt, dass Sennerts Modell kein rein biologisches Modell ist. Dass er aber Beobachtungen von Pflanzen und Tieren als Grundlage seines Modells nimmt, beweist, dass es auch kein rein theologisches Modell ist – und selbstverständlich auch kein rein naturphilosophisches Modell. So ist auch Sennerts Anthropologie weder rein biologisch noch rein theologisch oder philosophisch, da er keine Trennung der anthropologischen Disziplinen vornimmt, sondern sie in einem Modell zusammenfasst – so wie er auch alle Anteile der Seele in einer Seele zusammenfasst.

Aber besteht hier nicht eine Gemeinsamkeit zwischen Sennert und Feyens? Macht Feyens nicht auch Anleihen an allen Disziplinen? Ist es bei ihm nicht auch eine Seele? Diese

⁴⁷⁰ Stolberg (1993), 60.

5 Vergleich der Beseelungsmodelle

Gemeinsamkeit besteht und ich würde sie sogar neben der Annahme der Seele als initialem organisierendem Prinzip als zweite große Gemeinsamkeit zwischen Feyens und Sennert bezeichnen. Doch gerade in dieser Gemeinsamkeit, in der Ablehnung der vollständigen Trennung der Seele in organische und verstandesfähige Seele, ist auch schon der Grund gelegt, wieso eine Entwicklung beider Modelle in unterschiedliche Richtungen möglich ist. Trotz der Ablehnung der Trennung der einen Seele auch durch Feyens grenzt dieser doch *facultates inorganicae* und *organicae* voneinander ab, betont eher ihre Unterschiede, während Sennert die Gemeinsamkeiten betont. Ein noch deutlicherer Unterschied zeigt sich bei der Auffassung der Seele von Tieren und Pflanzen, die Feyens ebenfalls entschiedener von der menschlichen Seele abgrenzt. Feyens kann daher als Wegbereiter von Descartes' Vorstellung von der Seele gelten, Sennert nicht. Feyens bemüht zwar auch Anleihen aus allen anthropologischen Disziplinen, integriert sie aber nicht so sehr wie Sennert.

Es ist ein Fakt, dass sich letztlich nicht diejenige Anthropologie, die die verschiedenen Disziplinen integriert und als deren Vertreter Sennert gelten kann, durchgesetzt hat – nicht in der Vorstellung der Beseelung des Fötus, aber auch in anderen Bereichen nicht. Auch außerhalb dieses Themas haben sich die Disziplinen weiter voneinander entfernt und schließlich ganz getrennt. Dies liegt sicher daran, dass sie sich immer weiter ausdifferenziert haben. So ist es nicht mehr möglich, die noch unterschiedlicheren Disziplinen so miteinander zu verknüpfen, wie dies noch Sennert getan hat. Insbesondere ist es nicht mehr im Sprechen über die Seele möglich.

Ist es zu kompliziert, ganzheitlich über die Seele zu sprechen? Ist es möglich, überhaupt über die Seele zu sprechen? Zum Abschluss noch einmal die fiktive Person des Amadeo de Prado:

„Es gehe doch [...] im Inneren eines Menschen viel komplizierter zu, als unsere schematischen, läppischen Erklärungen uns weismachen wollten. Es ist doch alles viel komplizierter. Es ist in jedem Augenblick viel komplizierter. ‚Sie heirateten, weil sie sich liebten und das Leben teilen wollten‘; ‚Sie stahl, weil sie Geld brauchte‘; ‚Er log, weil er nicht verletzen wollte‘: Was sind das für lächerliche Geschichtchen! Wir sind geschichtete Wesen, Wesen voll von Untiefen, mit einer Seele aus unstem Quecksilber, mit einem Gemüt, dessen Farbe und Form wechselt wie in einem Kaleidoskop, das unablässig geschüttelt wird. [...] wir

5 Vergleich der Beseelungsmodelle

*könnten unsere Erklärungen bis ins Unendliche verfeinern und würden trotzdem noch falsch liegen.*⁴⁷¹

⁴⁷¹ Mercier (2006), 385.

6 Quellen- und Literaturverzeichnis

6.1 Quellen

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung, Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk) 1981.

Fienus, Thomas: De formatrice foetus liber in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die, Antverpia (Gulielmus a Tongris) 1620.

Holl, Christel; Kaufmann, Esther; Bronnen, Maria: Im Kleinen liegt verborgen oft eine große Kraft, im Stillen und im Leisen das Leben wirkt und schafft. Bilder - Lieder - Gebete - meditative Texte, Landshut (RPA Verlag) 1988.

Mercier, Pascal: Nachtzug nach Lissabon, München (BTB) 2006.

Sennert, Daniel: Hypomnemata physica, Frankfurt (Clemens Schleichius & Co.) 1636.

Sennert, Daniel: Opera omnia in tres tomos distincta, operum tomos I, Paris (Societas) 1641.

Sennert, Daniel: Opera omnia in tres tomos divisa, operum tomos primus, Lyon (Huguetan/Ravaud) 1650.

Sennert, Daniel: Opera omnia in quatuor tomos divisa, operum tomos primus, Lyon (Huguetan/Ravaud) 1656.

Sennert, Daniel: Opera omnia in sex tomos divisa, operum tomos primus, Lyon (Huguetan) 1676.

Zedler, Johann Heinrich (Hrsg.): Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Halle/Leipzig (Zedler-Verlag) 1743.

6.2 Sekundärliteratur

Friedrich, Markus: Das Verhältnis von Leib und Seele als theologisch-philosophisches Grenzproblem vor Descartes. Lutherische Einwände gegen eine dualistische Anthropologie, in: Mulsow, Martin: Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland, 1570-1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik, Tübingen (Niemeyer) 2009, 211-249.

Hirai, Hiro: Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul, Leiden/Boston (Brill) 2011.

Kessler, Eckhard: Psychology: The Intellective Soul, in: Schmitt, C. B.; Skinner, Quentin; Kessler, Eckhard; Kraye, Jill (Hrsg.): The Cambridge History of

6 Quellen- und Literaturverzeichnis

- Renaissance Philosophy, Cambridge (Cambridge University Press) 1988, 485-534.
- Krolzik, Udo: Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins) 1988.
- Michael, Emily: Daniel Sennert on Matter and Form. At the Juncture of the Old and the New, in: *Early Science and Medicine* 1997 (2/3), 272–299.
- Park, Katharine: Psychology: The Organic Soul, in: Schmitt, C. B.; Skinner, Quentin; Kessler, Eckhard; Krayer, Jill (Hrsg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge (Cambridge University Press) 1988, 464–484.
- Spitzer, Beatrix: Die Beseelung des menschlichen Fötus. Buch IX, Kapitel 1 der *Quaestiones medico-legales* von Paolo Zacchia, Köln (Böhlau-Verlag) 2002.
- Stolberg, Michael: Das Staunen vor der Schöpfung. „Tota substantia“, „calidum innatum“, „generatio spontanea“ und atomistische Formenlehre bei Daniel Sennert, in: *Gesnerus* 1993 (50), 48–65.
- Stolberg, Michael: Particles of the Soul. The Medical and Lutherean Context of Daniel Sennert's Atomism, in: *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza* 2003 (15/2), 177–203.

Danksagung

Danksagung

Ich möchte allen danken, die zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen haben.

Zuallererst danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. med. Dr. phil. M. Stolberg, der die Idee zu dieser Arbeit hatte, der sich, wann immer nötig, Zeit genommen hat und von dessen Hilfe ich sehr profitiert habe.

Ich danke meiner Familie: meinem Vater, der mit großer Kenntnis, Erfahrung und Sorgfalt Hinweise zu Korrekturen gegeben und damit vor allem zur besseren Verständlichkeit beigetragen hat; meiner Mutter und David, mit denen ich immer wieder über Aspekte der Arbeit diskutieren konnte; Olga, die mir bei den griechischen Begriffen geholfen hat.

Ich danke Prof. Dr. med. J. Deckert und Priv.-Doz. Dr. med. Dipl.-Psych. S. Unterecker sowie insbesondere meinen Kollegen Melissa Langjahr, Dr. Nadja Riediger und Dr. Codrut Zlota, dank derer ich mich im Juni 2017 ganz der Arbeit widmen konnte.

Zu guter Letzt danke ich meiner Freundin Tolu, die mich in den vergangenen Jahren auf vielerlei Art unterstützt hat.

Lebenslauf

Lebenslauf