

Die Naturlehre Bonaventuras.

Nach den Quellen dargestellt von Dr. K. Ziesché in Breslau.

(Schluss.)

6. Das Verhältnis der Elemente zum Kompositum. Es fragt sich nun, in welcher Weise die Elemente sich weiterhin entwickeln, d. h. wie sie neue Seinsbestimmungen erhalten. Kommen diese neuen Formen zu den Elementarformen hinzu, oder lösen sie dieselben ab? Es ist da zunächst zu betonen, dass Bonaventura den Fall nicht kennt oder wenigstens nicht erwähnt, dass überhaupt ein einzelnes Element sich irgendwie für sich weiter entwickelt. Neue Seinsbestimmungen ergeben sich ihm vielmehr zunächst lediglich daraus, dass sich mehrere der Elemente mit einander verbinden. Das stellt sich Bonaventura folgendermassen vor. Er lehrt, dass alle Elemente als körperliche Dinge mehr oder weniger ausgedehnt, aber auch verdichtet werden können¹⁾. Auf diese Weise ist es möglich, dass sie sich bis in die kleinsten Teilchen ineinander schieben und so mit einander vereinigen können. Diese kleinsten Teilchen sogar zerbrechen sich noch einander²⁾, sodass eine überaus eingehende Vertiefung der Elemente in einander entsteht. Es geht das nun aber nicht ohne einen gegenseitigen Austausch und eine Verbindung der beiderseitigen Qualitäten ab, wodurch eben eine neue Seinsbestimmung, ein neues Drittes erzeugt wird³⁾. Die Vereinigung trägt eine neue Seinsbestimmung oder Form.

Es geht aus diesem Zusammenhange zweierlei hervor: Die Elemente selbst bleiben in dem neuen Dritten in gewisser Weise zurück⁴⁾; sie verlieren nicht ihre eigenen Seinsbestimmungen. Denn gerade aus ihrer gegenseitigen Eigenart und dem daraus hervorgehenden fortdauernden gegenseitigen Einfluss⁵⁾ geht ja erst die neue Seinsbestimmung fortfließend hervor. Die neue Seinsbestimmung

¹⁾ II, 17. 2. 2. f. 2. — ²⁾ II, 17. 2. 3. c.

³⁾ III, 6. 2. 2. c. — ⁴⁾ IV, 49. II. S. II, 1. 2. c.

⁵⁾ IV, 49. II, S. II, 1. 2. c.

also könnte nicht fortbestehen, bestünden nicht die sie bedingenden alten Seinsbestimmungen in gewisser Weise fort. Ausserdem stehen eben die verschiedenen Elementarformen gleich weit von jener Urform ab; keine ist darum stärker als die andere, sodass sie die andere in sich verwandeln könnte¹⁾. Das müsste aber irgendwie der Fall sein, wenn sich die neue Seinsbestimmung anstelle der alten setzte. Also müssen sie auch in der Vereinigung fortbestehen. Von diesem Vorgange sagt nun Bonaventura, dass in ihm zu den Elementarformen die Mischungsform hinzukäme; er nennt nämlich jene neue, sich aus der Mischung der Elemente ergebende Seinsbestimmung die Mischungsform²⁾. Alle weitere Fortentwicklung des Seienden zu immer höheren Bestimmungen hat dann nach ihm nichts anderes zur Grundlage, als eine solche zu immer grösserer Feinheit und Mannigfaltigkeit fortschreitende Mischung der Elemente³⁾. Sämtliche⁴⁾ anorganischen und organischen Bildungen, auch die allerhöchsten⁵⁾, entstehen, sofern man die mechanische Art ihres Werdens und nicht das von aussen wirkende Prinzip desselben ins Auge fasst, durch eine gröbere oder feinere Mischung der Elemente und zuletzt durch deren organische Differenzierung, welche auch nur eine besondere Mischungsart ist. Dementsprechend unterscheidet man dann von der gewöhnlichen Mischungsform die sogenannte Komplexionsform. Sie ergibt sich, wenn sich alle vier Elemente, und zwar so innig und in einem so wohlgeordneten gegenseitigen Verhältnisse mit einander verbinden, dass eine sehr vollkommene Mischung, d. h. ein ganz und gar gleichartiges⁶⁾ neues Ganzes entsteht⁷⁾. Damit wird diese Mischung in den Stand gesetzt, die Organisationsform, d. h. den Akt des Lebens in sich aufzunehmen, welcher sein Substrat überaus gleichmässig durchfließt, es aber seinerseits zu verschiedenen Organen ausgestaltet, welche den mannigfachen Vorgängen des Lebens als Werkzeuge dienen sollen⁸⁾. In diesem Sinne also spricht Bonaventura von den aufeinanderfolgenden Elementar-, Mischungs- und Komplexionsformen, denen sich

¹⁾ III, 6. 2. 2. c.

²⁾ Ueber den aristotelischen Ursprung dieser einer Reihe von Scholastikern gemeinsamen Lehren vom Aufbau der Körperwelt über der *materia prima* und den Elementen s. Baumecker, D. Problem der Materie in d. griech. Philos. Münster (1890) 242—244.

³⁾ II, 12. 1. 3. f. 5. — ⁴⁾ IV, 49. II, S. II. 1. 2. c.

⁵⁾ I, 8. II, 1. 3. ad 4. — ⁶⁾ II, 15. 1. 2. c. — ⁷⁾ *Ibid.* und IV, 43. 1. 4. c.

⁸⁾ II, 8. 2. 1. ad 2; II, 17. 2. 2. ad 6; IV, 24. I, 2. 1. ad 1.

noch die Organisationsformen anfügen. Es sind dies alles Seinsbestimmungen, die sich aus einer fortschreitenden und sich beständig verfeinernden Mischung der Elemente ergeben.

7. Die Synthese der Organismen; Leib und Seele. Bezüglich der organischen Seinsbestimmungen hält jedoch Bonaventura fest, dass sie nicht durch eine gewissermassen selbständige Mischung der Elemente herbeigeführt werden. Sie entstehen vielmehr nur durch den mitteilenden und anregenden Einfluss des selbst bereits organisierten und belebten Seins, den man organische Fortpflanzung nennt¹⁾. Die Zeugung setzt in geheimnisvoller Weise²⁾ in dem komplexionären Stoff jene Kräfte in Bewegung, welche ihn organisieren, bis sie sich zum eigenen selbständigen Lebensprinzip entwickeln oder dieses von aussen hinzukommt³⁾. Letzteres ist beim Menschen der Fall. Während es nämlich in den Kräften der irdischen Natur steht, in gesetzmässiger Weise, d. h. durch die Fortpflanzung, die halbgeistigen Lebensprinzipien der niederen Wesen, welche Pflanzen und Tiere sind, hervorzubringen, das heisst, den elementaren Stoff in diese organisierte und lebendige Form zu bringen, kann sie das im vollen Sinne geistige, weil substanzielle Lebensprinzip des Menschen auch auf dem Wege der Zeugung nicht hervorbringen.

Wir haben weiter oben bereits den Grund dafür angegeben.

Wohl aber kann sie auf demselben Wege einen belebten, vorläufig organisierten, menschenähnlichen Leib hervorbringen; dafür sind in der irdischen Natur, d. h. in diesem Falle in den menschlichen Eltern wirkende Kräfte⁴⁾ vorhanden. Wenn die von Gott erschaffene Seele, die selber bereits aus Materie und Form besteht, derart dem Körper zuerteilt wird, findet sie bereits ihren Körper vor⁵⁾, wenn er auch nur in gewissem Sinne vollendet ist⁶⁾. Es vollzieht sich also eine Vereinigung zwischen zwei Dingen, von denen jedes selbst schon aus Materie und Form besteht, ganz so, wie wenn sich zwei Elemente oder zwei Mischungen mit einander vereinigen. Das eine ist aber hier eine körperliche, das andere eine geistige Substanz. Die körperliche Substanz ist formiertes⁷⁾ und vorläufig organisiertes

¹⁾ Die Ausnahme davon, welche die Urzeugung macht, soll hier nur erwähnt werden; es wird später davon die Rede sein.

²⁾ Vgl. unten. — ³⁾ II, 31. 1. 1. c.

⁴⁾ Im Sinne von *rationes seminales*; vgl unten. — ⁵⁾ II, 17. 1. 2. ad 6.

⁶⁾ III, 12. 1. 1. ad 2.

⁷⁾ In dreifacher Weise: *f. elementaris, mixtionis et complexionis*.

Fleisch¹⁾. Sie ist also bereits vielfach²⁾ und zwar gerade so formiert, dass sie der Wirkungsart der hinzutretenden geistigen Substanz zu entsprechen geeignet ist³⁾. Der Körper ist als ein vorzüglich disponierter Lebensgefährte für die Seele bereit⁴⁾. Freilich vollendet die Seele erst seine Organisation, sie gibt auch dem ihr gelieferten körperlichen Substrat durch den vollendenden und selbständigen Lebensakt, den dasselbe nunmehr von ihr allein empfängt, noch mancherlei Verschönerungen⁵⁾. Nach Bonaventuras Ansichten ist also der fötale Menschenkörper belebt und vorläufig organisiert. Dennoch ist er nur eine Disposition für die Seele und kann ohne sie ein Menschenleib nicht genannt werden. Er hat ohne sie, eben weil er unvollendet ist⁶⁾, auch keinen Zweck und keine Stabilität, sodass er, käme die Seele nicht hinzu⁷⁾, das Leben verlieren und sich zersetzen würde, so wie es auch nach dem Abscheiden der Seele mit dem menschlichen Leibe geschieht. Immerhin beweist gerade der Umstand, dass die Seele nach ihrer Trennung noch einen Leib zurücklässt⁸⁾, dass die Elementar- und Mixtionsformen und wohl auch die Complexionsformen durch den Eintritt der Seele nicht unnötig geworden waren, weil etwa auch ihre Seinsbestimmungen nunmehr aus dem Wirken der Seele flossen, sondern dass sie neben ihr fortbestanden haben. Nun treten sie wieder hervor, und es ist weder von einer Auflösung des Menschen bis zur letzten Materie noch von der Einführung einer irgendwelchen Leichenform die Rede. Somit lässt sich die Ansicht Bonaventuras über die Seinsbestimmungen des Menschen in folgendem zusammenfassen: Die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele vollzieht sich durch die Vereinigung zweier bereits formierter Substanzen. Die geistige Seelensubstanz bestimmt die ihr gelieferte und bereits vielfach formierte körperliche Substanz des Fötus weiterhin, vereinigt sich also mit ihm in Hinsicht auf die Form⁹⁾, ohne dass seine früheren Formen dadurch schwinden.

¹⁾ II, 31. 2. 2. f. 5; II, 32. dub. V.; III, 3. II, 3. 2. c.

²⁾ I, 17. II, 1. 4. c.; II, 2. II, 1. 2. op. 4; II, 14. f., dub. III; II, 17. 2. 1. f. 2; IV, 49. I, 1. 4. c.

³⁾ II, 1. II. 1. 2. ad 3; II, 17. 2. 1. ad 1; II, 17. 2. 2. ad 6; III, 12. 1. 1. ad 2; IV, 43. 1. 1. c.; ib. 1. 4. c.; ib. 1. 5. ad 6.

⁴⁾ II, 32. 3. 2. c. — ⁵⁾ IV, 49. II, S. I, 1. 2. c. — ⁶⁾ III, 22, 1. 1. c.

⁷⁾ Bonaventura sagt über den Zeitpunkt nichts, wann dies geschieht; doch hat man ihn nach dem Geiste seines Systemes sehr weit hinauszuschieben, Sicherlich fällt er nicht mit dem Zeitpunkt der Empfängnis zusammen.

⁸⁾ II, 8. I, 2. 2. op. 5; III. 2. 3. 1. f. 6; III, 21. dub. II.

⁹⁾ III, 2. 2. 3. c.; III, 3. II, 2. 2. c.

8. Bonaventuras Anthropologie im Unterschiede vom Thomismus. Wir folgern nun daraus zunächst noch nichts für die Einheit oder Mehrheit der Wesensformen bei Bonaventura, so wenig wir es bei Besprechung der anorganischen und niederen organischen Zusammensetzungen vorhin getan haben. Eine Abgrenzung aber ist uns schon jetzt sehr wohl möglich. Bonaventura ist nicht der Ansicht, dass im Menschen eine Einheit der Form bestehe, wie sie in den thomistischen Schulen gelehrt wird. Er erwähnt nicht einmal die Ansicht, dass der Mensch aus der ersten Materie und der vernünftigen Seele als deren einziger Form zusammengesetzt sei, sodass alsdann diese eine Form den ganzen Menschen mit Leib und Seele aus der ersten Materie konstituiere. Bonaventura steht auf dem Standpunkte jener bekannten Seelendefinition des Aristoteles¹⁾, wonach die Seele der Akt oder die Form eines organischen und zum Leben befähigten Naturkörpers ist; er spezialisiert sogar diese Definition noch eigens für den Menschen²⁾. Aber gerade diese Definition scheint ihn zu nötigen, eben ein derart beschaffenes körperliches Substrat für die Seele voranzusetzen. Bonaventura benutzt gern das alte Bild des Augustinus, der Körper werde von der Seele so belebt wie diese von Gott³⁾. Man darf freilich diesem bildlichen Ausdruck nicht Gewalt antun. Wenn aber der Körper von der Seele das gesamte Sein empfinde und nicht selbst schon Substanz wäre, müsste ein auch nur ähnliches Verhältnis der Seele zu Gott bestimmt einen pantheistischen Charakter bekommen. Nicht also mit der ersten Materie, sondern mit einer körperlichen Substanz⁴⁾ verbindet sich nach Bonaventura die geistige Substanz der Seele; jene erstere aber ist selber bereits vielfach⁵⁾ durch Zwischenformen⁶⁾ im Sein bestimmt und kann nur noch im übertragenen Sinne⁷⁾ Materie genannt werden. Darum allein kann auch Bonaventura die Seele eine letzte Form nennen⁸⁾ und sagen, dass ihre Seinsmitteilung in Hinsicht auf das menschliche Ganze, das entstünde, nur eine ergänzende⁹⁾ und teilweise¹⁰⁾ sei.

1) *De an.* II, c. 1. 412 a 19—21.

2) II, 2. II, 2. 3. ad 3. — 3) II, 26. 1. 2. op. 4.

4) I. 23. 1. 1. op. 3. — 5) II. 15. 1. 2. ad 3; II, 15. 2. 2. c.

6) IV, 44. 1. dub. IV.

7) Im Sinne von *materia secunda* I, 19. I, 1. 4. sol. 3.

8) II, 19. 1. 1. f. 1. 2; II, 31. 1. 1. c. — 9) II, 19. 3. 1. op. 4.

10) II, 1. II, 3. l. c.

9. Bonaventuras Anthropologie im Unterschiede von Petrus Johannis Olivi. Auch nach der anderen Seite hin lässt sich schon an dieser Stelle eine sichere Grenze ziehen: es steht fest, dass Bonaventura nichts von einer Mehrheit der Seelen im Menschen weiss. Diese und verwandte Ansichten gehören vielmehr dem Petrus Johannis Olivi an; sie sind es, welche auf dem oben erwähnten Konzil zu Vienne durch die kirchliche Lehrautorität verworfen wurden¹⁾. Bonaventura stimmt in seiner Lehre damit überein. Das zeigt eine besondere Untersuchung, welche er über den fraglichen Punkt anstellt²⁾, und es wird auch durch gelegentliche Aeusserungen des Lehrers bewiesen³⁾. Er führt dafür aus der einfachen alltäglichen Erfahrung jenen Grund an, der schon dem hl. Augustinus durchschlagend erschienen war⁴⁾, dass nämlich die beim Tode scheidende rationale Seele weder sensitives noch vegetatives Leben im Körper zurücklasse⁵⁾. Es ergibt sich ihm aber auch ganz unmittelbar aus seiner eigenen Naturphilosophie und Metaphysik. Hätte der Mensch mehrere, verschiedene Seelen, so würden zwei oder drei Lebensprinzipien dem Körper das Leben mitteilen. Wenn sich nun auch dieses von den verschiedenen Prinzipien mitgeteilte Leben in verschiedenen Tätigkeiten offenbaren würde, so ist es als Leben, d. h. als einheitlich von innen heraus geordnete Bewegung niederer Naturkräfte⁶⁾ ein und dieselbe Seinsbestimmung. Dasselbe Substrat würde also dann ein und dieselbe Vervollkommnung von mehr als einem Prinzipie empfangen⁷⁾. Das widerspricht zunächst jenem allgemeinen methodischen Satze, welcher verbietet, ein zweites Erklärungsprinzip hinzuzuziehen — hier für das Leben —, wo eines zureicht. Es steht aber auch dem weiteren metaphysischen Satz entgegen, dass Potenz und Akt in demselben Subjekt einander ausschliessen. Es ist nicht möglich, sagt dieser Satz, dass ein Ding noch einmal eine Bestimmung empfängt, die es bereits hat⁸⁾. Daher kann auch ein lebensfähiges Substrat, welches durch ein Lebensprinzip belebt ist, das Leben nicht noch einmal empfangen⁹⁾. Darum ist es unmöglich, dass ein Körper das Leben von zwei Prinzipien

¹⁾ Vgl. Ehrle im Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalters (herausg. von Denifle und Ehrle) II [Berlin 1886] 391 ff.

²⁾ II, 31. 1. 1. — ³⁾ II, 18. 2. f. 7. 3; III, 16. 2. 1. f. 1. u. c.

⁴⁾ *De Spir. et An.* c. 15.

⁵⁾ II, 31. 1. 1. f. 1. — ⁶⁾ II, 8. II, 1. 1. op. 3, daher konsubstanzial genannt.

⁷⁾ II, 8. II, 1. 1. ad 3. 4; II, 31. 1. 1. c. — ⁸⁾ Vgl. weiter unten.

⁹⁾ II, 27. 1. 1. c.

erhalte, was eintreten würde, wenn dieser Körper zwei Seelen hätte¹⁾. Daher ist Bonaventura der Ansicht, dass in den höheren Lebewesen jenes Lebensprinzip, welches die höchsten und kompliziertesten Lebensfunktionen seinem Substrate mitteilt, auch zugleich die niederen Lebenstätigkeiten in ihm bewirke. Das höhere muss also jene niederen Lebensprinzipien potenziell in sich schliessen²⁾. Schon Aristoteles war derselben Ansicht gewesen und brauchte dafür das Bild von den Polygonen, bei denen ebenfalls das kompliziertere das einfachere potenziell in sich schlösse³⁾. Bonaventura lehrt also, dass im Menschen das höchste, das rationale Lebensprinzip dem Körper durch sich selbst⁴⁾ und unmittelbar auch die vegetativen und sensitiven Lebensfunktionen mitteile. Es geschieht dies durch Vermittelung⁵⁾ seiner vegetativen und sensitiven Kräfte⁶⁾, die sich ihrerseits mit jenen bereits erwähnten Lebensgeistern des Körpers⁷⁾ in Verbindung setzen⁸⁾. Damit wird nicht etwa gesagt, dass die vernünftige Seele nur mit ihrem niederen Teile⁹⁾ und nicht mit ihrer ganzen Substanz sich mit dem Körper verbinde¹⁰⁾. Das könnte als eine Abschwächung der Lehren des Petrus Johannis Olivi erscheinen. Es soll nur heissen, dass sich die Seele mit dem Körper nicht verbinden könnte, hätte sie die vegetativen und sensitiven Potenzen nicht¹¹⁾. Die Verbindung ist also als mit dem Ganzen der Seele, aber erfolgend durch Vermittelung dieser Potenzen aufzufassen. Das macht im System Bonaventuras, der die Seelenkräfte des Menschen als ihrem Sein konsubstanzial¹²⁾ auffasst, durchaus keine Denkschwierigkeiten.

10. Der Beweis Bonaventuras für die substanziale Einheit des menschlichen Wesens. Wird aber durch die Annahme einer derartigen Zusammensetzung des Menschen nicht seine substanziale Einheit gefährdet? Auch diese Untersuchung Bonaventuras müssen wir noch vorausschicken, ehe wir seine Meinung über Einheit oder Mehrheit der Wesensformen versuchen können, festzustellen. Bonaventura stimmt nämlich, trotz der Annahme jener

1) II, 2. II, 2. 4. c.

2) II, 31. 1. 1. f. 3. — 3) Vgl. oben.

4) II, 1. II, 3. 2. ad 3. — 5) *mediantibus illis viribus*.

6) II, 14. I, 3. 2. c. — 7) *spiritus animalis, vitalis*.

8) II, 1. II, 1. 2. ad 3; II, 2. II, 1. 2. op. sol. 4.

9) *secundum potentias illas*. — 10) III, 16. 2. 1. c. — 11) II, 17. 2. 1. f. 3.

12) II, 1. II. 1. 2. ad 2. 3; II, 1. II, 3. 2. ad 3; II, 2. II, 1. 2. op. 4.

vielfachen Zusammensetzung des Menschen, darin durchaus mit den Vertretern der Formneinheit überein, dass Seele und Leib im Menschen zu einer substanzialen Einheit verbunden sind. Sie sind schon durch sich selbst, und nicht erst durch irgend etwas, was sie zusammenfasst, eine Einheit¹⁾. Näherhin bestimmt das Bonaventura dadurch, dass er sagt, die Seele verbinde ihr Sein dem des Körpers nicht nur äusserlich, sondern teile es ihm als eine Vervollkommnung mit, die ihn innerlich ergreife²⁾. Die Wurzel dieser inneren substanzialen Vereinigung beider aber ist, wie er alsdann scharfsinnig aufzeigt, die seitens der Seele erfolgende Lebensmitteilung an den Körper. Der Körper lebt durch die Seele. Das ist die von Augustinus herstammende Grundlage seiner Forschungen über diesen schwierigen Punkt³⁾, und er kommt immer wieder auf diese Grundlage zurück⁴⁾. Schon Aristoteles habe erkannt⁵⁾, dass dies der wichtigste und grundlegende Einfluss der Seele auf den Körper ist; denn durch die Wahrnehmung dieser Seinsbestimmung ist man ja überhaupt erst dazu gekommen, für das Lebendige eine ganz besondere Art von Formen anzunehmen, die Lebensprinzipien oder Seelen genannt werden. Die Eigenart dieses wichtigsten Einflusses der Menschenseele auf den Körper kann also auch zur Grundlage dienen, um festzustellen, in welcher Art sie ihm verbunden ist. Nun ist aber einerseits das Leben selbst dem Belebten konsubstanzial, auch das hat schon Aristoteles erkannt⁶⁾. Es ist ihm nicht nur eine Art Bewegung, die ihm von ohngefähr zukäme⁷⁾, sondern gehört zu seinem eigentlichen⁸⁾ Sein⁹⁾. Andererseits ist in unserem Falle das Belebende, nämlich die Menschenseele selbst, bereits eine belebte Substanz. Es ist ihr also eben dasselbe Leben, welches sie dem Körper mitteilt, in ganz derselben Weise substanzial zu eigen¹⁰⁾, wie dem belebten Körper selber. Gerade dieses Leben also ist zugleich der Seele und dem Körper des Menschen substanzial zu eigen. Somit ist man gezwungen, zu schliessen, dass die Seele selber in substanzialer Weise mit dem Körper vereinigt ist¹¹⁾, da beide substanziale Eigenschaften

¹⁾ Im Sinne von *unum per se* und im Gegensatz zu *unum per accidens*.

²⁾ *Brevil.* II, c. 9. — ³⁾ II, 26. 1. 2. op. 4.

⁴⁾ II, 8. I, 1. 1. op. 4. 5. ad 5; II, 18. 2. 3. f. 4. — ⁵⁾ I, 3. II, dub. II.

⁶⁾ *De An.* II, c. 2. 413 b 22—25. — ⁷⁾ *per accidens*. — ⁸⁾ *esse primum*.

⁹⁾ II, 26. 1. 3. sol. 4. — ¹⁰⁾ II, 1. II, 3. 2. f. 4.

¹¹⁾ I. 8. II, 1. 5. f. 3; II, 19. 3. 1. op. 5. Auch Augustinus findet darin, dass die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei, keine Schwierigkeit für die Einheit im Menschen. *De mor. eccl.* I. c. 4.

miteinander gemeinsam haben. Daher kommt es denn auch, dass sich Bonaventura gelegentlich darauf beschränken kann zu sagen, dass die Seele dem Körper Leben und Bewegung¹⁾, oder dass sie ihm Leben, Sein und Intellekt mitteile²⁾. In der Erwähnung des Lebens und seiner Mitteilung ist nach seiner Lehre notwendig mit einbegriffen, dass die Seele dem Körper in substanzialer Weise auch ihr Sein mitteile, was an anderen Stellen dann auch wieder ausdrücklich erwähnt wird³⁾.

11. Der Begriff der substanzialen Einheit bei Bonaventura überhaupt. Die eben besprochene Schwierigkeit hat jedoch eine noch viel weitere, als bloss psychologische oder gar nur anthropologische Ausdehnung. Wir sahen oben, dass sich nach Bonaventuras Ansicht auch im anorganischen Gebiete fertige und selber zusammengesetzte Substanzen in der Weise mit einander verbinden, dass eine substanziale Einheit dabei erzielt wird. So sind die Elemente, welche sich mit einander verbinden und dadurch eine Mischungsform annehmen, selber schon ein einheitliches Ganzes⁴⁾, sie sind selber aus Materie und Form zusammengesetzt und sogar fähig, selbständig und vollendet zu existieren. Dasselbe ist bei der Verbindung von Seele und Leib der Fall. Wenn dieselben von einander gesondert auch nicht als vollendete Wesen existieren können, so sind doch die beiden anderen obengenannten Bedingungen erfüllt, dass sie selbst schon zusammengesetzt und zu selbständiger Existenz fähig sind. Eine Verbindung derartiger Teile zu einem einheitlichen Ganzen scheint aber einer Anzahl von Lehrern des Mittelalters unmöglich. Und doch ist eben gerade bei der Verbindung von Seele und Leib aus anderen Grundsätzen des scholastischen Systems her durchaus erforderlich, dass sie eine substanziale Einheit herbeiführe⁵⁾. Darauf ist nun einfach zu sagen, dass Bonaventura zur Erzielung einer derartigen Einigung nicht jene Erfordernisse voraussetzt, wie es jene anderen Lehrer tun. Er fordert nicht, dass die Teile, welche sich zu einer solchen Einheit zusammenschließen, selbst erst noch inkomplette Substanzen seien⁶⁾, so dass sie selbst noch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt wären⁷⁾. Warum sollte sich denn irgend ein Ding nicht noch weiter mit einem anderen, es innerlich beeinflussend,

¹⁾ IV, 49. I, 1. 4. c. — ²⁾ II, 31. 1. 1. c.

³⁾ *Brev.* II, c. 9; II, 19, 3. 1, op. 5.

⁴⁾ I, 24. 3. 1. op. 1. — ⁵⁾ II, 1. II, 3. 2. f. 2; II, 8. I, 3. 2. f. 3.

⁶⁾ schol. II, 1. zu II, 3. 1. 1. 1. — ⁷⁾ II, 17. 1. 2. ad 6.

d. h. also zur substanzialen Einheit verbinden? Die Materie teilt ja der Form, wie schon oben erwähnt, durchaus nicht den Charakter der Inaktivität mit¹⁾. Nach Bonaventura also gehört — im scharfen Gegensatz zu Thomas von Aquin — zur substanzialen Einheit nur, dass die Bestandteile selber substanzialer Art sind²⁾, mögen sie nun bereits selbständige Substanzen oder substanziale Wesensteile sein. Ferner wird erfordert, dass sie das gegenseitige natürliche³⁾ und in ihrem Sein⁴⁾ begründete Verlangen⁵⁾ haben⁶⁾, sich miteinander zu vereinigen. Dies ist sowohl bei der Seele⁷⁾, als auch beim Leibe⁸⁾, als auch bei den Elementen der Fall, weil die Natur sowohl nach der Vollendung⁹⁾, als auch überhaupt nach Verwirklichung höherer Seinsbestimmungen strebt¹⁰⁾. Ist dies beides aber bei gewissen Dingen der Fall, so sind sie zur substanzialen Einigung befähigt¹¹⁾. Sie beeinflussen sich dann doppelseitig in der Art, wie es Materie und Form tun, wie wir es bei den einander gleichartigen Elementen anzunehmen haben¹²⁾, so dass sich eine neue Seinsbestimmung ergibt; oder aber das eine Höhere beeinflusst das andere Niedere¹³⁾, wie z. B. bei Leib und Seele im Menschen. In beiden Fällen kommt ein substanziales Ganzes zu stande, zu dem ja nur das erfordert wird, dass es in diesem Augenblicke in Wirklichkeit eine innere Einheit besitzt. Es soll dadurch nicht ausgeschlossen werden, dass es früher einmal aus Teilen zusammentrat, oder später wieder in dieselben aufgelöst werden könne¹⁴⁾, sofern nur eben zwischen diesen Teilen ein gegenseitiges natürliches und innerliches Verlangen und nicht etwa ein natürlicher Widerstreit besteht¹⁵⁾, der sie zu einer inneren Vereinigung nicht kommen liesse. Aus der Vereinigung der Elemente sowohl, als auch aus der von Leib und Seele ergibt sich somit eine neue, einheitliche und vollständige Substanz¹⁶⁾.

1) Vgl. oben. — 2) schol. II, 1. zu II, 3. I, 1. 1.

3) IV, 49. II, S. I. 1. f. 4. Cod. Y. I, 35. 1. 1. c. — 4) III, 5. 2. 3. c.

5) Derselbe sei beim Engel nicht vorhanden; darum könnte sich dieser niemals substanzial mit einem Menschenleibe vereinigen. II, 1. II, 3. 2. f. 2. II, 8. I, 3. 2. f. 3. — 6) II, 1. II, 3. 2. f. 2.

7) II, 18. 2. 2. c.; II, 19. 2. 1. f. 6; III, 5. 2. 3. c.; III, 16. 2. 1. c. Darum lehnt er auch die Behauptung Hugos von St. Viktor ab, die Seele sei für sich perfekt.

8) II, 8. I, 2. 1. c. und f. 4. — 9) I, 19. II, 1. 1. f. 3. — 10) II, 17. 1. 2. ad 6.

11) II, 1. II, 3. 2. p. t.; ib. f. 1; II, 17. 1. 2. ad 6; II, 21. 2. 1. op. 2; II, 31. 1. 1. c.

12) Vgl. oben. — 13) I, 19. I. 1. 4. sol. 3; II, 37. 1. 2. op. 5.

14) I, 24. 1. 1. ad 3. — 15) III, 6. 2. 2. c.

16) II, 31. 2. 2. f. 5; II, 32. dub. V.

12. Die logische Formeneinheit. Bonaventura hält also, trotz der Annahme einer vielfachen Zusammensetzung im Menschen und in anderen Dingen der Natur, dennoch an deren wesentlichen Einheit fest. Gerade der Umstand aber, dass er diese Einheit erst durch langwierige Untersuchungen erhärten zu müssen glaubt, zeigt sofort, dass man bei Bonaventura aus jener Einheit des Wesens der Dinge noch nicht auf die Einheit ihrer Form schliessen darf. Hätte er diese gelehrt, so würde ein einfacher Hinweis darauf genügt haben, auch die Einheit des Wesens zu sichern. Das ergibt sich noch klarer, wenn man sieht, welchen Wert jene Stellen haben, welche die Einheit der Wesensformen tatsächlich bei Bonaventura auszusprechen scheinen, wenn man sie ohne sorgfältige Berücksichtigung des Zusammenhanges betrachtet. Bonaventura drückt sich nämlich mitunter so aus, als hätte das zusammengesetzte Ding, auch der Mensch, nur eine einzige Form. Gelegentlich wendet er auch für diese vermeintliche einheitliche Form den Namen Natur an¹⁾, als wäre sie eine einheitliche, natürliche Seinsbestimmung. Trotzdem meint er damit nicht eine in der Natur selbst erfolgte Zusammenfassung der verschiedenen Seinsbestimmungen zu einem einheitlichen letzten Seinszustande in dem Sinne, dass dieser Seinszustand von einem einzigen bestimmenden Prinzipie hervorgerufen würde. Das wäre dann allerdings eine einheitliche wirkliche Form, mit welcher sich die Naturphilosophie zu beschäftigen hätte. Eine solche will er durch jene Stellen nicht behaupten. Denn er spricht in demselben Atem von den Prinzipien, welche das Ding im Sein bestimmen, als in der Mehrzahl befindlich²⁾. Ebenso redet er trotzdem von einer vollendenden, als einer für sich gesonderten Form³⁾, welche dem vorliegenden Dinge eben nur die letzte Seinsbestimmung verleihe, und auch diese letzte Form nennt er dann Natur⁴⁾, Art⁵⁾, Wesenheit⁶⁾, ja sogar Substanz⁷⁾ des Dinges. Wo also Bonaventura von einer einheitlichen Form des ganzen Dinges spricht, meint er damit jenen logischen Begriff, durch den man alle Seinsbestimmungen des Dinges in eines zusammenfasst, welche es gegenwärtig oder in seinem vollendeten Zustand hat. Diese Zusammenfassung erfolgt aber nicht in der Natur selbst, sondern erst nachträglich⁸⁾ in der Studierstube des Metaphysikers. Dieser will damit erreichen, dass

¹⁾ III, 22. 1. 1. ad 3. — ²⁾ *Principia constituentia*; III, 22. 1. 1. ad 3.

³⁾ *Forma completiva*; III, 22. 1. 1. 3. — ⁴⁾ *Ibid.* — ⁵⁾ II, 1. II, 3. 1. c.

⁶⁾ III, 22. 1. 1. ad 3. — ⁷⁾ II, 31. II, dub. V. — ⁸⁾ *Consequens*.

man die gesamte Wesenheit eines Dinges, welche ja vielen anderen gleich ist ¹⁾, in einem Begriffe als dem Bilde einer Gruppe zusammenfassen und mit einem einheitlichen Worte bezeichnen kann. Dieser Begriff aber, sagt er darum selbst, kann nur in gewissem Sinne Form genannt werden; er sei das Universale im Sinne Avicennas und habe darum nur für den Metaphysiker Interesse ²⁾. Es ist interessant, dass er die wissenschaftliche Behandlung jener einheitlichen Formen der Dinge immer in das Gebiet der Metaphysik abschiebt. Denn an anderen Stellen sagt Bonaventura klar heraus, es sei die Aufgabe der Metaphysiker, die Wesenheit der Dinge logisch zusammenzufassen, d. h. also die Universalien, das sind die allgemeinen Begriffe zu bilden ³⁾. Noch klarer tritt jene rein logische Wertung der einheitlichen Form eines Dinges in einer Bemerkung hervor, welche Bonaventura über den Begriff des Menschen macht. Er sagt, die Seele sei nicht die Universalform, d. h. der Allgemeinbegriff des Menschen ⁴⁾. Sie gäbe ja nur einen Teil des Menschseins ⁵⁾, gäbe dem Menschen nur einen Teil seiner Artbestimmung ⁶⁾. Vielmehr bestände seine Universalform eben in dem Menschsein ⁷⁾. Die logische Form des Ganzen ⁸⁾, wie sie bei Bonaventura erwähnt wird, hat also mit der naturphilosophischen Lehre von der Einheit der Wesensform nichts zu tun.

Ebensowenig lässt sich auf die naturphilosophische Einheit der Wesensformen aus jenem Umstande schliessen, dass Bonaventura öfters sagt, dasselbe Substrat könne nur eine Form haben ⁹⁾. Die Ausführungen, welche Jeiler und Deimel darüber machen, scheinen, nicht zutreffend zu sein ¹⁰⁾. Er will damit nur jenem Gedanken

¹⁾ III, 5. 2. 5. c. — ²⁾ II, 18. 1. 3. c. — ³⁾ II, 18. 1. 3. f. 1.

⁴⁾ Das ist aristotelisch. Wenn Aristoteles auch gelegentlich, wie *Met.* VII, 11, 1037 n. 5 u. ö., die Seele als *οὐσία* des Menschen bezeichnet, so gehören ihm doch anderswo zwar nicht *haec carnes* und *haec ossa*, aber doch Fleisch und Bein als solche zum Wesen des Menschen, eben je nach dem wechselnden Begriffe von *οὐσία*.

⁵⁾ II, 18. 1. 3. c. — ⁶⁾ II, 1. II, 3. 1. c.

⁷⁾ II, 18. 1. 3. c. — ⁸⁾ *Forma totius*.

⁹⁾ I, 27. I, 1. 1. f. 1; II, 8. II, 1. I. sol. 3. 4; II, 31, 1. 1. c.

¹⁰⁾ Die Herausgeber der Quaracchischen B.-Ausgabe glauben, der Satz bedeute eine Annäherung an die Gegenseite. Bonaventura stimme darin mit allen Autoren überein, dass die *forma completa substantialis* immer nur eine sei. Gewiss ist die Summe aller formierenden Bestimmungen im Substrate nur einmal vorhanden. Das braucht nicht betont zu werden. Auch die letzte Form (*completiva*) ist nur einmal da. Damit ist aber noch gar nichts gesagt, ob die

Ausdruck geben, den wir bereits eben einmal erwähnen mussten: es ist unmöglich, dass zwei Formen derselben Art in demselben Substrat und unter gleicher Beziehung vorhanden wären¹⁾. Denn das Substrat kann offenbar eine Seinsbestimmung nicht noch einmal empfangen, die es schon hat²⁾. Nach dem Grundsatz des Aristoteles³⁾ und Averroës⁴⁾ kann ja dasselbe Ding nicht in derselben Beziehung zugleich schon bestimmt⁵⁾ und noch bestimmbar⁶⁾ sein⁷⁾.

13. Der tiefere Sinn der Formenlehre bei Bonaventura. Das ist es, was Bonaventura selbst über die Seinsbestimmungen angibt, welche nacheinander in das Substrat eingeführt werden. Wir finden in seinem ganzen System nicht eine einzige Stelle, an welcher er ausdrücklich gesagt hätte, in welchem Verhältnisse alsdann jene Seinsbestimmungen desselben Dinges zu einander stehen. Er hat auch keinen eigenen Namen dafür; er nennt es weder Einheit noch Mehrheit der Wesensformen. Wir haben es Mehrheit der Wesensformen genannt, um es von der strenggefassten Einheit derselben sicher zu unterscheiden. Ein Missverständnis kann das nicht hervorrufen, da zugleich das Material der Gedanken Bonaventuras selbst vollständig vorgelegt wurde. Die Sache selbst kommt darauf hinaus, dass sich im Naturverlaufe nach der Ansicht Bonaventuras immer nur wirkliche Dinge, also Substanzen körperlicher oder geistiger Art, zusammensetzen. Jene Wesensteile Materie und Form an sich kommen bei diesen Vorgängen überhaupt nicht in Frage, als nur dem Namen und der Analogie nach. Sie ruhen vielmehr im tieferen Grunde auf einer verschiedenartigen metaphysischen Auffassung eines und desselben Dinges, und sind selbst keine wirklichen Dinge, die im Gebiete der Naturphilosophie eine Rolle spielen könnten. Die Materie ist die Seinsmöglichkeit des Dinges, die zu tiefst in Gottes Schöpferkraft wurzelt. Die Form ist die etwelche substantiale Beschaffenheit eines gewissen Seins, welche einfach oder zusammengesetzt sein kann. Darum sagt auch Bonaventura immer wieder von den Wesenstellen, dass sie nicht selber Substanzen seien, sondern nnr in gewisser Beziehung zu ihnen stünden⁸⁾. Dabei ist nicht zu leugnen, dass die immer

Summe jener Seinsbestimmungen aus einer Form wie aus einem Prinzipie fliesse oder aus mehreren. Darum aber handelt es sich gerade; vgl. schol. 1. zu II, 8. II, 1. 1.

¹⁾ III, 14. 3. 2. f. 4. — ²⁾ III, 14. 3. 2. f. 5. — ³⁾ II, 24. I, 2. 4. f. 3.

⁴⁾ *De subst. orb. c. t.* — ⁵⁾ *In actu.* — ⁶⁾ *In potentia.*

⁷⁾ II, 24. I, 2. 4. f. 3. — ⁸⁾ Im Sinne von *in genere substantiae*.

wieder durchdringende hergebrachte Ausdrucksweise, als wären Materie und Form auch naturphilosophisch wirkliche Dinge, jenen einfachen Tatbestand verdunkelt und das Verständnis Bonaventuras erschwert. Aus seinen Gedankengängen selbst aber geht hervor, dass er jene Hypostasierung innerlich nicht mehr festhält.

Wenn man nun den Spuren Bonaventuras folgen und in der Form nur mehr die Verwirklichung einer substanzialen Seinsmöglichkeit, ein irgendwie bestimmtes Sein erkennen will¹⁾, so wird auch die Frage nach Einheit oder Mehrheit der Wesensformen ungemein geklärt und vereinfacht. Elementares Sein, welches selbst nur einfach bestimmt ist, d. h. nur eine Form trägt, vereinigt sich mit anderem, elementarem Sein. Es behält dabei ein jedes seine Seinsbestimmung; denn dieselbe gibt ja die fortdauernde Grundlage ab, auf welcher sich durch den gegenseitigen Einfluss der Elemente eine neue gemeinschaftliche Seinsbestimmung des Ganzen aufbaut. Dieser Einfluss scheint auch in der anorganischen Natur bisweilen ein mehr einseitiger zu sein, sodass das höhere Seinsprinzip nicht so stark von dem niederen beeinflusst wird, wie umgekehrt. Besonders aber ist dies in der Zusammensetzung von Leib und Seele der Fall; jedoch ist die Beeinflussung niemals absolut einseitig. So kommen mit fortschreitender Zusammensetzung elementaren oder selbst schon zusammengesetzten Seins bei Bonaventura beständig neue Seinsbestimmungen zustande; eine neue Form kommt zu der anderen oder auch eine aus der anderen. Das Ergebnis dieses Vorganges kann eigentlich weder Einheit noch Mehrheit der Wesensformen genannt werden. Bonaventura drückt dabei eben nur das aus, was wir beständig geschehen sehen, dessen inneres Wie uns jedoch sehr dunkel ist. Viel wichtiger ist es, festzuhalten, dass bei Bonaventura, welcher sich dafür an Aristoteles anlehnt, die Formen in Wirklichkeit nur mehr Verwirklichungen von natürlichen Seinsmöglichkeiten sind, welche ihrerseits auf festgeordneten Kräften der Natur beruhen.

Von diesen ist nun noch zu reden, da sie die Vorbedingungen für die Formen sind.

IV. Von den bewirkenden Kräften (*rationes seminales*).

1. Die *ratio seminalis* bei der Entstehung der lebenden Wesen. Der augustinische Charakter der Spekulation Bonaventuras

¹⁾ So wie andere Lehrer des Mittelalters den Formbegriff bei dem Engel und bei der Menschenseele fassen, die sie als reine Formen betrachten.

tritt sehr deutlich in seiner Lehre von den *rationes seminales* hervor. Freilich geht dieses Problem der Naturphilosophie in graue Zeiten, nämlich bis auf die Logoslehre des Heraklit, zurück, welche, vielfach verändert, bei den Stoikern weitere Ausbildung fand. Schon sie kennen als Ausflüsse des Urpneuma und der Urvernunft Keimkräfte in der Natur, welche, sich entwickelnd, die Eigenart der einzelnen Dinge in dynamischer Weise gestalten. Durch neuplatonische Vermittelung übernahmen diese Lehre später in mannigfacher Umbiegung die arabische und die christliche Philosophie, erstere in Averroës, letztere in Augustinus. Jener lehrt, dass die Formen der Materie nicht von aussen mitgeteilt werden, vielmehr als Potenzen in ihr enthalten sind, aus welcher sie eduziert werden. Dieser ¹⁾ lässt von Gott in die Materie die Keimkräfte aller Dinge gelegt sein, welche ihrerseits nach der göttlichen Idee geschaffen sind. Von Augustinus und Boëthius ²⁾ her hat sich diese Auffassung in der Frühscholastik erhalten ³⁾, und es hätte durchaus nicht der später nachdringenden arabischen Anregungen bedurft, um die Hochscholastik, so auch Bonaventura zur Verwendung und Ausbildung dieses Begriffes zu veranlassen.

Der eigentümliche Name ⁴⁾ jener Prinzipien des Werdens und Vergehens, welche bei Bonaventura *rationes seminales* genannt werden, legt uns den Ausgangspunkt für ihre Besprechung nahe. Jenes Wort bedeutet nämlich Prinzipien oder Kräfte, die in ähnlicher Weise wirksam sind, wie gewisse Kräfte im Samen der organisierten Wesen. Es lässt sich auch tatsächlich nachweisen, dass Bonaventura selbst in der Ausgestaltung jenes Begriffes den Anregungen folgte, die ihm zuteil wurden, als er die Fortpflanzungsvorgänge der höheren organisierten Wesen untersuchte. Samen nennt er dabei das von dem einen Organismus bereitete und ausgesonderte Stoffteilchen, welches selbst bereits in eigenartiger Weise belebt ist. Dasselbe wird von einem anderen Organismus gleicher Art in zweckmässiger Weise aufgenommen, damit es sich in lebendiger Verbindung mit

¹⁾ *De Trin.* III. 8 (Migne P. L. 42, 875); vgl. auch Grassmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889.

²⁾ *Consol.* II, metr. 8 (Migne P. L. 63, 718).

³⁾ Baumgartner, Die Philos. d. Alanus ab insulis („Beitr.“ usw.) II 4, 52; Willner, Des Adelard von Bath. Traktat *De eodem et diverso*, („Beitr.“ usw.) IV 1, 75.

⁴⁾ *Virtutes seminariae*, II, 8. 1, 2. 2. c.; *rationes naturales*, II, 18. 1. 2. ad 6; *semina primordialia*, II, 7. dub. III.

diesem zu einem selbständigen Organismus derselben Art heranbilde. Dieser sondert sich alsdann zu rechter Zeit von dem mütterlichen Wesen. In jenem sich langsam zu einem selbständigen Wesen heranbildenden Stoffteilchen, welches Bonaventura mit dem obigen Ausdrücke bezeichnet, waltet nun offenbar eine Kraft ¹⁾, welche jene Entwicklung irgendwie leitet. Eine Seele, ein wirkliches Lebensprinzip, will Bonaventura diese Kraft nicht nennen, und es ist klar, warum er es nicht tut. Es richtet sich dabei sein Blick auf die Menschenseele. Er sieht, dass bei sämtlichen Organismen, welche sich in dieser Weise fortpflanzen, nur eine sehr kleine Anzahl jener kraftbegabten Stoffteilchen zur tatsächlichen Entwicklung kommen, die ungleich grössere Zahl aber zu Grunde geht ²⁾. Soll er nun annehmen, dass in allen diesen wahre Lebensprinzipien wären, so müsste er auch zugeben, dass unzählige Menschenseelen durch den Naturverlauf von vorneherein dazu bestimmt seien, niemals mit einem menschlichen Körper verbunden zu werden. Das aber wäre gegen seine allgemeinen Anschauungen von der Zweckmässigkeit und guten Ordnung der Natur. Es bietet sich ihm auch nicht der Ausweg zu sagen, es gingen damit nur sensitive oder gar nur vegetative Menschenseelen zugrunde. Denn er kennt, wie schon ausführlich besprochen worden ist, im Menschen durchaus nur ein einheitliches Lebensprinzip, aus welchem sämtliche Lebenstätigkeiten sich ergeben. Ebenso sehr ist es gegen seine Anschauungen, für die Entwicklungsvorgänge des Menschenleibes eine unnötige Ausnahme von allgemeinen Naturvorgängen zu machen. Es ist das gegen seine Art zu denken, die ihn gelegentlich veranlasst zu sagen, man dürfe Naturvorgänge allgemeinen Vorkommens nicht durch besonderen göttlichen Eingriff erklären wollen. Somit streitet er allen jenen Stoffteilchen, welche Samen genannt werden, ein eigenes und selbständiges Lebensprinzip für den Lauf der Entwicklung vorläufig noch ab. Er hätte sich dafür auch auf die Tatsache berufen können, dass alle jenen Bildungen bis zu einem gewissen Zeitpunkte, der freilich nicht allzu weit hinausgeschoben werden darf, selbständigen Lebens unfähig sind. Immerhin haben sie sicher von der ersten Zeit an eine gewisse, von innen heraus erfolgende Bewegung, also eine Art eigenen Lebens. Wenn er nun das Prinzip desselben auch noch nicht Seele nennt, so ist es doch hinlänglich klar als eine be-

¹⁾ II, 30. 3. 1. ad 5. — ²⁾ II, 18. 2. 3. f. 6.

wegende ¹⁾ und bildende ²⁾ Kraft zu erkennen. Thomas ³⁾ nun und Richard Middleton ⁴⁾ glaubten, dass diese bewegende und zur Entwicklung treibende Kraft von aussen her, eben von den Eltern während der ganzen Dauer der Entwicklung in den Samen und seine weiteren Bildungen einflüsse. Sie treiben gewissermassen von aussen her das Bildungsprodukt von Form zu Form, bis endlich das eigene Lebensprinzip eintrete. Es ist dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass die Formen eine gewisse Realität, eine Art von Ding in dem Ganzen seien, und dass immer nur eine vorhanden sein könne. Jene bildenden Kräfte sind nur die Ursachen, welche von aussen her die verschiedenen Formen nacheinander in dem Bildungsprodukte eduzieren. Bonaventura ⁵⁾ aber und Petrus von Tarantasia ⁶⁾ glauben zwar auch, dass diese bewegende Kraft ursprünglich von den Zeugenden her stammt und auch bis zur Lostrennung des vollendeten neuen Lebewesens in lebendiger Verbindung mit der Lebenskraft der elterlichen Organismen bleibe. Sie glauben aber, diese Kraft, die sie als eine einheitliche fassen, sei zugleich dem werdenden Organismus immanent und wirke auch schon aus sich selbst. Es ist also hier, was nach Ausweis der Physiologie der Wahrheit recht nahe kommt, ein dunkles Verfliessen der elterlichen und fötalen Lebensvorgänge angenommen. Die Eltern ⁷⁾, so stellt es sich die Franziskaner-Schule vor, bringen im eigenen Organismus kraft ihres eigenen Lebensprinzipes und seiner Zeugungskraft ein Leben hervor, welches bereits halbindividuell ist. Es ist dies also eine unvollkommene Parallele zu den Teilungsvorgängen beim Fortpflanzungsvorgange der niederen Organismen. Jene im obigen Sinne geistige Funktion des Stoffes, Leben genannt, welche der elterliche Organismus — manchmal infolge eines substanzial geistigen Lebensprinzipes, wie beim Menschen — in seinem materiellen Stoffe hat, teilt sich infolge einer Art Abschnürung eines Stoffteilchens diesem mit. Damit ist nicht gesagt, dass sich das Lebensprinzip der elterlichen Organismen selbst teilt, was ja bei jenen, welche selbst Substanzen sind, von vornherein ausgeschlossen ist, und von Bonaventura ausdrücklich abgelehnt wird. Er ist mit Augustinus durchaus

¹⁾ II, 31. 1. 1. c. — ²⁾ II, 8. 1. 2. 1. ad 2.

³⁾ S. Th. I. 9. 115. a. 2. c. — ⁴⁾ Sent. II, 18. 1. 2.

⁵⁾ II, 31. 1. 1. c. — ⁶⁾ Sent. II, d. 18. 1. 3.

⁷⁾ II, 30. 3. 1. f. 6; II, 31. 1. 1. c.; op. 2 u. 4, sol. Darum könne man mit vollständiger Richtigkeit sagen, dass der Vater dem Kinde das Leben gibt; wenn auch dasselbe späterhin aus der von Gott gegebenen Seele fiesse.

Anhänger des Kreatianismus in dem Sinne, dass jede neue Seele ganz und gar von Gott geschaffen wird ¹⁾. Man muss eben im Menschen das Lebensprinzip von dem belebten Stoff unterscheiden. Der Stoff empfängt von dem Lebensprinzip durch Mitteilung seiner selbst jene eigenartige Zusammenfassung seiner natürlichen Kräfte in eines, dass sie sich aus sich selbst bewegen. Es wird nun von Bonaventura angenommen, dass dieser belebte Stoff in Kraft des Zeugungsvermögens seines Lebensprinzipes gewisse Teilchen aussondert ²⁾, welche jene geistige Eigenschaft in Verbindung mit dem elterlichen Lebensprinzip ³⁾ aber doch so haben, dass sie zugleich von einer eigenen, halb selbständigen Kraft ausgehen. Diese Kraft nun, welche das Bildungsprodukt nicht nur in seiner Weise belebt, sondern auch den Fluss des fötalen Seins ⁴⁾ leitet, d. h. sein Sein fortschreitend bestimmt, kann darum der Sinn, die Vernunft des Samens genannt werden; sie ist im engeren Sinne die *ratio seminalis* des Bonaventura. Freilich hat nun der Samen bereits eine Form und nicht nur eine einzige. Er hat als chemisches Wesen betrachtet bereits eine komplizierte Seinsbestimmung, nicht mehr bloss eine Elementar- oder Mischungsform, sondern auch eine sehr vollkommene Komplexionsform. Ausserdem aber wohnt ihm jene Kraft inne, welche im Stande ist, ihm neue, organische Seinsbestimmungen zu verleihen. Jene Kraft, die *ratio seminalis*, ist also bereits die Möglichkeit, die Potenz zu der neuen, kommenden Form. Sie ist gewissermassen ein Anfang von ihr, aus der sie sich entwickeln kann, sofern es sich z. B. um eine bloss sensitive Seele handelt, die keine eigene Substantialität besitzt. Ist aber, wie bei der Menschenseele, das Lebensprinzip selbst Substanz, dann kommt es von aussen hinzu ⁵⁾, findet aber ein durch jene Kräfte der *ratio seminalis* bereits in seiner Art lebendiges und hochorganisiertes Substrat vor, das nun durch ihre Einwirkung die Kraft, selbständig zu leben, erhält. Die Menschenseele entwickelt sich also nicht aus der *ratio seminalis*. Es gibt aber in den anfänglichen Bildungsstufen des Menschenleibes die *ratio seminalis* des lebendigen und irgendwieweit organisierten menschlichen Körpers ⁶⁾. Deshalb darf man nicht sagen, es gäbe also eine *ratio seminalis* wenigstens für die *anima sensitiva* des

¹⁾ II, 18. 2. 3. — ²⁾ II, 15. 1. 1. ad 4.

³⁾ II, 15. 1. 1. ad 6. — ⁴⁾ *De uno esse ad aliud*.

⁵⁾ II, 15. 1. 1. c.

⁶⁾ II, 8. I, 2. 1. f. 1 u. 2; II, 18. 1. 2. op. 4; IV, 44. I, 22. ad 4.

Menschen. Denn da es ja keine solche gibt, kann es auch keine Kraft geben, die darauf hingeordnet wäre, sie hervorzubringen¹⁾.

Alles dies hat uns nun dazu in den Stand gesetzt, den Begriff, welchen Bonaventura für seine Person und abgesehen von der historischen Ueberlieferung sich von den *rationes seminales* macht, auf das Genaueste, und zwar zunächst für den Bereich des Fortpflanzungsvorganges, zu bestimmen. In der materiellen Masse²⁾ des im Verlaufe dieses Vorganges zunächst als Samen auftretenden Stoffteilchens befindet sich eine gewisse Kraft³⁾ oder Aktionsmöglichkeit⁴⁾. Durch dieselbe entwickelt sich unter Hinzunahme neuen Stoffes jene Masse zu immer vollkommeneren Seinsbestimmungen, wie sich die Rose allmählich aus ihrer Knospe entwickelt. Jene Kraft aber, welche man sich nicht als ein Ding vorstellen darf, ist gewissermassen die Hauptsache, der innere Sinn des Samens, und wird darum *ratio seminalis* genannt. Sie schliesst der Möglichkeit nach bereits die Form in sich, welche sich dann unter gewissen Bedingungen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt.

2. Das Problem des Werdens überhaupt; abzulehnende Auffassungen. Noch eine zweite Gedankenreihe führte Bonaventura auf den Begriff der Keimkräfte und wirkte bestimmend auf denselben ein. Dieselbe ergab sich aus der Beobachtung, dass in der Natur ein beständig wechselndes Werden und Vergehen herrsche, welches ursächlich mit einander verknüpft sei. Man müsse also annehmen, dass der eine Teil der Natur auf das Sein des anderen irgend welche Wirkungen auszuüben imstande sei. Ein besonderer Fall jener Wirkungen sind eben die oben besprochenen Zeugungsvorgänge. Es wird also hier dieselbe Untersuchung auf einer breiteren Grundlage wiederholt. Wir sehen also, dass nicht nur im organischen, sondern auch im anorganischen Naturverlauf beständig neue Seinsbestimmungen, Formen genannt, entstehen und vergehen⁵⁾. Es ist nun ganz sicher, dass Gott weder durch einen neuen Schöpfungsakt, noch sonst irgendwie unmittelbar in den Naturverlauf eingreift. Die Natur aber kann keinerlei Ding, auch keine Bestimmung des Seins selbständig, d. h. nachdem vorher nichts vorhanden gewesen wäre, hervorbringen⁶⁾. So erhebt sich die Frage, woher die neuen Seinsbestimmungen ihren Ursprung haben, die wir

¹⁾ II, 31. 1. 1. f. 1. — ²⁾ *Quantum molis*.

³⁾ *Quantum virtutis*. — ⁴⁾ *Potentia activa*. II, 15. 1. 1. c.

⁵⁾ II, 7. II, 2. 1. f. 1.—3. — ⁶⁾ Vgl. oben.

unter dem Einfluss des Wirkens der Natur sich täglich neu ergeben sehen. Sie ist ganz verschieden beantwortet worden. Die einen haben behauptet, dass sämtliche Formen vollendet, aber verborgen in der Natur vorhanden wären. Sie würden alsdann in strenger Gesetzmässigkeit abwechselnd sichtbar. Sie machen damit die Vorgänge der Welt zu einem metaphysischen Schein, welcher zu den ärgsten Schlussfolgerungen herausfordert. Sie denken sich zugleich jene Formen durchaus zu wirklichen Dingen verkörpert; sonst könnten sie nicht so irgendwie verborgen in der Natur existieren. Damit verdecken sie geschickt die grossen naturphilosophischen Schwierigkeiten, die ihre Anschauung mit sich bringt. Bonaventura aber lässt sich dadurch nicht täuschen. Er deckt jene Schwierigkeiten auf. Viele jener Formen, wendet er ein, seien an sich gegensätzlicher Natur. Wie also könnten sie zu gleicher Zeit in demselben Substrat vorhanden sein¹⁾. Das würde ein Widerspruch sein zu anderen metaphysischen Grundsätzen, die durchaus feststehen. Diese Art also, der Natur die Hervorbringung neuer Formen zu ermöglichen, ohne ihr doch Schöpferkraft zuzuschreiben, sei nicht angängig. Darum glaubten andere, dass die Natur an sich überhaupt ungenügend sei, aus ihren Kräften jene Vorgänge zu erklären. Vielmehr seien alle jene Formenveränderungen unmittelbar von Gott selbst hervorgebracht. Dadurch wird jedoch, ganz abgesehen davon, dass Bonaventura von nachträglichem unmittelbarem Eingreifen Gottes in den Verlauf der Naturvorgänge nichts wissen will, alle geschöpfliche Kausalität zerstört, und es bliebe ganz wie bei der ersten Erklärung nur noch ein scheinbares Werden und Vergehen in der Welt²⁾. Somit beeilten sich andere, der Natur die Kräfte wieder zurückzugeben, die man ihr hatte absprechen wollen. Man lehrte, die Materie sei zunächst imstande, die Formen in sich aufzunehmen³⁾. Die Form aber multipliziere sich in ihr, wenn sie ihr angenähert werde, in einer geheimnisvollen Weise⁴⁾, die man durch einige Beispiele und Vergleiche glaubhafter zu machen suchte. Es wirkten dazu noch von aussen her die Kräfte der Natur mit, welche Augustinus *rationes seminales* genannt hätte. Bonaventura wendet dagegen ein, dass er sich diese Vervielfältigung der Formen nicht

¹⁾ II, 7, II, 2. 1. c. Man sieht wieder, für Bonaventura ist die Form die Seinsbestimmung selbst, nicht ein Etwas, das sie irgendwie bewirkt.

²⁾ II, 7, II, 2. 1. c. — ³⁾ Vgl. oben.

⁴⁾ II, 7, II, 2. 1. c.

anzunehmen getraue¹⁾. Sie sei wohl doch nichts anderes als eine Hervorbringung neuer Formen, von denen vorher gar nichts dagewesen sei, und das gehe eben über die Kräfte der Natur hinaus²⁾. Das dafür angeführte Beispiel der sich selbst vermehrenden Flamme besage so wenig, als das Bild von der Verdoppelung eines Gegenstandes durch sein Spiegelbild³⁾. Ebenso unbrauchbar seien die Beispiele von den sich selbst vermehrenden geometrischen Punkten und logischen Spezies⁴⁾. Wir würden heute dafür sagen, sowie jene ersten Beispiele auf einer ungenauen Beobachtung der Naturvorgänge beruhten, so handle es sich bei den letzteren nicht um wirkliche, sondern um Gedankendinge. Sicherlich, sagt Bonaventura selbst, habe schon Hugo von St. Viktor eine solche Selbstvermehrung der Formen nur unter dem schöpferischen Eingriff der göttlichen Macht für möglich gehalten⁵⁾. Diese wolle ja aber eben die vorgetragene Anschauung für den gewöhnlichen Naturverlauf unnötig machen. Sie wolle vielmehr der Natur selbst die Kausalität belassen, welche ihr das Zeugnis unserer Sinne zuschreibt.

3. Die Wirkungsart der Natur nach Bonaventura und seine Folgerungen daraus für die *rationes seminales*. Man muss also einen anderen Weg einschlagen, um zum Ziele zu kommen. Bonaventura tut dies, indem er zunächst einmal feststellt, welche Wirkungsart überhaupt der Natur möglich und angemessen ist. Er vergleicht, um dies zu tun, die Art, in welcher die Natur eine Wirkung hervorbringt, mit jener Art, in welcher sich die von Gott oder von den Menschen hervorgebrachten Wirkungen vollziehen; denn diese sind die anderen beiden Faktoren, welche Veränderungen in der Natur hervorbringen. Gott der Schöpfer, findet er dabei, bewirke jene Veränderungen ganz von innen heraus, eben, indem er das Sein selber mitteile oder erhalte, die Bewegung gebe oder andauern lasse. Die Menschen können dagegen, sofern sie wirklich selbst wirken wollen und nicht etwa nur Naturkräfte wirken lassen wollen, dem vorliegenden natürlichen Sein sich lediglich von aussen nähern und ihm akzidentelle Bestimmungen mitteilen. Er nennt diese menschliche Betätigung, um sie gegen die bloße Benützung der Naturkräfte abzugrenzen, mit dem allgemeinen Worte Künst. Die

¹⁾ II, 15. 1. 1. c. op. 1. — ²⁾ II, 7. II, 2. 2. c.; II, 8. I, 2. 1. c.

³⁾ II, 10. 2. 1. ad 4. — ⁴⁾ II, 15. 1. 1. ad 5.

⁵⁾ II, 30. 3. 1. f. 4. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis* I 37.

Natur aber stehe mit ihrer kausalen Tätigkeit in der Mitte zwischen jenen beiden Wirkungsweisen des Schöpfers und der Kunst. Wenn sie eine Seinsbestimmung mitteilt, so tritt ihre Wirkung teils von aussen an das entstehende Ding heran, teils geht sie wirklich in dasselbe ein. Sie findet etwas vor, was sie bewegt, dieses Bewegte aber geht dann innerlich ein in die neue Seinsbestimmung, d. h. diese letztere entwickelt sich aus ihm. Das drückt Bonaventura so aus, dass er sagt, Gott bewege nur von innen, die Kunst nur von aussen, die Natur jedoch von innen und aussen zugleich¹⁾. An einer anderen Stelle ergibt sich ihm das gleiche Resultat der Untersuchung in einer etwas verschiedenartigen Beleuchtung. Gott, sagt er daselbst, wirke so, dass aus dem Nichts etwas wird²⁾. Die Natur verwirkliche einen Seinszustand, der seinen Vorbedingungen nach gegeben sei³⁾. Die Kunst aber ändere den einen tatsächlichen Seinszustand zu einem anderen⁴⁾ um⁵⁾.

Wenn man nun die Herbeiführung neuer Formen oder Seinsbestimmungen dem Zeugnisse unserer Sinne gemäss dem Wirken der Natur zuschreiben wolle, zugleich auch deshalb, um nicht beständige unmittelbare Eingriffe Gottes in den Naturverlauf annehmen zu müssen, so müsse man dabei eben festhalten, dass die Natur teils von aussen, teils von innen wirke, dass sie natürliche Vorbedingungen vorfinden müsse, aus denen sich jene neuen Seinsbestimmungen zwanglos ergeben. Somit habe man also anzunehmen, dass alle natürlicherweise möglichen Seinsbestimmungen jenes körperlichen Urstoffes der Anlage nach bereits in ihm vorhanden seien. Es genüge aber dafür nicht die rein passive Anlage der ersten Materie, zu irgend welchem Sein gestaltet zu werden, sondern es ist eine positive Anlage zu gerade diesem Sein erforderlich. Denn sonst würde eben doch jene neue Seinsbestimmung in sich gefasst aus dem Nichts entstehen, die Natur würde also eine Wirkung aus dem Nichts hervorbringen und ganz von innen hervor gebracht haben, wie es nur Gott möglich ist. Ebensowenig kann jene Ansicht genügen, dass alle Formen schon perfekt in der Materie vorhanden wären, welche dann durch die Kräfte der Natur in gesetzmässigem Wechsel zur Erscheinung träten. Dann wäre die Wirksamkeit der Natur herabgewürdigt und auf eine Stufe mit der des Menschen gestellt, welcher auch fertige Seinsbestimmungen mit einander abwechseln lässt, ohne sie selber wirklich hervorbringen zu

¹⁾ II, 7. dub. III. — ²⁾ *Ex nihilo*. — ³⁾ *Ex potentia in actum*.

⁴⁾ *Ab actu in alium*. — ⁵⁾ II, 7. II, 2. 2. c.

können. Es muss also in dem Stoffe etwas Positives, aber noch Unvollendetes angenommen werden, woraus sich durch die Wirkung der Natur vollendete neue Seinsbestimmungen entwickeln können.

Damit scheinen ihm die Ansichten sowohl des Aristoteles als auch des Augustinus übereinzustimmen. Die Formen müssen als gewisse Realitäten schon in dem Stoffe sein, sodass im Naturverlauf keine neuen Realitäten¹⁾ ins Dasein zu treten brauchen²⁾. Denn diese würden schöpferische Eingriffe Gottes erforderlich erscheinen lassen. Jene Realitäten aber müssen selbst noch unvollständig und entwicklungsbedürftig sein. Denn sonst würde wiederum für die Wirksamkeit der Natur kein Raum bleiben.

4. Das Wesen der *rationes seminales*. Welcher Art sind nun diese noch unvollkommenen Realitäten neuer Seinsbestimmungen? Man könnte versucht sein, sich dieselben nach Art der *qualitates occultae* als geheimnisvoll unvollkommene und niemals vorzeigbare Dinge metaphysischer Art vorzustellen. Dieselben entwickelten sich dann zu den ebenso geheimnisvollen und unerfassbaren vollendeten metaphysischen Dingen der Formen. Bonaventura streift in seiner Ausdrucksweise nur noch leise an diese Vorstellung seines Lehrers Alexander von Hales an, wo er die *ratio seminalis* einer Knospe vergleicht, aus der sich als ihre Blüte die Form entwickelt³⁾. Er geht vielmehr darauf aus, die Begriffsbestimmungen der *ratio seminalis*, welche schon bei Alexander von Hales entsprechend sind, weiter zu entwickeln. Das führt ihn dann dazu, darauf zu verzichten, sie als wirkliche Dinge zu denken. Er ist genötigt, davon abzuweichen, weil er es eben schon vorher bei Materie und Form getan hat. Jene hypostasierte erste Materie allein wäre imstande, da sie selber ein so dunkles und unangreifbares Ding ist, derartige metaphysische Samenkörner in sich aufzunehmen. Da nun für Bonaventura die erste Materie — abgesehen von jenem Gedankending der reinen Seinsmöglichkeit — ganz wie dem Aristoteles in der praktischen d. h. naturphilosophischen Verwendung immer schon ein irgendwie bestimmter Stoff ist, der noch weitere Seinsbestimmungen erhalten kann⁴⁾, da ihm die Formen keine etwelchen Dinge, sondern eben substanziales Sein in dieser oder jener Gestalt sind: wie hätte

¹⁾ Die Menschenseele natürlich ausgenommen.

²⁾ II, 7. II, 2. 1. c. — ³⁾ Vgl. auch II, 18. 1. 3. f. 2; IV, 43. 1. 4.

⁴⁾ *Met.* V, 4, 1015 a 7—11; *Met.* IX, 7, 1049 a 24—27; vgl. auch Baeumker, Das Problem d. Mat. in der griech. Philosophie 258 Anm. 1.

er sich die *rationes seminales* irgendwie als wirkliche Dinge vorstellen können? Wie könnten da in dem so oder so bestimmten Sein irgendwelche unvollkommene Entitäten stecken, die sich noch dazu später zu substanzialen Seinsbestimmungen entwickeln sollten? Davon finden wir also bei Bonaventura kein Wort. Vielmehr weisen ihm seine Untersuchungen über die Zeugungsphysiologie den Weg zu einer ganz anderen Auffassung der *rationes seminales* und damit zu einem erheblichen Fortschritte. Er hatte, wie oben absichtlich ausführlich auseinandergesetzt worden ist, in den Anfangsstadien der Organismen eine dem Stoffe annexe und immanente wohlgeordnete Kraft entdeckt, aus welcher sich das vollständige Lebensprinzip entwickelt, oder welche dasselbe vorbereitet. Diese Kraft hatte er *ratio seminalis* genannt. Er findet nun, dass Augustinus alle in der Natur wirksamen Kräfte aktiver und passiver Art mit diesem selben Namen belegt¹⁾. Also muss er damit haben andeuten wollen, dass Kräfte es sind, welche neue Seinsbestimmungen hervorrufen, und dass solche Kräfte wohlgeordnet in der Natur vorhanden sind. Nun ist er aber auf der Suche nach etwas in der Natur, das selbst als eine positive Realität vorhanden ist, aber erst im Verlauf einer Entwicklung zu neuer Seinsbestimmung führe. So tat er denn den entscheidenden Schritt: die *rationes seminales* sind nicht irgendwelche metaphysische Samenkörner, sie sind überhaupt nicht Dinge, etwa Teile der neuen Formen, ein Etwas, woraus sie werden; das müsse man ja schon deshalb ablehnen, weil sich dann sofort die zweite Frage erhebe, woraus denn wieder dieses Etwas formiert sei, und des Fragens somit kein Ende käme²⁾. Sie sind aber auch nicht irreal oder der Stoff selber. Sie sind vielmehr eine Disposition zu neuen Seinsbestimmungen an dem Stoffe. Sie sind eben Wirkungsmöglichkeiten desselben³⁾, d. h. Kräfte an dem Stoffe, welche, in Tätigkeit gesetzt, imstande sind, in gesetzmässiger Weise neue Seinsbestimmungen in demselben zu verwirklichen⁴⁾. Die *rationes seminales* sind die gebundenen Kräfte der Natur, die in ihrer Entfaltung das Sein wechselnd bestimmen.

Somit ist der Begriff der *rationes seminales* klar bestimmt. Sie sind dem Stoffe innewohnende sinnreiche Kräfte, welche wohlgeordnete Seinsbestimmungen in ihm hervorzubringen imstande sind.

¹⁾ Das bezeugt auch Thomas S. Th. I, 151. a 2.

²⁾ II, 18. 1. 3. c. — ³⁾ *Potentiae activae; vis activa* II, 18. 1. 3. ad 4.

⁴⁾ I, 48. 1. 1. op. 4; II, 1. I, 1. 1. f. 6; II, 7. II. dub. IV.

Die *ratio seminalis* im allgemeinen ist also eine wohlgeordnete Kraft ¹⁾, welche zur Zeit gebunden im Stoffe ruht. Wird sie gelöst, so führt sie ihn zu irgendwelcher Seinsbestimmung hin, und ist darum selbst schon ein Anfang der neuen Form ²⁾, das beginnende Sein dieser neuen Seinsbestimmung ³⁾. Was also von der neuen Seinsbestimmung, noch bevor sie selber existiert ⁴⁾, der Anlage nach im Stoffe vorhanden ist ⁵⁾, kann man selbst schon in gewissem Sinne eine Form nennen ⁶⁾, freilich ist es erst eine Seinsmöglichkeit jener Bestimmung, und darum eine unvollständige Form ⁷⁾. Es ist aber eine reale Seinsmöglichkeit, denn es sind, wenn auch in gebundenem Zustande, jene Wirkungsmöglichkeiten ⁸⁾ des Stoffes real vorhanden, welche die betreffende Seinsbestimmung herbeiführen können. Das Wesen der neuen Form ist also in jenem Stoffe schon in gewisser Weise verborgen angelegt ⁹⁾. Aus dieser Anlage kann dieselbe früher oder später aktuell entstehen ¹⁰⁾. Dabei kann sich diese neue Seinsbestimmung ihrem wirklichen Sein bereits näher oder ferner befinden ¹¹⁾. Sofern sich dann jene gebundene Kraft in Tätigkeit setzt, gewinnt die neue Seinsbestimmung immer mehr an Verwirklichung, wächst oder fließt ihrer Vollendung entgegen ¹²⁾, wie die Rosenknospe der Blüte, und so wird die Form aus der realen Anlage zu wirklicher Seinsbestimmung ¹³⁾.

5. Bonaventuras Lösung des Problems des Werdens. Damit scheinen nun wirklich alle jene Schwierigkeiten gelöst zu sein, welche sich einer befriedigenden Erklärung der natürlichen Kausalität in der Natur entgegenstellen wollten. Die Natur hat ihre wahre Kausalität behalten; sie bewirkt tatsächlich, dass das Sein neue Bestimmungen erhält. Und doch hat man dabei der Natur keine unmögliche Schöpferkraft zugeschoben ¹⁴⁾. Sie wirkt in gegebenen Kräften, in denen die Wirkung bereits der Anlage nach enthalten ist. Dieses Gegebene ist ferner ein Andersartiges und

¹⁾ II, 18. 1. 3. op. 3 u. 4. f. 4; II, 30. 3. 1. c.

²⁾ Petr. a. Tarant. II, 18. qu. 1. a. 3.

³⁾ II, 18. 1. 2. op. 2; vgl. August., *De Gen. ad lit.* VI. c. 11 n. 18.

⁴⁾ II, 18. 1. 3. f. 1. — ⁵⁾ II, 18. 1. 3. f. 5.

⁶⁾ II, 18. 1. 3. init.; II, 30. 3. 1. ad 5. — ⁷⁾ II, 18. 1. 3. c.

⁸⁾ *Potentiae activae.* — ⁹⁾ II, 7. dub. III u. IV; II, 15. 1. 1. ad 4.

¹⁰⁾ II, 18. 1. 3. ad 4. — ¹¹⁾ II, 13. 2. 3. ad 3.

¹²⁾ II, 15. 1. 1. c. — ¹³⁾ II, 7. II, 2. 2. c.

¹⁴⁾ II, 7. II, 2. 1. op. sol. 6.

Erstes, was auf den ersten Blick keiner ferneren Erklärung zu bedürfen scheint. Jene Kräfte werden nämlich als der Natur ursprünglich eigen angenommen. Man hat also nicht eine Scheinerklärung gegeben, die eine Kette supplementärer Erklärungen nach sich zöge, die kein Ende nimmt. Man lässt zudem auch die Natur dabei ganz ihrer Eigenart entsprechend wirken. Aus der Anlage führt sie zum Sein hin. Ihre Wirkungsweise ist in Beziehung auf die Naturkräfte eine von aussen anregende, inbezug auf die sich aus den Kräften ergebenden Seinsbestimmungen eine innerlich in sie eingehende. Nähern sich einander zwei zur Verbindung geeignete Dinge, so ergreifen ihre Kräfte einander, werden dadurch frei und geben dem entstehenden neuen Dinge seine neue Seinsbestimmung. Die Eduzierung neuer Formen ist also nichts Unerklärliches. Ebenso erklärt sich dann sehr einfach ihr Verschwinden. Löst sich eben jene Verbindung, so treten jene Kräfte der Komponenten wieder in ihren gebundenen Zustand zurück, und damit verschwindet jene Seinsbestimmung, die sie in ihrem gegenseitigen Ergreifen hervorgebracht hatten. Darum vergeht aber jene Seinsbestimmung nicht in das Nichts, sondern sie tritt in die Anlage zurück, aus welcher sie sich entwickelt hatte.

6. Die Beziehungen der *rationes seminales* zu den Universalien und göttlichen Ideen. Dass sich Bonaventura inbezug auf die *rationes seminales* von der scholastischen Art, Begriffe als Dinge zu fassen, freigemacht hat, ist ihm besonders anzurechnen, weil die scholastische Ideenlehre ihn sehr leicht dabei hätte festhalten können. Die *rationes seminales* hatten nämlich von jeher Beziehungen zu den Ideen der Dinge. So glaubte man u. a. zur Zeit Bonaventuras selbst, dass die *rationes seminales* die göttlichen Ideen von den Dingen seien, welche in ihnen einigermaßen verkörpert wären und in der Natur verborgen lägen. Im kreatürlichen Werden wirkten sie sich alsdann zu den vollendeten Seinsbestimmungen aus. Hätte man sie dabei eben nicht als Dinge gedacht, so wäre wohl etwas im Sinne Bonaventuras darunter zu verstehen. In der gesetzmässigen Anordnung und Abwägung der Kräfte der Natur liegen ja tatsächlich die Ideen der Seinsbestimmungen, welche zur Vollendung kommen sollen, wie in Keimen verborgen. Die göttlichen Ideen von den Dingen jedoch selbst als irgendwelche Dinge zu denken und alsdann mit den *rationes seminales* in Eins zu setzen, dagegen wendet sich Bonaventura mit einschneidender

Kritik. Zunächst sind ihm die losgelösten Ideen der Dinge überhaupt, um mit Aristoteles zu reden¹⁾, entweder gar keine Dinge oder höchstens abstrakte Gedankendinge²⁾. Es habe sich also mit ihnen wohl der Logiker oder Metaphysiker zu beschäftigen; mit nichten aber gehörten sie in das Gebiet der Naturphilosophie³⁾. Nehmen wir aber wirklich einmal an, die Universalien lägen als etwelche metaphysische Samenkerne in der Natur verborgen, so könnten sie doch entweder keine Universalien oder nicht die *rationes seminales* im Sinne des heiligen Bonaventura sein. Das Universale nämlich muss schon die ganze Sache, deren Idee es ist, seinem ganzen Artcharakter nach enthalten⁴⁾. Das aber ist bei der *ratio seminalis* unmöglich, welche ja erst die reale Anlage zu der Form der betreffenden Art ist. Denn wäre sie schon die vollständige Form dieser Art, so wäre ja nicht abzusehen, warum sie sich nicht sofort ganz und gar auswirke⁵⁾, da sie ja doch schon perfekt im Stoffe vorhanden sei. Es ist dies also nur eine verschleierte Rückkehr zu jener Ansicht, welche bereits weiter oben als unmöglich fallen gelassen wurde, dass die Formen aller Dinge allzeit vollständig im Stoffe vorhanden seien. Mit anderen Worten, das Universale ist zu viel für die *ratio seminalis*. Es ist die ganze Form, während die *ratio seminalis* nur eine Anlage dazu sein kann. Es ist aber auch zu wenig, um mit ihr in eins gesetzt werden zu können. Denn das Universale ist nur eine Form. Eine solche aber kann nicht irgendwie in Bewegung gesetzt werden. Die *ratio seminalis* aber kann das; sie ist ja eine Wirkungsmöglichkeit⁶⁾. Darum kann sie keine blosse Form sein, sondern muss schon irgendwie mit dem Stoffe wesentlich — nicht bloss innewohnend — verbunden gedacht werden⁷⁾. Ausserdem führe diese ganze Hypothese zu allen jenen schon oben abgelehnten Absurditäten des extremen Realismus⁸⁾. Man müsse dann in dem Stoffe auch nach den *rationes seminales* der Gattungen und nicht nur der Arten suchen. Ja, es sei dann eine *ratio seminalis* für die blosse Quantität, d. h. für das Körpersein, auch für die Qualität, d. h. für das Irgendeinkörpersein, und vieles andere ganz Undenkbare anzunehmen. Freilich sei nicht zu leugnen, dass die *rationes seminales*, wie sie Bonaventura auffasste, in gewissem Sinne⁹⁾ ein Universale genannt werden dürften. Es sei

¹⁾ *De An.* I, c. 1. 402 b 7—9. — ²⁾ II, 18. 1. 3. f. 1. — ³⁾ II, 18. 1. 3. c.

⁴⁾ II, 18. 1. 3. f. 3. — ⁵⁾ II, 18. 1. 3. f. 5. u. 6. — ⁶⁾ *Potentia activa* s. vis.

⁷⁾ II, 18. 1. 3. f. 4. — ⁸⁾ II, 18. 1. 3. f. 5 u. 6. — ⁹⁾ *Radicative*.

nämlich wie beim Universale so auch bei ihr möglich, dass sie zu verschiedenen Dingen werde ¹⁾). Dasselbe Spiel der Kräfte nämlich könne in seiner fortschreitenden Komplizierung nacheinander verschiedene Seinsbestimmungen hervorrufen. Dieselben seien also dann der Art nach verschieden und gingen dennoch aus Kräften hervor, welche ursprünglich in einfacher Form zusammengefasst dieselben waren. Somit gäbe es eine einzige *ratio seminalis* für der Art nach verschiedene Seinsbestimmungen ²⁾). Es könne eben eine Kräftekombination einmal unmittelbar diese bestimmte Seinsdifferenzierung hervorbringen ³⁾), in ihrer weiteren Entwicklung aber jene andere ⁴⁾); davon wird noch zu reden sein.. Selbst wenn man eine Kräftekombination so genau bestimmen und umschreiben wollte, dass sie nur für die Hervorbringung einer einzigen Seinsbestimmung in Frage kommen sollte, so könnte auch diese *ratio seminalis* noch in gewissem Sinne ein Universale genannt werden. Es können nämlich jetzt und dann und noch ein andermal individuell verschiedene Dinge derselben Art aus ihr entstehen. Denn wenn die Dinge, die zu verschiedenen Zeiten aus derselben Kräftekombination entstehen, auch der Art und Gattung nach dieselben seien, so müssen sie dennoch notwendig jedesmal individuell verschieden ausfallen, weil von der bewirkenden Ursache, welche im gegebenen Falle das ruhende Spiel der Kräfte in Bewegung setzt, jedesmal etwas in das Resultat jener Kräfte bestimmend einflüsse ⁵⁾). Bonaventura hat auf diese Weise seine *rationes seminales* von dem unmittelbaren Zusammenhange mit den göttlichen Ideen und Universalien befreit und damit eine Quelle verstopft, aus welcher sehr leicht von neuem ihre Hypostasierung sich hätte ergeben können. Er gesteht selbst, dass ihm diese Loslösung eine rechte Mühe bereitet hat ⁶⁾), weil sich bei Augustinus immer noch Reste der alten Verbindung zwischen den beiden Begriffen vorfinden ⁷⁾). Wenigstens geht auch in diesem Punkte, wie in manchem anderen, die Terminologie des Augustinus durcheinander. Diese hat darum Bonaventura streng zu ordnen gesucht. Die göttliche Idee selbst nennt er Idealform ⁸⁾), die sie verwirklichende Seinsbestimmung in der Welt natürliche Form ⁹⁾). Die auf Verwirklichung einer Form hingeeordnete Tätigkeit wird in Gott geregelt durch die

¹⁾ II, 18. 1. 3. c. — ²⁾ II. 15. 1. 1. ad 4. — ³⁾ *Ratio seminalis propinqua*.

⁴⁾ *R. s. remota*. — ⁵⁾ IV, 43. 1. 1. c.

⁶⁾ II, 18. 1. 2. c. — ⁷⁾ *De Gen. ad lit.* V. II. VI.

⁸⁾ *Forma idealis*. — ⁹⁾ *Forma naturalis*.

ratio causalis, was natürlich ein durchaus theologischer und abstrakter Begriff ist, der einer näheren Erörterung hier nicht bedarf. In der Natur aber wird jene Tätigkeit, welche auf Erzielung einer neuen Seinsbestimmung ausgeht, geregelt durch die *ratio seminalis*. Augustinus aber hatte alle jene Ausdrücke durcheinander gebraucht.

7. Die drei Eduktionsprinzipien der *rationes seminales*. Es erübrigt nun noch, etwas Ausführliches und Zusammenhängendes darüber zu sagen, in welcher Weise sich Bonaventura die Hervorbringung neuer Seinsbestimmungen denkt, die sich aus den *rationes seminales* entwickeln sollen¹⁾. Welchen Anstoss müssen jene Kräfte erhalten, um sich in Tätigkeit zu setzen und so jene neue Seinsbestimmung hervorzubringen? Bonaventura ist auch dieser Frage, wie so vielen anderen wichtigen Dingen, nicht in einer einheitlichen Untersuchung näher getreten. Vielmehr versucht er es gelegentlich und darum natürlich, wie es der jeweilige Zusammenhang erheischte, von verschiedenen Seiten aus, dieselbe ihrer Lösung näherzuführen. Es zeugt dabei von der Geschlossenheit, welche seine Gedankenreihen in seinem eigenen Geiste hatten, dass diese verschiedenartigen Ansätze, welche sich manchmal auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, sich bei sorgfältiger Vergleichung meistens zum wohlgeordneten Ganzen zusammenfügen. Es ist da zunächst der Gedanke vollständig auszuschliessen, als hätten die *rationes seminales* eine irgendwelche Selbstentwicklung. Gebundene Kräfte, was sie sind, bedürfen vielmehr immer eines Anstosses, um gelöst zu werden und in Tätigkeit zu treten. Wenn es darum auch heisst, die Natur wirke gemäss den *rationes seminales*²⁾, oder sie bringe durch die ihr innewohnenden Kräfte neue Seinsbestimmungen hervor³⁾, so wird zwar der eduzierende Anstoss nicht erwähnt, deshalb aber nicht für überflüssig erklärt. Vielmehr ist der oberste der drei Eduktionssätze des Bonaventura der alte aristotelische Satz, dass der Anstoss zur Hervorbringung einer Seinsbestimmung von einer anderen schon vorhandenen Seinsbestimmung, oder von mehreren ausgehen muss⁴⁾. Die Natur hat zwar ganz im allgemeinen und überall das Bestreben, neue Seinsbestimmungen oder Formen hervorzubringen⁵⁾. Die Tätig-

¹⁾ Dass Himmelskörper und geistige Substanzen hier nicht in Betracht kommen, vgl. oben.

²⁾ II, 8. 1, 2. 2. c.; II, 18. 1. 2. op. 5 u. 6; II, 18. 1. 3. op. 6.

³⁾ II, 7. II, 2. 2. c. — ⁴⁾ II, 1. 1, 1. 1. f. 3. sq.

⁵⁾ II, 13. 3. 1. ad 6; II, 38. 1. 2. f. 4.

keit aber, in der sie das erzielt, ist niemals eine immanente, sondern eine transeunte. Die Natur bewegt sich dabei nicht selbst; sondern eines in der Natur bewegt das andere. Eine bereits in Wirklichkeit vorhandene Seinsbestimmung bewirkt es, dass eine zweite, der Anlage nach in anderem vorhandene verwirklicht wird¹⁾. Die hervorbringende Form braucht dabei derjenigen, welche hervorgebracht werden soll, im allgemeinen durchaus nicht überlegen oder gleichartig zu sein. Das ist in den verschiedenen Kreisen des Seins ganz verschieden und wird durch den zweiten und dritten Eduktionssatz näher bestimmt, die noch zu besprechen sind. Eines aber ist immer erforderlich, dass nämlich die hervorbringende Seinsbestimmung nur erst der Anlage nach vorhanden ist, die hervorbringende aber schon wirklich da sei²⁾. Die Eduktion neuer Formen geht also im allgemeinen betrachtet immer von schon vorhandenen Formen aus. Darum heisst die Form nicht nur informierend³⁾, soweit sie ihr eigenes Substrat innerlich bestimmt, sie wird auch formierend genannt⁴⁾, sofern sie nach aussen hin Seinsbestimmungen verwirklicht oder verwirklichen hilft⁵⁾. Deswegen ist es auch in einem gewissen Sinne wahr, dass die Form etwas Mitteilbares sei⁶⁾. Man kann sagen, dass sie sich, wenn auch nicht immer in ihrer eigenen Art, nach aussen hin vervielfältigt⁷⁾. Das geschieht aber eben nur, wenn der ihr nahegebrachte Stoff⁸⁾ in seiner Weise dazu mitwirkt, sofern er nämlich die aktiven Kräfte zur Hervorbringung jener neuen Seinsbestimmungen enthält. Diese gebundenen Kräfte also setzt jene bewegende Form, wie schon oben gesagt wurde, in Bewegung, so dass sie in allmählicher Aktion die neue Seinsbestimmung hervorbringen. Darum könnte man auch die eduzierende Tätigkeit der Formen, wie Bonaventura an der einen Stelle bemerkt, eher eine adduktive nennen⁹⁾. Das eigentlich bewirkende oder eduzierende Prinzip sind aber doch die *rationes seminales* selbst¹⁰⁾.

Für das anorganische Seinsgebiet im besonderen gilt dann das zweite Eduktionsprinzip, welches die Eduktion der Formen näherhin zu bestimmen sucht. Es geht dahin, dass die Natur immer die höheren oder vollkommeneren Formen erstrebe¹¹⁾. Das bedeutet

¹⁾ II, 30. 3. 1. c. — ²⁾ II, 15. 1. 1. ad 4. — ³⁾ *Informans*. — ⁴⁾ *Formans*.

⁵⁾ II, 8. I, 2. 1. f. 1. 2. c. — ⁶⁾ I, 19. II, 1. 2. c.; II, 3. I. 2. 3. in corp.

⁷⁾ II, 37. II. dub. IV. — ⁸⁾ II, 30. 3. 1. ad 5. — ⁹⁾ II, 7. dub. III.

¹⁰⁾ II, 7. II, 2. 2. c. II, 8. I, 2. 2. c.; II, 18. 1. 2. op. 5. 6; II, 18. 1. 3. op. 6.

¹¹⁾ Vgl. oben.

also dann, dass durch gesetzmässige Zusammensetzung des Einfachen immer vollkommenere Seinsbestimmungen durch jene Kräfte hervorgerufen werden, welche in der Zusammensetzung ihrer Substrate aus ihrer Gebundenheit frei werden. Somit liegen eigentlich schon in den Kräften jener durch die erste Form¹⁾ bestimmten körperlichen Materie sämtliche überhaupt möglichen Formen oder Seinsbestimmungen — mit Ausnahme der substanziell geistigen — verborgen²⁾. Ja selbst die Formen der Bastarde oder Naturspiele³⁾ und überhaupt alle Formen, die durch eine andersartige Zusammenordnung der natürlichen Kräfte jemals hervorgebracht werden können, liegen der Anlage nach in ihnen verborgen. In diesem Sinne wird jene zuerst geformte körperliche Materie ein Abgrund genannt⁴⁾, weil eben in ihr unendlich viele Dinge der Möglichkeit nach verborgen lägen⁵⁾. Die erstgeformte Materie also war mit Kräften begabt, aus deren gesetzmässigem Wirken sich allmählich jene Stufenleiter anorganischer Seinsbestimmungen ergeben musste, welche in den Namen Elementar-Mischungs- und Komplexionsformen gewöhnlich hintereinander aufgeführt werden. So finden wir es z. B. ausdrücklich ausgesprochen, dass die Elementarformen in ihrem Zusammentreten die Mischformen, welche höherer Art sind, eduzieren⁶⁾. Man muss dann natürlich, wie bereits oben erwähnt ist, inbezug auf die einzelne Seinsbestimmung nähere oder entferntere *rationes seminales* unterscheiden, wie es auch die Herausgeber tun⁷⁾. Im allgemeinen⁸⁾ ist jegliche Tätigkeitsmöglichkeit⁹⁾, jede gebundene Kraft im Stoffe ein *ratio seminalis* für alle Seinsbestimmungen, die sich irgendwann einmal aus dem sich immer weiter fortentwickelnden System der Kräfte ergeben können¹⁰⁾. Je nachdem dann dieses Kräftespiel einem bestimmten Resultate desselben, also einer gewissen Seinsbestimmung, näher oder ferner steht, ist es eine nähere oder fernere *ratio seminalis* für diese bestimmte Form. In der entferntesten Weise ist also in allen Dingen die *ratio seminalis* zu allen Dingen; aus allen Dingen kann alles werden, wenn nur die nötigen Umstände dafür gegeben werden. So könnte z. B. durch einen langen Naturprozess auch aus Adams Rippe der Leib der Eva werden¹¹⁾, wenn auch Gott

¹⁾ Vgl. oben. — ²⁾ II, 15. 2. 3. c. — ³⁾ II, 15. 2. 3. ad 5. 6.

⁴⁾ *abyssus*; II, 13. 1. 1. f. 1. — ⁵⁾ II, 14. 1. 2. ad 6. — ⁶⁾ II, 7. II, 2. 2. ad 6.

⁷⁾ Schol. 1. 2. zu II, 18. 1. 2. — ⁸⁾ *Large*. — ⁹⁾ *Potentia activa*.

¹⁰⁾ II, 18. 1. 2. c.; II, 18. 1. 3. c. — ¹¹⁾ II, 18. 1. 2. op. sol. 1.

diesen gewissermassen natürlichen Weg nicht gewählt habe, um Evas Leib zu bilden.

Das dritte Eduktionsprinzip endlich findet in dem Gebiete des organischen Seins und nur dort seine Verwendung. Es spricht aus, dass Gleiches von Gleichem eduziert wird¹⁾. Dabei ist aber festzuhalten, dass auch hier das Eduzierende, also hier das Lebensprinzip des zeugenden Tieres, nicht selbst das neue Lebensprinzip erzeugt, sondern wiederum nur adduzierend wirkt. Es hat die Kraft, die vorhandenen natürlichen Kräfte zu bewegen, sich in dieser bestimmten Weise auszuwirken, die ihrer eigenen Natur entspricht. Darum ist auch für Bonaventura die Konstanz der Arten nicht unmittelbar dadurch gegeben, dass die organischen Wesen von einander abstammen. Sie geht vielmehr in letzter Linie daraus hervor, dass die Naturkräfte konstant dieselben bleiben und darum immer die gleichen Seinsbestimmungen hervorrufen müssen, sobald sie in gleicher Weise zusammengeordnet wirken.²⁾ Ändert sich gewissermassen zufällig die Zusammenordnung der Kräfte, so entstünden Spielarten und Bastarde³⁾. Würde also durch Eingreifen höherer Gesetze jene gesetzmässige Zusammenordnung der Kräfte dauernd anders gruppiert, so müsste man folgern, dass alsdann trotz des Zeugungszusammenhanges zwischen den Generationen der Lebewesen die Konstanz der Arten einer dauernden Artsabänderung weichen müsste.

Eine störende Ausnahme von dem dritten Eduktionsprinzip macht im Systeme Bonaventuras die Annahme der Urzeugung, welche ihm wie den anderen Scholastikern von Aristoteles her geblieben ist. Es könnten nämlich, wie die Erfahrung lehre, unter dem Miteinfluss der Himmelskörper, welche übrigens bei aller Formeneduktion als Mitursache eine gewisse Rolle spielen, niedere Lebewesen auch durch das Wirken anorganischer Naturkräfte aus den *rationes seminales* hervorgebracht werden⁴⁾. Heutzutage nötigt keine Erfahrung, mit Bonaventura diese Ausnahme zu machen.

8. Die wahren Beziehungen der *rationes seminales* zum Weltschöpfer. Uebrigens hatte die Annahme jener Urzeugung bei den Scholastikern durchaus nicht den Zweck oder Er-

¹⁾ *simile simili educitur*; vgl. auch II, 30. 3. 1. c.

²⁾ II, 32. 1. 2. ad 6. — ³⁾ II, 15. 2. 3. ad 5. 6.

⁴⁾ II, 7. II, 2. 2. ad 4; II, 8. I, 2. 1. ad 5; II, 15. 1. 1. ad 4. c.

folg, den notwendigen Zusammenhang zwischen Gott und Welt zu leugnen, oder den absoluten Charakter der Welt selber zu beweisen. Vielmehr finden wir auch bei Bonaventura eingehende Untersuchungen über jenen Zusammenhang Gottes mit den Vorgängen des irdischen Werdens und Vergehens und dadurch auch mit den *rationes seminales*. Bonaventura legt sich nämlich selbstverständlich auch die Frage nach dem Ursprung jener *rationes seminales* vor. Seine Antwort ist, dass Gott diese Kräfte geschaffen und in die Natur ¹⁾ hineingelegt hat. Es ist nun die dem System Bonaventuras entsprechende und auch ausdrücklich von ihm ausgesprochene Ansicht ²⁾, dass schon bei der Schöpfung selber ³⁾ der Stoff mit Kraft begabt worden ist. Jene erstgestaltete Materie hatte ja, wie Bonaventura ausführt, als konsubstantiales Kraftprinzip ihre verschieden dichte Lagerung in sich. ⁴⁾ Wenn also auch Bonaventura an anderen Stellen ⁵⁾ jene Kräfte, wie es scheint, durch einen eigenen Schöpfungsakt dem Stoffe eingegeben werden lässt, so kann das nur bedeuten, dass man wenigstens in Gedanken streng den Stoff von den Prinzipien seiner Tätigkeit unterscheiden kann; Bonaventura lehrt also ausdrücklich, dass auch die Kräfte, das zweite Prinzip des Ursprunges der Dinge ⁶⁾, durch Schöpfung ins Dasein getreten seien, als ein Prinzip der Tätigkeit, welches auf Verwirklichung neuer Seinsbestimmungen hingeeordnet und dem Stoffe nicht akzidentell, sondern konsubstantial ist ⁷⁾.

Es ist wiederum die Urzeugung, welche ihn auch in diesem Punkte in Schwierigkeiten und Unklarheiten hineinführt, welche allerdings mehr auf theologischem Gebiete liegen, zur Beleuchtung der Sache jedoch mit Nutzen hier herangezogen werden dürften. Sie macht ihm den Zeitpunkt zweifelhaft, in welchem die *rationes seminales* von Gott dem Stoffe einerschaffen worden seien. Es ist nämlich nicht recht erfindlich, warum jene Urzeugung niederer Lebewesen nicht schon früher, sondern erst nach dem fünften Schöpfungstage eingesetzt habe, wenn nämlich schon vorher die *rationes seminales* für jene Tiere vorhanden waren. Denn die Mitwirkung der Himmelskörper war ja ebenfalls schon vor dem fünften Tage möglich. Es

¹⁾ II, 7. dub. III. — ²⁾ II, 12. 1. 2. ad 2; II, 15. 1. 1. ad 1. c.

³⁾ *Concreatum*. — ⁴⁾ Vgl. oben.

⁵⁾ II, 8. I, 2. 1. c.; II, 15, 1. 1. ad 4. — ⁶⁾ schol. 1. zu II, 18. 1. 2.

⁷⁾ II, 15. 1. 1. c.

wurde ihm darum zweifelhaft, ob nicht etwa die *rationes seminales* für jene niedere Welt von Lebewesen erst am fünften Tage geschaffen worden seien¹⁾. Aber er merkt wohl selbst, dass diese Annahme bei seinem Begriffe der *rationes seminales* leicht zu bedeutenden Schwierigkeiten führen könnte. Denn es ist interessant zu sehen, wie er sofort hinzufügt, vielleicht seien auch jene *rationes seminales* zwar längst vorhanden gewesen, aber erst mit dem fünften Tage in Wirkungsmöglichkeit versetzt worden²⁾. Er hat also versucht, die Schwierigkeit doch noch im Rahmen seines Systemes zu beseitigen. Die folgerichtige natürliche Entwicklung der Kräfte war, so meint er, vor dem fünften Tage noch nicht so weit vorgeschritten, dass sie die Urzeugung hätte ermöglichen können. Es waren nur erst *rationes seminales* im entfernteren Sinne für jene niederen Lebensprinzipien vorhanden.

Es fragt sich endlich, in welcher Art sich Bonaventura die Mitwirkung Gottes bei der Hervorrufung neuer Seinsbestimmungen denkt. Gott wird durch die Annahme gesetzmässiger Kräfte in der Natur, und sollten sie auch das ganze anorganische Gebiet aufbauen und nachher von der Urzeugung anfangend in scheinbar selbständiger Entwicklung bis zu den vollkommensten organischen Seinsbestimmungen führen, keineswegs überflüssig³⁾. Von ihm stammt nicht nur der Anfang, sondern auch die beständig fortfließende Erhaltung alles dieses geschöpflichen Seins. Im Anfang hat er geschaffen, und er bleibt auch im weiteren Verlaufe beständig tätig⁴⁾. Somit sagt auch Bonaventura gar nichts Genaueres über die Art und Weise, wie er sich die ersten Organismen entstanden denkt. Jetzt entstehen sie durch Zeugung, das weiss er⁵⁾. Dieselbe ist eine Verwirklichung natürlicher Wirkungsmöglichkeiten der Kräfte des Stoffes, das lehrt er ebenfalls⁶⁾. Da nun die ersten Organismen nicht von anderen gezeugt worden sein können, müssen sie auf irgend eine andere Weise aus jenen selben Kräften, welche Gott in die Natur gelegt hat, entstanden sein⁷⁾.

¹⁾ II, 15. 1. 1. ad 3. — ²⁾ *Ibid.*

³⁾ II, 7. II, 2. 1. op. sol. 1; II, 37. 1. 1; Thom., *De Pot.* q. 3. a. 7.

⁴⁾ II, 15. 1. 1. ad 1. u. f. 6.

⁵⁾ II, 15, 1. 1. c. — ⁶⁾ Vgl. oben. — ⁷⁾ II. 15. 1. 1. c.