

## Die Naturlehre Bonaventuras.

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

### II. Von der Zusammensetzung der geistigen Wesen<sup>1)</sup>.

#### A. Die wahre Lehre Bonaventuras.

1. Die Wesensgleichheit der geistigen und körperlichen Materie. Alles Geschaffene<sup>2)</sup>, was selbständig existiert und Substanz genannt wird, besteht nach Bonaventura aus Materie und Form. Keineswegs kommt es, um dies zu entscheiden, darauf an, ob das Betreffende Körper oder Geist ist<sup>3)</sup> — es genügt, dass es für sich vollständig ist, sich also in der Seinsart der Substanz befindet<sup>4)</sup>. Freilich drückt sich Bonaventura an einigen Stellen mit einer gewissen Zurückhaltung darüber aus, als liesse er es dahingestellt, ob es so sei oder nicht<sup>5)</sup>. Das will aber nichts bedeuten, wenn man die zahlreichen Stellen damit vergleicht, an welchen er seine Lehre nicht nur mit aller Bestimmtheit vorträgt, sondern auch begründet. Ist er mitunter zurückhaltender, so ist er es aus guten Gründen. Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht waren Glaubensgenossen und angesehene Lehrer der Kirche. Auch handelt es sich mitunter im Verlaufe der Darlegungen um den Beweis einer ganz anderen Sache; den will er nicht schwächen, indem er seine bestrittene Frage mit in den Beweisgang aufnimmt; er lässt sie also für diesen Augenblick ausdrücklich unentschieden. — Eben- sowenig haben andere leicht missverständliche Stellen auf sich, sofern sie nur nicht aus ihrem natürlichen Zusammenhange genommen werden. So sagt er einmal, dass die Materie alles Körperliche in

---

<sup>1)</sup> Der erste Teil nachfolgender Arbeit erschien im ‚Phil. Jahrbuch‘ Bd. XIII (1900) 1 ff. Nachfolgende Zitate beziehen sich auf die Ausgabe der Werke Bonaventuras, Quaracchi 1882 ff.

<sup>2)</sup> I, 33. 1. 1. sol. 3; I, 43. 1. 1. c.; ib. 1. 3. c.

<sup>3)</sup> I, 8. II. 1. 2. c.

<sup>4)</sup> I, 8. 2. dub. VI.

<sup>5)</sup> II, 1. II, 1. 2. c.; II, 2. II. 2. 3. c.

sich verwirklichen könne<sup>1)</sup>, und ein anderes Mal, sie sei die Grundlage der verschiedenen körperlichen Substanzen<sup>2)</sup>. Das sind alles nur scheinbare Einschränkungen jenes allgemeinen Satzes, dass die Materie die Grundlage zur Verwirklichung aller Substanzen sei; sie ergeben sich aus dem augenblicklichen Zwecke der Darlegungen und aus ihrer darauf berechneten Eigenart. Das zeigt sich, wenn man den Zusammenhang prüft, und es wird zur Sicherheit, wenn man die zahlreichen Stellen zum Vergleiche heranzieht, die jenen Satz ohne die auffällige Einschränkung auf das Gebiet des Körperlichen, also ganz allgemein lehren. — Es will auch nichts sagen, wenn Bonaventura gelegentlich die Menschenseele, die nach seiner Lehre aus Materie und Form zusammengesetzt ist, eine Form nennt<sup>3)</sup>. Einmal ist doch nicht zu leugnen, dass sie auch für sich schon zum Teile Form ist. Die Benennung des Ganzen geschieht aber oft nach dem Teile, besonders nach dem vorzüglicheren. Zum anderen ist ja die Seele ganz und gar Form inbezug auf den Körper, dem sie Leben und höheres Sein mitteilt. Alle die Stellen besagen nicht, worauf es ankäme, dass die Menschenseele eine bloße Form ist. Bonaventura lehrt ausdrücklich, dass sie auch Materie in sich trägt. Das will er auch nicht in Abrede stellen, wo er bestreitet, dass diese Materie in der Seele die Stelle des aufnehmenden im Gegensatze zum tätigen Verstande<sup>4)</sup> ausfülle, den alsdann die Form zu vermitteln hätte. — Es würde auch nicht der Wahrheit entsprechen, wollte man sagen, Bonaventura meine immerhin mit der Materie der Geister etwas ganz anderes, als mit jener Materie, aus welcher die Körper würden; denn er unterscheidet ja geistige und körperliche Materie. Man braucht, um das zu erkennen, nur die Art und Weise zu erwägen, wie sich Bonaventura im Anschlusse an Augustinus, aber ohne ihm ganz zu folgen, die Worte erklärt, mit denen der Schöpfungsbericht des I. Buches Moses beginnt. „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und leer“, so heisst es daselbst. Der Sinn dieser Stelle aber sei, dass Gott die sofort fertig formierten Geister der Engel (den Himmel) und den körperlichen Urstoff (die Erde) erschaffen habe, welcher erst noch weiter formiert werden sollte, und darum vorläufig „wüst und leer“ genannt wird. Er verbessert darin den hl. Augustinus, welcher auch

1) I, 42. 1. 2. op. 1.

2) IV, 12: I. 2: 3; pro II, p. 4; auch II, 13. 2. 1. f. 2.

3) I, 8. II, 1: 3; ad 3; II, 1. II, 3. 1. c.; II, 18. 2. 1. c.

4) II, 18. 2. 1. c.

die Engel zunächst nur dem Stoffe nach geschaffen sein lässt, und meint, ihre fertige Gestaltung hätten sie erst durch den weiteren Befehl erhalten: „Es werde Licht!“ Die Geister der Engel seien vielmehr sofort vollständig formiert ins Dasein gerufen worden, nicht zwar aus einer vorliegenden Materie, denn letzteres sei undenkbar, wie sich aus seinem Materialbegriffe ergebe. Also meint er auch in Bezug auf die Geister jenen selben Materialbegriff, den er überall verwendet, die pure Seinsmöglichkeit, die nie für sich existieren kann. Es bedeutet also keine Unterscheidung ungleichartiger Dinge, wenn er hier wie anderenorts<sup>1)</sup> von geistiger und körperlicher Materie spricht. Er versteht darunter dasselbe, aus welchem aber kraft seiner absoluten Möglichkeit einmal eine geistige, ein anderesmal eine körperliche Substanz verwirklicht wird. Das wird man nicht bestreiten wollen, wenn man hört, wie er an anderer Stelle gelegentlich von „wenigstens“ körperlichen Formen spricht, die in einem bestimmten Falle in der Materie verwirklicht werden könnten<sup>2)</sup>, und an wieder einem anderen Orte behauptet, die Materie könne sehr wohl auch höhere und höchste Formen in sich aufnehmen<sup>3)</sup>, womit er nach seinem Sprachgebrauche u. a. die Menschenseele meint<sup>4)</sup>. Aus alledem geht hervor, dass er nur eine Art Materie kennt. — Endlich darf es auch nicht gegen die vorgetragene Lehre Bonaventuras eingewendet werden, dass er gelegentlich sagt, Engel und Menschenseele könnten nicht aus einer vorhandenen Materie verwirklicht werden<sup>5)</sup>. Das bedeutet nur, sie seien keine in der Materie hin- und herfließenden Formen, die jetzt aus ihr verwirklicht, dann aus ihr wieder vertrieben werden könnten; sie seien vielmehr mit ihrer Materie zusammen zu einem untrennbaren Ganzen erschaffen worden. Darüber ist an anderer Stelle das Nähere anzugeben. Hier genügt es, allen diesen missverständlichen Einzelstellen gegenüber die klare Lehre Bonaventuras festzustellen, dass nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Substanzen, sowohl Engel<sup>6)</sup> als Menschenseelen<sup>7)</sup>, aus Materie und Form zusammengesetzt sind.

<sup>1)</sup> II, 13. div. tezt; II, 15. 1. 1. c.

<sup>2)</sup> II, 7. II, 2. 1. c.: „*tertia positio est, quod formae naturales fere omnes, ad minus corporales, cuiusmodi sunt formae elementares et formae mixtionis, sunt in potentia materiae.*“

<sup>3)</sup> I, 44. 1. 1. f. 4. — <sup>4)</sup> II, 18. 2. 1. c. — <sup>5)</sup> II, 18. 2. 3. ad 5. — <sup>6)</sup> II, 2. II, 2. 3. c.; *In hexaem.* IV, 12. — <sup>7)</sup> I, 1. 3. 2. ca. 1; sol. 2; II, 8. I. 3. 2. c.; II, 19. 1. 1. c.

2. Die geistige Materie und das *quod est* der Scholastiker. Wenn man somit bei Bonaventura in späterer Zeit eine derartige Unterscheidung auch auf Engel und Menschenseelen angewendet fand, was von den späterhin allgemeinen Schulansichten abwich, so lag es nahe, zu versuchen, es irgend wie umzudeuten, um die Einheit der Schule herzustellen. Schon Augustinus gegenüber hatte dies Aegidius Romanus versucht. In derselben Weise unternahm es u. a. Marcus von Bandunium<sup>1)</sup> Bonaventura gegenüber. Man erkannte nämlich, dass die Unterscheidung von Dasein und Soundsosein<sup>2)</sup> eine gewisse Verwandtschaft mit der Unterscheidung von Form und Materie hat, wenn man letztere als allgemeines substantiales Prinzip auffasst. Darum meinte man, die so vereinzelt erscheinende Unterscheidung von Materie und Form, wie sie auch in den Geistern von Bonaventura anerkannt wird, müsse sich auf jene andere Unterscheidung von Dasein und Soundsosein zurückführen lassen. Diese freilich sei auf alle geschaffenen Substanzen ohne Unterschied auszudehnen; in diesem Sinne habe auch Thomas von Aquin in allem Substantialen etwas Materielles und etwas Formelles unterschieden. — Diese Versuche sind aus äusseren Gründen als unhistorisch abzulehnen. Es ist nicht zutreffend, dass die Ansicht des Bonaventura eine so vereinzelt war. Das sah nur früher und sieht heute noch im scholastischen Schulbetriebe so aus, soweit man die anderen Schriftsteller nicht mehr kannte, welche Bonaventuras Ansicht darüber teilten. Jene Lehre hat vielmehr lange Zeit einen lebhaften Schulgegensatz in der Scholastik ausgemacht<sup>3)</sup>. Damit

<sup>1)</sup> *Paradis. theol.* t. I. q. 44. a. 2.

<sup>2)</sup> *quo est* (im späteren Sinne) und *quod est*.

<sup>3)</sup> In diesem betrachte sagen auch die Herausgeber (II, 3. I. 1. 1. schol.): „Verumtamen haec sententia a S. Bonaventura nec primo inventa nec ab ipso solo vel a paucis propugnata est; modo Petrus a Tar. (II. Sent. d. 17. q. 1 a. 2) de hac controversia dicit: Duplex est celebris opinio.“ Man entnahm diese Ansicht besonders aus Augustinus und zwar schon, bevor durch die orientalische Literatur neuerdings Berührung mit den neuplatonischen Quellen gegeben war, aus denen sie Augustinus zuflossen. So beruft sich Bonaventura selbst für seine Meinung (II, 3. I. 1. 2. f. 1) auf August. *De mirabilib. sacrae scripturae* c. 1, was allerdings nicht von Augustinus stammt. Wohl aber sind die Stellen *De Gen. ad lit.* V, c. 5. n. 13, VII, c. 5. n. 7, c. 6. n. 9, c. 17. n. 39 augustinish, auf welche sich die Herausgeber weiterhin berufen. Diesen augustinishen Pfaden folgte, mit Ausnahme von Johannes von Rupella, die ganze Franziskanerschule, Skotus einbegriffen. Auch in der Dominikanerschule trat die entscheidende Wendung erst mit Thomas von Aquin ein, während Petrus von Tarantasia beide Meinungen für wahrscheinlich hält, und Albertus M. wohl nur im Sprachgebrauch von Bonaventura abweicht.

fällt die Möglichkeit fort, diesen Gegensatz durch jene Umdeutung aus der Welt zu schaffen. Wäre das angängig gewesen, so hätte man es schon früher getan. Man hat es aber nicht versucht. Im Gegenteil erwähnt man beide Ansichten nebeneinander und vergleicht sie. Thomas selbst hat die der seinen entgegengesetzte Ansicht bezüglich der Materie wohl gekannt, aber er hat es niemals versucht, sie mit der seinen auf irgend eine Weise in Eins zu setzen. Schon aus äusseren geschichtlichen Gründen also will es nicht angehen zu sagen, Bonaventura habe mit seiner Unterscheidung von Materie und Form auch in den Geistern nur sagen wollen, dass in ihnen Dasein und Soudsosein irgendwie verschieden wären.

Um noch sicherer zu gehen, ist es gut, die Frage auf Boëthius zurück zu verfolgen, auf den jene Unterscheidung zurückgeht. Boëthius beschreibt sie ganz genau: „Verschieden ist das Sein von dem, was da ist“; und anderswo: „In jedem zusammengesetzten Dinge, d. h. in jeder Kreatur im Gegensatze zu Gott, ist ein ander Ding das Sein, ein anderes die Sache selbst, die ist“<sup>1)</sup> und wiederum: „Die Geschöpfe sind nicht ihr eigenes Sein, sondern es wird ihnen von anders woher mitgeteilt“, und noch an anderer Stelle: „Alle anderen Dinge, nämlich ausser Gott, existieren nicht kraft ihres eigenen Seinsgehaltes“<sup>2)</sup>. Das ist also genau jene Unterscheidung zwischen Dasein und Soudsosein, wie sie später die Scholastiker machten, und welche unseres Wissens Gilbert Porretanus zuerst mit dem Namen *quo est* und *quod est* belegte<sup>3)</sup>. Boëthius kannte aber natürlich auch die Unterscheidung von Materie und Form, aus deren Verbindung er die Substanz hervorgehen lässt<sup>4)</sup>. Nun hat man später beide Unterscheidungen, die auch wirklich mit einander verwandt sind, mit einander identifiziert. Man meinte also, auch Bonaventura, der auf jene Stellen sich gelegentlich bezieht, verstehe unter seiner Unterscheidung von Materie und Form nur jenen ersten logischen Unterschied. — Es kommt nun sehr darauf an, festzustellen, dass auch Bonaventura diese letztere Unterscheidung genau kannte, um dann zu zeigen, dass er sie von jener anderen sehr

<sup>1)</sup> Boëth., *De hebdomadibus*. Migne P. L. 64. 1311 C.

<sup>2)</sup> Boëth., *De Trinitate* c. II. Migne P. L. 64. 1250 C.

<sup>3)</sup> Vgl. Schneider, Die Psychologie Albert d. Gr., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 6. 393 ff. Die hier an erster Stelle angeführte Auffassung jener Distinktion als zwischen der konkreten und der absolut betrachteten Essenz eines Dinges kommt für Bonaventura an dieser Stelle nicht in betracht.

<sup>4)</sup> *In categorias* Ar. I. 1. Migne P. L. 64. 184 A.

weh' zu trennen wusste. Bonaventura selbst sagt darüber: „In jeglichem Geschöpf ist zu unterscheiden das, wodurch es ist<sup>1)</sup>, von dem, was es ist<sup>2)</sup>, mit anderen Worten, das, was es ist, und das Sein (im Sinne von Existenz) des Dinges selber“<sup>3)</sup>. Auch er also weiss es wohl, dass man das gänzlich inhaltlose Sein des Dinges von dem Inhalte seines Seins unterscheiden kann. Diese Unterscheidung lässt sich bei allen geschaffenen Dingen dieser Welt deshalb machen, weil sie nicht durch sich selbst sind, sondern ihr Sein von aussen empfangen, wodurch es klar wird, dass es nicht notwendig zu ihrem Seinsgehalte selbst gehört; alle diese Dinge also sind nicht durchaus einfach<sup>4)</sup>. Bonaventura meint aber nicht diese Unterscheidung, wenn er von Materie und Form spricht. Sonst müsste er ja auch Materie und Form in den unselbständigen geschaffenen Dingen annehmen. Auch die Akzidenzien<sup>5)</sup> oder die Wesensteile selbst müssten dann wieder aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Er beschränkt dies jedoch ausdrücklich auf jene Dinge, welche im eigentlichen Sinne Substanzen sind<sup>6)</sup>. Wohl aber sagt er gelegentlich von den einzelnen Wesenteilen, jene erstere, nach seiner Ansicht nur logische Unterscheidung aus, z. B. von der Form<sup>7)</sup>. Ferner wären wir dann genötigt zu folgern, dass Bonaventura auch in den körperlichen Dingen nur jene logische Unterscheidung annähme; denn nach seiner Auffassung ist ja in Körpern und Geistern die Materie der Art nach nur eine<sup>8)</sup>. Es wäre also dann die ganze Mühe verfehlt, weil trotz dieser Ausdeutung Bonaventuras die Uebereinstimmung mit den andern Scholastikern nicht hergestellt sein würde, welche doch in den körperlichen Dingen wenigstens eine realere Unterscheidung als die von *quo est* und *quod est* annehmen wollen. Doch wozu noch folgern, wenn Bonaventura selbst ausdrücklich erklärt, dass jene beiden Unterscheidungen für ihn nicht in Eins zusammenfallen! Er selbst hält jene erste Unterscheidung von Dasein und Soundsosein, die seines Dafürhaltens nur eine logische ist, ganz auseinander von seiner Unterscheidung zwischen Materie und Form, die ihm als eine gewissermassen physische gilt<sup>9)</sup>. Es genügt mir nicht, so sagt er<sup>10)</sup>, dass die Menschenseele oder die nicht zur Verbindung mit Körpern

<sup>1)</sup> Existenz, *quo est*. — <sup>2)</sup> Essenz, *quod est*. — <sup>3)</sup> I, 3. II, 1. 3. f. 3. —

<sup>4)</sup> II, 11. 2. 1. c. — <sup>5)</sup> Er leugnet es aber gerade, von den Akzidenzien. II, 3. I, 1. 1. f. 4 inst. — <sup>6)</sup> II, 13. 2. 1. ad 4; etwas anderes ist es mit der Substanz im Sinne von *ans*. II, 37, dub. IV. — <sup>7)</sup> II, 3. I, 1. 2. c.; op. u. sol. 1. —

<sup>8)</sup> II, 3. I, 1. 2. c. — <sup>9)</sup> II, 3. I, 1. 2. c.; II, 12. 1. 1. c. — <sup>10)</sup> II, 17. 1. 2. e.

bestimmten Geister nur jene Zusammensetzung haben sollen, die mit *quo est* und *quod est* bezeichnet wird. Sie ist mir nicht real genug dazu, um das selbständige Sein der Seele zu erklären. Das blossе Sein ist ihm nicht positiv genug, um als Fundament zu dienen, jenes Positive aufzunehmen, welches bei einer Veränderung dem Dinge eingefügt wird, sofern sie nicht bloss Zerstörung ist<sup>1)</sup>. Jene Zusammensetzung ist ihm viel zu abstrakt, um glaubhaft machen zu können, dass sie es sei, welche das allgemeine, gedachte Sein einer Sache zu dieser oder jener besonderen Sache mache, indem es zu jenem hinzutritt<sup>2)</sup>. Ebenso sagt Bonaventura, wo er über die Engel spricht<sup>3)</sup>, man müsse die Unterscheidung von Materie und Form in ihnen annehmen. Dieselbe sei aber auseinander zu halten von jener anderen Unterscheidung, welche kraft ihres geschöpflichen Ursprunges in den Engeln sei, womit dann nur jene erstere von Existenz und Essenz gemeint sein kann.

Damit ist die Sache selbst ganz klar; die Unterscheidung zwischen Materie und Form, wie sie Bonaventura macht, ist nicht ein und dieselbe mit jener zwischen *quo est* und *quod est*<sup>4)</sup>. Trotzdem muss zugegeben werden, dass Bonaventura beide Unterscheidungen gelegentlich und nicht ohne einen gewissen inneren Grund mit einander in Verbindung gebracht hat<sup>5)</sup>. Nennt aber Bonaventura einmal die Materie *quo est*, so meint er nicht, sie sei die blossе Existenz, was wir den zeitlich späteren Sinn des Wortes *quo est* nennen möchten. Er will damit sagen, das Ding existiere vermöge jener substanzialen Seinsmöglichkeit, welche ihm das feste selbständige Sein verleihe<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> II, 3. I, 1. 1. f. 1. instantiae solutio. — <sup>2)</sup> II, 3. I, 1. 1. f. 3. instantiae solutio. — <sup>3)</sup> II, 3. I, 1. 1. c.

<sup>4)</sup> Auch für Albert den Grossen kommt man, wie Schneider a. a. O. 392 doch meint, mit der Annahme von *quod est* und *quo est* allein in den geistigen Wesen nicht gut aus. Man vgl. z. B. *Sent.* I. II. d. 3. a. 4, wo er ganz wie Bonav. II, 3. II, 1. 2. init. auch in den geistigen Substanzen ein potenzielles Fundament verlangt, das selbst substanzialer Natur sein soll; vgl. schol. V in II, 3. I, 1. 1.

<sup>5)</sup> II, 17. 1. 2. c. „Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet inter se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse . . . Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturae in se, sit principium materiale; concedendum est, animam humanam materiam habere.“ — <sup>6)</sup> II, 3. I, 1. 2. c.

So lässt sich also durch eine Vermengung jener beiden Unterscheidungen eine Vereinigung zwischen den auseinandergehenden Lehrmeinungen, welche die Scholastiker über Materie und Form haben, nicht herbeiführen. Die Verschiedenheit unter ihnen lässt sich auch nicht abschwächen, wie es Jeiler und Deimel in etwa möchten<sup>1)</sup>, obwohl sie doch andererseits den Tatbestand klar darlegen<sup>2)</sup>. Es muss vielmehr gesagt werden, dass die Schriften Bonaventuras es ganz sicher machen, er habe gelehrt, dass alle, auch die geistigen Substanzen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien<sup>3)</sup>, die aber nicht etwa nur als logische, sondern als reale Wesensteile aufzufassen sind. Es ist hinzuzufügen, dass er diese Lehre bis an sein Lebensende aufrecht erhalten hat, wie sich aus seinen Predigten über das Sechstageswerk ergibt<sup>4)</sup>.

## B. Die Begründung der Lehre Bonaventuras von der geistigen Materie.

### a) Der Beweis aus der Substantialität gewisser geistiger Wesen.

1. Die Materie, das Prinzip aller geschöpflichen Substantialität. Es ist nun notwendig, ausführlich darauf einzugehen, in welcher Weise Bonaventura diese seine abweichende Lehre begründet hat. Dabei lässt es sich nicht ganz vermeiden, auf früher Gesagtes zurückzukommen. Um nämlich nachzuweisen, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sein müssen, beruft sich Bonaventura zunächst auf seinen Begriff der Materie. Er fasst diesen Begriff seinem Inhalte nach so wie es auch Aristoteles getan hatte. Sie ist für Bonaventura die reine Möglichkeit<sup>5)</sup>, die ganz unbestimmt, unvollendet und ununterschieden ist. Sie hat also keine Beziehung zum Ausgedehnten, welches man heutzutage Materielles nennt. Es kann niemand leugnen, dass auch jene eigentümliche negative Begriffsbestimmung, welche Aristoteles von der Materie gibt<sup>6)</sup>, ihre Beziehung zum Körperlichen<sup>7)</sup> ebenso ausschliesst wie zu irgend einer anderen Seinsbestimmung, ohne dabei irgendwie anzudeuten, dass sie dennoch

<sup>1)</sup> schol. 1 zu I, 8. II, 1. 2. — <sup>2)</sup> schol. 3 zu II, 8. I, 3. 1. — <sup>3)</sup> II, 3. I, 1. 1; 1. 2; 1. 3; II, 17. 1. 2. — <sup>4)</sup> *In hexaem.* II, 23. IV, 10. — <sup>5)</sup> I, 19. II, 1. 3. op. sol. 1. — <sup>6)</sup> VII. *Met.* 3, 1029. a. 20—21. λέγω δ' ἕλην ἢ καθ' αὐτήν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται αἷς ὠρισται τὸ ὄν. — <sup>7)</sup> Im Sinne von quantum.



zur Quantität in einer eigenartigen Beziehung stünde, sei es auch nur, dass sie die Grundlage des Körperlichen sei, wie es Averroës und Thomas annahmen. Bonaventura bleibt bei dem Begriffe der Materie als von etwas durchaus Unbestimmtem stehen<sup>1)</sup>. Die andere Ansicht lehnt er ausdrücklich ab. Es sei das ein Irrtum, der sich leicht aus dem Namen des Begriffes ergebe, denn schon zur Zeit Bonaventuras hiess „materiell“ so viel wie ausgedehnt oder körperlich. Um diese Auffassung also ganz unzweideutig auszuschliessen, bemerkte er, dass in seinem Systeme das Wort Materie eine weitere Bedeutung habe<sup>2)</sup>, es stehe für jeglichen Bestandteil eines Dinges, der sich weiter bestimmen lasse<sup>3)</sup>; im besondern Sinne bedeute es dann eben das ganz und gar Unbestimmte, nicht aber bedeute Materie einen irgendwie körperlichen Bestandteil der Dinge<sup>4)</sup>; diese Ansicht gelte wohl bei anderen, aber nicht im Rahmen seines eigenen Systemes<sup>5)</sup>.

Die so gefasste Materie nun ist für Bonaventura durch eine Reihe von Schlüssen das Prinzip des selbständigen, substanzialen Seins geworden, welches, um zu existieren, nicht des Fortbestandes eines anderen bedarf, in dem es ist, sondern Kraft eigener Natur ein beständiges Sein hat. Wenn nämlich die Materie die reine Möglichkeit ist, welche keinerlei Bestimmung mehr an sich trägt, so kann ihr auch keine mehr geraubt werden. Daraus folgt dann für sie eine gewisse Beständigkeit und Unzerstörbarkeit, dadurch eignet sie sich zum Prinzip der Substantialität, die einem Dinge zugesprochen wird, wenn es ein beständiges, selbständiges Sein habe<sup>6)</sup>. So verstehen wir dann auch die anderen Ausdrücke, mit welchen Bonaventura die Substanzen bezeichnet. Er nennt z. B. öfters die Substanz im vollen Sinne mit Aristoteles „ein bestimmtes Etwas“<sup>7)</sup>; andererseits aber steht es ihm fest wie ein Grundsatz, dass nur durch die Verbindung von Materie und Form ein solches bestimmtes Etwas zustande kommen kann<sup>8)</sup>, welches eine gefestigte, für sich mögliche Existenz besitzt. Um aber in einer gefestigten<sup>9)</sup>,

1) „Materia sonat omnino in imperfectionem“ I, 19. II, 1. 3. sol. 2. — 2) Im Sinne von *large sumpta*. — 3) „Omne potentiale constitutivum“ II, 3. I, 1. 1. c. — 4) II, 3. I. 1. 1. c.; II, 3. I, 1. 2. c.; *ib. op. sol. 3.* — 5) II, 3. I, 1. 1. 2. *op. sol. 4.* — 6) I, 19. II, 1. 3. *op. 3*; II, 17. 1. 2. f. 5. — 7) Im Sinne von *hoc aliquid* (*τὸδε τι*); II, 17. 1. 2. *op. 1. a. 5. u. sol.* — 8) II, 18. 1. 3. f. 4. — 9) II, 3. I, 1. 2. *ad 6*; II, 17. 1. 2. c.

für sich selbständigen<sup>1)</sup> Weise existieren zu können, bedarf jenes Ding der Materie als des Prinzipes der Substantialität<sup>2)</sup>.

2. Die Substantialität gewisser geistiger Wesen. Zum Beweise für seinen Satz, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form bestünden, geht nun Bonaventura von dem Obersatz aus, dass auch die Geister wirklich Substanzen seien; denn von den Körpern wurde jenes Erste nicht bestritten. Dieser Obersatz ergibt sich ihm nicht nur aus der christlichen Glaubenslehre, sondern auch aus Sätzen der Psychologie und der Erkenntnislehre<sup>3)</sup>. Es ist Lehre des Glaubens, dass sowohl Menschenseelen, als auch Engel die natürliche Fähigkeit haben, für sich zu existieren<sup>4)</sup>. Dann ist aber klar, dass man sich ihr Sein nicht nur für sich denken kann, was nur eine abgeleitete Art von Substantialität<sup>5)</sup> bedeuten würde, sondern dass sie für sich bestehende Wesen, also Substanzen im vollen Sinne<sup>6)</sup> sein müssen<sup>7)</sup>. Dann aber sind sie auch notwendig mit dem Prinzip der Substantialität behaftet, also aus Materie und Form zusammengesetzt<sup>8)</sup>. Da die Fähigkeit, selbständig zu existieren, vielmehr der Seele abgestritten wird, als den ausserhalb des nächsten Interesses befindlichen Engeln, sucht er sie für die Menschenseele mit besonderer Sorgfalt zu beweisen. Jenen Weg dazu lehnt er freilich ab, zum Zwecke dieses Beweises, wie es einige getan hatten, von vornherein anzunehmen<sup>9)</sup>, die Seelen hätten schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe eine selbständige Existenz. Er führt vielmehr als Grund an, dass die Seele in ihrer eigentümlichen Tätigkeit, wie schon Aristoteles gelegentlich anerkannt habe<sup>10)</sup>, nicht von irgend einem Teile des Leibes abhänge; somit auch nicht in ihrer Existenz. Sie sei also trennbar vom Körper<sup>11)</sup>, ohne dass ihre Existenz dadurch gefährdet werde<sup>12)</sup>. Somit folge<sup>13)</sup>, dass sie in ihrem Sein auf sich selbst beruhe<sup>14)</sup>, soweit dies bei einem Geschöpfe möglich sei, also sei sie

<sup>1)</sup> II, 3. I, 1. 2. c.; II, 13. 2. 1. ad 4.

<sup>2)</sup> II, 3. I, 1. 3. f. 4; darum wirft auch Bonaventura ganz folgerichtig die Frage auf, wieso alsdann Gott eine substanziale Existenz habe und doch der Materie entbehre (I, 19. II, 1. 3. f. 4. sol. ca. 4).

<sup>3)</sup> II, 17. 1. 2. op. sol. 5. u. 1. — <sup>4)</sup> schol. 3. II, 8. I, 3. 1. — <sup>5)</sup> Im Sinne der aristotelischen *substantia secunda*. — <sup>6)</sup> Im Sinne von *substantia prima*. — <sup>7)</sup> II, 1. II. 3. 1. c. — <sup>8)</sup> II, 8. I, 3. 2. c. II, 18. 2. 3. ad 5. — <sup>9)</sup> II, 17. 1. 3. c. — <sup>10)</sup> III, *De An.* c. 4. 429 b 4—5. — <sup>11)</sup> II, 1. 18. 2. 1. op. 1. — <sup>12)</sup> II, 18. 2. 2. ad 2. — <sup>13)</sup> I, 8. II, 1. 3. ca. 2. — <sup>14)</sup> Im Sinne von *in se fixa*.

eben selbständige Substanz wie jede andere<sup>1)</sup>. Es soll nun nicht behauptet werden, dass dieser Beweis vollständig und zwingend sei. Jedenfalls schliesst Bonaventura daraus auf die Substantialität der Seele und stellt dann den allgemeinen Satz auf, es gäbe also ausser den körperlichen auch geistige oder intellektive Substanzen<sup>2)</sup>.

3. Die Folgerung und die Autoritäten. Das Weltbild hat sich also seit des Aristoteles Zeiten erweitert und geklärt; schien jener nur körperlich irgendwie fundierte Substanzen zu kennen und darum nur auf sie den Begriff der Materie auszudehnen, so seien uns<sup>3)</sup> drei verschiedene Arten geistiger Substanzen bekannt: die göttliche, die den Engeln und die den Menschen ihrer Seele nach eigentümliche. Wenn nun auch die göttliche Substanz ihres absoluten Charakters wegen ausscheidet, so hat man doch nun auf jene beiden anderen, den für alle Substanzen geltenden Materialbegriff anzuwenden. Dafür spräche eben auch die Ansicht des Augustinus<sup>4)</sup> und Boëthius<sup>5)</sup>. Wenn aber sowohl letzterer<sup>6)</sup>, als auch Aristoteles<sup>7)</sup> die Materie bisweilen vom Intellekte auszuschliessen schienen, so meinten sie damit die Materie nur in dem Sinne, in welchem sie in körperlichen Dingen schon ein eigenartig bestimmtes Sein entfalte<sup>8)</sup>. Denn ihre beiderseitige Fassung der Materie schlechthin als eines substantialen und nicht irgendwie körperlichen Prinzipes sei zu klar und zu scharf, als dass sie selbst es von den geistigen Substanzen ausschliessen könnten, ohne deren Substantialität in Frage zu stellen. Wenn es ferner der Magister in Abrede stelle<sup>9)</sup>, dass bei der Schaffung der Geister die Materie benützt worden sei, so wolle er damit nur die Möglichkeit bestreiten, dass sie aus einer bereits vorliegenden<sup>10)</sup>, also für sich bestehenden Materie erschaffen worden seien.

4. Der relative Unterschied zwischen geistiger und körperlicher Materie und Form. Da also sowohl Geister, als auch körperliche Wesen Materie in sich trügen, ergebe sich, dass man nun in einem gewissen Sinne von geistiger und körperlicher

---

<sup>1)</sup> II, 18. 2. 3. f. 5. — <sup>2)</sup> II, 3. I, 1. 3. f. 4; II, 13. 3. 1. op. 5. — <sup>3)</sup> II, 9 praenot. — <sup>4)</sup> II, 3. I, 1. 2. f. 1. — <sup>5)</sup> II, 3. I, 1. 1. op. sol. 1. 2. Stillschweigend beruft er sich zugleich auf den Magister Petrus Lombardus, dessen Sentenzen er kommentiert; dagegen tut er Ibn Gabir ols, auf den später Duns Scotus sich bezieht, weder Erwähnung, noch benützt er seine Gründe. — <sup>6)</sup> *De duab. nat. et una pers. Christi.* c. 6. — <sup>7)</sup> *De an.* III. c. 4. 429 a 18—25. — <sup>8)</sup> II, 17. 1. 2. op. sol. 3. — <sup>9)</sup> II, 17. 1. 2. op. sol. 3. — <sup>10)</sup> Im Sinne von *materia praeiacens*.

Materie reden könne. Wir haben schon weiter oben kurz dargetan, dass man nicht etwa behaupten dürfe, die geistige Materie sei etwas ganz anderes, als gewöhnlich unter Materie verstanden würde, und darum hätte diese ganze abweichende Spekulation Bonaventuras nichts weiter auf sich. Das Irrige dieser Meinung kann jetzt eingehend dargelegt werden. Es ist nämlich durchaus abzulehnen, dass in der Materie, wenn man sie ganz allgemein oder ihrem Seinsgehalte nach in betracht ziehe, überhaupt ein Unterschied sein könne. Das widerspräche ihrem Begriffe, etwas ganz Ununterschiedenes zu sein. Vielmehr ist die Materie an sich in Körpern und Geistern, auch in den Engeln etwas ganz Gleiches, nämlich die Potenz zur Substanz<sup>1)</sup> und sonst nichts. Sie ist, wie schon gesagt, weder zum geistigen Sein, noch zum körperlichen<sup>2)</sup> irgendwie besonders angelegt. Das körperliche oder geistige Sein kommt erst zustande, wenn sich eine für dieses oder für jenes Sein bestimmende Form mit der Materie vereinigt<sup>3)</sup>. Deshalb fällt es dem heiligen Bonaventura aber nicht bei, irgend welche Formen als solche zu körperlichen Prinzipien zu machen. Er hält an dem Satze des Gilbert Porretanus fest, dass für sich jegliche Form unteilbar und einfach ist<sup>4)</sup>. Wenn also Bonaventura auch von materiellen, d. h. körperlichen<sup>5)</sup> Formen redet im Gegensatz zu den geistigen<sup>6)</sup>, so meint er damit, die einen bestimmten die Materie zu geistigen, die anderen zu materiellen Dingen. Man kommt also darüber nicht hinaus, dass die Materie an sich nur eine ist, wenn sie auch in Körpern und Geistern verschiedenartige Existenzweisen annimmt<sup>7)</sup>. Sagt darum Bonaventura auch gelegentlich, nur in den Körpern sei eine gleiche Materie anzunehmen<sup>8)</sup> so meint er die gleiche Existenzweise, welche sie nur in den Körpern hat. Bonaventura zögert auch nicht anzugeben, woher es kommt, dass die Materie in Körpern und Geistern auf verschiedene Weise existiert. In den Geistern, welche nur eine und zwar so hohe Wesensform haben, dass sie das Verlangen der Materie, bestimmt zu werden, befriedigt<sup>9)</sup>, (wo darum auch die Materie sich nicht mehr in der Möglichkeit befindet, andere Formen anzunehmen<sup>11)</sup>, da keine Kräfte vorhanden sind<sup>12)</sup>, die

<sup>1)</sup> II, 2. II, 2. 3. c. — <sup>2)</sup> II, 12. 2. 1. c.; II, 13. 2. 1. f. 2. — <sup>3)</sup> II, 17. 1. 2. c. — <sup>4)</sup> II, 30. 3. 1. c. — <sup>5)</sup> I, 8. II. 1. 3. sol. 1. 2. — <sup>6)</sup> *De sex. Princip.* c. 1. — <sup>7)</sup> *Formae materiales et corp.*; somit hat hier „materiell“ schon unsere heutige Bedeutung. — <sup>8)</sup> II, 3. I, 1. 1. op. 3. — <sup>9)</sup> Vgl. oben. — <sup>10)</sup> Vgl. oben. — <sup>11)</sup> Vgl. oben. — <sup>12)</sup> *Rationes seminales*; vgl. unten.

zu neuen Formen hinführen könnten), ist die Materie in einem Zustande der Unveränderlichkeit<sup>1)</sup>. Jegliche Veränderung in ihr müsste nämlich zunächst zu einer Isolierung der blossen ersten Materie und einer einzelnen Form führen, die undenkbar ist; es wäre dies die Vernichtung des Wesens, welche die Kräfte der Natur überschreitet<sup>2)</sup>. Somit verliert also die Materie in den Geistern tatsächlich die Fähigkeit, von einer Kreatur irgend etwas zu erleiden, irgendwie verändert zu werden<sup>3)</sup>, und gewinnt eine Existenzweise, die von jener in den irdischen Körpern verschieden ist. Sie ist in den Geistern erhoben über das Sein der Ausdehnung nicht nur, sondern auch über jenes, welches eine Veränderung oder Zerstörung<sup>4)</sup> zulässt<sup>5)</sup>. Nur insofern also seien Geist und Körper ihrer Materie nach unterschieden, und nur in diesem Sinne schlossen Boëthius und Aristoteles jene körperliche Seinsweise derselben von den Geistern aus<sup>6)</sup>. Ueberdies gibt es (wenn es erlaubt ist, zum Verständnis einige theologische Grenzbegriffe Bonaventuras hier heranzuziehen), noch eine dritte Seinsweise der Materie in seinem Systeme, nämlich in den Himmelskörpern und den zur Vollendung in der Seligkeit gelangten menschlichen Leibern<sup>7)</sup>; in ihnen ist die Materie zwar nicht über das Ausgedehntsein erhoben, wohl aber, ganz wie in den Geistern und aus ähnlicher Ursache, in die Unmöglichkeit versetzt, irgendwie verändert zu werden. Und doch wird umgekehrt niemand schliessen wollen, diese Dinge seien halb Körper, halb Geister, weil ihre Materie mit der Seinsweise derselben in Körpern und Geistern Berührungspunkte hat. Somit folgt also auch aus der Verschiedenheit von Geist und Körper noch keine absolute Verschiedenheit der sogenannten geistigen und körperlichen Materie, sondern nur eine relative oder konstitutive Verschiedenheit ihrer Seinsweise, welche mit der tieferen Eigenart von Körper und Geist nichts zu tun hat. Weil aber die geistigen Substanzen ihrer Gottähnlichkeit wegen vor den körperlichen sich einreihen, und die Unveränderlichkeit als ein Vorzug vor der Veränderlichkeit gilt, steht Bonaventura nicht an, die sogenannte geistige Seinsweise der Materie für die würdigere und vornehmere zu erklären<sup>8)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Sie ist nicht mehr *transmutabilis*. — <sup>2)</sup> Vgl. oben. — <sup>3)</sup> II, 2. I. 1. 1. op. sol. 1. 2. — <sup>4)</sup> *Esse extensionis, privationis, corruptionis*. — <sup>5)</sup> II, 17. 1. 2. c; op. sol. 2. — <sup>6)</sup> Diese Behauptung wird historisch nicht ganz haltbar sein. — <sup>7)</sup> Vgl. oben. — <sup>8)</sup> II, 15. 1. 1. c.

## b) Der Beweis aus der Tätigkeit der geistigen Substanzen.

Die Erledigung der soeben angefügten Bemerkungen über das Verhältnis von geistiger und körperlicher Materie führt uns zu den weiteren Erörterungen Bonaventuras über seinen Satz, dass auch die Geister aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Sie hängen alle eng mit dem Hauptgrund zusammen, dass man den Geistern eine in sich fixierte Subsistenz zuzuschreiben genötigt sei<sup>1)</sup>. So kann man diesen Beweis gemäss jenes alten Grundsatzes, dass die Tätigkeit eines Dinges auf das engste mit seiner Beschaffenheit zusammenhänge<sup>2)</sup>, auch aus den Bewegungen, im weitesten Sinne gefasst, führen, welche in einem substanzialen Dinge vorgehen. Was für sich bewegt sein oder tätig sein kann, lautet dann der Schluss, muss auch für sich bestehen können, also aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Denn so sicher eine blossе Form nicht für sich selber existieren kann<sup>3)</sup>, ebenso sicher kann sie auch für sich selbst nicht tätig sein<sup>4)</sup>. Sofern man nämlich in der Materie die letzte Möglichkeit sieht, irgendwie bestimmt zu werden, was in scholastischem Sinne auch „bewegt werden“ heisst, stellt sie sich als das Prinzip der Passivität dar<sup>5)</sup>. Darum ist es eine notwendige Konsequenz aus dem streng gefassten Begriffe der ersten Materie, wenn Boëthius schon<sup>6)</sup>, aber auch Bonaventura lehrt, dass eine blossе Form, die also jenes Prinzipes der Passivität ermangele, nimmermehr zur Grundlage geeignet sei, irgend eine Bestimmung oder Veränderung aufzunehmen<sup>7)</sup>, irgendwie — im aristotelisch-scholastischen Sinne — bewegt zu werden, wozu auch die Selbstbewegung, die Tätigkeit, gerechnet werden muss. Gibt es doch keine Möglichkeit, irgendwie tätig zu sein, ohne dabei auch zu leiden, d. h. verändert zu werden. Dabei stört es Bonaventura nicht, dass Aristoteles selbst diesen Schluss nicht gezogen hat. Aristoteles gibt im Seelenleben des Menschen gewisse selbständige Tätigkeiten zu<sup>8)</sup>, oder tut er es nicht, so betrachtet doch immerhin die christliche Spekulation diese Tätigkeiten der Menschenseelen als aus ihrer selbständigen Subsistenz hervorgehend. Also glaubt Bonaventura im Sinne des aristotelischen Begriffes der ersten Materie schliessen zu müssen<sup>9)</sup>, „dass auch in den Seelen und überhaupt in den Geistern das Prinzip der Passivität,

<sup>1)</sup> II, 1. II, 1. 2. ad 3; II, 18. 2. 3. op. f. 5; II, 19. 3. 1. op. 5. — <sup>2)</sup> *Operari sequitur esse.* — <sup>3)</sup> II, 13. 2. 1. c.; II, 7. II, 2. 1. op. 6. — <sup>4)</sup> II, 3. I, 1. 1. op. 3 inst. — <sup>5)</sup> Vgl. oben. — <sup>6)</sup> *De Trin.* c. 2. — <sup>7)</sup> I, 19. II, 1. 3. f. 1; nach Boëthius. — <sup>8)</sup> Vgl. oben. — <sup>9)</sup> II, 26. dub. I.

die Materie, vorhanden sei“. So folgert er denn auch selbst. Alles Geschaffene, so sagt er, ist nun einmal nach Aussage der Erfahrung „beweglich“, d. h. veränderlich<sup>1)</sup>. Zwar ist die Veränderung der Wesensformen auf die irdischen Körper eingeschränkt; die himmlischen Körper kennen nur eine Ortsveränderung, und die Geister unterliegen nur akzidentellen Veränderungen<sup>2)</sup>. Wer wollte aber diese letzteren den Engeln und den bereits von ihren Körpern losgelösten Menschenseelen absprechen? Die Engel erleiden in ihren Akzidenzien die mannigfachsten Veränderungen<sup>3)</sup>. Ebenso sind die Menschenseelen auch nach ihrer Lostrennung vom Leibe noch in dieser Weise veränderlich<sup>4)</sup>. Beide Arten Geister können in gewisser Beziehung bald so, bald anders sein; sie können Gegensätzlichkeiten in sich aufnehmen<sup>5)</sup>. Sie können die einen Akzidenzien daran geben und andere dafür eintauschen<sup>6)</sup>. Sie erleiden also ganz sicher Veränderungen<sup>7)</sup>. Bonaventura versucht zu diesem Zwecke, aus dem Traumleben den Beweis zu führen, dass die Seele nicht nur vom Leibe<sup>8)</sup> her, sondern auch aus sich selbst<sup>9)</sup> Affektionen habe<sup>10)</sup>; auch im wachen Leben aber zeige sich, dass die Seele für sich selbst Veränderungen erleide<sup>11)</sup>, folglich auch das Fundament derselben, die Materie in sich tragen müsse<sup>12)</sup>. Freilich kann die Seele nicht physisch gemartert werden. Sie ist, trotzdem sie Materie in sich hat, nichts Materielles im heutigen Sinne. Aber wie sie geistig verlangen kann, so kann sie auch, wenn sie von dem Gegenstande dieses geistigen Verlangens getrennt ist, geistig leiden u. dgl. mehr<sup>13)</sup>. Kurzum, sie kann geistig tätig sein, was immer zugleich ein Leiden ist<sup>14)</sup>; wäre sie aber der Materie beraubt, so könnte sie weder tätig, noch leidend sich verhalten<sup>15)</sup>.

### c) Der Beweis aus der Individualität der geistigen Substanzen.

Auf aristotelische Gedanken geht auch ein dritter Grund zurück, welchen Bonaventura dafür angibt, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien. In

<sup>1)</sup> II, 37. 1. 2. f. 3. — <sup>2)</sup> II, 3. I. 1. 2. c. — <sup>3)</sup> I, 37. 2. 1. ad 4; II, 3. I, 1. 1. f. 2; II, 3. I, 1. 2. op. 1. sol. 2; *In hexaem.* IV, 12. — <sup>4)</sup> II, 18. 2. 1. ca. err. 1. — <sup>5)</sup> II, 1. I, 2. 3 l. c.; II, 3. I, 1. 1. op. sol. 3; II, 17. 1. 2. f. 5. — <sup>6)</sup> I, 8. II, 1. 3. dub. III; II, 1. II, 3 l. c. — <sup>7)</sup> Im Sinne von *motus et passiones*; II, 26. dub. I. — <sup>8)</sup> *ex carne*. — <sup>9)</sup> *ex se*; II, 16. 2. 1. c. — <sup>10)</sup> IV, 44. II, 3. 2. f. 4. — <sup>11)</sup> *est subjectum transmutationis*. — <sup>12)</sup> II, 26. 1. 6. op. 4. — <sup>13)</sup> IV, 44. II, 3. 2. c. — <sup>14)</sup> II, 26 dub. I. — <sup>15)</sup> II, 17. 1. 2. c.; II, 34. 1. 1. f. 2.

der aristotelischen Metaphysik finden wir die Materie als Grund hingestellt, warum sich die ihrer Natur nach allgemeine Form zu bestimmten Einzeldingen individualisiere. Natürlich ist dies nur dann der Fall, wenn man die Materie nicht irgendwie körperlich, sondern als das allgemeinste Prinzip der Substantialität fasst. Der Untersatz lautet: Engel und Seelen sind individuell unterschieden. Es gilt dem Bonaventura nicht nur als ein falscher, sondern als ein ganz unvernünftiger Satz<sup>1)</sup>, dass alle einzelnen geistigen Individualitäten dies nur scheinbar, in Wirklichkeit aber Manifestationen einer einzigen geistigen Individualität seien. Und zwar sind die Seelen nicht erst durch die Verbindung, die sie mit ihren Körpern eingehen, verschieden geworden<sup>2)</sup>; denn sonst bliebe die Individualität der Engel unbewiesen. Es soll freilich zugegeben werden, dass die Seelen durch die Verbindung mit den Körpern noch mehr individuelle Verschiedenheiten bekommen<sup>3)</sup>. Sie werden eben in den verschiedenen Körpern verschieden gute körperliche Organe als Werkzeuge ihrer Betätigung erlangen. Nichtsdestoweniger sind sie aber schon auf Grund ihrer eigenen, natürlichen geistigen Qualitäten individuell gesondert und verschieden<sup>4)</sup>. Man kann auf die verschiedenen Menschenseelen, auch wenn sie von ihren Körpern getrennt sind, durchaus jene Begriffsbestimmung anwenden<sup>5)</sup>, welche Boëthius<sup>6)</sup> von der Person als einem geistigen Individuum gibt. Nur davon muss man, um dies tun zu können, absehen, dass die Seelen ihrem Wesen nach auf die Verbindung mit den Körpern hingebordnet erscheinen, also an sich noch nicht ganz vollendet sind. — Wenn nun also die Materie das Prinzip der Individualität ist, und Engel und Menschenseelen Individualitäten sind, lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass in ihnen Materie und Form sich zu diesem selbständigen Sein mit einander verbinden<sup>7)</sup>.

### C. Folgerungen.

#### 1. Bonaventuras Begriff des Seins.

Es können nun gegen die Aufstellungen Bonaventuras auch Schwierigkeiten erhoben werden. Bonaventura tut dies selbst und sucht sich dieselben nach Möglichkeit zurechtzulegen. Wenn wir seine

<sup>1)</sup> II, 18. 2 l. c. err. 2. — <sup>2)</sup> II, 32. dub. VI. — <sup>3)</sup> II, 3. I dub. II; I, 17. II, 1. 1. sol. 1. — <sup>4)</sup> II, 33. 2. 1. op. 6. — <sup>5)</sup> I, 25. 1. 2. op. 4; III, 5. 2. 3. op. 3. — <sup>6)</sup> *De persona et duabus naturis.* c. 3. Migne P. L. 64. 1343. C. — <sup>7)</sup> II, 17. 1. 2; II, 18. 2. 1 ad 1.



Ausführungen darüber hier anfügen, so geschieht dies, um seine positiven Ansichten über die Sache selbst noch genauer kennen zu lernen. Der erste Einwand gegen den Satz, dass auch die Geister aus Materie und Form zusammengesetzt seien, liegt sehr nahe und ist sehr wichtig. Schon Anselmus hatte als Grundsatz aufgestellt, dass alles Zusammengesetzte auch wiederum auflösbar sei<sup>1)</sup>. Wenn also die Geister zusammengesetzt sind, so scheinen sie auch auflösbar zu sein; dann wären sie aber nicht unsterblich. Ein anderer Einwand hängt damit zusammen. Wird denn, so fragt man, mit der Annahme der Materie auch in den Geistern nicht gerade ihre Geistigkeit gefährdet? Damit fiele aber dann wiederum ihre Unsterblichkeit. Bonaventura hat sich mit diesen beiden Einwüfen selbst sehr eingehend beschäftigt. Das zeigt der weitschichtige Stoff, den er in seinen Schriften darüber zusammengetragen hat. Er selbst hat also diese Einwendung nicht für unwichtig gehalten. Seine Lösung besteht vor allem darin, dass er aufzeigt, wie seine Begriffe von Materie und Unsterblichkeit etwas andere seien, als man sie gewöhnlich fasse. Materie ist ihm nichts Materielles. Diesen schon zu Bonaventuras Zeiten wie heute üblichen Gebrauch des Wortes lehnt er ja für sich ausdrücklich ab; die Materie ist ihm, wie zum Ueberfluss ausgeführt worden ist, nichts Körperliches, sondern das allgemeine substantiale Substrat. Zum anderen versteht er unter Unsterblichkeit nur eine natürliche Notwendigkeit des Fortbestehens, ohne damit über den Grund und die Art und Weise desselben etwas Näheres zu sagen. Die Lösung der Einwände ist so klar und einwandfrei, dass Thomas von Aquin, der selber ein Gegner der Ansichten Bonaventuras gewesen ist, die Kraftlosigkeit jener beiden Einwände gegen die Lehre Bonaventuras zugibt. Er sagt, dass man aus dem Umstande, dass von manchen auch in den Geistern Materie und Form angenommen werde, noch nichts dagegen folgern könne, dass die Geister unsterblich seien<sup>2)</sup>. Für seine Person nun lässt Bonaventura zunächst auch nicht den geringsten Zweifel bestehen, dass er selbst an der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seelen und Engel festhält. Die Seele ist nichts Körperliches, ist sein oberster Satz, für welchen er sich auf vielfache Zeugnisse des Aristoteles<sup>3)</sup> und Augustinus<sup>4)</sup> beruft. Bonaventura ist der festen Ueberzeugung<sup>5)</sup>,

<sup>1)</sup> I, 19. II, 1. 1. f. 5. — <sup>2)</sup> *S. th.* I, qu. 75. a. 6. — <sup>3)</sup> z. B. I *De An.* c. 3. 407 a 2 sqq.; cf. *ib.* II. c. 2. 413 b 24—27. — <sup>4)</sup> z. B. *De An. et ei. orig.* I c. 5 n. 5; *De Gen. ad Lit.* VII, c. 12. n. 18. — <sup>5)</sup> *In Hexaem.* IV, c. 12.

dass dieser ihrer Eigenschaft darob keine Gefahr drohe, weil man in ihr wie in allen Substanzen jene allgemeinste Materie annehme, die nur das Prinzip der Substantialität ist <sup>1)</sup> und als solches in beiden Arten der Substanzen <sup>2)</sup> nicht fehlen dürfe. Das ist dann freilich zuzugeben: den höchsten Grad der Spiritualität <sup>3)</sup> und Einfachheit <sup>4)</sup> können deshalb die geschöpflichen Geister nicht für sich beanspruchen; derselbe müsse eben, wie schon Augustinus einräume <sup>5)</sup>, sowieso dem absoluten Geiste, also Gott vorbehalten bleiben <sup>6)</sup>. Wäre ein geschöpflicher Geist absolut einfach, so würde er auch durchaus unabhängig und damit selber der absolute Geist sein <sup>7)</sup>. Bonaventura hat nun deshalb nicht etwa einen irgendwie verschwommenen Begriff von der Geistigkeit. Er unterscheidet die geistige Substantialität im eigentlichen Sinne z. B. ganz genau von der eigenartigen, gewissermassen adjektivischen Geistigkeit der niederen Lebensprinzipien, von welcher an anderer Stelle die Rede war. Er verwechselt sie auch nicht mit der bloss vom denkenden Geiste auf das Gedachte übertragenen Geistigkeit der Begriffe. Er vermischt sie ebenso wenig mit jener von der Theologie in gewissen Zusammenhängen angenommenen übernatürlichen Geistigkeit körperlicher Dinge <sup>8)</sup>. Geistige Substanzen sind ihm vielmehr, ganz wie bei anderen christlichen Lehrern, ihrem Sein, wenn auch nicht ihrer Zusammensetzung nach, einfache <sup>9)</sup>, d. h. einheitliche Wesen. Er gibt, von den geistigen Eigenschaften jener Substanzen ausgehend <sup>10)</sup>, einen Begriff von ihnen, der mit dem sonst dafür üblichen identisch ist. Er gewinnt, wie auch andere Lehrer, jenen Begriff einer in ihrem Sein durchaus einfachen, d. h. einheitlichen Substanz aus seiner Beobachtung, dass jene Wesen sich in selbständiger Tätigkeit erkennend und liebend auf sich selbst zurückwenden <sup>11)</sup>. Ein derartiges Wesen aber dürfe nicht mit den körperlichen Wesen gleichgesetzt werden <sup>12)</sup>, welche ausserstande seien, eine derartige Tätigkeit zu vollführen. Ein solches Wesen sei vielmehr einfach <sup>13)</sup>, d. h. einheitlich, unkörperlich <sup>14)</sup>,

<sup>1)</sup> Vgl. oben. — <sup>2)</sup> II, 1. II. 1. 2. op. 4. — <sup>3)</sup> I, 37. I. 2. 1. ad 4. — <sup>4)</sup> I, 43. I. 1. c. — <sup>5)</sup> Die dafür angezogene Stelle befindet sich in Wirklichkeit in einer Schrift des Gennadius. — <sup>6)</sup> I, 33. I. 1. sol. 3. — <sup>7)</sup> Hier scheint wieder der wahre Charakter der letzten Materie hindurch, dass sie eben die hypostasierte Möglichkeit der Schöpfung, in den Geschöpfen also ihre Geschöpflichkeit ist. — <sup>8)</sup> I, 37. I, 2. 1. ad 4. — <sup>9)</sup> I, 17. I, 1. 2; II, 10. 1. 1. op. 5; II, 15. 1. 2. ad 2; II, 24. I, 1. 1. op. 4. — <sup>10)</sup> I, 37. II dub. II. — <sup>11)</sup> II, 19. 1. 1. f. 7. 8. — <sup>12)</sup> I, 1. 1. 2. 3. f. 5 u. dub. III; vgl. August. *De Trin.* VI. c. 6. n. 8. — <sup>13)</sup> II, 17. 2. 1. f. 2. — <sup>14)</sup> II, 1. II, 1. 3. c.; II, 3. I, 1. 2. f. 4; II, 19. 1. 1. f. 1. 2.

unteilbar<sup>1)</sup> und darum auch erhaben über die anderen Arten der Formen, welche teils an sich, teils den Umständen entsprechend in der Materie Ausdehnung annehmen. Somit bleibt kein Zweifel, dass Bonaventura trotz der Zusammensetzung aus Materie und Form, welche er auch in den geistigen Substanzen annehmen zu müssen glaubt, in ihnen denselben Begriff der Geistigkeit verwirklicht sieht, wie die anderen Scholastiker, welche jene Wesenszusammensetzung der geistigen Substanzen nicht zulassen.

## 2. Bonaventuras Unsterblichkeitsbegriff.

Ganz wie die anderen Lehrer seiner Zeit führt [darum Bonaventura seinen Beweis für die Unsterblichkeit der geistigen Substanzen, indem er von ihrer Geistigkeit ausgeht. Er tut es nun aber leicht verständlicher Weise nicht in der üblichen Art zu sagen, das Geistige sei einfach, das Einfache also unteilbar, also unzerstörbar und mit anderen Worten unsterblich. In seinem System sind ja eben die geistigen Substanzen nicht im strengen Sinne einfach, weil sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Wenn er sie einfach nennt, wie es eben erwähnt worden ist, so hat das den Sinn, dass sich Materie und Form zu einem unausgedehnten, seiner Wesenheit nach durchaus einheitlichen Ganzen verbinden. Bonaventura schlägt also einen scheinbar ganz anderen und durchaus originellen Weg ein, die Unsterblichkeit der Seele, d. h. ihre natürliche Unzerstörbarkeit, zu beweisen. Die Form der geistigen Substanzen hat die Kraft, die substanziale Materie zum selbständigen geistigen Sein zu gestalten, welches dem geistigen Sein Gottes ähnlich ist. Es geht nun über die Kraft des natürlichen Flusses der irdischen körperlichen Dinge hinaus, derartige Formen, die ihnen selbst durchaus fremdartig sind, hervorzubringen<sup>2)</sup>. Es gibt keine einzelne oder planmässig mit anderen verbundene Kraft<sup>3)</sup> in diesem grossen System körperlicher oder halbgeistiger<sup>4)</sup> Kräfte<sup>5)</sup>, welche eine ganz und gar geistige Form, d. h. eine geistige Substanz hervorbringen könnte. Es ist also keine natürliche Möglichkeit<sup>6)</sup> für diese Formen in dieser grossen fließenden irdischen Körperwelt vorhanden, aus welcher sie eben in jenem Flusse niemals könnten verwirklicht werden<sup>7)</sup>. Nur von Gott selbst also können nach Bonaventuras

<sup>1)</sup> II, 8. II, 1. 2. op. 2; II, 18. 2. 3. ad 4. — <sup>2)</sup> I, 14. 2. 2. ca. 1; vgl. I *De An.* c. 3. 407. b. 6—9. — <sup>3)</sup> Im Sinne von *ratio seminalis*. — <sup>4)</sup> Vgl. oben und weiter unten. — <sup>5)</sup> Vgl. unten; im Sinne von *seminarium*. — <sup>6)</sup> II, 15. 2. 3. ad 5. 6. — <sup>7)</sup> II, 18. 2. 3. op. sol. 4.

Lehre jene geistigen Substanzen hervorgebracht werden<sup>1)</sup>, die ihm selber ähnlich und über alles Körperliche erhaben sind. Gott könnte nun, wie man zunächst meinen würde, die Geister auch in der Weise ins Dasein rufen, dass er sie aus jener Materie gestaltete, die er vorher bereits zu körperlichen Dingen verwendet hat. Bei näherem Zusehen aber erscheint das unmöglich<sup>2)</sup>. Gott würde alsdann das Körperliche an sich vermindern, er würde unter Nichtachtung der dem Körperlichen vom Schöpfer selbst eingegebenen und wohlgeordneten Entwicklungsmöglichkeiten es gewissermassen gewaltsam in eine ihm natürlicher Weise fremde Entwicklung hineindrängen. Gott stört nun aber nirgends in zweckwidriger Weise die wohlgeordnete Beschaffenheit des von ihm selbst in dieser Ordnung Geschaffenen<sup>3)</sup>. Aus demselben Grunde erschafft er auch die Geister nicht aus jener Materie, die bereits zu anderen geistigen Substanzen verwendet war. Somit werden denn die Engel und Menschenseelen unmöglich aus einer schon irgendwie vorliegenden Materie von Gott erschaffen. Er schafft sie vielmehr mit der Materie als fertige Substanzen aus dem Nichts<sup>4)</sup>, d. h. nachdem vorher nichts davon dagewesen war. Daraus geht nun aber hervor, dass in den Geistern keinerlei Kräfte vorhanden sind, welche auf ihre Umwandlung in andere geistige Individualitäten hingeordnet wären; solche Kräfte wären ja vollständig unnütz. Es sind überhaupt keine Kräfte in diesen geistigen Substanzen, die nun einmal in der beschriebenen Weise aus der Materie geformt sind, welche auf eine Verwirklichung anderer Formen in ihrer eigenen Materie hinzielen würden. Es ist somit einfach gar keine natürliche Möglichkeit für eine Formveränderung in diesen geistigen Substanzen vorhanden. Darum kann die Materie in ihnen niemals jene Form verlieren, die sie seit der Schöpfung hat. Sie könnte ja nicht, wie es etwa bei Aufnahme und Abgabe der Tierseele geschehe, (welche als blosser Form eduziert wird und wieder vergeht), vermittelst der dem Substrat inwohnenden Kräfte<sup>5)</sup>, welche eine neue Seinsbestimmung an deren Stelle setzen, durch eine andere Form ersetzt werden. Was bliebe demnach übrig, wenn es dennoch möglich sein sollte, die geistigen Substanzen zu zerstören? Es müsste erstens eine Auflösung jener Substanzen bis zur letzten Materie hin angenommen werden, welche

1) I, 14. 2. 2. f. 9. ad 8. — 2) II, 18. 2. 3. f. 5. — 3) II, 18. 2. 3. f. 5. op. sol. 5. — 4) II, 18. 2. 3. f. 5. — 5) Im Sinne von *rationes seminales*.

undenkbar ist<sup>1)</sup>; zweitens würde dadurch eine Vernichtung jener Substanzen herbeigeführt werden, welche ebenso unannehmbar ist. Denn wer sollte sie bewirken? Die Natur kann es nicht, so wenig sie etwas aus dem Nichts erschaffen kann. Gott aber tut es nicht; denn er vernichtet nichts von dem, was er geschaffen hat<sup>2)</sup>. Dazu kommt noch ein anderes, was schon weiter oben angedeutet worden ist. Die Materie, welche zu geistigen Wesen gestaltet worden ist, ist mit der besten Form verbunden, die es gibt. Schon die niederen Lebensprinzipien sind, als halbgeistige Formen, höherer Art, als die anderen<sup>3)</sup>. Das Vornehmste aber sind, wie schon Augustinus sagt<sup>4)</sup>, die menschliche Seele<sup>5)</sup> und überhaupt die substanzialen, vollgeistigen Formen, weil sie dem absoluten Geiste ähnlich sind. Die Natur strebt nun aber nach festem Gesetze, immer die höheren Formen zu verwirklichen<sup>6)</sup>. So kommt es, dass die Materie nach Aufnahme der vornehmsten Form ihr Verlangen nach Verwirklichung völlig befriedigt sieht<sup>7)</sup>. Sie kann keine anderen Formen mehr begehren, da sie bereits mit der bestmöglichen vereinigt wurde. Darum liegt in diesen Zusammensetzungen nicht mehr Grund vor, sich zu trennen und dadurch ins Nichts zu vergehen, als bei den unvergänglichen Wesensteilen, Materie und Form selbst<sup>8)</sup>. Es geschähe das nur dann, wenn Gott unter Aufhebung des natürlichen Zusammenhanges der Dinge seinen erhaltenden Einfluss ihnen entzöge<sup>9)</sup>, d. h. in diesem Falle das gegenseitige Verlangen der Wesenteile nach einander aufheben würde. Gott vernichtet aber nichts, wie das System Bonaventuras unter Anlehnung an eine Stelle des platonischen Timaeus festhält; es war soeben davon die Rede. Also ist anzunehmen, dass auch das naturgemässe Verlangen der Wesenteile nach gegenseitiger Vereinigung von Gott beständig erhalten wird<sup>10)</sup>; sie bleiben demnach beständig mit einander verbunden. Daher also kann man die Geister unsterblich nennen<sup>11)</sup>. Jenes gegenseitige Verlangen der Wesenteile nach einander ist nun aber eine ihnen natürliche Eigen-

<sup>1)</sup> Vgl. oben; zu beachten ist, dass hier wiederum die Materie als blosse Seinsmöglichkeit aufgefasst ist. — <sup>2)</sup> II, 26. 1. 4. sol. 6. — <sup>3)</sup> II, 19. 1. 2. op. 4. — <sup>4)</sup> II, 13. 2. 1. op. 2. — <sup>5)</sup> I, 23. 1. 1. f. 3; II, 1. II, 2. 2. f. 2; II, 15. 1. 2. f. 3. — <sup>6)</sup> II, 15. 1. 2. ad 6. — <sup>7)</sup> I, 1. 3. 2. op. sol. 1. — <sup>8)</sup> Vgl. oben. Dieser Satz gewinnt einen sehr tiefen Sinn, wenn man Materie und Form nach den Andeutungen Bonaventuras nicht als geschöpfliche Realitäten, sondern als Abstraktionen der Konstitutive des Schöpfungsaktes (Möglichkeit und Idee) fasst. — <sup>9)</sup> I, 12. 2. ad 4. 5. 6. — <sup>10)</sup> II, 19. 1. 1. ad 1. — <sup>11)</sup> II, 19. 1. 1. c. in fin.

schaft<sup>1)</sup>. Darum kann man sehr wohl behaupten, dass in diesem Sinne auch die Unsterblichkeit eine natürliche Eigenschaft der geistigen Substanzen ist<sup>2)</sup>. Es heisst das aber nur so viel: in den Wesenteilen der Geister ist natürlicherweise ein Streben, von einander getrennt zu werden, nicht denkbar<sup>3)</sup>. Darum lässt sich jener Grundsatz des Anselmus<sup>4)</sup>, dass alles Zusammengesetzte auflösbar, also zerstörbar sei, auf die geistigen Substanzen nicht anwenden, obwohl sie zusammengesetzt sind.

Was folgt daraus? Wir mögen die philosophische Begründung und Stringenz der Voraussetzungen Bonaventuras dahingestellt sein lassen, immerhin ist es ihm gelungen, auf eine eigenartige, aus den Voraussetzungen seines eigentümlichen Systemes abgeleitete Weise es verständlich zu machen, wieso auch er die geistigen Substanzen im natürlichen Verlaufe der Dinge für unzerstörbar halten kann<sup>5)</sup>. Diese Unzerstörbarkeit aber nennt er, wie oben gesagt, die geschöpfliche Unsterblichkeit. Darum ist es durchaus keine bloss dogmatische, sondern auch eine philosophische Anschauung Bonaventuras<sup>6)</sup>, dass die Geister unsterblich seien, wie er es immer wieder mit aller Bestimmtheit ausspricht<sup>7)</sup>. Er meint auch damit nicht etwa eine uneigentliche Unsterblichkeit, etwa im irdischen Nachruhm oder dergleichen, sondern durchaus jene natürliche Unzerstörbarkeit der geistigen Substanz<sup>8)</sup>, von der eben des näheren die Rede war. Darum lehrt er auch mit aller Bestimmtheit, dass so viele Seelen seit Anfang der Welt geschaffen worden seien, ebenso viele noch heute forthatbeständen<sup>9)</sup>.

### *Von der Mehrheit der Wesensformen in demselben Dinge.*

1. Voraussetzungen, Einzelheiten und Terminologie. Es ist sicher, dass Bonaventura der Ansicht ist, es könnten mehrere Wesensformen als Träger und Bewirker von Seinsbestimmungen oder eigentlich als diese Bestimmungen selbst in einem und demselben Substrate vorhanden sein<sup>10)</sup>. Er folgt damit der Lehre des Alexander

<sup>1)</sup> Vgl. oben. — <sup>2)</sup> II, 24. I. 1. 1. op. 1. — <sup>3)</sup> IV, 49. II. S. II. 1. 1. ad 1. — <sup>4)</sup> Vgl. oben. — <sup>5)</sup> II, 15. I. 1. f. 5. — <sup>6)</sup> II, 15, 2. 2. c. — <sup>7)</sup> II, 19. 1. 1. c. — <sup>8)</sup> II, 25. 1. 1. op. 4. — <sup>9)</sup> II, 1. I, 1. 2. f. 5.

<sup>10)</sup> Dementsprechend ist die gelegentlich ausgesprochene Ansicht Wittmanns (Die Stellung des hl. Thomas v. Aqu. zu Avencebrol, [Münster 1900], Beitr. z. Gesch. d. M. III 3, 63, Anm. 4 u. 5), welche das Gegenteil behauptet und sich dafür auf Krause (a. a. O.) beruft, nicht zu halten. Vgl. auch De Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle in dessen

von Hales<sup>1)</sup>. Ebenso sicher aber ist es, dass diese Seinsbestimmungen, da ihnen eben dasselbe Wesen zu Grunde liegt, nicht ohne gegenseitige Beziehungen bleiben können. Sie müssen sich vielmehr in irgend einer Weise mit einander verbinden.

Wenn wir nun beginnen, diese Lehre Bonaventuras genauer darzulegen, so können wir zunächst ohne Schaden jene Seltsamkeiten davon ausschliessen, zu welchen ihn die Erklärung der Erscheinungen der Astronomie, des Lichtes u. a. dabei geführt haben. Es scheint kein schlechtes Zeichen für die naturwissenschaftliche Brauchbarkeit der Anschauungen Bonaventuras zu sein, dass seine einfachen Lehren über die Formen gerade durch die primitiven naturwissenschaftlichen Meinungen seiner Zeit ein wenig in Verwirrung gebracht werden. So ist er z. B. genötigt, um das Licht zu erklären, eine ganz eigene und besondere Art von Form anzunehmen, welche sonst in seinem ganzen System nicht vorkommt. Es ist ihm eine allen Dingen mitteilbare Form, welche er darum eine allgemeine nennt<sup>2)</sup>; sie kommt sogar noch hinzu, wenn das Ding bereits seine letzte, die kompletierende Form erhalten hat. Sie soll ihm eine weitere Bestimmung geben und eine gewisse ausgezeichnete Würde verleihen. Man mag dies also auf sich beruhen lassen. Immerhin geht auch schon daraus der Gedanke Bonaventuras hervor, dass es in jedem Wesen durchaus nicht ein einziges Prinzip sein müsse, welches ihm seine Seinsbestimmungen mitteile. In den Himmelskörpern nimmt Bonaventura mit Aristoteles eine überaus vornehme und darum unverdrängbare Natur oder Form an<sup>3)</sup>. Die Voraussetzung zu dieser uns ungewöhnlich scheinenden Lehre war die schon oben berührte Meinung, dass die Himmelskörper nicht einen Teil jener irdischen, im steten Flusse begriffenen Natur bildeten, sondern ganz und gar unveränderlich seien. Bonaventura unterscheidet sich aber dadurch von anderen Vertretern derselben Ansicht, dass er jene vermeintliche Unzerstörbarkeit der Himmelskörper naturwissenschaftlich aus der Vorzüglichkeit ihrer Form zu begründen versuchte, welche das Verlangen der Materie dergestalt sättige<sup>4)</sup>, dass sie nach anderen Formen, d. h. nach einer Veränderung ihres Seins, nicht mehr verlangen könne.

---

Ausgabe von Aegidius von Lessines, *De unitate formae* (Les Philosophes Belges I [Louvain 1901], 10 sqq.).

<sup>1)</sup> S. *th.* II. qu. 63. m. 4. sol. obi.; qu. 77 u. 81. m. 1. — <sup>2)</sup> II, 13. div. textus. — <sup>3)</sup> II, 17. 2. 2. c. — <sup>4)</sup> Vgl. oben.

Andere haben sich mit verschiedenen vermeintlich metaphysischen Gründen dafür zu gute gegeben.

Es mag auch das noch vorausgeschickt werden, worauf später zurückzukommen ist, dass Bonaventura sich von der Verquickung der Formen mit den sogenannten göttlichen Ideen ganz freihält. Er kennt zwar sehr wohl den Zusammenhang, der im Sinne des Augustinus zwischen beiden Dingen besteht<sup>1)</sup>. Die genauere Bekanntschaft mit Aristoteles aber leitete ihn an, wenigstens die Begriffsmerkmale der Form nicht davon herzuleiten, wie sie mit den göttlichen Ideen verwandt sind, sondern daraus, wie sie sich uns selbst im erfahrungsmässigen Naturverlaufe zu erkennen geben. Trotz des sehr wenig umfangreichen erfahrungsmässigen Materiales dafür geht Bonaventura in seiner Naturphilosophie doch immer wieder von der Naturbeobachtung aus, wenn er über die Formen etwas sagen will.

Auch darin stimmt er mit Aristoteles überein, dass er Formen, welche ein Sein geben<sup>2)</sup>, von denen unterscheidet, welche in ihrem Substrat eine Bewegung bewirken<sup>3)</sup>. Auch bei ihm ist also eine Seinsbestimmung ersten Ranges<sup>4)</sup> nicht etwa eine solche Form, die als erste zu der rein bestimmungslosen Materie<sup>5)</sup> hinzukommt, sondern überhaupt eine seinsgebende Form, gleichviel wann und wem sie dieses Sein verleiht. Diese Formen heissen darum auch Wesensformen<sup>6)</sup>. Formen, welche lediglich eine „Bewegung“ im heutigen Sinne vermitteln<sup>7)</sup>, sind daher Formen zweiten Ranges<sup>8)</sup>. Merkwürdigerweise und nicht ohne Zusammenhang mit seinem schon etwas weiter entwickelten Begriffe der Form als blosser Seinsbestimmung, nicht als eines wirklichen Seins, beschäftigt sich Bonaventura theoretisch so gut wie gar nicht mit derartigen Akzidentalformen, welche, wie er sagt, das Sein „adverbiell“ bestimmen, nicht aber dem Ganzen neues Sein hinzufügen<sup>9)</sup>. Darum haben wir selbst auch keine Möglichkeit, auf die Frage dieser Akzidentalformen näher einzugehen.

<sup>1)</sup> I, 19. II, 1. 3. ad 2.

<sup>2)</sup> Im Sinne von *forma informans* oder *constitutiva*.

<sup>3)</sup> Im Sinne von *forma regitiva* oder *agens*. II, 26. 1. 5. ad 1. III, 36. 1. 6. ad 3.

<sup>4)</sup> Im Sinne von *actus primus*.

<sup>5)</sup> Im Sinne von *materia prima*.

<sup>6)</sup> Im Sinne von *forma substantialis*.

<sup>7)</sup> Im Sinne von *formae pure regitivae* oder *agentes*.

<sup>8)</sup> Im Sinne von *actus secundus*.

<sup>9)</sup> Sie gäben das *bene esse*; II, 26. 1. 3. ad 4.



Bonaventura unterscheidet eine grössere Anzahl verschiedener Formen. Gewöhnlich hält er in ihrer Aufzählung jene Reihenfolge der Hauptarten inne, welche sie nach ihrem Werte geordnet vorführt. Es folgen alsdann hinter den Elementarformen<sup>1)</sup> die Mischungsformen<sup>2)</sup>, denen sich die Komplexions-<sup>3)</sup> und Organisationsformen<sup>4)</sup> anschliessen. Letztere heissen als Lebensprinzipien auch Seelen und sind geistiger Art. Von der zweiten Stufe derselben, den Tierseelen, wird dies ausdrücklich gelehrt<sup>5)</sup>. Das will aber, wie bereits deutlich hervorgehoben wurde, nicht besagen, dass die niederen Seelenarten geistige Substanzen seien, die für sich bestehen könnten. Ihre Geistigkeit bedeutet nur, dass sie bereits ihr Substrat, das Materielle, in einen Punkt gewissermaßen zusammenordnen, nämlich in eine sich selbst bewegende Kraft, nicht aber, dass jene Prinzipien, für sich betrachtet, auf sich selbst ihre Kräfte zurückwenden könnten. Darum sind, was ebenfalls bereits oben abgewehrt wurde, diese niederen Lebensprinzipien für sich weder substanzuell noch unsterblich. Es tritt manchmal vorzeitig und schliesslich sicher einmal ihrem Substrat eine äussere Kraft entgegen, welche demselben eine neue Form zu geben imstande ist; oder es erschöpft sich die ihnen innewohnende, belebende, d. h. die materiellen Kräfte des Substrates in eins zusammenordnende eigene Kraft<sup>6)</sup>, sodass die unter ihr verborgen vorhandenen früheren Formen, die von jenen Lebensprinzipien weiterhin

<sup>1)</sup> *formae elementares*; II, 12. 1. 3. op. 3, „*primae formae, quae insunt materiae, sunt formae elementares, sicut patet, quia ultra illas non est resolutio nisi ad materiam primam.*“

<sup>2)</sup> *f. mixtionis*; II, 17. 2. 2. ad 6.; ib. f. 2. „... nihil venit ad constitutionem mixti, nisi corpus, quod est miscibile; miscibile autem non est, nisi corpus rarefactibile et condensabile...“ ib. f. 1 „... Ex nullis corporibus constituitur corpus mixtum, nisi quae possunt ad invicem agere et pati...“ IV, 49. II, 2. 1. 1. op. 1.

<sup>3)</sup> *f. complexionis*; III, 12. 1. 1. ad 2; II, 17. 2. 2. ad 6. Unter Komplexion ist eine vollkommenerere Art der Mischung zu verstehen: „*propter magnam harmoniam et proportionalem coniunctionem suarum partium.*“ cf. II, 17. 2. 3.

<sup>4)</sup> *f. organisationis*; II, 8. I, 2. 1. op. 2.; vgl. auch IV, 24. I, 2. 1. ad 1; „... sicut in corpore nostro est considerare naturam, per quam est unitas et convenientia, et naturam, secundum quam est distinctio sive differentia (partium vel membrorum) — prima est complexio, secunda est organizatio — ...“ und IV, 59. I, 1. 4. c.: „*Corpus enim nunquam dispositum est ad vitam, qualemcumque habeat complexionem, nisi etiam habeat organizationem; unde nec influentia vitae nec motus est ab anima in corpus, nisi naturaliter praeexistat dispositio organizationis.*“

<sup>5)</sup> II, 15, 1. 2. f. 3; III, 2. 3. 1. f. 6. — <sup>6)</sup> II, 19. 3. 1. op. sol. 4.

bestimmt worden waren, wiederum hervordrängen. Alsdann trennen sich diese niederen Seelen nicht etwa nach Art der menschlichen Seele von ihrem Substrat, um für sich zu existieren, sondern sinken in die reine Möglichkeit zurück, d. h. erlöschen, ohne dass aber das Substrat die Möglichkeit einbüsst, unter gewissen Umständen von neuem zum Organismus eines Pflanzen- oder Tierlebens erhoben zu werden. Erst die dritte Stufe der Organisationsformen oder Seelen hat jene zweite, die volle Geistigkeit. Diese Seelen sind geistige Substanzen, was durch ihre Zusammensetzung aus Materie und Form durchaus nicht gefährdet, sondern vielmehr erst sichergestellt wird. Gerade aus dieser Zusammensetzung fließt ein eigentlicher naturphilosophischer (in Wahrheit freilich doch metaphysischer) Beweis dafür, dass jene Formen für sich subsistieren und ihre geistige d. h. in eins zusammenordnende Tätigkeit nicht nur auf ihr Substrat und dessen Kräfte, sondern auch auf sich selbst ausüben können. Während also gewöhnlich aus der Fähigkeit der Seele, auf sich selbst zu reflektieren, ihre Substantialität gefolgert wird, sucht Bonaventura umgekehrt aus der Substantialität der Seele, die ihm durch ihre Zusammensetzung aus Materie und Form gesichert erscheint, die Möglichkeit zu begründen, dass die Seele, auch für sich betrachtet, auf sich selbst reflektieren könne, also im vollen Sinne und in sich selbst geistige Funktionen habe.

Auch das haben wir hier noch im allgemeinen vorzuschicken, dass wie die Menschenseelen so die Formen überhaupt deshalb nicht etwa ihre aktive seinsbestimmende Kraft verlieren, wenn ihnen bereits Materie beigemischt ist<sup>1)</sup>. Es ist dies die Voraussetzung für einen noch allgemeineren naturphilosophischen Satz des Bonaventura. Nach seiner Lehre können — ganz im Gegensatz zur Meinung Thomas' von Aquin — zwei selbst bereits formierte Substanzen sich noch weiter in der Weise mit einander verbinden, dass die eine derselben von der anderen weiterhin formiert wird, wie es z. B. der Fall sei, wenn die Menschenseele in den ihr vorbereiteten Körper eintritt, oder wenn sich zwei Elemente zu einer Mischung vereinigen. Deshalb ist für Bonaventura dennoch sehr wohl jener alte Satz des Boëthius maßgebend, dass die Form nicht weitere Beeinflussungen erfahren könne, sondern beständig unveränderlich sei. Freilich ist sie das, gibt Bonaventura zu, aber nur, wenn sie für sich wäre. Sobald sie aber mit der Materie verbunden ist, wird

<sup>1)</sup> II, 13. 2. 1. ad. 5.

sie durch diese auch fähig, in dem Ganzen, in dem sie ist, Veränderungen auch in sich aufzunehmen<sup>1)</sup>, also mit der Materie zusammen wiederum als zweite Materie<sup>2)</sup> zu dienen.

Mit all diesen Voraussetzungen ist dann der Weg geebnet zum besseren Verständnis der von Bonaventura angenommenen Mehrheit der Wesensformen<sup>3)</sup>. Diese steigert sich am meisten und tritt darum am deutlichsten hervor in der Anthropologie, sodass hauptsächlich aus diesem Gebiete unsere nähere Kenntnis jener Lehre Bonaventuras stammt. Aus demselben Gebiete rührt daher auch der letzte jene Lehre vorbereitende Satz Bonaventuras her, welcher hier erwähnt werden soll. Er besagt, dass die Mehrheit der Wesensformen an und für sich noch nicht die Kraft und Vollkommenheit eines geschöpflichen Wesens vermindere. Es komme vielmehr dabei auf die Art des Geschöpfes an. Nur in Geistern sei die Einfachheit schlechthin eine Vollkommenheit. In ihnen bedeute sie nämlich eine Annäherung an die absolute Einfachheit Gottes, der auch ein Geist sei. In den Körpern aber könne, wie die physikalische und chemische Erfahrung lehre, gerade eine vielfache Zusammensetzung die Quelle materieller Grösse und Kraft, und damit der spezifisch körperlichen Vollkommenheit sein<sup>4)</sup>.

2. Der übertriebene Realismus und die Lehre Bonaventuras. Nunmehr ist es möglich, auf die Sache selbst einzugehen, darauf nämlich, wieweit Bonaventura die Mehrheit der Wesensformen gelehrt habe. Es muss dabei sofort betont werden, dass er die Mehrheit der Wesensformen nicht in jener übertriebenen Weise behauptet hat, wie wir es bei den extremen Realisten finden<sup>5)</sup>. Diese glaubten bekanntlich, dass allen Begriffen auch ausserhalb der Dinge, in denen sie verwirklicht seien, irgendwie ein tatsächliches Sein zukomme<sup>6)</sup>. Sie nahmen also, was die Formen betrifft, an, dass einem Dinge, das da bestimmt werden solle, zunächst die Form

<sup>1)</sup> I, 19. II, 1. 3. f. 1.; III, 36. 1. 6. op. 5.

<sup>2)</sup> *materia secunda*; II, 3. I, 1. 3.; II, 17. 1. 2. c.

<sup>3)</sup> Die Editoren der neuen Bonaventuraausgabe dürften diese Lehre in den Scholien zu I, 13. 2. 2. klarer und bestimmter aussprechen, wenn auch gewisse Vorbehalte nötig scheinen.

<sup>4)</sup> II, 15. 1. 2. op. sol. 3. — <sup>5)</sup> II, 3. I, 2. 3. c.; II, 18. 1. 2. c.

<sup>6)</sup> „Diese Denkweise scheint von keinem anderen mit solcher Folgerichtigkeit ausgebildet worden zu sein wie von Avencebrol.“ Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters. III 3.) 13.

der allgemeinsten Gattung erteilt werde<sup>1)</sup>. Dazu kämen dann weiter der Reihe nach die Formen der unteren Gattungen, der Arten und Unterarten. Zu diesen aber tretè schliesslich noch eine besondere Individuationsform hinzu, die das Wesen zu gerade diesem Einzelwesen mache. Bonaventuras Anschauungen von der Mehrheit der Wesensformen haben nichts damit zu tun, leiten sich auch nicht davon ab. Haben sie hier und da scheinbar mit jenen Gedanken Berührungspunkte, die sich vielleicht als Nachwirkungen des extremen Realismus bezeichnen lassen, so haben wir dagegen die ausdrückliche Erklärung des Lehrers, nicht jener Meinung zu sein.

3. Das Weltbild Bonaventuras und die hl. Schrift. Während nämlich jene Anschauungen mehr metaphysischen Ursprungs sind, sind die Ansichten Bonaventuras über die Mehrheit der Formen mehr naturwissenschaftlich und wachsen aus seinem gesamten Weltbilde hervor. Die drei umfangreichen Untersuchungen, welche er über die sozunennende erste Form anstellt<sup>2)</sup>, zeigen, wie Bonaventura danach ringt, alle rein metaphysischen Konstruktionen der Welt und ihrer Bestandteile abzuwerfen. Er will sich auf Grund der naturwissenschaftlichen Angaben der Offenbarungsschriften und dem wenigen, was man zu seiner Zeit aus der Erfahrung zu schöpfen wusste, ein naturphilosophisches Bild von dem Werden und Sein des Weltganzen bilden. Er legt dabei der Erfahrung ein solches Gewicht bei, dass er gelegentlich bereit ist, ihrem Drucke folgend, die Offenbarungsdaten auch anders zu deuten, als es der hl. Augustinus getan hatte<sup>3)</sup>. Um sich ein naturwissenschaftliches Bild vom Weltganzen zu machen, geht er mit Augustinus von jenen Worten aus, welche den Schöpfungsbericht der heiligen Schrift einleiten. Es wird da erwähnt, dass aus der Schöpfung zunächst eine ununterschiedene Masse hervorgegangen sei; aus dieser aber hätten sich unter dem Einflusse des göttlichen Willens die unterschiedenen Dinge entwickelt. Er denkt keinen Augenblick daran, dass jenes Chaos, welches er übrigens im Gegensatze zu Augustinus auf die körperlichen Dinge einschränkt, wie weiter oben gesagt worden ist, ein ungeordnet durcheinander wogender Zustand der Dinge gewesen sei. Das widerspräche in seinem Weltbilde dem göttlichen, also auch in den Anfängen wohlgeordneten Ursprunge der Welt. Er glaubt auch in keiner Weise genötigt zu sein, dies anzunehmen, weder durch jenen

<sup>1)</sup> genus generalissimum.

<sup>2)</sup> II, 12. 1. 1. 3. — <sup>3)</sup> II, 12. 1. 2. c.

Text der Schrift, noch durch die Betrachtung und Erwägung der Dinge.

Für Bonaventura ist jener Schrifttext eine Andeutung dafür, dass sich die gesamte irdische Körperwelt — die himmlische Körperwelt war ja ebenso wie die Welt der Geister nach seiner Anschauung dem Flusse des Werdens und Vergehens entzogen — in einem durchaus einheitlichen und organischen Prozesse entwickelt habe. Derselbe ist in seinem Verlaufe durch mechanische Kausalität verknüpft, wird aber zugleich innerlich zu bestimmten Zwecken hinbewegt durch die planmässige Anlage der wirkenden Kräfte. Er vollzieht sich aus dem ursprünglich Einfachen und nur schwach Bestimmten zu einem zuletzt überaus Zusammengesetzten und vielfach Bestimmten. Es tritt eben immer eine neue Form zu den schon vorhandenen hinzu. Die Kraft ist dem Stoffe von Anfang an von Gott eingegeben und bleibt ebenso in beständiger Abhängigkeit von ihm. Von Gott her stammt auch die planvolle Disposition jener zunächst einheitlichen Kraft, die mit ihrer fortschreitenden Differenzierung eine immer sinnreichere wird und sich zu einem ganzen System wohlgeordneter Keimkräfte<sup>1)</sup> entfaltet, von denen noch die Rede sein wird. Die ganze irdische Welt ist demnach gewissermaßen ein lebendiges und organisches von Gott erschaffenes Ganzes, dessen durchaus unzerstörbare, wenn auch im beständigen Flusse durch einander bewegte Teile von einem Ende hin zum anderen durch das Wirken wohlgeordneter Kräfte unlöslich mit einander verknüpft sind. Sie sei wie ein einziger grosser blühender Baum, sagt Petrus von Tarantasia; Bonaventura vergleicht sie sogar mit einem Menschen: alles um die ursprünglich wirkliche Einheit des Ganzen, die späterhin zur organischen Einheit geworden ist, aufzuzeigen.

4. Die Lehre Bonaventuras vom erstgeformten körperlichen Urstoff. Das Erste nun, was aus Gottes Händen hervorging, und zugleich das Einzige, was er im eigentlichen Sinne geschaffen, d. h. aus Nichts hervorgebracht hat, war jenes „Unbestimmte und Unerkennbare“ der Septuaginta, der körperliche Urstoff, die erste Materie nämlich mit einer eigenartigen ersten Form<sup>2)</sup>. Bonaventura gibt nun dem Texte der Schrift in dem Punkte ein wenig nach, dass er diese erste Form eine nur erst unvollkommene nennt<sup>3)</sup>;

<sup>1)</sup> *rationes seminales*.

<sup>2)</sup> Aehnlich Alex. Hales. S. II, qu. 44; später Rich. a. Med. S. II, 12. 9. 6.

<sup>3)</sup> II, 12. 1. 3. c.

aus der Sache selbst weiss er keinen Grund dafür anzugeben. Damit gerät er dann in einige Dunkelheiten in seinen Ausdrücken über jene erste oder Urform. Das darf jedoch durchaus nicht dazu verführen, jene vage und oberflächlich gedachte Körperlichkeitsform<sup>1)</sup> darunter zu verstehen, welche besonderen Den kern jener Zeit wiederholt in dem Sinne auftritt, als gäbe sie den Dingen das bloss e Körpersein. Es wird alsdann in realistischer Auffassungsweise der Quantität substantieller Charakter zugeschrieben und dieser auf eine eigene Form zurückgeführt<sup>2)</sup>. Bonaventura gebraucht zwar gelegentlich den Namen dieses Begriffes an verschiedenen Stellen, nirgends aber findet sich bei ihm jener unhaltbare Begriff selbst, den manche mit jenem Namen verbunden haben. Es ist ganz ausgeschlossen, dass Bonaventura unter der ersten Form jene Körperlichkeitsform verstanden habe, weil ja die Körperlichkeitsform unter allen späteren Formen unverändert zurückbleiben und ihnen gemeinsam sein müsste. Jene erste Form aber ist den späteren Formen bei Bonaventura nicht gemeinsam. Vielmehr sagt Bonaventura, sie gäbe in ihrer eigenartigen Unvollkommenheit die Grundlage ab, aus der sich die späteren vollkommenen Formen entwickelten, sodass jene erste also nicht unverändert bleibt. Freilich ist jene erste Form eine Form der Körperlichkeit und Ausdehnung<sup>3)</sup>, aber nur in dem Sinne, dass sie bereits ein wenn auch unvollkommenes körperliches Etwas konstituiert<sup>4)</sup>; sie bildet schon einen Stoff, eben den Urstoff. Derselbe entbehrt nur der Aktualität einer vollständigen Formierung. Die verschieden dichte Lagerung<sup>5)</sup> der kleinsten Teilchen dieser Urmasse habe alsdann dahin gewirkt, dass Kräfte in Tätigkeit traten, welche jenem Urstoffe weitere Seinsbestimmungen von fortschreitender Vollkommenheit verschafften. Diese Bestimmungen seien also in jenen Kräften und ihrer planmässigen Veranlagung zur Herbeiführung gerade solcher Seinsbestimmungen bereits keimhaft oder der

<sup>1)</sup> Im Sinne von *forma corporeitatis*.

<sup>2)</sup> Vgl. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol Beitr. z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters III 3, 74 ff.

<sup>3)</sup> *forma corporeitatis et extensionis*.

<sup>4)</sup> II, 12. § 2. 3. c.

<sup>5)</sup> Es ist merkwürdig, mit wie scharfem Blick Bonaventura auf die Möglichkeit hingewiesen hat, in jener hypothetisch angenommenen verschieden dichten Lagerung der Stoffteilchen einen Ausgangspunkt für das entwickelnde Kräftespiel zu gewinnen.

Möglichkeit nach im Stoffe vorhanden gewesen<sup>1)</sup>. Das führt dann zu den noch zu besprechenden *rationes seminales* hinüber. Verfehlt aber wäre es, annehmen zu wollen, das Kräfte-System der Keimkräfte selbst sei jene erste Form im Sinne des Bonaventura gewesen<sup>2)</sup>. Man könnte endlich gegen die Existenz eines solchen Urstoffes einwenden<sup>3)</sup>, dass sich doch heutzutage aus den einfachsten Stoffen, den Elementen, jener Urstoff nicht mehr gewinnen lasse, sondern die Auflösung, wie Bonaventura sagt, bei diesen stehen bleibe. Das besagt aber nichts, da ja Bonaventura annimmt, jene erste Form sei nur erst eine unvollkommene gewesen<sup>4)</sup>. Daher weigere sich die Natur, welche beständig nach einem vollkommenen Sein strebe<sup>5)</sup>, in jenen unvollkommenen Zustand zurückzukehren. Dennoch kann nach dem System Bonaventuras erst bei jener ersten Form, nicht aber schon bei den Elementarformen die Auflösung stehen bleiben<sup>6)</sup>. Erst durch eine noch weiter eindringende Auflösung nämlich würde die für beide Teile unmögliche Isolierung der ersten Materie von einer letzten ihr noch geliebten Form versucht.

Die gesamte Herauentwicklung der weiteren Formen aus dem Urstoff<sup>7)</sup> ist, wie hier nur angefügt wird, um Missverständnisse unmöglich zu machen, allerdings innerlich abhängig von der den Kräften des Urstoffes immanenten und fließenden Bewegungskraft Gottes<sup>8)</sup>. Ebenso empfängt jener Urstoff selbst sein analoges Sein beständig vom Absoluten her durch den nicht einmal gesetzten, sondern beständig fortfließenden Schöpfungsakt. Bonaventuras Bild vom Weltganzen ist also ebenso weit entfernt vom sogenannten Materialismus wie auch von irgend welchem Pantheismus. Freilich findet sich in seiner theistischen Auffassung des Weltganzen keine Spur davon, als ob eine bis ins kleinste durchgreifende organische Gesetzmässigkeit desselben ein Widerspruch zu dem Wirken des ausserweltlichen Absoluten wäre. Es geht vielmehr aus vielen Stellen seiner Naturphilosophie hervor, dass er sich das regelmässige Wirken Gottes in der Welt nur in dieser Form denken kann.

5. Die gesetzmässige Synthese und Analyse der Naturdinge. All dieses musste notwendig vorausgeschickt werden. Sehen wir nun zu, wie sich aus diesem Urstoff die Welt ent-

<sup>1)</sup> II, 12. 1. 3. c.; II, 12. 2. 1. f. 2.; II, 12. 2. 2. f. 4; IV, 43. 1. 5. ad 6. — <sup>2)</sup> schol. 1 zu II, 15. 1. 1. — <sup>3)</sup> II, 17. 1. 1. ad 2. — <sup>4)</sup> II, 12. 1. 3. op. sol. 3. — <sup>5)</sup> IV, 44. I, 2. l. c. — <sup>6)</sup> II, 30. 3. 1. c. — <sup>7)</sup> Im Sinne von *distinctio* und *eductio*. — <sup>8)</sup> I, 44. 1. 1. ad 3.

wickelt, um daraus zu erkennen, wie Bonaventura des näheren über die Mehrheit der Wesensformen denkt. Kurzweg kann man darüber sagen, jener Urstoff wird in seinem Sein immer mehr und mehr bestimmt, sodass er in allmählichem Wachstum immer mehr Bestimmtes und immer weniger noch zu Bestimmendes, also immer mehr Form, immer weniger Materie enthält<sup>1)</sup>. Eine Bestimmung kommt in gesetzmässiger Reihenfolge zu der anderen hinzu, und es ergeben sich die Begriffe der früheren<sup>2)</sup> und späteren<sup>3)</sup> Formen, deren letzte<sup>4)</sup> schliesslich die vollendende<sup>5)</sup> heisst. Die Auflösung vollzieht sich dann in der umgekehrten Reihenfolge. Denn alles, was aufgelöst wird, geht wieder in das über, woraus es geworden war<sup>6)</sup>. Aus dieser vor- und rückläufigen, streng geordneten Reihenfolge der verschiedenen Seinsbestimmungen folgt dann der alte aristotelische Satz<sup>7)</sup>, dass die einzelnen Formen sowohl im Werden als auch im Vergehen sich auf einander disponieren. Die eine Bestimmung kann dem Sein nicht eher gegeben werden, als es eine gewisse andere hat. Diese andere wieder kann man dem Dinge nicht entziehen, wenn nicht vorher jene erstere entfernt worden ist. Die Form bestimmt also die Materie nicht schlechthin, sondern ihre für sie zubereitete Materie<sup>8)</sup>. Diese in bestimmter Weise disponierte Materie kann dann auch nur diese bestimmte neue Seinsbestimmung in sich aufnehmen<sup>9)</sup>. Es ist dies der aristotelische naturphilosophische Satz, dass Materie und Form einander proportioniert sein müssen, weil sie aufeinander hingeordnet sind<sup>10)</sup>. Es ist zugleich eine Anwendung des noch umfanglicheren metaphysischen Grundsatzes, dass die Bestimmung dem dafür Bestimmten gewisse Notwendigkeiten auferlegt<sup>11)</sup>.

Schon aus diesen bereits oben kurz erwähnten Begriffen Bonaventuras geht hervor, dass er für die strenge Einheit der Form nicht in Anspruch genommen werden kann. Es leuchtet aber aus ihnen zugleich der Schein einer Auffassung der Formen als wirklicher Dinge heraus. Derselbe wird sehr vermindert, wenn man näher prüft, wie sich Bonaventura die Mehrheit der Wesensformen

<sup>1)</sup> II, 13. 2. 1. ad 5, mit anderen Worten, dass er immer mehr wird, immer weniger werden kann. — <sup>2)</sup> II, 13. 2. 2. op. 5. — <sup>3)</sup> II, 15. 1. 2. op. 4. — <sup>4)</sup> III, 22. 1. 1. ad 3; IV, 49. II S. I, 2. 1. c. — <sup>5)</sup> Vgl. oben betr. Anklänge an den extremen Realismus. — <sup>6)</sup> II, 26. 1. 4. c. — <sup>7)</sup> II, *De An.* c. 2. 414 b 20 sqq. 415 a 1—13. — <sup>8)</sup> II, 9. 1. 3. ad 5. — <sup>9)</sup> II, 15. 1. 2. op. 2; II, 19. 2. 1. f. 3. — <sup>10)</sup> *Met.* VIII, 6. 1045 a. 33. *De An.* II. c. 2. 414 a. 25—27. — <sup>11)</sup> II, 17. 2. 1. op. 3.



denkt. Das kann man tun, indem man untersucht, wie im einzelnen die Dinge werden. Es ergibt sich dabei, dass die Seinsbestimmung ein fortschreitender Prozess ist, in welchem in dem Substrat nach und nach formierende Prinzipien sich auswirken, von denen jedes nur einen Teil der Seinsbestimmungen des Dinges verursacht. Aus jenem ersten Urstoffe entwickeln sich zunächst die vier Elemente<sup>1)</sup>. In ihnen erlangt der unvollständig formierte Urstoff erst seine Vollendung und zwar in verschiedener Weise, durch eine in genauer Proportion stehende, verschieden starke Verdichtung<sup>2)</sup>. Darum können sich dann auch die Elemente in einander verwandeln<sup>3)</sup>, das eine kann aus dem andern werden. Die eine Seinsbestimmung verschwindet alsdann, und die andere Elementarform tritt hervor. Es ist dies der einzige Fall, in welchem bei Bonaventura jener Satz des Aristoteles durchaus zur Geltung kommt, dass die Beraubung der einen Form die Hervorbringung einer anderen mit sich bringe. Es ist eben hier keine Weiterentwicklung, sondern eine wirkliche Verwandlung zu beobachten. Dort, wo sich das Sein gesetzmässig weiter entwickelt, kommt jener aristotelische Satz bei Bonaventura nicht so streng zu seinem Rechte<sup>4)</sup>. Die Uebereinführung einer neuen Form zu schon vorhandenen bedeutet bei ihm durchaus nicht, dass die alte darum schwindet oder nur noch als blosse Möglichkeit zurückbleibt. Im Gegenteil, sie bleibt als Wirklichkeit. Bei der Auflösung gilt dann wieder halb und halb jener aristotelische Satz. Die spätere Form schwindet, d. h. sie tritt in die blosse Möglichkeit zurück, die frühere, die wohl noch vorhanden, aber unter der späteren mehr oder minder verborgen oder doch unselbständig geworden war, tritt wieder sichtbar und selbständig hervor. Bonaventura gibt interessanter Weise auch den Grund an, warum unter den Elementen keine Weiterentwicklung, sondern jene wirkliche Verwandlung des einen in das andere stattfindet. Einmal stammen die Elemente alle aus derselben unvollständigen Urform<sup>5)</sup>, sind also mit einander verwandt und haben in jener Urform ein Medium,

1) IV, 49. II. S. II, 1. 2. c.

2) I, 8. II, 1. 3. ad 4; II, 15. 1. 2. c.

3) II, 30. 3. 1. c.; IV, 43. 1. 4. c.

4) Es ist nicht der Ort zu zeigen, dass dieser Satz auch bei Aristoteles selbst nicht durchgeführt ist. Er ist übrigens einer jener oben erwähnten Sätze, welche aus Aristoteles für die Einheit der Wesensformen angeführt wurden.

5) II, 13. div. text.; II, 17. 2. 3. 3.

durch welches hindurch sie sich verwandeln können. Dann aber sind sie eben das eine nicht höheren Wesens als das andere, sondern sind in gleicher Weise elementare, d. h. ursprüngliche Gestaltungen jenes ersten Stoffes; sie stehen alle vier in gleichem Grade von demselben ab<sup>1)</sup>. Darum gibt es von dem einen zum anderen hin keine Fortentwicklung, sondern nur eine Verwandlung des einen in das andere. Hierbei ist also von einer Mehrheit der Wesensformen keine Rede. Es kommt nicht zu der einen noch eine andere Elementarform hinzu. Vielmehr wird die eine durch die andere ersetzt. Im elementaren Sein herrscht also ebenso wie im Sein der Geister in gewisser Weise Einheit der Form<sup>2)</sup>. Das ist hier hauptsächlich festzustellen. Die Möglichkeit, dass sich die Elemente in einander verwandeln können, hat übrigens bei Bonaventura keine systematische Bedeutung. Sie wird ein einziges Mal flüchtig erwähnt und niemals im System benutzt.

---

<sup>1)</sup> III, 6. 2. 2. c.

<sup>2)</sup> Jene „erste“ Form erlangt erst in den Elementarformen vollkommenes Sein, kann also mit ihnen zusammen keine Mehrheit der Wesensformen ausmachen.

(Schluss folgt.)