

Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura.

Von Kurt Ziesché in Breslau.

I.

1. Sowohl im System der naturphilosophischen Erkenntniss als auch in ihrer Geschichte nimmt die Frage nach der Natur der Körper eine centrale Stellung ein. Ist sie beantwortet, dann lassen sich auch die mannigfachen Erscheinungen, welche an den Körpern wahrzunehmen sind, einheitlich erklären. Denn das, was in und an einem Dinge vorgeht, kann man nur aus seiner Natur heraus begreifen; das ergibt sich schon aus dem alten Worte der Schule: *Operari sequitur esse*. So verbreitet also die Aufhellung dieses centralen Punktes der Naturphilosophie über eine grosse Reihe wichtiger und auffälliger Erscheinungen helles Licht: über das Werden und Vergehen der Körper, die Veränderungen, welche sie sonst erleiden, und besonders die wirkliche oder nur scheinbare Umwandlung des einen in den anderen. Das aber sind Vorgänge, welche besonders auf dem Gebiete der organisirten Körper eine sehr grosse Ausdehnung und Bedeutung gewinnen und sich bis weit hinein in den Bereich der Biologie und der Psychologie insbesondere erstrecken. Daher ist es begreiflich, dass die Forschung seit alter Zeit immer wieder zur Lösung der Frage drängte: „Wie ist das Wesen der Körper zu bestimmen? Welches sind die Constitutive, die uns die eigenartige Natur der körperlichen Dinge und die an ihnen wahrnehmbaren Erscheinungen verständlich machen?“ Ebenso begreiflich erscheint es, dass man im Laufe der Zeiten je nach den verschiedenen Aufgaben und dem Stande der Forschung von verschiedenen Seiten her zur Beantwortung jener Frage hingeführt wurde.

2. Daher ist natürlich auch die Antwort auf die Frage nach der Natur der Körper in den verschiedenen Zeiten recht verschieden ausgefallen; sie gestaltete sich mannigfach, je nachdem man dem Problem unmittelbar zu Leibe ging oder erst durch irgend eine Einzeluntersuchung darauf geführt wurde. So war es z. B. mit der beginnenden Naturphilosophie der Griechen, welche zunächst das Werden und Vergehen der Dinge zu erklären suchte. Der Versuch, diesen so auffallenden und häufigen Vorgängen in der Körperwelt auf den Grund zu kommen, führte sie zunächst zur Annahme eines Substrates dieser Veränderungen, welches — selbst unveränderlich — denselben zugrunde liege. Damit war die erste Fassung gewonnen für einen Begriff, der für die weitere Forschung nach der Natur der Körper eine grosse Bedeutung erlangte, für den Begriff der Materie. Daher lässt sich die weitere Entwicklung in der Lösung unserer Frage — wenigstens nach der einen Seite hin — in Parallele zur Entwicklung des Materialbegriffes verfolgen. Da ergibt sich nun, wie vielleicht die fortschreitenden naturwissenschaftlichen Einzelkenntnisse die griechischen Philosophen bald zu einer zweiten Fassung desselben Begriffes veranlassten. Jene vielfachen Einzelkenntnisse führten nämlich bald zur deutlicheren Unterscheidung zwischen den gemeinsamen und den besonderen Eigenschaften der körperlichen Dinge. Man führte daher ihre besonderen Eigenschaften auf die besondere Natur der einzelnen Körper zurück. Für ihre gemeinsamen Eigenschaften aber nahm man eine allen Körpern gemeinschaftliche reale Grundlage an, einen Grundstoff, auf den sich die besonderen Bestimmungen des Einzelkörpers dann erst aufbauten. Damit war also die zweite Fassung für den Begriff der Materie gefunden. Späterhin traten noch andere Fassungen desselben Begriffes auf. Das griechische Alterthum aber, die Patristik sowie das Mittelalter blieben auf diese zwei Auffassungen beschränkt; sie klärten und vertieften sie immer mehr, verbanden sie miteinander und fügten sie systematisch in ihre sonstigen Erkenntnisse hinein, wodurch sie wiederum verschiedene Umbiegungen und Umgestaltungen erfuhren.

3. Ueber diesen Entwicklungsgang im Verlaufe des Alterthums sind wir im einzelnen unterrichtet.¹⁾ Jenes Substrat des Werdens und Vergehens, welches schon bei den jonischen Naturphilosophen auftaucht, wird bei Platon in das System der Naturphilosophie ein-

¹⁾ Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890; Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen.

gegliedert, zugleich aber wird es dem Charakter der Platonischen Philosophie entsprechend zu dem bloßen Begriffe des Ausgedehnten verflüchtigt. Darum war Aristoteles genöthigt, die Platonische Auffassung von der Materie energisch umzubilden; der bloße Begriff des Räumlichen war ihm zur Grundlegung des körperlichen Seins nicht genug real. Bei ihm erhält daher die Materie eine eigenartige Realität, eine Bestimmtheit der Möglichkeit nach, welche wie bei Platon die Grundlage für das Ausgedehnte abgibt. Dieser dynamische Charakter der Materie ist das Wesentliche und Bedeutungsvolle in der Aristotelischen Auffassung; in ihr finden sich jene beiden Fassungen des Materialbegriffes zwanglos geeint. Die Materie ist die reale Möglichkeit, zu allen körperlichen Dingen zu werden, und darum sowohl zur gemeinsamen Grundlage aller Dinge als auch zum Substrat des Werdens und Vergehens ihrem Wesen nach qualificirt. — Die nun der Zeit nach folgenden materialistischen Schulen des ausgehenden Alterthums, Stoa und Epikureismus, treten in noch schärferen Gegensatz zu jener schattenhaften Grundlage des Körperlichen bei Platon und entfernen sich darum auch wieder von dem Mittelwege, welchen Aristoteles eingeschlagen hatte. Die Stoa bestimmt die Materie wieder mehr als die Grundlage der gemeinsamen Eigenschaften der Körper; sie wird ihr daher zum qualitätslosen, aber bereits körperlichen Stoff. Freilich verzichtet sie damit auf eine wirkliche Erklärung des körperlichen Seins, ähnlich wie der rein physikalische Atomismus. Aehnlich verhält es sich mit der Lehre Epikur's.

4. Der Begriff der Materie aber macht zur Erklärung der Natur der Körper überhaupt nur erst einen Schritt, er bedarf noch einer Ergänzung. Den jonischen Naturphilosophen freilich, welche den Stoff als wesentlich mit Kraft begabt postulirten, konnte die Aufstellung des Materialprincipes zur Erklärung der körperlichen Natur genügen. Sobald man aber diese Auffassung verlassen hatte, wurde die Lücke in der Erklärung sichtlich, und man suchte sie auszufüllen. Hatte man bisher mit dem Begriffe der Materie das Substrat des Werdens und Vergehens sowie jeglicher anderen Veränderung herausgehoben, so suchte man jetzt die Ursache, welche diese Vorgänge hervorrief. Auch blieben immer noch die besonderen Eigenschaften der einzelnen Körper zu erklären, da die Materie sich nur als Grund ihrer gemeinschaftlichen Bestimmungen ergeben hatte. Endlich fehlte auch noch das einigende Princip, welches man schon zur Erklärung der unorganischen Einzelkörper nicht umgehen kann, deutlicher aber noch

in den Organismen wirken sieht. Denn die Gliederung und innere Einigung der organisirten Körper sind selbst in ihren einfachsten Formen ohne Annahme eines von ihrer materiellen Grundlage verschiedenen Principes dieser einheitlichen und in sich zusammengehaltenen Gliederung nicht zu verstehen. Diesen Anforderungen entsprechend sehen wir schon bei den Pythagoreern die ordnende Zahl als das Bestimmende und Einigende im Körper auftreten. Die Betonung der Intelligibilität dieser ordnenden Principien, welche sich in ihrer eigenthümlichen Bezeichnung als Zahlen ausspricht, nimmt schon einen Platonischen Gedanken voraus. Denn die Ideen Platon's stellen ja in ihrem überweltlichen Sein das Intelligible in den Dingen dieser Welt dar; anderseits aber sind sie es, welche durch eine geheimnissvolle Einwirkung auf die Materie derselben die Bestimmtheit, Gestaltung und innere Einigung geben, wie sie sich in den einzelnen Körpern zeigt; wie schon angedeutet, bleibt das Wie dieser Einwirkung der Ideen auf die Materie bei Platon noch ganz unklar. Darum musste Aristoteles auch hier die Anschauungen seines Lehrers umbilden, dessen Ideen — wie er treffend hervorhebt — die bewegende Kraft abgeht, ohne welche ein realer Zusammenhang zwischen ihnen und der gestaltungsbedürftigen Materie nicht zu denken ist. Daher versetzt Aristoteles diese intelligiblen, formenden Principien aus jener Ueberwelt in die einzelnen Dinge hinein; durch sie wird die der Möglichkeit nach reale Materie zum thatsächlich bestimmten und geformten körperlichen Einzeldinge. Damit war der für die Folgezeit überaus wichtige Begriff der immanenten Form gewonnen und — wiederum von Aristoteles — ein zweiter wichtiger Fortschritt in der Erklärung der Natur der Körper gemacht. Stoicismus und die Lehre Epikur's führten freilich auch diesen wichtigen Gedanken des Aristoteles nicht consequent fort. Allerdings bedienten sich die Stoiker noch der von Aristoteles geschaffenen neuen Terminologie; aber so wie sie die Aristotelische bestimmungslose Materie zum qualitätslosen Körper vergrößert hatten, so gestaltete sich bei ihnen — aus denselben materialistischen Tendenzen heraus — die intelligible Form des Aristoteles zu einem Stoffe feinerer Art, der Kraft, welche den eigentlichen Stoff durchweht und ihm dadurch Bestimmtheit und Einheit mittheilt. Der Epikureismus kehrt sogar vollständig zu dem schon von Anaxagoras überwundenen äusseren Standpunkte zurück, welcher aus der ursprünglich kraftbegabten Materie die Gestaltung aller Dinge erklären will.

Die spätere Zeit des griechischen Alterthums bringt für die naturphilosophische Frage nach der Natur der Körper nichts wesentlich Neues; es bleibt nur eine scheinbar etwas materialistische Erweiterung zu erwähnen, welche der Neuplatonismus mit den Begriffen von Materie und Form vornimmt, während doch gerade die neuplatonische Schule sich sehr scharf gegen den Materialismus ihrer Vorgänger gewendet hat. Sie erweitern nämlich jene Begriffe in Anlehnung an altpythagoreische Gedanken und deren spätere Nachklänge bei Platon und Aristoteles auch auf das Gebiet der intelligiblen Welt hinaus; auch die Wesen jener Welt sind aus Materie und Form zusammengesetzt. Als dann später die schemenhaften Wesen jener überirdischen Welt Platon's und seiner Schüler in der christlichen und arabischen Umbildung als Seelen und reine Geister sehr reale Gestalt erhielten, bekam auch jene Erweiterung ein ganz anderes Gesicht. Es ergab sich daraus die weit verbreitete und von sehr angesehenen christlichen Denkern lange Zeit vertretene Anschauung, dass auch in der Geisterwelt jene Zusammensetzung aus Materie und Form bestehe, und nur Gott selbst davon eine Ausnahme mache. Wir finden diese Meinung bei Augustinus und Ibn Gebirol¹⁾, und aus diesen Quellen ist sie auch in das Mittelalter hinüber gelangt.

Leider sind wir uns über die mittelalterliche Weiterbildung sowohl dieser Einzelfrage als auch des gesammten Problems von der Natur der körperlichen Dinge nicht so klar, wie über die Entwicklung derselben Frage im Alterthume. Das Mittelalter bekam durch Augustinus, Boëthius, später durch die arabischen Neuplatoniker und Aristoteliker und endlich durch Aristoteles selbst das vom Alterthum gewonnene Material, zunächst also Platonische Gedanken, später aristotelische, die mit mancherlei fremden Zuthaten verändert und vermischt waren, zuletzt erst die wirklichen Ergebnisse der Aristotelischen Forschung. Es musste sich also das Mittelalter lange Zeit hindurch mit den Vorarbeiten Platon's und den oft entstellenden und missverständlichen neuplatonischen Fortbildungen der aristotelischen Lehre behelfen, bevor es gerade die entscheidenden und reifsten Ergebnisse der Forschung des Alterthums zu Gesicht bekam. Und auch dann noch lag die Gefahr falscher Deutungen des richtigen Aristoteles auf grund des bisher von ihm Gelehrten und Ueberlieferten nicht fern. Bei diesem Stande der Dinge ist es begreiflich, dass die mittelalterlichen

¹⁾ Correns, Die . . . Abhandlung des Dominicus Gundisalvi: *De unitate*. Münster 1891, S. 42 ff.

Anschauungen über die Natur der Körper mannigfach und oft verwirrend sind. Nachdem sich der Wirrwarr aber etwas geklärt hatte, da ja der echte Aristoteles immer mehr bekannt wurde, blieben immer noch zwei verschiedene Richtungen in der Naturphilosophie des Mittelalters übrig, die sich nur zufällig später mit dem Schulgegensatze zwischen Dominicanern und Franciscanern identificirten. Die eine mehr conservative Richtung beruft sich besonders auf Augustinus und hält an den überlieferten Platonischen und neuplatonischen Ideen, welchen sich bereits eigene Arbeit des Mittelalters angefügt hatte, fest. Freilich muss auch sie immer mehr mit Aristoteles rechnen; wo es angeht, sucht sie ihn darum in ihrem Sinne zu interpretiren, wobei ihr einige pseudo-aristotelische Schriften zu statten kamen. Die andere Richtung dagegen bemerkt immer mehr die Differenz zwischen dem echten und dem vermeintlichen Aristoteles und gibt sich mit Entschiedenheit der Autorität des echten hin. Freilich stimmte man dann nicht mehr vollständig mit Augustinus überein, was aber bei der lebhaften Gährung der Augustinischen Gedanken überhaupt eine schwierige Sache ist. Auch manche Autorität des vergangenen 11. und 12. Jahrhunderts musste man dann theilweise verlassen. Damit aber drohte zugleich eine heftige Opposition seitens der Vertreter der an den Schulen eingesessenen älteren Richtung. Der Hauptvertreter dieser zweiten Richtung ist der hl. Thomas v. Aquin. Er hat das Verdienst, den Umschwung zu dem echten Aristoteles hin in seinen späteren Schriften energisch vollzogen zu haben; daher sehen wir ihn auch bald nach seinem Tode in einen heftigen Kampf mit der opponirenden älteren Richtung hineingezogen. Freilich beschränkt sich Thomas nicht auf Reproduction; er sucht vielmehr — ohne die bei Aristoteles selbst unausgeglichenen Differenzen seiner Lehre weiter zu berücksichtigen — die Anschauungen des Stagiriten nach ihrem in einigen Normalstellen hervortretenden Sinne klar und folgerichtig durchzuführen. Bonaventura hingegen gehört der mehr conservativen Richtung an, welche leider später durch Duns Scotus zur Oppositionspartei wurde, anstatt das Positive in der Lehre Bonaventura's weiter auszubauen. Dieser nämlich bleibt bei allem Respect vor Aristoteles ein treuer Schüler des Augustinus, wie er ihn auffasst, und seines eigenen Lehrers Alexander von Hales, welcher unter Berücksichtigung des Aristoteles die Lehren des 11. und 12. Jahrhunderts noch einmal in sich zusammenfasst. Bonaventura nimmt also auch

jene zuletzt aus dem Neuplatonismus stammende Erweiterung von Materie und Form in seine Naturphilosophie auf, nach der auch in den Seelen und den reinen Geistern Form und Materie unterschieden werden müssen, nur nicht in Gott. Auch kennt Bonaventura die von Thomas streng festgehaltene Einheit der Form unseres Erachtens so wie Thomas nicht. Hierin schliesst er sich einigermaassen noch an die Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts an, welche — wie wir es etwa bei Alanus finden — in der Form nicht das Einigungsprincip der körperlichen Substanz überhaupt, sondern nur den Träger und Bewirker irgend einer Bestimmung erblicken. Es steht dann allerdings der Pluralität der Former nicht im Wege.

5. Ehe man nun an die Aufgabe gehen kann, die Lehren des Mittelalters und insbesondere seiner beiden Hauptvertreter, Thomas und Bonaventura, über die Natur der Körper mit einander sowie mit den naturwissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten des letzten Jahrhunderts in Beziehung und in ihrem Werthe zur Geltung zu bringen, sind noch umfangreiche Vorarbeiten zu leisten. Denn, um sie selbst auch nur richtig und vollständig zu verstehen, muss man sie erst nach ihrem Zusammenhange mit den Anschauungen der unmittelbar vorhergehenden Zeit historisch erklären. Und zwar handelt es sich vor allem darum, sie vom Ausgange des Alterthums an durch jene dunklen und mannigfach verwickelten Verhältnisse hindurch in ihrem Werden im einzelnen genau zu verfolgen, nicht blos um ihren allgemeinen Zusammenhang mit der *philosophia perennis*. Erst dadurch werden viele Unklarheiten und Zweifel schwinden, und hinter den nebensächlichen Anschauungen die wichtigen und grundlegenden naturphilosophischen Lehren des Mittelalters hervortreten. — Um die genannte historische Vorarbeit aber zu erleichtern, ist es von Werth, die Lehren beider Männer über die Natur der Körper aus ihren Schriften im Zusammenhange darzustellen, da sie dort meist in den Verlauf theologischer Erörterungen eingestreut sind. Für Thomas v. Aqu. ist diese Aufgabe bereits vielfach gelöst; für Bonaventura bleibt sie zum theil noch zu erledigen¹⁾, was der Zweck der folgenden Aufsätze ist. Bei der Darstellung der Lehre Bona-

¹⁾ Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus. Paderborn 1888. K., der schon vor Jahren zu einer einlässlicheren Beschäftigung mit B. anregte, behandelt die Frage in grösseren Zügen und im Vergleiche zum Thomismus; darum sind seine Ausführungen auch zum theil schon kritisch.

ventura's über Materie und Form ist allerdings die Hereinziehung seiner Speculationen über Menschenseele und reine Geister nicht zu umgehen.

II.

1) Nach der Lehre des hl. Bonaventura¹⁾ bestehen alle geschaffenen Substanzen aus mindestens zwei Wesenstheilen, einer zwar realen aber völlig bestimmungslosen Entität und einem zweiten, sie bestimmenden Princip, welches ebenfalls in sich real ist.²⁾ Jene erste Realität heisst der Urstoff (*materia prima*), die zweite die Form (*forma substantialis*). Vereinigt sich also die Form mit dem Urstoff, so entsteht das für sich bestehende, einheitliche³⁾, vollständige und individuelle Wesen, Substanz⁴⁾ genannt; darum nennt man auch Materie und Form substantiale Principien und ihre Vereinigung eine substantiale. — Nicht immer aber ist die Zusammensetzung eines geschaffenen Wesens so einfach; oftmals muss der durch eine Form bereits zur Substanz bestimmte Urstoff sich von einer zweiten, dritten oder noch mehr Wesensformen weiterhin bestimmen lassen, ihnen also gewissermaassen nochmals als Materie dienen; in diesem Falle kann man daher jenes erste Compositum selbst die zweite Materie nennen.⁵⁾ Bonaventura selbst bezeichnet sie gelegentlich als *materia transmutabilis*⁶⁾ und drückt damit aus, dass wir es hier nicht mehr mit der durchaus unveränderlichen⁷⁾ eigentlichen Materie zu thun haben, sondern mit einem bereits constituirten Dinge, das noch weiteren Vervollkommnungen unterzogen werden soll. Diese noch hinzutretenden Bestimmungen könnte man im Gegensatz zur ersten spätere Formen nennen (*formae ulteriores*). Bonaventura selbst gebraucht nur von der letzten, das Ding vollendenden Form den Ausdruck *forma ultima* oder *forma ultima completiva*.⁸⁾ Diese weiteren Wesens-

¹⁾ Benutzt wurde die neue Ausgabe der Werke B.'s (Quaracchi). Citate ohne Angabe des Titels beziehen sich auf die vier Bücher des Sentenzencommentars. Mit *Schol.* sind die Scholien der Herausgeber (P. Ignatius Jeiler und P. Hyacinth Deimel) bezeichnet. — ²⁾ *In Hexaëm.* coll. II, 23. — ³⁾ II, 3. I. 1. 1.; Schol. II. — ⁴⁾ Im Sinne von *res permanens et per se stans*. vgl. II, 37. dub. IV. — ⁵⁾ Man kann also nicht mit Krause (a. a. O.) die *materia secunda* des Bonaventura nur als Substrat für Accidentalfornen bezeichnen. Dies trifft nur für die thomistische Doctrin zu, oder wenn man Bonaventura für die Einheit der Form in Anspruch nimmt, was Krause nicht durchaus thut. (vgl. a. a. O. S. 42.) Wir gehen später auf die Sache ein. — ⁶⁾ II, 18. 2. 3. c. — ⁷⁾ Vgl. n. 4. — ⁸⁾ II, 13. 2. 2. ad 5. —

formen sind wie die erste in sich real und verbinden sich mit ihrem Substrat innerlich zu einem einheitlichen Ganzen.¹⁾ Verleihen die weiteren Formen jedoch ihrem Substrat nur äusserlich anhaftende Eigenschaften, so sind sie Accidentalformen.²⁾

2) Da nun alle selbständigen geschaffenen Dinge aus der Materie und mindestens einer Wesensform zusammengesetzt sind, so müsste jedes dieser beiden Theile selbst wieder aus Materie und Form bestehen, sobald man ihnen selbständige Existenz zuschriebe. Somit kämen wir nie zu einem Ende. Da nun aber jede Erklärung, die uns in's unendliche hinein mit der endgültigen Lösung warten lässt, falsch ist³⁾, so ist es auch falsch, der Materie oder der Form für sich selbständige Existenz zuzuschreiben. Zu demselben Ergebniss führt uns die Betrachtung jedes einzelnen der beiden Principien. Alles für sich Existirende trägt mindestens die drei Bestimmungen des Einen, des metaphysisch Wahren und des Guten. Die Materie aber hat diese Bestimmungen nicht, weil sie völlig bestimmungslos ist. Also gehört sie auch nicht zu den Dingen mit selbständiger Existenz.⁴⁾ Aber auch die Form für sich genommen nicht; denn erst die Materie gibt einem Dinge das feste in sich abgeschlossene Sein⁵⁾, welches es zur selbständigen Existenz befähigt. Wir dürfen also weder die Materie⁶⁾ noch die Form⁷⁾ als selbständig bestehende, in sich bestimmte Dinge (*hoc aliquid*) auffassen.⁸⁾ Eine gesonderte Existenz der Wesentheile wäre vielmehr etwas Undenkbares und könnte darum selbst von Gott nicht verwirklicht werden⁹⁾; wenn Gott selbst daher eine reine, d. h. für sich bestehende Form genannt wird, so steht das Wort Form hier in einem anderen Sinne.¹⁰⁾ — Zur Existenz gelangen also die Realprincipien erst in dem Ganzen, welches sie durch ihre Vereinigung bilden; daher kann man sagen, Materie und Form verursachen sich gegenseitig¹¹⁾, d. h. das eine bedarf des anderen, um zu existiren.¹²⁾

¹⁾ Ueber diese Eigenschaften einer Wesensform vgl. II, 3. I. 1. 1.; Schol. II, 1. — ²⁾ II, 26. 1. 3. ad 4. — ³⁾ I, 48. 1. 1. op. 4. — ⁴⁾ II, 12. 1. 1. fund. 4. — ⁵⁾ II, 17. 1. 2. c. vgl. n. 8. — ⁶⁾ I, 19. II, 1. 3. f. 4.; II, 12. 1. 1. c.; II, 18. 2. 3. f. 5. — ⁷⁾ II, 7.; II, 2. 1. 1. op. 6.; II, 12. 1. 1. ad 5. — ⁸⁾ II, 15. 1. 1. ad 2. — ⁹⁾ II, 13. 3. 1. c. — ¹⁰⁾ II, 12. 1. 1. ad 5. „Cum enim dicitur: Deus est pure forma, aequivocatur nomen formae, quia non dicitur ibi forma, prout est perfectio materiae; sed forma nominat ibi essentiam, quae habet esse in omnimoda actualitate et completionem et nullo modo potest pervenire ad alterius compositionem“ (vgl. III. 5. d. II.) — ¹¹⁾ I, 19. II. 1. 3. op. 2. — ¹²⁾ II, 1. I. 1. 1. f. 4.; II, 12. 1. 1. f. 6.

3) Wenn nun auch die beiden Wesenstheile der selbständigen geschaffenen Dinge nicht wiederum selbständig für sich bestehen (existiren) können, so wäre es doch falsch, daraus zu folgern, dass Materie und Form — wieder jedes für sich betrachtet — nichts Wirkliches seien (*esse*). Das reale Ganze, welches sie durch ihre Vereinigung zustande bringen, beweist vielmehr, dass auch sie selbst in sich etwas Wirkliches sein müssen.¹⁾ Materie²⁾ und Form³⁾ haben also jedes auch für sich einen gewissen Seinsgehalt⁴⁾ (*essentia*), der von allem anderen Seienden unterschieden ist⁵⁾; daher gibt es auch von jedem der Principien eine göttliche Idee.⁶⁾ Freilich kann man den durch diese göttliche Idee ausgedrückten Seinsgehalt des einen Wesenstheiles niemals in Wirklichkeit von dem des anderen trennen und in sich rein darstellen; wohl aber kann man Materie und Form in Gedanken von einander sondern und dann jedes für sich betrachten. In dieser Sonderung findet man dann aber Materie und Form in einem anderen Zustande als im ganzen Dinge, das sie durch ihre Vereinigung bildeten.⁷⁾ Denn im Ganzen war der Seinsgehalt des einen Wesenstheiles beeinflusst von dem des anderen, nach der Sonderung aber ist dieser gegenseitige Einfluss hinwegzudenken.

So ergibt sich für jedes der beiden Principien eine doppelte Betrachtungsweise: die Betrachtung ihres Seinsgehaltes⁸⁾ (*secundum se, secundum essentiam*), den sie für sich haben würden, und die Untersuchung des thatsächlichen Seins⁹⁾ (*sec. esse, secundum substantiam*), welches sie in der Vereinigung mit einander haben.¹⁰⁾ Aus ihrem eigenen Seinsgehalte fiesst ihr Verlangen nach einander¹¹⁾, sowie alles das, was sie in das Ganze hineinbringen; die Materie also beispielsweise ihre völlige Unbestimmtheit¹²⁾ und Passivität¹³⁾, die Form ihre Bestimmtheit¹⁴⁾ und Unveränderlichkeit.¹⁵⁾ Ihr thatsächliches Sein aber ist das, was durch gegenseitige Verbindung und Beeinflussung aus den Wesenstheilen wird, sobald sie sich zum ganzen Dinge mit einander vereinigen.¹⁶⁾

¹⁾ In *Hexaëm.* coll. IV, 10. — ²⁾ I, 36. 3. 2. c.; I, 37. I. 3. 1. arg. aff. 3.; II, 1. I. 1. 1. ad 2.; II, 3. I. 1. 3. c. — ³⁾ II, 1. I. 1. 1. f. 6.; II, 7. d. III.; IV, 12. I. 2. 3. pro 2. parte, ad 1. — ⁴⁾ II, 7. II. 2. 1. ad 3. — ⁵⁾ I, 19. II. 1. 3. ad 6. Dieser Unterschied ist aber bei der Materie ein ihrem Wesen entsprechend unvollkommener, d. h. durch keine positive Bestimmung herbeigeführter. (vgl. n. 5.) — ⁶⁾ I, 36. 3. 2. c. — ⁷⁾ II, 7. II. 2. 1. ad 3.; II, 30. 3. 1. c. — ⁸⁾ II, 13. 2. 2. ad 3. — ⁹⁾ II, 7. II. 2. 1. ad 3.; II, 30. 3. 1. c. — ¹⁰⁾ Krause, a. a. O. S. 7, identificirt diese Unterscheidung irrtümlich mit der anderen von *materia prima* und *secunda*. — ¹¹⁾ I, 37. I. 3. arg. aff. 3. — ¹²⁾ I, 19. II. 1. 3. ad 5. — ¹³⁾ II, 3. I. 1. 1. Schol. II. 3. — ¹⁴⁾ II, 3. I. 1. 2. f. 2. — ¹⁵⁾ II, 13. 2. 2. ad 3. — ¹⁶⁾ I, 3. I. 1. 3. f. 5. u. 6.

4) Es gilt nun, zunächst den Seinsgehalt der Principien etwas näher zu bestimmen und dann ihr thatsächliches Sein genauer zu betrachten. Bei der Bestimmung ihres Seinsgehaltes erhebt sich zuerst die Frage, ob er in sich einfach ist, oder ob man noch weiter Theile in ihm zu unterscheiden hat. Physisch betrachtet sind nun Materie¹⁾ und Form²⁾ offenbar nicht weiter zusammengesetzt; sie sind vielmehr in sich einfach wie ein Punkt. Denn wären sie zusammengesetzt, so müsste man sie — sei es thatsächlich, sei es nur logisch — auch wieder in ihre Theile auflösen können.³⁾ Diese aber könnten dann offenbar selbst wieder Theile haben, und so fort in's unendliche⁴⁾; ein Fortschreiten in's unendliche aber ist unmöglich. Materie und Form sind also physisch einfach wie ein Punkt. Bei der Materie ist jedoch, wie schon hier bemerkt werden muss, diese Einfachheit keine actuelle, sondern eine rein negative. Das will sagen, der Seinsgehalt der Materie hat zwar keine physischen Theile, ist aber darum nicht ein irgendwie einheitlich bestimmtes Ding. Ihre Einfachheit fließt nicht aus irgend einer ihr anhaftenden einfachen Bestimmung, sondern ergibt sich zugleich mit ihrer völligen Unbestimmtheit. In dieser Hinsicht also unterscheidet sich die Einfachheit der Materie von der des Punktes.⁵⁾

Wenn nun auch die Wesenstheile der selbständigen geschaffenen Dinge nicht wieder aus physischen Theilen bestehen, so findet sich dennoch in ihrem Seinsgehalte ein metaphysischer Unterschied. Da sie nämlich niemals für sich bestehen können, sondern immer nur in Verbindung mit einander, so ist in ihnen immerhin noch zweierlei zu unterscheiden: ihr eigentliches Wesen und die diesem Wesen anhaftende Nothwendigkeit, von dem anderen Wesenstheile in Existenz versetzt zu werden.⁶⁾ Die Wesenstheile der Dinge sind also nicht durchaus einfach⁷⁾, sondern nur im physischen Sinne einfach.

Aus der physischen Einfachheit der Principien ergibt sich weiterhin ihre Unzerstörbarkeit; denn alle im Naturverlauf vorkommende Zerstörung löst das Ganze in seine Theile auf⁸⁾; finden sich also keine Theile mehr im Seinsgehalt von Materie und Form, so ist zu-

¹⁾ II, 2. II. 2. 3. c.; II, 3. I. 1. 2. f. 4. — ²⁾ II, 7. II. 2. 1. op. 5. u. 6.; II, 15. 1. 2. op. 2.; III, 36. 1. 6. ad 5.; IV, 12. I. 1. 3. op. 2. — ³⁾ I, 8. I. 2. 2. ad 4. 5. 6. — ⁴⁾ I, 8. II. 1. 2. op. 4. — ⁵⁾ II, 3. I. 1. 2. op. u. ad 4. — ⁶⁾ I, 8. II. 1. 2. op. u. ad 4. — ⁷⁾ I, 26. 1. 1. ad 6. — ⁸⁾ I, 8. I. 2. 2. op. 5.; I, 19 II. 1. 3. op. 3.

gleich die Unmöglichkeit ihrer Zerstörung (*corruptio*) gegeben.¹⁾ Auch accidentelle Veränderungen (*variatio*) können weder an der Materie²⁾ noch an der Form³⁾ vorkommen, sofern wir ihren Seinsgehalt für sich in betracht ziehen. Denn weder die Form⁴⁾ noch die Materie⁵⁾ für sich können Accidentien an sich tragen, an denen sich jene Veränderungen vollziehen könnten. Somit könnten die Principien ihrem Seinsgehalt nach nur noch der dritten möglichen Art der Veränderung⁶⁾ unterliegen, der vollständigen Vernichtung (*versio*). Aber auch diese bleibt in Wirklichkeit von ihnen ausgeschlossen⁷⁾, denn die Natur kann nichts Bestehendes völlig vernichten.⁸⁾

Da der Seinsgehalt der Wesenstheile somit weder aufgelöst noch auch ganz vernichtet werden kann, so kann er auch nicht der Natur seinen Ursprung verdanken. Denn er kann weder durch Zusammensetzung aus Theilen entstanden⁹⁾, noch auch von der Natur aus nichts erschaffen sein¹⁰⁾; denn im letzteren Falle hätte sie auch die Macht, ihn wieder zu vernichten. Darum können wir den Ursprung der Principien — ihrem Seinsgehalte nach — nur auf Gott zurückführen. Materie und Form wurden von Gott erschaffen¹¹⁾ und werden von ihm im Dasein erhalten.¹²⁾

Neben der Einfachheit, Unveränderlichkeit und Geschöpflichkeit geht aus dem Seinsgehalt der Wesenstheile endlich noch ihr Verlangen nach einander hervor¹³⁾; denn ohne dieses gegenseitige Verlangen würden sie sich auf natürliche Weise nicht mit einander vereinigen lassen und nicht in der Vereinigung beharren, und könnten daher überhaupt nicht existiren.

5) Neben all' diesen gemeinschaftlichen Eigenschaften hat aber auch jeder der Wesenstheile — seinem Seinsgehalte nach — besondere Eigenthümlichkeiten; denn der Seinsgehalt jedes der Principien unterscheidet sich von allem anderen Seienden¹⁴⁾, also auch von dem anderen Wesenstheile. Der Seinsgehalt der Materie zunächst erschöpft

¹⁾ II, 7. II. 2. 1. op. u. ad 3. Die Form erleidet jedoch eine andere eigenartige Veränderung; sie tritt aus der realen Anlage (*ratio seminalis*) in actuelle Existenz und wieder zurück. — ²⁾ I, 8. I. 2. 2. op. u. ad 1. — ³⁾ I, 17. II. 1. 1. op. 1.; IV, 12. I. 2. 3. pro 2. parte, ad 1. — ⁴⁾ *In Hexaëm.* coll. IV. 12.; I, 8. II. 1. 3. d. III.; I, 19. II. 1. 3. f. 1. — ⁵⁾ II, 12. 1. 1. f. 6. — ⁶⁾ I, 8. I. 2. 2. c. — ⁷⁾ II, 26. 1. 4. ad 6. — ⁸⁾ II, 18. 1. 3. op. 6.; II, 37. 1. 2. op. 5. — ⁹⁾ II, 1. I. 1. 1. op. 6.; II, 7. II. 2. 1. op. 3.; II, 15. 1. 1. c. — ¹⁰⁾ II, 18. 1. 3. op. 6.; II, 37. 1. 2. ad 5. — ¹¹⁾ II, 7. II. 2. 1. op. u. ad 3. — ¹²⁾ I, 8. I. 2. 2. op. 5. — ¹³⁾ I, 37. I. 3. 1. aff. 3. — ¹⁴⁾ I, 19. II. 1. 3. ad 6.

sich in ihrer völligen Potentialität. Sie ist die reine Möglichkeit¹⁾, etwas zwar Reales, aber vollständig Unbestimmtes.²⁾ Zu nichts irgendwie hingeeordnet als zum Sein ist sie ihrem Seinsgehalt nach auch durchaus indifferent, zum Geist oder zum Körper gestaltet zu werden.³⁾ Daher sind die bekannten Begriffsbestimmungen, welche Aristoteles⁴⁾ und Augustinus⁵⁾ von der Materie geben, in aller Strenge von ihr zu verstehen. Somit lässt sich auch an der Materie nichts anderes erkennen, als die reale Möglichkeit, von Formen irgendwie bestimmt zu werden.⁶⁾ Diese Dunkelheit, in welche sich der materielle Wesenstheil für die Erkenntniss hüllt, hat ihr auch den seltsamen Namen „Finsterniss“ eingebracht.⁷⁾ — Die völlige Potentialität der Materie ist aber doch in einer Beziehung eine nur relative. Sie will nämlich keineswegs besagen, dass aus der ersten Materie unmittelbar alle nur möglichen Dinge werden könnten; ihre Potentialität ist vielmehr insofern beschränkt, als die formellen Bestimmungen der Materie, wo ihrer mehrere sind, in einer gewissen Ordnung auf einander folgen müssen. Die Materie kann also irgend eine höhere Form nicht eher annehmen, als bis sie durch Annahme einer entsprechend niederen Form dazu befähigt ist.⁸⁾

Dieselbe Eigenschaft der Materie — ihre reine Möglichkeit — meint man auch, wenn man sie „infinīt“ nennt. Das soll also nicht heissen, die Materie entbehre wie Gott, welcher die absolute Vollendung ist (*actus purus*), der Beschränkung und Begrenzung, sondern besagt nur, dass ihr — im völligen Gegensatze zu Gott⁹⁾ — jegliche Vollendung fehlt (*ens sine ullo actu*).¹⁰⁾ — Es ist also keine actuelle, sondern eine rein potentielle Unendlichkeit.

Aus der Potentialität der Materie fliesst endlich auch jene eigenthümliche Färbung ihrer drei weiteren Eigenschaften, ihrer unterscheidbaren Realität, ihrer Einfachheit und Einheit. Der Seinsgehalt der Materie ist — wie sich oben ergab — eine Realität, die sich von allem anderen Seienden unterscheidet; da nun die Materie in sich völlig unbestimmt und potentiell ist, kann sie sich auch nicht durch sich selbst in bestimmter Weise von den

¹⁾ II, 1. I. 1. 1. op. 1.; II, 3. I. 1. 3. op. 2. 3.; II, 7. II. 2. 1. ad 2.; II, 18. 1. 3. ad 4. — ²⁾ I, 19. II. 1. 3. ad 1. Ueber ihre relative Bestimmtheit, s. unten. —

³⁾ II, 3. I. 1. 1. Schol. 3. — ⁴⁾ *Metaph.* VII. 3. 1029. a. 20. — ⁵⁾ *Conf.* XII. c. 3. u. 6. — ⁶⁾ II, 12. 1. 1. c. — ⁷⁾ II, 3. I. 1. 2. op. ad 5. — ⁸⁾ I, 44. 1. 1. ad 3.; II, 9. 1. 3. ad 5.; *In Hexaem.* coll. IV. 10. — ⁹⁾ II, 3. I. 1. 3. op. 3. 4. 5. — ¹⁰⁾ I, 19. II. 1. 3. c.; I, 35. 1. 5. sol. 4.; I, 36. 3. 2. c.; I, 43. 1. 2. c.

anderen Wesen unterscheiden; mit anderen Worten: der Unterschied von den anderen Dingen ist nicht durch eine der Materie anhaftende Bestimmung, sondern eben durch ihre völlige Bestimmungslosigkeit im Gegensatz zur Bestimmtheit der übrigen Dinge gegeben. In diesem Sinne nennt Bonaventura diesen Unterschied einen unvollkommenen.¹⁾ Ebenso verhält es sich — wie oben gezeigt wurde²⁾ — mit der Einfachheit der Materie und endlich auch mit ihrer Einheit.³⁾ Im Begriffe des numerisch-Einen finden sich ganz allgemein zwei Merkmale: es ist in sich vollkommen begrenzt und abgeschlossen, und es ist innerlich irgendwie einheitlich oder gleich beschaffen. So ist z. B. ein Stück Metall einerseits vollkommen in sich begrenzt und abgeschlossen, andererseits in sich gleich durch die Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit aller seiner Theile. Ebenso ist ein Haus einmal in sich vollkommen begrenzt und zum anderen in sich einheitlich und gleich durch die Zusammengehörigkeit aller seiner Theile eben zu diesem einen Hause. Ebenso endlich ist eine Seele sowohl vollkommen in sich begrenzt und individuell abgeschlossen, als auch durch ihre Geistigkeit und die dadurch in ihren Kräften hervorgerufene Einheit des Bewusstseins in sich einheitlich und gleich. Das erste Merkmal nun, welches im Begriffe der Einheit liegt, die Begrenztheit und Abgeschlossenheit, widerspricht offenbar der absoluten Potentialität der Materie; denn wenn sie in sich vollkommen begrenzt und abgeschlossen ist, kann sie nicht zugleich völlig bestimmungslos bleiben. Sie ist daher weder numerisch eines, wie ein Individuum, noch wie eine Species oder ein Genus; denn auch der Inhalt des allgemeinsten Gattungsbegriffes ist in sich abgeschlossen und begrenzt, was von der Materie völlig auszuschliessen ist. Dagegen kommt der Materie das zweite begriffliche Merkmal der Einheit — innerlich gleichartig zu sein⁴⁾ — im höchsten Grade zu. Denn fände sich innerhalb ihres Seinsgehaltes auch nur der geringste Unterschied, so trüge sie im Widerspruch mit ihrer völligen Bestimmungslosigkeit mindestens eine Bestimmung an sich. Die Einheit der Materie gründet sich also nur auf das zweite Merkmal des Einheitsbegriffes; darum heisst sie Einheit des innerlich völlig Gleichartigen (*unitas homogeneitatis*).⁵⁾ Die

¹⁾ I, 19. II. 1. 3. ad 6. — ²⁾ vgl. n. 4. — ³⁾ II, 3. I. 1. 3. ad 2. —

⁴⁾ „Quod habet partes omnes eiusdem rationis, ut aqua, et cuius quaelibet pars recipit praedicationem totius. (II, 3. I. 1. 2. Schol. I.) — ⁵⁾ II, 3. I. 1. 3. c.

Materie ist also — wenn auch unvollkommen — ihrem Seinsgehalte nach in allen Dingen numerisch eine.

6) Der Seinsgehalt der Form ist im Gegensatz zu dem anderen Wesenstheile in sich vollkommen bestimmt, unveränderlich¹⁾ und von allem anderen Seienden vollkommen unterschieden.²⁾ Denn es ist gerade die Eigenart der Form, zu bestimmen und damit von anderem zu unterscheiden.³⁾ Aber nicht nur die Formen verschiedener Art, sondern auch die gleichartigen Formen sind individuell von einander verschieden⁴⁾, sei es, dass sie bereits thatsächlich die Materie bestimmen, sei es, dass sie erst der Anlage nach in ihr verborgen sind.⁵⁾

Die Formen lassen sich ihrem Seinsgehalte nach in verschiedene grosse Classen eintheilen. Die niedrigsten von ihnen verbinden sich — wie das ihrem niederen Seinsgehalte entspricht — entweder unmittelbar mit der Materie zu körperlichen Wesen⁶⁾, oder verleihen einem auf diese Weise entstandenen Körper weitere substantiale Vollkommenheiten. Einige von ihnen gewinnen bei der substantialen Bestimmung körperlicher Wesen selbst — zwar nicht an sich, wohl aber, sofern sie mit der Materie vereinigt sind (*per accidens*) — Ausdehnung, andere bleiben unausgedehnt und darum ganz in jedem Theile des körperlichen Wesens.⁷⁾ Zu letzteren gehören die Seelen der höheren Pflanzen und Thiere; aus diesem Grunde nennt man besonders die Seelen der Thiere, an denen es deutlicher hervortritt, geistige Formen;⁸⁾ eine selbständige Existenz will man ihnen damit nicht etwa zuschreiben; denn sie bleiben reine Formen⁹⁾, die — wie oben gesagt¹⁰⁾, — niemals für sich bestehen können.

Die höheren Formen dagegen verbinden sich — ihrem höheren Seinsgehalte zufolge — mit der Materie zu geistigen Wesen¹¹⁾, welche entweder schon für sich vollkommen abgeschlossen sind (*angelus*)¹²⁾,

¹⁾ II, 13. 2. 2. ad 3. — ²⁾ II, 3. I. 1. 2. f. 2. — ³⁾ I, 19. II, 1. 3. ad 1.; I, 24. I. 1. f. 1. — ⁴⁾ II, 15. 1. 1. ad 4.; II, 18. 1. 3. f. 2.; ib. f. 5.; IV, 44. I. 2. 2. ad 4. — ⁵⁾ In der zu körperlichen Dingen verwendeten Materie liegen nämlich die realen Anlagen zu einer grossen Anzahl Formen verborgen, aus denen diese Formen thatsächlich entstehen können, wie sich aus der Rosenknospe ihre Blüthe entfaltet. (II, 15. 1. 1. c.) — ⁶⁾ Das ist nur der Fall bei der *forma prima*. (II, 13. 1. 2. c.) — ⁷⁾ I, 8. II. 1. 3. ad 1. 2.; II, 17. 1. 2. ad 5. — ⁸⁾ II, 15. 1. 1. op. 4. — ⁹⁾ II, 17. 1. 2. c.; II, 18. 2. 3. op. 5. — ¹⁰⁾ vgl. n. 2. — ¹¹⁾ Der Begriff des Geistes ist bei Bonaventura trotzdem derselbe, wie sonst bei den Scholastikern; er versteht darunter ein in sich abgeschlossenes, unzerstörbares Wesen, welches nicht Theile ausser Theilen hat und sich selbst darum vollkommen gegenwärtig ist. — ¹²⁾ II, 8. I. 1. 1. ad 5. u. c.

oder ihrem Wesen nach darauf hingeordnet sind, sich noch weiterhin mit bereits formirten Körpern¹⁾ zu vereinigen²⁾ (*anima rationalis*), obwohl ihre Existenz davon nicht abhängt³⁾, da sie ja schon für sich aus Materie und Form bestehen.

Alle diese Unterschiede in den Constitutionsergebnissen fliessen also aus dem verschiedenen Seinsgehalt der constituirenden Formen⁴⁾, nicht aus der ihrem Seinsgehalte nach in allen Wesen völlig gleich bestimmungslosen Materie. Diese ist zwar geeignet, eine ganz unbestimmte, beliebige körperliche Ausdehnung anzunehmen⁵⁾, hat aber selbst keine grössere Neigung dazu, zum Ausgedehnten⁶⁾, als zum geistigen Wesen gestaltet zu werden. Wenn man also auch von geistiger oder körperlicher Materie sprechen kann⁷⁾, oder gar der einen einen Vorrang vor der anderen einräumt, so unterscheidet man damit doch nur ihr so oder so formirtes thatsächliches Sein (*substantia*)⁸⁾, nicht ihren Seinsgehalt (*essentia*), welcher in allen Dingen derselbe ist.⁹⁾

7. Es erhebt sich nun die zweite Frage, wie das thatsächliche Sein der Principien näher bestimmt werden kann. Da nun die Wesenstheile ihr thatsächliches Sein nur in dem Ganzen gewinnen, welches sie durch ihre Vereinigung bilden, so fragt es sich weiter, wie das Ganze zustande kommt und welcher Antheil daran einem jeden der Wesenstheile zufällt. Die Constituirung des Ganzen erfolgt, wie schon mehrfach gesagt, durch die Vereinigung der beiden Wesenstheile, welche sich natürlich und zwanglos vollzieht, da sie dem gegenseitigen Verlangen der Principien entspricht.¹⁰⁾ Denn die Materie verlangt ihrem Seinsgehalte nach mit der Form vereinigt zu werden, die Form nach der Vereinigung mit der Materie.¹¹⁾ Werden also die Principien mit einander vereinigt, was — soweit das Werden und Vergehen ausser betracht kommt — im Augenblicke der Erschaffung geschieht¹²⁾, so schliessen sie sich ihrer Natur entsprechend zusammen, und nichts vermag ihre Vereinigung zu lösen, als was ihren gegenseitigen *appetitus* aufhebt. Auch Gott, der die Actualität ihres gegenseitigen Verlangens durch seine Gegenwart beständig erhält¹³⁾, könnte ihre Vereinigung

¹⁾ II, 31. 2. 2. f. 5.; II, 32. d. V. — ²⁾ III, 5. 2. 3. c.; IV, 17. I. d. III. — ³⁾ II, 17. 1. 2. f. 5. u. c. — ⁴⁾ I, 24. 1. 1. f. 1.; II, 3. I. 1. 3. f. 1. — ⁵⁾ II, 2. I. 1. 2. c. — ⁶⁾ II, 3. I. 1. 2. op. u. ad 4.; II, 30. 3. 1. c. — ⁷⁾ II, 15. 1. 1. c.; ebd. ad 2. — ⁸⁾ II, 15. 1. 1. c. — ⁹⁾ II, 2. II. 2. 3. c. — ¹⁰⁾ I, 37. I. 1. 3. aff. 3.; II, 17. 1. 2. ad 6.; II, 37. 1. 2. op. 5. — ¹¹⁾ vgl. n. 3. u. 4. — ¹²⁾ II, 12. 2. 2. f. 4.; II, 15. 2. 3. c.; II, 15. d. IV. — ¹³⁾ I, 37. I. 1. 2. f. 3.; I, 37. I. 1. 3. aff. 3.

naturgemäss nur durch Aufhebung ihres Verlangens nach einander lösen¹⁾; ebenso kann eine höhere Form das Verlangen der Materie nach der mit ihr vereinigten niederen Form aufheben und auf sich selbst richten, da die Natur immer nach Verwirklichung der höheren Idee strebt.²⁾ Wenn dagegen die allerhöchste Form einer Art mit der Materie vereinigt ist, die ihr Verlangen vollständig befriedigt, so ist die Natur nicht imstande, ihre Vereinigung mit der Materie zu lösen; denn dieser höchsten Form kann keine andere das Verlangen der Materie abwendig machen. Auf diese Weise entstehen diejenigen Wesen, welche trotz ihrer Zusammensetzung unzerstörbar sind (*angelus, anima rationalis, corpus caeleste, corpus gloriosum*).³⁾

Die Vereinigung der Wesenstheile ist ferner eine unmittelbare⁴⁾; sie werden also nicht durch etwas Drittes mit einander verbunden, nach welchem sie beide Verlangen trügen; sie verlangen vielmehr unmittelbar einer nach dem anderen, und ergreifen und durchdringen sich daher auch gegenseitig unmittelbar; darum haften sie auch dem entstehenden Ganzen nicht irgendwie äusserlich an, sondern constituiren es in seinem Innersten.⁵⁾ Das Ganze ist also kein Gemisch und keine äussere Zusammensetzung von Theil an Theil, sondern ein neues, einheitliches Wesen⁶⁾, zu welchem jedes der Principien seinem Seinsgehalt entsprechend beiträgt.

8. Der Materie nun fällt bei der Bildung dieses neuen Wesens in einer eigenartigen Weise die Verleihung der festen⁷⁾, in sich abgeschlossenen⁸⁾ und ununterbrochenen⁹⁾ Existenz¹⁰⁾ zu; sie verleiht das selbständige Sein (*actus subsistendi*).¹¹⁾ Da nun anderen Ortes das beständige und selbständige Sein (*esse permanens et per se stans*) als Substanz bezeichnet wird¹²⁾, so kann man die Materie mit Recht das Princip der Substantialität nennen, dessen keine Substanz ent-rathen kann. Der Grund für diese Auffassung der Materie liegt in allgemeinen metaphysischen Sätzen und dem besprochenen Seinsgehalte der Materie. Wenn man mit Aristoteles¹³⁾ an dem Satze festhält,

¹⁾ II, 19. 1. 1. ad 1. — ²⁾ II, 15. 1. 2. ad 6. — ³⁾ II, 19. 1. 1. c.; II, 19. 3. 1. op. 4. Auf diese Weise ergibt sich die beständige Trennung der einmal zu geistigen Wesen constituirten Materie (*m. spiritualis*) von der zu körperlichen Wesen verwendeten. Daher der Satz: „*Mat. spiritualis non est nata sustinere formas corporales*“ (II, 3. I. 1. 2. c.) — ⁴⁾ I, 26. 1. 1. ad 6.; II, 1. II. 3. 2. ad 3. — ⁵⁾ I, 37. I. 1. 3. aff. 3. — ⁶⁾ II, 3. I. 1. 1. f. 4. — ⁷⁾ II, 3. I. 1. 2. c.; II, 12. d. I. — ⁸⁾ II, 17. 1. 2. c.; II, 13. 2. 1. ad 4. — ⁹⁾ II, 3. I. 1. 2. c. — ¹⁰⁾ II, 17. 1. 2. c. — ¹¹⁾ II, 3. I. 1. 3. f. 4.; II, 3. I. 1. 2. c. — ¹²⁾ II, 37. d. IV. — ¹³⁾ Bonaventura beruft sich (II, 3. I. 1. 2. f. 2.) dafür auf *Met. X.* (c. 2. 1054 a 9 sqq.). Vgl. *Met. II.* 1. 993 b 24 sqq.

dass in jeder Gattung ein Erstes zu finden ist, welches als das vollkommenste seiner Gattung das Maas alles ihr Angehörigen wird, so muss man ihn auch auf den umfangreichen Kreis der selbständig existirenden Wesen anwenden. Denn diese bilden in ihrer Gesamtheit nicht nur logisch, sondern auch metaphysisch eine Gattung.¹⁾ Das Maas dieser sehr allgemeinen metaphysischen Gattung ist nun zunächst die Materie.²⁾ Wie aber, wendet sich Bonaventura ein³⁾, kann gerade die Materie das Maas in der Gattung der Substanz abgeben, da sie doch das unscheinbarste unter dem Seienden, ja fast ein Nichts ist, das Maas einer Gattung aber immer das Vollkommenste unter dem ihr Angehörigen sein soll? Er löst diese Einwendung mit dem Hinweis darauf⁴⁾, dass allerdings das eigentliche Maas der Gattung der Substanzen Gott sei, der ausserhalb dieser Gattung stehe; die Materie aber sei innerhalb jener Gattung die nothwendige gemeinsame Disposition für jenen Einfluss Gottes, der *mensura extra genus*. In diesem Sinne also ist die Materie die Grundlage der selbständigen Existenz in allen Dingen⁵⁾, das Princip der Substantialität, nicht als ob sie verleihen könnte, was sie selbst nicht hat, sondern als Disposition für die Verleihung der Subsistenz durch Gott. Dasselbe ergibt sich, wenn man es im Zusammenhange mit dem eben Gesagten betrachtet, aus dem Seinsgehalte der Materie. Derselbe ist in allen Dingen beständig gleichartig und unveränderlich⁶⁾ und eignet sich darum, als Disposition für jenen göttlichen Einfluss, zu dienen. Daher führt wohl auch Bonaventura diese Bedeutung des materiellen Principes auf seine Unzerstörbarkeit zurück.⁷⁾

9. Nun ist aber das von den Wesentheilen gebildete Ganze Substanz einer bestimmten Art, hat also nicht nur die ihm von der Materie in gewisser Weise verliehene Bestimmung zum selbständigen Sein (*actus existendi, quo est*), sondern ist auch inhaltlich irgendwie determinirt (*actus essendi, quod est*).⁸⁾ Letzteres nun lässt sich offenbar nicht auf Rechnung der inhaltlich ganz unbestimmten Materie setzen; es ist also auf die Form zurückzuführen.⁹⁾ Daher sagt man, die Form bestimmt innerhalb der Gattung Substanz ihre nähere Art, oder — ganz allgemein — sie bestimmt die Art.¹⁰⁾ Wo mehrere Formen vorhanden sind, bestimmen sie dann weiter die Unterarten. Auch dann aber kann man alle Formen eines Dinges wenigstens

¹⁾ II, 3. I. 1. 2. f. 2. — ²⁾ Ibid. — ³⁾ II, 3. I. 1. 2. op. 6. — ⁴⁾ II, 3. I. 1. 2. sol. 6. — ⁵⁾ II, 17. 1. 2. c. — ⁶⁾ Vgl. n. 4. — ⁷⁾ I, 19. II. 1. 3. op. 3. — ⁸⁾ II, 17. 1. 2. c. — ⁹⁾ II, 3. I. 1. 2. c.; II, 17. 1. 2. c. — ¹⁰⁾ II, 12. d. I.

logisch zu einer Gesamttform (*forma totius*) zusammenfassen¹⁾ und diese gibt dann den gesammten Act der Essenz und bestimmt die Species innerhalb der Gattung der Substanzen, weshalb man sie selbst auch Species (*species*)²⁾ oder Essenz (*essentia*)³⁾ nennt. In dieser logischen Gesamttform ist dann die reale Einzelform natürlich nur ein Theil der durch die Formen dem Dinge verliehenen Speciesbestimmung (*pars formalis speciei*).⁴⁾

Die Form also gestaltet das in sich selbständige Sein, welches die Materie verleiht, zum inhaltlich bestimmten. Da nun das geschaffene individuelle Einzelwesen nothwendig einer untersten Species in der Gattung der Substanzen angehört und darum inhaltlich sehr stark bestimmt ist, so kann unmöglich die ganz bestimmungslose Materie allein die Individuation herbeiführen; denn sie ist ihrem Seinsgehalte nach zur Gestaltung vieler verschiedener Einzeldinge geeignet und ganz indifferent dagegen, welches wirklich wird. Daher schreibt man denn die Constituirung des geschaffenen Einzeldinges (*individuum*) der Form in ihrer Vereinigung mit der Materie (*ut adveniens materiae*) zu.⁵⁾ Auch warum es so ist, lässt sich noch weiter zeigen. Die Form vereinigt sich nämlich nicht mit der gesammten Materie, sondern nur mit einem Theile derselben; da sie nun diesen formell bestimmt und dadurch von den anderen Theilen der Materie unterscheidet, wird sie selbst⁶⁾ und das Resultat der Vereinigung nothwendig ein in sich begrenztes und innerlich gleichartiges Einzelding (*unum numero et particulare*).⁷⁾ Es kann darum auch die Individuation nicht auf Rechnung der zu dem bereits constituirten Dinge hinzutretenden Accidentalformen gesetzt werden⁸⁾; allerdings machen erst diese das Individuum kenntlich⁹⁾; ebensowenig ist es nöthig, eine eigene reale Individuationsform anzunehmen, welche als allerletzte und specielleste der letzten Wesensform noch beigegeben wäre.¹⁰⁾

10. Das durch die actualle Vereinigung von Materie und Form gebildete Einzelding hat nun, wie die Erfahrung lehrt, verschiedene Eigenschaften an sich, die sich sehr deutlich in zwei Classen sondern. Die der ersten Art zeigen das Ding in Thätigkeit, die anderen lassen erkennen, dass auf das Ding eine Thätigkeit ausgeübt wird, dass es leidet. Da nun kein Ding auf derselben Grundlage leidend und

¹⁾ II, 18. 1. 3. c.; III, 2. 2. 3. c. — ²⁾ II, 1. II. 3. 1. c. — ³⁾ II, 18. 1. 3. c. — ⁴⁾ II, 1. II. 3. 1. c. — ⁵⁾ II, 18. 2. 1. ad 1. — ⁶⁾ II, 3. I. 2. 3. c.; IV, 12. I. 2. 3. op. 3. — ⁷⁾ I, 19. II. 1. 2. c. — ⁸⁾ I, 19. II. 1. 2. c.; IV, 43. 1. 4. c. — ⁹⁾ III, 10. 1. 3. c. — ¹⁰⁾ II, 18. 1. 3. c.

thätig sein kann¹⁾, so liegt schon die Vermuthung nahe, dass die beiden so verschiedenen Realprincipien des Dinges auch die Grundlagen dieser verschiedenen Erscheinungen an demselben seien. Es fragt sich, ob die Eigenart der Principien es bestätigt. — Jede Thätigkeit in der Natur hat das Ziel, irgend eine Form zu verwirklichen, das Bestehende also irgendwie zu bestimmen.²⁾ Also ist die selbst völlig bestimmungslose Materie unmöglich das Princip der Thätigkeit³⁾; denn nichts kann geben, was es selbst nicht hat. Nur die Form selbst kann eine andere verwirklichen.⁴⁾ Die Thätigkeit des Ganzen und alle seine dahin zu rechnenden Eigenschaften sind demnach auf die Form als ihr Princip zurückzuführen.⁵⁾ Da jegliche Thätigkeit als ein Bewegen aufgefasst werden kann, kann man die Form auch das bewegende Princip nennen.⁶⁾ Freilich kann die Form nur im Ganzen thätig sein; denn ohne die Materie kann sie nicht existiren, also auch nicht wirken.

Somit bleibt nur die Materie als Princip des Leidens übrig; sie ist die Ursache jeglicher passiven Potenz des Ganzen.⁷⁾ Denn es entspricht ihrem völlig bestimmungslosen Seinsgehalt, bestimmt, d. h. aus einem Zustande des Seins in einen irgendwie anderen versetzt zu werden; eine solche Veränderung aber in sich aufzunehmen, heisst leiden. Jede solche Veränderung schliesst etwas Zweifaches in sich ein, ein privatives und ein positives Element⁸⁾; sie entfernt nämlich eine Bestimmung, lässt aber noch etwas Reales übrig und verleiht diesem die neue Bestimmung. Damit also ein Ding verändert werden kann, muss es in ihm etwas geben, das auf keine besondere Bestimmung angewiesen, also selbst unbestimmt, dennoch aber real ist, um bestimmt werden zu können: also ein Princip, welches ebenfalls Position und Privation in sich vereinigt.⁹⁾ Das ist der zweite Grund, gerade in der Materie das Princip der Veränderlichkeit zu erblicken; sie vereinigt jene beiden Momente, sofern sie als das Mittelding zwischen dem Nichtseienden (*nihil*) und dem irgendwie bestimmt Seienden (*aliquid*) die reale reine Möglichkeit ist. — Die Materie ist also das Princip jeglicher Veränderlichkeit, sowohl der zeitlichen¹⁰⁾ als auch der örtlichen¹¹⁾ und der substantialen.¹²⁾

¹⁾ II, 3. I. 1. f. 2. — ²⁾ II, 38. 1. 2. f. 4. — ³⁾ II, 7. II. 2. 1. op. 6. — ⁴⁾ II, 1. I. 1. 1. f. 3.; II, 13. 3. 1. ad 6. — ⁵⁾ II, 7. II. 2. 1. ad 2.; II, 30. 3. 1. c. —

⁶⁾ Hier setzt dann der Begriff der Natur ein. (I, 31. II. d. V.) — ⁷⁾ I, 19. II. 1. 3. f. 3.; II, 17. 1. 2. f. 1. — ⁸⁾ II, 3. I. 1. 1. f. 1. — ⁹⁾ Ibid. — ¹⁰⁾ II, 2. I. 1. 2. c. — ¹¹⁾ I, 37. II. 2. 1. ad 4. — ¹²⁾ II, 3. I. 1. 2. c.

11. Daher erklärt sich auch, warum die Materie als relativ¹⁾ weniger vorzüglich bezeichnet wird, als die Form²⁾ und das von beiden gebildete Ganze³⁾; ihre Bestimmbarkeit ordnet sie nämlich der Form, durch welche sie bestimmt wird, in gewisser Weise unter; denn was von einem anderen beeinflusst wird, steht unter ihm.⁴⁾ Allerdings theilt sie diese Wandelbarkeit auch der Form und dem Ganzen mit⁵⁾; darum heisst es dann, sie verschlechtere die Form.⁶⁾

Aus den letzten Erwägungen ergibt sich, dass Materie und Form ihrem Seinsgehalte nach auf's genaueste auf einander hingeordnet sind⁷⁾, da sie — im allgemeinen betrachtet — genau einander entsprechen. Dieser allgemeine Satz wird später auch auf das Verhältniss der zweiten Materie zu den weiteren Formen angewandt⁸⁾ und steht somit in enger Beziehung zu der Lehre von der Mehrheit der Wesensformen in einem und demselben Dinge.

12. Damit sind die allgemeinen Grundlagen der Lehre von Materie und Form, wie sie sich in dem naturphilosophischen Systeme Bonaventura's ausgestaltet, dargelegt; freilich sind die drei besonders eigenartigen Gedankenreihen Bonaventura's, die Lehre von der Zusammensetzung aller Substanzen aus Materie und Form, die Frage nach der Pluralität der Formen und die Theorie der *rationes seminales*, hier nur kurz in den Zusammenhang eingefügt worden. Ihre ausführliche Darlegung erfordert eine eingehende und vergleichende Behandlung einer Anzahl von Quellenstellen; diese aber hätte den Zusammenhang der allgemeinen Darstellung zu sehr unterbrochen. Es muss diese Darstellung also einer zweiten Arbeit vorbehalten bleiben.

¹⁾ I, 1. 3. 2. ad 1. — ²⁾ II, 7. I. 2. 1. op. 2. — ³⁾ II, 18. 1. 1. ad 3. — ⁴⁾ II, 31. 2. 2. op. 3. — ⁵⁾ I, 8. II. d. VI. — ⁶⁾ II, 7. II. 1. 2. ad 6. — ⁷⁾ II, 1. I. 1. 1. sol. 1.; I, 33. 1. 1. op. 3. — ⁸⁾ II, 9. 1. 3. op. 3.; II, 15. 1. 2. op. 2.