

# Des Kardinals P. Pázmány Physik

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **11 (1897)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762033>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

St. Thomas im Kommentar auslegt; ihm ist hier nur der Gedanke ausgesprochen, daß in Gott keine Bewegung ist: „sic igitur quod aliquid omnino careat motu, potest dupliciter contingere: uno modo, quia est perfectissimum: alio modo, quia est propinquum imperfectissimo.“

---

## DES KARDINALS P. PÁZMÁNY PHYSIK.

Von Dr. M. GLOSSNER.

---

Der Dialektik des berühmten ungarischen Kardinals, über welche wir im Jahrbuch Bd. X. S. 298—303 referierten, ist in verhältnismäßig kurzer Frist die Physik oder Naturphilosophie gefolgt. In einem „allgemeinen Prolog“ spricht sich der Protektor der thomistischen Gesellschaft in Budapest Bischof Steiner über Inhalt und Wert des Werkes mit Recht dahin aus, daß die darin enthaltenen Untersuchungen, die sich auf die allgemeinen Bestimmungen des natürlichen (beweglichen, resp. infolge einer inneren Bewegungstendenz sich entwickelnden) Seins beziehen, auch für unsere Zeit ihre Bedeutung nicht verloren haben. Aus einem zweiten Vorwort (dem des Herausgebers) entnehmen wir, daß das Werk in zwei Handschriften, einer Ur- und Abschrift vorlag, sowie daß der gegenwärtigen, in der gleichen glänzenden Ausstattung wie die Dialektik erscheinenden Ausgabe die Urschrift zu Grunde gelegt sei. Die der Handschrift beigefügten Randnoten gelangten, soweit sie einen abgeschlossenen Sinn und nicht unvollständige Notizen zur Gedächtnishilfe für den mündlichen Vortrag enthalten, zum Abdrucke. Dieselben sind größtenteils aus Suarez' metaphysischen Disputationen entnommen, die ein volles Jahr vor Ausarbeitung der Schrift Pázmány's in Salamanca, 1597, zum ersten Male im Drucke erschienen. Im übrigen nimmt Pázmány in der Naturphilosophie dieselbe freie Stellung wie in der Dialektik für sich in Anspruch und nennt, wie der Herausgeber richtig bemerkt, nicht bloß Thomas und die Thomisten, sondern auch die Nominalisten mit Achtung. Bald widerlegt er mit den Thomisten die scotistische Lehre von der besondern Körperform, bald bekämpft er . . . mit den Scotisten die thomistische Lehre, daß die Materie sich real von der Form unterscheide und dessenungeachtet keine von der Existenz der Form verschiedene Existenz besitze, p. IX.

Die in der vorliegenden „Physik“ behandelten Probleme sind dieselben, die Aristoteles in den acht Büchern de physico auditu erörtert, und die auch heutzutage noch den hauptsächlichsten Inhalt der Naturphilosophie ausmachen; denn diese ist wohl von der Metaphysik zu unterscheiden, von der sie weder einen Teil bildet, noch zu der sie sich als eine Art von angewandter Metaphysik verhält. Es sind die allgemeinen Naturbegriffe, deren nähere Bestimmung keiner einzelnen naturwissenschaftlichen Disciplin zufällt, die somit Sache der Philosophen ist teils wegen ihrer Allgemeinheit, teils wegen ihrer innigen Verbindung mit metaphysischen Begriffen und Problemen; denn wenn auch z. B. die Erörterung des Begriffs der Bewegung nicht unmittelbar in das Gebiet der Metaphysik einschlägt, so erhält doch dieser Begriff seine endgültige Beleuchtung und Begründung, sein vollkommenes Verständnis nur in den allgemeinen, metaphysischen Bestimmungen des Seins und des Seienden, näher in der Erörterung des aktuellen und potenziellen Seins. Der Naturphilosoph wird daher Metaphysiker sein müssen, obgleich Naturphilosophie nicht Metaphysik ist. In dem angegebenen, keineswegs aber in dem von Neueren, selbst von Anhängern der scholastischen Philosophie eingeführten Sinne einer metaphysischen Kosmologie faßt P. die Physik als Philosophie der Natur, d. h. des beweglichen Seins auf. Als Vollender dieser Disciplin bezeichnet er Aristoteles, von dem es p. 5 heißt: *Naturali Philosophiae Thales Milesius initium dedit, sed Aristoteles et ingenii bonitate, et antiquorum opinionibus et inventis adjutus, ad perfectionem perduxit, qui sane peculiari providentia et consilio non vulgari adjutus videtur, ut inter tot philosophorum errores, non solum in rebus naturalibus, sed quod admirabilius est, in tantorum ac vitae corruptela, quanta apud gentes erat, etiam in rebus ad mores spectantibus, fere semper veritatem attigit.* Hauptgegenstand der Naturphilosophie ist das bewegliche Sein, sofern es beweglich ist, und der natürliche Körper, sofern er natürlich ist (p. 7). Daher fällt der Naturphilosophie nicht nur die Erörterung der Begriffe des Unendlichen, des Leeren u. s. w., sondern auch die Betrachtung der bewegenden Intelligenzen zu, soweit dies zum vollkommenen Verständnis der Bewegung notwendig ist, sowie der intellektiven Seele, quatenus est principium compositi et causa formalis. Unser Autor weiß sonach nichts von einer rationalen, nichts von einer metaphysischen Psychologie und betrachtet die Psychologie als eine naturphilosophische Disciplin; nur die anima separata würde ihm als in die Sphäre des Metaphysikers einschlagend erscheinen.

Die Naturphilosophie ist spekulative (theoretische) Wissenschaft, gewährt aber den größten praktischen Nutzen ad corporum sanitatem tuendam; denn aus ihr fließt die Heilkunst. Vor allem aber trägt sie zur Erkenntnis Gottes und der reinen Geister bei (p. 9 f.). — Die gesamte Naturphilosophie (Naturwissenschaft) umfaßt alle Zustände des natürlichen Körpers, die in den Büchern der Physik behandelte jedoch nur den natürlichen Körper im allgemeinen. Da aber die Bücher de Coelo die Himmelskörper, die ohne Stoff und Form (?) sind, zu ihrem Gegenstande haben, so ist das Objekt der genannten acht Bücher als das corpus generabile in communi zu bestimmen, d. h. ihren Gegenstand bildet der aus Form und Materie zusammengesetzte, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Körper.

Nach einer Einleitung über das an sich und für uns Frühere, wobei die Bemerkung gemacht wird, daß die Naturphilosophie, obgleich mit den Principien beginnend, doch eine experimentelle Kenntnis des Zusammengesetzten voraussetze, geht der Verfasser auf die Frage ein, ob es Principien der Naturdinge gebe. Bemerkenswert ist das über die Ausdrücke Princip und Ursache S. 25 Gesagte: „Divus Thomas principium ait esse, unde aliquid procedit, qua definitione explicatur ratio principii, ut nullam . . . dicit imperfectionem, nec ex parte ipsius nec ex parte ejus, quod producitur.“ Die Katholiken, fährt der Verf. fort, anerkennen, daß der Vater in divinis Princip des Sohnes ohne jegliche Unvollkommenheit sei, und ebenso, daß der Sohn vom Vater sei wie von einem Princip, obgleich sie es vermeiden, zu sagen, der Sohn sei principiiert, weil darin eine Unvollkommenheit zu liegen scheint . . . Noch weniger kann gesagt werden, der Sohn sei causatum; denn der Begriff des Principis ist weiter als der der Ursache. Diese ist wesentlich von der Wirkung verschieden; dagegen kann das Princip mit demjenigen, was vom Princip ist, numerisch dieselbe Wesenheit haben, ut in divinis patet. — Diese vorsichtige Redeweise möchten wir jenen modernen Dogmatikern empfehlen, die sich nicht bloß leichten Gemütes über derartige Unterscheidungen hinwegsetzen, sondern in der Anwendung des Begriffs der Ursache auf das immanente Sein und Leben Gottes einen gewaltigen spekulativen Fortschritt zu machen glauben.

Für die Existenz einer substanziellen Form sprechen nach unserem Autor mit besonderer Deutlichkeit die Lebewesen: in quibus mutua potentiarum harmonia et dependentia explicari non potest, nisi in aliqua radice unirentur (p. 31). Im Menschen sind offenbar zwei substanzielle Bestandteile zur Wesenseinheit verbunden, worauf die Abhängigkeit des Intellekts von den

Sinnen und die Herrschaft der Seele über diese hinweisen (p. 34). Von diesen Bestandteilen ist der eine das notwendige Substrat alles natürlichen Entstehens, denn aus nichts wird nichts, und was substanzuell vergeht, vergeht nicht in nichts. Möge daher auch die Frage dahingestellt bleiben, ob ein Geschöpf etwas schaffen, aus nichts hervorbringen könne, so steht doch fest, daß kein natürliches Agens schaffe; jedes natürliche Agens setzt also ein Substrat voraus, worin es Formen erzeugt, nicht aus nichts, sondern *ex potentia subjecti*. Subjekt der substanzuellen Veränderung ist die *materia prima*, der eine unvollständige, von der Form verschiedene substanzuelle Natur zukommt, und die ihre besondere unvollständige Subsistenz besitzt (p. 41). Ist die Materie nicht ohne eigene, wenn auch unvollständige Subsistenz, so hindert nichts, sie als Subjekt von Accidentien zu fassen, daher der Verf. den Satz aufstellt: *subjectum accidentium non est totum suppositum substantiale, sed accidentia materialia insunt quantitati ut subjecto, haec vero materiae* (p. 47).

Fragen wir nach dem Werte dieser Auffassung, so scheint es mit der reinen Potenzialität der Materie unvereinbar, dieser eine besondere Subsistenz zuzuschreiben und sie als selbständigen Träger von Accidentien zu fassen; die reine Potenzialität der Materie aber ist die unerläßliche Bedingung ihrer richtigen Begriffsbestimmung; denn nur ein potenzielles Sein kann mit der Wesensform zu einem wesenhaft einheitlichen Sein und Wesen sich verbinden.

Das Principsein der Privation wird näher mit den Worten bestimmt: *privatio non est principium formae, quae fit, sed mutationis, per quam fit forma ipsa* (p. 48). Die Privation ist jedoch nicht ein Bestandteil der Veränderung, wohl aber *ita necessario petitur ad essentiam mutationis, ut sine illa nec esse nec concipi potest* (p. 51). Während also der Principien im Sein zwei — Materie und Form — sind, erhalten wir als Principien jeder positiven natürlichen Veränderung drei: Materie, Form und Privation: jeder Veränderung, denn das Entstehen als solches setzt nicht wesentlich Privation voraus; würde nämlich im Augenblick der Erschaffung der Materie die Form sofort aus der Potenz der Materie hervorgerufen, so wäre damit der Fall eines Entstehens ohne Veränderung gegeben (p. 54). Das Schaffen aber setzt nicht Privation, sondern Negation voraus, nämlich als *terminus ad quem* den zu schaffenden Gegenstand und seine Negation als *terminus a quo* (p. 59). — Ausführlich wird die Natur der *mat. prima* erörtert in der zweiten Quästion der zweiten Disputation. Die Theorie des Vf.s ist in folgenden Sätzen



enthalten: 1. die Entität der ersten Materie ist nicht nur reell, sondern essentiell von der Entität der Form verschieden; 2. diese von der Form verschiedene Entität ist eine gewisse partielle und unvollständige (*incompleta*) Substanz, ihrer Natur nach zur Zusammensetzung einer vollständigen Substanz hingeeordnet; 3. die Materie hat nicht bloß ihre eigene von der Entität der Form verschiedene Entität, sondern auch ihre eigene, von der Existenz der Form verschiedene Existenz. In diesem dritten Punkt ist sich der Vf. seines Widerspruchs gegen Thomas und die Thomisten bewußt, wiewohl er keineswegs die gegen die Thomisten vorgebrachten Argumente der „Jüngeren“ billigt (p. 75). Dagegen glaubt er die Thomisten mittels des ihrem Princip entgegengesetzten Princip: daß Wesenheit und Dasein nicht reell verschieden seien, widerlegen zu können (p. 77). 4. Die erste Materie ist an sich reine Potenz: *ita ut nec sit actus nec componatur essentialiter ex actu*. Gerade hieraus aber war zu schließen, daß der Materie ein Dasein nur in Verbindung mit der Form zukommen könne, daß also das Dasein dem aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen erteilt werde. In die aristotelisch-thomistische Naturauffassung und durch die Rückwirkung auf metaphysische Bestimmungen in die peripatetisch-scholastische Philosophie überhaupt ist durch diese Differenz eine bedeutungsvolle Bresche gelegt worden. — Nur physisch betrachtet ist nach unserm Autor, der sich an Suarez anschließt, die Materie reine Potenz, nicht metaphysisch, „es sei denn, man rede von einer reinen Potenz im metaphysischen Sinne *ratione aliqua generica*“ (p. 80 n. 3). Demgemäß wird die Frage, ob die Materie ohne jegliche Form existieren könne, dahin beantwortet, daß dies natürlicher Weise allerdings nicht stattfinden könne, durch göttliche Macht aber könne die Materie ohne jegliche substanzielle, und mit Ausnahme des Wo und Wann auch ohne jede accidentelle Form existieren (p. 88). Es sei nicht richtig, daß die Materie durch die Quantität individuiert werde und ohne sie nicht existieren könne; denn jegliches Ding sei durch sich selbst ein Dieses der Zahl nach und individuell (p. 90). — Eine weitere Konsequenz des Stoffbegriffs unseres Autors ist der Satz, daß die Materie unmittelbares Subjekt einiger Accidentien sei, daß insbesondere die Quantität unmittelbar in der Materie und nicht, wie die Thomisten lehren, im Zusammengesetzten ihr Subjekt habe (p. 104). Doch selbst unter diesen nähmen einige an, die Absicht des hl. Thomas gehe nicht dahin, daß die Quantität teilweise auch der Form inhäriere, sondern daß die Quantität so der Materie zukomme, *ut haec prius sit*

determinata et actuata forma substantiali, ideoque formam substantialem primo recipi in materia . . . eo quod materia necessario debeat informari forma substantiali ad hoc, ut recipiat formam accidentalem, quod verissimum est. Nam forma substantialis revera necessaria est ad conservationem materiae et quantitatis (p. 107). Dagegen ist jedoch, wie uns scheint, zu erinnern, daß die aktuierte Materie eben nichts anderes als das compositum ist. Man sieht, wie die veränderte Auffassung der Materie alle weiteren Bestimmungen ins Schwanken bringt. — Den Ausgangspunkt der Beweisführung für die Existenz der substanziiellen Form nimmt der Vf. (wie schon aus dem Obigen erhellt) vom Menschen und argumentiert: et de fide et lumine naturali certum est, dari in homine praeter materiam etiam formam substantialem, quae componit cum materia unam essentiam, die Materie im Menschen und in den übrigen körperlichen Wesen aber sei eine und dieselbe, eine substantia incompleta et imperfecta, die eines aktuierenden Principis, eben der substanziiellen Form bedürfe (p. 131). Im weiteren spricht sich P. gegen die besondere forma corporeitatis des Scotus aus und bedient sich des logisch-begrifflichen Arguments: Si homo v. g. constituitur per aliquam formam distinctam ab anima rationali: ergo corpus non erit genus nec poterit praedicari in quod de homine (p. 145. 148). In dem Satze: homo componitur ex anima et corpore bedeute also das corpus den Stoff, der an sich ein substanziieller, inkompleter Körper sei, wie er inkomplete Substanz ist und durch Hinzukommen der Form kompletter Körper wird (p. 150). Zur Erklärung der forma cadaverica bedient sich P. einer occasionalistischen Wendung, Gott führe dieselbe ein wie eine causa particularis supplens communem effectum. Auf die Schwierigkeit, wie der Mensch, dessen substanziielle Form geistig sei, Körper sein könne, lautet die Antwort: anima licet spiritualis est, facit corpus completum, quod nihil aliud est, quam compositum physicum, cui debetur quantitas saltem ratione unius partis, scilicet materiae (p. 152 f.).

Im allgemeinen wird von der Einheit der Form gelehrt, naturaliter könne in einer Materie nur eine substanziielle Form sein (p. 153), dagegen sei eine Mehrheit der Formen durch göttliche Macht möglich (p. 160 ff.). Eine Konsequenz des neuen Begriffs der Materie ist auch die Annahme, daß diese ihre Zustände bewirken könne: non apparet, cur non possit (mat.) suas passiones efficere, wiewohl das Gegenteil das Wahrscheinliche sei.

Von der Privation wird mit Cajetan u. s. w. gelehrt, obwohl sie formell gesprochen kein ens (reale) sei, so sei sie doch

auch kein *ens rationis*; denn sie ist in den Dingen vor jeder Operation des Intellekts (p. 167). Gegenüber der Ansicht des Kommentators der *Summa cont. gent.* (*Ferrariensis*) und des Bannez: *res corporeas ex se nullas habere partes, sed a quantitate recipere*, behauptet P., daß der natürliche Körper an sich aus substantziellen Teilen bestehe, die sich zu einer Substanz integrieren; durch die Quantität aber sei die Substanz sowohl in *ordine ad se* als auch *ad locum* ausgedehnt (p. 173). —

Auch in der Frage nach dem Form und Materie vereinigenen Bande entfernt sich P. von den Thomisten, die ein solches nicht annehmen, und lehrt mit Suarez: *necesse est, ut uniantur inter se unione ex natura rei distincta ab utraque* (p. 178). Richtig erkläre Suarez dieses Band als einen realen Modus, wiewohl sich derselbe in den hierfür vorgebrachten Gründen täusche (p. 185). Das Ganze sei demnach etwas außer den Teilen, indem es die *unio*, die kein Teil ist, einschliesse (p. 197).

Auf den Begriff der Natur eingehend unterscheidet P. die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, das bald den Inbegriff aller geschaffenen Dinge, bald alle Naturwesen, sofern sie aus eingebornen Trieben wirken, bald das Wesen der Sache bedeute. Die Hauptbedeutung des Wortes sei: Wesenheit eines substantziellen Dinges und seiner Teile (p. 200). Was die Definition des Aristoteles betreffe, so schliesse die Wesenheit der Natur als solcher nicht das Verhalten zu Bewegung und Ruhe ein, und werde dadurch nicht innerlich konstituiert, sondern es sei dies eine Folge der Wesenheit. Die Definition des Aristoteles sei demnach eine deskriptive, von der Wirkung hergenommene. Zum Begriff der Natur im naturphilosophischen Sinne genüge aber nicht, daß etwas auf anderes wirke, vielmehr ist erforderlich, daß es sich als Princip physischer und materieller Bewegung zu demjenigen verhalte, worin sie ist. Princip sei hier disjunktiv genommen und könne sowohl ein aktives als passives Princip bedeuten.

Wie Natur in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, so auch „natürlich“. Um die Bewegung als natürlich begreifen zu können, wird nicht erfordert, daß sie von einem inneren aktiven Princip ausgehe, es genügt aber auch nicht ein passives Princip, *nisi in principio passivo sit innata inclinatio ad eum motum* (p. 214).

In dem Abschnitte von den Ursachen wird nach einem allen Arten derselben gemeinsamen Merkmale gefragt. Dabei kommt P. auf den Unterschied von Princip und Ursache zurück



und wiederholt, daß, da die Ursache wesentlich von der Wirkung verschieden ist, in der Trinität der Vater nicht Ursache sei, da er dem Sohne numerisch dasselbe Sein mitteile (p. 220). Das gesuchte allgemeine Merkmal aber bestehe darin, *ut causa dicatur esse id, quod alteri communicat esse seu entitatem*. Arten der Ursache aber seien die bekannten vier: *c. finalis, c. efficiens, c. formalis, c. materialis*: Die Idee bildet keine besondere Art von Ursache. Es gebe aber keine andere Idee als das erkannte Objekt, nach dessen Vorbild etwas geschieht (wie Scotus, Durandus und die Nominalisten mit Recht annähmen), die *ratio ideae* komme also nur der objektiven Idee zu (p. 230). Ihre Ursächlichkeit reduziere sich teils auf die der Formal- teils auf die der wirkenden Ursache (p. 234).

In der vierten Quästion der zweiten Disputation wird die Frage erörtert, ob etwas sich selbst verursachen könne. Die Antwort lautet negativ: *nam id quod producit, debet esse in rerum natura . . . ergo nisi idem simul sit et non sit, non poterit se ipsum producere*. Die Annahme einer Selbsthervorbringung hebt sonach das Widerspruchsprincip auf. Wer diese Aufhebung nicht will, kann daher auch jene Annahme nicht wollen. Konsequent ist nur, wer, wie Hegel, beides zugleich behauptet. Bemerkenswert ist auch der Satz: *Si quando aliquid dicitur esse propter se, non intelligitur positive sed negative et solum indicatur, rem non ordinari in alium finem, qua ratione Deus dicitur esse a se, non quod se ipsum producat, sed quia a nullo producitur*. Überhaupt hat wohl kein älterer Theologe die Aseität im positiven Sinne verstanden, und es ist eine sonst unerhörte Neuerung, wenn in jüngster Zeit eine derartige Auffassung in die katholische Theologie einzuführen versucht wurde.

Die aristotelische Definition der wirkenden Ursache: *unde primum principium mutationis aut quietis* wird durch die Worte erklärt: *c. efficientem esse principium productionis rei aut status i. e. conservationis*, dieselbe bedürfe aber einer näheren Ausführung dessen, worin die *ratio principii*, die allein der *c. efficiens* zukomme, bestehe (p. 253). Die Erklärung derjenigen genüge nicht, die sagen, die *c. efficiens* verursache *extrinsece se habens per veram et realem actionem*, da sie hiermit zwar von der *c. finalis*, nicht aber von der Materialursache unterschieden werde (?). P. will deshalb die Bestimmung beigefügt wissen: *communicans effectui per actionem realem distinctum esse a se, ita ut non petat ex natura sua, ut talis causa est, dare effectui esse conjunctum et unitum sibi* (p. 254 f.). Bezüglich der *actio* im allgemeinen lehrt P.: 1. sie unterscheide

sich vom wirkenden Princip real; 2. sie unterscheide sich vom Terminus, jedoch 3. von diesem nicht immer real, sondern zuweilen (*aliqua actio*) *per solum intellectum*. Doch ist der Terminus nicht Träger der *actio*, sondern diese verhält sich wie ein Weg zu ihm; die *actio* wird getragen vom Subjekt, das den durch sie hervorgebrachten Terminus aufnimmt (p. 272). Was die Schöpfung betrifft (die schon von Aristoteles gelehrt wurde [p. 274]), so tritt P. der Ansicht entgegen, daß die aktive Schöpfung die *volitio Dei et intellectio* selbst sei; die Schöpfung impliziere eine Beziehung des Schöpfers zum Geschöpfe, bestehe aber nicht formell in dieser Beziehung, sondern sei *unam et realem actionem, non in Deo ipso existentem, sed transeuntem, real vom Sein des durch sie hervorgebrachten Terminus unterschieden* (p. 276 f.). Von der der *actio* korrelaten *passio* lehrt P., sie sei weder die Verbindung des Substrats mit der Form, noch die Kausalität derselben in *formam*, noch das Aufnehmen der Form seitens des Substrats, sondern: *ipsa realitas actionis ut est in subjecto, sicut illa eadem realitas seu fieri termini ut est ab agente dicitur actio*, daher *actio* und *passio* nicht zwei verschiedene oberste Genera konstituieren (p. 286).

P. verteidigt die Wirkungsfähigkeit der Geschöpfe, die jedoch die göttliche Mitwirkung erfordere. Mit Molina aber nimmt er an, *causam universalem et particularem eadem numero actione concurrere ad effectum*.

Eine Fernwirkung finde nur dann statt, *si medium capax sit effectus alicujus quem agens producit* (p. 299). Unter dieser Voraussetzungen vermöge ein Agens unmittelbar in die Ferne zu wirken (so alles, was in *instanti* nicht *successiv* wirkt, wie z. B. die Sonne alle Teile der Luft, die nahen wie die fernen, zugleich und unmittelbar beleuchte [p. 300]), und könne Wirkungen hervorbringen, die von denjenigen in *medio* verschieden sind.

Die Frage, ob eine Substanz eine andere Substanz unmittelbar oder, wie die Thomisten annehmen, mittelbar (*per accidentia, quae virtute substantiae producunt substantiam*) hervorbringe, beantwortet P. im Sinne des Scotus, Occam und Mayronis, daß die Substanz unmittelbar als *c. principalis et proxima* konkurrieren müsse, doch seien die *Accidentien* Instrumente der Substanzen *ad producendas formas substantiales* (p. 323). Für die Erzeugung der substanziellen Formen in der vollkommenen (chemischen) Mischung beruft sich P. occasionalistisch auf unmittelbare göttliche Einwirkung — *a Deo tale mixtum producitur* (p. 327). Auch die Ansicht erscheint ihm probabel, daß die Pflanzenformen von Gott aus dem Samen hervorgebracht werden.

Auf die Frage, ob mehrere wirkende Totalursachen derselben Ordnung numerisch dieselbe Wirkung hervorbringen können, wird geantwortet: *naturaliter fieri non potest, sed supernaturaliter.*

Zufällig ist eine nicht intendierte Wirkung; daher sind freie Wirkungen nicht zufällig; denn soll etwas frei erfolgen, so muß es entweder selbst Ziel oder Folge eines gewollten Zieles sein (p. 347). Mit Rücksicht auf Gott, die universellste Ursache, gibt es keinen Zufall. Monströse Bildungen sind nicht im eigentlichen Sinne zufällig, sie sind Wirkungen entweder überschüssiger Kraft, oder sei es der Überfülle sei es des Mangels an Stoff, oder der *ineptitudo loci, in quo fetus formatur*, ferner atmosphärischer Einflüsse, endlich der Macht der Imagination (p. 350). — Auf die ausführliche Erörterung der *c. efficiens* folgt die der übrigen Ursachen. Hier wird wiederholt, daß der allgemeine Begriff der *actio* auch auf die Formal- und Materialursache Anwendung finde (p. 353). Die Materie ist nach P. Ursache der korruptibeln Form sowohl der substantziellen als der accidentellen, und diese Kausalität sei eine wahre *actio*, die jedoch wesentlich die Verbindung der Wirkung mit der (Material-) Ursache erfordere, wodurch sie sich von der *actio der c. efficiens* unterscheide. Die Form dagegen sei für die erste Materie nicht *causa*, sondern *conditio sine qua non*. Im Verhältnis zum Ganzen (dem *compositum*) sei die Kausalität der Formal- und Materialursache real dieselbe, wenn auch formal verschieden und zwar nichts anderes, als die *unio* beider (p. 359). Die Finalursache hat die objektive (d. h. im Gedanken gegebene) Existenz des Zieles nicht zur Bedingung, sondern zur notwendigen Ergänzung ihrer aktualen Funktion als solcher, ebenso wie die reale Existenz der übrigen Ursachen dieselben zur aktualen Verursachung kompliert (p. 371). Formell besteht die Kausalität des Zweckes darin, daß er die Wirkursache bewegt, *ut ipsius gratia operetur, seu ut sit id, cujus gratia aliquid fit*: eine metaphorische, nicht reale Kausalität, da der Zweck *per apprehensam bonitatem* bewegt.

Von den Ursachen geht P. auf die Besprechung der Quantität, der Zeit, des Ortes und der Bewegung über. Was die Quantität betrifft, so verwirft er sowohl die Ansicht der Nominalisten, daß alles Ausgedehnte (z. B. die Farbe) seine eigene Quantität besitze, als auch die dem Suarez zugeschriebene Meinung, daß außer der von der Substanz verschiedenen Quantität jegliches Ding seine eigene Ausdehnung habe, und lehrt, daß die Dinge eben durch die von der Substanz verschiedene Quantität ausgedehnt seien (p. 383 f.). Die Quantität aber resultiere

(wie wir bereits früher vernahmen) unmittelbar und allein aus der Materie. In der kontinuierlichen Quantität, so lehrt P. weiter, sind real unterschiedene Teile, unterschieden nicht bloß der Potenz nach, sondern actu (p. 392). Wenn Aristoteles und andere sagen, die Teile seien im Kontinuum nicht actu, sondern potentia, so sei ihre Meinung nur die, daß kein Teil ein an sich einheitliches und von jedem anderen geschiedenes Ganzes sei (p. 395). P. hält es deshalb für sehr wahrscheinlich, daß in jedem Körper alle Arten von Gestalten actu vorhanden seien (!) (p. 396). Ferner bestehe das Kontinuum nicht aus Unteilbarem, die Linie nicht aus Punkten u. s. w., sondern aus Teilbarem, die Linie aus Linien u. s. w. (p. 399).

Über das Verhältnis des göttlichen Wissens zur unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums begegnen wir der bemerkenswerten Äußerung: *quoniam continuum divisibile est in infinitum, nec Deus videt aliquem certum numerum partium, in quas solas separatim existentes continuum dividi possit, sed videt semper in plures et plures posse dividi* (p. 405). Bemerkenswert nennen wir diese Äußerung, sofern noch in unseren Tagen der Schluss aus der Unendlichkeit des göttlichen Wissens auf die Existenz einer actu unendlichen Vielheit erneuert wurde.

Weitere Aufstellungen bezüglich des Kontinuierlichen sind: obgleich die Anzahl der gleichen Teile eines Kontinuums eine endliche ist, so ist doch die Anzahl ungleicher und proportionaler Teile eine nicht nur der Potenz nach, sondern actu unendliche. Unendlich der Potenz nach ist nur die Teilung in solche Teile, die actu getrennt (als in sich abgeschlossene Ganze) existieren würden (p. 409). Bezüglich der Grenzen des Kontinuums lehrt P. die Realität der begrenzenden (wie auch der die Teile eines Kontinuums verbindenden) Punkte, Linien, Flächen. Sie verhalten sich jedoch als selbst durch göttliche Macht nicht trennbare Modi des Kontinuums (p. 418).

Real verschieden von der Quantität ist die ihr inhärierende örtliche Ausdehnung, die eine besondere Species der Quantität bilde (p. 424 f.). — Die Durchdringung zweier quantitativer Körper ist natürlicherweise unmöglich, wohl aber, wie die wunderbare Geburt und das Verhalten des Auferstehungsleibes des Erlösers zeigen, möglich durch göttliche Macht (p. 427 f.). Die Undurchdringlichkeit ist eben nichts anderes als die örtliche Ausdehnung (p. 429). Die Gestalt (*figura*) habe zwar Aristoteles als eine besondere Art der Qualität bezeichnet, doch sei sie nur Terminus der Quantität und involviere oft das „Wo“.

Wiederholt bemerkt unser Autor, indem er die Frage nach

der Möglichkeit einer actu unendlichen Vielheit oder Gröfse aufwirft, male quosdam colligere infinitam multitudinem aut magnitudinem ex eo quod Deus cognoscat infinita; Gott erkenne, lasse sich sagen, nicht actu, sondern potentia Unendliches. Richtig bemerke Valentia, das „actu“ in dem Satze: Gott erkenne actu Unendliches, sei auf die Erkenntnis, nicht auf das Objekt zu beziehen, und der Sinn sei, Gott erkenne actu und zumal eine synkategorematisch unendliche Vielheit. — Aus anderweitigen Gründen behauptet P. gleichwohl die Möglichkeit und Wirklichkeit einer unendlichen Vielheit, was nach dem früher Referierten allerdings aus seiner Ansicht vom Kontinuum folgt. — Doch gebe es naturaliter keine unendliche Gröfse, Gott aber könne eine solche schaffen.

Auf die Erörterung der Zeit übergehend, wird zunächst die Dauer bestimmt als Existenz eines Dinges in spatio temporis; sie sei teils eine innere, wodurch sie mefsbar ist, teils eine äufere, d. i. das Mafs, durch das wir die Gröfse der inneren Dauer messen. Die Dauer des Geschaffenen sei wenigstens begrifflich von seiner Wesenheit und Existenz unterschieden (p. 450).

Die Zeit wird definiert als duratio successiva partium motus secundum prius et posterius (p. 459); sie ist ins Unendliche teilbar, bildet ein continuum secundum successionem. Von der Bewegung unterscheidet sie sich real ut modus a re (p. 460 f.); sie ist etwas Reales und existiert real nicht blofs in den Augenblicken (instantia), sondern auch in den teilbaren zwischen den Augenblicken liegenden Teilen, in jenen nur in inadäquater Weise. Bestimmte Teile der Zeit sind unter sich durch die „Jetzt“, d. h. die unteilbaren Augenblicke verknüpft (p. 467). Da jede Bewegung durch ihre eigene innere Dauer mefsbar ist, so gilt: quot sunt motus diversi, tot etiam tempora diversa. Wenn Thomas und der Kommentator der philosophischen Summe mit Berufung auf Aristoteles nur der lokalen Bewegung des ersten Beweglichen oder der Sonne eine innere Zeit zuschreiben, so läfst P. diese Autorität nicht gelten; Aristoteles behauptete nur die spezifische Einheit der Zeit; denn wie die Siebenzahl von sieben Händen und sieben Pferden spezifisch dieselbe und doch beide numerisch verschieden sind, so verhalte es sich auch bezüglich der Zeit (p. 471). Alles aufser Gott, auch die reinen Geister, werde durch die Zeit gemessen (p. 472). — Das zeitliche Entstehen betreffend, so beginnen die substanziellen Formen der lebenden Wesen per primum sui esse, und so oft eine substanzielle Form im Stoff per primum suum esse hervorgebracht werde, müsse die ihr vorangehende, mit ihr unvereinbare (Form)



aufhören per primum non esse — naturaliter loquendo, licet miraculose secus fieri possit (p. 475). Der erste Augenblick des Seins der hervorgebrachten Form ist der erste Augenblick des Nichtseins der auszuschließenden Form. Die Ansicht des Pererius, die substanzielle Form müsse mit ihrem letzten Sein, nicht aber mit ihrem ersten Nichtsein aufhören, sei also zu verwerfen (l. c.). Dazu, daß etwas in der Zeit anfangen oder aufhören, sei nicht nötig, daß ein Teil nach dem andern (anfangen oder) aufhören (p. 477).

Indem wir die weiteren Erörterungen über das Anfangen und Aufhören des successiv Entstehenden, über die intensio der Form, der Qualität übergehen, wenden wir uns den Bestimmungen über den Ort und das Leere zu (p. 486 ff.). Aristoteles handle nur vom Orte der Körper, nicht auch dem der geistigen Dinge. Angeführt als Annahme nicht weniger unter den Alten wird die Ansicht, der Ort sei ein vom Körper eingenommener realer unbeweglicher, oder (nach andern) ein irrealer, imaginärer Raum. P. verwirft diese Ansicht als Dichtung ohne jegliche Wahrscheinlichkeit; ein solcher Raum müßte Substanz oder Accidens, könne aber in der That keines von beiden sein. Mit Recht lehre Thomas, außerhalb des Himmels finde sich keine einen Körper aufnehmen könnende Potenz oder Kapazität, sondern im Körper sei die Potenz eo perveniendi, ubi scilicet nihil est (p. 488). Auch die Ansicht sei nicht haltbar, der Ort falle mit dem inneren Ubi (das P. zugibt) eines Dinges zusammen. Vielmehr sei der Ort mit Aristoteles als die unmittelbare Oberfläche des enthaltenden Körpers zu bestimmen (p. 490); und zwar müsse diese Oberfläche unbeweglich sein: eine Unbeweglichkeit, die jedoch verschieden erklärt werde. Minder wahrscheinlich sei, daß dieselbe durch die gleichbleibende Entfernung von den Polen und dem Centrum der Welt bestimmt werde. P. selbst glaubt, sie bestehe darin, daß mit der Bewegung des Locierten nicht auch der Ort übertragen werde, sondern neccessario, quando res locata movetur, rumpit locum, ita ut ille non remaneat amplius (p. 492). — Das örtliche Sein (Sein am Orte) schließse zwar eine äußere Denomination ein, gleichwohl werde ein Ding formell örtlich gegenwärtig durch ein dem Locierten (locato) inneres Accidens. Im Anschluß an Suarez lehrt daher P., daß die örtliche Gegenwart etwas Absolutes, die Substanz innerlich Affizierendes besage. Dieses innere Ubi sei eine Art von Teilnahme an der göttlichen Unermesslichkeit (p. 499). Das Ubi ist nicht selbst der Ort und verhält sich zu diesem nicht als sein Konkretum, wie etwa das Weisse das Konkretum des Weissseins (albedo) ist.

Alles was ist, habe ein Ubi, obgleich es nicht notwendig sei, daß alle wirklichen Dinge an einem physischen Orte seien (p. 500). — Auch die Gegenwart eines Geistwesens sei zusammengesetzt *ex partibus juxta proportionem partium loci* (p. 503). Ein Geistwesen, das keinem Körper gegenwärtig sei, *non est in ullo loco*, obgleich es sein inneres Ubi habe (p. 504). — Wir brauchen kaum zu bemerken, daß diese suarezische Theorie vom inneren Ubi sowie von der Weise reiner Geister, Körpern örtlich gegenwärtig zu sein, von der thomistischen, derzufolge ein Geist nur durch sein Wirken ein Verhältnis zum Orte hat, abweicht.

Vom Leeren nimmt P. an, daß es *thatsächlich* ein solches in der Natur nicht gebe, *divina virtute* aber geben könne (p. 506 f.). — Als Sinn der aristotelischen Definition der Bewegung wird angegeben: *motum esse formam entis quod est in potentia ad aliam formam*. Die Bewegung sei keine vollkommene Wirklichkeit, welche die Potenzialität des Subjekts ausfülle, sondern eine unvollkommene, mittels deren das Subjekt die Potenzialität durch eine wahre vollkommene Wirklichkeit zu verlieren strebe (p. 511). Sie ist der Weg, auf welchem das Subjekt die Form, für die es empfänglich ist, erwirbt. Die Definition des Aristoteles komme allen positiven Veränderungen zu; der Unterschied aber zwischen Bewegung im engeren Sinne und positiver Veränderung bestehe darin, daß die Bewegung *successiv*, die positive Veränderung *instantan* sei (p. 514). Dagegen seien die *privativen* Veränderungen in jener Definition nicht eingeschlossen (p. 515). Jede Bewegung und auf das Sein gerichtete physische Veränderung sei formell eine *actio* oder ein Weg zum *Terminus*; denn alles, was bewegt, sei eine *c. efficiens* (wiewohl nicht alles, was bewirkt, auch bewege, wie Gott schaffend zwar bewirkt, aber nicht bewegt) (p. 517). — Ungeachtet des angegebenen Unterschiedes von *motus* und *mutatio* wird die Frage aufgeworfen, ob die *Kontinuation* und *Successivität* der Bewegung wesentlich sei, und geantwortet: *successionem non esse de essentia motus*; denn die Bewegung sei wesentlich *actio*, dieser aber sei *Succession* nicht wesentlich. Die *Succession* werde durch die *successive Dauer* in die *actio* und die Bewegung hineingetragen: *actio per durationem successivam seu per tempus formaliter habet, ut una pars post aliam sequatur, ac proinde ne omnes simul incipiant esse, sicut substantia per quantitatem habet, ut una ejus pars sit extra aliam* (p. 525).

Bezüglich der aristotelischen Lehre, daß es eine Bewegung nur zur *Qualität*, *Quantität* und dem *Ubi* gebe, erklärt P.: *mutationem per se dari ad omnem formam cujusvis praedicamenti*,

quae acquiri potest propria actione et distinguitur ex natura rei a subjecto; Bewegung aber habe zum Terminus weder eine actio noch eine passio, noch eine Relation, Lage oder Habitus (im Sinne der aristotelischen Kategorie). Zur Substanz führt an sich keine successive Bewegung, sondern nur per accidens, sofern sie durch die Quantität ausgedehnt wird (p. 531); die successive Bewegung führt nur zur Quantität, Qualität und zum Ubi (p. 532).

Das Unteilbare, wie der Punkt im Kontinuum, wird nur per accidens bewegt, gleichwohl nimmt es die Bewegung in sich als Subjekt auf (p. 534). Da der Punkt von der Linie nicht getrennt werden kann, so kann er auch nicht für sich bewegt werden. — Wenn die Quantität ohne örtliche Ausdehnung oder die Substanz im Unteilbaren existieren, können sie successiv örtlich bewegt werden (gegen Aristoteles), p. 535. Materielle quantitative Dinge, im Unteilbaren existierend, und solche, die ohne örtliche Extension sind, können von keiner natürlichen Ursache in Bewegung gesetzt werden, oder Terminus einer Alteration und eines Entstehens (generatio) sein (der zweite Teil dieser These nach Suarez), p. 537.

Die Einteilung (Unterscheidung) der Bewegungen ist nicht vom Bewegenden, nicht vom Bewegten, nicht von der Zeit und nicht vom terminus a quo, sondern vom terminus ad quem zu entnehmen. Successive und permanente, natürliche und gewaltsame, schnelle und langsame Aufwärts- und Abwärtsbewegung bilden keine wesentlichen Unterschiede. So oft der durch Bewegung hervorgebrachte Terminus spezifisch oder generisch verschieden ist, so oft ist es auch die Bewegung. — Zur numerischen Einheit der Bewegung wird die Einheit des terminus ad quem, die des Agens, der Zeit, des Subjekts und die Kontinuität der auf einander folgenden Teile erfordert (p. 538 ff.). Zwischen konträr entgegengesetzten lokalen Bewegungen tritt nicht, wie Aristoteles meint, notwendig Ruhe ein, sondern nur zuweilen *ratione resistentiae et virtutis activae mobilis* (p. 547). — Die von Aristoteles für den Satz: *omne quod movetur, ab alio movetur* vorgebrachten Gründe findet P. nicht konkludent (p. 553), in der Sache selbst aber liege, meint er, keine Schwierigkeit. Es könne geschehen, daß ein Agens etwas in sich selbst hervorbringt, dann seien agens und patiens dasselbe. In materiellen Bewegungen unterscheide sich der bewegende Teil fast immer vom bewegten (p. 554) u. s. w.

Daß etwas durch göttliche Allmacht von Ewigkeit gewesen sei, halten einige für möglich, da sich kein Widerspruch nachweisen lasse, auch bliebe der „Unterschied“ von Erschaffung

und Erhaltung bestehen, indem dieselbe Aktion, sofern sie *productio ex nullo subjecto praeexistente* sei, als Schöpfung, und sofern sie das Hervorgebrachte im Sein bewahre, als Erhaltung begriffen werden könne. Überdies sei die zeitliche Schöpfung Glaubensartikel, also nicht Gegenstand der Beweisführung (p. 560). P. eigene Ansicht geht dahin, daß nicht nur nichts *Successives*, sondern auch nichts *Dauerndes* (gegen Suarez) von Ewigkeit hervorgebracht sein könne.

Speziell von der örtlichen Bewegung handelt die letzte (fünfte) Disputation. In Übereinstimmung mit seiner Theorie vom inneren Ubi lehrt P., daß durch die lokale Bewegung etwas dem Bewegten Inneres hervorgebracht werde, nämlich das Ubi. Dieses Ubi entstehe nicht infolge der Bewegung, sondern *cum sit ipse motus localis* (p. 572), dasselbe ist ein *successives* und nicht *plura ubi permanentia* (p. 573). Die örtliche Bewegung könne keine augenblickliche, in *instanti* sein; nicht von Natur, aber durch göttliche Macht könne es auch im Leeren eine örtliche Bewegung geben (p. 577); denn die Schnelligkeit oder Langsamkeit komme nicht von Unterbrechungen der Kontinuität der Bewegung (p. 582). Natürlicherweise sei es nicht möglich, daß derselbe Körper gleichzeitig verschiedene, sei es entgegengesetzte oder *disparate* Bewegungen habe (p. 586). Wenn mehrfache Kräfte auf einen Körper einwirken, geschieht es, daß derselbe in verschiedenen Bewegungen begriffen zu sein scheint, in Wirklichkeit ist seine Bewegung nur *eine*, verschieden von derjenigen, die er haben würde, wenn er nur unter dem Einflusse einer einzigen bewegenden Ursache stünde (p. 591).

Im folgenden sucht P. zu erklären, wie es komme, daß fallende Körper am Ende sich schneller als am Anfang bewegen. Die Antwort ist, wie man erwarten muß, nicht befriedigend. Dasselbe gilt von der letzten Quästion, *a quo moveantur projecta, impulsa et tracta*. Immerhin verdient der Scharfsinn, mit welchem die Probleme der Mechanik behandelt werden, unsere Anerkennung.

Das Werk schließt mit den Worten: *Et hoc de motu locali et in universum de iis, quae in octo libris Physicorum dicenda videbantur, nam quae de primo motore et ejus attributis docet Aristoteles, alterius sunt instituti.*

Sollen wir ein Gesamturteil über die Physik des berühmten Kardinals abgeben, so zeigt dieselbe die Merkmale der späteren Scholastik (von der engeren Thomistenschule abgesehen): einen gewissen Nachlaß der spekulativen Kraft, der sich insbesondere in der Auffassung der Materie, in nominalistischen und occasio-

nalistischen Ansichten äußert, verbunden mit einer freieren Stellung Aristoteles gegenüber und einem Überwuchern der Dialektik über die Spekulation. Den nominalistischen Einfluß bekundet auch die Schlußbemerkung, die den naturphilosophischen Beweis des Daseins Gottes eliminiert, resp. ihn der Metaphysik zuweist.



## DIE NEU-THOMISTEN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Forts. von Bd. XI, S. 85.)

Dafs unser Autor die Begriffsbestimmung von der Vorherbestimmung, die der hl. Augustin und S. Thomas aufgestellt haben, in seiner bekannten Weise deutet, versteht sich ja von selber. Aber auch in dieser Beziehung geht es nicht ohne Widerspruch des Autors mit der Theorie der Molinisten und sich selber ab. S. 68 heifst es: *nam hoc saltem dicendum est, Deum iis, qui reapse salvi fiunt adeoque ab aeterno praedestinati sunt, ante omne prorsus eorum meritum et bonum opus absolute praevisum destinasse et selegisse gratias gratiarumque seriem.* — Verhielte sich die Sache thatsächlich so, dann gäbe es gar keine Frage oder Strittigkeit, ob die Vorherbestimmung als solche ante oder aber post praevisa merita erfolge, was allen geschichtlichen Thatsachen widerspricht. Der Autor selber hat ja im Anfange seiner Abhandlung die Dekrete der Päpste citiert. Somit steht er hier im offenen Gegensatze mit der Geschichte und dem System seines eigenen Ordens. Aber leider auch wiederum im Widerspruche mit sich selber. S. 68 nämlich fafst er einen Satz sehr vorsichtig ab. Es heifst nämlich: *in sententia Molinistarum ultimatim nequaquam sisti potest in bono usu libertatis creatae et gratiarum, sed etiam sistendum est omnino in Dei libera dilectione et electione.* Die zwei Worte: „sed etiam“ lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Seite 69 lesen wir: *Totum ergo salutis opus est Dei, et salutis initium et finalis perseverantia. Totum tandem est in manibus Dei.* Diese zwei Sätze lassen sich nun schlechterdings nicht vereinigen, falls wir sie auf die Vorherbestimmung selber beziehen, von welcher eben hier der Autor spricht. Das ganze Werk der Vorherbestimmung ist das Werk Gottes, das ganze Werk in Gottes Hand. Andererseits aber ist dieses