

Die stoffliche Welt und das Übel [Fortsetzung]

Autor(en): **Leonissa, J.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **23 (1909)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762061>

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.

DIE STOFFLICHE WELT UND DAS ÜBEL.

(Fortsetzung von Bd. XXII S. 431—452.)

VON P. IOS. LEONISSA, O. M. CAP.



In den geschaffenen Geistern: den Engeln, Dämonen und menschlichen Seelen, gibt es deren Wesenheit und naturgemäßen Eigenschaften und Vermögen nach kein Übel (dies. Jahrbuch XIX, S. 176 ff). Gleiches gilt auch von der sichtbaren Natur, von der stofflichen, körperlichen Welt. Zunächst zeigt der Areopagite dies an den unvernünftigen Tieren, dann an der Natur als solcher, ferner an den körperlichen Dingen und am Stoffe. Wir geben auch hier die Ausführung nach der Erklärung des Aquinaten (*Commentarium in lib. de div. nom. cap. 4. lect. 20 sqq.*).

I. Von Natur aus findet sich in den unvernünftigen Tieren kein Übel, weder betreffs der Leidenschaften noch deren Mangel, wie z. B. Wut und Gier: „*Deinde cum dicit, ‚Sed neque in animalibus irrationalibus est malum, ostendit quod non est naturaliter in animalibus irrationalibus; et excludit duo secundum quae posset videri quod in eis esset naturaliter malum, scilicet passiones et passionis defectum. Posset enim aliquis videns in brutis animalibus naturaliter furorem et concupiscentiam, quae in hominibus dicuntur mala, existimare huiusmodi animalia naturaliter esse mala.‘* Ohne solche Leidenschaften geht vielmehr die Natur der Tiere zugrunde. So z. B. hört der Löwe auf, Löwe zu sein, wenn er seinen stolzen Mut verliert; und der Hund ist kein rechter mehr, wenn er gegen alle unterschiedslos sanft wird. Dann ist er eben nicht mehr tauglich, Haus und Hof zu bewachen; denn das tut er dadurch, daß er mit seinen Leuten vertraut, gegen fremde Personen aber bissig ist: „*Sed hoc excludit dicens, quod si auferas ab huiusmodi animalibus furorem et concupiscentiam et alias huiusmodi passiones, quae ab aliquibus dicuntur mala, et tamen non sunt mala simpliciter eorum naturae: si, inquam, ista auferantur natura eorum iam interimitur. Nam cum leo perdiderit animositatem et superbiam, iam non erit leo; et similiter canis, cum perdiderit furorem, omnibus factus mansuetus, non erit canis. Et hoc apparet in utilitate quam facit in rebus humanis, in quibus officium canis est custodire domum,*

vel alia huiusmodi: et hoc facit accedendo ad familiarem et abiiciendo alienum.“ Offenbar ist ja das kein Übel, wodurch die Natur vor Verderbnis bewahrt wird. Vielmehr ist die Verderbnis und Schwächung der Natur selber, sowie irgendein anderer Fehler der natürlichen Zustände, Kräfte und Tätigkeiten ein Übel. Die erwähnten Leidenschaften dagegen sind, weil zur Natur dieser Tiere gehörig, ein Gut für dieselben: „Manifestum est autem quod ea per quae servatur natura ne corrumpatur, non sunt mala; sed corruptio ipsius naturae est infirmitas, et quicumque defectus alius naturalium habituum et virtutum et operationum; et hoc est malum, ut supra dictum est. Unde patet quod praedictae passiones, quibus interemptis interimitur natura brutorum animalium, non sunt in eis mala, sed bona.“ Die Tiere sind aber auch deshalb natürlicherweise nicht übel, schlecht, weil sie unvollkommen sind, da sie ja naturgemäß der Vernunft entbehren. Was gezeugt wird, wird nämlich erst nach einer gewissen Zeit vollkommen. Daß sie vor dieser Zeit unvollkommen sind, ist also ganz naturgemäß. Demnach ist nur jene Unvollkommenheit ein Übel, welche jener Zeit entsprechend nicht da sein sollte: „Posset autem aliquis dicere, quod ex hoc quod sunt imperfecta, ratione carentia secundum suam naturam huiusmodi animalia, sunt naturaliter mala. Sed hoc ipse excludit dicens: Quaecumque enim generantur, non perveniunt ad suam perfectionem nisi post determinatum tempus: ex quo patet quod esse imperfectum ante illud tempus est naturale, et secundum naturam: ex quo patet quod non omnis imperfectio est praeter naturam, sed solum illa imperfectio per quam tollitur perfectio debita secundum illud tempus est mala.“

II. Als wirkliches Sein findet sich das Übel nicht in der Natur selber: „Postquam ostendit Dionysius quod in his quae per cognitionem agunt, non est malum aliquod existens, ostendit idem in rebus naturalibus: et primo in ipsa natura; secundo in corpore naturali, . . . tertio quod neque in materia, . . . quarto ostendit quomodo privatio se habet ad malum . . . Circa primum duo facit. Primo ostendit quod non est malum in natura universali; secundo quomodo sit malum in natura particulari . . .“ Natur im allgemeinen heißt die allgemeine Ursache alles dessen, was naturgemäß geschieht. Gott nun ist dessen höchste Ursache, weshalb ihn auch einige den Schöpfer der Natur

nennen. Besser aber versteht man unter Natur im allgemeinen die allgemeine Ursache dessen, was natürlicherweise geschieht in der Gattung der Naturdinge. Darum nahmen einige an, die Natur im allgemeinen sei etwas für sich, etwas Abstraktes, welches allgemeine Beziehung hat zu allen einzelnen Naturdingen; wie z. B. der Mensch an sich, der abstrakte Mensch, die Menschheit nach den Platonikern allgemein sich auf die einzelnen Menschen bezieht: „Circa primum sciendum est, quod natura universalis dicitur causa universalis omnium eorum quae naturaliter fiunt. Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt: unde et quidam ipsum nominant naturam naturantem. Sed melius est ut natura universalis intelligatur causa universalis eorum quae naturaliter fiunt in genere rerum naturalium. Quidam ergo posuerunt naturam universalem esse aliquid separatum, communiter se habens ad omnia naturalia, sicut homo separatus secundum Platonicos communiter se habens ad homines singulares.“ Weil jedoch die Arten der Dinge nicht für sich getrennt sind, vielmehr die Formen selber im Stoffe das Prinzip der Tätigkeit bilden, sagt man besser, die Natur im allgemeinen sei die tätige Kraft der höchsten körperlichen natürlichen Ursache. In dieser allgemeinen Natur kann es kein Übel geben. Übel nämlich in einer jeden Natur ist das Abweichen von der natürlichen Ordnung; wie z. B. das Auge krank ist, wenn es nicht mehr in seinem natürlichen Zustande sich befindet. Bei einer besonderen, einzelnen Natur kann sich also wohl ein Übel finden, nicht aber bei der allgemeinen; denn nichts kann dieser widersprechen: „Sed quia species rerum non sunt separatae, sed ipsae formae in materia existentes sunt principia actionum, ut probatur in 7 Metaph.; melius est dicendum, quod natura universalis dicitur vis activa primi corporis, quod est primum in genere causarum naturalium. In hac igitur natura universali non potest esse malum: malum enim in qualibet natura est recessus ab ordine illius naturae, sicut oculus est aeger quando non est in sua dispositione naturali. Licet autem aliquid possit esse praeter ordinem alicuius particularis naturae, nihil tamen potest contrariari naturae universali.“ Von der Ordnung einer Natur wird abgewichen durch Widerspruch gegen dieselbe im Handeln. Alle natürlichen Tätigkeiten aber hängen als tätige Kräfte ab von der allgemeinen Natur. Somit

kann dieser nichts entgegenhandeln. Offenbar kann sich also auch in dieser kein Übel finden: „Non enim disceditur ab ordine alicuius naturae, nisi aliquo in contrarium agente: puta ab ordine sanitatis, quod est naturale bonum corporis humani, disceditur per actionem calidi aut frigidi. Omnes autem naturales actiones, quae sunt virtutes activae, dependent ab universali natura; et sic nihil potest agere in contrarium toti universali naturae. Unde patet quod in natura universali non potest esse malum.“

Wie findet sich nun das Übel in der einzelnen Natur? Einzelnatur heißt das Bewegungsprinzip irgendeiner bestimmten Sache. Für eine solche besondere Natur ist einiges natürlich, naturgemäß, und anderes naturwidrig, unnatürlich; wie es z. B. dem Feuer natürlich ist, nach oben bewegt zu werden, nach unten aber unnatürlich: „Deinde cum dicit, ‚Particulari autem hoc quidem secundum naturam erit, illud autem non secundum naturam‘, ostendit quomodo sit malum in particulari natura: et dicitur particularis natura principium motus alicuius rei determinatae. Dicit ergo, quod alicui particulari naturae aliquid est secundum naturam et aliquid non secundum naturam: sicut igni secundum naturam est moveri sursum, moveri autem deorsum non secundum naturam.“ Ein und dasselbe nun ist nicht für alle Dinge naturwidrig; vielmehr kann es für das eine natürlich, für das andere unnatürlich sein; wie die Bewegung nach unten unnatürlich ist dem Feuer, der Erde aber natürlich. Einer Natur aber ist nur das Übel, was unnatürlich ist und die Natur dessen beraubt, was ihr gemäß ist. Die Natur selber ist also offenbar nicht übel; vielmehr ist das ein Übel für die Natur, das nicht erreichen zu können, was zu ihrer eigenen Vollkommenheit gehört: „Nec est idem omnibus praeter naturam; sed unum et idem potest esse alicui secundum naturam, et alicui praeter naturam: sicut moveri deorsum est praeter naturam igni, et secundum naturam terrae. Nihil est autem malum aliquod naturae, quam praeter naturam esse, hoc est privari aliquo naturali. Ex quo patet quod ipsa natura non est mala, sed hoc est malum naturae non posse pertingere ad ea quae pertinent ad perfectionem propriae naturae.“

III. Weiter wird gezeigt, wie das Übel im Körper ist: „Deinde cum dicit, ‚Sed neque in corpore est malum‘, ostendit qualiter in corpore est malum: et circa hoc tria

facit. Primo ostendit quid dicatur malum corporis; secundo excludit quamdam obiectionem, . . . tertio universaliter colligit quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala . . .“ Wie in den Dämonen und in den Menschen-seelen, so ist auch in den Körpern kein Übel mit eigenem Sein. Das körperliche Übel ist nämlich entweder Häßlichkeit oder Schwäche, welche beide Mangel irgendeiner Gestalt oder Ordnung sind. Denn zur glanzvollen Schönheit gehört eine ebenmäßige Gestalt. Wo diese aber fehlt, da ist Häßlichkeit: „Dicit ergo primo, quod sicut dictum est, quod in daemonibus et in animabus non est malum quasi aliquid existens, ita et neque in corpore est malum quasi aliquid existens. Malum enim corporis dicitur esse vel turpitude vel infirmitas; et utrumque horum est defectus alicuius formae aut privatio alicuius ordinis. Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet. Utrolibet autem privato, sequitur turpitude.“ Dennoch ist das Übel nicht so im Körper, daß dieser ganz und gar der Gestalt und Ordnung entbehrt. Denn dann hörte selbst der Bestand des Körpers auf, sowie seiner Häßlichkeit. Mithin ist das Häßliche nicht ganz Übel ohne alles Gute, sondern ein Gutes, dessen gebührende Vollkommenheit vermindert wurde: „Nec tamen ita est malum in corpore quod omnino privetur forma et ordine: quia si totaliter tolleretur omnis forma et omnis ordo, et per consequens totum id quod est in pulchritudine; nec ipsum corpus remanere posset, et per consequens neque turpitude corporis. Unde patet quod hoc quod dicitur turpe, non est totaliter malum nihil retinens de bono, sed est bonum minoratum a debita perfectione.“

Es könnte jedoch einer einwenden: Dieser Körper ist schon damit ein Übel, weil er Ursache der böswilligen, verkehrten Seele ist. Das ist aber keineswegs so. Wäre es der Fall, dann müßte mit dem Körper auch diese Bosheit zu sein aufhören; denn mit der unmittelbaren Ursache wird auch die Wirkung entfernt. Bei der geistigen Natur nun bleibt die Bosheit auch ohne Leib; wie z. B. die Dämonen unkörperlich und dennoch böse sind: „Deinde cum dicit, ‚Quoniam autem neque malitiae causa est animae corpus, manifestum est ex eo quod potest et sine corpore malitia esse‘, excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere: Hoc corpus ex hoc ipso est malum quod animae malitiae causa est. Sed hoc ipse excludit dicens,

quod causa malitiae animae non est corpus. Remota enim causa per se, removetur effectus. Remoto autem corpore non removetur malitia in natura spirituali: ut patet in daemonibus, qui sunt incorporei, et tamen mali.“ Mithin ist der Leib nicht Ursache der Bosheit der Seele. Vielmehr kommt offenbar die Bosheit der Seele bei der persönlichen Sünde vom freien Willen, weil er die körperlichen Dinge schlecht gebraucht; bei der Erbsünde aber zieht auch die Ansteckung des Leibes selber diese Makel an von der Seele des Stammvaters; und so wird dann die mit dem Leibe verbundene Seele vom Leibe angesteckt: „Relinquitur ergo quod causa malitiae animae non sit corpus. Sed in peccato actuali manifestum est quod malitia animae est libero arbitrio, in hoc quod male utitur corporalibus rebus: in peccato autem originali hanc maculam attraxit ipsa infectio corporis, secundum quam inficit animam sibi unitam et primo ex anima primi parentis.“ Schließlich wird allgemein zusammengefaßt, was das Übel ist in all den Dingen, welche übel genannt werden. Da gilt nun sowohl bei den Dämonen wie bei den Seelen und auch bei den Körpern, daß das Übel an sich kein Sein hat. Vielmehr wird das bei den einzelnen Dingen Übel genannt, daß sie ihnen zukömmliche Güter in mangelhaftem Grade haben oder deren gänzlich entbehren: „Deinde cum dicit, ‚Hoc autem est et mentibus et animabus et corporibus malum, habitus propriorum bonorum infirmitas et casus‘, colligit universaliter quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala: et dicit, quod tam in mentibus daemonum quam in animabus, quam etiam in corporibus, malum non est aliquid existens; sed infirme et debiliter habere propria bona quae eis conveniunt, vel totaliter cadere ab habendo, hoc dicitur malum in singulis.“

IV. Darauf ist erörtert, wie dem Stoffe das Übel zugeschrieben wird: „Deinde cum dicit, ‚Sed neque multum vulgatum in materia est malum‘, ostendit quomodo materiae attribuitur malum: et primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem, . . . Circa primum duo facit: Primo proponit veritatem: secundo probat eam . . .“ Bei vielen Alten hieß es gewöhnlich, daß der Stoff an sich übel sei; und zwar deshalb, weil sie nicht unterschieden zwischen Mangel und Stoff. Nun ist aber der Mangel wie das Übel ein Nicht-Sein. Darum sagte z. B. Plato, der Stoff sei ein Nicht-Sein und gerade deshalb an sich ein Übel. Aristot-

teles dagegen sagt, daß der Stoff kein Nicht-Sein ist und auch kein Übel, außer nebenbei, infolge eines zufälligen Mangels. Das sagt auch hier St. Dionysius: „Circa primum sciendum est, quod apud multos antiquorum vulgariter dicebatur, quod materia est secundum se mala; et hoc ideo, quia non distinguebant inter privationem et materiam. Privatio autem est non ens et malum. Unde, sicut Plato dicebat materiam esse non ens et ita quidem materiam esse secundum se malam. Sed Aristoteles in 1 Phys. dicit quod materia non est non ens, nec malum, nisi per accidens, idest ratione privationis quae ei accidit: et hoc est etiam quod hic Dionysius dicit, quod materia non est malum, secundum quod est materia.“ Drei Gründe sprechen dafür; und zwar zunächst der Vergleich des Stoffes zur Wesenheit. Einmal kann nämlich der Stoff betrachtet werden als bestehend unter einer Form. Dann hat er Anteil an der Form inbezug auf das wesentliche Sein, sowie an der Schönheit betreffs des trefflichen Ebenmaßes, zu welchem auch die inneren unwesentlichen Eigenschaften beitragen, und am äußeren Schmucke. In anderer Weise kann der Stoff an sich genommen werden ohne die Form, gleichsam als der Beschaffenheit und Form bar. So nun gefaßt läßt sich der Stoff keineswegs das erste Übel nennen. Denn erstes Übel heißt dasjenige, welches alle Übel verursacht. Der Stoff aber an sich ohne Beschaffenheit und Form kann nichts verursachen. Denn Quelle der Tätigkeit ist die Form, durch welche etwas tatsächlich ist. Tätig sein kann aber nur das, was wirklich ist. Ebenso kann der Stoff an sich auch nicht leiden, insofern dies darin besteht, etwas von der Wesenheit zu entfernen, sowie Gegensätze aufeinander einwirken und voneinander leiden. Insoweit jedoch leiden bloß aufnehmen besagt, kommt dem Stoffe an sich das Leiden zu. Denn offenbar ist der Stoff an sich nicht übel gleichsam als erstes Übel: „Et hoc probat tribus rationibus: quarum prima sumitur per comparisonem ad formam: quae talis est. Materia potest dupliciter considerari. Uno modo ut sub forma existens: et sic habet participationem ‚formae‘ quantum ad esse substantiale ‚et pulchritudinis‘ quantum ad commensurationem et decorem, ad quem operantur etiam accidentia intrinseca ‚et‘ etiam ‚ornatus‘ quantum ad exteriora, quae ipsam circumstant. Alio modo potest accipi materia prout intelligitur secundum seipsam, praeter praedicta, quasi

carens qualitate et omni forma. Et si aliquis dicat, quod materia sic accepta sit primum malum; hoc non potest esse, quia primum malum dicunt quod facit omnia mala. Materia autem secundum seipsam existens sine qualitate et forma, non potest aliquid facere, quia principium agendi est forma, per quam aliquid est actu: unumquodque autem agit, secundum quod actu est. Similiter etiam neque potest per se pati, secundum quod pati est in abiiciendo aliquid a substantia, prout pati dicitur contrarium a contrario. Sed secundum quod pati dicit recipere tantum, sic materiae convenit pati secundum seipsam: manifestum est enim quod materia non est secundum seipsam mala tamquam primum malum.“

Der zweite Grund wird genommen aus dem Vergleich mit der Ursache. Der Stoff ist nämlich entweder durchaus nicht; oder er ist. Ist er nicht, so ist er weder an einem Orte, noch auf irgendeine Weise. Was aber nicht ist, das ist weder Gut noch Übel. Mithin ist dann der Stoff weder Gut noch Übel. Ist aber der Stoff, dann kommt er wie alle wirklichen Dinge vom Guten. Was aber vom Guten kommt, das ist an sich nicht Übel. Also ist auch der Stoff an sich nicht Übel: „Secundam rationem ponit ibi, ‚Et aliter, quomodo est materia malum?‘ quae sumitur ex comparatione ad causam: quae talis est. Aut materia nullo modo est, aut est. Si non est; neque in aliquo loco, neque per aliquem modum. Quod autem non est, neque bonum neque malum est. Sequitur ergo quod materia neque sit bonum neque sit malum. Si vero materia sit; cum omnia existentia sint ex bono, sequitur quod materia sit ex bono. Quod autem est ex bono, non est secundum se malum. Ergo materia non est secundum se malum.“ Den näheren Beweis teilt der Areopagite in fünf Glieder, der Ursächlichkeit der Dinge entsprechend. Zunächst müßte das Gute Ursache des bleibenden Übels sein. Dann müßte das Übel ein Gut sein, gerade weil es vom Guten ausgeht. Umgekehrt müßte auch das Übel Ursache des bleibenden Guten sein; und schließlich das Gute ein Übel, weil es vom Übel kommt. Diese vier Fälle sind jedoch unmöglich; denn sagen, das Gute sei unmittelbare Ursache des Übels, und umgekehrt, heißt annehmen, daß ein Gegensatz Ursache des anderen sei; sagen aber, das Übel sei ein Gut oder umgekehrt, heißt sagen, daß Gegensätze einander gleich seien. Beständen endlich zwei

Prinzipien: Gut und Übel, dann muß man sagen, daß diese beiden, in sich verschieden, ausgehen von einem Grundprinzip, weil die Einheit aller Mehrheit vorausgeht. Dieses Grundprinzip aber müßte gut oder übel sein. Damit käme man wieder auf die vier ersten unmöglichen Fälle zurück. Wird gesagt, das Gute sei etwas und das Übel, dann muß man auch sagen, daß das erste Gute und alles, was etwas ist, gut ist als verursacht vom Guten. Also ist der Urstoff, wenn er wirklich ist, an sich gut, weil vom Guten verursacht: „Ad hoc autem ostendendum inducit divisionem quinque membrorum. Circa causalitatem enim rerum oportet alterum istorum quinque dicere. Quorum primum est quod bonum sit causa mali permanentis. Secundum membrum est quod malum ex hoc ipso quod procedit ex bono, sit bonum. Tertium membrum est quod e converso malum sit effectivum boni permanentis boni. Quartum membrum est quod bonum eo ipso quod procedit ex malo, sit malum. Et haec quatuor sunt impossibilia: quia dicere quod bonum sit effectivum mali, vel malum boni, est ponere quod unum oppositorum sit causa alterius; dicere vero quod malum sit bonum, aut e converso, est dicere, quod opposita sint simul. Quintum membrum est, quod si sint duo principia bonum et malum; sic oportet dicere, quod ista duo, quae in se sunt distincta, procedant ab uno primo principio, quia ante omnem multitudinem est unitas. Illud autem primum principium oportet esse bonum vel malum; et sic redibunt iterum quatuor prima inconvenientia. Si dicatur, quod bonum sit aliquid et malum sit aliquid; oportet ergo dicere, quod primum bonum et omne quod est aliquid existens, est bonum tamquam a bono principio causatum; et sic materia prima, si sit existens, est secundum se bona tamquam a bono causata.“

Der dritte Grund ist genommen aus dem dreifachen Nutzen des Stoffes. Der erste Nutzen des Stoffes ist die Ergänzung, Vollendung des Weltalls. Denn es gäbe kein vollständiges Weltganzes ohne das Sein dem Vermögen nach. Ist aber der Stoff notwendig zur Ergänzung der ganzen Welt, so kann er an sich nicht Übel sein. Was nämlich notwendig, ist ganz verschieden vom Übel. Deshalb heißt ja etwas notwendig, weil es Beziehung hat zum Guten und infolgedessen die Beschaffenheit des Guten: „Tertiam rationem ponit ibi, ‚Si autem necessariam dicunt materiam ad completionem omnis mundi, quomodo materia

est malum?' quae sumitur ex utilitate materiae: et haec ratio habet quasi tria media secundum tres utilitates materiae. Quarum prima est quod materia est complementum universi: non enim esset universitas entium completa, si tolleretur ens in potentia: et hoc medium tangit dicens, quod si aliqui hoc concedant quod materia sit necessaria ad completionem totius mundi, quomodo potest esse quod materia sit secundum se malum? necessarium enim est diversum a malo. Ex hoc enim dicitur aliquid necessarium quod habet ordinem ad bona, et hoc ipso habet rationem boni." Der zweite Nutzen des Stoffes besteht darin, daß die besonderen Dinge aus dem Stoffe hervorgebracht werden. Wäre nun der Stoff ein Übel an sich, so ginge das nicht an; denn wie das Warme nicht aus der Kälte selbst entsteht, so auch das Gute nicht aus dem Übel selber. Wie kann ferner das ein Übel sein, was nötig ist zur Erzeugung des Guten, obschon es dieselbe nicht herbeiführt, dies vielmehr geschieht durch unstoffliche Wesenheiten: „Secunda utilitas materiae est respectu particularium entium, quae ex materia generantur: et hoc medium tangit dicens: ‚Quomodo bonus‘, scilicet Deus, ‚quaedam‘ entia ‚deducit ad generationem ex malo?‘ quod videtur inconueniens, sicut enim calidum non facit aliquid ex ipsa frigiditate, ita nec bonum facit aliquid ex ipso malo: et tamen hoc sequeretur, si materia esset secundum se mala. Aut iterum, quomodo potest esse malum quod est necessarium ad generationem boni, etsi non inducat ad ipsam? Dicit autem, quaedam ad generationem deduci ex materia, propter substantias immateriales, quae non habent materiam.“ Der dritte Nutzen des Stoffes ist, daß er nährt, indem er die aufgenommene Wesensform erhält; weshalb ihn auch Plato mit einer Amme vergleicht. Wäre der Stoff an sich ein Übel, so könnte dies nicht so sein. Denn ein Übel als solches kann nichts erzeugen oder ernähren, oder allgemein gesprochen, nichts verursachen oder erhalten. Das kann eben nur das Gute, nicht aber das Übel als solches: „Tertia utilitas materiae est quod nutrit, sustentando formam: unde Plato comparavit materiam nutrici: et hoc tangit cum dicit: Quomodo materia, cum sit mala, secundum seipsam potest gignere et nutrire naturam rei generatae, suscipiendo et retinendo formam eius? Malum enim, in quantum huiusmodi, non est generativum aut nutritivum alicuius: aut ut univer-

salius loquamur, non est effectivum aut salvativum alicuius. Effectivum enim continet sub se generativum, sicut minus commune; et similiter salvativum continet sub se nutritivum. Efficere autem et salvare pertinet ad rationem boni: unde non possunt convenire malo, inquantum huiusmodi.“

Es folgt nun die Lösung eines Einwandes. Obgleich nämlich der Körper nicht die Bosheit in den Seelen bewirkt, so könnte doch jemand sagen, der körperliche Stoff ziehe die Seelen zur Bosheit, indem er sie anlockt: „Deinde cum dicit, ‚Si autem dicant ipsam quidem non facere malitiam in animabus, attrahere autem ipsas; quomodo erit hoc verum?‘ removet quamdam obiectionem. Dixerat enim supra, quod corpus non potest dici malum, quia sit causa malitiae ipsius animae. Posset autem aliquis dicere, quod licet corpus non faciat malitiam in animabus, tamen materia corporalis attrahit animas ad malitiam, alliciendo eas.“ Das ist aber nicht wahr. Wenn nämlich der Stoff die Seelen zur Bosheit zöge, müßte dies aus Notwendigkeit geschehen; weil der gegebenen Ursache notwendig die Wirkung folgt, wenn sie nicht einer eigens hindert. Das ist aber nicht der Fall. Denn viele Seelen trachten eifrig nach dem Guten. Das könnte aber nicht so sein, wenn der Stoff sie gänzlich zum Bösen ziehen würde. Offenbar kommt daher das Böse, Übel, in den Seelen nicht vom Stoffe, sondern von der ungeordneten freien Willensbewegung, welche eben die Sünde ist: „Sed ipse dicit hoc non esse verum. Si enim materia esset causa attrahens animas ad malitiam, sequeretur quod hoc ex necessitate faceret. Posita enim causa, ex necessitate sequitur effectus, nisi aliquis impediat. Sed hoc videmus esse falsum. Multae enim animarum respiciunt ad bonum: quod non posset esse, si materia totaliter attraheret eas ad malum. Unde manifestum est quod malum in animabus non est ex materia, sed ex inordinato motu liberi arbitrii, qui est ipsum peccatum.“ Rechnet es aber jemand dem körperlichen Stoffe an, insoweit er irgendwie äußerlich anlockt und mit der Seele verbunden den Ausschlag gibt, wengleich nicht notwendigerweise, so hört damit doch der Stoff nicht auf, an sich gut zu sein. Denn etwas an sich Gutes kann irgendwie Veranlassung zu einem Übel sein. Wenn also auch irgendwie die Seele vom Stoffe zum Übel veranlaßt wird, so ist doch der Stoff durchaus angemessen, wenn auch an sich unbeständig; im Weltall hat er eben ganz

seine rechte Stelle. Den Wesensformen ist er sogar notwendig, da diese in sich keinen festen Stand haben könnten. Weil demnach der Stoff notwendig ist, kann er an sich kein Übel sein: „Si autem aliquis imputat materiae corporali, inquantum exterius allicit aliquo modo et coniuncta animo inclinatur, licet non ex necessitate; non propter hoc removetur quin materia sit secundum se bona: quia aliquid potest esse occasio mali alicuius, quod tamen secundum se est bonum. Hoc est ergo quod dicit: quod si aliqui hoc ipsum dicunt esse ex materia quod anima movetur ad malum, oportet nihilominus dicere quod materia, licet sit instabilis, tamen omnino consequens est, idest consequentiam et ordinem habens in universo; et necessaria est formis, quae non possent in seipsis firmari. Quomodo autem malum potest esse necessarium, aut id quod necessarium est, potest esse secundum se malum?“ Ganz treffend wird der Stoff unbeständig genannt. Denn sich dem Stoffe zuneigen scheint für die Seele ein Übel zu sein, insofern sie das unveränderliche Gut verläßt und veränderlichen Gütern anhängt. Quelle der Veränderlichkeit ist aber der Stoff als Vermögen für ganz verschiedene Dinge. Trotzdem ist er deshalb noch nicht übel, hat vielmehr Beziehung zu verschiedenen Gütern, d. i. Wesensformen, welche im Stoffe Bestand gewinnen: „Et notandum est, quod signanter dicitur ‚instabilis materia‘: quia inclinari ad materiam inquantum videtur esse malum, inquantum deserto incommutabili bono, adhaeret commutabilibus bonis. Principium autem mutabilitatis est materia, inquantum est in potentia ad diversa. Nec tamen hoc ipsum quod est in potentia ad diversa, ostendit eam malam: quinimmo per hoc ipsum habet ordinem ad diversa bona, idest ad diversas formas, quae in ipsa firmantur.“

Der Mangel ist nicht einmal an sich dem Guten entgegengesetzt; denn indem er dem Guten widerstrebt, geschieht dies nicht aus eigener Kraft, sondern in der des Guten. Ist nämlich der Mangel ein gänzlicher, welcher durchaus alles ausschließt, so fehlt damit auch alles Vermögen, dem Guten zu widerstreben: „Deinde cum dicit, ‚Sed neque hoc quod dicimus privationem, secundum virtutem propriam adversatur bono‘, ostendit quomodo se habeat privatio ad rationem mali; et dicit quod nec ipsa privatio adversatur bono, agendo contra ipsum secundum propriam virtutem, sed secundum virtutem boni: quia

si sit perfecta privatio, idest quae totum removeat omnino, excludet omnem potentiam et ita erit non potens ad agendum contra bonum.“ Ist jedoch der Mangel ein teilweiser, welcher nur die eine oder andere, nicht aber jede Wesensform ausschließt, so ist die Kraft tätig zu sein noch vorhanden infolge der nicht fehlenden Wesensform. Wenn aber nur teilweise Gutes mangelt, so besteht noch kein gänzlich Übel. Hört auch der teilweise Mangel auf, weil entweder nichts Mangelhaftes oder gar nichts vorhanden ist, dann fehlt auch alles Übel: „Si autem sit particularis privatio excludens unam formam et non aliam, habet virtutem agendi, non ex hoc quod est privatio, sed ex hoc quod non est perfecta privatio, idest ex forma coniuncta, qua non privatur. Sed si bonum particulariter privetur, nondum est totaliter malum; et si redeat privatio particularis, vel quia non sit aliquid privatu, vel quia sit totaliter ablatum, sequitur quod natura mali pereat.“

Ein für sich bestehendes, selbständiges Übel gibt es weder in der Geister- noch in der Körperwelt. Diese Lehre des Areopagiten paßt ganz genau in das erste christliche Jahrhundert. Sie ist ganz genau gegen die Irrlehren des Simon Magus und des in ihm grundgelegten Gnostizismus gerichtet. Sehr verwandt sind diese irrigen Anschauungen mit denen des Philo von Alexandrien und des späteren Neuplatonismus. All diesen Irrsystemen gilt die Materie, der Stoff als böse, als Übel und als Quelle des Übels. Entschieden weist demgegenüber der hl. Dionysius es zurück, daß die Körperwelt und die Natur überhaupt vom Übel sei. Wie alles geistige Sein, so ist auch alles stoffliche Sein an sich etwas Gutes. Ja selbst der Urstoff, das *μὴ ὄν, οὐκ ὄντα*, ist kein Übel. Derselbe ist zwar nicht tatsächlich, weil er von sich aus keine bestimmte Form hat; und insofern heißt er non existens. Denn alles, was wirklich ist, kann nur als irgendwie bestimmtes Sein vorhanden sein. Insoweit hat der Urstoff also ein Nicht-Sein, wie das Übel; jedoch ist er nicht wesentlich Mangel, privatio, an jeder Wesensform, wie Plato meinte, sondern nach der Meinung des Aristoteles das Vermögen, die potentia, wirkliches, wesenhaftes Sein zu empfangen; und in dieser Hinsicht wird er existens genannt. Dies ist auch des Areopagiten Meinung; der Mangel an der Form ist ihm nur ein accidens. Also kann auch beim Urstoff keine Rede davon sein, daß er wesentlich ein Übel ist.