Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 4 (1926)

Artikel: Johannes Sterngasse O.P. und sein Sentenzenkommentar [Fortsetzung]

Autor: Landgraf, Artur

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762170

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar.

Von
Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

3. Lehrrichtung.

(Fortsetzung.)

II. Zwar hält er sich an die Vorschrift, die wohl später durch das Generalkapitel von Metz (1313) zum Ordensgesetz wurde und den Sentenzenkommentar des hl. Thomas für den Unterricht gewissermaßen als Textbuch vorschrieb [1], indem er das Schema des Scriptums einhält, doch weicht er und zwar in nicht eben immer nur untergeordneten Fragen scharf vom Aquinaten ab. Dabei ist auffällig, daß er es nicht verschmäht, auch für die Ansichten *Heinrichs von Gent* einzutreten, wo dieser doch sonst in jener Zeit von den Dominikanern in eigenen Streitschriften bekämpft wurde. [2]

So oft Johannes Partei gegen den hl. Thomas ergreift, bringt er kaum einmal eine selbständige Meinung vor. Fast immer läßt sich eine Quelle nachweisen, aus der er schöpft und die er ziemlich wortgetreu wiedergibt.

1. So erscheint *Aegidius Romanus* als Gegner des hl. Thomas, der nicht immer bekämpft wird. Gegen Aegidius ergreift er noch Partei in der Quaestio, ob Gott das Subjekt der Theologie als Wissenschaft sei, in der dieser die Frage zwar bejaht, aber nur insofern, als Gott das Prinzip unserer Erlösung und das Ziel unserer Verherrlichung ist. Johannes aber überläßt Gott der Philosophie nur, insofern er Gegenstand rein natürlicher Erkenntnis ist, während der Theologe Gott absolut behandelt. [3]

[1] Man vgl. *F. Ehrle*, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae. Sonderdruck aus der Festschrift Hertling, Kösel, Kempten (1913) 13.

[2] So von Hervaeus, Bernhard von Clermont, Robert de Colletorto; auch Sutton polemisiert mit Vorliebe gegen Heinrich (*F. Ehrle*, ebenda).

[3] Nachdem (Bl. 1^{v}) die Ansicht des hl. Thomas (I q. 1 a. 7) als eigentliche Antwort auf die gestellte Frage gegeben ist, fügt Johannes die vom Glossator

Ähnlich in der Frage, ob das « uti » ein Akt der Vernunft oder des Willens sei, in der er im Anschluß an Thomas [1] endgültig antwortet : « quod uti est actus voluntatis, secundario autem est in instrumentis. » [2] Daran anknüpfend bringt er die Einwürfe des Aegidius Romanus, die er schließlich widerlegt : « Sed contra hoc obiciunt *quidam* sic : Sicut intelligere non est aliud nisi quedam negotiatio intellectus circa intelligibilia, ita uti non est aliud quam quedam negotiatio voluntatis circa utibilia. Sed ex hoc, quod intellectus negotiatur circa intelligibilia intelligendo ea, non communicatur intelligere ipsis intelligibilibus : Ut puta ex hoc, quod intellectus intelligit lapidem, non communicatur lapidi intelligere. Ergo a simili ex eo, quod voluntas negotiatur circa alias potentias anime prout sunt quedam utibilia, uti eis non communicatur. — *Preterea* aliquis incidens cultello dicitur uti cultello ad incisionem, cultellus vero minime. Ergo quamvis voluntas utatur aliis potentiis, ipse tamen non dicuntur uti. — *Preterea* uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Facultas autem voluntatis libera est. Cum ergo potentiis aliis a voluntate non possit communicari libertas ; ergo nec uti.

Ad primum ergo dicendum, quod id, quod assumitur pro simili, non est simile. Intellectus enim negotiatur circa intelligibilia tamquam circa obiecta et non sicut circa instrumenta intellectionis. Et ideo ipsis intelligibilibus non communicatur intelligere ex hoc, quod intelliguntur ab intellectu. Voluntas autem negotiatur circa potentias alias, non tamen sicut circa obiecta utibilia et applicabilia ad propriam operationem, sed sicut instrumenta, per que applicat etiam alias res ad operationem. — Et per hoc patet solutio ad 2um. Faber enim,

dem Aegidius zugeschriebene, von diesem im Prolog zum Sentenzenkommentar (q. 3) vorgetragene Ansicht — die übrigens auch teilweise Thomas in seinem Prolog (q. 1 a. 4) erwähnt — als Einwurf bei :

« Sed contra hoc obiciunt aliqui sic : Nichil, de quo determinatur in una scientia, potest esse subiectum in alia nisi sub speciali ratione acceptum. Alias sequeretur scientiarum confusio, scilicet sic idem secundum idem adversis scientiis consider[ar]etur. Oportet ergo, ut, si Deus sit subiectum huius scientie, hoc non sit, nisi sub alia ratione speciali accipiatur, et ideo dicunt, quod subiectum huius scientie est Deus, inquantum est principium nostre restaurationis et finis nostre glorificationis. *Sed illud non valet;* videmus enim, quod de ente absolute et inquantum tale considerat metafisica tamquam de subiecto proprio, de quo considerat fisicus sub ratione speciali principia de ente mo[bi]li. Non ergo oportet, quod, si de alico in diversis scientiis determinatur, quod ipsum in utraque scientia sub speciali ratione consideretur. Et ita est in proposito. Metaphisicus enim determinans de Deo considerat de ipso ut de aliquo scibili modo naturali, theologicus autem absolute determinat de ipso. »

[1] I q. 16 a. 1. [2] Bl. 2-2v.

qui utitur cultello ad incisionem, cultello utitur non tamquam instrumento applicante rem aliam ad operationem, sed potius utitur eo tamquam aliquo utibili applicabili ad propriam operationem. Et ideo cultello non competit uti. Si vero faber uteretur aliquo tamquam instrumento, non tamquam applicabili sed applicante rem aliam ad operationem, de tali instrumento posset dici, quod utitur, sicut apparet in fabro applicante cultellum ad incisionem per manum. Potest enim dici, quod manus utatur cultello. — Ad id, quod postea obicitur, dicendum, quod quamvis actio principalis agentis communicetur instrumento, aliter tamen est in instrumento et in principali agente. Alias enim principale et instrumentum non different (!). Cum ergo usus sit applicatio rei ad operationem, quam consequitur libertas ex parte voluntatis, que est agens principale, poterit usus communicari aliis potentiis asque (!) libertatis communicatione. » [1]

In der Erörterung darüber « an preter processionem, que est generatio, de qua dictum est, sit aliqua alia, que est per modum amoris », stellt Johannes sich auf die Seite des Aegidius, der gegen Thomas und dessen Beweisführung im Sentenzenkommentar polemisiert. Wenn Thomas auch diese Argumentation nicht mehr in der Summa vorführt, sondern die schließlich auch von Johannes gutgeheißene, so zeigen doch Textvergleiche, daß Sterngassen die ganze Frage dem Aegidius entnommen hat. [2]

[1] Bl. 2v. — Es ist interessant zu verfolgen, wie genau *Dionysius der Kartäuser* die Stellung des Aegidius von Rom zu Thomas verfolgt hat. Er sagt In 1 dist. 1 q. 1 : « Praeterea Aegidius videtur his (nämlich Thomas, Petrus de Tarantasia und Richard von Mediavilla) contradicere partim. Et quamvis non nominet Thomam, tamen disputare contra eum specialiter conspicitur. Scribit enim : Aliqui distinguunt usum tripliciter : Nam primo sumunt eum pro actu cuiuslibet rei, secundo pro actu frequentato, tertio pro usu eorum, quae sunt ad finem, et sic competit voluntati. Hanc distinctionem dicit Aegidius non valere probans prolixe, quod uti non competat nisi voluntati ut principali agenti, nec aliis communicetur potentiis. Addit quoque, quod illi, qui prefactam distinctionem posuerunt, videntes se non bene dixisse, alibi correxerunt se dicentes, quod uti convenit voluntati ut principali agenti, aliis potentiis hominis instrumentaliter : sicque videtur insinuare Aegidius, quod Thomas in prima parte Summae suae correxit, quod in Scripto primi induxit. Et tamen secundum Aegidium nec illa positio seu correctio valet. » Hier gibt Dionys denn auch getreu die Ansicht des Aegidius In 1 dist. 1 q. 3 wieder. — Aegidius Romanus dagegen bringt fast wörtlich den Text des hl. Thomas aus In 1 dist. 1 q. 1 a. 2. — Die Stelle aber, an der sich nach der Ansicht des Dionysius der hl. Thomas verbesserte, ist I-II q. 16 a. 1 corp.

[2] *Johannes*, In 1 dist. 10 a. 2 (Bl. 9) : « Ad 2am questionem respondent quidam et dicunt, quod supposita pro-

Aegidius Romanus, In 1 dist. 10 q. 1 : « Respondeo dicendum, quod quidam sic dicant : ex quo nos supponimus

Der Beachtung wert ist vor allem die Stellung, die Johannes zwischen Thomas und Aegidius Romanus bei Gelegenheit des Streites einnimmt, ob die Tugend der Gottesliebe etwas Geschaffenes in der Seele sei oder ob sie mit dem Heiligen Geiste identifiziert werden müsse. Aegidius ist scheinbar für das zweite mehr eingenommen, wenn er

cessione in divinis necessarium est processionem personarum esse causam processionis creaturarum, quia primum in unoquoque est causa eorum, que sunt post. Oportet ergo, quod omnis emanatio sive processio hic reperta reducatur in emanationem personarum. Invenimus autem in istis inferioribus duo genera processus, unum per modum nature ut in generabilibus et corruptibilibus; alium per modum voluntatis ut in artificialibus. Oportet igitur hos reducere in processionem divinarum personarum. Est ergo preter processionem, que est per modum nature, de qua supra dictum est, alia, que est per modum voluntatis sive amoris.

[Zum folgenden am Rande: « *Contra Thomam.* »] Sed isti peccaverunt arguendo ex diversitate in effectu diversitatem in causa, quod non oportet, cum sit maior unitas cause quam effectus. »

emanationem personarum, oportet illam esse causam omnis emanationis, quia semper primum in aliquo genere est causa omnium eorum, quae sunt post. Oportet igitur, quod omnis emanatio hic reperta reducatur in emanationem personarum tanquam in emanationem primam. In istis autem inferioribus invenimus genera duo processionum: Unum per modum naturae, aliud per modum voluntatis. Nam in aliquibus principium productionis est natura, ut in generabilibus, et in aliquibus voluntas, ut in artificialibus. Oportet igitur hos duos modos reduci in modos emanationum divinarum personarum. Igitur aliqua persona procedit in divinis per modum naturae, aliqua per modum voluntatis: quod est intentum.

Sed isti dupliciter peccant: primo quia ex diversitate in effectu arguunt distinctionem in causa, quod non est verum, cum maior sit unitas in causa quam in effectu. Nam multitudo trahit originem ex unitate, quia semper unitas habet rationem principii ut dicit Dionysius ultimo de divinis nominibus et Proclus in suis propositionibus. »

Die folgende positive Erklärung des Johannes findet sich ebenfalls bei Aegidius.

Auch hier nimmt Dionysius der Kartäuser ausdrücklich zur Polemik des Aegidius gegen Thomas Stellung In 1 dist, 10 q. 1: « Verumtamen in hac distinctione refert Aegidius quorundam positionem, utpote Thomae, quae paulo ante ex scripto eius hoc loco est recitata, quae etiam est positio Alexandri, Bonaventurae et aliorum multorum. Hanc positionem frater Aegidius dicit in duobus peccare. Primo, quia ex diversitate in effectu arguunt distinctionem in causa, quod non est verum, cum maior sit unitas in causa, quam in effectu. Rursus falluntur, quia per emanationem creaturarum probant emanationem personarum. » — Dionys nimmt auch Stellung dazu: « Verum reprobatio ista nil valet, et quaedam falsa continentur in ea. Nempe praefati doctores ex diversitate creaturarum non arguit (!) diversitatem esse in creatore, imo et ipsi dicunt, ex his, quae in creaturis reperiuntur, non posse sufficienter probari processionem in divinis ad intra: sed illa ex fide supposita declarant ex processione creaturarum processionem

auch für diese, wie für die erste Ansicht die Beweise bringt und deren Schwächen aufdeckt. Sterngasse ergreift für Thomas Partei, indem er auf die wunden Punkte hinweist, die sich in der Entgegnung des Aegidius auf die Argumente des Aquinaten finden lassen. [1]

Sehr weit läßt sich Johannes in die damals viel behandelte Frage ein, ob und wie die eingegossene Tugend der Gottesliebe vermehrt werde. Weder die Ansicht des hl. Thomas [2], noch die des Aegidius Romanus [3], die er fast wörtlich wiedergibt, befriedigen ihn. Er neigt vielmehr zu der Meinung, daß in einigen Formen die innere Ursache der Vermehrung und Verminderung das Wesen dieser Formen selber sei, das mehrere Grade der Vollkommenheit besitze. Als Beweis dafür führt er Äußerungen des *Averroës* und des Simplicius an. [4] Eine Verminderung der caritas ihrer Substanz nach, stellt er nur deshalb in Abrede, weil sich keine Ursache namhaft machen läßt, durch die sie *nur* vermindert würde. [5]

In 1 dist. 27 a. 3 [6] tritt eine Ansicht auf, die der des hl. Thomas im Sentenzenkommentar entgegengesetzt ist. [7] Es handelt sich darum, ob der Name der zweiten göttlichen Person « Wort » eine Beziehung auf das Geschaffene in sich schließt. Thomas antwortet : « verbum potest accipi prout consequitur intuitum intellectus divini, secundum quod convertitur supra se, in quibus est ymago exemplaris omnium rerum. Et tunc in verbo accipitur respectus ad creaturam ; vel potest accipi verbum prout sequitur intuitum intellectus divini, secundum

divinam ac immanentem quasi a posteriori et quantum id fieri fas est. — Praeterea non est verum, quod semper et generaliter maior est unitas in causa quam in eius effectu : imo maior diversitas atque pluralitas est in homine quam in motu ipsius. Et dato, quod maior sit unitas in causa quam in effectu, nihilominus ex diversitate creaturarum rite arguitur aliqua distinctio esse in Deo, utpote idearum et intellectus ac voluntatis : quae sic idem sunt re, quod differunt ratione. Ab unoquoque omnino uniformiter se habente, non nisi unum procedit, et unumquodque causatum a propria ratione causali procedit. »

[1] *Johannes*, In 1 dist. 17 a. 1 — Bl. 12-13 ; *Aegidius*, In 1 dist. 17 q. 1 ; *Thomas*, II-II q. 23 a. 1 und 2 und In 1 dist. 17 a. 1 corp. — Auch auf diese Polemik zwischen Aegidius und Thomas macht Dionys der Kartäuser aufmerksam In 1 dist. 17 q. 1.

[2] In 1 dist. 17 q. 2 a. 1 und I-II q. 52 a. 1.

[3] In 1 dist. 17 q. 5 a. 1.

[4] In 1 dist. 17 q. 3 a. 1 (Bl. 13-14).

[5] In 1 dist. 17 q. 4 a. 2 (Bl. 14^{v}).

[6] Bl. 19.

[7] *Thomas*, In 1 dist. 27 q. 2 a. 3 corp. — Auf Bl. 19 sagt der Glossator ausdrücklich : « Contrarium tenet Thomas in scripto d. 27 art. 5 ».

quod absolute se ipsum intuetur et sic verbum dicetur in divinis sine respectu ad creaturam. »[1]

Darauf sagt denn Sterngassen: « Sed ad illud dicendum est, quod quamvis secundum modum intelligendi aliud sit intueri essentiam divinam absolute et prout est principium creature, quia tamen Deus semper eadem cognitione cognoscendo se cognoscit creaturam, ideo in verbo, quod est representativum omnis illius, quod actu cognoscitur, a mente divina importatur respectus ad creaturam. »[2] —

Diese Entgegnung dürfte einfachhin der entsprechenden Stelle der Summa[3] entnommen sein, an die sie deutlich anklingt. Zwar stimmt auch Aegidius nicht der im Sentenzenkommentar des hl. Thomas vorgelegten Ansicht bei. Doch fehlt — was zu dem Gesagten noch hinzutritt — bei Johannes jeder Verweis auf « quidam », der im Falle einer Abhängigkeit von Aegidius sich sonst sicher finden würde.

Tatsächlich gehört dem Aegidius ein anderer, vom Glossator den minores zugewiesener Einwurf gegen die Lehre des hl. Thomas von der Lokalisierung der Engel.[4] Sterngassen löst die Objektion und verteidigt die thomistische Ansicht, daß die Engel wegen ihres Wirkens an Körpern lokalisiert werden können.

Weiter als Aegidius geht Johannes in der Untersuchung nach der Zahl der species intelligibiles, die zum Erkennen der Engel mitwirken. Hier greift er — ohne Namen zu nennen — auf die bereits von *Alexander Hales*[5] vertretene Lehre zurück, daß so viele species als Gegenstände zu zählen sind. Die Lehre des hl. Thomas bringt er zwar in deutlicher Anlehnung an die Summa[6]; allein er führt dagegen ähnliche Argumente wie Aegidius Romanus[7] ins Feld, ohne sie aber nach dessen Beispiel zu lösen.[8] Im Gegenteil schließt er daraus: « Et ideo aliis videtur, quod tot species habet inferior quod superior quantum ad hoc, quod quilibet angelus habet cuiuslibet cogniti speciem specialem. Nihilominus tamen species angeli superioris sunt simpliciores sicut et essentia. Non enim per aggregationem specierum diminuitur simplicitas, et sic etiam universaliores sunt. »[9]

[1] Bl. 19. [2] Ebenda.
[3] I q. 34 a. 3.
[4] Bl. 23: « Opinio minorum. »
[5] Summa theologiae II q. 24 memb. 2.
[6] I q. 55 a. 3.
[7] In 2 dist. 3 p. 2 q. 2 a. 2 resolutio dubii 4.
[8] *Johannes*, In 2 dist. 3 q. 2 a. 2 (Bl. 30v).
[9] *Ebenda*.

In der Frage nach dem Dasein einer « materia coeli » tritt wieder ein Einwurf des Aegidius der Lehre der Summa des hl. Thomas [1] entgegen, den sich Johannes selber allerdings mit Einschränkung zu eigen macht : « Quidam autem non solum ponunt in celo materiam, sed etiam asserunt eam eandem esse cum materia corporum inferiorum, quod sic probant : Omnes res sunt a Deo ordine quodam, ita quod non est reperire aliqua duo specie differentia eque distantia a primo. Sed si materia corporis celestis est alia a materia corporum inferiorum cum utrumque sit ens in potentia pura, erunt iste due potentie materie equaliter distantes a primo, eo quod in puro possibili non sit assignare gradus.

Preterea, cum omnis distinctio sit per actum, circumscripto actu a materia celi et a materia corporum inferiorum sequitur, quod iste due materie secundum se considerate non differant ab invicem, sed sint heedem.

Sed illud non videtur stare posse : Potentia enim ad formam cum privatione eiusdem est causa generationis et corruptionis in rebus. Sed si in celo est materia eadem cum materia corporum inferiorum, erit celum in potentia ad formas corporum inferiorum, quibus privatum est. Et ita erit generabile et corruptibile.

Sed dicet aliquis, quod quamvis materia celi secundum se considerata sit in potentia ad formas corporum inferiorum, forma tamen celi propter suam perfectionem totam eius potentiam terminat, eo quod ipsa omnes formas inferiores in se virtute contineat, cuius signum est, quod ad omnes movet.

Sed illud non sufficit : anima enim sensitiva licet contineat virtute vegetativam ; materia tamen, cum sit in potentia ad vegetativam non ita per sensitivam terminari potest, quin maneat adhuc in potentia ad vegetativam, cuius signum est, quod corrupto animali generatur ex eadem materia planta. Nec valet, si quis dicat, quod quamvis sit in potentia, non tamen est dare potentiam activam, que eam ad actum reducat, quia secundum commentatorem in I metaphisice non est potentia passiva in natura, cui non respondeat activa in natura. Preterea : Licet materia superiorum possit sic poni terminata per suam formam, materia tamen inferiorum esset in potentia adhuc ad formam celi et ita ex corpore alico inferiori posset fieri celum.

Quidam tamen ad hoc respondent dicentes, quod sicut in fine

[1] I q. 68 a. 2 corp.

mundi elementa erunt incorruptibilia, quia Deus dabit eis alium ordinem ad formam, ita quod forma satiabit totum appetitum materie, nec tamen alia erit materia IIIIor elementorum quam modo ; ita Deus materie celi indidit ordinem ad suam formam tantum, materie vero inferiori ordinem ad formas diversas. Et sic illic dicunt satiari totum appetitum per unam formam, hic autem satiari appetitum per ordinem ad diversas formas scilicet generabilium et corruptibilium.

Sed nec istud bene dictum est. Causa enim, quare elementa in fine mundi erunt incorruptibilia, est cessatio primi motus, sine quo nulla corruptio esse potest, nec motus nec transmutatio.

Item incoruptibilitas (!) elementorum in fine mundi erit miraculosa ; celi autem incoruptibilitas est naturalis.

Si autem dixeris, quod in fine mundi incoruptibilitas elementi erit naturalis, cum illa non sit ei iam naturalis, sequitur aliam naturam esse elementi nunc et tunc. »[1]

Fälschlich zitiert die Glosse Aegidius als Gewährsmann für die Ansicht, daß die Gnade und die Tugenden nur ratione verschieden seien : « Dixerunt autem quidam gratiam non differre a virtutibus predictis nisi ratione sola. Dicitur enim gratia, inquantum est principium esse gratuiti, virtus autem, inquantum est principium operationis gratuite. »[2]

Aegidius Romanus sagt aber ausdrücklich : « Dicemus ergo, quod gratia et virtus differunt realiter per essentiam. »[3] Und dies beweist er : « Gratia ergo et virtus differunt realiter, quia habent subiecta naturaliter differentia, quia essentia animae, in qua est gratia, realiter differt a suis potentiis, vel a suis viribus, in quibus habent esse virtutes. »[4]

Die hier vom Glossator dem Aegidius zugeschriebene Meinung findet sich vielmehr bei *Heinrich von Gent*, der im 4. Quolibet, q. 10 sagt : « Cum igitur, secundum quod alias determinavimus in quadam quaestione de Quolibet, anima et suae potentiae re idem sunt, ita quod nulla substantia spiritualis et suae potentiae naturales re differunt, sed quod potentia nominat ipsam essentiam sub ratione cuiusdam respectus ad actionem, cum essentia ratione qua essentia dicit quid

[1] Johannes, In 2 dist, 12 q. 1 a. 1 (Bl. 34). — Man vgl. dazu *Aegidius*, In 2 dist. 12 q. 3. a. 4.

[2] In 2 dist. 26 q. 2 (Bl. 41).

[3] In 2 dist. 26 a. 1.

[4] *Ebenda*.

in se et absolute. Secundum hoc ergo dicendum est, quod gratia et caritas non differunt re, immo id ipsum, quod in ipsa essentia est gratia, inquantum consideratur absolute vel sub ratione essentiae, idipsum est caritas in ea, inquantum consideratur sub ratione potentiae. Et hoc ideo maxime, quia in actu gratificandi conveniunt et similiter eliciendi actum gratum, ut dictum est. »

Es ist aber zu bemerken, daß Johannes nicht die Erklärung Heinrichs von Gent dafür bringt, wie Glaube und Hoffnung, die eingegossenen Tugenden nämlich, ohne die Gnade bestehen können im Falle der Identität mit ihr. Johannes gibt eine vollständig davon verschiedene Begründung. Er scheint daher wohl nicht auf Heinrich von Gent, sondern vielmehr auf eine von Thomas [1] bereits erwähnte Ansicht zurückzugehen : « Quidam enim dicunt, quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione : quia gratia dicitur, secundum quod Deo hominem acceptum reddit, virtus autem dicitur, secundum quod est principium recti operis. » Diese Meinung schreibt Thomas dem magister sententiarum zu, der im zweiten Buch der Sentenzen, dist. 26 c. 3 sagt : « Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur, quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens et praeparans, scilicet fides cum dilectione. »

Johannes Sterngasse folgt in dieser Frage weder der Ansicht des hl. Thomas : « gratiam a virtutibus differre realiter, quemadmodum essentiae animae differt a suis potentiis » [2], noch der des Aegidius Romanus [3], von dessen Einwurf er sagt : « Nec valet quod contra hoc obiciunt quidam, quod virtutes acquisite, que sunt principium operationis naturalis, differunt realiter ab anima, que est principium esse naturalis. Virtutes enim acquisite non sunt principium operandi absolute, sed prompte et delectabiliter operandi, et ideo differunt ab essentia anime ; non autem potentie, que sunt principium operandi absolute. Virtus autem infusa est principium operationis gratuite absolute, non quo faciliter eliciatur operatio, sed sine quo omnino elici non posset. Unde non differt gratia a caritate, sed a virtutibus acquisitis, quibus non solum non faciliter elicitur operatio meritoria, sed nec omnino elici potest. » [4]

[1] In 2 dist. 26 q. 1 a. 4 ; außerdem vgl. man I-II q. 110 a. 3 ; De Veritate, q. 27 a. 2.

[2] *Johannes*, a. a. O. (Bl 41) — Thomas I-II q. 110 a. 3 und De Veritate, q. 27 a. 2.

[3] A. a. O. [4] A. a. O.

Johannes schließt sich der vom Glossator als « opinio minorum » bezeichneten Ansicht an, die sich tatsächlich bei *Richard von Mediavilla* [1] findet : « Et ideo dicunt alii, quod gratia gratum faciens et caritas non differant realiter, sed solum ratione. Fides autem et spes sunt gratie gratis date, quamvis differant realiter a gratia gratum faciente sicut est supra probatum. Differentia autem, qua differret caritas a gratia, est, quia gratia nominat formam quandam supernaturalem inquantum est principium esse gratuiti. Caritas autem nominat eandem formam, inquantum est principium gratuite operationis. Unde gratia est in essentia anime, cum esse respiciat essentiam ; sed caritas est in potentia, cum operatio ad potentiam referatur. » [2]

2. *Relativ selten* erscheint *Bonaventura* als Gewährsmann. In der sehr ausführlichen Beantwortung der Frage « utrum essentia anime sit eius potentia » [3] weiß er wohl die Mittelstellung zu würdigen, welche die ohne Namensangabe gebrachte Ansicht des hl. Bonaventura einnimmt zwischen den beiden Extremen, die einfachhin die reale *Distinktion* behaupten, so daß die Seele unter das Prädikament der Substanz, ihre Fähigkeiten unter das der Akzidentien fallen (Thomas), oder auf der Gegenseite eine reale *Identität* aufstellen : « Quidam autem volentes utramque istarum opinionum salvare dixerunt, quod ipse potentie accipiuntur dupliciter : Aut enim accipiuntur per comparationem ad essentiam anime, in qua fundantur, et sic sunt essentia ipsius anime ; aut accipiuntur per comparationem ad actus, quorum sunt principia, et sic sunt in eodem genere cum actibus per reductionem. » (Man vgl. Bonaventura, In 1 dist. 3 p. 2 a. 1 q. 3.) Darauf erwidert er ablehnend : « Sed isti volentes concordare utramque opinionem destruunt utramque. Cum enim dicunt, quod potentie per compara-

[1] In 2 dist. 26 a. 1 q. 4 : « Respondeo, quod idem habitus realiter est gratia gratum faciens et caritas ; sed non sub eadem ratione. Quia, inquantum per illum essentia animae habet esse supernaturale Deo gratum, est gratia, et, inquantum potest meritorie diligere, est caritas. Unde sicut potentia voluntatis non addit super animae essentiam nisi relationem aptitudinalem ad actum et obiectum, sic nec caritas super gratiam. Et sic prius ordine naturae est perfectio naturalis in essentia animae, quam ipsa possit exire in actionem naturali perfectione perfectam : sic dico, quod prius ordine naturae est in essentia animae supernaturalis perfectio per habitum caritatis, quam per illum possit Deum meritorie diligere. Et quia ille habitus sub primo respectu dicitur gratia et sub secundo caritas, ideo concedo, quod gratia est in essentia animae immediate et caritas mediante voluntate. Et sic idem habitus sub uno respectu prius est ordine naturae se ipso sub alio respectu. »

[2] Johannes Sterngasse, a. a. O.

[3] Johannes, In 1 dist. 3 q. 2 a. 1 (Bl. 4-5^{v}).

tionem ad essentiam, in qua fundantur, sunt idem cum essentia, destruunt opinionem primam, que dicit, quod potentie anime sunt quedam accidentia in genere qualitatis existentia. Quando etiam dicunt postea, quod potentie accepte per comparationem ad actus sunt in genere actus per reductionem: aut per talem reductionem intendunt dicere, quod potentie sic sunt in genere actus sive accidentis, quod tamen eorum predicationem non recipiunt; sicut punctus est in genere quantitatis per reductionem, ita tamen, quod quantitas non predicatur de eo. Et sic sequeretur, quod ex tali reductione potentiarum ad genus accidentium non posset accidens de potentiis predicari dicendo, quod potentia est accidens, quo destruit opinionem primam. Aut intendunt dicere, quod potentie per talem reductionem participant predicationem actuum sive accidentium, et tunc destruunt opinionem secundam, que negat potentias esse accidentia. » [1]

Johannes wählt als die seinige eine vierte Ansicht, die der des Heinrich von Gent [2] nahesteht.

Vielleicht ist unter den *Minores*, auf die der Glossator in der 1. Distinktion des dritten Buches (q. 1 a. 3 « utrum, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset. » [3]) verweist, der hl. Bonaventura gemeint. Es handelt sich hier um die Gewährsmänner für die Ansicht, daß Gott auch dann Mensch geworden wäre, wenn die Menschen nicht gesündigt hätten. *Scotus*, der diese Anschauung vertritt [4], scheint, wie aus andern Stellen hervorgeht, dem Johannes nicht bekannt gewesen zu sein. Doch war die genannte Meinung scheinbar auch schon vorher in der Franziskanerschule vertreten. *Bonaventura* zeigt Achtung vor ihr, wenn er ihr das « magis consonare iudicio rationis », wenn auch nicht « pietati fidei » zugesteht. [5] Gleichwohl neigt Bonaventura mehr der andern Ansicht zu. [6] — Richard von Mediavilla bringt nach seiner milden Art beide Ansichten, ohne sich für eine zu entscheiden. [7] — Johannes Sterngasse selbst hat seine Antwort auf die Frage fast wörtlich aus Thomas herübergenommen. [8]

Die einzige Stelle, an der Bonaventura vom Glossator als Gewährs-

[1] Johannes, a. a. O.
[2] Quolibet 3 q. 14.
[3] Bl. 48v.
[4] Opus Oxoniense III Sent. dist. 7 q. 3 n. 3.
[5] In 3 dist. 1 a. 2 q. 2.
[6] *Ebenda.*
[7] In 3 dist. 1 a. 2 q. 4.
[8] III q. 1 a. 3 corpus.

mann genannt wird (« utrum fuerit idem numero corpus Christi morientis et viventis »[1]), ließ sich leider nicht identifizieren. Es handelt sich um die Sentenz : « quod ad salvandam ydemptitatem numeralem corporis Christi viventis et mortui non necesse est ponere in Christo fuisse plures formas substantiales. Si enim, ut dicunt, una sola forma fuisset in Christo, illa ablata per mortem vel mansisset materia nuda, et sic corpus Christi mortuum nec organizatum nec sepultum nec vulneratum fuisset, cum omnia ista materie nude repugnent. — Si vero nova forma introducta fuisset, cum ad mutationem forme sequatur mutatio speciei, sequeretur Christi corpus mortuum fuisse aliud in specie a corpore eius vivo, et per consequens aliud in numero. Et ideo plures formas dicunt esse in Christo, ita quod una earum ablata per mortem, scilicet anima, per quam fuit animal et homo, manserit aliqua, alia, per quam fuit corpus et caro. »[2]

Diese Lehrmeinung, die übrigens Johannes zurückweist, findet sich bei Heinrich von Gent (Quodlibet 2, q. 2). Er selbst aber schließt sich dem an, was Thomas III q. 50 a. 5 corp. sagt.

3. Selten finden sich Anklänge an *Richard von Mediavilla*, der aber niemals vom Glossator mit Namen genannt wird. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß er vielleicht als Gewährsmann in Betracht kommt für eine In 2 dist. 26, q. 2[3] als « opinio minorum » bezeichnete und eine andere In 3 dist. 1, q. 1 a. 3[4] den « Minores » zugeschriebene Ansicht.

Stark an Richard erinnert auch eine Stelle in der 2. Quaestio der 17. Distinktion des zweiten Buches (a. 1), an der bewiesen werden soll, daß in jedem Ding mehrere substantielle Formen sind : « Hoc etiam specialiter probant de corporibus mixtis. Mixtio enim non est materiarum tantum. Ergo oportet, quod in mixto maneant formae mixtibilium. — Hoc idem probant in plantis, in quibus invenitur quandoque una pars mortua [fol. 37] alia vivente. Mortui autem et vivi non est eadem forma. — Idem etiam probant in animalibus ex motu, sicut supra dictum est. — Idem probant ex corruptione animalium, que quandoque ex sua vel sola incisione contingit. — .... »[5]

[1] Johannes, In 3 dist. 20 q. 2 a. 3 (Bl. 58).
[2] In 3 dist. 20 q. 2 a. 3 (Bl. 58).
[3] Bl. 41.
[4] Bl. 48v.
[5] Bl. 36v-37. — *Richard von Mediavilla*, In 2 dist. 17 a. 1 q. 5.

Wer die Minores, die In 1 dist. 8 [1] genannt werden, sind, ließ sich nicht mit Sicherheit feststellen.

4. Relativ läufig tritt *Heinrich von Gent* auf. Irgendwie abhängig von ihm ist, wie bereits gesagt, die Lösung der Frage nach dem Unterschied, der zwischen der Wesenheit der Seele und ihren Fähigkeiten besteht, wiewohl er die hier auftretende « potentia receptiva et inchoativa » nicht kennt. [2] Ähnliches ist von In 1 dist. 7 q. 3 a. 3 zu sagen (« utrum aliqua creatura sit simplex »). [3]

Einwürfe aus Quodlibet 5, q. 9 des Heinrich finden sich bei Johannes in 1 dist. 11 a. 1 (« utrum Spiritus Sanctus procedat et a patre et a filio »), und zwar ist das zweite Argument das erste *Heinrichs* und das erste Argument das zweite Heinrichs. [4] Auch die Confirmatio und die Antwort auf die ratio principalis finden sich beim Lehrer von Gent. [5] — Wenn er hier die aus Heinrich von Gent herübergenommenen Bruchstücke auch als nicht zur Sache gehörig bezeichnet, so ist er doch weit davon entfernt, ihnen allen Wahrheitsgehalt abzusprechen.

Wörtliche Übereinstimmung zwischen beiden läßt sich In 1 dist. 17 q. 4 a. 1 (« utrum caritas augeatur in infinitum ») feststellen. Der Ansicht des hl. Thomas (II-II q. 24 a. 7) nämlich, nach der die eingegossene Tugend der Liebe ins Unendliche vermehrt werden kann, setzt er aus Heinrichs Quodlibet 5, q. 22 entgegen : « Sed istud non videtur bene dictum. Quelibet enim forma ex eo, quod creatura, sicut est limitata ad speciem, ita est limitata ad gradum perfectionis in sua essentia, ultra quem non potest progredi in summo, et etiam citra

[1] Bl. 7v.

[2] In 1 dist. 3 q. 3 a. 1 (Bl. 4v-5) ; *Heinrich von Gent*, Quodlibet 3 q. 14.

[3] Bl. 8v. Die Glosse mahnt : « contra Thomam. » Gegen die Ausführungen, wie sie sich ähnlich bei Thomas (In 1 dist. 8 a. 13) finden, sagt Johannes : « Sed hoc non oportet. Non enim imaginanda est minor simplicitas ex congregatione plurium naturarum, eo quod ignis est simplicior aëre, non tamen quod aër ex pluribus naturis constet. — Item sequeretur ex hoc, quod quanto aliqua creatura plus distaret a Deo, tanto ex pluribus naturis esset composita. — Est tamen advertendum, quod omnis talis creatura deficit a simplicitate divine essentie, quia divina essentia est esse absolutum et non habens respectum ad aliquid, a quo aliquo modo dependeat. Creatura autem, etsi sit suum esse, non tamen habet hoc absolute, sed ex respectu ad causam primam. Et ideo in ipsa non est essentia simplex absoluta, sed magis cum tali respectu sive cum potentia respectiva, qui tamen respectus non differt ab ipsa essentia realiter, sed ratione, sicut quelibet relatio a suo fundamento, sicut infra patebit. » — Diese letzten Ausführungen vom « esse dependens » etc. finden sich ähnlich bei Heinrich von Gent, Quolibet 1 q. 9.

[4] Bl. 9v-10.

[5] A. a. O.

quem non valet sistere in minimo.[1] Alias enim non esset possibile, quod divina essentia videretur per speciem creatam immediate ab aliqua creatura. Item si posset augeri caritas in infinitum, ita quod excederet omnem finitam perfectionem, posset caritas esse infinita actu, quia secundum philosophum in tertio phisicorum quantum contingit potentia esse, tantum contingit actu esse. »[2] Bei dieser Ansicht bleibt er denn auch im Gegensatz zu Thomas.

Ablehnend dagegen verhält sich Johannes In 2 dist. 12 q. 2 a. 1 (« utrum Deus potuerit producere materiam, que est vel pura potentia, purum possibile sine forma »[3]) der Ansicht des Heinrich (Quodl. 1, q. 10) gegenüber : « quod, cum Deus possit plus facere quam homo intelligere, potest essentiam materie distinctam. Quod autem potest distincte, poterit et facere et conservare sine forma. »

Interessant ist es, daß Johannes in der Frage : « utrum sacramenta sint causa efficiens gratie »[4] sich fast wörtlich an Heinrich von Gent (Quodl. 4, q. 37) anschließt. Die Ansicht des hl. Thomas[5] gibt er folgendermaßen wieder : « Et ideo alii dicunt, quod sacramenta nove legis aliquid operentur in causando gratiam, non sicut per se agens et per formam in se existentem quemadmodum actione naturali calidum calefacit ; sed sicut instrumentum motum ab agente per se, sicut serra operatur in sectione lignorum, quod non competit ei nisi inquantum artificialiter est ab artifice mota. »[6]

Dagegen macht Johannes geltend : « Sed nec hoc videtur stare posse, quia quando aliquid cooperatur ad aliquem effectum ut instrumentum principalis agentis, oportet, quod habeat aliquam virtutem propriam ex natura propria in agendo illud, quemadmodum agit calidum in calido ; preter hoc, quod agit generando carnem ut instrumentum in virtute principalis agentis, oportet, quod habeat in se aliquam dispositionem naturalem, qua attingit effectum in agendo, quemadmodum etiam serra secundum formam suam sive figuram habet dispositionem, qua attingit ligna in dividendo ea.

Cum ergo sacramenta nove legis non plus habeant virtutem in agendo aliquid ad causandum gratiam neque dispositionem super-

[1] *Heinrich von Gent*, Quolibet q. 5, 22 : « Quaecumque forma creata ex eo, quod creatura est, sicut est limitata ad speciem, sic limitata est ad gradum perfectionis in sua essentia, ita quod sit terminus ei naturalis, citra quem non potest sistere in minimo, et etiam ultra quem progredi non potest in summo. »

[2] Bl. 14v. [3] Bl. 35. [4] In 4 dist. 1 q. 2 a. 6 (Bl. 69).

[5] In 4 dist. 1 q. 1 a. 4 q. 1 und III q. 62 a. 1. [6] A. a. O.

naturalem, qua attinga[n]t gratiam creatam quam sacramenta veteris Legis etiam supernaturaliter, quia quantumcumque esset supernaturaliter in esse productum, tamen esset aliqua creatura secundum sui naturam, que nullo modo attingere potest ad non ens, quale est omne credibile, eo quod virtus creandi non sit communicabilis creature ; nullo ergo modo penes predictum modum erunt magis cause gratie sacramenta nove legis plus quam veteris, cum gratia sit per creationem. »[1]

Im unmittelbaren Anschluß daran wird Heinrichs Sentenz [2] vorgetragen : « Et ideo alii dicunt, quod sacramenta nove Legis non agunt aliquid ad causandum gratiam neque in causando attingunt eam plus quam sacramenta veteris Legis. Sed solum dicuntur esse causa gratie, cuius sunt signa in hoc, quod sunt contentiva eius, quod est per se causa causativa gratie et inquantum causat eam. Licet enim Deus, qui est creator gratie, per essentiam et substantiam sit in omnibus, tamen quoad aliquem effectum est in una re, ita quod non in alia, secundum quod Deitas existens in carne Christi per gratiam unionis ad tactum manus eius [fol. 69^{v}] curabat leprosos, ut Deitas dicatur illud egisse non ut Deitas tantum, sed ut existens in manu Christi ; et per hoc quod illa in manu Christi existens curat illum sicut agens principale, dicitur, quod curabat ipsum manus Christi ut agens instrumentale. Eodem modo sacramenta nove Legis dicuntur causare gratiam instrumentaliter, non quia aliquid agunt in producendo gratiam plus quam sacramenta Veteris Legis, sed quia Deus existens in ipsis ad tactum illorum circa illos, quibus administrantur, confert gratiam creando eam in ipsis, et per hoc differunt sacramenta Nove Legis quantum ad actum sacramentorum a sacramentis Veteris Legis. In sacramentis autem Veteris Legis aut non dabatur gratia regulariter a Deo, aut si dabatur aliquando, hoc non erat instrumentaliter ex parte tactus illius, sed ex devotione tangentis ; et ita dabatur a Deo non ut erat in illis sacramentis, sed ut erat in corde devoto. In sacramento vero circumcisionis, etsi regulariter ad tactum dabatur gratia a Deo, hoc erat solummodo ex sola pactione habita cum Abraham, ad quam implendam Deus ut assistens sacramentis dabat gratiam non ut existens in ipso et de ipso, sicut fit in sarcamento Nove Legis. Unde illud sacramentum Nove Legis, in quo Christus corporaliter continetur scilicet sacramentum altaris, precipue dicitur sacramentum

[1] *Ebenda.*
[2] Quolibet 4 q. 37.

gratie. Alia vero sacramenta inquantum continent virtualiter, quod illud sacramentum precipuum continet realiter, secundum quod aqua baptismi habet virtutem sanguinis Christi. »[1]

5. Daß einmal auch *Hannibaldus de Hannibaldis* als Gewährsmann in Betracht kommt, darauf wurde bereits hingewiesen.[2] Sonst aber ließ sich kaum eine besondere Ähnlichkeit zwischen beiden Sentenzenkommentaren feststellen.

6. Neben Dionysius Pseudoareopagita (8^{v}), Simplicius « egregius quidam commentator » (14^{v}), Boethius (16^{v}), Aristoteles (27^{v}) und dem « *Magister* » erscheint einmal auch *Praepositinus*[3] namentlich zitiert. Es scheint aber sicher, daß Johannes die Summa des Praepositinus nicht eingesehen hat, da es sich um die Stelle handelt, auf die *Thomas* in der neben I q. 40 a. 1 einschlägigen Stelle I q. 32 a. 2 verweist.

7. Einmal wird ein *Johannes Ganticus* namhaft gemacht. Es läßt sich mit Sicherheit nachweisen, daß mit diesem Namen nicht Johannes de Janduno gemeint ist. In der Frage nämlich, ob die Formen, die aus dem Stoffe erzeugt werden, im Stoffe schon vorherbestehen, sagt *Sterngassen:* « Alii autem, sicut *Joannes Ganticus* contrarium dixerunt, *scilicet nullam formam preexistere in potentia materie.* Que positio auctoritati omnium philosophorum contradicit, quod ex nichilo nichil fit. Sed illi, quod fit, oportet aliquid subici. — Via autem Aristotelis, ut dicit *commentator* ibidem, est media inter istas oppiniones, que ponit formas de potentia materie educi. Quam quidem opinionem moderni diversimode intellexerunt. »[4]

Die Metaphysik, die unter dem Namen des Johannes Gandavensis gedruckt wurde, weiß nichts von dieser Ansicht. Im Gegenteil stellt sie die Behauptung auf : « Dicendum est ad quaestionem, quod materia prima et similiter quaelibet materia, quae pluribus transmutationibus transmutatur ad formam, est in potentia ad formam. »[5] Und zwar

[1] Johannes, Bl. 69-69^{v}.

[2] Johannes, In 3 dist. 3 a. 1 (Bl. 50). — *Hannibaldus de Hannibaldis.* In 3 dist. 3 q. 1 a. 1.

[3] Johannes, In 1 dist. 33 a. 1 (Bl. 21).

[4] In 2 dist. 18 a. 1 (Bl. 37^{v}).

[5] Perspicacissimi speculatoris Joannis Gandavensis questiones subtiliter examinate super duodecim libros metaphysice ad mentem Aristotelis et sui Commentatoris Averrois feliciter incipiunt. Venetiis 1508, fol. 116. Lib. 9 q. 7 : « Queritur circa hoc capitulum, utrum materia prima vel illa materia, que transmutatur ad formam multis transmutationibus, sit in potentia ad formam. »

beruft sich hier der Verfasser auch auf seinen Kommentar zum ersten Buch der physica. [1]

Damit dürfte sicher sein, daß die unter dem Namen des Johannes Gandavensis gedruckte Metaphysik nicht dem *Johannes von Gand* zugeteilt werden kann, der sich 1303 als magister Theologiae nachweisen läßt [2], sondern vielmehr, wie N. Valois dartut, dem *Johannes von Janduno* zugehört, der nachweisbar nach 1316 magister artium in Paris war. [3] In der diesem zugeschriebenen Physik findet sich denn auch keinerlei Abweichung von der in der Metaphysik vertretenen Ansicht. [4]

[1] *Ebenda :* « Sed materia prima est in potentia ad omnes formas et eas recipit, ut patet 7° huius et primo physicorum. »

[2] *Denifle-Chatelain,* Chartularium Universitatis Parisiensis. II Paris (1891) 103, n. 635.

[3] *Denifle-Chatelain,* ebenda n. 4.

[4] *Joannis de Janduno,* philosophi acutissimi, super octo libros Aristotelis de physico auditu subtilissimae quaestiones. (Venetiis 1551) q. 26 (fol. 25^{v}) in der Frage « an materia habeat in se infinitas potentias ». Die Antwort lautet : « Ex his dico ad quaestionem, quod materia prima nunc habet potentias infinitas ad formas infinitas individuales, quod sic probatur : Si prima materia reciperet in futuro infinitas formas, necesse est ipsam habere nunc potentias infinitas. Hoc patet ex duabus suppositionibus, quarum prima dicit, quod materia nunc habet potentiam ad quamlibet formam, quam recipiet in futuro. Alia est, quod ad diversas formas habet diversas potentias, ut ostensum est : Sed ipsa materia recipiet in futuro formas infinitas, ut probatum est. »

Die Gründe, weshalb *N. Valois* die Metaphysik dem Johannes Ganticus abspricht und dem Johannes von Janduno zuweist, scheinen ungenügend zu sein : (Histoire littéraire de France 33 [1906] 558) Au surplus les Questions sur la Métaphysique ne seraient pas l'œuvre de Jean de Jandun, si l'on n'y retrouvait la perpétuelle contradiction que nous avons signalée entre ses principes philosophiques et sa foi religieuse, au moins apparente. Ici c'est à propros de la puissance infinie de Dieu (II q. 4), de la création et de la fin du monde (II q. 5, 6, 7, 9 ; V q. 37), de la pluralité et de l'immortalité de l'intellect humain (XII q. 4) qu'il répète les déclarations déjà si souvent entendues : « Cela ne résulte pas de l'observation du monde sensible, cela ne se démontre pas ; j'y crois et j'ai du mérite à cela. L'on ne peut me demander autre chose. Les phrases auxquelles nous sommes maintenant accoutumés, sont comme la signature des écrits philosophiques de Jean de Jandun. » — Nachdem sich die Ansichten, die Valois spezifisches Eigentum des Johannes de Janduno nennt, alle mit Ausnahme der ersten auch bei Siger von Brabant finden, und auch diese erste Lehre, nämlich daß Gott nicht unendlich sei, sich unter denen befindet, die *Raymundus Lullus* in seiner im Juli 1310 entstandenen « Reprobatio aliquorum errorum Averrois » beanstandet (*O. Keicher* O. F. M., Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anhang enthaltend, die zum ersten Male veröffentlichte « Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita ». Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Münster [1909] 53), und obendrein, wie sich aus Sterngasse ergibt, der zwischen Glauben und Wissen statuierte Gegensatz sogar bei den Dominikanern Anklang gefunden hat, dürften all diese Lehren wohl Gemeingut der Averroisten gewesen sein.

Auf Grund des genannten Textes wird sich vielleicht auch die Frage entscheiden lassen, ob der Sentenzenkommentar und die Quodlibeta, die von Stöckl und Werner dem Johannes von Janduno zugewiesen werden, nicht dem Johannes von Gand gehören. [1]

Es wäre nun interessant, festzustellen, welche Werke des Johannes Ganticus dem Sterngasse bekannt waren.

Nach der Stelle, die wir aus Sterngasse kennen lernen, scheint er sich keineswegs in allen Punkten zu Averroës bekannt zu haben, denn eben das Vorhandensein der Form in der Potenz der Materie im übertriebenen Sinn der ratio seminalis war ein Dogma der Averroismus, während er dies entschieden leugnet.

8. Alexander (von Aphrodisias) ist einmal genannt (Bl. 4^{v}) ; sehr häufig dagegen *Averroes*. Es ist auffallend für einen Dominikaner der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, wie sehr er für diesen Partei ergreift. Aureolus ist noch bedeutend gemäßigter in seinen Ansichten als er. Einmal fühlt man es denn auch deutlich durch, wie er sich nur widerwillig der kirchlichen Lehrautorität unterwirft, in der Frage nämlich, ob die Seele Wesensform des Leibes sei.

Die Bulle Johannes XXII. vom 27. März 1329 verurteilte unter den Lehrsätzen Eckharts auch folgende drei : « Primus articulus. Interrogatus quandoque, quare Deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit ; unde quamcito Deus fuit, tamcito mundum creavit. — Secundus articulus. Item concedi potest, mundum fuisse ab eterno. » [2] « Obiectum preterea extitit dicto Eckardo, quod predicaverat alios duos articulos sub hiis verbis : Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile ; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus. » [3] Im Grunde genommen sind dies averroistische Irrtümer, mit denen Eckhart vielleicht unter den Dominikanern in jener Zeit vereinzelt dastand, die aber von den Lehrern der Philosophie an der Pariser Universität noch bis weit in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts hinein festgehalten wurden. Man braucht nur Johannes de Janduno und Johannes de Polliaco [4] zu

[1] Eine Vermutung über eine solche Zuweisung spricht *M. Baumgartner* aus. (*Friedrich Überwegs* Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Berlin [1915] 543).

[2] *H. Denifle*, Archiv II. 637. [3] *Ebenda*, II, 639.

[4] *C. Michalski* C. M., Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVme siècle. — Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie. Année 1920. — Cracovie 1921.

Seite 17 sagt er von *Jean de Polliaco* auf Grund seiner im Ms. der Bibl. Nat. Fonds latin 15372 erhaltenen Quodlibeta : « Ce qui est le plus intéressant pour un

erwähnen.[1] Der verzweifelte Ausweg des Johannes de Janduno in der Frage nach der Einheit des Intellekts ist bekannt. Er stellte den Begriff einer doppelten Wahrheit auf: « Wenn auch die Ansicht [von der Einheit des Intellekts] die des Kommentators und des Aristoteles ist, und wenn auch diese Ansicht nicht durch Vernunftbeweise hinfällig gemacht werden kann, dennoch sage ich anders und behaupte, daß der Verstand nicht numerisch einer in allen Menschen ist. Im Gegenteil: Er ist in den verschiedenen gezählt nach der Zahl der Körper und ist eine Vollkommenheit, die das Sein einfachhin gibt. Dies aber erklärte ich nicht mit einem Vernunftbeweise, weil ich nicht sehe, wie es möglich ist, und wenn es einer sieht, dann möge er sich darob freuen. »[2]

philosophe, c'est d'y trouver le fidéisme sceptique si caractéristique pour le XIVme siècle. L'omnipotence de Dieu et la création du monde entier, selon notre maître dans le domaine de la foi et non dans celui de la science, puisque ces deux idées ne sont pas fondées sur une argumentation stricte. (Concludi potest, quod non potest demonstrari Deum esse infinitae virtutis in vigore seu intensive, quia, si posset demonstrari, non posset, nisi per productionem alicuius de nihilo scil. per creationem .... sed per creationem demonstrari non potest, quia nec ipsa demonstrari potest. Quodl. II, q. 4. Ms. 15372, fol. 42 ro. Et dicendum, quod .... omnia facta esse a Deo non potest demonstrari. Quodl. II, q. 3. Ms. F. l. 15372, fol. 35 ro, col. 1 a.)

[1] *K. Werner*, Der Averroismus in der christlich-peripathetischen Psychologie. Wien 1881 (Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, philosophisch historische Klasse 98), 176-231. — *M. Baumgartner*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 544 f. — Weitere Literatur vgl. man *ebenda*, 188.

[2] Commentarius in III de anima q. 7 (Venetiis 1552, fol. 66): « Sed quamvis haec opinio sit Commentatoris et Aristotelis, et quamvis etiam haec opinio non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter, et dico, quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus, immo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum, et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. » Man vgl. auch q. 12 (fol. 71).

Averroes hatte zum Begriff der Doppelwahrheit den *Grund* gelegt, wenn er schrieb: « Loquentes autem Saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo et negant hoc principium. Et causa erroris eorum fuit haec, quod sentitur, quod multa comprehensibilia visu generantur ex rebus incomprehensibilibus visu, v. g. ignis ex aere: et sic imaginantur primo aspectu possibile esse aliquid generari ex nihilo. Vulgus enim non intelligit de non esse nisi illud, quod non comprehenditur visu et sic accipiunt rem assimilatam rei loco verae rei et existimant impossibile esse possibile. Et nituntur ad confirmandum hoc ex hoc, quod mos est dicere, quod subiectum esse necessarium agenti scilicet subiectum, ex quo fit generatio, est diminutio agentis. Et omnia ista sunt existimationes vulgares valde sufficientes secundum cursum, secundum quem nutriuntur homines in eis, non secundum sermones sufficientes. » (Quartum Volumen Aristotelis de physico auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem Commentariis. Venetiis 1562, 431^r^ EF.) Dieser Text hat allerdings nicht die Beweiskraft, die ihm P. *Mandonnet* (Siger de Brabant I 149, Anm. 1) zuspricht, da es sich allem Anschein nach hier um das Zureichen einer Lehre für das praktische Leben handelt, wo man von ihr Gebrauch machen kann, als ob sie wahr wäre, wenn

In Johannes Sterngasse haben wir nun einen Dominikaner der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, der sich diesem averroistischen Begriff einer Doppelwahrheit bedenklich nähert. Es ist wieder in der Frage nach der Einheit des Intellekts.[1] Mit Ernst hat Johannes die

sie auch den philosophischen Grundsätzen zuwiderläuft. Dennoch aber läßt sich sicher behaupten, daß Averroes einen Gegensatz zwischen geoffenbarter Wahrheit und Vernunftwahrheit für möglich hielt. (*Mandonnet*, a. a. O. 150: « Averroes examine l'hypothèse, seule capitale en somme, où l'enseignement du texte révélé est en conflit avec la science. Il déclare sans ambages qu'on doit donner du texte révélé une interprétation métaphorique, ce qui équivaut à dire qu'il faut rejeter la valeur tout en paraissant la conserver. ») Während nun er selber in diesem Falle eine metaphorische Erklärung des Schrifttextes verlangte und damit die Wahrheit der Heiligen Schrift vor der Vernunft zurückstellte, wollten die christlichen Philosophen die Wahrheit der Heiligen Schrift retten, ohne der Vernunft zu nahe zu treten. Und so scheint der Begriff der Doppelwahrheit entstanden zu sein. (Man vgl. zur Streitfrage auch *M. Grabmann*, Thomas von Aquin und Petrus de Hibernia. Philosophisches Jahrbuch 33, Fulda [1920], 357.) Hier bringt Grabmann auch *Bäumkers* Äußerungen in unserer Frage zur Kontroverse zwischen Miguel Asin y Palacios (El Averroismo teologico de Santo Thomas a Aquino. Zaragoza 1904) und L. G. A. Getino (La Somma contra Gentiles y el Pugio Fidei. Vergaras 1913).

An *Siger von Brabant*, der ihm zun ersten Male mit klaren Worten aufstellte, läßt sich dieser Gedankengang ziemlich deutlich verfolgen. Er schreibt z. B.: « Circa septimum prius propositorum, videlicet, utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum est, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem, quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. » (Quaestiones de anima intellectiva VII. *Mandonnet*, a. a. O. 164.)

Der Grund, weshalb er in einer Frage, in der die Vernunft nicht klar die Lösung sieht, der Glaubenslehre anhängt, liegt nicht darin, daß die Glaubenslehre die absolute Wahrheit bringt, sondern darin, daß die *Vernunft den Zweifel nicht zu lösen vermag*. (« Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat. » Quaestiones de anima intellectiva VII. *Mandonnet*, a. a. O. II, 169.)

Die Verurteilung dieser Lehre im Jahre 1277 durch den Erzbischof von Paris, Stephan Tempier, ist zur Genüge bekannt. Ebenso, daß sich unter den damals verurteilten Sätzen Lehren des hl. Thomas befanden. (Man vgl. *Denifle-Chatelain*, Chartularium I, 543 f.; — P. *Mandonnet*, Siger de Brabant, I, 214-251; II, 175.)

Die Frage vom Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft ward selbstverständlich auch zum Gegensatz der scholastischen Disputation. So bei *Aegidius Romanus*, Quodlibet 4 abbreviatum q. 7 (Cod. Vatic. Borgh. 298, Bl. 214^{v}).

[1] Eine Analyse der Frage findet sich im Anhang.

wichtigsten Gegengründe des hl. Thomas gegen eine Einheit gebracht, die denn auch am Rande vom Glossator als solche vermerkt sind. Aber jeden weiß er irgendwie zu entkräften, so daß er schließlich von einer weitern spekulativen Erforschung der Frage absteht: « Quidquid tamen respondeatur ad hoc: Positio ponens animam intellectivam non esse formam corporis falsa est et erronea, cum veritati fidei contradicat. Ponit enim fides cuiuslibet hominis esse animam intellectivam incorruptibilem. Alias perirent merita et premia hominum singulorum. »[1] Damit rückt er nahe an die Reihen der Averroisten heran. So vorsichtig er mit seinem Urteil auch in den andern Fragen ist, in denen sich der Kommentator von der traditionellen Lehre trennt, so schimmert es doch auch in ihnen manchmal durch, wie gerne ihm Johannes Gefolgschaft leisten würde. So leugnet er zwar die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung und gibt damit eine averroistische Grundlehre auf. Alle Dinge, so nimmt er an, sind von Gott geschaffen, « weil die Autorität der Heiligen Schrift Gott als den Schöpfer aller Dinge aufstellt. »[2] Es klingt aber eben durch diese Begründung wieder ein wenig das averroistische Prinzip von der doppelten Wahrheit, wenn auch nicht völlig eindeutig, da er mit Thomas selber Möglichkeit und Wirklichkeit in dieser Frage scheiden kann. So sehr Johannes hier schließlich die Ansicht des Aristoteles dahingestellt sein läßt, auf die Autorität des Averroes möchte er nicht verzichten und er führt dessen Axiom aus dem Kommentar zum zweiten Buche der Metaphysica an: « Prima causa est ens per se et verum per se, et omnia entia et vera per esse et veritatem eius. » Auf einen Einwurf aus des Averroes achtem Buch der Physica antwortet er mit dem bloßen Hinweis auf dessen Kommentar zu de substantia orbis.[3] Ein averroistischer Gedankengang, der dem Metaphysikkommentar des Johannes de Janduno entlehnt sein könnte, läßt ihn dann gegen die Behauptung Avicennas von der Aseität der Welt, auch diese ausschließen.[4] Kein Wunder, daß er in der Frage nach einer Mehrheit

[1] In 2 dist. 17 q. 1 a. 3 (Cod. Vatic. lat. 1092, Bl. 36v).

[2] « Sed quia auctoritas scripture sacre ponit Deum omnium creatorem, ideo, non ostante (!) opinione philosophi etiam, quecumque fuerit, dicendum est simpliciter necessarium esse omnia entia esse a Deo. » (In 2 dist. 1 q. 1 a. 1. — Bl. 27v.)

[3] A. a. O. (Bl. 28): « Ad auctoritatem commentatoris in 8 phisicorum respond[e]atur per auctoritatem eiusdem in libro de substantia orbis. »

[4] In 2 dist. 1 q. 1 (Bl. 27v): « Preterea secundum philosophum et commentatorem, si aliquod possibile non esse semper esset, sequeretur contraria posse esse simul. Possibili enim posito in esse, bene sequitur falsum esse, sed non impossibile.

der Wesensformen nur zögernd gegen Averroes Stellung nimmt, um mit dem hl. Thomas ihre Einheit in einem Subjekt zu behaupten.[1] Er bringt aber die thomistische Ansicht nur als die « aliquorum » vor und gesteht ihr nur den Vorzug zu, daß « nach ihr auf die Einwände geantwortet werden kann. »[2] Wenn Johannes auch sonst fast nie in der ersten Person seine Meinung äußert, so fühlt man doch selten so wenig wie hier den Pulsschlag seiner innern Überzeugung durch. Er kann sich denn auch nicht enthalten, den Kommentator gegen die Einwürfe zu verteidigen, die man gegen seine Behauptung vorbringt, nach der die Formen der Elemente ihrem Wesen nach im Gemischten bleiben.[3] Nur ganz ausnahmsweise nimmt er also gegen den Kommentator Stellung und dann gewöhnlich nur, weil dessen Meinung dem Glauben widerspricht.[4]

9. Eine unmittelbare Beeinflussung durch *Siger von Brabant* läßt sich nicht feststellen. In der Frage nach der Einheit des Intellekts in allem Geschaffenen stützt er sich nicht auf ihn, wenigstens soweit sich aus den von Mandonnet veröffentlichten Werken schließen läßt. — Auch Sigers Erklärung dafür, daß der Mensch Verstandesakte setzen könne, wenn auch die Seele nicht Form des Leibes ist, scheint er nicht zu kennen. Im Gegenteil erklärt er diese Frage in einer Weise, die Siger verwirft.

Johannes bringt nämlich folgenden Thomasbeweis und seine Zurückweisung: « Principium actionis rei est forma eius dans ei esse. Si ergo anima intellectiva non est forma corporis, sequitur, quod homo non intelligat. Hec autem ratio non videtur concludere, quia etsi anima intellectiva non sit forma corporis, sequitur, quod homo non intelligat. — Hec autem ratio non videtur concludere, quia etsi anima intellectiva non sit forma corporis,

Si ergo aliquid semper esset, quod tantum esset possibile semper non esse, posito quod non semper esset, sequeretur, quod aliquid semper esset et non semper esset. Hoc autem non solum falsum est, sed etiam impossibile est, cum semper esse et non esse sint contraria. Non ergo verum erit dicere, quod aliquid semper sit et tamen sit possibile non semper esse. — *Sed forte obiceret* aliquis .... »

Man vgl. *Johannes von Janduno*, In 2 Metaphys. q. 5. Desgleichen *Siger von Brabant*, Quaestiones de anima intellectiva V: « Utrum anima intellectiva sit aeterna in praeterito? » (*Mandonnet*, a. a. O. II, 159, 160.) Ebenso die verurteilten Sätze vom Jahre 1277 (*Mandonnet*, a. a. O. I, 169, Anm. 5).

[1] In 2 dist. 17 q. 2 a. 1 (Bl. 37): « Et ideo alii dicunt, quod in nulla re est plus quam una forma substantialis, et quod adveniente 2a cedit prima, et quod forma perfectorum continet in se virtualiter quidquid perfectionis est in formis precedentibus. Et secundum hoc patet responderi ad argumenta. »

[2] *Ebenda.* [3] *Ebenda*, ad 6 (Bl. 37).

[4] Man vgl. In 2 dist. 19 a. 1 (Bl. 38): « hec autem positio veritati fidei repugnat. »

fantasma tamen, per quod intellectio homini communicatur, est forma anime sensitive, qua homo habet esse. »[1] — Siger von Brabant aber sagt gegen *Thomas* : « Et apparet ex iam dictis, qualiter non solum intellectui, sed homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est, quia intelligere est in corpore ; neque *quia phantasmata sunt in corpore.* Sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius, quae est intellectus ; unde quia intellectus [155] in intelligendo est operans intrinsecus ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive operationes sint sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti, et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur. . . . . »[2]

10. In der eben genannten Erklärungsweise steht Johannes Sterngasse vielmehr dem Johannes von Janduno[3] nahe, der hier trotz einiger Anklänge deutlich von Siger abweicht. Vielleicht hat er sogar die Grundlagen zu seiner Erklärung bei einem dem Johannes von Janduno nicht fernstehenden Averroisten gefunden. Denn bei Johannes von Janduno findet sich auch folgende Erklärung : « Sic igitur aliquis homo non potest actu intelligere nisi per suum phantasma producat intellectionem in se ipso ; unde proprie loquendo totum compositum ex intellectu et homine cogitante intelligit, ut tangebatur prius. »[4] Und dies zur Erklärung des averroistischen Axioms, « quod homo non est intelligens actu nisi per continuationem intellectus cum eius [i. e. hominis] actu. »[5] Doch läßt sich hieraus allein für eine nahe Beziehung des Sterngasse zur damaligen Pariser Artistenfakultät, deren Lehren bei Johannes von Janduno ihren Niederschlag fanden, noch nichts Sicheres schließen. Denn auch der hl. Thomas hat bereits die erwähnte Ansicht gekannt und z. B. in dem Opusculum ‚de unitate intellectus contra Averroistas' bekämpft.[6] — Soweit sich aber aus dem Aufbau

[1] Cod. Vatic. lat. 1092, Bl. 36.

[2] Quaestiones de anima intellectiva III (Mandonnet, a. a. O. II, 154).

[3] De anima III 7 In responsione ad obiectiones : « Non enim diceret Commentator, quod Sor intelligit formaliter prout Sor dicit solum compositum ex corpore et anima cogitativa inherente, sed prout dicit totum compositum ex anima intellectiva et predicto composito. *Hoc autem totum compositum est, quod unum sufficienter prout requiritur ad talem operationem eliciendam.* Nam ipse intellectus incorporeus existens non est distinctus loco et subiecto ab ipso Sorte cogitante. Et cum hoc habet naturalem inclinationem et promptitudinem, ut ex speciebus existentibus in anima cogitativa luminis moveatur ad similitudinem rei cognoscendae et sic est operans intrinsecum et appropriatum homini . . . . »

[4] A. a. O. q. 10. [5] *Ebenda.*

[6] Wie Sterngasse sich im einzelnen die Verstandestätigkeit im averroistischen Sinne vorgestellt hat, läßt sich aus seinen kargen Andeutungen nicht mit Klarheit ersehen.

der Frage schließen läßt, lag ihm der Kommentar des Johannes de Janduno zum dritten Buche de anima bei der Ausarbeitung des Sentenzenkommentars und besonders dieser Frage nicht vor. Johannes de Janduno erschöpft sich zwar auch in der Vorlage von Schwierigkeiten und deren Lösung, vielleicht im Hinblick auf die Arbeitsweise *Alberts des Großen* im « Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una » oder in der Summa.[1] Doch sind, wie aus dem Wortlaute der Beweisführung bei Sterngasse erhellt, die von der Glosse schon als aus dem hl. Thomas geschöpft vorgeführt wird, die Gründe und somit auch der Inhalt bei beiden schon in der *Quelle* verschieden.

11. In den übrigen Fragen, die den Averroismus streifen, geht Sterngasse nur auf den hl. Thomas zurück. So In 2 dist. 1 a. 1, ob alle Dinge von Gott geschaffen sein müßten, In 2 dist. 41 a. 1 und 2 bei der Feststellung der Willensfreiheit im Menschen (I q. 59 a. 3 corp.), In 1 dist. 43 a. 2 und 3, ob Gott aus Naturnotwendigkeit sich nach außen betätige (Contra gentes lib. 2, cap. 23, rat. 3 ; I q. 19 a. 4 ; I q. 19 a. 3), In 1 dist. 42 q. 5 bei der Begriffsbestimmung des « possibile » (I q. 25 a. 3 corp.).

12. Was die Averroeszitate angeht, so hat er sie nicht einfachhin aus Thomas übernommen. Denn sie sind so reich und mit solcher Vorliebe über die ersten beiden Bücher verstreut, daß ihm der Kommentator entweder selbst oder irgend ein averroistischer Schriftsteller jener Zeit das Material geliefert haben muß. Es lassen sich denn auch nicht alle Zitate bei Thomas an den zunächst in Betracht kommenden Stellen identifizieren. So das aus dem zweiten Buche « de coelo et mundo, das Sterngasse In 2 dist. 14 a. 1 bringt[2], oder das aus dem elften Buche des Metaphysikkommentars.[3]

(Fortsetzung folgt.)

[1] II, Ar. 13, q. 77.

[2] In der Frage « utrum corpora celestia moveantur a natura vel ab aliqua substantia intellectuali », wo er anführt : « Contra est, quod dicit commentator in 2 de celo et mundo, quod hec corpora non habent motum naturalem sed voluntarium » (Bl. 35^{v}).

[3] In 2 dist. 18 a. 1 (Bl. 37^{v}) in der Frage « utrum forme, que educuntur de materia [secundum] aliquid in materia preexistant », wo er die Zitate bringt : « Contra : Commentator dicit in XI metaphysice, quod opinio Aristotelis de productione forme similis est opinioni de latitatione formarum » und « Respondeo dicendum ad 1 questionem quod secundum Commentatorem in XI metaphysice de productione forme substantialis plures sunt opiniones. »