Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 8 (1930)

Artikel: Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]
Autor: Manser, G.M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762183

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: 05.07.2025

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

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung.)

---

§ 6.

Gott und Geschöpf in ihrem tiefsten Unterschiede.

b) Die Entwicklung der Realdistinctio bis zu Thomas.

Die wissenschaftliche Entwicklung eines Problems hat oft einen langen Weg durchzuwandern. Sie muß nicht selten mit Jahrhunderten rechnen. Der Weg ist sicher um so länger und mühsamer, als die Frage tiefer und schwieriger ist. Die Geschichte zeigt, daß kein Problem voraussetzungslos ist. Sie bezeugt vielmehr, daß die großen Fragen, von gewissen Voraussetzungen ausgehend, allmählich zu bestimmteren Ansätzen sich weiter entwickelten, um dann schließlich, kämpfend und ringend, aus fast chaotischem Dunkel und verwirrenden Verwechslungen ihre endgültige, klare, präzise Gestaltung zu erhalten.

Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz ist älter als der Thomismus. Er hat sie von Vorgängern übernommen. Ihre erste Entwicklungsgeschichte ist auch heute bei weitem noch nicht lückenlos geschrieben. Daß man ihren Ursprung bis auf **Aristoteles** zurückzuführen suchte, ist nicht erstaunlich. Ihr tief metaphysischer Charakter könnte auf den Meister der Metaphysik hinweisen. Aber zu einem Vaterschaftsbeweise reicht das nicht. Seien wir im Gegenteil vorsichtig. Dennoch hat man vielleicht dem Stagiriten neuestens wieder zu wenig zugeschrieben. Zwei Momente scheinen uns unbestreitbar. Das erste: in seiner Lehre von *Akt* und *Potenz* [1], deren Schöpfer er gewesen, liegt die tiefste *Voraussetzung* der Realdistinctio. Die letztere ist nichts anderes als eine logische konsequente Durch- und Weiterbildung der Lehre von Akt und Potenz bis zu den letzten und tiefsten Konsequenzen. Daß Aristoteles diese Konsequenzen bewußt selber gezogen, behaupten wir damit nicht. Aber wir haben bei ihm, damit berühren wir das

[1] VIII. Met. c. 1-10. (II. 564-72).

zweite Moment, doch noch mehr: *gewisse Ansätze* für die Realdistinctio, aus denen sie sich herausentwickeln konnte und tatsächlich herausentwickelt hat. Wir möchten bei ihm zwei Begriffspaare hervorheben, die als genauere Ausgestaltung der Akt-Potenzlehre zur Realdistinctio als Wurzelunterschied zwischen Gott und Kreatur führen mußten, wenngleich Aristoteles selber noch nicht soweit kam. Die beiden Begriffspaare, die eine besondere Rolle spielten, liegen in der Unterscheidung des Stagiriten zwischen *kategorial-transzendentalem* und *notwendig-möglichem* Sein.

a) Die Unterscheidung zwischen **kategorialem** und **transzendentalem** Sein. Im zweiten Buche der Analytica-Posteriora bespricht Aristoteles in mehreren Kapiteln die zwei Beweisführungen: den *Existenzbeweis* eines Dinges — das ὅτι ἔστι, und den Wesensbeweis — das τί ἔστι. Jedermann leuchtet ein, daß die Unterscheidung beider noch nicht notwendig eine *Realdistinctio* zwischen Essenz und Existenz bedingt. Von Gott, in dem Essenz und Existenz nach aller Ansicht identisch sind, stellen wir beide Fragen getrennt.[1] Und daß Aristoteles in dem Werke, wo er von der Beweisführung, also einem logischen Probleme redet, in erster Linie nur an eine Unterscheidung in der Erkenntnisordnung dachte, scheint auch mir plausibel.[2] Auch der berühmte Satz: *etwas anderes ist das Wesen des Menschen und etwas anderes seine Existenz*: « τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο »[3], kann mit einer bloß logischen Distinctio noch erklärt werden. Aber nicht mehr die nachfolgende Begründung. Existenzbeweis und Wesensbeweis, so meint der Stagirite, sind in den nach Gattungen verschiedenen Dingen, also in der *Kategorialwelt*, verschieden, weil das *Wesen keines Dinges das Sein selbst ist*, denn *das Sein fällt nicht unter den Gattungsbegriff*: « Τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί; οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. »[4] Hier in dieser Begründung greift Aristoteles eminent in die *Realordnung* hinüber, in die Ordnung der primae intentiones. Im Kategorialdinge sind Essenz und Existenz nicht dasselbe, weil seine Wesenheit nicht das *Sein selbst ist*. Kein Zweifel mehr, es handelt sich um eine Realdistinctio.[5]

[1] II. Anal. Post. c. 1. (I. 153. 41).

[2] *Roland-Gosselin* O. P., Le « de ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin, 138.

[3] Ib. c. 7. (158. 30). [4] Ib. (158. 33).

[5] Dem scheint Aristoteles wiederholt zu widersprechen oder einen anderen Sinn zu geben. So, wenn er in VII. Met. 3 (II. 560. 21) sagt: die Seele und ihr Sein ist dasselbe; aber Menschsein und Mensch ist nicht dasselbe, es wäre denn,

Aristoteles fügt keine weitere Erklärung bei. Aber sie liegt nach seiner Auffassung des Verhältnisses von ens transcendentale und ens categoriale nahe. Das Sein als solches besagt *nur Sein*. Es kann daher unmöglich *genus* oder Klassenbegriff sein, denn jede Differenzierung wäre selbst wieder « Sein », also keine Differenzierung. Daher, das Sein folgt allen Kategorien, ist aber als solches in keiner [1], weil sie als Kategorien nicht das Sein sind, sondern durch Teilnahme an demselben ein bestimmt-*beschränktes* Sein haben. Beschränkt, *determiniert* [2], also gemessen wird es in jeder Kategorie durch ihre respektive *Wesenheit*. Ist die Wesenheit in der Kategorie *Messendes* und die Existenz das *Gemessene*, Begrenzte, so können beide nicht real dasselbe sein, folglich auch nicht der Existenzialbeweis und Wesensbeweis !

Daher hat nicht bloß Cajetan [3] in der obigen Stelle die Realdistinctio vorgefunden, sondern auch Thomas von Aquin. [4] Ging der Aquinate über Aristoteles hinaus ? Ja und Nein. Der Stagirite konstatierte bloß den Realunterschied von Essenz und Existenz in jedem Kategorialdinge. Von Gott sagt er nichts. Thomas rollt in der Interpretation der Stelle gleich unser ganzes Problem auf, in dem Sinne : *in jedem begrenzten Wesen — Kategorialdinge — sind Wesenheit und Existenz real verschieden, weil es nur partizipiertes Sein besitzt ; in Gott allein, der das Sein selbst ist, sind Essenz und Existenz real identisch.* [5] Gilt der

daß jemand die Seele für den Menschen hielte : « ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται. » Unseres Erachtens spricht hier Aristoteles gar nicht von unserer Frage. Er spricht nur von dem *Wesen* der Dinge « τὸ τί ἦν εἶναι » (v. 20), das in den geistigen Formen, wie « Seele », die Form allein ist, in den körperlichen Dingen *Form und Materie*. Daher ist in dem *Menschen* die Seele nicht das Wesen des Menschen, es sei denn, daß jemand dafür halte, die Seele allein sei der *Mensch*.

[1] IX. Met. 2. (II. 576. 36.)

[2] Vgl. VI. Met. c. 1-3 ; III. Met. c. 1 ff.

[3] In Anal. Post. II. c. 6. (Ed. Lugduni, 1572, p. 579).

[4] « Secundum commune sapientium dictum, necessarium est, quod omne i. e. primum totum, quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum *quia est*, nisi forte aliquis dicat, quod hoc ipsum *quia est* sit substantia alicujus rei. Hoc autem est *impossibile*. Hoc enim ipsum, quod est *esse*, non est substantia vel *essentia* alicujus rei in *genere existentis*. Alioquin oporteret, quod hoc, quod dico ens, esset genus. ... Ens autem non est genus. ... Et propter hoc etiam Deus non est in genere. » In II. Anal. Post. lect. 6 (Ed. Vivès, 22. 247).

[5] « Sed aliud est quod quid est homo et esse hominem. In *solo* enim primo essendi principio, quod est *essentialiter* ens, ipsum *esse* et *quidditas* ejus est unum et idem ; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per *participationem*, oportet, suod *sit aliud esse* et *quidditas* entis. Non est ergo possibile, quod eadem demonbtratione demonstret aliquis *quid est* et *quia est*. » Ibid.

Nachsatz — *von Gott* — auch für Aristoteles ? Thomas glaubt es, weil er ihm die *Creatio* zuschreibt. [1] Ob mit Recht, ist eine andere Frage. Seine ewige Welt und der Versuch, den Gestirnen die Potenzialität abzusprechen [2], sprechen eher dagegen. Hätte Aristoteles die Creatio gelehrt, so wäre er in der griechischen Philosophie sicher der einzige. [3] Jedenfalls hat er die Frage, ob in Gott *allein* Essenz und Existenz real identisch seien, stillschweigend übergangen und damit das Problem in seiner Totalität ungelöst gelassen ! Er gründet seinen Beweis für die Realdistinctio überhaupt nur auf die *konstitutive* Seinsordnung der Dinge und läßt die *Wirkursächlichkeit* ganz außer acht. Vielleicht ist auch das vielsagend !

b) Nicht so unmittelbar, aber mittelbar um so tieferen Einfluß auf die Entwicklung der Realdistinctio übte ein anderes aristotelisches Begriffspaar, nämlich die Unterscheidung von ens-**necessarium** und ens-**contingens.** Dieser Einfluß war um so nachhaltiger, als er logisch ein anderes Begriffspaar im Gefolge hatte, das *ens-simplex* und *ens-compositum.* Nicht so *unmittelbar* war dieser Einfluß, weil Aristoteles unseres Wissens nie selber aus den genannten Begriffen die Realdistinctio gefolgert hat. Das taten erst spätere Zeiten, und zwar nicht ohne ganz fatale Verwechslungen, denen zum Teil auch Moderne zum Opfer gefallen sind. Die Ursache dieser Konfusionen lag in der Vermengung der *logischen* und *ontologischen* Ordnung, die beide ein ens necessarium und contingens kennen, welche sich aber ganz voneinander unterscheiden.

α) In der « *logischen* oder Aussageordnung » umfaßt das « *necessarium* » die vier ersten Praedicabilia — Gattungs-, Arts-, Differenz- und Eigentümlichkeitsbegriff —, die einem Subjekte innerlich notwendig zukommen, weil sie entweder das Wesen — τί ἐστι — des Dinges aussagen oder eine wesentliche Eigentümlichkeit, welche aus dem Wesen sich ergibt und ihm folgt. [4] *Kontingent* ist dagegen ein Prädikat, das dem Subjekt zukommt, ihm aber auch *nicht zukommen* kann, also ihm « zufällig » ist — συμβεβηκὸς — und deshalb *accidens logicum* genannt

[1] S. Theol. I. 46. 1.

[2] I. de Coelo, c. 9 u. c. 12 ; allerdings rechnet er die *ewige Welt* anderwärts zu den diskutierbaren Fragen. So I. Top. c. 9 (I. 178. 48 u. 179. 8).

[3] Ich trete hier nicht näher auf diese schwierige Frage ein. Ich bemerke nur, daß selbst Philon's Stellung, der doch als Jude das Alte Testament kannte, nicht klar ist zu unserer Frage.

[4] I. Top. c. 4 (I. 174 ss.).

wird. [1] Da die Existenz jeder gewordenen Substanz, trotzdem sie substanziell ist, dem Subjekte innesein und nicht innesein kann, gehört sie in der Aussageordnung zum accidens logicum. Sie gehört aber nicht zum accidens *ontologicum*, weil sie substanzieller Teil des Subjektes ist und folglich nicht eines Subjektes bedarf, um in demselben zu sein.

β) In der *ontologischen* oder « Seinsordnung » haben das ens necessarium und contingens eine völlig andere Bedeutung. Ein *notwendiges* Sein — ἀναγκαῖον — kann nicht anders sich verhalten als wie es ist, nicht « so » und « so », « anders » und « anders » sein, weil es notwendig so ist, wie es ist. [2] Es ist nicht in potentia zum « Anderssein » und daher muß, sagt der Stagirite, das erste absolut notwendige Sein, von dem andere relativ notwendige Seins abhangen, absolut *einfach* — simplex — sein. [3] Dagegen kann das *kontingente* oder *potenzielle* Wesen — δυνατόν — an sich : « sein » und « nicht sein », « so » oder « anders sein » [4], und wenn es wirklich ist, kann es wieder « nicht sein ». Es ist also notwendig *zusammengesetzt* aus Akt und Potenz [5] und *vergänglich* und deshalb eben *contingens*, entweder akzidentell, oder auch substanziell. [6] Hier in dieser aristotelischen Auffassung liegt ein wichtiger Ansatz für die spätere Entwicklung der Realdistinctio von Essenz-Existenz. Ist jedes *Gewordene* zusammengesetzt aus Akt und Potenz, weil es die Existenz von einem andern erhalten, so kann und muß die Existenz zur Essenz sich verhalten wie das Empfangene zum Empfangenden, weil die Existenz nicht aus der Essenz gegeben ist wie in Gott.

In der aristotelischen Unterscheidung zwischen *kategorialem* und *transzendentalem, notwendigem* und *kontingentem, einfachem* und *zusammengesetztem* Sein finden wir die aristotelischen Ansätze für die folgende Entwicklung der Realdistinction von Wesenheit und Existenz in den Kreaturen zum Unterschied von Gott. Wir wollen den Versuch machen, das historisch nachzuweisen. Wir können dabei zwei Entwicklungslinien unterscheiden, die zuletzt in eine dritte einmünden. Die *erste zieht sich in der abendländischen Frühscholastik von Boëthius* hinauf bis ins XIII. Jahrhundert. Die *zweite durchzieht die arabisch-jüdische* Philosophie. Beide, anfangs des XIII. Jahrhunderts sich vereinigend, *bilden die dritte Linie*, die in Thomas von Aquin sich abschließt.

[1] Ib. (I. 175. 21). [2] III. Met. 5 (II. 511. 18).
[3] « ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἔστιν. » IV. Met. 5 (II. 518. 31).
[4] « Τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. » VIII. Met. 8 (II. 571. 17).
[5] Ib. c. 10 (II. 572, 43 ss.).
[6] VIII. Met. 8. (II. 571. 18).

I. Von Manlius Boëthius bis ins XIII. Jahrhundert.

Die Zukunft wird gerade hinsichtlich dieser Entwicklungslinie noch viele Lücken ausfüllen müssen. Vielleicht werden uns die Sentenzen und Summen des XII. Jahrhunderts, die nur in Handschriften vorliegen, manch überraschende Resultate ergeben. Vorläufig müssen wir uns mit drei Namen begnügen.

Manlius Boëthius († 525) wird an die Spitze der Anhänger der Realdistinctio gestellt. Niemand wird später so häufig zitiert wie er. Er soll zuerst für Essenz und Existenz die Formel: « quod est » und « quo est » geprägt haben. Schon das ist zu viel behauptet, denn wir haben bei ihm nur die Formel « quod est » und « esse ». Berühmt ist sein Satz: « Diversum est esse et quod est. »[1] Wäre da das « esse » gleichbedeutend mit « Existenz » und das « quod est » mit « Essenz », dann brauchten wir nicht weiter zu disputieren. Allein dem ist nicht so. Beide haben bei ihm einen anderen Sinn, sogar mehrere verschiedene Sinne.

In seinem Werke de *Trinitate* verhalten sich « quod est » und « esse » in den zusammengesetzten Substanzen zueinander wie *Teilwesen* und *Ganzwesen*, d. h. das « quod est » ist z. B. in der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz die *Form*, das « esse » die aus Materie und Form bestehende Ganzwesenheit.[2] Selbstverständlich ist da zwischen Teil und Ganzem ein Realunterschied. In Gott freilich fällt, vermöge seiner absoluten Einfachheit, die Form mit der göttlichen Substanz zusammen. Daher des Boëthius typischer Satz: « Deus vero hoc ipsum ‚quod est', Deus est. »[3] Ganz in diesem Sinne hat später auch Gilbertus Porretanus in seinem Kommentar den Boëthius interpretiert.[4]

In seinem dunklen Briefe an den Diakon Johannes, bekannt unter dem Titel: *De hebdomadibus*[5], hat er dem « quod est » und « esse » einen anderen Sinn gegeben, der sich unserer Frage weit mehr nähert. Mit der Absicht, zu erklären, warum die kreatürlichen Substanzen, trotzdem sie Substanzen sind, dennoch nicht das substanziale Bonum an sich sind, geht er von einem ganz aristotelischen Gedanken aus: *der Participatio des kategorialen Seins am ens transcendentale.* Das transcendentale Sein

[1] De hebdomadibus. P. L. 64. 1311.
[2] De Trinit. c. 2 (P. L. 64. 1250).
[3] Ib. c. 4 (1252).
[4] In librum de Trinit. P. L. 64. 1266.
[5] P. L. 64. 1311-14.

als solches kann an nichts teilnehmen, weil nichts ihm fremd ist, da alles, an was es teilnähme, wieder Sein wäre: « ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. »[1] So genommen, ist es überhaupt noch nicht real existierend: « ipsum enim esse nondum est. » Dagegen insofern das Sein in der Kategorie zu einem « *quod est* » geworden, d. h. durch eine bestimmte angenommene Form subsistiert, also zu einem konkreten « aliquid » geworden, kann es anderes, das eben nicht dasselbe « aliquid » ist, partizipieren: « at vero quod est *accepta essendi forma est* atque consistit, ‚quod est' participare aliquo potest. »[2] Offenbar ist da bei Boëthius das « quod est » nicht anderes als das *Suppositum* und das « esse » das, *wodurch* es ist. Sie verhalten sich zueinander, der Vergleich ist von Boëthius, wie *Concretum* und *Abstractum*, die in keinem kategorialen Dinge real dasselbe sind — z. B. Mensch und Menschheit —, von denen aber das erstere sein Sein hat durch die Teilnahme am letztern. Daher der Doppelsatz bei Boëthius: « Omne simplex, esse suum, et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum *est*. »[3] Wäre im ens simplex das « quod est » nicht das Sein selbst, sagt Thomas in seinem Kommentar[4], dann wäre es eben nicht simplex.

Daß hier im Gesagten nicht formell die Rede ist von der Realdistinctio von Essenz und Existenz, leuchtet ein. In diesem Sinne stimmen wir Roland-Gosselin zu.[5] Aber hat Boëthius mit unserem Probleme gar nichts zu tun? Wie konnten in diesem Falle alle Späteren, auch solche, die Kommentare zu De hebdomadibus schrieben, wie Thomas von Aquin, auf ihn sich berufen?[6] Haben alle ihn mißverstanden? Möglich wäre es, denn Boëthius ist dunkel und dunkel will er in seinem Briefe an Johannes sein, wie er eingangs selber erklärt.

Allein so verhält sich die Sache doch wohl nicht. Vielmehr liegt in seiner Theorie etwas, aus dem die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz *gefolgert* werden konnte und mußte. Wir haben in seinem kreatürlich-real existierenden Suppositum, das er « quod est » nennt, eine *bloße Teilnahme* an dem Sein selbst, das auch nach ihm nur in Gott real verwirklicht ist. Jede Teilnahme, wie der Name besagt, belastet das Teilnehmende mit einer *Beschränkung*. Wo eine Beschränkung ist, da ist auch ein *Beschränkendes* und ein *Beschränktes*, die als Akt

[1] Ib. 1311. [2] Ib. [3] Ib.
[4] In librum Boëtii de hebdomadibus, c. 2 (Ed. Vives, 28. 473).
[5] Vgl. Le « de ente et essentia » de S. Thomas, p. 145.
[6] Vgl. Thomas, I. 50. 2 ad 3; 75. 5; de spiritualibus creaturis a. 1 ad 8.

und Potenz real verschieden sind. Die beiden Momente hat Boëthius in dem Suppositum selber angedeutet als das *Wassein* und die *Existenz* : « est vero quod est accepta essendi *forma, est* atque consistit » und wieder : « est enim *aliquid*, cum *esse susceperit* » ; und wieder : « Omne ‚quod est' participat eo, quod est esse *ut sit;* alio participat, ut *aliquid* sit. »[1] Wir haben also in dem kreatürlich partizipierten Suppositum eine *Doppelteilnahme* am absoluten Sein : die eine, welche in der Form besteht, die als *Wesenheit* bestimmend und beschränkend ist : « forma est determinativa ipsius esse », sagt Thomas im Kommentar zu Boëthius.[2] Sie ist es auch, die der Substanz das subsistere bestimmt und als *Spezialform* ein Suppositum vom anderen unterscheidet.[3] Somit wird das ganze aktuelle Sein, die *Existenz*, von der Wesenheit gemessen, beschränkt.

Folglich liegt virtuell schon bei Boëthius der tiefere Grund, warum kein kreatürliches Suppositum — quod est — mit dem Sein als solchem real identisch sein kann und notwendig zusammengesetzt sein muß in seiner *Participatio*, und diese in seiner *Zusammensetzung* von *Wesenheit* und *Existenz*.

Wesentlich im gleichen Sinne hat viel später **Gilbertus Porretanus** († 1154) Stellung bezogen zu unserer Frage in seinem Kommentar zu Boëthius.[4] Unseres Wissens war er in der Frühscholastik der erste, der das « quod est » und « quo est » gebraucht hat.

Auch der große Theologe und Mystiker **Hugo von St. Victor** (1096–1141) scheint sich für unsere Probleme interessiert zu haben, obgleich man ihn bis dato kaum erwähnte.[5] Letzteres fällt um so mehr auf, als er klarer die Frage ins Auge faßte als alle Bisherigen. Zwar spricht auch er nicht ausdrücklich von Essenz und Existenz, nicht einmal von « quod est » und « quo est ». Er bedient sich des boëthianischen « quod est » und « esse ». Aber seine Stellung ist unvergleichlich lichtvoller. Da wo er ex professo den Unterschied zwischen Gott einerseits und den geistigen und körperlichen Geschöpfen anderseits behandelt, statuiert er zwischen beiden eine Distinctio in dem Sinne : in Gott

[1] De hebdomad. ib.

[2] In lib. de hebdomadibus c. 2. (28. 473).

[3] Thomas ib. : « Unaquaeque enim illarum (formarum), inquantum distinguitur ab alia, quaedam *specialis* forma est *participans* ipsum esse et sic nulla earum *erit vere simplex*. Id autem erit solum vere simplex, *quod non participat esse*, non quidem inhaerens sed subsistens (sc. Deus) ».

[4] In librum quomodo substantiae bonae sint. P. L. 64. 1313 ss.

[5] Vgl. « Divus Thomas », Bd. 8 (1930), H. 1, S. 98-99.

sind « quod est » und « esse » real dasselbe, im Geschöpfe real verschieden.[1] Daß er von der *Realordnung* redet, bestätigt schon der Titel des Kapitels: « De tribus *rerum* differentiis. » Bei ihm ist in erster Linie das « esse » klar fixiert. Es ist nicht das ens transcendentale, sondern das *Existenzialsein*, denn es ist, wie er selber sagt, das esse, welches das Geschöpf von Gott als *Ursache* erhielt, das von der Ursache in das Geschöpf als *aktuelle Wirkung überging* und das *zu sein anfing* und das daher dem Geschöpfe *anderswoher kam* : « quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit ut esse inciperet. » Demgegenüber kann das « quod est » als das *id*, das existierend wird und das schon bei Boëthius immer eine « forma » bedeutete und das hier der Existenz direkt gegenübergestellt wird, nicht anders gedacht werden als die *Wesenheit*. Alle bisherigen Vertreter der Realdistinctio haben mehr und weniger klar aristotelische Gedanken verarbeitet. Das ist unserer Meinung nach auch bei den folgenden der Fall.

II. Der Entwicklungsgang in der arabisch-jüdischen Philosophie.

Vielleicht wird man sich daran stoßen, daß wir in der Entwicklungsgeschichte der Realdistinctio dem **Neuplatonismus** keinen besonderen Platz einräumen. Und das, trotzdem große Scholastiker des XIII. Saeculums, sogar Thomas von Aquin, auf neuplatonische Gedankengänge bei Begründung der berühmten Distinctio sich beriefen. Wir leugnen nicht, daß man nicht auch in gewissen neuplatonischen Werken vereinzelte Anhaltspunkte für unsere Frage finden kann. Ob sie aber dem wahren *Geiste* des Neuplatonismus, so, wie wir ihn heutzutage nach viel gründlicheren historischen Forschungen kennen, entsprossen sind, oder vielmehr als Fremdelemente in denselben hineingetragen wurden, das ist eine ganz andere Frage. Wir konnten uns nie überzeugen, daß der Geist der ersten *neuplatonisch-römischen* Schule Plotins (204–269) die grundlegend ist für den ganzen nachherigen Neuplatonismus, der

[1] « Sunt autem in rebus alia, quae nec principium habent nec finem et haec *aeterna* nominantur ; alia, quae principium quidem habent, sed nullo fine clauduntur et dicuntur *perpetua* ; alia quae initium habent et finem et haec sunt *temporalia*. In primo ordine id constituimus, cui non aliud est *esse* et id *quod est*, id est, cujus causa et effectus diversa non sunt : quod non aliunde, sed a semetipso subsistere habet : ut est *solius* naturae genitor et artifex. Illud vero, cui *aliud* est *esse* et id *quod est* i. e. quod aliunde ad *esse venit* et ex causa *praecedente* in *actum profluxit* ut esse *inciperet*, natura est, quae mundum continet *omnem*. » Erud. didasc. l. I. c. 7. (P. L. 176. 745).

Realdistinctio günstig sein konnte. Der eminent monistisch-emanatistische Zug dieses Systems und dann vor allem die Auffassung : Gott wäre überhaupt über jedem Sein und das Sein wäre erst dem νοῦς, dem Erstemanierten, zuzuteilen [1], scheint doch der Theorie : Gott und Kreatur unterscheiden sich, weil in Gott Essenz und Existenz identisch und in der Kreatur real verschieden sind, nicht sonderlich günstig zu sein. Von der zweiten neuplatonischen-*syrischen* Schule Jamblichs († 333) brauche ich nichts zu sagen. In der dritten *atheniensischen* Schule mit Proclus (410–485) an der Spitze, vollzog sich bereits eine starke aristotelische Infiltration im Neuplatonismus, die in Manlius Boëthius und teilweise auch in dem berühmten Liber de causis zum Ausdrucke kam, während Pseudo-Dionysius, der ebenfalls mit dem Verfasser de causis der Schule des Proclus angehört, den reineren Neuplatonismus vertritt. Man begreift, daß Dionysius, der unterdessen ein « Pseudo-Dionysius » geworden, vorsichtiger als früher und im Lichte des prokleischen Systems, das er verkörperte, interpretiert wird. Tatsächlich aber scheint, wie Roland-Gosselin richtig bemerkt [2], sowohl Proclus selber in seiner Institutio theologica [3], als auch der Verfasser de Causis [4] Gott den absolut Einen noch ganz im plotinischen Sinne als etwas *Seinsloses* aufgefaßt zu haben. Der Neuplatonismus als solcher scheidet daher für uns als Quelle der Realdistinctio aus.

In der *arabischen Philosophie* steht als Vertreter der Realdistinctio im Vordergrunde **Avicenna** — Ibn Sîna († 1037). Auch er hat aristotelische Ideen verarbeitet. Seiner Beweisführung liegen die Begriffe des ens *necessarium* und *contingens* zugrunde. Weil Gott das absolut notwendige Sein ist, das keine Ursache hat, noch aus seiner Wesenheit sein und nicht sein kann, sondern innerlich notwendig ist [5], muß die Existenz « eine Bedingung für die Konstitution der Wesenheit des notwendig Seienden » sein, d. h. die Wesenheit ist die Existenz selbst. [6] Dagegen ist jedes ens contingens aus seiner Wesenheit so, daß es sein und nicht sein kann, und wenn es ist, muß es eine Ursache haben, die ihm die Existenz gibt. [7] Das Dasein kommt ihm also von *außen* als etwas der

[1] En. 5. l. 3 c. 12 ; En. 6. l. 9 c. 6.
[2] Le « ente et essentia », 148.
[3] Instit. theol. (Ed. Didot, in der Ausgabe Plotins) CXV ; CXIX ; CXXIII.
[4] De Causis, éd. Bardenhewer, § 20.
[5] *M. Horten*, « Die Metaphysik Avicennas », übersetzt (aus dem Arabischen) und erklärt. Halle 1907, S. 62.
[6] Das. S. 512.
[7] Das. S. 63.

Wesenheit *Fremdes* hinzu. [1] Sowohl die arabisch-deutsche, als auch die früheren arabisch-lateinischen Übersetzungen der Metaphysik Avicennas bezeugen unleugbar die Realdistinctio von Essenz und Existenz in jedem ens contingens. [2] Und wohlverstanden, es handelt sich um die aktualisierte Wesenheit und Existenz, denn, lehrt Avicenna, auch in den *ewig* hervorgebrachten Seins — solche hatte Avicenna angenommen —, die also immer aktuell existierten, ist diese Compositio von Essenz und Existenz als Akt und Potenz vorhanden. [3] Und vielleicht bestätigt nichts mehr die Realität dieser Compositio als seine irrtümliche Behauptung : die Existenz sei in allen Kreaturen nur ein zur Wesenheit hinzugetretenes *Accidens*. [4] Hier verwechselt also Ibn Sîna das Accidens *logicum* und *ontologicum* oder praedicabile und praedicamentale. Wahr ist es, daß die Existenz jedes ens contingens zum fünften Praedicabile = zur zufälligen Aussageweise gehört. Falsch ist es, daß die Existenz der kreatürlichen Substanz ein Accidens praedicamentale = ens in alio sei. Sie bildet vielmehr ein substanzielles Mitprinzip der aus Wesenheit und Dasein aktualisierten Substanz.

Hat Avicenna für seine seltsame Theorie *Vorlagen* benützt ? Woher hat er seine Auffassung von der Existenz als *Accidens ?* Wir sind darüber noch sehr unvollkommen unterrichtet. Nach Averroës hätte Avicenna aus den Lehren der spekulativen islamitischen Theologen geschöpft. [5] Diese scheinen allerdings, abgerechnet die Existenz als Accidens, ziemlich allgemein, auf Grund der Kontingenz der Welt und der Creatio, die Realdistinctio von Essenz und Existenz verteidigt zu haben. Ihnen folgte später, so scheint es, Algazel († 1111) in seiner Destructio philosophiae, den Siger bekanntlich mit Thomas in Beziehung brachte. Es wäre das jene Mittelstellung : *Realdistinctio ohne Existenz als Accidens !* Aber woher Avicennas Fassung : *Realdistinctio mit*

[1] Das. 512-13 ; 49.

[2] *Horten*, op. cit. S. 48-49 ; 62-69 ; 512-13. Vgl. die lateinische Übersetzung der Metaphysik. Venedig 1908 ; Met. I. 7 u. 8 ; IV. 1. 2. 3 ; VIII. 3-6 ; IX. 1. 4.

[3] « Quod enim respectu suiipsius habet, aliud est ab alio quod habet ab alio a se et ex his duobus acquiritur ei esse id quod est, et ideo *nihil est, quod omnino sit expoliatum* ab omni *eo, quod est potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse.* » Met. I. 8. 74 a. Vgl. dazu *Roland-Gosselin*, Le « de ente et essentia », p. 154 ; derselbe « De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam. » Xenia thomistica (1925), v. III. p. 285.

[4] *Horten*, das. 69 ; 512-13.

[5] Vgl. *M. Horten*, Die Hauptlehren des Averroës nach seiner Schrift die Widerlegung des Gazali. Bonn, 1913, S. 189. 5 (arabisch-deutsche Übersetzung).

Existenz als Accidens? Es gab auch vereinzelte Korantheologen, welche der Existenz der kontingenten Dinge im Sinne Heraklits nur ein «Augenblickssein» gaben.[1] Aber so hat Avicenna die Existenz durchaus nicht aufgefaßt. *M. Horten* hat ziemlich überzeugend nachgewiesen, daß Avicennas ganze Theorie schon in Alfarabis († 950) Buch der «Ringsteine» vorlag.[2] Woher hatte sie Alfarabi? Das ist vorläufig schwer zu sagen. Vielleicht könnte man an einen Einfluß des Neuplatonismus denken, der in seiner stark monistischen Tendenz die irdische Substanz überhaupt nur als ein Conglomerat *akzidenteller* Formen auffaßte, — wenigstens Plotin. Hierüber muß die Zukunft weiteres Licht verbreiten.

Einen scharfen Gegner erhielt Avicenna und die Realdistinctio überhaupt in **Averroës** — Ibn Roschd († 1198). Er stellt die Kontingenz der Welt als solcher überhaupt in Frage.[3] Weiter ist es eine *falsche* Lehre, wenn Avicenna behauptet, «das Dasein, das Existieren des Dinges trete zur Wesenheit von außen real hinzu und verhalte sich in ihr wie ein äußeres Accidens».[4] Auch den Satz: das Kontingente enthalte eine Vielheit, läßt er nicht gelten.[5] Averroës war also offenbar *überhaupt ein Gegner der Realdistinctio* von Wesenheit und Existenz, auf den sich daher später die lateinischen Averroisten, wie Siger von Brabant und Jandunus, mit Recht berufen konnten.

Merkwürdigerweise wird der Rabbi Mosis **Maimonides** († 1204) unter den Anhängern der Realdistinctio völlig übergangen. Und doch hat er Avicennas Lehre mit voller Klarheit, und formell von Essenz und Existenz redend, wieder aufleben lassen und den Realunterschied von Essenz und Existenz in den Kreaturen zur Unterscheidung von Gott gemacht.[6]

[1] *Vgl. Horten,* Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn 1910, S. 65-67.

[2] Vgl. *M. Horten,* Das Buch der Ringsteine Farabis. Beitr. zur Geschichte der Phil. des Mittelalters. B. V. H. 3 (1906), S. 10-11.

[3] *M. Horten* (arabisch-deutsche Übersetzung der distinctio destructionis), Hauptlehren des Averroës, 189. 6-26.

[4] Das. 204, 26; 205. 12; 167. 35.

[5] Das. 167. 1233. Horten's deutsche Übersetzung stimmt diesbezüglich mit dem Texte der frühern lateinischen Übersetzungen durchaus überein.

[6] «Notum est, existentiam esse Entis *accidens* ideoque rem esse adventitiam ipsius quidditatis Entis, sed non *in Deo,* id quod clarum est et manifestum in iis quae existentiae suae causam habent. In eo vero, qui existentiae suae nullam causam habet, *existentia* nihil aliud est, quam ipsius *essentia.*» Rabbi Mosis Majmonidis «liber Doctor Perplexorum» (ed. Basileae 1629). P. I. cap. 57. p. 93.

III. Die Realdistinctio im XIII. Jahrhundert bis Thomas von Aquin.

Vorläufig steht Wilhelm von Auvergne oder **Guillelmus Parisiensis** († 1249), der vom Jahre 1223 an machtvoll, zuerst als Lehrer, dann als Bischof von Paris, in die Ereignisse der Pariser Universität eingriff, an der Spitze dieser dritten Entwicklungslinie. [1] In seinen beiden vor 1230 verfaßten Werken « *de Trinitate* » und « *de Universo* » nimmt er wesentlich im gleichen Sinne Stellung zu unserer Frage. In ihm laufen die beiden vorigen Entwicklungslinien faktisch zusammen, teilweise sogar durcheinander, mit einer genaueren Präzision der Formeln und Termini.

Mit ausdrücklicher Berufung auf Boëthius greift er den Gedanken vom *Unterschiede des kategorialen Seins und dem Sein an sich* wieder auf. In *Gott*, dem das Sein, und daher auch das Bonum *substantialiter* zukommt, sind Wesenheit und Existenz ein und dasselbe: « sint res una per omnem modum ». [2] Das ist auch der Grund der absoluten *Einfachheit* Gottes [3], während in den Engeln zwar keine Compositio von Materie und Form ist, wohl aber, wie Boëthius gelehrt, die Compositio von « quod est » und « quo est », oder « hoc et hoc ». [4] Den *partizipierten* Dingen kommt das Sein und folglich auch das Gute nur per attributionem *accidentalem* zu, d. h. weil sie ihr Sein von *außen* [5], von einer Ursache haben [6], liegt es *nicht in ihrer Wesenheit selbst*, sondern es ist ihnen zufällig, sodaß sie aus einer *Zweiheit* bestehen: aus *Sein* und *Potenz*. [7] Sie sind *zusammengesetzt* aus dem « quod est » und « quo est ».

[1] Vgl. *St. Schindele*, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. München 1900, S. 10 ff.

[2] De Trinit. (Ed. Aureliae 1674), c. 1 p. 2 b, « ad hunc modum et ens, cujus **essentia** est ei esse et cujus essentiam praedicamus cum dicimus **est**: ita ut ipsum et ejus esse quod assignamus cum dicimus est, sint res una per omnem modum. »

[3] Ib. c. 1 p. 1 b.

[4] « Quia omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Quod est dicere, quia in vere simplici, de quo ipse (Boëthius) loquitur, non est aliud *quod est* aliquid et *quo est* sive esse. » P. II. de Universo P. II. c. 8. G.

[5] De Trinit. c. 6. p. 6 b.

[6] Ib. « Post hoc loquemur de esse secundo, quod nominatur ... esse *potentiale* ... et hujusmodi est esse quod *coepit esse*. Esse ergo indigentiae est, quod *eget alio* ad hoc *ut sit* nec venit in esse, nisi alio *dante esse*. »

[7] « Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et ejus esse, quod non est ei per essentiam **duo sunt** revera et alterum *accidit* alteri *nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius*. Ens igitur secundum hunc modum *compositum* est et resulibile in suam *possibilitatem* et *suum esse*. » Ib. c. 7. p. 8 b.

« Et omne aliud ens (außer Gott) est quodammodo compositum ex eo, *quod est* et ex eo *quo est* sive esse suo sive entitate sua. »[1]

Welchen Einfluß *Avicenna* auf Wilhelm ausübte, zeigt sich darin, daß er, seinen Gedankengang vom ens *necessarium* und ens *potentiale* entwickelnd, die Existenz der Kreatur, wie jener, zu einem bloßen *Accidens stempelte*. Von dem absolut notwendigen Sein, d. h. Gott, ist das Sein schlechterdings *untrennbar*, « inseparabile[2] », weil es ihm allein *wesentlich* zukommt und mit ihm allein absolut *identisch* ist: « primo principio cui soli *essentiale* est et unum cum eo in ultimitate unitatis. »[3] Dagegen ist das potenzielle Sein *erschaffen* und ist von *der Existenz verschieden*, weil es dieselbe empfing. Von ihm ist also das Sein *trennbar*, weil es ihm nur von außen zur *Substanz und Wesenheit* als *Accidens* hinzukomme.[4] Ganz im Sinne Avicennas hat auch der Parisiensis die Existenz als accidens « *logicum* » mit dem accidens *praedicamentale* verwechselt.

Aus zwei Quellen schöpfend, Boëthius und Avicenna, hat auch Wilhelm von Paris ausgesprochen aristotelische Ideen verarbeitet, sie aber in klarere Formeln und Termini geprägt. Er spricht ausdrücklich von *Essenz* und *Existenz*. Leider hält er die kreatürliche Existenz für ein Akzidens wie Avicenna. In welchem Sinne sich Essenz und Existenz als Akt und Potenz zueinander verhalten, war ihm sicher nie klar.

Mit **Alexander von Hales** († 1245), der vor 1230 noch mit Wilhelm Parisiensis in Paris dozierte, beginnt die erste Franziskanerschule. Ist diese Schule in ihrer Stellung zur Realdistinctio objektiv richtig gewertet worden? Wir möchten es bezweifeln. Vorerst hat man der ganzen ersten Franziskanerschule, also Alexander, Rupella und Bonaventura, den Vorwurf gemacht, es wäre bei ihnen nur die Rede von der *abstrahierten* allgemeinen Wesenheit, « l'essence ou la nature abstraite », also nicht von der *aktualisierten* Natur.[5] Wäre dem wirklich so, dann hätte die Schule mit unserer Frage nichts zu tun. Niemand leugnet den Realunterschied zwischen der abstrahiert-allgemeinen Wesenheit und ihrer Existenz. Alexander von Hales traf noch ein

[1] P. II. de Universo, P. II. c. 8.

[2] P. I. de Universo, P. I. c. 3.

[3] P. II. de Universo, P. II. c. 8.

[4] « Omne hujusmodi causatum est possibile esse per se, et est *recipiens esse supra se* quod est aliud *ab ipso* et propter hoc est in eo potentialiter sive possibiliter, quoniam est ei **accidens**, hoc est *adveniens* ei et receptum ab ipso supra *totam completam essentiam* suam. » P. I. de Universo, P. I. c. 3.

[5] *Roland-Gosselin* O. P., Le « de ente et essentia », p. 167.

besonderes Mißgeschick. Auf Grund eines Kommentars in die aristotelische Metaphysik, der gar nicht ihm gehört, sondern seinem Ordensbruder Alexander von Alexandria († 1314 [1]) hat man ihn, auch Suarez [2], den *Gegnern* der Realdistinctio eingereiht.

Wir werden Rupella aus Gründen, die wir nachher nennen werden, eine *besondere* Stelle einräumen. Alexander und Bonaventura gehören zusammen, denn sie stimmen wesentlich überein. Beide reden viel von einem « quod est » und « quo est ». Aber der Grund der Verwirrung und daher auch der verschiedenen Interpretationen ihrer Lehre liegt darin, daß sie der Formel « quod est » und « quo est » *mehrere ganz verschiedene Bezeichnungen* unterlegen. Bald meinen sie damit das Verhältnis von *Abstractum* und *Concretum*, bald von *Natur* und *Suppositum* (Person), selbst von *Materie* und *Form* [3], und zuweilen ist das « quo est » in einer Frage das, was sie unter quod est in einer anderen verstehen. [4] Das ist übrigens auch bei Albert und selbst im späteren Thomismus noch der Fall, sogar bis heute. Dennoch reden beide, Alexander und Bonaventura, von einem *besonderen* « quo est » und « quod est », die in Gott identisch, in der Kreatur aber real verschieden sind. Welchen Sinn geben sie der ersteren These ? Welchen der letzteren ?

a) In **Gott.** Die Frage dreht sich hier um die absolute Einfachheit der göttlichen *Wesenheit* im Gegensatz zur kreatürlichen. Alexander stellt die Frage formell : « an simplicitas sit proprium divinae essentiae. » [5] Dieselbe Frage stellt Bonaventura. [6] Wie lautet die Antwort ? Beide berufen sich auf das berühmte Dictum des *Boëthius :* « in omni eo quod est citra primum differt ‚quod est' et ‚quo est'. » Beide lehnen von Gott jede Compositio ab. Daselbst unterscheidet Alexander ausdrücklich die Compositio « quod est » und « quo est » von derjenigen

[1] Vgl. *Hurter* S. J., Nomenclator, II. col. 469.

[2] Disp. metaph., disp. 31. sect. 1. n. 12 (v. 26. 228).

[3] Vgl. *Alexander von Hales,* Summa theol. (Ed. Quaracchi), lib. I. P. II. Iuquis. II. tr. I. q. 1 a. 4 (Tom. I, n. 348) ; Ib. tr. 2. sect. 1. q. 1 (n. 395).

Bonaventura, I. Sent. D. 23. a. 1. q. 3 (Ed. Quaracchi, v. I. p. 408).

[4] Das ersehen wir aus Alexander selber, wenn er im gleichen Artikel sagt : « quo est, hoc est significando essentiam ut essentiam et ‚quod est' significando essentiam ut in habente illam », und dann wieder : « ens enim dicit ‚quod est' ; ‚quod est' autem potest dicere vel ipsam naturam, quae est essentia, vel ipsam rem naturae quae est personae », l. c. n. 348.

[5] Sum. th. Lib. I. P. I. Inquis. I. Tr. 1 q. 3. c. 3 (Tom. I), n. 33.

[6] I. Sent. D. 8. P. II. a. 1 q. 2 : « utrum summa simplicitas soli Deo conveniat » (v. I. 167).

von Materie und Form ; ferner von jener der « forma universalis » im Abstractum gegenüber dem Concretum — homo, humanitas —, welch letztere jene von Materie und Form schon voraussetzt. [1] Nach ihm gibt es also in den Dingen eine Compositio « quod est » und « quo est » *außer* und *neben* jener von Materie und Form und der essentia *abstracta* und dem Concretum. Trefflich bemerkt er : das « quo est » und « quod est » als Componentia sind nicht schon in sich entia, sondern beide zusammen nur Principia des kreatürlichen Seins. [2] Bonaventura's Ansicht stimmt damit überein. Nur führt er alle kreatürlichen Compositionen auf *Akt* und *Potenz* zurück. [3] Weil alle Kreaturen ihre Existenz von Gott haben, ist in jeder Kreatur die differentia *entis* et *esse* [4], und die ist nichts anderes als das « quod est » und « quo est » des Boëthius. [5]

Soweit bisher ersichtlich, ist hier tatsächlich von einer realen Compositio in der Kreatur die Rede, die weder mit Materie und Form noch mit jener von *essentia abstracta* und *Concretum* etwas zu tun hat. Im Gegenteil, die « forma universalis » wird von diesem « quod est » und « quo est » ausgeschlossen.

b) In der **Kreatur.** Wir haben im Obigen dieser Frage schon vorgegriffen. Die Sache brachte es mit sich. Welche *Bedeutung* gab Alexander jener Compositio von « quod est » und « quo est » in der Kreatur ? Darüber gibt er uns gleichsam ex professo Aufschluß, da wo er « de simplicitate et compositione *creati* » handelt. [6] Wir dürfen aus der außerordentlich komplizierten Abhandlung nur die Hauptresultate erwähnen. Von allen kreatürlichen Kompositionen ist jene, die Boëthius de hebdomadibus mit der Formel « quod est » und « quo est », gelehrt [7], für Alexander die grundlegenste. Allerdings ist die *Realität* dieser

[1] « Nec (Deus est) compositum ex aliis : sicut est in omni creatura per se existenti ; nec componibilis cum alio ; sicut est materia, quae est componibilis formae et formae componibilis materiae et ipsum *quo est* componibile ei *quod est ;* nec compositioni contingens : sicut forma *universalis*, quae supponit ante se compositionem ex materia et forma ... sicut forma *universalis* homo vel humanitas, quae advenit constituto ex anima rationali et corpori. » Ib. n. 33.

[2] « Quod est » ... et « quo est » prout dicunt *principia* esse cujusque non habent esse ut ens, sed sicut *entis* ». Ib. n. 33 (ad 3).

[3] « Creaturae vero compositae sunt ... quia habent esse *mixtum ex actu* et *potentia* ». I. Sent. D. 8. P. II. a. 1 q. 2 (168).

[4] « Tertia differentia (entis et esse) est in omni creato : quia enim omne, quod est praeter Deum, *accipit esse* aliunde. » Ib.

[5] Ib. ad 1um.

[6] Sum. th. Lib. II. P. I. Inquis. I. Tr. II. q. II. Tit. II. n. 56-62 (Tom. II. p. 70-76).

[7] Ib. n. 56 (71).

Distinctio oder Compositio neuestens noch, und nicht ohne Scharfsinn, entschieden bestritten worden.[1] Das zwingt uns, der Frage unsere besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Es liegen faktisch zahlreiche Mißverständnisse vor, die wir durch eine genauere Beschreibung heben möchten, und zwar Punkt für Punkt.

Nach Alexander von Hales selbst gehört jene Compositio:

1. In die Klasse der **wahren** Kompositionen: « quae verae dicuntur compositiones », im Gegensatze zu den bloß potenziellen Zusammensetzungen, in denen ein Ganzes nur aus potenziellen Teilen besteht.[2]

2. Jene boëthianische Compositio von « quod est » und « quo est » ist in den kreatürlichen Dingen der Reihenfolge nach **früher** als jede andere, früher auch als jene von *Materie und Form*, die Alexander bekanntlich, im Gegensatze zu den Thomisten, allen Kreaturen, den geistigen und körperlichen zuschrieb: « Dicendum, quod communior est et *prior naturaliter* compositio ex ‚quo est' et ‚quod est' quam materiae et formae, sicut jam dictum est. »[3] Daher kann er dann anderwärts, wieder in Anlehnung an Boëthius, sagen: auch wenn jene Philosophen recht hätten, die da behaupten, Engel[4] und Menschenseele[5] wären nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, so wären sie doch aus « quo est » und « quod est » zusammengesetzt und würden sich dadurch von Gott unterscheiden.

3. Jene Compositio von « quo est » und « quod est » ist daher auch tiefer als jede andere, auch als die von Materie und Form. Denn auch in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen sind die *Form für sich* und *die Materie für sich* als solche, d. h. als Bestandteile wieder aus « quo est » und « quod est » zusammengesetzt[6], denn auch sie, d. h. die Form für sich und die Materie für sich, haben ihr

[1] Vgl. *V. Sinistrero*, La distinzione fra essenza ed esistenza in A. di Hales. Rivista di Filosofia Neoscol. Anno XXII, fasc. I-II (1930), p. 62-72.

[2] Ib. n. 58 (73). [3] Ib. n. 60 (75).

[4] « Ad quod dicendum quod licet secundum *quosdam philosophos* intelligentia, quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum, quod sit compositum ex materia et forma. Quod si aliquibus videbitur, quod sit forma per se ens sine materia, habebit compositionem ex ‚quo est' et ‚quod est'. » S. Th. P. I. l. II. Inquis. II. Tr. II. q. 1. a. 2 (II. n. 106. pag. 135).

[5] Ib. Inquis. IV. Tr. I. Sect. I. q. II. Tit. II. c. I. (II. n. 328. p. 399).

[6] « Ad objectum autem in contrarium dicendum quod, licet materia et forma et quod ex iis extendatur ad omnia, nihilominus tamen alia compositio (‚quo est' ‚quod est') est universalior, quia se extendit secundum quemdam modum ad ea, quae sunt *formae*, vel quae sunt *materiae* et formae *esse in forma* vel *esse in materia*. » II. n. 60 (75).

Sein « effektive » von Gott. [1] So konnte Alexander mit Recht und ohne Selbstwiderspruch sagen, die berühmte Compositio von « quo est » und « quod est » sei in « formis secundum seipsas acceptis, ubi non invenitur compositio materiae et formae ». [2] Wir betonen, « ohne Selbstwiderspruch ». Denn Alexander verleugnet damit seine Theorie nicht : *jedes Geschöpf besteht aus Materie und Form.* Er behauptet nur : der Form für sich und der Materie für sich kommt noch die weitere Compositio von « quo est » und « quod est » zu. Er führt also die letzte physische Compositio noch auf eine *metaphysische* zurück. Das ist wichtig und löst manche Einwände, die man gegen die Realität unserer Compositio ins Feld führte. [3] Ganz logisch sagt Alexander, die Einheit des « quo est » und « quod est » sei *inniger* als die von Materie und Form, und das eine könnte von dem anderen ausgesagt werden [4], denn das « quo est » und « quod est » in ein und *derselben Form* oder Materie ist doch sicher inniger geeinigt als Materie und Form, die nur in einem Dritten übereinkommen. Deshalb können sie auch voneinander ausgesagt werden, während die Materie nie die Form, und die Form nie die Materie ist. Folgt daraus die reale Identität von « quo est » und « quod est » ? Keine Rede ! Denn die Innigkeit der Vereinigung Zweier bestätigt ihre Verschiedenheit und die reale Verschiedenheit Zweier hängt nicht von der Innigkeit ihrer Vereinigung, sondern von der Verschiedenheit der Componenten ab. Weiter ! Weil das « quo est » und « quod est » als Componenten ein und derselben Form oder Materie angehören, kann Alexander logisch sagen : Diese Compositio ist nicht aus *fremdem*, « ex aliis », wie die physische aus Materie und Form im physischen Suppositum. [5] Ferner, weil unsere Compositio eine *metaphysische* ist, wodurch noch nicht das *Naturding* schlechterdings entsteht, wird sie von Albert und Alexander eine compositio « *secundum rationem* » genannt, im Gegensatze zur physischen Konstitution des Suppositums. [6]

[1] Ib. n. 59 (74-75). [2] Ib. n. 58 (73 sol.).

[3] Vgl. *Sinistrero*, Riv. d. Fil. Neo-scol. 69-70.

[4] « Praeterea, majoris *unitionis* sunt ,quo est' et ,quod est' quam materia et forma : unum enim de altero dicitur ; quod non est reperire in materia et forma. » II. n. 60 ad obj. (75).

[5] I. n. 33 ad 3 (53) ; II. n. 59 (74 sol.).

[6] « Sunt enim quaedam compositiones *secundum rationes*, quaedam vero in esse *simpliciter*. » II. n. 58 ad 1 (73). Zu den ersteren rechnet Alexander mit Albert die von « quo est » und « quod est ». Daraus zog man den Schluß : also ist die Distinctio von « quo est » und « quod est » eine rein *logische*, « secundum rationem ». Dieser Schluß ist unseres Erachtens ganz irrig, wie das « esse simpliciter schon andeutet. Vgl. Riv. d. Fil. Neo-scol. 69.

Alles das spricht gar nicht für den *logischen* Charakter des « quo est » und « quod est ».

4. Endlich ist, nach Alexander, jene Distinctio von « quo est » und « quod est » die **allgemeinste,** « communior »[1], so allgemein, daß sie selbst auf Gott Anwendung findet. Aber in Gott sind « quo est » und « quod est » *identisch,* in allem anderen bilden sie eine « compositio », und zwar die *absolut erste,* die Gott und Geschöpf scheidet, also die eigentliche *Wurzeldifferenz.*[2]

So Alexander. *Bonaventura* ist etwas reservierter. Doch gibt auch er dieser Compositio den Primat vor jener von Materie und Form, die er jeder Kreatur zuerteilt.[3]

Formell und explizite sprechen Alexander und Bonaventura nicht von einer Distinctio *essentiae* und *existentiae.* Aber *sachlich* bedeutet das « quod est » und « quo est », dessen *Identität* in Gott die absolute *Wesenseinfachheit* begründet und dessen Differenz in den Kreaturen, weil sie die *Existenz empfangen haben,* die *erste, tiefste Compositio realis* begründet, nichts anderes als die Realdistinctio von Essenz und Existenz in jedem kreatürlichen Wesen.[4] De Wulf hat sie ihm daher mit Recht zugesprochen.[5]

Johann von Rupella († 1245) räumen wir einen eigenen Platz ein, nicht bloß, weil er Alexander's Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl war und seine literarische Tätigkeit noch in die voralbertinische Zeit fällt, sondern weil er in der ersten Franziskanerschule der einzige war, der in den geistig kreatürlichen Wesen — Seele, Engel — jede Compositio von Materie und Form entschieden ablehnte.[6] Das hat ohne Zweifel einen Einfluß gehabt auf eine noch stärkere Betonung der Distinctio von Essenz und Existenz in den Kreaturen. Faktisch haben wir bei Rupella ein « quod est » und « quo est », das, mit ausdrücklicher

[1] II. n. 60 (75).

[2] « In Primo (Gott) enim est reperire ‚quod est' et ‚quo est', *licet non secundum rationem compositionis;* descendit ergo ab **identitate** omnimoda ejus ‚quod est' cum eo ‚quo est', **differentia prima hujus ab illo.** » II. n. 61 (76).

[3] II. Sent. D. 3. P. I. a. 1. q. I. (Tom. 2. 89 ss.) ; Dist. 17. a. 1. q. 2. (413 ss.). Daselbst sagt er, für die Seele genüge das « quod est » und « quo est » noch nicht ; es müsse die Compositio von Materie und Form noch hinzukommen.

[4] Alexander schützt unsere Interpretation prägnant in den folgenden Worten : « Quod conveniat omni creaturae videtur ... eo, quod *nullum creatum* est *sua essentia nec a se habet esse sed aliunde dependet;* ergo in creatura omni ‚quo est' et ‚quod est' differunt. » II. n. 59 (74).

[5] Hist. d. l. phil. médiévale. Louvain 1924, I. 330.

[6] Summa de Anima (Ed. Domenichelli, Prato 1882). P. I. XI. u. XIII.

Berufung auf Boëthius [1], *nur in Gott* absolut identisch ist kraft seiner absoluten Wesenseinfachheit. [2] Dagegen ist das gleiche « quod est » und « quo est » bei Rupella eine entitative « *compositio* » im Sinne von « *partes essentiales* », eines *jeden kreatürlichen* Seins, weil es *Kreatur* ist, d. h. von Gott empfangenes Sein besitzt. [3] Es ist in den *geistigen Kreaturen die einzige Compositio,* welche dieselben *von Gott unterscheidet,* weil es absolut einfach ist und welche auch das *Geistig-geschöpfliche* vom *Körperlichen* unterscheidet, da in letzterem noch Materie und Form hinzukommen. [4]

Aber welchen *Sinn* gab Rupella seinem « quo est » und « quod est » ? Das ist die springende Frage. Zum voraus die Bemerkung, daß auch bei ihm, wie bei Alexander von Hales, die Formel verschiedene Bedeutungen hat. Doch, welchen Sinn gibt er ihr als *Grundunterschied zwischen Gott und Kreatur ?* Die Antwort ist nicht so leicht. Für uns etwas orientierend ist es, daß Rupella selbst öfter statt quo est und quod est die Formel « essentia » und « ens » setzt. [5] Welchen Sinn gibt er dem « *essentia* », welchen dem « *ens* » *?*

α) Das « *essentia* ». Meint er damit die im Singulären *aktualisierte* Wesenheit, oder aber nur — so hat man ja die ganze Franziskanerschule charakterisiert [6] — die *abstrahierte allgemeine* Wesenheit ? Ich halte letzteres heute noch für absolut unhaltbar, denn *erstens :* keine abstrahierte Wesenheit ist als solche ein *immanenter Teil* des physisch Singulären ; nun betrachtet aber Rupella das « quo est » und « quod est », d. h. das « essentia » und « ens » als « *partes essentiales* » des real Existierenden, und zwar analog wie Materie und Form. Weiter : *zweitens* sind « quo est » und « quod est » = essentia-ens nach Rupella

[1] Ib. I. XIII. (S. 119.)

[2] « Proprie vero et absolute simplex est, in quo non est compositio materiae et formae nec differentia ejus, ‚quod est' et ‚quo est' *ut Deus.* » Ib. I. XXIII.

[3] « Sic ens *creatum* (cum) non sit ens nisi *ab alio,* quod est principium *primum* et per illud, a quo dependet, apparebit, quod differt in eo ‚quod est' et ‚quo est' (sc.) ens et essentia. » Ib. I. XIII (120).

[4] « Communiter dicitur simplex in comparatione et secundum se quodammodo simplex ut *spirituales* substantiae, quae comparatione elementorum simplicia dicuntur et etiam in se quodammodo. Non enim habent compositionum quae est ex *materia* et forma ; habent tamen **compositionem** ejus ‚quod est' et ‚quo est'. Proprie et absolute simplex est, in quo non est compositio materiae et formae, nec differentia ejus ‚quod est' et ‚quo est', ut **Deus.** » Ib. I. XXIII (134) ; Ib. XLIII (187).

[5] Ib. I. XIII (119 u. 120).

[6] *Roland-Gosselin* O. P., Le « de ente et essentia », 167-168.

von Gott erschaffen, ja sogar *allein von Gott aus nichts,* « ex nihilo » hervorgebracht. [1] Kein Mensch wird das von der abstrahiert allgemeinen Wesenheit sagen. *Drittens :* zwischen abstrahierter Wesenheit und dem Singulären ist allerdings ein Realunterschied. Aber nie entsteht aus beiden zusammen eine *Compositio realis.* Nun aber bilden « essentia » und « ens » nach Rupella eine reale Compositio, ja sogar die *erste,* die in der Kreatur überhaupt ist. [2] Und *viertens :* diese Compositio ist so eminent, daß sie einerseits *Gott* und *Kreatur,* anderseits kreatürlich *Geistiges und Körperliches* unterscheidet, wie wir oben hörten. Kein Zweifel, Rupella spricht mit dem « quo est » von der *aktualisierten* Wesenheit !

β) Was meint er mit dem « quod est » oder « *ens* ». Ist es wirklich identisch mit *Suppositum,* ähnlich wie Boëthius es gefaßt hatte ? [3] Wir leugnen nicht, daß Rupella dann und wann so zu reden scheint. Das kommt daher, weil die Kreatur erst im Suppositum *existierend* wird. Wer aber Rupellas Texte genau analysiert, entdeckt bald, daß das « quod est » oder « ens » nicht das *Suppositum* bedeuten kann, sondern nur die *Existenz,* denn *erstens* nennt Rupella das « quod est » oder « ens » einen *essentiellen* Teil des Gewordenen. Nun ist aber das Suppositum nie eine pars *essentialis* eines Dinges, sondern es setzt die Dingnatur schon voraus ; *zweitens* nach Rupella ist das « quod est » oder « ens » ein *Teil,* « pars » des Gewordenen. Dagegen ist das Suppositum immer das totum, das Ganze.

Nach der natürlichsten Interpretation treten hier Essenz und Existenz als die zwei Correlativa einander gegenüber in dem Sinne : *das Geschöpf ist seiner Natur nach eine gewordene Wesenheit, d. h. ein Wassein, das die Existenz von Gott empfing, weil es nicht aus sich selbst seiend ist :* « Est ergo in qualibet creatura ens « quod est » sc. ipsum ens differens ab eo « quo est » sc. sua essentia : quia cum sit ens per *participationem,* non est ens sua essentia. » [4] Rupella bestätigt mit diesen Worten selbst das, was wir oben gesagt.

Unsere Darstellung der *ersten Franziskanerschule* weicht wesentlich

[1] « Alio (autem) modo dicuntur *partes essentiales* materia et forma et hae partes solum inveniuntur in illis, quae a Deo sunt de aliquo, non autem in his quae a Deo sunt de nihilo. ... Dicendum ergo est, quod *spiritualia* ut anima spiritualis **compositionem** habent ex **partibus essentialibus,** quae partes sunt ‚quod est' et ‚quo est', quae sunt **a Deo et de nihilo** et non habent compositionem, quae est ex materia et forma. » Ib. I. XIII (120-21).

[2] Ibidem u. I. XXIII (134).

[3] Vgl. *Roland-Gosselin* O. P., l. c.

[4] Ib. I. XIII (119).

von jener Roland-Gosselin's und anderer ab. Aber wir haben die Stellung Punkt für Punkt begründet. Sachlich ist die Schule *eine sehr entschiedene Verteidigerin der Realdistinctio*, die sie in manchen Punkten klarer, präziser und korrekter aufgefaßt hat als Albert. Wie in anderen Fragen, folgt sie auch da *Hugo von St. Victor*, der boëthianische Gedanken weiter entwickelte. Der Entwicklungsgang ist ziemlich klar verfolgbar. Mit seinem « quod est » und « ens » wollte Boëthius vorerst nur den Unterschied zwischen dem real existierenden Suppositum als Kategorialding und dem ens transcendentale hervorheben. Da das letztere als ens imparticipatum nur in Gott verwirklicht ist, von dem jedes Kategorialding als ens participatum sein Sein empfangen hat, lag in dem Suppositum oder « quod est » schon virtuell die distinctio von Essenz und Existenz : als *Partizipierendes* und *Partizipiertes* enthalten. Hugo hat die letztere Distinctio bereits aus Boëthius herausentwickelt und in der Franziskanerschule treten Essenz und Existenz klarer als die *zwei Wesenskomponenten* jedes kreatürlichen Dinges auf, deren *Compositio* die Kreatur und Gott grundlegend unterscheidet.

Albert der Große († 1280).

Albert ist, wie in vielen anderen, auch in dieser Frage das « Sorgenkind » der Interpretatoren. Wie im tiefen, wilden Bergsee die zahllosen Sturzbäche rauschend, den Schutt ablagernd meist den Seespiegel trüben, so kommt Albert bei der Unmasse des Materials, das ihm gleichsam unter der Hand zusammenfließt, selten in einer großen Frage zu einer lückenlos abgeklärten Stellungnahme.

Bemerken wir gleich eingangs, daß auch er das « quod est » und « quo est » in *ganz verschiedenem Sinne* nimmt. Das sagt er in seiner später verfaßten Summa theologica ausdrücklich selber. Bald bedeutet das « quod est » die *Wesenheit* des Dinges, dem gegenüber das « quo est » als das effektiv Machende steht. Bald wieder bezeichnet das « quod est » die *Substanz*, die in der Natur, im Gegensatz zum Accidens, allein wirklich ist.[1] Wohl zu beachten ist weiter, daß alle großen Scholastiker nicht bloß in der *logischen* Ordnung von « Abstractum » und « Concretum » reden, sondern auch in der *real-physischen*. Häufig, besonders wenn sie von der Trinität reden, stellen sie die Wesenheit und das Suppositum ein und desselben real existierenden Dinges als Abstractum und Concretum einander gegenüber, und zwar im Sinne

[1] Sum. theol. P. II. Tr. I. q. 3. membr. 3. a. 2 (Ed. Vives, Paris, v. 32. col. 36).

eines « quod est » und « quo est ». [1] Sie sagen auch, und mit Recht, daß nur in der Kreatur Natur und Suppositum real verschieden wären. Und zwar ruht diese Realdistinctio auf jener von Wesenheit und Existenz. Alles das sind auch heute noch thomistische Auffassungen !

Beide Entwicklungslinien, diejenige von Boëthius bis zur Franziskanerschule und jene von Avicenna bis und mit Wilhelm von Paris, üben auf Albert einen mächtigen Einfluß aus. Aber der Einfluß ist in den zeitlich früher und später abgefaßten Werken Alberts verschieden. Weil seine Summa theologica nachweisbar nach 1270, also nach den Hauptwerken seines Schülers Thomas verfaßt ist, fällt sie für unseren Zweck weniger in Betracht. Orientierend mag es für den Leser weiter sein, daß Albert unsere Frage allda berührt, wo er die absolute Einfachheit — simplicitas — der göttlichen Wesenheit der nur relativen Einfachheit der *geistig-kreatürlichen Substanzen* — der Seele und Engel — gegenüberstellt. Albert ist ein scharfer Gegner der platonisch-augustinischen Compositio von Materie und Form in der Seele und den Engeln. *Aber nie und nirgends gibt er zu, daß das geschöpfliche Geisteswesen ohne jede Compositio sei.* [2] Es ist zusammengesetzt aus einem « quod est » und « quo est ».

Versuchen wir es durch Beantwortung zweier Fragen, etwas Klarheit in Alberts verworrene Stellung zu unserer Frage zu bringen. Erstens : wie hat er die Gedankengänge des Boëthius weiter ausgebaut ? Zweitens : in welchem Sinne hat er Avicenna's Ideen weiter entwickelt ?

I. *Zeitlich* hat **Boëthius** *früher* auf Albert eingewirkt als Avicenna. In der *Summa de Creaturis*, seinem frühesten Werke, das er, wie auch Grabmann und Pelster bestätigen, vor der Pariser Lehrtätigkeit, somit vor den Sentenzen verfaßt hat — 1246 war es sicher fertig gestellt — kommt überhaupt nur Manlius Boëthius zum Worte. Aber schon in

[1] Vgl. dazu Thomas, S. Th. I. 39. 4 u. 5 ; *Alexander Hales*, S. Th. l. I. P. II. Inquis. II. Tr. 1 q. 1. a. 4 (Ed. Quaracchi, v. I, n. 348) ; bei Bonaventura, I. Sent. D. 23. a. 1 q. 3 (v. I. 408 ss.).

[2] Als Hauptquellen seien erwähnt : *Summa de Creaturis*, P. I. tr. I. q. 2. a. 5 ; tr. IV. q. 21. a. 1 ; P. II. tr. I. q. 7. a. 3 (v. 34. 35). *Sententiae :* I. D. 2. a. 13 (v. 25) ; D. 8. a. 15 u. a. 22 u. a. 25 ; D. 42. a. 9 (v. 26) ; II. Sent. D. 2. a. 2 (v. 27) ; D. 3. a. 4. *De natura et origine animae.* tr. I. c. 8. (v. 9). *De intellectu et intelligibili*, l. I. tr. I. c. 6 (v. 9). *De unitate intellectus*, c. 7 (v. 9). *In XI Metaph.* tr. II. c. 7 ; tr. II. c. 19 u. c. 39 (v. 6). *De causis et processu universitatis*, l. I. tr. 1. c. 8 (v. 10) ; l. II. tr. I. c. 3 u. c. 18-19 ; tr. II. c. 7 ; c. 18-19 ; tr. 4. c. 5. *Summa theologica*, P. I. tr. 4. q. 19-20 (v. 31) ; P. II. tr. I. q. 3 membr. 3. a. 2 (v. 32) ; tr. IV. q. 13 ; tr. XII. q. 70 membr. 1 (v. 33).

diesem Erstlingswerke tritt eine gewisse, wenn auch wankende *Lehrentwicklung* zutage. Zwei Thesen bleiben indessen immer dieselben: Seele und Engel, also die kreatürlichen Geistesdinge, sind nicht aus *Materie* und *Form* zusammengesetzt; sie sind aber ihrer Natur nach *nicht so einfach wie Gott.* Sie sind vielmehr *zusammengesetzt* aus « quod est » und « quo est »: « Dicendum, quod angelus est substantia composita, et tamen non est ex materia et forma, sed est substantia composita, sicut substantia, quae habet in se *plura* sc. esse ‚quod est' et esse ‚quo est'. »[1]

Welchen Sinn gab er dem « quod est » und « quo est »? *Anfänglich* sicher keinen anderen als Boëthius selbst, den er fortwährend zitiert. Jede Kreatur und daher auch die geistige, ist zusammengesetzt aus *Natur* und *Suppositum.*[2] Diese Auffassung kehrt auch in den späteren Werken mit Berufung auf Boëthius wieder. So in den Sententiae[3], de causis et processu universitatis[4] und selbst in der Summa theologica.[5] Parallel mit dieser Auffassung läuft eine *andere Interpretation* des Boëthius, die jener Hugo's von St. Victor und der Franziskanerschule entspricht. Wir betonen: Albert selber nennt sie schon in seinem Erstlingswerke eine andere Erklärung: « secundum alium ... intellectum. » Darnach ist jedes kreatürliche Wesen, auch das geistige, Gott gegenüber als *Ursache* zusammengesetzt aus dem « *Wassein* » und dem « *Daßsein* »: « ut sit » und « ut sit aliquid determinatum in speciebus ».[6] Hier ist offenbar die Rede von der Realdistinctio zwischen Wesenheit und Existenz. Und ganz im Sinne Alexanders von Hales und Rupellas, sagt er, daß sowohl die Menschenseele[7] als auch der Engel[8] aus

[1] *Summa de Creaturis*, P. I. tr. IV. q. 20 (34. 459); P. II. tr. I. q. 7. a. 3. (35. 100-103).

[2] « Et hoc praecipue verum est in *spiritualibus* substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi *suppositi* et *naturae*, cujus est suppositum illud. » Ib. tr. I. q. 2. a. 5 (34. 334). Ib. tr. IV. q. 21. a. 1 (34. 643).

[3] I. Sent. D. 2. a. 13 (25. 69).

[4] Lib. II. tr. II. c. 18 (10. 505).

[5] P. II. tr. IV. q. 13 membr. I. (32. 160).

[6] « Secundum alium tamen intellectum, ut supra dictum est, tunc participat actu primae causae *ut sit*, actu vero secundae causae ut sit aliquid determinatum in speciebus. » Summ. de Creat. P. I. tr. IV. q. 21. a. 1 ad 4 (34. 465-66).

[7] « Consentio in hanc partem, quod anima sit composita ex principiis *essentialibus*, quae sunt quod est et esse, sed non ex materia et forma. » I. Sent. D. 8. a. 25 (25. 257).

[8] « Mea opinio semper fuit, quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma. » II. Sent. D. 3. a. 4 (27. 68). Dasselbe später in der Summa theol. P. II. tr. XII. q. 70 membr. 1 (33. 21).

Wesensprinzipien : « ex principiis essentialibus » zusammengesetzt wären, was er von Wesenheit und Suppositum nie hätte sagen dürfen. Von den aristotelischen Sphärenintelligenzen redend, wendet er auch auf sie diese Compositio an, weil sie kreatürlich sind. [1] Mit Alexander von Hales warnt auch er, daß die beiden Wesensprinzipien nicht im Sinne von zwei Wesenheiten ein und desselben zu fassen sind, sondern als zwei verschiedene Realitäten ein und derselben Wesenheit : « sed unam (naturam) duplicem secundum duplex esse » oder noch besser : « duplex esse in essentia una ». [2] Der tiefste Grund aber, den Albert für diese Zusammensetzung in jeder Kreatur angibt, ist immer derselbe : das *Geschöpf hat empfangenes Sein und aus Empfangendem und Empfangenem* entsteht eine compositio : « omne quod est citra primam substantiam est *recipiens* a substantia prima : *recipiens* autem et *receptum* dicunt quandam compositionem. » [3] Das ist auch der tiefste Grund, warum Gott, weil er das Sein selbst ist, einzig und allein das Bonum essentiale genannt wird. [4]

Fassen wir das Gewonnene kurz zusammen. Alberts methodische Eigenart tritt auch hier klar zutage. Den ganzen Entwicklungsgang der boëthianischen Richtung verfolgend, nimmt er zwei verschiedene Resultate in seine Synthese auf, ohne sie genauer zu unterscheiden. Eines ist ihm sicher, und darin stimmt er mit allen Vorgängern der gleichen Entwicklungslinie überein : kein kreatürliches Wesen, auch nicht das geistige, ist so einfach wie Gott ; es ist jedes vielmehr in seiner Natur *zusammengesetzt.* Zweitens, diese grundlegende Compositio ist nicht die von *Materie* und *Form,* sondern von « quod est » und « quo est ». Drittens, diese Compositio hat bei ihm bald den Sinn, der Realunterscheidung von *Natur* und *Suppositum,* bald wieder von *Wassein* und *Daßsein,* also Essenz und Existenz. Daß die Compositio von Natur und Suppositum jene von Wesenheit und Existenz noch als *frühere, tiefere* voraussetzt, darüber ist sich Albert wohl nie ganz klar geworden.

II. Endlich der Einfluß **Avicennas** auf Albert den Großen. Zeitlich später als Manlius Boëthius, hat Avicenna mit seinem aristotelischen ens necessarium und potentiale auf Albert *vertiefend* eingewirkt. Dagegen hat Albert seinerseits die Theorie Avicennas in einem wichtigen Punkt *korrigiert.*

[1] De causis et processu universitatis. L. II. tr. II. c. 7 (10. 489) ; ib. L. I. tr. IV. c. 5 (10. 418-19) ; L. II. tr. I. c. 3 (10. 437-38) ; tr. IV. c. 5 (10. 576-77).
[2] In XI. Metaphys. tr. II. c. 19 (6. 642).
[3] Ib. [4] Ib. c. 39 (6. 674).

Erst nach der Abfassung der Summa de Creaturis, aber schon in den 1249 vollendeten *Sententiae* Alberts macht sich Avicennas Einfluß geltend. Wie früher erwähnt wurde, hat Avicenna aus dem Unterschiede des ens necessarium und ens potentiale die Identität von Wesenheit und Existenz in Gott und die Verschiedenheit in den Kreaturen erschlossen. Darnach läßt sich das erste Auftreten des großen arabischen Philosophen bei Albert bezüglich unserer Frage noch näher bestimmen. Schon in I. Sent. D. 8 a. 22 werden Boëthius und Avicenna mit Namen nebeneinander zitiert. [1] Aber bereits in dem vorhergehenden Artikel 15, wo die Existenz des ens potentiale als ein *Accidens* bezeichnet wird [2], ist Ibn Sîna's Einfluß unverkennbar. Der allererste Einfluß Avicennas auf Albert dürfte sich also in der ersten Pariser Lehrtätigkeit, 1245–48, geltend gemacht haben.

Wie wir soeben gesagt, bezeichnet Albert mit Avicenna die Existenz des ens potentiale als « Accidens ». Das legt es uns nahe, gleich von der *Korrektur* zu reden, welche Albert an Avicennas Theorien vorgenommen hat. Wir haben früher von einer fatalen Verwechslung des Accidens logicum mit dem Accidens praedicamentale bei Avicenna gesprochen. Moses Maimonides und Wilhelm von Paris hatten den gleichen Irrweg betreten. Allen dreien tritt Albert indirekt entgegen, schon in den *Sentenzen*, wieder de « causis et processu universitatis » und später in der *Summa theologica*. Die Existenz der Kreatur ist wohl ein accidens *logicum*, d. h. weil die Kreatur ein ens potentiale ist, kann das Dasein ihr innesein und nicht innesein : « accidens dicitur, quod contingit inesse et non inesse ». [3] Daher kann von der Kreatur, weil sie das Dasein von einem anderen hat, die Doppelfrage gestellt werden : ob sie sei, « an est », oder ob sie nicht sei, « an non est ». Nur Gott ist notwendig das Sein selbst und deshalb ist nur in ihm das « quod est » und « quo est » absolut dasselbe, « idem penitus ». [4] Dagegen gibt es kreatürliche Existenzen, die substanziell

[1] I. Sent. D. 8. a. 22 ad 1 (25. 251).

[2] « Omne enim ens creatum fuit in *potentia* et potuit non esse quantum ad potentiam causae efficientis et ideo dicitur *accidens*. » I. Sent. D. 8. a. 15 (25. 242).

[3] I. Sent. D. 8. a. 15 (25. 242).

[4] « Omne enim, quod ex alio est, aliud habet esse et hoc quod est .... Quod autem esse habeat in *effectu*, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse quod est in effectu. Hoc ergo quod est, ab alio habet esse et illud quod est, et sic esse hoc modo *accidit* ei, quia ab alio sibi est ; et ideo in ipso quaeri potest *an est*, an *non est*. » De causis et proc. universitatis, L. I. tr. I. c. 8 (10. 377 und 378).

sind.[1] Albert läßt in dieser Frage an Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Schon die obige Definition vom Accidens: « inesse et non inesse », ist nur auf das Accidens logicum anwendbar. Er schließt somit das accidens ontologicum von dem Problem kategorisch aus!

Vertiefend nannten wir Avicennas Einfluß auf Albert. Das ist insofern wahr, als Albert das Problem mehr und mehr auf **Akt** und **Potenz** zurückzuführen sucht. Man konstatiert allerdings auch hier bei Albert ein gewisses Wanken. Die Frage: in was besteht denn eigentlich diese tiefste, grundlegendste Compositio des Geschöpfes, auch des geistigen, zum Unterschiede von Gott, macht ihm Kopfzerbrechen. Das fühlt man sehr gut heraus, wenn er die bekannte Distinctio von « quod est » und « quo est » eine compositio « secundum rationem » nennt im Gegensatze zur compositio « secundum rem ».[2] Diese Unterscheidung haben wir übrigens auch bei Alexander von Hales.[3] Damit hat aber Albert durchaus nicht eine bloß *logische* Distinctio im Auge. In dem Fall vermöchte sie ja Gott und Kreatur nicht zu unterscheiden, was Albert und Alexander überall betonen. Albert hat dabei nur den Unterschied zwischen *metaphysischer* und *physischer* Compositio im Auge oder will, wie er selber bemerkt, betonen, daß die Abhängigkeit der Kreatur von Gott *in Gott nichts* setze. Und das ist wahr. Aber in der hervorgebrachten Kreatur selber hat diese Abhängigkeit von Gott eine reale Grundlage: « sed hoc verum est, quod habitudines esse creati in *ipso esse creato* fundantur. »[4] Die Abhängigkeit der Kreatur von Gott belastet die erstere mit einer Compositio. In welchem Sinne? In dem Sinne, daß jedes real existierende kreatürliche Sein zwar *Akt* ist, weil es existiert, aber zugleich in *potentia*, weil es von der ersten Ursache das Sein erhielt und abhängig ist. Die compositio von « quod est » und « quo est » im Sinne von Akt und Potenz wendet Albert auf alle kreatürlichen Wesen an; auf die erste, höchste aristotelische Sphären-

[1] Sum. theol. P. I. tr. IV. q. 19 membr. 3 (31. 129-30).

[2] Sum. theol. P. II. tr. I. membr. 3 (32. 29).

[3] Sum. theol. L. II. P. I. Inquis. I. Tr. II. q. II. Tit. II. n. 58 (Tom. II. p. 73).

[4] « Sed tamen istae habitudines non fundantur in ipso (Deo) sed in aliis, nullam suae simplicitatis faciunt diminutionem: sed hoc verum est, quod habitudines esse creati in ipso esse creato fundantur. » De caus. et proc. universitatis, l. II. tr. I. c. 18 (10. 463). « Tamen quia creatum est, de necessitate ponit *habitudinem ad creantem*: et haec habitudo *aliquid est in ipso*, licet sit respectu alterius; unde haec habitudo cum ente creato facit concreationem et *compositionem*. » I. Sent. D. 2. a. 13 (25. 68-69).

intelligenz [1], auf die Engel [2], die menschliche Seele [3] überhaupt auf alles, was nicht immer tätig ist, wie Gott als actus purus, sondern bald tätig, bald nicht tätig, bald aktiv, bald nur passiv sich verhält. [4] Das gesamte Reich der aktiv-passiven Tätigkeiten und aktiv-passiven Fähigkeiten der kreatürlichen Wesen führt Albert schließlich auf die Zusammensetzung von Akt und Potenz des kreatürlichen *Wesens* im Sinne des « quod est » und « quo est » zurück. Daraus weht tiefer aristotelischer Geist, den Avicenna mit seinem ens necessarium und potentiale in Albert geweckt hat.

Schließen wir ab. Albert vermochte das Problem nicht in jeder Hinsicht abzuklären. Ohne Zweifel ist er sachlich ein Verteidiger der Realdistinctio von Wesenheit und Existenz. Das ist evident daraus : erstens, weil nach ihm jedes kreatürliche Sein, im Gegensatz zu Gott, seiner Natur nach aus *Akt* und *Potenz* zusammengesetzt ist ; zweitens, weil er die Lehre Avicennas, der formell von der Realdistinctio von Essenz und Existenz gesprochen, mit der erwähnten Korrektur, zur seinigen macht ; drittens, weil er das « quod est » und « quo est », das die Kreatur von Gott grundlegend unterscheidet, ganz im Sinne der Franziskanerschule, auch mit *Wassein* — essentia — und *Daßsein* — existentia — wiedergibt, und daher viertens : das « quod est » und « quo est » als *principia essentialia* des zusammengesetzten Geschöpfes betrachtete. Verwirrend aber ist und bleibt bei Albert, daß er die beiden Distinctionen zwischen *Essenz — Existenz* und *Natur — Suppositum* nicht zu unterscheiden vermochte. Ihm schwebt immer der boëthianische Gedanke vor : was in der Wirklichkeit existiert, ist immer das « Suppositum », also sind Existenz und Suppositum dasselbe. In Wahrheit setzt die Distinctio von Natur und Suppositum die andere von Essenz und Existenz noch voraus. Sein Schüler Thomas wird die Frage völlig klären.

(Fortsetzung folgt.)

[1] De caus. et proc. univ. l. II. tr. II. c. 7 (10. 489).

[2] Summa de Creat. tr. IV. q. 21 a. 1 (34. 463-65).

[3] « Unde licet, nos in natura animae ponamus *aliquid potentiale* et aliquid, quod est *actus* illius, non tamen possumus dicere, quod potentiale, quod est in ipsa, materia prima sit. » De intellectu et intelligibili, L. I. tr. I. c. 6 (9. 487) ; dasselbe *De unitate* intellectus, c. 7 (9. 471).

[4] De intellectu et intelligibili, l. c. De natura et orig. animae, tr. I. c. 8 (9. 395) ; in XI Metaph. tr. II. c. 19. (6. 641)