METHODEN IN WISSENSCHAFT UND KUNST DES MITTELALTERS

MISCELLANEA MEDIAEVALIA

VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 7

METHODEN IN WISSENSCHAFT UND KUNST DES MITTELALTERS

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

1970

METHODEN
IN WISSENSCHAFT UND KUNST
DES MITTELALTERS

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

FÜR DEN DRUCK BESORGT VON RUDOLF HOFFMANN

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

1970

Archiv-Nr. 36 21 701

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus
auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen
© 1970 by Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer
Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30
Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

VORWORT

Die Mediävistentagungen, vom Thomas-Institut der Universität zu Köln seit vielen Jahren veranstaltet, wurden im Jahre 1968 unter dem Rahmenthema: „Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters" fortgesetzt. Die Beiträge von Fachleuten aus allen Bereichen der Mittelalterforschung werden im vorliegenden siebten Band der Miscellanea Mediaevalia veröffentlicht. Möge diese Publikation auch als Ausdruck unserer Absicht verstanden werden, weiterhin der Mittelalterforschung durch die Tagungen des Thomas-Instituts zu dienen.

Herrn Rudolf Hoffmann, Mitarbeiter des Instituts, sei an dieser Stelle für die anspruchsvolle redaktionelle Arbeit, die er wie schon zuvor mit Umsicht und Gewissenhaftigkeit geleistet hat, gedankt.

Für Ausstattung und Druckgestaltung gilt dem Verlag Walter de Gruyter unser besonderer Dank.

Köln, im Juli 1970 Albert Zimmermann

INHALTSVERZEICHNIS

ALBERT ZIMMERMANN, Vorwort V

L. M. DE RIJK, Die Bedeutungslehre der Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation . . . 1

G. VERBEKE, Methode einer philosophischen Beweisführung: Die Unsterblichkeit der Seele 23

HERIBERT FISCHER, Die theologische Arbeitsweise Meister Eckharts in den lateinischen Werken 50

PIERRE MICHAUD-QUANTIN, Les méthodes de la pastorale du XIII^{e} au XV^{e} siècle 76

ALF ÖNNERFORS, Geistige Ausbildung und lateinische Ausdrucksfähigkeit der skandinavischen Gelehrten im Mittelalter. . . . 92

KARL LANGOSCH, Komposition und Zahlensymbolik in der mittellateinischen Dichtung 106

JOHANNES RATHOFER, Numerorum mysteria — Ein Hinweis für die Forschung 152

HENNIG BRINKMANN, Die „zweite Sprache" und die Dichtung des Mittelalters 155

HANS RHEINFELDER, Die Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher und künstlerischer Methoden im Werk Dantes 172

WILLY WEYRES, Die Domgrabung in Köln. Versuch einer Deutung 197

KLAUS WOLFGANG NIEMÖLLER, Die Anwendung musiktheoretischer Demonstrationsmodelle auf die Praxis bei Engelbert von Admont 206

MIA I. GERHARDT, Zoologie médiévale: préoccupations et procédés 231

ANNA-DOROTHEE V. DEN BRINCKEN, „. . . ut describeretur universus orbis." Zur Universalkartographie des Mittelalters. . 249

CHARLES DE CLERCQ, La nature et le sens du De Avibus d'Hugues de Fouilloy 279

Erna Josefine Buschmann, Rex inquantum rex. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in „De regimine principum" des Engelbert von Admont 303

Handschriftenregister 336

Namenregister 338

Sachregister 349

DIE BEDEUTUNGSLEHRE DER LOGIK IM 13. JAHRHUNDERT UND IHR GEGENSTÜCK IN DER METAPHYSISCHEN SPEKULATION

Von L. M. DE RIJK

I. Einleitung: Bedeutungslehre und Methode

Die 16. Mediävistentagung, die, dank den Bemühungen des Herrn Kollegen Albert Zimmermann, unsere durch das bedauerliche Hinscheiden von Paul Wilpert und Josef Koch unterbrochene Tradition wieder aufnimmt, hat als Rahmenthema: *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters.*

Man hat mich eingeladen, ein Referat über die mittelalterliche Logik zu halten; ist doch, so hat man sich vielleicht überlegt, die Logik im Mittelalter immer als der „modus sciendi" aller Wissenschaften betrachtet worden. Man erinnert sich ja ohne Zweifel an die Anfangsworte der berühmten *Summule logicales* des Petrus Hispanus: „Dialetica est ars artium et scientia scientiarum ad omnium methodorum principia viam habens"[1].

Ich glaube, solche Überlegungen sind als völlig berechtigt anzusehen[2]. Die Logik hatte im Mittelalter tatsächlich die Aufgabe und die Absicht, den übrigen Wissenschaften die Prinzipien der wissenschaftlichen Methode zu unterbreiten. Man könnte nun versucht sein, hierbei an erster Stelle an das Schlußverfahren zu denken, an die Berechtigung z. B. des Syllogismus und der Induktion. Man würde dann bestimmt die mittelalterlichen Denker auf seiner Seite finden, wie die vielen Traktate *De modo sciendi* beweisen.

Aber die Logik war ständig, auch im Mittelalter, mehr als eine Theorie des Schlußverfahrens, handelte es sich doch in der Logik auch stets um die Lehre von den Sätzen und Wörtern[3]. Gerade im Laufe des 12. Jahrhunderts versuchten die bedeutendsten Denker, die Logik von neuem aufzubauen, d. h. die herkömmliche Anordnung und Bearbei-

[1] Dies sind übrigens nicht die Anfangsworte in ihrer Originalfassung. Siehe L. M. de Rijk: On the Genuine Text of Peter of Spain's Summule logicales I: General Problems concerning possible Interpolations in the Manuscripts. In: Vivarium. A Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages 6 (1968) 1—34, Zitat S. 2.

[2] Vgl. für das allgemeinere Thema Richard Mc Keon: Philosophy and the Development of Scientific Methods. In: Journal of the History of Ideas 27 (1966) 3—22.

[3] Siehe R. Mc Keon, a. a. O., S. 9—12.

tung, die sich auf die aristotelisch-boethianischen Werke stützte, zu überwinden. Aus einem solcher Versuche, jenem des allzu originellen Adam du Petit Pont, wurde bekanntlich nicht viel[4]. Die Schule von Melun aber war erfolgreicher in ihren stolzen Bestrebungen. Tatsächlich war es die sogenannte „Secta Meliduna"[5], der es gelang, den Terminus als neuen Referenzpunkt des logischen Systems durchzusetzen. In dieser terministischen Logik[6] wurde nicht nur der bekannte Stoff der aristotelisch-boethianischen Logik in origineller Weise eingeordnet, sondern auch auf eine ganze Reihe von neuen Elementen[7] ein besonderer Wert gelegt. Eine Gruppe dieser Elemente wurde von den sogenannten „proprietates terminorum" gebildet, unter denen die wichtigsten „significatio", „appellatio" und „suppositio" waren. Sie sind die Kernbegriffe einer Bedeutungstheorie, und es ist überaus klar, daß in den terministischen Systemen die Bedeutung („significatio") zum Referenzpunkt jeder Betrachtung geworden ist.

Man wird jetzt verstehen, daß ich gerade die Bedeutungslehre der Logik ausgewählt habe. Man möge aber nicht meinen, daß die Bedeutungslehre der Logik die einzige war. Es gibt bekanntlich auch eine solche in der spekulativen Grammatik, wie man sie in den Traktaten *De modis significandi* trifft. Schon Martin Heidegger hat die Bedeutungslehre der Modisten in seiner noch immer sehr interessanten Habilitationsschrift[8] zu würdigen gewußt. Seine Ausführungen sind darum so wichtig, weil die modistische Lehre von ihm in direkten Zusammenhang mit den semasiologischen Aspekten der zeitgenössischen philosophischen Spekulation gebracht wurde. Und so kommt

---

[4] Siehe für seine Logik L. Minio-Paluello: The ‚Ars Disserendi' of Adam of Balsham ‚Parvipontanus'. In: Mediaeval and Renaissance Studies 3 (1954) 116—169; Adam Balsamiensis Parvipontani Ars Disserendi (Dialectica Alexandri). Ed. L. Minio-Paluello. Roma 1956. In: Twelfth Century Logic. Texts and Studies 1; L. M. de Rijk: Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic. Vol. I: On the Twelfth Century Theories of Fallacy. Assen 1962. S. 62—81.

[5] Für die Schule von Melun siehe das in der nächsten Anmerkung erwähnte Werk.

[6] Für den Ursprung und die früheste Entwicklung dieser Logik sei verwiesen auf L. M. de Rijk: Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic. Vol. II, 1: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition. Assen 1967. Im folgenden wird dieses Werk als Log. Mod. II, 1 abgekürzt.

[7] Siehe für eine kurze Übersicht dieser Elemente Ph. Boehner: Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400. Manchester University Press 1952. S. 6—18; L. M. de Rijk: Log. Mod. II, 1, S. 555—596.

[8] Martin Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen 1961 (Habilitationsschrift Freiburg i. Br. 1915). — Der einschlägige Traktat „De modis significandi" ist allerdings nicht Duns Scotus zuzuschreiben, sondern Thomas von Erfurt, wie Martin Grabmann dargetan hat. Siehe M. Grabmann: De Thoma Erfordiensi auctore grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae. In: Archivum Franciscanum Historicum 15 (1922) 273—277; vgl. ders.: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. 1. München 1926. S. 118—125.

ein dritter Bereich in den Blickpunkt: die Bedeutungslehre, wie sie besonders in praktischer Form in der philosophischen Spekulation zutage tritt.

Ich habe die Absicht, mich in diesem Referat, wie aus der Überschrift schon hervorgeht, auf die logische[9] Bedeutungslehre zu beschränken, meine aber, daß sie nicht nur in der terministischen Logik anzutreffen ist, sondern auch aus den metaphysischen Traktaten und Betrachtungen herausgearbeitet werden muß. Die folgenden Ausführungen werden hoffentlich zeigen, daß es sich in den beiden Bezirken nicht nur um genau dieselben Probleme handelte, sondern daß man sie auf einander entsprechende Weisen zu lösen versucht hat.

II. Die Suppositionstheorie als Bedeutungslehre im 13. Jahrhundert

Noch heute wird vielfach angenommen, daß die Suppositionslehre immer eng mit der Geschichte des Nominalismus verbunden war. Erwin Arnold geht sogar so weit, in der Geschichte der Suppositionstheorie die „Wurzeln des modernen europäischen Subjektivismus" zu erblicken[10]. Aber solche Kennzeichnung ist völlig unzutreffend. Es genügt vielleicht, nur an den Realisten Walther Burley zu erinnern, der bekanntlich ein tüchtiger und ganz origineller Suppositionslogiker war. Indessen kann nicht geleugnet werden, daß die Lehre der Supposition schon in ihrem Ursprung mit der Bedeutungslehre aufs engste verbunden war. Also darf man sich auch nicht wundern, daß die Entwicklung der Suppositionstheorien stark mit den unterschiedlichen Fluktuierungen in der Bedeutungslehre verknüpft war.

Im Rahmen dieses Vortrages ist es wohl nicht möglich, diesen Aspekt unseres Themas weit auszuführen. Ich möchte mich daher auf den eigentlichen Kern der Suppositionslehre beschränken, die ursprünglich und im Grunde genommen nichts anderes ist als eine Theorie der

[9] Für die entsprechende Lehre bei den Modisten sei verwiesen auf die wichtigen Werke der Dänischen Schule, besonders auf Heinrich Roos: Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter. Münster 1952. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37, 2; ders.: Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts. In: Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters. Leiden—Köln 1959. S. 94—106. In: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 5; Jan Pinborg: Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter. Münster 1967. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42, 2.

[10] Erwin Arnold: Zur Geschichte der Suppositionstheorie. Die Wurzeln des modernen europäischen Subjektivismus. Freiburg—München 1952. S. 1—134. In: Symposion. Jahrbuch für Philosophie 3. — Seine Skizzierung des Ursprungs und der frühesten Geschichte dieser Theorie ist aber völlig unzutreffend. Siehe L. M. de Rijk: Log. Mod. II, 1, S. 11—16 und passim.

Interpretabilität des Terminus, d. h. eine Theorie über die vielfachen Bedeutungen des Terminus je nach seiner Verwendung in einem Satz („propositio").

„Significatio" oder Bedeutung wird von Petrus Hispanus in seinen berühmten *Summule logicales* bestimmt als die Vorstellung oder Bezeichnung („representatio") einer Sache („res") mittels eines Lautes („vox")[11]. Der Terminus „res" bezieht sich entweder auf eine universelle Natur („natura universalis"; ontologisch: „forma" oder „quiditas"[12]) oder auf ein konkretes Individuum. Schon im 12. Jahrhundert findet sich diese Terminologie, obgleich die Bezeichnung des konkreten Individuums meistens durch „nominatio" oder „appellatio" ausgedrückt wird[13]. Also steht „significatio" im weitesten Sinn des Wortes sowohl für die Bezeichnung der „forma" oder „quiditas" wie auch für die Benennung (für das „Namhaft-Machen") eines konkreten Individuums[14]. Wie gesagt, gebraucht Petrus Hispanus den Terminus in diesem weiten Sinn. Nimmt man aber seinen Zeitgenossen William of Shyreswood, so findet man in seiner Definition von „significatio" nur den engeren Sinn von „presentatio alicuius forme"[15].

Dagegen war „suppositio" anfangs nichts anderes als „nominatio" oder „appellatio", also die Bedeutung eines konkreten Individuums. Allmählich aber entwickelte sich die Suppositions- oder Appellationstheorie derart, daß die Bezeichnung der „formae" und sogar die der grammatikalischen und rein logischen Kategorien mit einbezogen wurde. Man trifft also die folgenden Fälle der Supposition an:

1. „homo currit", d. h. der Terminus „homo" steht für oder supponiert für („supponit pro") ein konkretes Individuum.
2. „homo est animal", d. h. der Terminus „homo" supponiert für die „forma" oder „quiditas" „homo".
3. a) „homo est nomen", d. h. der Terminus „homo" steht nur für den grammatikalischen Terminus „homo".
   b) „homo est species", d. h. der Terminus „homo" steht für den rein logischen Artbegriff „homo".

---

[11] Petrus Hispanus: Summulae logicales. Tract. VI. Ed. I. M. Bochenski. Torino 1947. Nr. 6.01, S. 57.

[12] Der metaphysische Terminus „quiditas" ist bekanntlich unter arabischem Einfluß geprägt worden. Die Logiker des 12. Jahrhunderts sprechen meistens von „maneries", die des 13. Jahrhunderts von „forma".

[13] Log. Mod. II, 1, a. a. O., S. 194, 228, 525ff.

[14] Log. Mod. II, 1, a. a. O., S. 196, 224, 228, 258—261, 294ff., 525ff.

[15] M. Grabmann: Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood. München 1937. In: Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Abt. 1937, H. 10. S. 74, Z. 16f.: „Est ... significatio presentatio alicuius forme ad intellectum." Man vergleiche etwa die Introductiones Parisienses. Ed. L. M. de Rijk. In: Log. Mod. II, 2, a. a. O., S. 371, Z. 19f.: „Significatio sive significatus est illud quod principaliter datur intelligi per terminum."

Man kann sich fragen, wie diese Entwicklung semantisch gedeutet werden muß. Beschränken wir uns auf die substantivischen Termini, also auf die Hauptwörter, so wird klar, daß ein solcher Terminus für etwas Konkretes supponieren kann. Die Bezeichnung des konkreten Individuums geschieht aber vielfach mittels eines universellen Terminus, z. B. wird Sokrates als „iste homo" bezeichnet. Schon in den Anfängen der Bedeutungstheorie gab es also eine gewisse Spannung im semantischen Feld zwischen den beiden Polen der Bedeutung („significatio" im weitesten Sinn), d. h. zwischen der Bedeutung als Bezeichnung der „forma universalis" und als Benennung des konkreten Individuums. Dieser Auffassung der semantischen Beziehungen liegt wohl die berühmte Formel des Priszian zugrunde: „proprium est nominis significare [d. h. ‚bedeuten' im weitesten Sinn] substantiam et qualitatem", in welcher „substantia" für das konkrete Individuum und „qualitas" für die universelle Natur stehen[16].

Es ist ja nicht verwunderlich, daß man rasch das Bedürfnis empfand, die Zweideutigkeit des Terminus „significatio" dadurch zu beseitigen, daß man „suppositio" von der „significatio" im strengen Sinn abzugrenzen versuchte. Man wird jetzt verstehen, warum am Anfang meines Vortrags die Suppositionstheorie eine Theorie der Interpretabilität eines im Grunde genommen immer poly-interpretablen Terminus genannt wurde.

Eines aber verdient unsere besondere Beachtung: grundsätzlich ist Supposition, wie schon gesagt, eine Eigenschaft des substantivischen Terminus, aber stets *insoweit er in einem Satz verwendet wird*[17]. Die Suppositionslehre ist demnach nicht mehr und nicht weniger als ein Versuch, die Probleme der Bedeutung der Kopula „est" in kategorischen bejahenden Sätzen und dadurch die prädika-

---

[16] Log. Mod. II, 1, a. a. O. (Anm. 6), S. 222ff., 230ff., 241ff., 258ff., 294ff., 522ff. Daß diese Theorie Gemeingut war, wird klar bei Thomas: Scriptum super libro tertio Sententiarum. Dist. 6, q. 1, a. 3 c. a. Ed. M. F. Moos. Parisiis 1933. S. 232: „... in quolibet nomine est duo considerare: scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis. Et nomen, proprie loquendo, dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero supponere pro eo cui imponitur." Vgl. Albert den Großen: Commentarii in I Sententiarum. Dist. 2, a. 2, solutio. In: Opera omnia. Ed. A. Borgnet. Bd. 25. Parisiis 1893. S. 66: „... duo sunt attendenda in nomine, scilicet forma sive ratio a qua imponitur: et illud cui imponitur: et haec vocantur a quibusdam significatum, et suppositum: a Grammaticis autem vocantur qualitas, et substantia."

[17] Log. Mod. II, 1, a. a. O., S. 568. Für die Auffassung von „suppositio naturalis" (= die Supposition eines „terminus per se sumptus"), die bei Petrus Hispanus und William of Shyreswood in den Anfängen ihrer Traktate als ein gewisses Zwischending zwischen „significatio" und „suppositio" auftaucht und nicht weiter verwendet wird, siehe Log. Mod. II, 1, a. a. O., S. 571—575 und L. M. de Rijk: Significatio y suppositio en Pedro Hispano. In: Numéro-Homenaje al Padre Alonso der Zeitschrift Pensamiento 25 (1969) 225—234.

tiven Beziehungen von Subjekt und Prädikat zu bewältigen[18]. Sie bemüht sich also, die Bedingungen für die „congruitas" bzw. die „veritas" solcher Sätze zu ermitteln und in Regeln festzulegen[19].

Nun hat man der Kopula „est" bekanntlich immer die Bedeutung einer Verbindung („compositio") von Subjekt und Prädikat beigemessen, z. B. die Verbindung von „Socrates" und „animal" in: „Socrates est animal"[20]. Es gab aber seit Wilhelm von Champeaux und Peter Abailard zwei Theorien über den eigentlichen Charakter der Kopula[21]. Der einen (der sogenannten Inhärenztheorie) nach besagte die Kopula „est" die Inhärenz der „forma universalis" (wobei die „forma" vom Prädikatterminus ausgedrückt wird) im Subjekt. Der Satz: „Socrates est animal" wurde demnach gedeutet als: „Animalitas" ist im Sokrates, bzw. „animalitas" wird von Sokrates partizipiert. Die zweite Theorie, die man schon bei Wilhelm von Champeaux (als Grammatiker) und Abailard findet und welche im vierzehnten Jahrhundert einen obstinaten Verteidiger in Wilhelm von Ockham fand, nahm sowohl den Prädikatterminus wie den Subjektterminus nach ihren Extensionen, wobei die Kopula nur die Identität von diesen Extensionen feststellte (Identitätstheorie). Also besagt der Satz: „Socrates est animal" nicht mehr als: Sokrates ist völlig identisch mit diesem partikularen „animal".

Somit ist die Prädikationstheorie nicht nur für die unterschiedlichen Gestaltungen der Suppositionslehre bei den mittelalterlichen Autoren[22] entscheidend, sondern auch für die Bedeutungslehre überhaupt und für die wichtige metaphysische Frage nach dem wesentlichen Sein der sinnfälligen Dinge: Gibt es so etwas wie Teilhabe („participatio") an einer universellen Natur (bzw. dem „actus essendi"), oder gibt es überhaupt kein anderes Sein als das Sein der individuellen Dinge?

III. Die Bedeutungslehre in der metaphysischen Spekulation im 13. Jahrhundert

Man wird es als ganz einleuchtend betrachten, daß in der metaphysischen Spekulation des 13. Jahrhunderts eine Bedeutungslehre, zu-

[18] So heißt es im bekannten Logiktraktat der Oxforder Schulen „Cum sit nostra". Ed. L. M. de Rijk. In: Log. Mod. II, 2, a. a. O., S. 446, Z. 29f.: „Supponere est rem suam sub apposito [= Prädikat] ponere."

[19] Siehe ebenso Ernest A. Moody: Truth and Consequence in Mediaeval Logic. Amsterdam 1953. S. 4—38, 43—63; Philotheus Boehner: Collected Articles on Ockham. Louvain—Paderborn 1958. S. 235f. In: Franciscan Institute Publications. Philos. Series 12.

[20] Siehe L. M. de Rijk: Log. Mod. II, 2, Index: cfr. copula.

[21] Log. Mod. II, 1, a. a. O. (Anm. 6), S. 183ff.

[22] wie man sie z. B. bei Ockham ganz anders ausgearbeitet und gedeutet findet als bei Walther Burley. Siehe E. A. Moody: The Logic of William of Ockham. New York 1965. S. 41—44, 131, 189.

mindest implizit, vorgefunden wird. Man kann ja seine Spekulation nur zu Wort bringen oder zu Wort zu bringen versuchen, indem man, sei es bewußt oder unbewußt, mit einer bestimmten Auffassung von „significare" und „significatio" operiert. Es dürfte sich durchaus lohnen, auch im Interesse der metaphysischen Spekulation selbst, solche operationellen Anwendungen thematisch zu durchleuchten und, wenn möglich, in ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten zu erfassen. Man hat aber im Rahmen unseres Themas einen besonderen Anlaß, die metaphysische Spekulation mit einzubeziehen. Ohne Intelligibilität gibt es überhaupt keine Bedeutungsmöglichkeit, und Bedeutung kann somit nur betrachtet werden als Funktion der Intelligibilität der zu kennenden und zu bezeichnenden Dinge.

Es wird nun immer wieder von den Denkern des 13. Jahrhunderts betont, daß der Menschengeist („anima intellectiva") das Seiende nicht anders zu erfassen imstande ist als in dinglicher Weise. Thomas von Aquin z. B. weist in *De veritate* q. 1, a. 1 darauf hin, daß die einzige Weise, in der man sich in positiv-absolutem Sinn über das Seiende äußern kann, diejenige „per essentiam" ist, und er fügt dann hinzu: „et sic imponitur hoc nomen *res*"[23]. Anderswo, in *De ente et essentia* c. 1 (allerdings einer seiner Jugendschriften) führt er aus, daß, wenn das Wort „ens" in seiner ersten Bedeutung genommen wird (d. h. gemäß seiner Fähigkeit, je nach einer der zehn aristotelischen Kategorien bestimmt zu werden), nur dann von einem Seienden die Rede sein kann, wenn dadurch etwas dinglich gesetzt wird („. . . non potest dici *ens* nisi quod aliquid in re ponit"). Im gleichen Kontext sagt er, daß nichts („non . . . res" soviel wie „nulla res" oder „nihil") intelligibel ist, d. h. begriffen werden kann, außer durch seine Definition und seine „essentia"[24]. Nur nebenbei möchte ich darauf hinweisen — aber ganz unwichtig ist es nicht —, daß in allen diesen Fällen die Intelligibilität eher als Wesensintelligibilität denn als richtige Seinsintelligibilität verstanden werden muß[25]. Ich komme darauf noch

[23] Thomas von Aquin: De veritate. Q. 1, a. 1. Ed. R. Spiazzi. Turin—Rom 1949. In: Quaestiones disputatae. Vol. 1. S. 2f.: „Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis."

[24] Thomas von Aquin: De ente et essentia. Cap. 1. Ed. Marietti. Turin—Rom 1948. S. 9f.; vgl. Commentum in secundum librum Sententiarum. Dist. 37, q. 1, a. 1. Ed. P. Mandonnet. Parisiis 1929. S. 944: „. . . . res per essentiam suam cognoscibilis est."

[25] Beim späteren Thomas wird gelegentlich (und nicht immer konsequent) die Seinsintelligibilität betont, die auf dem „actus essendi" beruht, wobei die auf der „essentia" fußende Wesensintelligibilität in den Hintergrund gedrängt zu werden scheint. Z. B. Summa theologiae I. Q. 5, a. 2 c. a. Ed. Commissio Piana. Ottawa 1941. S. 28a 31—40: „Dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat

zurück (unten, S. 18ff.). Mit anderen Worten: der Begriff „Seiendes" („ens") muß unbedingt einen sachlichen oder dinglichen Inhalt haben, der durch die „essentia" ausgedrückt wird. In diesem Sinn haben wir das Adagium: „ens et res convertuntur" zu verstehen, d. h. also: „Ding" und „Seiendes" lassen sich wechselseitig voneinander aussagen. Bei Thomas findet sich das Adagium zweimal, in der *Summa theologiae* und in der *Summa contra Gentiles*, im gleichen Kontext. Dort bemüht er sich zu zeigen, daß das Übel („malum") keinerlei Natur ist. Dagegen wird eingewendet, daß „Ding" und „Seiendes" sich wechselseitig voneinander aussagen lassen, daß aber das Übel offenbar in der Welt vorhanden ist und also ein Ding („res") ist[26]. Namentlich in der theologischen Summe wird klar, daß das Adagium in bezug auf das Seiende der prädikamentalen Ordnung seine Geltung hat („ens prout dividitur per decem praedicamenta") und daß diese Stellen somit den oben genannten zur Seite gestellt werden können[27].

Der Satz: „ens et res convertuntur" sagt also die materielle Identität dieser beiden „prima intelligibilia" aus. Es gibt aber doch einen gewissen formellen Unterschied in dem Sinn, daß die Termini „ens" und „res" nicht die gleiche „ratio significandi" haben.

Was ist nun der Unterschied? Wenden wir uns den bekannten Texten im ersten und zweiten Buch des Sentenzenkommentars zu[28]. Der Terminus „res" bezieht sich auf das Wesen („essentia" oder „quiditas" oder „ratio") des Dinges, sei es des konkreten Individuums oder des Dinges, wie es durch den Intellekt gefaßt wird. Der Terminus

---

illud per vocem; illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu." — So nicht nur beim späteren Thomas. Vgl. Commentum in primum librum Sententiarum. Dist. 8, q. 1, a. 1 sol. Ed. P. Mandonnet. Parisiis 1929. S. 195: „... ens imponitur ab ipso actu essendi."

[26] Summa theologiae I. Q. 48, a. 2 obiectio 2, a. a. O., S. 305a 19—21: „Ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam." Cfr. Summa contra Gentiles. Lib. III, c. 8. Ed. C. Pera. Tom. 3. Turin—Rom 1961. S. 10b 4—6: „Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura."

[27] Vgl. noch Summa theologiae I. Q. 48, a. 2 ad 2, a. a. O., S. 305b 11—14: „... ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re."

[28] Die einschlägigen Texte sind zuletzt ausgiebig ausgewertet worden von Jozef van de Wiele in seiner Löwener Magisterthese: Zijnswaarheid en Onverborgenheid. Vergelijkende Studie over de ontologische Waarheid in het Thomisme en bij Heidegger. Löwen 1964. S. 97ff. und von H. H. Berger: Op zoek naar identiteit. Het aristotelische substantiebegrip en de mogelijkheid van een hedendaagse metafysiek. Nijmegen—Utrecht 1968. S. 140ff. Für die vorliegenden Probleme bleibt E. Gilson: L'être et l'essence. Paris 1948 noch immer sehr lesenswert. Die unterschiedlichen Auseinandersetzungen dieser Autoren waren für mich fruchtbare Anregungen.

„ens" besagt dagegen vielmehr das Sein der „essentia", seine Existenz[29]:

> „... hoc nomen *‚ens'* et *‚res'* differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet *quidditatem et rationem* eius, et *esse* ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen *‚res'*. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen *rei* ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout *‚res'* dicitur a *‚reor reris'*, et ad id quod est extra animam, prout *‚res'* dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen *entis* sumitur ab *esse* rei." (In I Sent. dist. 25 q. 1 a. 4; Ed. Mandonnet, a. a. O. [Anm. 25], Tom. I, S. 611f.)

An der Stelle im zweiten Buch des Sentenzenkommentars wird überdies klar, daß der Terminus „res" primär (Thomas sagt hier: „simpliciter") der außerhalb der Seele verwirklichten „essentia" gilt:

> „Simpliciter enim dicitur *res* quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine *‚rei'* secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; *ens* vero [sc. dicitur id quod habet esse ratum et firmum in natura] secundum quod habet esse, ... Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen *‚rei'* ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod *res* a *‚reor reris'* dicitur"[30].

Weiter kann auf eine Lektion im vierten Buch des Metaphysikkommentars hingewiesen werden[31]. Die Mitte dieser Lektion enthält (nr. 558) eine für unser Thema ganz interessante Aussage. Wir finden hier die schon bekannte Auffassung, daß der Terminus „ens" dem Sein der Sache entlehnt wird. Aber obwohl man jetzt als seinen Gegensatz den Terminus „res" erwartet, spricht Thomas statt dessen von „nomen" überhaupt, d. h. von jedem beliebigen Hauptwort, das die „quiditas" einer Sache ausdrückt. Er gebraucht also an unserer Stelle nicht den konfusen Terminus „res", sondern den generischen Begriff „nomen"

---

[29] Daß man hier sowohl an reelle als auch an konzeptuelle Existenz (die der „entia rationis", die im Geist „existieren") denken kann, wird klar, wenn man die Parallelstelle aus Commentum in secundum librum Sententiarum. Dist. 37, q. 1, a. 1, a. a. O. (Anm. 24), S. 944 hinzuzieht. Siehe das nachfolgende Zitat.

[30] Vgl. Thomas von Aquin: In libros Peri hermeneias expositio. In lib. I, lect. 5, nr. 71 (20). Ed. R. Spiazzi. Turin—Rom 1955. S. 28: „... ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico ‚quod' et esse, per hoc quod dico ‚est'."

[31] Thomas von Aquin: In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. In lib. IV, lect. 2, besonders nr. 553. Ed. R. Spiazzi. Turin—Rom 1950. S. 154—156.

für seine Arten wie „homo", „lapis" usw.[32] Dies bedeutet soviel wie einen Hinweis auf genau das, was in der Terminologie der Suppositionstheorie die „significatio" im strengen Sinne genannt wird[33].

Lassen wir aber das „convertuntur" unseres Adagiums nicht außer acht: „ens" und „res" lassen sich wechselseitig voneinander aussagen[34]. Die Wechselseitigkeit der Aussagemöglichkeit wird von Thomas an der oben genannten Stelle des Metaphysikkommentars stark betont, im Gegensatz zu Avicenna. Obgleich das „esse rei" verschieden ist von der „essentia rei" — so räumt Thomas dem Araber ein —, bedeutet „ens" dennoch dasselbe wie das „nomen essentiae", z. B. „homo", „lapis" usw. In der Terminologie der Suppositionslehre: das konkrete Individuum kann nur bezeichnet werden durch einen quiditativen Terminus.

Somit liegt hier genau dieselbe Zweideutigkeit der Bezeichnung („significatio" *und* „nominatio") vor, der wir in der Suppositionstheorie begegnet sind: der Terminus „res", der, wie gesagt, die Quidität darstellt, bezeichnet primär das konkrete Individuum, das die Quidität innehat; aber in der Perspektive der fundamentalen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis, also in der Perspektive der Bedeutungslehre, liegt es auf der Hand, so sagt Thomas, daß der Gebrauch des realquiditativen Terminus sich auf das Gebiet alles dessen verschoben hat, was im Intellekt vorhanden sein kann, d. h. auf das konzeptuell-quiditative „ens in anima"[35].

Man muß aber in derartigen Betrachtungen einen bedeutenden Schritt weitergehen. Für Thomas und die übrigen Denker des 13. Jahrhunderts wird das Sein („esse" oder „actus essendi") durch die „essentia" bestimmt und eingeschränkt. Die Aussage, daß jedes Seiende („ens") ein Ding („res") ist, besagt nichts anderes, als daß das Sein überhaupt in der prädikamentalen Ordnung der zehn aristotelischen Kategorien ebensoviele Gestaltungen oder Formen („formae") hat. Damit wird die ontologische Verfassung *und* die Erkenntnis-Verfassung des konkreten Seienden grundsätzlich bestimmt.

[32] Ebd., nr. 558, S. 155: „. . . hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia."

[33] Siehe oben, S. 4.

[34] Es liegt m. E. auf der Hand, das Adagium „ens et res convertuntur" als Aussage über transzendentale Seinsattribute zu verstehen, und zwar im Lichte des anderen transzendentalen Attributs, der ontologischen Wahrheit, die in der Fassung der präthomistischen Formel lautet: „veritas est indivisio esse [d. h. im Boethianischen Sinn: ‚essentia'] et eius quod est." Auch hier wird die Wechselseitigkeit der Aussagemöglichkeit betont, wodurch indessen (siehe unten, S. 10ff.) die Zweideutigkeit der Aussage grundsätzlich bedingt ist.

[35] Commentum in secundum librum Sententiarum. Dist. 37, q. 1, a. 1. Ed. P. Mandonnet. Parisiis 1929. S. 944: „Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen ‚rei' ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, . . ."

Zuerst die Seinsverfassung. Im *Kommentar zu Boethius' De hebdomadibus* gibt Thomas dem Boethianischen Begriff von „esse" als spezifischer Vollkommenheit einen neuen Sinn: für ihn steht das Sein („esse") im Sinne von „consistere" oder „in seipso subsistere" gerade im Gegensatz zu Wesenheit („essentia"). Das konkrete Individuum, das die spezifische Wesenheit („forma", „essentia" oder „quiditas") innehat und daher seine Bestimmtheit erhält, ist jedoch nur Seiendes („ens"), indem es am Seinsakt teilhat. Formell betrachtet hat das Seiende („ens") also zwei Prinzipien: die „forma" und den „actus essendi". Materiell genommen tritt aber die „forma" oder „essentia" zugleich als „forma essendi" auf:

> *In Boethium De hebdomadibus*, nr. 23, ed. Calcaterra. Turin—Rom 1954, Vol. 2, S. 396:
> „... possumus dicere quod ens, sive id quod est, *sit*, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit (sc. Boethius): *ipsum esse*[36] *nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, sed *id quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est, atque consistit*, idest in seipso subsistit."

Also wird das Daseinsprinzip (der „actus essendi") durch das Soseinsprinzip („essentia") im Rahmen desselben eingeschränkt. Der konkrete „actus essendi" ist im Grunde genommen nichts anderes als die konkrete Aktualisierung eines bestimmten (d. h. eines durch die „forma" bestimmten und eingeschränkten) „modus essendi". Das ist ja der Sinn des bekannten „forma dat esse"[37]. Thomas hat bekanntlich schon in seinen frühesten Werken die aristotelische Akt-Potenz-Lehre auf die meist fundamentalen Seinsverhältnisse angewandt: Die „forma" oder „essentia", selbst eine Art von Potenz, wird durch den „actus essendi" aktualisiert[38]. Die „forma" vermittelt das Sein („forma dat esse"), d. h. das Seiende („ens") hat nur mittels der „forma" am „actus essendi" teil[39].

---

[36] Im Boethianischen Sinn, d. h. „esse" = „essentia".

[37] Für die einschlägigen Texte siehe C. Fabro: Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. Löwen—Paris 1961. S. 344ff.

[38] Z. B. Commentum in primum librum Sententiarum. Dist. 33, q. 1, a. 1. Ed. P. Mandonnet. Parisiis 1929. S. 765f. Das Sein (esse) wird somit „actus essentiae" (= der der Wesenheit zukommende Akt; siehe daselbst) oder „actus entis" (Scriptum super libro tertio Sententiarum. Dist. 6, q. 2, a. 2. Ed. M. F. Moos. Parisiis 1933. S. 238f.; Quaestiones quodlibetales. Quodl. IX, q. 2, a. 2 [3]. Ed. R. Spiazzi. Turin—Rom 1949. S. 181) oder „actus essendi" (= der Akt, der das Sein ist; der Genitiv ist wohl als „genitivus identitatis" zu verstehen wie in „urbs Romae"; z. B. Summa theologiae I. Q. 3, a. 4 ad 2. Ed. Commissio Piana. Ottawa 1941. S. 19a 41—52).

[39] Thomas von Aquin: In librum Boetii De hebdomadibus expositio. Lect. 2, nr. 24. In: Opuscula theologica. Vol. 2. Ed. M. Calcaterra. Turin—Rom 1954. S. 397: „... unde ipsum [sc. esse] quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed

Aber nicht nur die Seinsverfassung des konkreten Individuums wird hier bestimmt, sondern auch seine Erkenntnisverfassung — ist die „forma" oder Wesenheit doch dasjenige, wodurch ein bestimmtes Wissen über das Ding überhaupt möglich ist[40]. Damit wird aber die ontologische Frage zu einem Bedeutungsproblem. Die ontologische Funktion der „forma-essentia" hat ja in der logischen Funktion der „forma-quiditas" (= „significatum" im strengen Sinn, siehe oben, S. 4) ihr semasiologisches Gegenstück. Man darf sich also nicht wundern, daß sich in den ersten Kapiteln der zweiten Lektion des *Kommentars zu De hebdomadibus* die Auseinandersetzungen auf eine Bedeutungslehre stützen[41]. Den Unterschied zwischen „esse" (das heißt hier im Boethianischen Sinn „essentia") und „id quod est" darf man, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt, hier noch nicht auf die Dinge selbst beziehen, sondern nur auf die Begriffe:

> *In Boeth. De hebdomadibus*, nr. 22, a. a. O., S. 396: „Dicit [sc. Boethius] ergo primo, quod diversum est *esse*, et *id quod est*. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones."

„Ens" und „esse" werden wie „currens" und „currere" einander als konkretes und abstraktes „significatum" gegenübergestellt:

> *ibid.*: „Aliud autem significamus per hoc quod dicimus *esse*, et aliud: per hoc quod dicimus *id quod est*; sicut et aliud significamus cum dicimus *currere*, et aliud per hoc quod dicitur *currens*. Nam *currere* et *esse* significantur in abstracto, sicut et *albedo*; sed quod est, idest *ens* et *currens*, significantur sicut in concreto, velut *album*."

Wie schon gesagt, wird das Verhältnis zwischen „ens" und „esse" wie jenes zwischen „currens" und „currere" durch Partizipation gekennzeichnet:

---

id quod est, sive ens, . . . participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum"; ebd., nr. 27: „. . . necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur." Vgl. Commentum in primum librum Sententiarum. Dist. 19, q. 2, a. 2 ad 3. A. a. O., S. 472: „. . . sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causas; ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causae."

[40] Commentum in secundum librum Sententiarum. Dist. 37, q. 1, a. 1. A. a. O., S. 944: „. . . res per essentiam suam cognoscibilis est . . ." Man vergleiche: De ente et essentia. Cap. 1. A. a. O., S. 9: „. . . per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei, . . . " Bei Thomas steht doch „certitudo" sowohl für feste Begrenzung einer Sache als auch für Gewißheit der Erkenntnis.

[41] Nr. 22—28, a. a. O. (Anm. 39), S. 396—398.

ibid., nr. 23: „... sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi."

Diese Teilhabe („participatio") aber ist gerade jene, in der das Konkretum an dem Formell-Abstrakten teilhat („per modum quo concretum participat abstractum"):

ibid., nr. 24, a. a. O., S. 397:
„... Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum."

Wie also „homo" teilhat an „humanitas" und „album" an „albedo", so hat „ens" an „esse" teil[42]: Das Konkretum hat immer teil an der formell betrachteten Wesenheit.

Hier tritt aber eine gewisse Schwierigkeit auf, die man wohl als die Undurchsichtigkeit der prädikamentalen Ordnung bezeichnen darf. Ich möchte sie an Hand von zwei Stellen aus Thomas ins rechte Licht zu rücken versuchen. Die erste findet sich im siebenten Buch seines Metaphysikkommentars. Dort wird von Thomas die Priorität der „substantia" in dreifacher Weise beleuchtet (nr. 1257—1259, ed. Cathala—Spiazzi. Turin—Rom 1950. S. 317). Die „substantia" ist primär „secundum cognitionem", „secundum definitionem" und „secundum tempus". Ich habe jetzt nur die Priorität „secundum definitionem" im Auge. Ich möchte nun auf eine, wie es scheint nur nebensächliche, aber trotzdem sehr merkwürdige Aussage hinweisen. Thomas stellt einen Vergleich an zwischen den Paaren „animal—homo" und „substantia—accidens". Dieser Vergleich ist darum so merkwürdig, weil „homo" in seinem Verhältnis zu „animal" mit dem Akzidens verglichen wird und nicht mit der Substanz:

In VII Metaphys. lect. 1 nr. 1258, a. a. O.: „... sicut *animal* est prius definitione quam *homo*, quia definitio *animalis* ponitur in definitione *hominis*, eadem ratione substantia est prior definitione accidentidus."

---

[42] Ebd., nr. 25, a. a. O., S. 397.

Also wird gerade in der Untersuchung der *ontologischen* Priorität der Substanz über das Akzidens „homo" mit dem Akzidens verglichen und „animal" mit der Substanz. Hieraus kann man nur folgern, daß für Thomas anscheinend die Gattung („genus") einen vollkommeneren und intensiveren Seinsgrad hat als die unterste Art („species specialissima"), gleichwie die Substanz in einem vollkommeneren Maße *ist* als das Akzidens. Daß dies aber für Thomas nicht zutrifft, weiß jeder, der ihn auch nur oberflächlich gelesen hat.

Die zweite Stelle findet man in seinem *Kommentar zu De hebdomadibus*. Sie ist geeignet, unsere Schwierigkeit im richtigen Licht erscheinen zu lassen. Thomas versucht, seinen Leser über den Terminus „participare" aufzuklären. Wenn A, so führt er aus, etwas teilweise („particulariter") hat, was B ganz („universaliter") besitzt, so kann man sagen, daß A an B teilhat oder partizipiert. Und wieder treten als Beispiel „homo" und „animal" auf: „. . . so wie man sagt, daß ‚homo' an ‚animal' teilhat, weil ‚homo' die ‚ratio animalis' [d. h. die Notion der ‚animalitas'] nicht seiner totalen Gemeinschaftlichkeit nach innehat; dasselbe gilt von Sokrates und Mensch."

> *In Boeth. De hebdomadibus*, nr. 24, a. a. O., S. 396: „Est autem *participare* quasi *partem capere*; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut *homo* dicitur participare *animal*, quia non habet rationem *animalis* secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem"[43].

Im folgenden wird aber klar, daß „animal" immer als formell-abstrakter Begriff gemeint ist, also als „animalitas"[44]. Demnach muß die prädikamentale Ordnung (die „arbor porphyriana") als ein System von rein formalen Abstraktionen gewertet werden, worin die Glieder um so mehr an Begriffsinhalt abnehmen, je höher man steigt: „homo" → „animal" → „vivum" → „corpus" → „substantia". So wird ganz verständlich, daß es nicht diese blassen Glieder der prädikamentalen Ordnung sind, die von den Dingen ausgesagt werden. Im gleichen Kontext wird dies von Thomas ausdrücklich betont:

---

[43] Vgl. noch Quaestiones quodlibetales. Quodl. II, q. 2, a. 1 [3], c. a., a. a. O. (Anm. 38), S. 24; Summa contra Gentiles. Lib. I, c. 32. A. a. O. (Anm. 26), Tom. 2, S. 44f.; Compendium theologiae. Pars 1, c. 13. Ed. R. Verardo. In: Opuscula theologica. Vol. I. Turin—Rom 1954. S. 17.

[44] Siehe ebd., nr. 25, a. a. O. (Anm. 39), S. 397. Das spätere „formaliter abstractum" heißt bei Thomas „abstracte significatum" oder „significatum per modum partis" (z. B. „‚homo' formaliter loquendo"; siehe ebd., nr. 25); das spätere „totaliter abstractum" nennt er „significatum in concreto" oder „concretive dictum" (siehe ebd., nr. 23 und 25).

> *ibid.*, nr. 25, a. a. O., S. 397: „. . . *albedo* vel *humanitas* significantur per modum partis [also: in formaler Abstraktion], et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto."

Also, die Aussage „Socrates est homo" besagt nicht „Socrates est humanitas", sondern soviel wie: Sokrates ist die „res composita" Mensch. Man sieht, Thomas selbst bringt die Prädikationstheorie ins Spiel.

Wenden wir uns nun wieder jenem von Thomas gebrauchten Beispiel zu (*ibid.*, nr. 24): „homo" hat teil an „animal". Aber an einer anderen Stelle im Metaphysikkommentar (nr. 1328) wird von ihm ausdrücklich hervorgehoben, daß die Arten („species") *nicht* an den Gattungen („genera") teilhaben, weil die Gattung den Arten nicht „per participationem", sondern „per essentiam" zugeteilt wird: „homo enim est animal essentialiter", nicht nur „aliquid animalis participans"; die Art ist wesentlich mit der Gattung identisch:

> *In VII Metaphys.*, lect. 3, nr. 1328, a. a. O., S. 329: „Genus autem non praedicatur de speciebus per participationem, sed per essentiam. Homo enim est animal essentialiter, non solum aliquid animalis participans. Homo enim est quod vere[45] est animal . . . Species enim . . . se habent ad genus . . . sicut id quod est per essentiam idem generi . . . essentia generis est essentia speciei."

In *De veritate*, q. 21, art. 1 c. a. versucht Thomas, das Verhältnis von Gattung und Art wiederum von einer anderen Seite her zu beleuchten: „animal" wird, so sagt er dort, durch „homo" eingeschränkt („contrahitur"), weil dasjenige, was in bestimmter Weise und aktuell im Begriff „homo" enthalten ist, implizit und sozusagen potentiell im Begriff „animal" enthalten ist:

> *De veritate*, q. 21, art. 1c. a., ed. R. Spiazzi. Turin—Rom 1949, S. 376: „. . . tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut *album* addit super *corpus*, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut *homo* addit aliquid super *animal*: non quidem ita quod sit in *homine* alia res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed *animal* per *hominem* contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione *hominis*, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione

[45] „verum" edd. Man vergleiche aber Summa theologiae I. Q. 13, a. 12 c. a., a. a. O., S. 90a 38f.: „. . . illud enim ipsum quod est homo, vere animal est."

animalis. Sicut est de ratione *hominis* quod habeat animam rationalem, et de ratione *animalis* est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem"[46].

Hier hat also die Art („homo") die größere Seinsvollkommenheit im Vergleich zur Gattung („animal"), dies jedoch im klaren Gegensatz zu dem, was oben (S. 13) aus dem Metaphysikkommentar zitiert wurde (nr. 1258).

Man trifft demnach zwei grundverschiedene Auffassungen der prädikamentalen Ordnung, wie sie in der „arbor porphyriana" vorliegt, an. Es hat geradezu den Anschein, als ob es in der prädikamentalen Ordnung eine dialektische Spannung zwischen der aristotelischen und der platonischen Seinsauffassung gäbe. In dieser Weise ist sie auch wohl gedeutet worden, namentlich von Geiger[47].

Meiner Meinung nach kann man das Problem nur ins richtige Licht rücken, indem man versucht, es in der Perspektive der Prädikationstheorien zu beleuchten. Wie gesagt (S. 15), gibt ja Thomas selbst dazu einen Anhaltspunkt. Ich möchte jetzt versuchen, das etwas weiter zu entwickeln.

Bei Thomas findet sich, was nach den obigen Auseinandersetzungen wohl nicht verwunderlich sein dürfte, eine unklare und vielfach schwankende Prädikationstheorie. Trotz des Unterschiedes von „attributio per essentiam" und „per participationem" findet sich bei Thomas in seiner Prädikationslehre keine scharfe Abgrenzung von Identität und Inhärenz. Bald ist von der Identitätstheorie die Rede[48],

---

[46] Man vergleiche: Quaestiones quodlibetales. Quodl. VII, q. 1, a. 4 c. a., a. a. O., S. 138, wo Thomas sagt, daß „rationale" in „vivum" und „vivum" in „ens" in substantieller und essentieller Weise enthalten sind: „. . . substantialiter et essentialiter; sicut dicitur, quod rationale est in vivo, et vivum in ente."

[47] L. B. Geiger: La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1942. In: Bibliothèque thomiste 13. S. 52, 68, 253—258, 427—437 und passim. Vgl. F. A. Blanche: La théorie de l'abstraction chez S. Thomas d'Aquin. Le Saulchoir 1923. In: Mélanges thomistes (Bibliothèque thomiste 3). S. 237—251. Auch C. Fabro hat das Problem anerkannt (La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Mailand 1939. S. 195ff. und 325). Fabro hat aber das Problem nicht in seiner logischen Bedeutung zu fassen vermocht; Geiger dagegen hat es mit viel Scharfsinn dargetan, es jedoch m. E. nicht ganz richtig gewertet. Besonders ist sein ausgiebiger Gebrauch von Distinktionen (eine „double logique des concepts" nebst einer „logique des attributions" und eine „logique des raisonnements") wenig geeignet, das Problem ins richtige Licht zu rücken.

[48] Z. B. Summa theologiae I. Q. 85, a. 5 ad 3. A. a. O., S. 532a 22ff.: „. . . compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur [nämlich im Urteil]. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem." etc.; In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. In lib. V, lect. 11, nr. 908. A. a. O. (Anm. 31), S. 244: „Quod enim praedicatur de aliquo, significatur idem esse illi"; Summa contra Gentiles. Lib. I, c. 32 ad fin. A. a. O. (Anm. 26), Tom. 2, S. 44f.

bald wieder von der Inhärenztheorie[49], sogar im gleichen Kontext:

> *Summa theologiae* I, q. 13 a. 12 c. a. Ed. Commissio Piana. Ottawa 1953. S. 90a 36—b 3: „... sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significent *idem secundum rem* aliquo modo, et *diversum secundum rationem* ... Manifestum est enim quod *homo* et *albus* sunt idem subiecto, et differunt ratione; alia enim est ratio *hominis*, et alia ratio *albi*. Et similiter cum dico *homo est animal*; illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur *animal*, et rationalis, a qua dicitur *homo*. Unde et hic etiam praedicatum et subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc alio[50] modo invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod praedicata tenentur formaliter[51], et subiecta materialiter. Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem."

Man könnte vielleicht einwenden, daß es doch wohl nicht angemessen sei, die prädikamentale Ordnung des Seins von der Prädikationstheorie her betrachten zu wollen, hat doch Thomas selbst wie Aristoteles mehrfach einen klaren Unterschied zwischen den zwei Bedeutungen gemacht, die der Terminus „Seiendes für sich genommen" („ens per se") hat: eine dem Umstand gemäß, daß das Seiende je nach einer der zehn Aussageweisen bestimmt wird (also das Sein der prädikamentalen Ordnung), und eine zweite, sofern es die Wahrheit von Aussagen bezeichnet[52]. Der Unterschied wird ja von Thomas genau angegeben: Auf die zweite Weise kann alles ein Seiendes genannt werden, worüber eine bejahende Aussage gebildet werden kann, auch wenn dadurch keine sachliche Setzung erfolgt. Aber im erstgenannten Sinn kann nur dann von einem Seienden die Rede sein, wenn dadurch etwas sachlich gesetzt wird[53].

---

[49] Z. B. In libros Peri hermeneias expositio. In lib. I, lect. 5, nr. 73 (22). A. a. O. (Anm. 30), S. 29: „... cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum ‚est'."

[50] „aliquo" edd.

[51] Vgl. die Auseinandersetzungen in der Suppositionstheorie. Z. B. Petrus Hispanus: Summule logicales. Tract. VI, nr. 6.07; 6.12 — 6.20. A. a. O. (Anm. 11), S. 59 u. 60—63.

[52] De ente et essentia. Cap. 1. A. a. O. (Anm. 24), S. 9f.

[53] Ebd.

Um diesen möglichen Einwand zu beseitigen, möchte ich zuerst darauf hinweisen, daß den zwei grundverschiedenen Auffassungen der prädikamentalen Ordnung, wie wir ihnen in den unterschiedlichen Auseinandersetzungen des Aquinaten begegnet sind, wesentlich die zwei verschiedenen Auffassungen von Intelligibilität entsprechen, die wir in seinen Werken antreffen. Wie oben (S. 7) schon erwähnt wurde, hat Thomas in *De ente et essentia*, cap. 1 die Intelligibilität des Seienden mehr als Wesensintelligibilität denn als Seinsintelligibilität aufgefaßt[54]. Anderswo aber betrachtet er sie als Seinsintelligibilität, z. B. in *Summa theologiae* I, q. 5, a. 2 c. a., a. a. O., S. 28a 38—41: „. . . secundum hoc [sc. ens] unumquodque cognoscibile est, *inquantum est actu*, ut dicitur in IX Metaphys." (1051 a 31)[55].

Man könnte nun die erste Auffassung die „eido-logische" nennen[56]. Sie betrachtet das Seiende seinem konzeptuellen Inhalt oder, so könnte man sagen, seinen spezifischen und generischen „modi essendi" nach[57]. Man findet sie in der formell-logischen Betrachtung der „arbor porphyriana", wobei „substantia" viel mehr ist als „subsistentia", „animal" mehr als „animalitas" und „homo" mehr als „humanitas"[58].

Die zweite Auffassung ist die „onto-logische". Sie betrachtet das Seiende seiner Existenz (sei es „in rerum natura" oder nur „in anima")

---

[54] Ebd., S. 10: „Non enim res intelligibilis est, nisi per suam definitionem et essentiam."

[55] Man soll aber wohl beachten, daß für Aristoteles der Unterschied keinen Sinn hat, so daß wir es hier mit einer „expositio reverentialis" zu tun haben. — Als eine zweite Stelle kann gedeutet werden: Summa theologiae I. Q. 16, a. 3 c. a., a. a. O., S. 116a 9—11: „Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile."

[56] Berger (a. a. O. [Anm. 28], S. 141ff.) deutet diese Auffassung an mit „universalistische opvatting", wobei er sie m. E. mit einer „denominatio extrinseca" benennt.

[57] Vielfach wird von Thomas die „forma-quiditas" als „modus essendi" gedeutet, z. B. De veritate. Q. 1, a. 1 c. a., a. a. O. (Anm. 23), S. 2: „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens . . . Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera." — Der wesentliche Sinn des „forma dat esse" ist ja, daß die „forma" der „modus essendi" ist. Siehe oben S. 11.

[58] Es gibt bekanntlich Autoren im Mittelalter, die versucht sind, die eidologische Auffassung sogar zum Individuum zu erweitern, indem sie von „socratitas", „platonitas" usw. sprechen. Daß dies nicht ausschließlich unter dem Einfluß der Araber geschah, läßt sich aus der Universaliendiskussion des frühen 12. Jahrhunderts ersehen, z. B. aus jener, die in der Handschrift Paris B. N. Lat. 17.813 ihren Niederschlag gefunden hat.

nach, d. h. das Seiende wird betrachtet nach seinen konkret-individuellen „modi essendi", wobei die spezifischen und generischen „modi essendi" im Hintergrund bleiben. Daß es sich jetzt primär um die konkreten „modi essendi" handelt, bedeutet, daß auch die privativen „modi", wie sie der Menschengeist seinem eigenen „modus intelligendi" zufolge zu erfassen gewohnt ist, sowie alle anderen „entia rationis" im Blickfeld erscheinen. Von der Seite des Menschengeistes[59] her betrachtet, kann man sagen, daß es sich in der ontologischen Auffassung um eine bloße Setzung des Seienden handelt, nicht um irgendeine Bestimmung seiner Washeit („quiditas"):

> *Quodlibetum* 9, q. 2, a. 2 c. a. Ed. R. Spiazzi. Turin—Rom 1949, S. 180f.: „*esse* dupliciter dicitur ... Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis ... Alio modo *esse* dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur. Unde *ens* a tali esse dictum per decem genera dividitur."

Man findet die beiden Auffassungen nebeneinander erwähnt im ersten Buch der *Summa theologiae*. In q. 48, a. 2 ad 2 wird „entitas", d. h. also „ens" in der rein formellen Betrachtung der prädikamentalen Ordnung, dem Seienden, das die Wahrheit von Aussagen bezeichnet, gegenübergestellt. Das letztere entspricht der Frage „an est", indem das „ens primo modo dictum" völlig gleichbedeutend ist mit „res" („Ding") und demnach der Frage „quid est" entspricht:

> *Summa theologiae* I, q. 48 a. 2 ad 2, a. a. O., S. 305b 10—22: „Dicendum quod, sicut dicitur in V Metaphys., *ens* dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re. Et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur *ens* quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum *est*; et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem *an est*. Et sic caecitatem dicimus *esse* in oculo, vel quamcumque aliam privationem."

---

[59] Berger (a. a. O., S. 149) stellt die beiden Auffassungen als die logische und die ontologische Betrachtungsweise einander gegenüber, wobei er unter „logisch" soviel wie „der prädikamentalen Ordnung nach" zu verstehen scheint. Das könnte aber irreführend sein. Auch die onto-logische Betrachtung findet ihre eigene logische Verfassung in der prädikamentalen Ordnung, nur operiert sie aus einem anderen Gesichtspunkt heraus. Dies dürfte schon daraus hervorgehen, daß beide Seinsauffassungen sich bemühen, sich mit den gegenseitigen Verhältnissen von Art und Gattung auseinanderzusetzen. Siehe oben S. 12—16 und unten S. 21—22.

In der dritten Quaestio nun gibt Thomas eine derartige Einteilung, dort aber vom Gebrauch von „esse". Hier tritt anstatt des „ens" der quiditativen, prädikamentalen Ordnung der „actus essendi" auf, der ganz klar von der „essentia" unterschieden wird:

> *Summa theologiae* I, q. 3 a. 4 ad 2, a. a. O., S. 19a 41—51: „Dicendum quod *esse* dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo *esse*, non possumus scire *esse* Dei, sicut nec eius *essentiam*; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus: *Deus est*, vera est"[60].

Beide Auffassungen können wohl nicht harmonisch einander zur Seite gestellt werden. Das Denken des Thomas hat bekanntlich eine gewisse Entwicklung in der Richtung einer Bevorzugung der ontologischen Auffassung des Seins zurückgelegt. Diese Entwicklung wird gekennzeichnet durch eine Verlagerung der Aufmerksamkeit und des Interesses von der „essentia" zum „actus essendi". Aber in einer solchen Angelegenheit genügt es nicht, irgendeine Vorliebe zu haben. Dadurch wird man ja nicht gehindert, die beiden Gesichtspunkte gelegentlich ohne explizite Berechtigung zu kombinieren. Tatsächlich findet sich bei Thomas ein fortwährendes Schwanken zwischen den beiden Auffassungen, wie wir es auch in seiner Prädikationslehre angetroffen haben. Man braucht sich indessen darüber nicht allzusehr zu wundern, stand doch immer bei Thomas das Denken des Aristoteles — für den ja überhaupt die Seinsintelligibilität nur die des Wesens sein konnte — im Hintergrund seiner eigenen Spekulation. Thomas hat jedoch seine Spekulation über den aristotelischen Unterschied der zwei Bedeutungen von „ens per se" nie bis zum Ende durchgeführt, so wenig wie er sich mit dem Seienden, sofern es die Wahrheit von Aussagen bezeichnet, je ernsthaft beschäftigt hat, wenn auch seine Vorliebe für die ontologische Auffassung des Seins ihm dazu allen

---

[60] Man findet die beiden Auffassungen friedlich nebeneinander in: Commentum in primum librum Sententiarum. Dist. 33, q. 1, a. 1 ad 1. A. a. O. (Anm. 25), S. 766: „... esse dicitur dupliciter [!]. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus ... Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod ‚est' dicitur copula." Ebenso in De potentia. Q. 7, a. 2 ad 1. Ed. P. Pession. Turin—Rom 1949. In: Quaestiones disputatae. Vol. II. S. 191: „... ens et esse dicitur dupliciter ... Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, ..."

Anlaß geben konnte[61]. Die Prädikationstheorie[62] kann jedoch als wesentlicher Teil der Bedeutungslehre auch in der metaphysischen Spekulation nicht außer acht gelassen werden[63].

Zum Abschluß möchte ich noch kurz auf eine merkwürdige Bestätigung der hier unterbreiteten Deutung hinweisen. Schon in den ersten Jahrzehnten nach dem Tode des Aquinaten wurde mehrfach von Denkern, unter ihnen Radulphus Brito und Augustinus von Ancona — also nicht von irgendwelchen verworrenen Logikern! —, die Frage nach dem Seinsverhältnis von Art und Gattung aufgeworfen. Wir besitzen in einer unedierten Vatikanischen Handschrift (Vat. Lat. 2141, ff. 120^{ra}—132^{vb})[64] sämtliche Quaestionen, deren Überschriften schon genügen, um zu beweisen, daß es sich hier gerade um eine Prädikationsproblematik handelt, die den Problemen der unterschiedlichen Seinsauffassungen genau entspricht:

a) ff. 120^{ra}—122^{va}: tractatulus de predicatione generis et speciei editus a magistro Augustino de Ancona[65] ordinis fratris heremitarum S. Augustini.
b) ff. 122^{va}—128^{rb}: questio determinata a magistro Zilfredo de Placentia[66], utrum dicendo *‚homo est animal'*, *‚animal'* in ista actuali predicatione positum predicetur adequatum *homini* aut superius ad *hominem*[67].
c) ff. 128^{rb}—130^{vb}: questio determinata a magistro Petru de Insula[68], utrum intellectus speciei in se includat contentum generis et differentie.

---

[61] Dasselbe kann man m. E. von seinen modernen Erklärern sagen. Allzuschnell wird wohl gesagt, daß man sich mit dem „ens per se secundo modo dictum" selbstverständlich nicht auseinanderzusetzen braucht.

[62] Man darf nie aufhören, darauf zu achten, daß die einschlägigen Auseinandersetzungen immer anfangen mit: „ens dicitur dupliciter" und nie mit so etwas wie: „duo genera entium sunt".

[63] Für „est" als Bezeichnung des „actus essendi" siehe: In libros Peri hermeneias expositio. In lib. I, lect. 5, nr. 73 (22). A. a. O. (Anm. 30), S. 29: „. . . . significat enim [sc. est] primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam ‚est', simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum ‚est', est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum ‚est' . . . "

[64] M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben. Bd. 3. München 1956. S. 211 hat zuerst auf einen Teil dieser Handschrift hingewiesen.

[65] Augustinus Triumphus von Ancona O.E.S.A. war ein jüngerer Zeitgenosse von Thomas (1243—1328).

[66] Magister in Bologna im 14. Jahrhundert (c. 1340).

[67] Für eine ähnliche Problematik siehe oben, S. 17 Anm. 51.

[68] Petrus Hospes von Lille lebte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

d) ff. 130^{vb}—132^{vb}: questio determinata a magistro Radulpho Britone[69] utrum genus possit predicari de differentia in primo perseitatis.

Ich möchte jetzt meine Ergebnisse noch einmal ganz kurz zusammenfassen. Es hat sich zuerst, wie ich hoffe, die äußerste Wichtigkeit einer Bedeutungslehre nicht nur für die Logik, sondern auch im Interesse der metaphysischen Spekulation ergeben. Es hat sich herausgestellt, daß sich die immer mehr herausgearbeitete Bedeutungslehre der Suppositionslogik als Theorie der Interpretabilität des Terminus im Grunde genommen mit genau denselben Problemen befaßte, mit denen die Metaphysiker des 13. Jahrhunderts gekämpft haben. Hier wie dort galt es wesentlich, die fundamentalen Bedingungen des Seins („esse" oder „est") in der Reflexion über die menschliche Aussage ausfindig zu machen. Hier wie dort auch entsprachen sich die unterschiedlichen Betrachtungsweisen, je nachdem man entweder die „forma universalis" oder das konkrete Individuum zum Blickpunkt und somit zum Referenzpunkt seiner Spekulation zu machen versucht hat.

Man wird sich der Folgerung nicht entziehen können, daß namentlich dem 13. Jahrhundert eine folgerichtige Bedeutungslehre fehlte. Sie wurde geradezu nur gelegentlich und nebenbei angelegt. So findet man vielfach nebeneinander Elemente der Bedeutungslehren der Logiker, der Modisten und jene der metaphysischen Spekulation. Wirklich begründet wurde die Bedeutungslehre m. E. im Mittelalter nie.

Die jetzige Skizzierung aber könnte vielleicht immerhin als bescheidene Anregung dienen, die teils implizite Bedeutungslehre des 13. Jahrhunderts und besonders ihre Vorbedingungen gründlicher zu untersuchen. Das wäre eine Aufgabe, die bei weitem über das Interesse der Logikhistoriker und vielleicht sogar das historische Interesse überhaupt hinausgeht. Es war ja die philosophische Methode selbst im Spiel, und zwar in einem weitaus erheblicheren Maße, als es den meisten Denkern des Mittelalters zum Bewußtsein kommen konnte.

[69] Seine Wirksamkeit ist belegt durch Dokumente von 1312—1320.

METHODE EINER PHILOSOPHISCHEN BEWEISFÜHRUNG: DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE

Von G. VERBEKE

Die Philosophen des Mittelalters haben mehrere Argumente ausgearbeitet, um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen. Das Thema ist nicht nur dem mittelalterlichen Denken zu eigen. Es wurde in der Theologie und in der Philosophie des Mittelalters nicht zum erstenmal erörtert, sondern schon, und zwar sehr ausführlich, von den berühmtesten griechischen Denkern behandelt.

Ist die Auseinandersetzung mit diesem Thema nicht ein typisches Beispiel einer „philosophischen Transposition"? Man muß schließlich zugeben, daß das Problem nicht zuerst von den Philosophen gestellt worden ist: sie haben nur eine allgemeine Meinung aufgegriffen und auf die Ebene der wissenschaftlichen Analyse transponiert. Was ursprünglich nur ein mythischer Glaube war, wurde auf Grund philosophischer Argumente angenommen oder verworfen.

Zuerst müssen wir feststellen, daß die mittelalterliche Reflexion über die Unsterblichkeit der Seele sich als Weiterführung des griechischen Denkens versteht. Das heißt allerdings nicht, daß man die älteren Beweisführungen einfach übernommen hätte; sie wurden vielmehr bearbeitet und genauer formuliert, um gewisse Einwände zu entkräften. Vor allem wurden sie in einer anderen Gesamtauffassung situiert, in welcher der Einfluß des Christentums eine wichtige Rolle spielte. Wir beabsichtigen nicht, die verschiedenen Autoren durchzusprechen und die Argumente, welche sie in bezug auf das Problem der Unsterblichkeit vorlegen, zu erklären. Wir wollen vielmehr die Struktur einiger grundsätzlicher Beweisführungen studieren und versuchen, die grundlegenden Intuitionen, auf welchen diese Argumente aufbauen, hervortreten zu lassen. Es genügt, die Reihe der wichtigsten Beweisführungen zu durchlaufen, um sogleich zu sehen, daß sie sich nicht immer auf denselben Ausgangspunkt stützen. Dieser ist meistens eine Erfahrungsgegebenheit, welche zwangsläufig schon die Folge einer Stellungnahme ist und daher im Hinblick auf bestimmte vorgängige Anschauungen gedeutet wird. Diese Intuitionen bleiben oft unausgesprochen und implizit, und doch beruht das ganze Gewicht der Argumentation auf ihnen. Muß man ausdrücklich erwähnen, daß solche Grundanschauungen Gemeingut derjenigen Menschen sind, mit denen man zusammen lebt? Sie bilden den Inhalt eines umfassenden Ein-

verständnisses, einer Art universellen Consensus, wenigstens auf dem Niveau einer bestimmten Gemeinschaft und in einer gewissen Epoche. Im Laufe unserer Ausführungen werden wir uns also fragen, welche die Grundanschauungen des mittelalterlichen Menschen sind, sofern sie in den Argumenten für den Beweis der Unsterblichkeit der Seele deutlich werden[1].

* *
*

Greifen wir erst ein Argument auf, das von der spezifischen Stellung des Menschen im Ganzen des Universums ausgeht. Zwei Kategorien werden im Ganzen der Wirklichkeit unterschieden: die sinnliche Wirklichkeit und die intelligible Welt, die werdenden Dinge und das unveränderlich Seiende, das Gebiet des Sterblichen und Vergänglichen und dasjenige des Unsterblichen, des Unvergänglichen. Da dies sehr verschiedene Kategorien sind, müssen sie notwendig vermittels eines Seienden verbunden sein, welches sich an der Grenze dieser beiden Welten befindet, durch ein Wesen, das irgendwie allen zwei Kategorien zugehört, das gleichermaßen sinnlich und vernünftig, vergänglich und unvergänglich ist: den Menschen.

Ohne den Menschen im Grenzraum von Zeit und Ewigkeit wäre das Universum nicht vollkommen: es könnte keine harmonische Einheit bilden, denn es fiele in zwei einander fremde Gebiete auseinander. Die menschliche Seele stofflich und sterblich nennen bedeutete eine implizite Verneinung der Vollkommenheit und der harmonischen Einheit des Universums.

Dieses Argument, das eine unleugbare Verwandtschaft mit dem Denken der Stoa besitzt, ist ein beliebtes Thema im *De natura hominis* des Nemesios von Emesa[2]. Er sagt hier, daß der Mensch etwas mit der

[1] Es ist also nicht unsere Absicht, die Evolution der psychologischen Doktrinen im Mittelalter zu zeichnen, wie K. Werner es in seinem Werk: Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Wien 1876. In: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Classe 25, getan hat. Es geht uns nicht um eine vollständige Abhandlung der verschiedenen Autoren. Unser Ziel ist methodologischer Art: die Formen der Argumentation und deren latente Vorausstellungen werden nachgeprüft.

[2] Die große Wichtigkeit dieses Werkes für das Studium der philosophischen Anthropologie des Mittelalters ist bekannt. Es wird Gregor von Nyssa zugeschrieben und wurde zweimal ins Lateinische übersetzt: erst von Alfanus, Bischof von Salerno, und später von Burgundio von Pisa. Die zwei Übersetzungen wurden von C. Burkhard herausgegeben: die erste im Jahre 1917 (Teubner, Leipzig), die zweite in der Reihe des jährlichen Programms des Karl Ludwig Gymnasiums in 1891, 1892, 1896, 1901 und 1902. Eine Neuausgabe dieser zweiten Übersetzung wird in Löwen vorbereitet. Wir zitieren hier nach dieser noch nicht erschienenen Ausgabe (vorerst vgl. PG 40, 503 bis 818). Hinsichtlich des Studiums der Quellen des Nemesius nennen wir vor allem: B. Domanski: Die Psychologie des Nemesius. Münster 1900. In: Beiträge zur Ge-

leblosen Natur gemeinsam hat. Er ist körperlich und wie sie aus einer Mischung der vier Elemente gebildet. Er ist auch der Natur der Pflanzen verwandt, da er gleichfalls die Ernährungs- und Zeugungskraft besitzt. Und schließlich zeigt er auch Verwandtschaft mit den Tieren, denn er hat wie diese die spontane Bewegung, das begehrende und zornmütige Streben, die Empfindung und die Atmung. Aber dank seinem Verstande ist der Mensch den unkörperlichen und geistigen Wesen verbunden, da er alles kennt und beurteilt, die Tugenden erstrebt und vor allem die höchste Tugend, die Frömmigkeit, erlangt[3].

Der Mensch befindet sich also an der Grenze (ἐν μεθορίοις) der Sinnes- und der Vernunftwelt. Der Schöpfer vereint nämlich die verschiedenen Naturen miteinander und läßt nur wenig Entfernung zwischen ihnen, so daß sich alle Teile des Universums nahe sind[4]. Nemesios ist der Meinung, daß die Einheit des Schöpfers aller Dinge in der harmonischen Zuordnung der Teile des Universums sichtbar wird. Im Mittelpunkt dieser Zuordnung steht der Mensch. Man kann von ihm wirklich sagen, daß er die Mitte des Universums darstellt, da er die sichtbare und die unsichtbare Welt miteinander verbindet[5]. In sich selbst vereinigt er das Sterbliche und das Unsterbliche und trägt also in seiner Natur das Bild der ganzen Schöpfung. Der Mensch verdient demnach voll und ganz die Bezeichnung als Mikrokosmos[6].

Nemesios lehnt also jede materialistische Menschenauffassung ab. Darum weigert er sich, die aristotelische Entelechie anzuerkennen: die menschliche Seele kann nicht die Entelechie des Körpers sein. Sie ist vielmehr eine vollkommene Substanz, unkörperlich (οὐσία αὐτοτελὴς

---

schichte der Philosophie des Mittelalters 3, 1; W. Jaeger: Nemesios von Emesa. Berlin 1914; H. A. Koch: Quellenuntersuchungen zu Nemesius von Emesa. Berlin 1921; W. Telfer: Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa. Philadelphia 1955.

[3] Nemesius von Emesa: De natura hominis. Cap. 1: „Communicat enim inanimatis quidem secundum corpus et secundum eam quae a quattuor est elementis concretionem; plantis vero et secundum haec et secundum nutritivam et spermaticam virtutem; irrationalibus vero et secundum haec quidem, insuper autem et secundum eum qui secundum impetum motum et secundum appetitum et iram et secundum sensibilem et respirativam virtutem. Haec enim universa communia hominibus et irrationabilibus sunt, etsi non omnibus omnia. Copulatur autem per rationale incorporeis et intellectualibus naturis, cogitans et intelligens et iudicans singula et virtutes persequens et virtutum principaliorem, pietatem scilicet amplectens."

[4] Ebd., cap. 1: „Conditor enim paulatim visus est copulare sibi invicem differentes naturas, ut una sit et cognata omnis creatio. Ex quo maxime ostenditur unus existens omnium existentium conditor."

[5] Ebd., cap. 1: „Et ita rursus omnia musice compegit et colligavit et in unum coegit et intellectualia et visibilia per mediam hominum generationem."

[6] Ebd., cap. 1: „Quis igitur digne admirabitur nobilitatem huius animalis quod copulat in seipso mortalia immortalibus et rationalia irrationalibus colligit et fert in sui ipsius natura omnis creationis imaginem, propter quae et parvus mundus dictus est."

ἀσώματος) und unsterblich[7]. Ebenso nimmt Nemesios auch nicht an, daß die Seelen durch Fortpflanzung eine aus der anderen entstanden seien, denn in diesem Fall wären sie vergänglich[8]. Sind sie unmittelbar von Gott geschaffen? Das ist unmöglich, weil das Schöpfungswerk dann noch nicht vollendet sein würde[9]. Was bleibt ihm noch anderes übrig als die Lehre von der Seelenwanderung, wie sie von Jamblich aufgefaßt wurde: daß nämlich die Seelen von dem einen menschlichen Körper in den anderen übergehen[10]?

Auch bei Thomas von Aquin finden wir die Doktrin wieder vom Menschen, der an der Grenzscheide zweier Welten wohnt; nach ihm befindet sich der Mensch an der Grenze der geistigen Wesen und der stofflichen Wirklichkeiten. Darum enthält er in sich die Potenzen der beiden Kategorien des Wirklichen[11]. Nach Claudianus Mamertus fordert die Vollkommenheit des Universums die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ohne die Anwesenheit einer unkörperlichen Wirklichkeit wäre das Universum unvollständig und eines allmächtigen und unendlich guten Gottes unwürdig[12]. Man muß demnach das Vorhandensein einer unkörperlichen Wirklichkeit annehmen, welche nichts anderes ist als die menschliche Seele. Diese ist nicht die Entelechie des Körpers (in diesem Fall wäre sie bloß eine Eigenschaft des Körpers), sondern eine unkörperliche, innerlich und äußerlich vom Leibe unabhängige Substanz. Sie hat folglich keinerlei

---

[7] Ebd., cap. 2: „Non potest igitur anima secundum ullum modum entelechia corporis esse, sed substantia autotelis, id est per se perfecta, incorporea."

[8] Ebd., cap. 2: „Omne enim quod generationem habet corporalem simul et temporalem, corruptibile est et mortale."

[9] Ebd., cap. 2: „Si igitur ex ad invicem germinatione animae fiunt, ratione providentiae fiunt et corruptibiles sunt quemadmodum alia quae ex successione generis fiunt. Si autem ex non entibus deducuntur, creatio est quod fit, et non est verum quod Moysi ‚Requievit Deus ab omnibus operibus suis'."

[10] Ebd., cap. 2: „Scriptus denique est ei singularis quidam liber, in quo scripsit (scil. Jamblichus) quod non ab hominibus ad irrationalia animalia neque ab irrationalibus ad homines transcorporationes fiunt, sed ab animalibus ad animalia et ab hominibus ad homines."

[11] Thomas von Aquin: Summa theologiae I. Q. 77 a. 2. Ed. Commissio Piana. Ottawa 1953. S. 465b. Thomas sagt über die menschliche Seele: „. . . est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum,. . ."

[12] Claudianus Mamertus: De statu animae. Lib. I c. 4. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 11. S. 38, Z. 2—16: „causa enim creandarum rerum bonitas creatoris est, . . . mirum autem videtur subplemento rerum defore aliquid, si rosae flosculus non existeret, et non defore si incorporea substantia non esset creata . . .humanus vero animus ad similitudinem dei factus est, incorporeus igitur est animus humanus." Lib. I c. 5. S. 39, Z. 5—7: „non autem potest vel omnipotentia non posse vel bonitas invidere. creare ergo incorporeum et potuit et voluit, igitur et creavit." (Vgl. E. L. Fortin: Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. Paris 1959. S. 77—82.)

räumliche Ausdehnung und ist in jedem Teil des körperlichen Organismus anwesend[13].

Diesem Argument liegt eine ursprüngliche Ansicht zugrunde, eine Art unbestreitbarer Evidenz, eine Wahrheit, die nicht in Frage gestellt wird: daß das Universum eine vollkommene Wirklichkeit, eine wohlgeordnete Totalität, eine harmonische Einheit sei, in der alle Teile zusammenhalten und miteinander zusammenhängen. In einem christlichen Milieu wird die Überzeugung von der Güte und Vollkommenheit des Schöpfers das Gewicht dieses Arguments unterstreichen. Der Gedanke selber läßt sich allerdings weit hinter das Christentum zurückverfolgen: er findet sich schon in stoischen Quellen. In den Augen der stoischen Denker ist die Welt ein lebendiger Organismus, in welchem dank einer universellen Sympathie alle Teile zusammenhalten; des weiteren ist der Kosmos vollkommen, weil er unaufhörlich vom göttlichen Logos, der der Welt immanent ist, konstituiert wird.

* *
*

Ein anderes Argument für die Unsterblichkeit geht vom Ursprung der menschlichen Seele aus[14]. Im griechischen Denken wird die korrelative Beziehung zwischen der Präexistenz der Seele und ihrem Weiterleben nach dem Tod betont.

Platon und Plotin nehmen an, daß die menschliche Seele vor der Vereinigung mit dem Körper existiert, und folgern daraus, daß sie auch nach der Auflösung dieser Vereinigung fortbesteht. Hier liegt eine jener Schwierigkeiten, vor welche sich Aristoteles gestellt sah. Am Anfang des VIII. Buches der *Physik* fragt er, ob die Bewegung in der Vergangenheit immer dagewesen sei und in der Zukunft immer weiter bestehen werde oder ob sie angefangen habe und eines Tages aufhören werde. Die zwei anderen logisch möglichen Hypothesen faßt er nicht ins Auge, nämlich daß die Bewegung in der Vergangenheit angefangen

---

[13] Ebd., Lib. III c. 2. A. a. O., S. 155, Z. 9—13: „. . . sicut deus ubique totus in universitate, ita haec (scilicet anima) ubique tota invenitur in corpore. et sicut deus nequaquam minore sui parte minorem mundi partem replet, maiore maiorem, sed totus in parte, totus in toto est, ita et haec non pro parte sui est in parte corporis." Lib. III c. 16. S. 185, Z. 16—21: „Omne inlocale incorporeum quoque est, . . . et in corpore vivente tam vivit pars minima corporis, quam totum corpus. tantum ergo vitae in parte corporis est, quantum in toto corpore, et vita haec anima est, nec locale est quod tam magnum est in toto quam in aliquo et tam magnum in parvo quam in magno."

[14] Das Ursprungsproblem der menschlichen Seele wird in zwei neueren Studien aufgegriffen. Cl. Tresmontant: La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chré ienne. Problème de la création et de l'anthropologie, des origines à saint Augustin. Paris 1961. Kapitel 7 des zweiten Teils erörtert das Problem des Ursprungs der menschlichen Seele. J. M. da Cruz Pontes: Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do século XIII. A origem da alma. Coimbra 1964.

habe, aber sich unbegrenzt in die Zukunft forterstrecken werde, bzw. daß sie in der Vergangenheit immer dagewesen sei, aber einmal aufhören werde.

Logisch sind diese zwei Hypothesen nach ihm zwar möglich, nicht aber vom Standpunkt seiner Philosophie. Was nicht immer dagewesen ist, hat die Möglichkeit, nicht zu sein. Und diese Möglichkeit hätte keinen Sinn, wenn sie sich nie verwirklichen würde. Daraus folgt, daß ein Seiendes, das einmal angefangen hat zu sein, nicht in aller Zukunft fortbestehen kann[15]. Hier wurde eine wichtige Präzisierung von den mittelalterlichen Denkern insofern eingeführt, als das, was vorher als ein Einwand gegen das Fortbestehen der Seele galt, zum Argument für ihre Unsterblichkeit wurde: was durch einen Zeugungsprozeß hervorgebracht wurde, was völlig in das Werden eingelassen ist, ist notwendig vergänglich. Was dagegen ohne Zeugung zu existieren angefangen hat, d. h. was durch einen direkten Eingriff des Schöpfers hervorgebracht wurde, ist nicht vergänglich. Die mittelalterlichen Denker gehen also auf einen korrelativen Zusammenhang zwischen Zeugung und Vergänglichkeit zu. Auf Grund ihrer Lehre von der Freiheit des schöpferischen Aktes sehen sie darin aber keinen Einwand dagegen, daß ein Seiendes zu sein beginnt und doch ohne Ende weiterbesteht.

Nehmen wir als Beispiel den Kommentar Jakobs von Douai zum *De anima* des Aristoteles: er fragt erst, ob der Intellekt „generabilis" ist, ob er durch einen Zeugungsprozeß entstehen kann[16]. Die Antwort ist negativ: die Seele kann nicht gezeugt werden, denn sonst würde sie aus dem Vermögen des Stoffes hervorgehen, was ausgeschlossen ist: „intellectus non educitur de potentia materiae"[17].

Das läßt sich leicht verstehen, wenn man zugibt, daß der Verstand unkörperlich sei: es ist in der Tat undenkbar, daß ein unstoffliches

---

[15] Aristoteles: Physik III, 4, 203 b8; VIII, 1, 250 b11ff.; De caelo I, 10, 279 b17; Plato: Politeia VIII, 546 a2; G. Verbeke: La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote. In: Revue philosophique de Louvain 46 (1948) 137—160.

[16] Jakob von Douai: In De anima. Lib. III c. 4: „Utrum intellectus sit generabilis". Die Zitate aus Jakob von Douai haben wir einem noch nicht herausgegebenen Werk entnommen: J. de Raedemaeker: Een Commentaar op De Anima van Jacobus de Duaco. Kritische tekstuitgave met inleiding over het leven, het werk en de filosofie van de auteur. (Diss. Leuven 1962.) M. Grabmann hat 1947 in einem Aufsatz in den Mélanges Auguste Pelzer (Louvain 1947. S. 389—413) die Aufmerksamkeit auf den Aristoteleskommentator Jakob von Douai gelenkt, einen Zeitgenossen des Thomas von Aquin und Siger von Brabant: Jacob von Douai, ein Aristoteleskommentator zur Zeit des heiligen Thomas von Aquin und des Siger von Brabant. In: Mittelalterliches Geistesleben. Bd. 3. Hrsg. L. Ott. München 1956. S. 158—179.

[17] Jakob von Douai: In De anima. Lib. III c. 4: „Breviter dico quod omnis forma, quae educitur de potentia materiae, omnis talis forma intus est generabilis per accidens, quia tunc generatur compositum, quando forma educitur de novo de potentia materiae, quae forma non erat prius nisi in potentia materiae."

Prinzip unter Zugrundelegung einer stofflichen Potenz hervorgebracht werde. Was folgt daraus für die Unsterblichkeit? Da der Verstand nicht gezeugt worden ist, ist er unvergänglich[18]; denn was eine Form hat, die auf Grund der Potenz des Stoffes hervorgegangen ist, besitzt die Möglichkeit, nicht zu sein und ist also vergänglich[19]. Da der Verstand nicht auf diese Weise hervorgegangen ist, ist er unverderblich, obwohl er den Stoff gestaltet. Man kann demnach nicht behaupten, daß er in seinem Wesen vom Stoff abhängig sei.

Eine gleichartige Argumentation finden wir in Radulphus Britos *Kommentar zu De anima*: Die intellektuelle Seele ist nicht vergänglich, da sie nicht aus der Potenz des Stoffes hervorgegangen ist. Sie ist unmittelbar von Gott geschaffen[20]. In diesem Sinne kann man sagen, daß sie von draußen kommt (deforis); sie läßt sich nicht in den natürlichen Prozeß des kosmischen Werdens einreihen. In den Augen unseres Autors besteht hier kein Zweifel, da der geistige Akt sich nicht durch ein körperliches Organ vollzieht[21].

Bemerken wir, daß schon Avicenna die Unsterblichkeit der Seele verteidigt und dabei sowohl die Präexistenz als auch die Metempsychose ausschließt. Man könnte sich fragen, warum die Seele bei der Auflösung des Leibes nicht vergeht. Nach dem arabischen Philosophen ist der Leib in keiner Hinsicht die Ursache des Daseins der Seele[22]. Daraus folgt, daß die Auflösung des Leibes nicht die Zerstörung der Seele mit sich führt. Könnte dann die Seele ohne Leib geschaffen werden oder umgekehrt? Die Antwort bei Avicenna ist negativ: Die Seele wird dann geschaffen, wenn der körperliche Organismus imstande ist, ihr zu Dienst zu sein. Man darf hieraus jedoch nicht entnehmen, daß die Zerstörung des einen die Zerstörung des anderen hervorrufe,

[18] Ebd., Lib. III c. 5: „Et quia intellectus non educitur de potentia materiae, propter hoc incorruptibilis est."

[19] Ebd., Lib. III c. 5: „Et ideo cum illud quod habet formam eductam de potentia materiae, sit in potentia ad non esse, cum haec potentia reducitur in actum, illud corruptum est."

[20] Radulphus Brito: In De anima (Cod. Vat. lat. 1059, fol. 24va): „ex hoc patet quod formae eductae de potentia materiae sunt corruptibiles; sed anima intellectiva non est educta de potentia materiae quia est deforis ab agente supernaturali, scilicet a Deo per creationem; ergo anima intellectiva non est corruptibilis." Nach P. Glorieux (Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle. Bd. 1. Paris 1933. S. 453) ist die philosophische Tätigkeit des Radulphus Brito in der Zeit zwischen 1300—1307 anzusetzen. Betreffs der „Questiones super libros de Anima" kennt man drei Handschriften: die angeführten Texte wurden von Frl. A. Thirry (Löwen) aus dem Vatikanischen Manuskript kopiert.

[21] Radulphus Brito: In De anima. Ebd. Vom Denkakt redend sagt er: „. . . non exercetur mediante aliqua parte corporis tamquam sicut organo."

[22] Avicenna untersucht die verschiedenen Möglichkeiten und lehnt sie eine nach der anderen ab: der Leib ist nicht in dem Sinn der Ursprung der Seele, daß er einer geistigen Substanz das Dasein verliehe; er ist weder deren rezeptive Ursache noch ihre formelle oder perfektive Ursache.

denn was da mit dem Leib zu existieren beginnt, ist seiner Natur nach unvergänglich[23]. Muß man aber nicht zugestehen, daß alles, was gezeugt ist, eines Tages vergehen wird?

Avicenna antwortet, daß dies für alles der Fall ist, was durch ein materielles und ein formelles Prinzip hervorgebracht wird. Weil jedoch die menschliche Seele nicht diese Zusammensetzung aufweist, ist dies Axiom nicht auf sie anwendbar[24].

Wir stehen hier wieder vor einer Grundanschauung, welche sich von den griechischen Auffassungen unterscheidet. Nach der griechischen Anschauung weist die Weltgeschichte keine wirklichen Neuigkeiten auf; sie ist nur die endlose Wiederholung derselben Ereignisse. Was jetzt existiert, ist in der Vergangenheit immer gewesen und wird weiterbestehen in der Zukunft. Diese Anschauung ändert sich grundlegend, sobald man die Freiheit der göttlichen Schöpfung annimmt. Gott kann unvergängliche Seiende hervorbringen: sie haben zu existieren angefangen, und doch werden sie niemals vergehen, da sie sich nicht völlig in das kosmische Werden einordnen. Wenn der Mensch in die Geschichte eintritt, ist er nicht eine bloße Wiederholung der Vergangenheit: er stellt in der Entwicklung der Welt eine originelle und ewige Dimension dar. Es besteht aber bei gewissen mittelalterlichen Autoren eine Unsicherheit betreffs des Ursprungs der Seele. So bei Augustin in seiner Auseinandersetzung mit Vincentius Victor[25] und auch bei Hrabanus Maurus. Dieser legt zwei Hypothesen über den Ursprung der Seele vor, ohne sich für eine der beiden auszusprechen: entweder ist jede Seele unmittelbar von Gott geschaffen, oder die Seele der Kinder kommt von derjenigen der Eltern[26].

* *
*

[23] Avicenna Latinus: Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV—V. Pars V c. 4. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Louvain—Leiden 1968. S. 117, Z. 98.

[24] Avicenna Latinus, pars V c. 4, a. a. O., S. 122, Z. 72. Vgl. M.-D. Roland-Gosselin: Sur les relations de l'âme et du corps. In: Mélanges P. Mandonnet. Bd. 2. Paris 1930. S. 53.

[25] Augustinus: De natura et origine animae. Lib. I c. 15 nr. 24. In: CSEL 60, 1. S. 323, 19—23 (In: PL 44, 487): „unum est enim e duobus: si ex traduce non est, ex nihilo est, ne ita sit ex deo, ut naturae sit dei, quod omnino sacrilegum est credere. sed adhuc utrum non sit ex traduce, certa testimonia flagitamus aut quaerimus: non qualia iste (scil. Vincentius Victor) posuit, quibus hoc quod quaerimus non ostenditur."

[26] Hrabanus Maurus: Tractatus de anima. Cap. 2. In: PL 110, 1112 C—D: „Nos autem id dimittere, affirmare non audemus: quoniam et beatus Augustinus, probatissimus doctor, laudabiliter ex hoc dicitur dubitasse, neque hoc audere confirmare ... In his namque et similibus tamque occultis, melius est ignorantiam confiteri, quam perverse et periculose affirmare." Der Autor fußt auf Cassiodors „De anima" und läßt sich durch Claudianus Mamertus inspirieren.

Ein drittes Argument zugunsten der Unsterblichkeit gründet sich auf das natürliche Verlangen, nach dem Tode weiterzuleben. Bei Aristoteles findet sich des öfteren der Gedanke, daß die Natur nichts vergeblich mache. Es ist dies der Ausdruck der aristotelischen Teleologie, nach der jede Entwicklung der Natur auf das Gute gerichtet ist[27]. Das erste Prinzip, das reiner Akt ist, wird von Aristoteles als die finale Ursache der ganzen kosmischen Bewegung aufgefaßt: alles, was in der Welt geschieht, ist schließlich auf das höchste Gut gerichtet.

Der gleiche Gedanke wird wieder in christlichem Kontext aufgenommen: in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* schreibt Thomas von Aquin, daß ein natürliches Verlangen nicht vergeblich, d. h. unverwirklichbar sein kann: der Grund dafür ist, daß ein solches Verlangen nichts anderes ist als eine durch die Bestimmung des ersten Prinzips dem Seienden eingeprägte Neigung. Wäre dieses Verlangen unverwirklichbar, so würde dies bedeuten, daß Gott selber den Seienden ein Streben eingepflanzt habe, das nicht befriedigt werden kann[28].

Cassiodor führt in seinem *De anima* neben manchen anderen auch dieses Argument an, ohne sich bei ihm des längeren aufzuhalten. Übrigens ist dieses Thema in seinen Darlegungen beständig gegenwärtig. Nach ihm kann die Seele nicht körperlich sein, weil sie sonst die geistigen Wirklichkeiten nicht erkennen könnte. Da sie selbst unkörperlich ist, zeigt sie mit Recht eine Neigung zu der geistigen Welt hin, mit der sie sich verwandt weiß. Der Mensch ist auf ein unsterbliches Leben ausgerichtet: er wünscht, daß sein Ruf von den nachkommenden Generationen bewahrt wird, er verlangt, daß die Erinnerung an ihn niemals verloren geht. Darum sorgt er für die Zukunft und vermeidet alles, was seinem Andenken schadet. Und behaupten die hervorragendsten Autoren nicht, so schreibt Cassiodor, daß die Schöpfungen des menschlichen Geistes durch den Tod keineswegs aufgehoben werden[29]?

Dasselbe Argument kann man auch in ausgearbeiteterer Form bei Gundissalinus in seinem *De immortalitate animae* lesen. Das grundlegende Prinzip dieser Argumentation lautet: Keine Bewegung der Natur kann vergeblich oder illusorisch sein. Alles, was Objekt eines natürlichen Verlangens ist, muß natürlich verwirklichbar sein, sonst würde die Natur

---

[27] Aristoteles: De caelo I, 4, 271 a 33; II, 11, 291 b 13; De partibus animalium II, 13, 658 a 8; III, 1, 661 b 23; De generatione animalium II, 5, 741 b 4; II, 6, 744 a 36; Politica I, 2, 1253 a 9; I, 8, 1256 b 20.

[28] Thomas von Aquin: In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Lib. I lect. 2 nr. 21. Ed. R. Spiazzi. Turin—Rom 1949. S. 7: „Ergo sequitur, quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile. Quia naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari."

[29] Aurelius Cassiodorus: De anima. Cap. 2. In: PL 70, 1286 A: „Nam et hinc immortalem debemus agnoscere, quod appetit de immortalitate cogitare."