

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 26 (1948)

Artikel: Die Quaestio Alberts des Grossen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245 : ein Beitrag zur Geschichte des Problems

Autor: Pelster, Franz

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762282>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.04.2026

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

Die Quaestio Alberts des Großen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245

Ein Beitrag zur Geschichte des Problems

Von Franz PELSTER S. J.

Im Jahre 1928 hatte ich aus Cod. Vat. lat. 4245 eine Quaestio als interessantes Zeugnis für den Stand der Frage über das Unum esse in Christo vor Thomas abgeschrieben. Ich dachte dabei an einen Pariser Dominikaner, etwa Guerricus als Verfasser, ließ aber die Untersuchung vorläufig ruhen. Da zeigte ein Aufsatz von Albert Fries¹ den richtigen Weg. Gelegentlich einer Beschreibung des Quästionen enthaltenden Teiles der Hs. sagte er von unserer Quaestio, es seien 'immerhin gute Anzeichen' dafür gegeben, daß Albert der Große ihr Verfasser sei. Da nun die neuerdings erschienene umfassende Arbeit von P. Bayer-schmidt² über die Seins- und Formmetaphysik Heinrichs von Gent auch Albert in den Kreis der Untersuchung zieht, so schien die Veröffentlichung der Quaestio von einigem Nutzen zu sein, zumal Thomas hier ganz in den Fußstapfen seines Lehrers wandelt. Ich komme damit auch dem von Fries geäußerten Wunsch nach, ein zustimmendes oder ablehnendes Wort möge der weiteren Klärung dienen. Die von Fries für die Echtheit vorgebrachten Anzeichen benutze ich und suche sie mehr auszubauen. Da Textveröffentlichungen ohne gleichzeitige Analyse erfahrungsgemäß oft totes Kapital bleiben, so möchte ich eine gedrängte Inhaltsangabe beifügen und zugleich zum besseren Verständnis die Stellung Alberts im Sentenzenkommentar kurz darlegen. Es sei jedoch betont, daß eine Gesamtdarstellung der Lehre

¹ Um neue theologische Abhandlungen Alberts des Großen: *Angelicum* 13 (1936) 85-87.

² Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie: *BAEUMKER*, Beiträge 36, 3-4, Münster 1941, 34-43. Die Notiz von Fries über Cod. Vat. 4245 ist Bayer-schmidt entgangen. Er bringt aber einige Auszüge aus der noch unveröffentlichten *Summa de incarnatione*, die mir zur Zeit unzugänglich ist, für die ich deshalb auf Bayer-schmidt angewiesen bin.

Alberts über die Hypostatische Vereinigung mir fernlag. Dafür kann ich auf die gründliche Studie von M. V. Pollet¹ verweisen.

1. Die Quaestio disputata in Cod. Vat. lat. 4245

Cod. Vat. lat. 4245 [membr. ff. 352, 28 × 18,5 cm saec. 13 med. (in priore parte)] enthält im ersten Teile: 1. ff. 1r-4v verschiedene Einteilungen. — 2. ff. 5r-22r <Alcher von Clairvaux, De spiritu et anima> Quoniam dictum est michi ut me ipsum cognoscam ... patrie sue visioni Dei, quem cernere finis. — 3. ff. 22v-24r <Einleitung und Einteilung der Heiligen Schrift>. Legem, mandavit nobis Moyses in preceptis iusticiarum et hereditatem domui Jacob et Israel promissiones. Eccli XXIII. Et secundum glosam exponitur sic. 'Legem etc.' Que lex ... Quicumque autem legit hec oret pro eo qui domino revelante invenit. — 4. ff. 24r-v <Quaestio de uno esse in Christo>. Sequitur de questione. Cum omnis specifica differentia ... concedatur difficultati materie. — 5. ff. 25r-37v <Johannes de Rupella, De anima>. Si ignoras, o pulcherrima inter mulieres, cognoscere etc. Cant. 1. Tibi, anima rationalis, proponitur illud verbum ... principium operabilium. Hec de viribus anime dicta sufficiant. — 6. ff. 38r-42v. Incipiunt edita fidei catholice a Nicholao Ambianensi scripta domino pape Clementi. Prologus. Clemens papa, cuius rem nominis et inde subiectum sentiant ... sic patet propositum. Explicit liber de arte fidei catholice. — 7. ff. 43r-61r <Alanus de Insulis, Regulae de sacra theologia>. Omnis scientia suis utitur regulis velut propriis fundamentis ... dictionum rationes catholicorum expositionibus percipiuntur.

Für den folgenden Teil, der unter anderem Quodlibeta des Guericus O. P. (ff. 62r-70r), Fragen Alberts des Großen (ff. 73r-74v), des Guericus (ff. 75r-76v), das vierte Buch der Sentenzenerklärung des Wilhelm von Middleton O. Min. (ff. 214r-309r) enthält, sei auf die Angaben bei Fries verwiesen².

Welche Beweise sprechen nun für die Zuteilung der Frage über das Eine Sein in Christus an Albert. Fries macht als erstes Anzeichen geltend, daß die Quaestio mit Ausnahme der letzten Zeilen von derselben Hand geschrieben ist wie der Traktat Alberts De sensibus gloriosis (ff. 88r-89v) und seine Quästionen (ff. 73r-74v). Ebenso finden sich

¹ M. V. POLLET, L'union hypostatique d'après saint Albert le Grand: RThom 38 (1933) 505-532, 689-724.

² Angel 13, 81-92.

einige bei Albert beliebte Ausdrücke wie *Sine preiudicio loquendo . . . aliud persona 'secundum rationem'*. Suchen wir diese Anzeichen, die, wie Fries selbst betont, der Erweiterung und Bestätigung bedürfen, zu vervollständigen. Die Vergleichspunkte in formaler und inhaltlicher Hinsicht nehme ich aus dem dritten Sentenzenbuch Alberts, das inhaltlich und zeitlich unserer Frage am nächsten steht. Ich benutze die am leichtesten zugängliche Ausgabe von Borgnet (B. 34), deren Seitenzahl ich angebe. Das angeführte *Sine preiudicio loquendo videtur mihi* und ferner *Dico enim sine preiudicio* findet sich l. 3 von d. 1 bis d. 22 in den Formen *Sine praeiudicio dicendum* S. 36, 54, 55, 57, 103, 249, 255 ; *Sine praeiudicio dicimus* S. 49, 66, 257 ; *Dico sine praeiudicio* S. 119, 357 ; *Sine praeiudicio dici potest* S. 272 ; *Sine praeiudicio loquendo concedo* S. 360. Die zur Einführung der Einwände benutzte Partikel *Item*, die in der Frage ausschließlich vorkommt, überwiegt im Sentenzenkommentar bei weitem das synonyme *Praeterea*. Die Antwort auf die zweite Frage wird eingeleitet *Ad id autem quod ulterius querebatur*. Dieselbe Formel ist in den Fragen des Sentenzenkommentars die gewöhnliche, z. B. S. 16, 36, 51, 82, 105, 277 usw. Die Antwort auf die Einwände beginnt : *Ad id autem quod circa hoc obicitur . . . dicendum* und *Ad aliud dicendum*. Zur ersten Formel gleichlautende oder völlig analoge Formeln wie *Ad id autem quod contra obicitur*, *Ad id quod ultimo obicitur dicendum*, und die zweite Formel sind so häufig, daß sich eine Aufzählung erübrigt. Die *Quaestio* hat : *His habitis de facili patet responsio ad omnia obiecta* ; der *Kommentar* : *His visis respondendum est ad obiecta* S. 148 ; *His habitis facile est respondere obiectis* S. 271 ; *His habitis planum est respondere obiectis* S. 357 ; *Hac habita distinctione facile est determinare totum* S. 337 ; *Secundum habita leve est ad hoc respondere* S. 297 ; *Et sic patet qualiter de facili verba Hilarii verificantur* S. 287 ; *Et per hoc patet solutio ad totum* S. 272 usw. Eine solche Übereinstimmung zwischen *Quaestio* und *Kommentar* nicht nur in der einen oder andern Formel, sondern in geradezu allen ist zum mindesten ein sehr wahrscheinlicher Beweis für die Gleichheit der Verfasser.

Dieser Beweis wird durch die Betrachtung des Inhalts noch bedeutend verstärkt.

Albert hat im *Kommentar* l. 3 d. 6 a. 2, B. 127 f. die Frage : *Quae differentia sit inter rem naturae, suppositum, hypostasim, substantiam et individuum et personam*. In der *Quaestio* sagt der Verfasser : *Aliud est res nature, aliud suppositum et aliud individuum et aliud persona*

secundum rationem. Man beachte besonders die gleiche Reihenfolge in der Aufzählung. Nur fehlen hypostasis und substantia, was leicht zu erklären ist. Nach dem Kommentar ist hypostasis das Synonym zu substantia, substantia heißt die res naturae, insofern sie durch die Akzidentien von anderen unterschieden werden kann, individuum, insofern sie durch die Akzidentien unterschieden wird. Substantia und individuum fallen demnach begrifflich beinahe zusammen, so daß der Unterschied leicht vernachlässigt werden konnte¹. Auch die Erklärungen der Termini sind sehr ähnlich. Kommentar, B. 127: Non est res naturae nisi aliquod constitutum per actum generationis in natura illa; Quaestio: Res enim nature est id quod nature actu producitur ut generatione vel opere actus. — Kommentar, B. 127: Ergo suppositum dicitur stans sub natura communi; Quaestio: Suppositum autem est id quod stat sub communi quod est in eo secundum esse. — Kommentar: Individuum secundum Philosophum est distinctum collectione accidentium, quae in alio non possunt inveniri non tamen necessario est persona, quia individuum, licet sit distinctum, non necessario est rationalis naturae; Quaestio: Individuum autem concernit individuancia ydiomata, que sunt in aliquo, et persona concernit singularem existencie modum in rationalis nature individuo.

Im Kommentar wird die Frage erörtert: Utrum humana natura degeneret in accidens (l. 3 d. 7 a. 6, B. 156 f.). In der Quaestio haben wir dasselbe Problem als Unterfrage. In beiden Schriften wird diese Ausdrucksweise abgelehnt. Kommentar: Sed absit quod degeneret, quia potius generosa fit. Quaestio: Ad id autem quod ulterius querebatur utrum natura humana degeneret in accidens, videtur michi non esse dicendum, quod male sonare videtur. Der Grund der Verwerfung dieser Ausdrucksweise ist beidemal derselbe. Kommentar: Videtur enim vergere in accidens propter convenientiam cum accidentis proprietate quadam, non propter accidentis naturam. Quaestio: Querendo de supposito [non] in quantum est suppositum non utriusque nature, sed alterius sc. divine, habet natura adveniens post esse suppositi modum accidentis, non tamen unquam est accidens. Also wiederum völlige sachliche Übereinstimmung. Dazu kommt noch in beiden die Behauptung, daß diese Ausdrucksweise neu sei². Kommentar: Nec antiqui dixerunt

¹ L. 3 d. 10, B. 186 zählt nur unsere vier Termini auf, aber in der umgekehrten Reihenfolge: Persona, individuum, suppositum, res naturae.

² Zu diesen Novelli gehört jedenfalls Wilhelm von Auxerre, der in seiner Summa, Paris 1500, f. 110vb, zweimal degenerat gebraucht.

quod degenerat . . . Novelli vergi mutaverunt in degenerat ; Quaestio : Hoc quidam in scriptis reliquerunt . . . Et hoc intendunt antiqui.

Auch in den Zitaten findet sich mehr als eine Übereinstimmung ; nur ist die Quaestio reicher. Beide haben das Zitat aus Damascenus : Differentia est causa numeri ; beide die Stelle aus Augustinus (Kom. 130) : Talis est unio, quae Deum faciat hominem et hominem Deum ; beide das Boethiuszitat (Kom. 103) : Natura est unamquamque rem informans differentia specifica ; beide (Kom. 104) den Zusatz quod tam catholici quam Nestorius in Christo duas dicunt esse naturas ; Quaestio : quod secundum hanc diffinitionem tam catholici quam Nestorius duas naturas in Christo constituerunt.

All diese Übereinstimmungen in äußerer Form, in Inhalt und Lehre erlauben meines Erachtens den sicheren Schluß : Albert der Große ist Verfasser dieser Quaestio.

Was läßt sich nun über Natur und Entstehung der Quaestio sagen ? Es ist eine Pariser Quaestio. Das wird bereits durch die Umgebung in der Hs. zum mindestens sehr nahe gelegt. Schon der Schrift und ganzen äußeren Aufmachung nach ist die Hs. in die Mitte des 13. Jahrhunderts zu verweisen. Das Gleiche sagen die in ihr enthaltenen Auktoren. Alanus von Lille, Nikolaus von Amiens, Johannes von Rochelles, Guerricus, Wilhelm von Middleton gehören sämtlich dem Anfang oder der Mitte des 13. Jahrhunderts an. Alle mit Ausnahme des Wilhelm sind Franzosen ; alle drei Magistri haben in Paris gelehrt. Das ist ein sicheres Zeichen für die Pariser Herkunft der Hs. und damit auch der Quaestio. Wie sollte eine einzelne Frage so schnell von Köln nach Paris kommen ? Es ist ferner eine Quaestio disputata, keine versprengte Frage eines Quodlibet. Die Quodlibeta jener Zeit, wie jene des Guerricus in derselben Hs. und die anonymen um Alexander von Hales sind bedeutend kürzer und haben ein anderes Gepräge. Man wird in ihnen nicht eine so lange Reihe von Gründen Pro et Contra finden und ebenfalls keine so ausführliche Lösung. Es haben sich auch noch Reste der ursprünglichen Disputatio erhalten. So finden wir im V. : Contra . . . Si forte tu dicas . . . Contra . . . Sed contra obiciebatur. Die Erfahrung hat gelehrt, daß dies fast unfehlbare Zeichen einer ursprünglich gehaltenen und dann determinierten und niedergeschriebenen Disputation sind. Zumal gilt dies von dem Imperfekt obiciebatur. Die Quaestio bildete ferner den Teil einer Sammlung von Quaestionen, wie das Sequitur zu Beginn klar ausspricht.

Liegt nun unsere Quaestio vor oder nach den entsprechenden

Fragen des Kommentars zu dem dritten Buch der Sentenzen? Das dritte Buch ist in seiner heutigen Fassung zwischen den Jahren 1246 und 1249 entstanden. Die Erklärung selbst gehört höchstwahrscheinlich ins Jahr 1246. Denn Albert kam 1245 nach Paris¹. Wenn schon damals der bald nachher feste Brauch bestand, daß der Baccalarius vor Erlangung der Magisterwürde zwei Jahre über die Sentenzen zu lesen hatte, dann war Albert 1246 noch nicht Magister, konnte also auch noch nicht öffentlich disputieren. Somit wäre das Jahr 1247-1248 für unsere Quaestio anzusetzen².

Aber auch innere Gründe sprechen dafür, daß die Quaestio später als das dritte Buch liegt. Sachlich freilich besteht in der Beantwortung der Fragen kein wesentlicher Unterschied. Jedoch ist das in den Objectionen herangezogene Material reichhaltiger. So wird Boethius *De hebdomadibus* zweimal mit Namen angeführt. Im Kommentar zur 6. und 7. Distinktion kommt diese Schrift überhaupt nicht vor. Dies ist um so auffallender als *Obiectio 6* sachlich mit d. 6 a. 5 obi. 2 (B. 132) übereinstimmt, wo Boethius mit keinem Wort erwähnt wird. Auch die *Solutio* der Quaestio ist ausführlicher. Der Beweis aus der Vereinigung der beiden Naturen im *esse*, das nichts anderes sei als das Sein der Person, steht nicht in der *Solutio* der Quaestio, sondern im *Contra 4* und *5*, wo er genauer durchgeführt wird. Dagegen stehen die Darlegungen der Quaestio über *suppositum*, *res naturae*, *individuum* im Kommentar nicht an dieser Stelle, sondern d. 6 a. 2, wobei in der Quaestio das mehr Überflüssige des Kommentars ausgelassen wurde. Wenn wir alle äußeren und inneren Momente zusammennehmen, so dürfen wir sagen, daß höchst wahrscheinlich die Quaestio in Paris nach dem Kommentar entstanden ist.

2. Die Frage über das Eine Sein in Christus in früheren Schriften Alberts des Großen

Man hat bei der Kontroverse über das Eine Sein in Christus vielleicht zu wenig beachtet, daß die Frage ursprünglich in erster Linie ein grammatikalisch-dialektisches Problem war³. Menschheit und Gott-

¹ Vgl. F. PELSTER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen*, Freiburg 1920, 62-84.

² Es ist allerdings für jene Frühzeit, da vieles noch nicht durch Statut festgelegt war, möglich, daß Albert auch als Magister über die Sentenzen las. Vielleicht wurde der seit langem im Lehramt erfolgreich Tätige sehr bald Magister.

³ Schon BAYERSCHMIDT, S. 24, deutet darauf hin, legt der Tatsache aber zu wenig Gewicht bei. Vgl. auch I. 3 d. 10 a. 1-2, die für Alberts Terminologie wichtig sind.

heit werden in einer Person vereinigt. Die göttliche Person hat die menschliche Natur aufgenommen. Das ist das Ergebnis der fünften Distinktion des dritten Sentenzenbuches. In der sechsten und siebten Distinktion wird die Frage nach dem Endergebnis der hypostatischen Vereinigung erörtert¹. Wenn ich die philosophischen Begriffe Natur, Suppositum, Einer und Eines und andere zur Erfassung des Geheimnisses verwenden will, wie muß ich mich dann ausdrücken, um den objektiven Tatbestand wiederzugeben? Hier wichen nun die Ausdrucksweisen voneinander ab, je nachdem man die eine oder andere der bekannten drei Sentenzen bei Petrus Lombardus zu Grunde legte. Nach Aufgabe der dritten, die nur eine akzidentale Vereinigung kannte², ging der Streit zwischen der ersten und zweiten Meinung weiter³. Er wurde bereits zu Anfang des 13. Jahrhunderts in die Form gekleidet: Muß ich in Christus, der zwei Naturen in einer Person vereinigt, von einem oder zwei Supposita reden⁴? Die Anhänger der zweiten Sentenz, die immer allgemeiner wurde, erklärten, daß Suppositum einer vernünftigen Substanz sachlich identisch mit Person sei, daß man also nur von *einem* Suppositum in Christus reden dürfe. Wie steht es nun mit der Aussage von Einheit und Mehrheit? Da wir einer 'unus' im maskulinen Sinn nur von der Person gebrauchen und in Christus nur eine Person ist, wie beide Ansichten behaupten, so kann einer 'unus' von Christus nur im Singular ausgesagt werden. Das gaben beide Ansichten zu⁵.

Wie ist aber über die Aussage eines 'unum' im neutralen Sinn zu urteilen? Haben wir doch in Christus zwei Naturen. Anhänger der ersten Ansicht verfochten, daß man sagen müsse: Christus ist zwei

¹ ALBERT, Sent. I. 3 d. 6. Divisio textus (B. 117). Hic incipit pars illa, in qua Magister incipit agere de consequentibus unionem. Sunt autem consequentia, quae consequuntur unionem, ut termini ipsius unionis, sicut Deum esse hominem et e converso et hominem et Deum esse duo vel unum, et unionem factam esse in natura vel supposito vel persona. Vgl. auch THOMAS, Sent. I. 3 d. 6 Div. textus.

² Vgl. die Verurteilung im Brief 'Cum Christus' Alexanders III. an Erzbischof Wilhelm von Reims. DENZINGER, 393.

³ Vgl. R. F. STUDENY, John of Cornwall an Opponent of Nihilianisme, St. Gabriels Mission Presse, Wien 1939. Es ist trotz der sorgfältigen und aufschlußreichen Arbeit Studenys bisweilen nicht leicht, die Zugehörigkeit eines Auktors des 12. Jahrhunderts zu einer der drei Klassen zu bestimmen. Studeny stand hie und da wohl zu sehr unter dem Einfluß der Terminologie des 13. Jahrhunderts.

⁴ Nach BAYERSCHMIDT, 28, bezeugt Wilhelm von Auxerre, daß schon zu seiner Zeit die Frage unter der Rücksicht ein oder zwei Supposita erörtert wurde.

⁵ Vgl. THOMAS, Sent. I. 3 d. 6 Div. textus und q. 2 a. 1.

oder eines und das andere 'unum et aliud' im neutralen Sinn, wogegen die Verteidiger der zweiten Ansicht diese Aussage verwarfen¹. Denn gezählt werden die realen Supposita, die Naturen nur insoweit, als sie in einem Suppositum ihr konkretes Dasein haben. Da in Christus nur ein Suppositum ist, so ist er auch schlechthin (in recto) nur eines. Aber es gibt doch in Christus neben der göttlichen auch die menschliche Natur. Wird diese denn gar nicht gezählt? Degenerat in accidens, lautet die Antwort, die Wilhelm von Auxerre und Pseudo-Alexander, d. h. hier wohl Johannes de Rupella geben². Sie wollen damit allerdings nicht, wie Anhänger der dritten Meinung, behaupten, die Verbindung der beiden Naturen sei eine rein akzidentale, sondern nur, daß die Menschheit zu dem bereits völlig konstituierten göttlichen Suppositum hinzutrete 'ad modum accidentis', ähnlich wie das Akzidens zu der bereits in sich konstituierten Substanz. Christus ist einer und eines, d. h. eine Person und ein Suppositum. Unum und ens sind miteinander vertauschbar. So mußte als Corrolarium zu der Frage nach der Einheit oder Mehrheit in Christus auch die Frage nach der Einheit oder Mehrheit des Seins in Christus gestellt werden.

Aus der Tradition hatte man den Satz, daß die hypostatische Vereinigung im esse geschehen sei. Dies esse kann aber kein anderes sein als das esse hypostasis³. Dieses Sein der Hypostase ist aber nach Albert identisch mit der realen Hypostase⁴. In der Hypostase aber gibt es das Sein der Akzidentien, das Sein der beiden Naturen, das Sein der Hypostase. So entstand ähnlich wie beim Einen und Vielen die Frage: Muß ich sagen: Christus hat nur ein Sein oder mehrere? Auf die Frage: *Utrum Christus habeat tantum unum esse*, antwortet Albert konsequent zur zweiten Sentenz und ihrem einen Suppositum

¹ Vgl. über die Frühscholastik BAYERSCHMIDT, 24-30. ALBERT, Sent. I. 3 d. 7 a. 3 (B. 147) und d. 6 a. 4 (B. 130 f.).

² BAYERSCHMIDT, 29 A. 6 und 30, zitiert Wilhelm von Auxerre Summa ed. Paris 1500, I. 3 c. 1 q. 1 f. 110vb und Pseudo-Alexander, I. 3 q. 6 m. 4 ad 3. Alexander gebraucht den Ausdruck aber mit der Entschuldigung *liceat modo ita loqui, sicut doctores locuti sunt*.

³ ALBERT, Sent. I. 3 d. 6 a. 5 (B. 132): *Et hoc patere potest ex hoc quod fides catholica dicit unionem illam factam in esse. Si enim in esse facta est, erit ipsa facta in esse aliquo et non nisi in esse hypostasis*. Man wollte durch die 'unio in esse' wahrscheinlich gegen Nestorius Stellung nehmen.

⁴ Sent. I. 3 d. 6 a. 3 (B. 129): *Unio est in re naturae hominis et suppositi et hypostasis et individui et personae*. — A. a. O. a. 6 (B. 132): *Tenendo veritatem unionis factam esse in hypostasi*. — A. a. O. d. 7 a. 5 (B. 155): *Unio haec est secundum esse hypostasis, quod est esse hoc vel quod est hic*.

mit Ja: Ad hoc sine praeiudicio dicendum quod Christi esse in hypostasi non est nisi unum, quod fit a duabus naturis inconfuse unitis in hypostasi¹. Ferner: Unum est esse in Christo secundum comparationem ad hypostasim, cuius est esse, licet hoc esse sit duarum essentialium, quae distinctae manent, eo quod 'hoc esse' istius est 'hoc esse' alterius, et est mirabile, ut unio fiat in esse et non in essentiis². Mit anderen Worten: Das Sein im vollen Sinn 'esse simpliciter', wie Albert auch sagt, oder das esse in hypostasi, das Hypostasesein, das Christussein, — nicht aber das Sein der göttlichen Natur, das ja begrifflich von der Person des göttlichen Wortes verschieden ist und ihr begrifflich vorangeht, — folgt der Hypostase, gehört ihr und ist identisch mit ihr. Esse enim huius simpliciter est esse personae vel hypostasis, secundum quod est hypostasis. Da nun in Christus nur *eine* Hypostase ist, so kann es in ihm auch nur *ein* Sein des Ganzen 'esse totius' oder 'esse simpliciter' *eine* Verwirklichung der Hypostase geben: Unius hypostasis non est nisi unum esse. Sed Christus non est nisi hypostasis una. Ergo Christus non habet nisi unum esse simpliciter, quia esse rei naturae sive hypostasis est esse totius et hoc est simpliciter esse³.

Die These von dem einen esse in Christus ist also nichts anderes als eine grammatikalisch-logische Folgerung aus dem Satz: Christus ist nur *ein* suppositum, ähnlich wie das *eine* suppositum nur eine logische Folgerung aus dem Dogma von der *einen* Person in Christus ist. Es bleibt somit Alberts großes Verdienst, die Begriffe weiter geklärt und dadurch das Dogma schärfer gefaßt zu haben. Eine Lösung der Frage: Wie ist in der physischen Ordnung eine solche Vereinigung möglich, hat er nicht versucht. Et est mirabile, ut unio fiat in esse et non in essentiis ... Ad hoc quod obicitur quod non sit intelligibile, qualiter duarum essentialium sit unum esse hypostasis, dicendum quod hoc non est intelligibile, nisi intelligantur illae essentialia uniri ita quod esse unius terminetur in esse quod facit altera, sicut est in Christo⁴. Das ist im Grund nur eine Wiederholung des dogmatischen Satzes.

Aus der Behauptung vom einen Sein in Christus ergibt sich eine zweite Frage. Hat die mit dem göttlichen Worte vereinigte menschliche

¹ Sent. 1. 3 d. 6 a. 4 (B. 131).

² A. a. O. (B. 131). Hier sieht man wieder die Bedeutung des esse in hypostasi. Es ist das esse hoc, das Petrus-sein, das Christus-Sein, der subsistierende Petrus oder Christus.

³ A. a. O. (B. 132).

⁴ A. a. O. (B. 131).

Natur eine eigene Individualität und ein eigenes esse, das zwar kein hypostatisches Sein, aber Wirklichkeit ist, wenn auch nicht im vollsten Sinn, da ihm die Subsistenz fehlt. Eines ist sofort klar: Die menschliche Natur ist kein Individuum im vollen Sinn. Denn Albert sagt: *Individuum secundum Philosophum est distinctum collectione accidentium, quae in alio non possunt inveniri; non tamen necessario est persona, quia individuum, licet sit distinctum, non necessario est rationalis naturae*¹. Die Einigung der menschlichen und göttlichen Natur findet im Individuum statt, d. h. hier in der Person des göttlichen Wortes. *Unio est in re naturae hominis et suppositi et hypostasis et individui et personae*². All diese Termini bezeichnen nur verschiedene Rücksichten (rationes) in ein und derselben Person. Er sagt auch ausdrücklich: *Dico eodem modo quod individua duo non sunt in Christo*³.

Anders aber ist es mit den konkreten Eigenschaften, durch die Christi Natur von anderen menschlichen Naturen verschieden ist. Die menschliche Natur besitzt solche unterscheidende Merkmale. *Individua duo non sunt in Christo. Licet enim proprietates (naturae divinae et humanae) non sint eadem sicut nec naturae, tamen denominative praedicantur de hoc homine et de Filio proprietates utriusque. Talis enim est illa unio, ut dicit Augustinus, quae Deum faceret hominem et hominem Deum et proprietates unius de altero dici et e converso. Unde dicitur Deus est natus, passus, lassus, dolens et huiusmodi, et homo est creator, gubernator mundi et omnia huiusmodi. Et ideo non est dicendum quod Christus umquam fuerit hoc aliquid vel suppositum unum vel individuum unitate et singularitate propria, quae esset naturae humanae, sed semper fuit hoc aliquid et unitate et singularitate personae divinae*⁴. In diesem Text wird einmal klar gesagt, daß die menschliche Natur Christi schon an und für sich bestimmte unterscheidende Merkmale hat. Es wird aber auch erklärt, warum sie trotzdem kein Individuum ist. Die notae individuantes offenbaren, daß ihr Träger von jedem Träger anderer notae individuantes der menschlichen Natur verschieden ist. Der Träger der proprietates naturae humanae ist aber

¹ A. a. O. a. 2 (B. 128).

² A. a. O. a. 3 (B. 129).

³ A. a. O. (B. 130). Soweit ich sehe, gebraucht Albert individuum nur im engeren Sinn, so daß es die subsistentia und incommunicabilitas einschließt und gleich suppositum ist.

⁴ A. a. O.

nicht verschieden vom Träger der proprietates divinae. Also sind die proprietates naturae humanae nicht notae individuantes im strengen Sinn und deshalb ist die menschliche Natur trotz all ihren proprietates kein Individuum¹.

Damit ist die Antwort auf die eng verbundene Frage bereits angedeutet. Ist nach Albert in der menschlichen Natur als solcher ein eigenes esse, eine eigene Verwirklichung? In der Frage: An in Christo sit unum esse simpliciter gibt er eine Einteilung des esse: Aliud est esse huius (sc. Christi) simpliciter et aliud est esse huius secundum naturam hanc vel illam et aliud est esse naturae huius vel illius. 'Esse enim huius simpliciter' est esse personae vel hypostasis, secundum quod est hypostasis. Et hoc non est nisi unum in Christo ... 'Esse autem secundum naturam hanc vel illam' est esse acceptum in comparatione ad naturam facientem esse in hypostasi. Et a parte illa geminatur esse in Christo. Est enim in eo esse naturae humanitatis et esse naturae deitatis. Et si vellemus proprie dicere, tunc diceremus quod haberet tali consideratione non duo esse, sed unum duplex in constituente esse. 'Esse naturae' est esse quod habet natura in se; omnis enim res habet suum esse. Esse naturae humanae in Christo non est esse naturae Dei neque <l. et> illa esse sunt duo sicut naturae². Es

¹ Thomas dürfte hier sachlich vollkommen mit seinem Lehrer übereinstimmen. Nach ihm ist individuum im strengen Sinn gleich Suppositum — Persona. Die menschliche Natur erhält ihr volles Sein als Individuum erst durch die Aufnahme in die Person des göttlichen Wortes. Daneben kennt er aber die natura particularis oder individualis, die aufgenommen wird und die an und für sich schon von jeder anderen Natur verschieden ist, aber keine eigene Subsistenz hat. Vgl. z. B. THOMAS, Sent. I. 3 d. 6 a. 1; d. 1 q. 2 a. 5; d. 5 q. 3 a. 1. Wenn er der Natur, die durch die Definition bezeichnet wird, unmittelbar das Individuum im vollen Sinn gleich Suppositum gegenüberstellt, so liegt dies wohl daran, daß man in der philosophischen Terminologie keinen Ausdruck für eine konkrete Natur, der die Subsistenz fehlte, besaß. Gemeint ist in solchen Fällen die «natura quaedam quae est in particularibus» (d. 5 q. 3 a. 1 ad 1). Wenn diese natura particularis oder dies individuum im weiteren Sinn als solches erst durch die Aufnahme in die Person des Sohnes konstituiert würde und somit ratione posterius wäre, so hätte man die Ungereimtheit, daß der Sohn eine allgemeine Natur aufgenommen hätte. Ich glaube daher, daß der jüngst von H. Ruding unternommene Versuch einer Thomaserklärung nach der, wenn ich recht verstehe, alle Individualität erst durch die Person konstituiert werde, kaum haltbar ist. Vgl. Het Begrip Persoon in de Leer omtrent de Hypostatische Vereniging: Bijdragen 7 (1946) 231-273.

² Sent. I. 3 d. 6 a. 4 (B. 132). Hier wie an anderen Stellen zeigt sich, wie berechtigt die schon vor mehr als dreißig Jahren erhobenen Klagen H. Stadlers über die Unzulänglichkeit des Textes von Borgnet-Jammy sind. Eine Neuausgabe dieses schon wegen seiner engen Beziehung zu Thomas wichtigsten theologischen

gibt also in Christus ein esse simpliciter, das Personsein und ein esse secundum naturam divinam und secundum naturam humanam. Es ist dies esse dieselbe göttliche Hypostase, insofern sie als Träger der göttlichen und menschlichen Natur eine Relation zu der nur gedanklich verschiedenen göttlichen Natur und eine andere zu der menschlichen Natur besitzt. Endlich haben wir das Sein, das die menschliche Natur in sich hat, ihre Verwirklichung, und ebenso das Sein der göttlichen Natur als solcher. Es ist ein zweifaches Sein in zwei als solchen verwirklichten Naturen. Die von Capreolus, Terrien und Billot und manchen Neueren gegen Caietan vertretene Ansicht hat in Alberts Sentenzenkommentar keine Stütze.

Hat nun Albert auch in anderen Schriften die gleiche Ansicht vertreten? Es kommt nur die bisher unveröffentlichte Summa de incarnatione in Betracht, die wohl noch vor dem dritten Buch der Sentenzenklärung liegt. Nach den kurzen von Bayerschmidt¹ gebrachten Auszügen zu urteilen — eine Hs. steht mir nicht zur Verfügung — stellt Albert dort noch nicht die formelle Frage: *Utrum Christus habuerit tantum unum esse*. Er hat aber auch hier einerseits das esse suppositi oder das verwirklichte Suppositum, in dem die Vereinigung stattfindet, andererseits das esse formarum, der Naturen; also *ein* esse suppositi, das esse simpliciter des Kommentars, und zwei esse formarum, die beiden esse naturarum des Kommentars. — Für das mehrdeutige esse formarum setzt der Kommentar das eindeutige esse naturarum. *Ad quartum dicendum quod differentiae <scilicet specificae> constitutae non faciunt nisi esse formale*². *Unde sunt de consideratione logici qui formam <scilicet intentionem speciei> considerat. Esse autem suppositi vel personae non est formale tantum, sed esse quod relinquitur ex utroque componentium. Et illud est unum in Christo. Unde licet esse formale sit duplex gratia differentiarum, tamen esse suppositi vel per-*

Werkes Alberts ist ein dringendes Bedürfnis. Die von BAYERSCHMIDT, 40, gegebene Erklärung des neque: sie können nicht als aktuelles Sein gezählt werden, befriedigt nicht. Es ist ja hier die Rede vom Sein der Natur in sich, im Gegensatz zum Sein des Suppositum. Dieses Sein der Naturen ist aber ebenso zählbar wie die Naturen.

¹ Die Seins- und Formmetaphysik, 35 f.

² Wenn Albert sagt, das esse formarum sei Gegenstand der Logik, so versteht er dies insofern als die forma oder essentia der Grund ist für die Bildung der zweiten Intentio, d. h. des Genus und der Spezies. Ähnlich redet THOMAS, Sent. I. 3 d. 5 q. 3 a. 1. Zu beachten ist auch, daß dies esse formale nichts anderes ist als die reale Wesenheit.

sonae non est nisi unum. Et ideo non sequitur quod Christus sit duo, quia nec est duo supposita nec duae personae. Sed sequitur, quod sit unum habens in se esse duarum differentiarum oppositarum¹.

3. Der Lehrgehalt der Quaestio

Die hier veröffentlichte Quaestio bietet durch ihre Einwände und durch die ausführliche Antwort den Vorteil, daß wir über den Stand der Frage und die Terminologie unmittelbar vor dem Auftreten von Thomas gut unterrichtet werden. Die Gegner des einen esse gehen von den beiden Naturen in Christus aus. Ihnen ist das esse nicht die Wesenheit einfachhin, sondern die in der physischen Ordnung verwirklichte Wesenheit². Bei einer substanzialen Wesenheit ist ihr Sein ein substanziales, selbständiges, beim Menschen also das selbständige Sein als Mensch, das in recto vom Träger ausgesagt wird. Dieses Sein ist unzertrennlich mit der realen, konstituierenden Wesenheit verbunden. So lange die Wesenheit in der realen Ordnung dauert, solange auch ihr eigenes Sein. Wo daher zwei reale Wesenheiten wie in Christus sind, da gibt es auch zwei substanziale Sein. Das ist der stets wiederkehrende Gedanke der Gegner. Die spezifische Differenz, d. h. hier die Wesenheit, gibt ihrem Träger das Sein. Zwei Wesenheiten, also zwei Sein (I). Die Wesenheit wird, solange sie währt, nie ihres Aktes beraubt. Zwei Wesenheiten; also (II)³. Das Sein ist Formaleffekt der Form. 'Sein im vollen Sinn' und 'Nureinessein' sind identisch. Also haben *eine* Form oder Wesenheit *ein* Sein und zwei Formen zwei Sein (III). Die substanziale Differenz ist der Grund für die Zählung des substanzialen Seins. Zwei Differenzen, also zwei Sein (IV). Das Sein dieses Menschen

¹ Der letzte Satz zeigt, daß Albert hier nicht an die zwei Relationen des Suppositum zu den beiden Naturen denkt, sondern an das Sein der Naturen in sich.

² Noch Praepositinus gebraucht, ebenso wie Boethius in *De hebdomadibus*, esse einfachhin als Synonym für Wesenheit oder Natur. *Nihil aliud est esse quam natura*. Auch Thomas kennt diese Bedeutung, z. B. *Sent. I. 3 d. 6 q. 2 a. 2*: *aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est, quia per actus consueverunt significari eorum principia*. Hier dagegen wird der Nachdruck auf das esse als actus, als die verwirklichte Wesenheit gelegt. Vgl. ALBERT, *I. 3 d. 5 a. 7* (B. 106): *Dicendum quod actus formae multi sunt, sed principalis est facere esse illius formae proprium. Unde cum Christus verissime habet esse Dei, dicitur in forma Dei manere*.

³ Text. *Obi. II. Nulla essentia destituitur vel privatur essentiali actu suo in eo, in quo est, ipsa manente. — Actus essentialis comitatur essentiam, quia aliter non esset essentialis*.

Jesus, das er von seiner Menschheit erhalten hat, ist nicht mit ihm identisch; das Sein, das der Sohn Gottes durch die göttliche Natur hat, ist mit ihm identisch. Also hat Christus zwei Sein (V) und (VI). Wenn die Einigung im esse stattfindet, so muß, was von einem ausgesagt wird, auch vom anderen gelten; denn die Einigung bewirkt, daß, was man in recto vom Menschen aussagt, auch vom Sohne Gottes in recto ausgesagt werden kann. Also wäre dieser Mensch mit seinem Sein identisch, was gegen aller Meinung ist (VII). Da die Wesenheit nur durch ihr esse im Suppositum ist, so muß jede Wesenheit ihr eigenes esse haben; zwei Wesenheiten, also zwei esse.

Diesen Gründen für ein doppeltes esse werden nun die Beweise für die Einheit des esse in Christus gegenübergestellt, die Albert in der Solutio nachher sich zu eigen macht. Der Grundgedanke ist: Die Einigung in Christus und die daraus hervorgehende Einheit findet im Suppositum, im Träger der Naturen statt und nicht in den Naturen. Wo aber Einheit im Suppositum ist, da ist auch nur *ein* esse, *eine* Verwirklichung desselben. Albert setzt hier offenbar die Einheit des Suppositum in Christus als bewiesen voraus. Dieser Gedanke wird zunächst indirekt benutzt. Wenn die Einigung nicht im esse des Suppositum Christi stattfindet, so hat man eine Zweiheit im esse, damit eine Zweiheit schlechthin (I). Ferner das natürliche und wesentliche Sein gehört dem Suppositum, so daß *dieses* eigentlich *ist*. Also *ein* Suppositum, *ein* Sein. In Christus ist aber nur ein Suppositum. Also (II). Derselbe Gedanke wird durch eine Boethiusstelle begründet (III). Ferner die Einigung kann nicht in einem akzidentalen Sein stattfinden, sondern nur in einem substanzialen Sein; dieses aber ist nur eines im Suppositum (IV). Diese Einigung der Naturen in einem Suppositum wird dann nochmals auf etwas andere Weise begründet, wobei gegenüber einem Einwand gegen die dritte Meinung des Lombarden noch besonders betont wird, daß die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem göttlichen Suppositum keine akzidentale sein kann (V).

In der folgenden Hauptlösung bestimmt Albert vor allem den Punkt der Frage. Es handelt sich bei der Frage nach dem einen oder mehrfachen Sein in Christus nicht um das göttliche Suppositum, insofern es nur für eine Natur supponiert — in dieser Voraussetzung wäre die Frage völlig überflüssig — sondern entsprechend der zweiten Meinung um das göttliche Suppositum, insofern es beide Naturen trägt, insofern es in zwei Naturen und drei Substanzen seinen Bestand hat (Gottheit, Leib und Seele). Er unterscheidet nun ein doppeltes esse: das esse

naturae und das esse suppositi, insofern es Suppositum ist. Durch das erste ist die Natur im Suppositum, ist in ihm wesentlich verwirklicht, und verleiht dem Suppositum, daß es ein Suppositum *dieser Natur* wird. Das zweite besagt zwei Dinge: Einmal, es ist Träger der Natur, die durch ihr Sein in ihm ist, dann aber auch: als Suppositum hat es ein eigenes esse verschieden vom Sein der Natur¹. Ferner muß man im Suppositum selbst drei Rücksichten unterscheiden. Als res naturae bezeichnet es das, was die Natur durch ihren Akt z. B. die Zeugung hervorbringt. Als suppositum bezeichnet es den Träger der gemeinen Natur, die in ihm verwirklicht ist. Als individuum hebt es die individualisierenden Kennzeichen hervor, die in ihm sich finden. Als Person endlich zielt es ab auf die eigentümliche Existenzweise, die es in einem vernunftbegabten Individuum hat.

Nach diesen klärenden Darlegungen ist die Antwort auf die Frage unmittelbar gegeben. Da die Einigung bewirkt, daß dieser Mensch Christus Gott ist, so kann die Einigung nicht in einem akzidentalen Sein geschehen sein, sondern nur in einem substanziellen Sein, d. h. im Sein des Suppositum. Dies aber ist eines.

Nach den gemachten Unterscheidungen faßt Albert die Antwort auf alle gemachten Einwände kurz in eines zusammen. Die göttliche einende Kraft bewirkt, daß das Suppositum der einen Natur identisch ist mit dem Träger der anderen Natur, wobei der Unterschied der Naturen vollauf gewahrt bleibt. Und da nun die Einigung im Sein des Suppositum nicht der Natur erfolgt, so haben wir *ein* Sein des Suppositum, während das Sein der Naturen unterschieden bleibt. Daher kann man im eigentlichen Sinn aussagen: Dieser Christus ist Mensch und dieser selbe Christus ist Gott. Die angeführten Gründe der Gegner lassen also nur auf ein zweifaches Sein der Natur in Christus schließen, nicht aber auf ein doppeltes Sein des Suppositum.

Gegen eine vorläufige Antwort auf einen Einwand der Gegner, hatten diese sich darauf berufen, daß nach einigen modernen Theologen, die den Ausdruck des Lombarden 'persona composita' vermeiden wollten, die menschliche Natur zum Akzidens degeneriere und deshalb dem göttlichen Suppositum kein neues Sein gebe. Sie begründeten diese

¹ Si enim sic dicam: suppositum est positum sub communi natura, que est in eo per esse, tango duo sc. stans sub natura et quod habet aliquod esse, in quantum substat. Et hoc habet, in quantum est hoc vel hic vel quis, si ita placet dicere. Et hoc non est esse nature communis, sicut suscipiens esse superioris non est susceptum vel id a quo suscipit.

Sprechweise damit, daß alles was zum einmal konstituierten Suppositum hinzukomme, diesem akzidental sei, daß also die menschliche Natur dem Sohne Gottes akzidental sein müsse. Ferner werde das Suppositumsein dem Sohne Gottes durch die Prinzipien jener Natur gegeben, für die er natürlicherweise supponiere, das sei aber die göttliche Natur, die menschliche bewirke daher im Sohne Gottes kein suppositales Sein.

Albert mißbilligt den Ausdruck degenerat als wenig der Würde des Gottmenschen entsprechend. Zur Entschuldigung einiger älterer Magistri, die so geschrieben haben, führt er eine Unterscheidung ein. Wenn man in Christus vom Suppositum redet, insofern er das Suppositum der menschlichen Natur ist, so mag man sagen, daß die zum Suppositum neu hinzukommende Natur eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Akzidens (*ad modum accidentis*) hat, nie aber, daß sie akzidental hinzutrete und Christus ihr kein suppositales (*substantiale*) esse gebe. Und wenn Aristoteles sagt, daß alles, was dem esse folgt, akzidental ist, so versteht er dies von all jenem, was dem suppositalen esse folgt. Die menschliche Natur aber folgt nicht dem Sein Christi, insofern dies Träger von zwei Naturen ist, sie gibt ihm vielmehr das Suppositumsein als Mensch, ähnlich wie die göttliche Natur ihm das Suppositumsein in der göttlichen Natur gibt. Die Natur folgt also nicht dem bereits konstituierten Suppositum, sondern sie geht dem Suppositum der menschlichen Natur voraus. Ebenso wenig folgt sie dem göttlichen Suppositum in der Weise, daß sie ihm als Akzidens inhäriere.

Auf den zweiten Einwand, das suppositale Sein des Sohnes Gottes werde schon durch die göttliche Natur vollkommen konstituiert, die menschliche Natur könne also nichts hinzufügen, antwortet Albert, das gelte für den Sohn Gottes insofern er Suppositum der göttlichen Natur, nicht aber insofern er Suppositum auch der menschlichen Natur sei. Er schließt mit dem Wunsch, falls er etwas weniger gut gesagt habe, so möge man dies bei der Schwierigkeit des Stoffes zu gute halten.

Albert hat in dieser Quaestio das Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des göttlichen Wortes in aller Schärfe umschrieben. Vor allem bestimmt er den Einigungspunkt. Er ist nicht das Sein der göttlichen Natur einfachhin, sondern das Suppositum Sohn Gottes, das durch die göttliche Natur sein Gottsein erhält, nicht aber einfachhin das Sohnsein. Da nun die Einigung der beiden Naturen in einem und durch ein Suppositum stattfindet, so kann es auch nur *ein* suppositales Sein in Christus geben. *Ein* Suppositum hat nur *ein* Sein. Da ferner zwei Supposita nicht ein

Suppositum konstituieren können — es wäre ein offener Widerspruch —, so kann die menschliche Natur kein eigenes suppositales Sein besitzen. Sie bewirkt nur, daß das suppositale Sein der göttlichen Natur im Sohne nun auch suppositales Sein für die menschliche Natur wird.

Neben diesem suppositalen Sein steht aber ein eigenes wesentliches Sein, das die Natur in sich hat, kraft dessen sie im göttlichen Suppositum ist und ihm verleiht, daß es nun auch Suppositum der menschlichen Natur ist¹. Die menschliche Natur gibt also zu gleicher Zeit und empfängt. Sie *gibt* dem Sohne, daß er nun auch Suppositum einer menschlichen Natur ist²; sie *erhält*, daß sie von ihm als ihrem Suppositum getragen wird und damit ein volles Sein als Ganzes ihr eigen nennt. Ob nach Albert in der menschlichen Natur das reale Sein der Wesenheit von der realen Wesenheit sachlich verschieden ist oder nicht, dafür finden sich in unserer Quaestio keine Anhaltspunkte. Sicher ist aber, daß dies Sein der Wesenheit in der hypostatischen Vereinigung nicht durch das Sein der göttlichen Natur ersetzt wird. Sonst hätte es gar keinen Sinn, daß Albert beständig von dem Sein der beiden Naturen in sich als einem doppelten und verschiedenen Sein redet; sonst könnte sie ihr Sein dem Suppositum nicht geben³. Er hätte auch den Gegnern, die gerade auf dieses doppelte Sein der Naturen pochten, einfach antworten können, ein solches gäbe es gar nicht.

Ein Vergleich unserer Quaestio mit den Fragen in distinctio 6 und in Artikel 6 der distinctio 7 zeigt sachlich keinen Unterschied, so daß sich beide aufs beste ergänzen. Nur ist die Quaestio viel straffer aufgebaut. Aus den vorausgeschickten Erklärungen und Unterscheidungen

¹ Virtus divina uniens facit suppositum huius naturae substantialiter esse suppositum alterius nature, *manente distincione naturarum*. Et cum unio sit secundum esse suppositi, non nature, erit unum esse suppositi, in quantum suppositum est duarum naturarum, *manente distincto esse naturarum*.

² Nach der unio 'erit unum esse suppositi . . . manente distincto esse naturarum'. Ille rationes necessario concludunt de esse nature in Christo (sc. quod est duplex). Vgl. Sent. I. 3 d. 6 q. 5 (B. 132). Esse naturae humanae in Christo non est esse naturae Dei neque (l. et) illa esse sunt duo sicut naturae. Das sinnlose neque bei Borgnet ist zu verbessern.

³ Zu beachten ist hier auch die Wendung in I. 3 d. 6 a. 4 (B. 131). Intelligantur illae essentiae uniri, ita quod esse unius (sc. naturae humanae) terminetur in esse quod facit altera sicut est in Christo. Das Sein der menschlichen Wesenheit erhält den terminus seiner Vollendung, d. h. sein suppositales Sein nicht im Sein der göttlichen Natur, sondern in esse quod facit altera, d. h. im Suppositum des göttlichen Wortes.

fließen Lösung und Antwort auf die erhobenen Schwierigkeiten wie von selbst und ohne jeden Umweg. Man spürt hier etwas vom Geiste, der Thomas beim Aufbau seiner Artikel beseelte.

Für die Geschichte der Frage ist unsere Quaestio eine Bereicherung. Zunächst erfahren wir, daß Albert nicht Entdecker des Problems ist, wie Bayerschmidt¹ auf Grund der ihm bekannten Quellen glaubte sagen zu können. Die lange Reihe der wenigstens zum Teil wirklich vorgebrachten Schwierigkeiten zeigt, daß die Frage bereits vorher erörtert wurde. Da Wilhelm von Auxerre diese Fassung noch nicht kennt, wird der Ursprung etwa zwischen 1230 und 1245 liegen.

Es treten auch neue Quellen bei Behandlung der Frage auf: Avicenna und Boethius, *De hebdomadibus*. Unsere Hs. freilich liest Anselmus für Avicenna, indem sie die Abkürzung Au für An(selmus) nahm. Aus dem Inhalt aber geht hervor, daß Anselm nicht in Betracht kommt, und eine zweite Zitation sagt klar, daß Avicenna gemeint ist². Boethius in seiner Schrift *De duabus naturis et una persona in Christo* gehört zwar mit Johannes Damascenus, Augustinus, Cassianus und Bernhard, *De consideratione*, zu den klassischen Zeugen bei der *Unio hypostatica*, aber in unserer Quaestio treffen wir auch seinen Porphyriuskommentar und vor allem *De hebdomadibus*. Beide, Avicenna und Boethius, zeigen uns den langsam vor sich gehenden Bedeutungswandel in manchen Termini, hier im *esse*. Wenn Porphyrius schreibt: *Differentia est quod ad esse conducit et quod eius quod est esse rei pars est*, so versteht er unter dem *esse* die Wesenheit. Boethius sagt in seinem Porphyriuskommentar von der *differentia specifica*: *Nam substantiam hominis conformat et ad esse hominis proficit et diffinitionis eius pars est. Ergo nisi ad id quod est esse conducit et eius quod est esse rei pars sit, specifica differentia nullo modo potuerit nuncupari. Quid est autem esse rei? Nihil aliud nisi diffinitio*³. Das Gleiche gilt von den in V und VI angeführten Sätzen aus *De hebdomadibus*. *Diversum est esse et quod est* usw., wo *esse* die Wesenheit und *quod est* das *Suppositum* bezeichnen⁴. In der Quaestio aber gebrauchen die Gegner *esse* nicht für die Wesenheit einfachhin, sondern für die Verwirklichung, den

¹ Die Seins- und Formmetaphysik, 34.

² ALBERTUS, *Sent. I. 3 d. 2 a. 5* (B. 27). Auch der Satz: *Quod in se est substantia nulli potest esse accidens et respectu nullius* ist nach *Sent. I. 3 d. 5 a. 1* (B. 119) Avicenna entlehnt.

³ PL 64, 129.

⁴ PL 64, 1311. Vgl. H. J. BROSCHE, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck 1931, 64-73 und öfter.

Akt der Wesenheit, insofern dieser in relativem Gegensatz zur Wesenheit aufgefaßt wird: *Neutra (essencia) privatur essentiali actu suo in Christo. Hic autem est esse*¹. Das esse einfachhin der Wesenheit im Sinn der Argumente ist das suppositale Sein. Die Wesenheit ist die Formalursache dieses Seins: *Preterea esse suppositi filii Dei causatur vel quasi causatur a principiis vel quasi principiis, cui naturaliter filius Dei supponitur*. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir diesen Bedeutungswandel des esse von *essentia* zum Akt der *essentia* auf Rechnung des Avicenna setzen. Heißt es doch zum Beweis dafür, daß der Akt der Wesenheit das esse ist (II): *Dicit <Avicenna> quod essencia, ens et esse differunt sicut lux, lucidum et lucere*. Das Suppositum ist *ens*, seine Wesenheit *essentia*, seine Verwirklichung, sein Akt das esse. Albert wendet diese Termini an, aber er unterscheidet noch schärfer zwischen dem esse der Natur und dem esse des Suppositum. Das letzte ist der Akt im vollen Sinn: *Cum igitur esse quod est actus proprie conveniat personae, Christus non habuit nisi unum esse*². Vom ersten sagt er: *Esse naturae humanae in Christo non est esse naturae Dei*³. Ähnlich ist der Bedeutungswandel des Boethianischen: *Omne esse a forma*, das hier zitiert wird: *Esse est a forma*. Während Boethius unter dem esse klar die *essentia* versteht⁴, nimmt der Einwand III esse als suppositales Sein.

Diese letzten Beobachtungen, zu denen unsere Quaestio und Alberts Sentenzenkommentar uns führten, scheinen von weitreichender Bedeutung zu sein. Über dem Anbahner der aristotelisch-scholastischen Philosophie und Naturwissenschaften hat man bei Albert ein wenig vergessen, daß er durch seine theologischen Frühwerke, die Summen, den Kommentar und die Quaestiones auch Anbahner einer aristotelisch orientierten Theologie geworden ist. Gerade im Sentenzenkommentar offenbart sich diese langsame Umwandlung. Man muß immer berücksichtigen, daß der auf der Bahn Alberts fortschreitende Thomas bei Abfassung seines Kommentars zum Lombarden das Werk seines Lehrers stets vor Augen hatte. Schon ein vergleichendes Studium der *Unio hypostatica* würde die große Ähnlichkeit in der Lehre offenbaren.

¹ Vgl. III: *Item esse est a forma; V: Esse quod habet secundum humanitatem, non est esse quod habet secundum divinitatem; VIII: Essencia non est secundum esse nisi in eo quod est.*

² Sent. I. 3 d. 2 a. 5 (B. 27).

³ Sent. I. 3 d. 6 a. 5 (B. 132).

⁴ Vgl. H. J. BROSCHE, Der Seinsbegriff bei Boethius, 24-27.

Cod. Vat. lat. 4245 f. 24ra-v

Sequitur de questione <Utrum in Christo sit unum esse substanciale> ¹.

Omnis specifica differencia rem informans, cuius est differencia, dat esse illi rei, quam informat. Due tales differencie sunt in Christo. Ergo utraque earum dat esse Christo. Ergo duo esse sunt in Christo. Probacio maioris est quod dicit Porfirius ²: 'Differencia est quod ad esse conducit et quod eius quod est esse rei pars est.' Probacio minoris est quod dicit Boecius ³ in libro De duabus naturis Christi et una persona: 'Natura est unamquamque rem informans specifica differencia.' Et subdit quod 'secundum hanc differenciam tam catholici quam Nestoriani duas naturas in Christo constituerunt'.

II. Item. Nulla essentia destituitur vel privatur essentiali actu suo in eo, in quo est, ipsa manente. In Christo sunt due essencie scilicet divinitas et humanitas. Ergo neutra privatur essentiali actu suo in Christo. Hic autem est esse. Ergo ille due essencie dant duo esse. Prima probatur ex hoc quod actus essentialis comitatur essenciam, quia aliter non esset essentialis. Secunda probatur ex dicto Anselmi <I. Avicenne> ⁴, qui dicit quod essentia, ens et esse differunt sicut lux, lucidum et lucere.

III. Item. 'Esse est a forma', et 'essentia et unum convertuntur'. Ergo unum esse est ab una forma. Ergo a duabus formis impermixtis duo esse. Due autem forme impermixte et distincte sunt in Christo. Ergo duo esse. Prima patet, quia illa est dictum Philosophi ⁵. Secunda probatur per Boecium ⁶ sic dicentem. 'Esse enim atque unum convertuntur et quodcunque est, unum est.'

III. Item. Damascenus ⁷: 'Differencia est <causa> numeri.' Sed differencia eciam est causa esse. Ergo differencia substancialis est causa ||f. 24rb|| numeri esse substancialis. In Christo autem numerus est differenciarum substancialium; ergo numerus esse substancialis. Ergo duo esse. Hec autem ratio innititur auctoritatibus in prima et secunda suppositis.

V. Item. Boecius ⁸ in libro De epdomadibus in prima epdomada dicit sic: 'Diversum est esse et quod est.' Ergo hic homo Iesus non est suum esse, quod habet secundum humanitatem. Sed Filius Dei est suum esse, quod habet secundum divinitatem. Ergo esse quod habet secundum humani-

¹ Cf. Sent. I. 3 d. 6 a. 4 et 5 (B. 28, 130-132); d. 7 a. 6 (B. 28, 156 sq.); THOMAS, Sent. I. 3 d. 6 q. 2 a. 2; q. 3 a. 2.

² De praedicabilibus. De differentia, PL 64, 129.

³ De una persona et duabus naturis in Christo, c. 1 PL 64, 1342.

⁴ Sent. I. 3 d. 2 a. 5 (B. 28, 27) ascribit locum Avicennae: Avicenna dicit quod sicut differunt lux, lucere et lucens, ita differunt essentia, esse et ens. Locum ipsum non inveni.

⁵ BOETHIUS, De trinitate, c. 2 PL 64, 1250.

⁶ BOETHIUS, De una persona et duabus naturis, c. 4 PL 64, 1346.

⁷ Cf. De orthodoxa fide, I. 3 c. 5 PG 94, 1002. Sent. I. 3 d. 6 a. 4 (B. 28, 130) et I. 3 d. 5 a. 12 (B. 34, 111).

⁸ De hebd. PL 64, 1311.

tatem non est esse quod habet secundum divinitatem. Ergo ipse habet duo esse. Et hec ratio innititur ebdomadi Boecii ¹, quam dicit per se notam.

VI. Item. In VIa ebdomade ² dicit sic: 'Omne simplex esse suum et id quod est unum habet; omni composito aliud est esse, aliud ipsum quod est.' Hic autem homo <est> compositus, demonstrato Iesu. Ergo esse huius hominis non est hic homo. Sed Filius Dei est suum esse et sua essentia. Ergo unum predicatur de supposito suo et aliud removetur. Ergo non sunt unum esse hoc et illud.

VII. Item. Unio facit quod id, quod predicatur in recto de homine, predicatur de Filio Dei et e converso, nisi sit in ratione sua claudens oppositum alterius unitorum. Ergo si unio est in esse, unum esse predicabitur de alio. Ergo esse hominis huius erit essentia Filii Dei et Filius Dei est hic homo. Ergo hic homo est esse huius hominis. Ergo hic homo est esse suum; quod est contra omnium communem conceptionem inductam. Prima patet per dictum Augustini ³, quod talis est unio, que Deum faciat hominem et hominem Deum, et ea que dicuntur de homine dici de Deo et e converso, ut passus, natus, crucifixus, mortuus et hunc hominem creasse stellas et huiusmodi. Sed creatus et novus excipitur, quia ratione sua privat attributum divine nature, quod est eternitas.

VIII. Item. Essentia non est secundum esse, nisi in eo quod est. Ergo per unum esse inest essentia una. Ergo due essentie per duo esse. Prima probatur ex hoc quod aut est secundum esse in eo, cuius est essentia aut abstrahitur ab illo. Et tunc non est nisi per esse, quod in abstractione habet esse in anima ⁴.

Contra. Quecunque non uniuntur secundum esse, duo sunt secundum esse. Quecunque autem duo sunt secundum esse, simpliciter sunt duo. Hic homo et Filius Dei non uniuntur secundum esse. Ergo sunt simpliciter duo.

II. Item. Esse naturale et essentiale est suppositi. Ergo unius suppositi unum esse. Sed in Christo non est nisi unum suppositum. Ergo unum esse.

III. Item. Dicit Boecius ⁵ haec verba: 'Humanitas deitati naturali unitate coniuncta est.' Naturalis unitas est in esse nature. Ergo non est in Christo nisi unum esse.

IIII. Unio aut est in esse substanciali aut non. Si non, aut est in aliquo alio aut non. Non in nullo. Ergo in aliquo alio. Sed aliud ab esse substanciali non est nisi esse accidentis. Ergo esset in esse accidentis; quod falsum est. Ergo relinquitur quod sit in esse substanciali. Ergo esse substancialia est unum.

V. Item. In Christo non est accipere nisi duas naturas et esse ypostasis. Sed non est unio in naturis. Cum igitur in aliquo sit, erit in esse ypostasis.

¹ L. c. 'Ita una communis est, ut omnium hominum sit.'

² L. c.

³ De trin. l. 1 c. 13 PL 42, 840.

⁴ Cf. l. 3 d. 6 a. 4 (B. 34, 131).

⁵ De una persona et duabus naturis, c. 7 PL 64, 1352.

Ergo unum est esse, quia uniens est unitum sibi. Prima patet per hoc quod 'in domino Iesu non est accipere communem speciem' neque tercii compositionem¹. Secunda supponitur a fide et dictis sanctorum².

Si forte tu dicas quod altera istarum naturarum degenerat in accidens³ et ideo non dat esse supposito, secundum quod est suppositum, sicut si dicam hunc esse hominem et hoc esse album non sicut duo esse suppositi duarum formarum, sed unum, licet utraque forma per suum esse sit in supposito illo, una per esse substancie, alia per esse accidentis: contra: 'Quod in se est substancia nulli potest esse accidens et respectu nullius⁴. In se autem est substancia humana natura. Igitur respectu nullius erit accidens. — Item. Cum sic dico: Hic est homo, demonstrato Christo, aut li homo predicatur substancialiter aut non. Si non, ergo non in eadem ratione predicatur de Christo et de aliis hominibus; et sic aut Christus non est vere homo aut alii non sunt vere homines. Si sic, tunc habebopropositum quod illud suppositum non degenerat in accidens.

Sed econtra obiciebatur quod degenerat in accidens sic: Quicquid est de consequentibus esse substanciale vel essenciale est accidens. Humana natura est de consequentibus esse substanciale vel accidentale. Ergo est accidens vel Filio Dei accidentalis.

Preterea. Esse suppositi Filii Dei causatur vel quasi causatur a principiis vel quasi principiis nature, cui naturaliter Filius Dei supponitur. Hec autem sunt <principia> essencie divine. Ergo videtur quod nullum esse substanciale in supposito causetur in Filio Dei.

Solutio. Sine preiudicio loquendo videtur michi esse et 'inesse' et 'in supposito'⁵. Est enim esse nature, per quod natura est in supposito et quod est essenciale et proprius actus eius in supposito, cui dat esse nature, et est esse suppositi, in quantum <ms quod> suppositum est. Si enim sic dicam: Suppositum est positum sub communi natura, que est in eo per esse, tango duo scilicet stans sub natura et quod habet aliquod <ms ad> esse, in quantum substat. Et hoc habet, in quantum est hoc vel hoc vel quis, si ita placet dicere. Et hoc non est esse nature communis, sicut suscipiens esse superioris non est susceptum vel id a quo suscipit. Similiter in supposito videtur michi distinguendum, quia aliud est res nature, aliud suppositum et aliud individuum et aliud persona, secundum rationem. Res enim nature est id quod nature actu producitur, ut generatione vel opere actus. Suppositum autem est quod stat sub communi quod est in eo secundum esse. Individuum autem concernit individuancia ydyomata, que sunt in aliquo <ms. alio>; et persona concernit singularem existencie modum in rationalis nature individuo.

¹ IO. DAMASC., De fide orth. 13 c. 3 PG 94, 994; cf. ALBERTUS, Sent. 1. 3 d. 2 a. 5 (B. 28, 26-28).

² Cf. locos Augustini apud Petr. Lomb. Sent. 1. 3 d. 6 c. 2 (ed. Quar. 374 f.).

³ Cf. Sent. 1. 3 d. 7 a. 6 (B. 34, 157).

⁴ Cf. Sent. 1. 3 d. 6 a. 1 (B. 34, 119), ubi provocat ad Avicennam. Cf. ARISTOTELES, Phys. 1. 1, text. 27.

⁵ Cf. ad sequentia Sent. 1. 3 d. 6 a. 2 (B. 34, 127).

Cum igitur unio faciat vere hunc hominem esse Deum, non possumus dicere unionem <esse> in aliquo accidentali, sed in esse substanciali. Et sic res huius nature est res alterius nature.

Item notandum tercio quod contingit dupliciter querere in hac materia de supposito scilicet secundum quod est suppositum alterius nature tantum vel secundum quod est suppositum utriusque simul || f. 24va ||, scilicet secundum quod supponitur in duabus naturis et tribus substancialibus, ut dicit secunda opinio¹. Et hoc tantum modo procedit ista questio de esse Christi.

Et hiis habitis de facili patet responsio ad omnia obiecta. Dico enim sine preiudicio quod virtus divina uniens facit suppositum huius nature substancialiter esse suppositum alterius nature, manente distinctione naturarum. Et cum unio sit secundum esse suppositi, non nature, erit unum esse suppositi, in quantum suppositum est duarum naturarum, manente distincto esse naturarum, quia uniens est unitum, sicut vult Boecius². Unde unio facit suppositi unitatem; distinctio autem naturarum secundum suum esse, quod habent in uno et eodem supposito, facit predicacionis duplicis proprietatem, ut proprie dicatur: Hic est homo et hic est Deus.

Ad primas igitur octo rationes dicendum quod ille rationes necessario concludunt de esse nature in Christo. Alias autem V de plano concedo, quod unio est in esse suppositi, secundum quod supponitur in duabus naturis et tribus substancialibus.

Ad id autem quod ulterius querebatur utrum natura humana degeneret in accidens, videtur michi non esse dicendum, quod male sonare videtur. Si autem michi obicitur quod hoc quidam in suis scriptis reliquerunt, respondeo quod querendo de supposito non in quantum est suppositum [non] utriusque nature, sed alterius scilicet divine, habet natura adveniens post esse suppositi modum accidentis, non tamen unquam est accidens. Et hoc intendunt antiqui³ nec unquam intendunt quod non daret esse substancialia Christo, sicut dat alii homini, quia hoc esset haeresis.

Ad id autem quod circa hoc obicitur, ut probetur degenerare in accidens, dicendum quod hoc quod dicit Philosophus quod consequentia esse sunt accidentalia, intelligit de consequentibus eius esse, in quo sunt, quia illa non possunt esse dare, sed inherent constituto per modum accidentium. Sed humana natura non consequitur esse Christi, in quantum supponit in duabus naturis, sed potius dat ei esse sicut et divina. Nec etiam sequitur esse divinum in Christo ita, quod inhereat illi. Et ideo illud nichil probat de proposito.

Ad aliud dicendum quod loquendo de Filio, secundum quod est suppositum alterius nature, non habet esse nisi nature divine nec potest esse suum causari nisi a natura divina. Sed hoc modo, quo ipse unus supponit in duabus naturis, habet aliud esse quam nature divine. Et ideo illud potest causari a principiis alterius nature. Si autem aliquid minus <bene> dicitur est, concedatur difficultati materie.

¹ Cf. P. LOMB., Sent. I. 3 d. 6 c. 3 (ed. Quar. 576).

² Cf. ad sequentia Sent. I. 3 d. 6 a. 2 (B. 34, 127).

³ GUILIELMUS ALTISIODORENSIS, Summa I. 3 c. 1 q. 3 ad 2.; cf. ALEX. HAL., Summa I. 3 q. 6 m. 4 in fine.