

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 5 (1958)

Artikel: Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort

Autor: Trabold, Cyrill

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761499>

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: 17.01.2026

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

CYRILL TRABOLD OSB

Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort

1. Die Realdistinktion von Sein und Wesen

Unsere Ausführungen zur Seinslehre Quidorts, die zeigten, daß nach der Lehre des Johannes von Paris das Sein von außen kommt und mit dem Wesen nicht notwendig verbunden, sondern Akzidenz ist¹, weisen darauf hin, daß zwischen So-sein und Da-sein nicht nur eine rein gedankliche Unterscheidung bestehen kann. So ist die Frage der Distinktion von Wesen und Sein nur der folgerichtige Abschluß, auf den die ganze Seinslehre Quidorts hinzielt und deshalb von ihr nicht zu trennen.

Im ersten Buch seines Sentenzenkommentars behandelt Quidort die Frage, ob das Sein ein Proprium Gottes sei. Dort können wir aus dem zweiten Beweis einen Grund für die Annahme der Realdistinktion zwischen Sein und Wesen entnehmen. Quidort stützt sich dabei auf Avicenna und Boethius, nach denen nur in Gott Sein und Wesen eins sind, das Sein mit dem Wesen identisch ist. Das ist jedoch beim Geschöpf nicht der Fall, weil — so fügt Johannes erklärend hinzu — das Sein jedes Geschöpfes « receptum », aufgenommen ist in ein Wesen und so vom Aufnehmenden verschieden ist. Gottes Sein dagegen ist nicht in ein Wesen aufgenommen, sondern *ist* dieses und deshalb durch sich selbst subsistierend².

Ex professo wird die Frage der Realdistinktion *im zweiten Buch* dieses Kommentars *in einer eigenen Quaestio* aufgeworfen³. Hier lernen

¹ Vgl. FZPT 5 (1958) 3-36 ; 156-177.

² « Secundo trahitur hoc ex verbis AVICENNAE et etiam BOETHII. Dicunt enim quod in solo Deo esse et essentia est unum. Unde esse in Deo est ipsa quidditas. Non sic autem in creaturis, quia esse cuiuslibet creaturae est receptum et ideo differt ab eo, in quo recipitur. Sed esse divinum non est receptum, sed per se subsistens. » I Sent. d. 8 q. 1 (Basel, Universitätsbibliothek, B. III, 13 [= B] : f. 47vb).

³ II Sent. d. 1 q. 2 (B : f. 86rb-vb).

wir nicht nur die Meinung des Autors selbst kennen, sondern in umfangreichem Maße auch die entgegenstehenden Ansichten, von denen die dritte eingehend widerlegt wird. Gerade bei dieser Auseinandersetzung mit der « *solemnis opinio* », wobei sogar noch Verbesserungsvorschläge erörtert werden, hat man den Eindruck einer lebhaften Kontroverse.

Zu dieser Quästion hat A. HEIMAN schon einen wertvollen Beitrag geleistet. In einem Artikel in den *Mediaeval Studies* hat er überzeugend nachgewiesen, wem die einzelnen Lehrmeinungen zuzuschreiben sind, die Quidort hier aufführt ⁴. So fassen wir in unserer Darstellung die Ergebnisse Heimans nur zusammen.

Die *erste* der von Quidort aufgeführten *opiniones* hält nur einen gedanklichen Unterschied zwischen *esse* und *essentia* fest, die der Sache nach dasselbe sind. Der Unterschied besteht nur in der Ausdrucksweise: *essentia* bezeichnet etwas « *per modum habitus* », *esse* dagegen « *per modum actus* ». Dies ist nach Heiman eine zeitgenössische Zusammenfassung der Stellung Sigers von Brabant. ⁵

An *zweiter Stelle* wird auf die Lehre aufmerksam gemacht, nach der man in dieser Frage zwischen den körperlichen und geistigen Dingen zu unterscheiden hat. Nur bei den ersteren besteht eine reale Distinktion. So z. B. in der mathematischen Ordnung zwischen der Größe und ihrem Sein bzw. Begriff; in der Naturordnung zwischen Wasser und seinem Sein bzw. Begriff. In der Ordnung der reinen Geister fällt beides zusammen. Heiman hält es für wahrscheinlich, daß Quidort die hier dargelegte Meinung von einer aus dem Ende des 13. Jahrhunderts stammenden Schrift « *Quaestiones in Aristotelis Metaphysicam* » entnommen hat ⁶.

Zu den beiden ersten Ansichten gibt uns Johannes keinen Kommentar. Er ist hier auch überflüssig, denn sie sind *a fortiori* durch die Widerlegung der dritten Meinung hinfällig.

Diese nun folgende *dritte Meinung* ist unserem Autor einer ausführlichen Untersuchung wert. Hier wird nämlich behauptet, daß bei allen Geschöpfen ohne Ausnahme *essentia* und *esse* sachlich dasselbe sind, nur daß das Sein ein Verhältnis (« *quandam habitudinem seu quandam respectum* ») zum Ursprungsprinzip, zu Gott ausdrückt. Genau so wie die Beziehung (« *relatio* ») ihrem Fundament nichts Reales hinzufügt, ebenso-

⁴ A. HEIMAN, *Essence and Esse According to Jean Quidort*. *Mediaeval Studies* 15 (1953) 137-146. — In den Fußnoten ist der Text dieser Quästion teilweise zitiert.

⁵ *Ib.* 137/8.

⁶ *Ib.* 138/9.

wenig das Sein dem Wesen. Das Sein fügt dem Wesen nur ein Bezogensein (« respectus ») hinzu, und das allein ist der Grund für den akzidentellen Charakter des Seins: « et ratione huius respectus quem addit supra essentiam, dicitur quod esse accidit essentiae ». Doch um den Schwierigkeiten einer zu starken Identifizierung aus dem Wege zu gehen — wie z. B. daß das Wesen dann nicht ohne das Sein gedacht werden kann — muß der Vertreter dieser Theorie wieder mehr als eine nur gedankliche Unterscheidung zugeben: nämlich die Unterscheidung nach « intentiones ». Nach ihm besteht eine dreifache Möglichkeit zu unterscheiden:

1. der sachliche Unterschied (« *re* ») bei Dingen mit verschiedenem Wesen, wie Substanz und Akzidenz;
2. der rein gedankliche Unterschied (« *ratione* »). Das gilt z. B. von Form und Akt, die sich nur dadurch unterscheiden, daß das eine bezüglich der Materie, das andere bezüglich der Potenz ausgesagt ist;
3. die Unterscheidung nach « Intentionen » (« *intentione* »), ein gewisses Mittelding zwischen der sachlichen und rein gedanklichen Distinktion. So sind z. B. Mensch und Sinnenwesen zwei verschiedene « intentiones », weil das erste Spezies, das zweite Genus ist. Dies entspricht der thomistischen Distinktion « rationis cum fundamento in re ».

Mittels der letzten Unterscheidung hofft der Verteidiger dieser Theorie der erwähnten Schwierigkeit auszuweichen, denn bei so Unterschiedenem kann das eine ohne das andere gedacht werden, wie z. B. das Tier ohne den Menschen oder mit dem Gegenteil des Menschseins, dem Unvernünftigen. Ebenso kann auch das Wesen für sich gedacht werden, ohne das Sein.

Schon die Bezeichnung dieser Meinung als einer « *solemnis opinio* » legt nahe, an Heinrich von Gent zu denken, der auch in anderen zeitgenössischen Schriften der « *doctor sollemnis* » schlechthin genannt wird. Heiman hat dies durch eine kurze Zusammenfassung der Doktrin Heinrichs von Gent bestätigt ⁷.

Johannes Quidort hakt nicht nur bei dieser berühmten « *distinctio secundum intentionem* » ein. Er verwirft eine solche Theorie als Ganzes, indem er in drei Punkten ihre Unhaltbarkeit nachweist.

Erstens ist diese Auffassung in sich unhaltbar. Eine Beziehung muß immer ein Fundament haben. Die Relation als solche fügt nicht etwas

⁷ Ib. 140/1. Vgl. J. PAULUS, Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique (Etudes de philos. médiévale XXV), Paris 1938, 208-242, 259-326.

Neues zu ihrem Fundament hinzu, wie Heinrich richtig sah. Aber sie setzt etwas voraus, nämlich etwas Absolutes, das der Grund dieser Beziehung ist. Da die Geschöpfe als Werk Gottes eine Beziehung zu ihrem Schöpfer haben, Gott aber nichts Reales und Absolutes von neuem zukommen kann, ergibt sich als notwendige Folge, daß dieses Absolute im Geschöpf selber zu suchen ist und nichts anderes sein kann, als eben das Sein.

Zum zweiten ist auch das von Heinrich angeführte Beispiel, nämlich der Unterschied zwischen Sinnenwesen und Mensch, nicht haltbar. Denn was sich so verhält, daß das eine ohne das andere oder unter dem Gegenteil des anderen gedacht werden kann, muß von diesem « essentialiter » verschieden sein. So kann die Materie ohne Form und sogar mit deren Gegenteil, der *privatio*, gedacht werden und ist deshalb von beiden wesenhaft verschieden. Also muß auch für das Wesen und das Sein dasselbe gelten. Da das Wesen « *sub opposito essendi* » gedacht werden kann, muß es vom Sein essentiell verschieden sein. Das von Heinrich beigebrachte Beispiel trifft nicht zu, denn « *animal quod est homo* » kann nicht unter Ausschluß des Menschen gedacht werden; das *animal rationale* kann man sich nicht als *animal irrationale* vorstellen. Das gilt jedoch für Wesen und Sein nicht, denn ein und dasselbe, numerisch gleiche Wesen kann mit und ohne Sein gedacht werden. — Quidort führt hier anläßlich der Widerlegung seines Gegners schon einen ersten Beweis für die Realdistinktion, die er an dieser Stelle mit « *distinctum esse essentialiter* » bezeichnet. Es ist der sogenannte *logische Beweis*, den er sowohl für die Realdistinktion von Materie und Form wie für Wesen und Sein erbringt. Im *Correctorium* weist Quidort ausdrücklich auf das korrelative Verhältnis von Materie und Form zu Wesen und Sein hin⁸.

⁸ « Item, secundo deficit in exemplo, quod animal potest stare cum opposito hominis seu intelligi, quia illa quae sic se habent, quod unum potest intelligi non intellecto alio vel cum opposito alterius, talia inter se essentialiter sunt distincta. Sicut videmus, quod quia materia potest intelligi sub forma et etiam cum opposito formae, quia sub privatione, item quia potest intelligi sub privatione et etiam cum opposito privationis, quia sub forma, ideo materia est essentialiter distincta ab utroque, a privatione et forma. Cum ergo essentia possit intelligi sub opposito essendi, oportet ipsam ab esse distinctam esse essentialiter. Nec valet quod adducitur de animali et homine, quod quia differunt intentione, ideo animal potest intelligi cum opposito hominis. Animal tamen quod est homo, numquam potest intelligi homine non intellecto. Non sic autem est de essentia et esse, immo etiam eadem essentia numero potest intelligi et sub esse et sub opposito essendi. Unde possum intelligere Socratem esse et possum intelligere Socratem non esse. » II Sent. d. 1 q. 2 (B : f. 86rb-va). — « Nam essentia est loco materiae in quantum est in

Als drittes wird die von Heinrich von Gent aufgestellte Distinktion widerlegt und zwar wird genauer nicht ihr Wert in sich abgestritten, sondern die Anwendung auf den vorliegenden Fall. Nach Quidorts Auffassung gibt es auf das Verhältnis von Wesen und Sein angewandt keinen gangbaren Mittelweg zwischen der realen und der gedanklichen Distinktion.

Nach dieser Widerlegung gibt Johannes der diskutierten Meinung noch die letzte Chance eines Verbesserungsvorschlages, der von einem anderen Scholastiker vorgebracht wurde. Dieser sucht die obige Theorie wenigstens für das Verhältnis von Sein und Suppositum aufrecht zu halten und sagt, daß mindestens diese dasselbe sind. Das will er so beweisen: wie die *differentia specifica* (rationale) das *genus* (animal) zur *species* (homo) kontrahiert, genauso kontrahiert das Sein das Wesen zum Suppositum. Deshalb besteht zwischen Sein und Suppositum ebensowenig ein Unterschied wie zwischen rationale und homo.

Die hier beschriebene Abänderung der Lehre Heinrichs von Gent ist nach Heiman dem Richard von Mediavilla zuzuschreiben. Dieser hält zwar wie Heinrich daran fest, daß das Sein dem Wesen nur die Beziehung zur Wirkursache hinzufügt. Aber er verwirft die intentionale Distinktion Heinrichs. Sein und Wesen sind real unterschieden, nicht aber Sein und Suppositum, denn Sein ist für Richard die Substanz, insofern sie in sich selbst subsistiert⁹. Allerdings scheint sich Richard nicht klar darüber auszusprechen, worin dann eigentlich die reale Distinktion zwischen Wesen und Sein besteht. Solange er in den anderen Punkten an der Doktrin des Heinrich von Gent festhält, kann er es auch nicht. Jedenfalls deckt unser scharf denkender Quidort die Unhaltbarkeit eines solchen Kompromisses auf: « *istud est minus bene dictum quam primum* ». Er widerlegt eine solche Unterscheidung durch folgende kurze Argumentation: Mit dieser Annahme gerät der Verfechter in die gleiche unentrinnbare Schwierigkeit wie oben Heinrich mit dem Beispiel: « *sicut species, scilicet homo, non potest esse non rationalis, sic suppositum non posset non esse, quod manifeste falsum est* ». Überdies setzt das Sein als Akt das Suppositum voraus und kann es nicht erst konstituieren.

potentia ad esse vel ad aliud, esse vero in quantum superadditur essentiae quas
differentia generi, secundum ALGAZELEM, *Metaphysicae* suae, est loco formae vel
actus.» Corr. 9, 264-267 (Artikel und Zeilenzählung der ed. J.-P. MÜLLER, *Le*
Correctorium Corruptorii « Circa » de Jean Quidort de Paris, Edition critique
[*Studia Anselmiana XII/XIII*], Rome 1941).

⁹ HEIMAN, a. a. O. 143/4.

Mit dieser langen Auseinandersetzung hat Quidort schon den negativen Erweis für seine Auffassung erbracht, die er nun *positiv* so formuliert: « Et ideo dico quod esse est accidens creaturae per illum modum, per quem illud quod advenit alicui dicitur ei accidens, et differt realiter ab essentia creaturae »¹⁰. Das ist im Gegensatz zu Heinrich von Gent gesagt, nach dem die Annahme einer Beziehung zur Wirkursache genügt, um von « accidere » zu sprechen: « Et ratione huius respectus quem addit supra essentiam dicitur quod esse accidit essentiae. »¹¹ Quidort wiederholt hier in seiner These, was er oben gegen Heinrich ausgeführt hat. Das Sein besagt nicht nur eine Beziehung, sondern etwas Absolutes, zum Wesen Hinzukommendes, das das Fundament dieser Beziehung ist. Im Terminus « advenit » klingt wieder die Grundthese vom « esse ab extrinseco » an. In unserem Text hier wird also aus dem akzidentellen Verhältnis des Seins zum Geschöpf die Realdistinktion von Sein und Wesen des Geschöpfes hergeleitet. — Im gleichen Sinne eines Beweises vom Sein als accidens zum Sein als distinctum ab essentia spricht übrigens auch das dritte Sed Contra unserer Quaestio. Dort fügt Quidort dem Hilariuszitat « in solo Deo esse non est accidens » den Schluß hinzu: « Ergo in omni creatura esse est accidens essentiae, et ita differt vel est aliud ab essentia. »¹² Für diesen zweiten Beweis der Realdistinktion, den uns Quidort nur kurz andeutet, können wir außerdem auf seine Lehre über das Sein als Akzidenz verweisen¹³.

Der ersten thesenartigen Feststellung fügt unser Autor einen *zweifachen eigentlichen Beweis* für die Annahme der Realdistinktion hinzu:

1. Wenn man Sein und Wesen als « essentialiter idem » annimmt, dann könnte nie ein Geschöpf hervorgebracht werden, denn was einem Ding wesenhaft zukommt, kommt ihm ohne einen Urheber, also ohne Wirkursache zu. Im Quodlibet I qu. 2 finden wir die gleiche Doktrin, die er auch hier anführt: « homo est homo » — « sigillum est sigillum » — « nullo auctore », « de necessitate ». Wenn also das Sein nicht von der Essenz verschieden wäre, dann bestünde kein Grund mehr zu einem schöpferischen Eingreifen Gottes — höchstens zu einem notwendigen. Bei einem solchen emanatistischen Pantheismus müßte das Wesen notwendig existieren und Gottes schöpferische Freiheit wäre geleugnet. — Dieser Beweis für die Realdistinktion entspricht dem ersten Vernunft-

¹⁰ II Sent. d. 1 q. 2 (B: f. 86va).

¹¹ Ib. (B: f. 86rb).

¹² Admont, Stiftsbibliothek, 60, f. 28ra.

¹³ FZPT 5 (1958) 24-34.

beweis, den Johannes in der nächsten Quästion für das esse ab extrinseco führt ¹⁴.

2. Wenn das Sein mit dem Wesen gleichzusetzen wäre, also diesem « essentialiter » zukäme, dann könnte es nicht von ihm getrennt werden. Als Bestätigung wird der Aristotelestext aus den *Analytica Posteriora* angeführt: « triangulo non existente adhuc triangulus habet tres angulos ». Das heißt aber, daß das Geschöpf sein Sein niemals verlieren könnte, ebensowenig wie es aufhören kann Geschöpf zu sein: « quod manifeste apparet falsum esse ». Dieses Argument entspricht wieder dem zweiten Vernunftbeweis aus der folgenden Frage, wo statt des triangulus das Beispiel der risibilitas gebraucht wird ¹⁵.

Von den fünf Einwänden, die Quidort zu dieser Quästion zitiert, ist das ad tertium bedeutsam. Averroes will die Identität von Sein und Wesen durch einen jede andere Möglichkeit ausschließenden Beweis dartun: Die dem Wesen hinzugefügte und von ihm real verschiedene « entitas » oder das Sein, durch das ein Ding seiend ist, ist ein Seiendes, « ens », oder nicht. Ein « non ens » kann kein Sein geben. Wenn es aber ein « ens per se » ist, gibt es zumindest ein Geschöpf, bei dem Sein und Wesen nicht verschieden sind, « quae est suum esse ». Wenn es aber ein « ens ab alio vel per aliud » ist, dann, kann man dieselbe Frage auch für dieses stellen, und so in infinitum. — Darauf wird mit einer Erklärung dieser « entitas » geantwortet. Die « entitas sive illud esse per quod essentia est » ist nicht « ens proprie sed est quo aliquid est »; genau so wie die albedo selbst nicht weiß ist, sondern das, wodurch etwas anderes weiß ist. Das Sein ist die letzte metaphysische Realität (« est status in ipso esse »), bei der man nicht mehr weiter fragen kann ¹⁶.

¹⁴ « Quia si non differret et esset essentialiter idem, tunc numquam creatura aliqua produceretur a Deo, quia illud quod inest rei essentialiter, convenit ei nullo auctore. Unde homo est homo nullo auctore, ita quod semper homo fuit homo; etiam si homo non sit, homo est homo. Unde etiam, ut dicunt, nullo auctore sigillum est sigillum, sed sigillum est sigillum de necessitate. Et sic, Deus in esse nihil produceret, et dato quod produceret, non produceret per voluntatem, sed per necessitatem. » II Sent. d. 1 q. 2 (B: f. 86va). Vgl. FZPT 5 (1958) 172. 14.

¹⁵ « Item, quod convenit alicui essentialiter, non potest ab eo separari. Unde secundum quod dicitur in libro *Posteriorum*, triangulo non existente adhuc triangulus habet tres angulos. Si ergo esse esset idem realiter cum ipsa essentia creaturae, numquam creatura posset amittere esse quin sit creatura, quod manifeste apparet falsum esse. » II Sent. d. 1 q. 2 (B: f. 86va-b). Vgl. FZPT 5 (1958) 15.

¹⁶ « Ad tertium dicendum quod ista entitas, sive illud esse per quod essentia est, non est ens proprie, sed est quo aliquid est, sicut albedo non est alba, sed est quo aliquid est album. Vel possumus dicere quod illa entitas, sive illud esse est quod per se ipsum est, sicut etiam nos videmus quod illa quae sunt ratio differre

In dieser Antwort kommt also eine andere Auffassung des Seins zum Vorschein als wir sie früher beobachtet haben. « Entitas » wird nicht mehr als Formalprinzip des Seins, sondern als identisch mit diesem gebraucht. Hier wird dem Sein selbst gegenüber dem Wesen die Aufgabe eines Formalprinzips zugeschrieben: « est quo aliquid est ». An den Stellen, wo Quidort sich gegen das Diktum « forma dat esse » wendet, haben wir gesehen, daß er dort die « entitas » eher als Formalprinzip des Seins annimmt¹⁷. Damit steht in Widerspruch, wenn er hier vertritt, daß man beim Sein nicht mehr weiter fragen kann, daß dieses « seipso est, et non per aliud ».

Wir wundern uns darüber, daß Quidort in der Quaestion, in der er ausführlich über die Realdistinktion handelt, nicht seine Lehre vom esse ab extrinseco benutzt, die ihm sonst so sehr am Herzen liegt. Warum behandelt er diese Frage ex professo erst nach der Frage der Realdistinktion? Das wäre doch die Voraussetzung. Schon im ersten Buch seines Sentenzenkommentars haben wir eine eindeutige Stellungnahme für das Von-außen-kommen des geschöpflichen Seins. Es bleibt unklar, warum er nicht das einigende Band schließt und die beiden zusammengehörigen Lehrstücke miteinander verbindet. Es fehlt auch der sonst in diesem Zusammenhang auftretende Hinweis auf die Beziehung zur Form.

Doch im *Mémoire justificatif*, wo er sich wegen seiner Lehre, daß das Sein von außen her dem Ding zukommt, rechtfertigt, finden wir eine Verknüpfung. Dort weist er gleich zu Beginn beiläufig wie auf eine Selbstverständlichkeit darauf hin, daß alle, die einen Unterschied zwischen Sein und Wesen vertreten, auch das Sein als von einem äußeren Prinzip hervorfließend annehmen:

« nec memini me aliquem vidisse vel audivisse qui esse poneret proprietatem fluentem ab essentia creature, sed ab exteriori principio, sicut etiam dicunt omnes qui dicunt esse et quidditatem creature differre. »¹⁸

Die *quaestio 2 des Quodlibet I* wurde schon früher erörtert. In der Erklärung der Auffassung des Aristoteles wird hervorgehoben, daß er

aliis, quibus videlicet differunt, ipsa se ipsis differunt. Sic in proposito, esse quod est ratio essendi aliis se ipso est, et non per aliud. Et ita non erit processus in infinitum, sed est status in ipso esse. » II Sent. d. 1 q. 2 (Admont, Stiftsbibliothek, 60, f. 28va).

¹⁷ FZPT 5 (1958) 157-160.

¹⁸ Mém. just. 5-7 (Zeilenzählung der ed. J.-P. MÜLLER, A propos du Mémoire justificatif de Jean Quidort, L'article sur le rapport entre l'essence et l'existence. RTAM 19 (1952) 344.

wenigstens für die *mathematica* und *naturalia* einen Unterschied zwischen Sein und Wesen annimmt, während bei den *substantiae separatae* beide zusammenfallen und diese so formaliter durch sich selbst das Sein haben. Das ist genau die gleiche Doktrin, wie sie Quidort in der Quästion über die Realdistinktion im Sentenzenkommentar als zweite Gegenmeinung angeführt hat. Hier wird sie nicht nur einem Aristotelesjünger, sondern dem Stagiriten selbst zugeschrieben :

« quia forte PHILOSOPHUS substantias separatas a materia posuit esse formaliter necesse esse ; forte, quia secundum eum sunt suum esse. Unde in tertio *de Anima* dicit quod aliud est magnitudo et magnitudinis esse, et aliud aqua et aquae esse, quia in omnibus mathematicis et naturalibus differt esse et essentia, sed non in substantiis separatis. Sed in eis idem est caro et carnis esse, id est, substantia separata est seipsa quia est suum esse. »¹⁹

Auch die platonische Lehre, daß das Sein der Form folge, setzt für die materiellen Dinge einen Unterschied voraus²⁰.

Leider gibt uns Quidort hier keinen Kommentar zu dieser Distinktion. Er ist ausschließlich damit beschäftigt, die daraus gezogene Konsequenz, das « formaliter necesse esse » zu widerlegen.

Wie stark Johannes Quidort die Distinktion zwischen Sein und Wesen betont, wie scharf er diese beiden scheidet, beweist sein *Quodlibet I qu. 7*. Dort vertritt er die Möglichkeit, daß Gott das Sein auch ohne das Wesen hervorbringen könne :

« Deus potest producere aliquid quod non est determinatae naturae tam ex parte materiae quam ex parte esse, quia materia, cum non sit determinata ad genus nec speciem nisi per formam, si detur ei esse per amorem²¹, quod credo Deum posse facere absque forma per quam praedeterminetur²² ad quidditatem hominis vel asini, per formam, scilicet, hujus vel illius, erit materia illa nec in genere nec in specie, quia nihil per esse reponitur in genere vel specie sed per formam ; et sic materia erit ens, sed non aliquod ens. Et hoc dico possibile si essentia differt ab esse realiter, sicut credo. Similiter dico de esse, quod est, secundum se, indeterminatum ad genus et speciem licet sit actus existentium in genere. Unde reducitur ad genus et ad speciem rei cuius est. Deus igitur potest creare illud esse quod est aliud ab essentia et potest sibi conferre esse per se vel entitatem, et

¹⁹ Quodl. I q. 2 (ed. A. HEIMAN, *The First Quodlibet of Jean Quidort. Nine Mediaeval Thinkers, Studies and Texts I*, Toronto 1956, 274).

²⁰ Diese Stelle wurde zitiert : FZPT 5 (1958) 171, Anm. 64.

²¹ Unklar. Im Ms kann man zwar « amorem » lesen, aber das gibt keinen brauchbaren Sinn.

²² Besser mit der Hs : « perdeteterminetur ».

sic erit separatum ab essentia ; sed non secundum quod esse vel actus, sed secundum id quod est potest ab essentia separari virtute divina. » ²³

Quidort behauptet, Sein als solches sei noch nicht nach genus und species bestimmt und erhalte diese Bestimmung erst vom Ding, dem es verliehen wird. Daraus folgert er, Gott könne das Sein getrennt vom Wesen erschaffen, indem er ihm Sein, « entitas » oder « esse per se » verleiht. Das Sein ist also nach diesem Text nicht nur vom Wesen « realiter » unterschieden ; es kann sogar von ihm getrennt existieren. Dieses « separatum » besagt weit mehr, als wenn Quidort im Sentenzenkommentar betont, das Geschöpf könne das Sein verlieren. Dort wird nämlich das Sein als dasjenige aufgefaßt, das dem Wesen die Wirklichkeit verleiht, und es scheint nach der Trennung von diesem jeden Sinn zu verlieren. Allerdings schweigt sich unser Autor hier in seinem Quodlibet über den « Sinn » des vom Wesen getrennten Seins aus.

Interessant ist der Vergleich mit dem fünften Einwand in der Quästion über die Realdistinktion im Sentenzenkommentar und Quidorts Antwort dazu. Dort handelt es sich um eine ähnliche bzw. die entgegengesetzte Frage : Kann Gott das Wesen ohne das Sein erschaffen ? Im Einwand wird diese Möglichkeit geleugnet mit der Begründung : « quia non habet rationem factibilis, quia implicat contradictionem ». Johannes muß das einschlußweise zugeben und stützt seine Erwiderung auf die Unterscheidung von « accidentale » und « essentielle », je nachdem man das Wesen absolut oder als Wirkung Gottes auffaßt ²⁴.

Jedenfalls überschreitet Quidort hier, in der guten Absicht, die Realdistinktion von Sein und Wesen zu vertreten, die Grenze. Statt der Unterscheidung nimmt er nun eine Trennbarkeit der Seinsprinzipien an. Ja er spaltet — wie Heiman dargelegt hat — das Sein selbst in einen formalen und materiellen Aspekt, gleichsam in zwei konstitutive Elemente auf. Das formale Prinzip des vom Wesen unterschiedenen Seins ist das Sein als Akt und besagt wesentlich « entitas » oder « esse per se ». Das Materialprinzip ist das, was man ein gewisses quidditatives Sein nennen könnte und wird von Quidort hier mit « id quod est » bezeichnet. Beide Prinzipien zusammen geben erst das Sein, das von dem Wesen unterschieden ist ²⁵.

²³ Ed. HEIMAN 283.

²⁴ Vgl. FZPT 5 (1958) 29, Anm. 85. — Die Objection steht : Admont, Stiftsbibliothek, 60, f. 28ra.

²⁵ « Quidort seems to be saying that there is a quidditative aspect to creaturely esse. Esse as act is, apparently, entity or esse per se, the formal or actual

Dieses Kapitel zeigte uns, wie Johannes Quidort die Realdistinktion von Sein und Wesen auffaßt und beweist. Obwohl er wenigstens an einer Stelle, im ad tertium der Quaestio im Sentenzenkommentar, das Sein als « ens quo », also auf das Wesen bezogen, betrachtet, erscheint das Sein im Quodlibet als ein « ens », das getrennt vom Wesen erschaffen werden kann. Das zeigt uns die materialistische Auffassung, die Quidorts Realdistinktion zugrunde liegt. Sein und Wesen sind gleichsam voneinander unterschiedene « Dinge », die sich ohne inneren Bezug gegenüberstehen.

Stellen wir zum Schluß die Beweise zusammen, die uns Johannes Quidort für die Realdistinktion von Sein und Wesen liefert.

Zuerst sind wir drei kurz angedeuteten Argumenten begegnet :

1. Das geschöpfliche Sein ist ein « esse receptum »
I Sent. d. 8 qu. 1.
2. Das Wesen kann ohne das Sein gedacht werden
II Sent. d. 1 qu. 2
in der Widerlegung Heinrichs v. Gent.
3. Das geschöpfliche Sein ist im Verhältnis zum Wesen ein Akzidenz
Ib. corpus und 3. Sed Contra.

Dazu finden sich die folgenden zwei Hauptargumente :

4. Das Seiende würde notwendig existieren ; die Schöpfung wäre ausgeschlossen
Ib. corpus.
5. Ein Geschöpf könnte nicht aufhören zu existieren
Ib.

Auch hier wollen wir die Frage stellen, *welche Verbindungs- und Trennungslinien zwischen Johannes Quidort und Thomas von Aquin bestehen*. Dabei ist es wichtig, zu unterscheiden zwischen dem thomistischen System und dem konkreten, geschichtlichen Gewand, wie wir ihm in den Werken des hl. Thomas begegnen. Es ist wahr, daß diese Unterscheidung von Wesen und Sein eines der Hauptprinzipien, einen Grundpfeiler in der Seinslehre des Aquinaten, « un nœud de synthèse »²⁶ bildet.

principle of that esse which is correlative to essence ; quidditative esse or esse secundum id quod est is the material principle. The composite of these two elements is the esse that is distinguished from essence. God is its efficient cause. He can effect it either in union with or in separation from essence. In the first case the result is the act of an individual being ; in the latter, the act of existing-things-in-general. » HEIMAN, *Essence...* 145.

²⁶ J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1945, 96.

Trotzdem dürfen wir bei Thomas nicht die spätere Fragestellung erwarten. Er bietet uns keine langen Praenotamina, keine bis in alle Einzelheiten präzisierte Terminologie noch eine systematische, zusammenhängende Entwicklung der Frage. Nirgends befaßt er sich mit diesem Kernproblem der Seinsmetaphysik ex professo, sondern immer anläßlich anderer Fragen. Zur Zeit des hl. Thomas stand dieses Problem nicht im Brennpunkt der geistigen Auseinandersetzung. Es trat z. B. zurück hinter der Auseinandersetzung über die Berechtigung des Aristotelismus. Das führt dazu, daß die Frage der Zusammensetzung aus Materie und Form und der Kampf um die Einheit der substantiellen Form für Thomas viel wichtiger scheint, als die Zusammensetzung aus Wesen und Sein.

Bei Johannes Quidort dagegen tritt die Behandlung der Frage selbständig, unabhängig von anderen Lehrpunkten auf. Bei ihm ist das Problem schon zu einem umstrittenen geworden. Er muß sich mit einer ganzen Reihe von verschiedenen Meinungen zu diesem Punkt auseinandersetzen.

Ein zweiter Unterschied betrifft die Bezeichnung dieser Distinktion als einer *realen* Unterscheidung. Quidort spricht von « realiter » und « secundum rem », in der Diskussion mit Heinrich von Gent von « essentialiter sunt distincta ». Diese Termini kommen unter den unzähligen, für die Realdistinktion in Frage stehenden Thomastexten recht selten vor. Nur einmal gebraucht Thomas den Ausdruck « distinctio realis »²⁷. In *De Veritate* spricht er von « compositum compositione reali » bezüglich der Zusammensetzung aus « esse » und « quod est »²⁸. Ein anderes Mal lesen wir « differunt realiter » und « differt re »²⁹. Von einem « essentiellen » Unterschied redet Thomas nie. Meist gebraucht Thomas unbestimmte Wendungen wie « aliud et aliud », « differunt », « diversum est » oder « sunt composita ex ». Der Ausdruck « distinctio realis » hat wohl erst seit der Auseinandersetzung zwischen Aegidius Romanus und Heinrich von Gent und im Kampf gegen eine nur gedankliche Unterscheidung in die thomistische Literatur Eingang gefunden. Thomas vermeidet ihn wohl, weil man sich leicht dadurch verleiten lassen könnte, die beiden Seinsprinzipien als res et res, als Entitäten, aufzufassen, wie das den Thomisten später immer wieder vorgeworfen wurde. Um diesem Mißverständnis vorzubeugen, benutzt Thomas meistens das Begriffspaar Akt-Potenz, auf dessen Bedeutung wir weiter unten noch zu sprechen kommen.

²⁷ Spir. Creat. a. 3 ad 3.

²⁸ Ver. q. 27 a. 1 ad 8.

²⁹ In De Hebd. l. 2 (ed. Calcaterra n. 32) ; I Sent. d. 19 q. 2 a. 2.

Doch wenn der Aquinate diese Distinktion auch äußerst selten ausdrücklich als eine reale bezeichnet, so ist damit nicht gesagt, daß er sie etwa in den anderen Texten nicht hält oder seiner Sache nicht sicher ist. Autoren wie M.-D. Roland-Gosselin, A. Forest, C. Fabro, J. de Finance, Et. Gilson und neuerdings A. Pattin haben anhand eingehender Textanalysen nachgewiesen, daß Thomas tatsächlich eine reale Unterscheidung von Wesen und Sein gelehrt hat.

Weiter interessiert uns die Frage, ob die Argumente für die Real-distinktion, die Quidort uns vorführt, sich formell oder inhaltlich bei Thomas finden.

Der *erste Beweis* aus der Tatsache, daß das geschöpfliche Sein ein « aufgenommenes » und kein subsistierendes Sein ist, tritt nur beiläufig auf, ohne daß Quidort ausdrücklich betont, daß es sich um eine reale Distinktion handelt. Wir konnten zu dem kurzen Quidorttext folgende Entsprechung bei Thomas finden :

QUIDORT :

I Sent. 8 q. 1

« *esse cuiuslibet creaturae est receptum et ideo differt ab eo in quo recipitur.* »

Sed *esse divinum non est receptum, sed per se subsistens.* »

THOMAS :

I Sent. 8 q. 5 a. 1 sed contra 2

II Sent. 37 q. 1 a. 2

« *omnis creatura habet esse receptum in aliquo ; et ita oportet quod habet duo ad minus, scilicet esse et id quod esse recipit* »

« *esse ejus (scil. Dei) non est receptum, sed per se subsistens.* »

Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß Quidort, wenn er vom « esse receptum » auf die Distinktion vom Wesen schließt, auf einen der Hauptbeweise anspielt, die der hl. Thomas mit Vorliebe für dieselbe Distinktion führt. Ich meine den Beweis aus der Tatsache der Seinsteilhabe, der participatio. Das esse participatum ist eben ein esse receptum, finitum und limitatum ³⁰. Während der Aquinate uns in seinen früheren Werken eine ganze Anzahl von Argumenten für die Realdistinktion vorführt, die hauptsächlich von Avicenna inspiriert sind, entwickelt er später unter dem Einfluß des Neuplatonismus als Hauptbeweis den aus der Partizipation heraus. Er ist eben ein echtes und *das* metaphysische Argument ³¹.

³⁰ Zur Bestätigung vgl. Spir. Creat. a. 1, wo beide Termini gleichwertig verknüpft sind : « Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur ; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. »

³¹ Eine Zusammenstellung aller einschlägigen Texte bietet : C. FABRO, La

Es bleibt merkwürdig, daß Quidort an den einschlägigen Stellen den Ausdruck « participatio » vermeidet.

Der *zweite Beweis* Quidorts, den er in der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent herausschält, ist der sogenannte logische Beweis. Dieser taucht bei Thomas nur in seinen frühen Schriften auf. Am klarsten hat er ihn in seinem Erstlingswerk *De Ente et Essentia* ausgeführt ³². Hier sehen wir auch, daß der Aquinate dieses Argument nicht wie Quidort als selbständig und unabhängig von den anderen betrachtet. Es sei nur darauf verwiesen, wie Thomas die Argumente verkettet, indem das erste metaphysische Argument zugleich die Minor des logischen bildet ³³. Erwähnenswert ist auch, daß er selbst den logischen Beweis Avicenna zuschreibt ³⁴.

Das *dritte Argument* aus dem akzidentellen Charakter des geschöpflichen Seins, das Quidort nur kurz andeutet, steht in engem Zusammenhang mit dem eben behandelten. Was nicht zur Essenz eines Dinges gehört, wird Akzidenz genannt, ist real von diesem unterschieden. Als Schlußfolgerung aus dem gleichen Beweisgang scheinen so « Akzidenz » und « Realdistinktion » mehr als Synonyma zu stehen, denn als strikter, eigenständiger Beweis für letztere. Auch Thomas bringt gelegentlich die beiden Gedanken miteinander in enge Verbindung ³⁵. Diese indirekte Abhängigkeit ist das Einzige, was wir zu diesem Quidort-Beweis feststellen konnten. Thomas schließt nie ausdrücklich vom akzidentellen Charakter des Seins auf dessen reale Distinktion vom Wesen.

Der *vierte Beweis*, das erste eigentliche Hauptargument, stützt sich auf die notwendige Annahme der Schöpfungstat, das Verursachtsein. Ein inhaltlich entsprechender Beweis taucht bei Thomas vor allem in seinen früheren Schriften auf. Dieser kennt nämlich nicht nur den Schluß vom *esse distinctum* zum *esse causatum* ³⁶, sondern auch umgekehrt vom *esse*

nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, 2. Aufl., Torino 1950, 222-243.

³² *Ente et Essentia* c. 4 (ed. Spiazzi n. 26). Vgl. II Sent. d. 1 q. 1 a. 1; ib. d. 3 q. 1 a. 1; S. Th. I q. 3 a. 5.

³³ Vgl. FABRO a. a. O. 219.

³⁴ I Sent. d. 8 q. 1 a. 1.

³⁵ « Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est, an est' et, quid est'. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem, an est', est accidens. » Quodl. II q. 2 a. 1.

³⁶ II Sent. d. 1 q. 1 a. 1; C. G. III c. 65; S. Th. I q. 3 a. 4; Quodl. VII q. 3 a. 2.

causatum zum esse distinctum³⁷. Im ersten Teil verlaufen die beiden Argumente parallel: Ein Geschöpf kann nicht seine eigene Ursache sein, das Sein muß ab alio verursacht sein. Im zweiten Fall argumentiert der Aquinate weiter: Was sein Sein von einem anderen empfängt, ist diesem gegenüber in Potenz; das Sein ist also ein aufgenommenes Sein, muß folglich als Akt von seiner Potenz verschieden sein. — Wir müssen freilich zugeben, daß die genannten Thomasstellen nur eine entfernte Parallele zu Quidorts Beweisführung sind. In der quidortschen Fassung findet sich das Argument bei Thomas nicht. Vor allem die hinzugefügte Begründung ist neu: « quia illud quod inest rei essentialiter, convenit ei nullo auctore ». Ebenfalls fehlt beim Aquinaten der Verweis auf die Tatsache, daß die Identität der beiden Seinsprinzipien höchstens eine notwendige Schöpfung bedingen würde, niemals aber ein freies Handeln des Schöpfers. Dagegen vermissen wir bei Quidort wieder jede Anspielung auf die Akt-Potenz Struktur.

Für den Avicenna-Einfluß auf Quidort ist noch folgende Feststellung von Bedeutung. Thomas schreibt den Beweis der Realdistinktion aus der Tatsache des « ab alio » ausdrücklich Avicenna zu³⁸. Vielleicht ist der quidortsche Beweisgang aus direktem Studium der Metaphysik des großen arabischen Denkers herausgewachsen.

Während wir also für das erste Hauptargument Quidorts bei aller Selbständigkeit in der Form doch eine ideenmäßige Beziehung zu Thomas feststellen konnten, will uns dies für den *letzten Beweis* nicht gelingen. Nirgends sagt Thomas, daß für ihn die Vergänglichkeit der Geschöpfe, die Tatsache, daß ein Geschöpf sein Sein verlieren kann, daß es ihm nicht notwendig zukommt, der Grund zur Unterscheidung dieses Seins vom Wesen sei.

Außer den seither im Vergleich mit Quidort erwähnten Beweisen kennt Thomas noch *andere Arten*, die Realdistinktion von Wesen und Sein zu begründen. Wir verweisen auf sie nur kurz um zu zeigen, daß das Problem und seine Lösung beim Aquinaten in einem viel weiteren Zusammenhang steht als bei unserem Autor.

Wer die Realdistinktion leugnet, der kann eine notwendige Denkweise unseres menschlichen Verstandes, die Frage des Verschiedenseins und zugleich Übereinkommens, der Univocität, nicht objektiv fundieren.

³⁷ Ente et Essentia c. 4 (ed. Spiazzi n. 27); I Sent. d. 8 q. 5 a. 2; ib. d. 19 q. 2 a. 1; II Sent. d. 3 q. 3 a. 1 ad 4; C. G. II c. 52; S. Th. I q. 3 a. 7 ad 1; In De Trin. I. 2 q. 1 a. 4 ad 4.

³⁸ Ver. q. 8 a. 8.

Ohne sie sind das Prädikament der Substanz, genus und species, wertlose Gedankenkonstruktionen ³⁹. Wir können den Grund vermuten, warum Quidort diesen Beweis nicht benützt. Er beruht nämlich auf einem Aspekt, den er ganz vernachlässigt : auf der Tatsache, daß der Seinsakt das Ureigenste, das Intimste, das Unmittelbarste jedes Wesens darstellt ⁴⁰. Das paßt nicht so recht zur nachdrücklichen Betonung des Von-außen-kommens, des akzidentellen Charakters des Seins.

Ein weiterer Grund ist bei Thomas die Notwendigkeit, die Wahrheit unserer Verstandesurteile zu begründen. Die Realdistinktion von Wesen und Sein ist die letzte Begründung « ex parte objecti » für unsere geschöpfliche Erkenntnisweise, die von der simplex apprehensio zum Urteil aufsteigt ⁴¹.

Ein anderer Beweis nimmt seinen Ausgang « ex parte Dei ». Nur in ihm können Sein und Wesen identisch sein ; es kann nur ein einziges esse subsistens geben ⁴². Eine letzte Möglichkeit bildet schließlich die Analyse der Ähnlichkeit ⁴³.

Es besteht also nur eine lose Abhängigkeit zwischen den quidort-schen Beweisen und jenen des hl. Thomas, die sich mehr auf einzelne Gedanken beschränkt. Das logische Argument und dasjenige aus der Kausalität Gottes werden übernommen, die beide avicennistischen Ursprungs sind, während andere, vor allem der Hauptbeweis aus der Seinspartizipation fehlen.

Im letzten Abschnitt unserer Darlegungen werden wir aufzeigen, daß Thomas neben der Tatsache der realen Distinktion von Sein und Wesen auch noch einen positiven Aspekt des Verhältnisses der beiden Seinsprinzipien kennt. Er faßt das Sein als Vervollkommenung des Wesens auf und als ersten Akt, der Ursache jeder Vollkommenheit und Wirklichkeit

³⁹ z. B. Ver. q. 27 a. 1 ad 8. Weitere Texte bei : A. PATTIN, De Verhouding tussen Zijn en Wezenheid en de transcendentale Relatie in de 2^e Helft der XIII^e Eeuw (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling nr. 21), Brussel 1955, 27/8.

⁴⁰ PATTIN a. a. O. 27 schreibt zu diesem Argument : « De zijnsact is immers het messt eigene, het meest concrete, het meest onmededeelbare en het meest intieme van ieder wezen » ; vgl. unten S. 438-440.

⁴¹ I Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 ; ib. d. 38 q. 1 a. 3 ; In De Trin. l. 2 q. 1 a. 3 ; In IX Met. l. 11 (ed. Spiazzi n. 1898).

⁴² Ente et Essentia c. 4 ; I Sent. d. 8 q. 4 a. 1 ad 2 ; die drei ersten Beweise in C. G. II c. 52 ; Comp. Theol. c. 15.

⁴³ I Sent. d. 48 q. 1 a. 1 ; II Sent. d. 16 q. 1 a. 1 ad 3 ; S. Th. I q. 4 a. 3 ad 3. — Zur Klassifikation der Beweise vgl. FABRO a. a. O. 212-221.

des Seienden ist. Daraus ergibt sich die wichtige Folge, daß Sein und Wesen sich in den geschaffenen Dingen wie Akt und Potenz zueinander verhalten, eine innige Bezogenheit zwischen ihnen besteht.

Wohin die einseitige Betrachtung der Realdistinktion und die Unterschlagung eines wesentlichen Teiles der Seinslehre des Aquinaten führt, zeigt mit nicht zu überbietender Deutlichkeit das *Quodl. I q. 7*. Daß Gott das Sein auch ohne das Wesen schaffen könnte, wäre für Thomas eine unerhörte Behauptung. Wohl vertritt er die reale Unterscheidung von Essenz und Existenz, aber nirgends spricht er von ihrer Trennung. *Distinctio* und *separatio* sind nicht dasselbe. Keines der beiden konstitutiven Seinsprinzipien hat eine eigene, vom anderen Element getrennte Daseinsweise: « *Magis sunt coexistentia quam entia* »⁴⁴. Hier hätte Quidort die Warnung des hl. Thomas beachten müssen: « *Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicant, sicut de substantiis judicatur* »⁴⁵. Das Sein besitzt nur Wirklichkeit als wirklichkeitsverleihend, hat nur Sinn als Bestandsakt eines Wesens. Nur das Seiende besteht im vollen Sinn des Wortes. So kann man sagen, daß nicht allein die Essenz ihre Existenz dem Sein verdankt, sondern ebenso auch das geschöpfliche Sein seine Existenz, seinen Wirklichkeitswert, der es begrenzenden und aufnehmenden Essenz⁴⁶. Die beiden Seinsprinzipien haben keine eigene Realität; sie sind nicht Entitäten, sondern *entia quibus*, Prinzipien ein und desselben Seienden. Das Wesen ist die notwendige Bedingung für das geschöpfliche Sein: « *Esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei* »⁴⁷. Wir sehen auch hier, wie die Abweichungen von Thomas bei Quidort zusammenhängen. Man kann zwar nicht sagen, das Sein fließe schlechthin aus dem Wesen. Aber wenn man sein Von-außen-kommen zu sehr betont, dann ist die Vorstellung eines Seins ohne Wesen nur der Schlußpunkt des Gedankens.

Geschichtlich hat die These Quidorts meines Wissens keine Parallele. Nur einmal tritt eine ähnliche Theorie auf, zwar nicht bezüglich des geschaffenen Seins, sondern hinsichtlich des Seins Gottes selber: Gott ist « *esse sine essentia* ». Thomas schreibt im Sentenzenkommentar diese Lehre den beiden arabischen Philosophen Avicenna und Moses Maimonides zu⁴⁸. Schon in dem frühen Werk *De Ente et Essentia* hatte er

⁴⁴ S. Th. I q. 45 a. 4.

⁴⁵ *Virt. Com.* a. 11.

⁴⁶ Et. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948, 114.

⁴⁷ III Sent. d. 6 q. 2 a. 2.

⁴⁸ « *Quidam enim dicunt, ut AVICENNA, lib. De intelligent., cap. I, et RABBI MOYSES, lib. I, cap. LVII et LVIII, quod res illa quae Deus est, est quoddam*

die gleiche Theorie gestreift — allerdings ohne die Namen ihrer Vertreter zu nennen. Er verwirft diese Ansicht nicht, obwohl er auf Grund seiner Lehre bezüglich der göttlichen Namen es vorzieht, zu sagen, die Essenz Gottes sei sein Existenzakt selbst. Die genannte Theorie Avicennas hat manches für sich. Jedenfalls ist das Sein Gottes nicht wie das des Geschöpfes durch ein Wesen begrenzt und bestimmt; Gott gehört keinem Genus an⁴⁹. — Für Quidorts Theorie jedoch gibt es keine mildernde Interpretation.

Noch ein Wort zur *Zusammensetzung* des Seins aus einem formellen und materiellen Aspekt oder Element, die im Quodlibet Quidorts zu Tage tritt. Eine solche Struktur innerhalb des Seins selbst ist mit Thomas unvereinbar. Das Sein ist für den Aquinaten etwas Einfaches, das nur mit einem anderen, mit dem Wesen zusammengesetzt sein kann, in sich selbst aber keinerlei Zusammensetzung zuläßt⁵⁰.

Mit der Theorie im Quodlibet steht Quidort also in schroffem Gegensatz zur Seinsauffassung des hl. Thomas.

2. Der Seinsbegriff Quidorts und seine Quellen

Wir haben im Verlauf unserer Ausführungen gesehen, daß Quidort, wenn er vom geschöpflichen Sein redet, im Grunde genommen immer wieder nur *eine* Tatsache unterstreichen will. Ob er nun davon spricht, daß das Sein von außen her einem Ding zukommt und von ihm jederzeit wieder getrennt werden kann, oder ob er betont, daß die Form in keiner Weise eine Ursache des Seins genannt werden kann, oder ob er schließlich die Realdistinktion dieses Seins vom Wesen hervorhebt bis zu seiner Theorie der getrennten Erschaffung des Seins — alles das kreist um die eine Grundtendenz der Seinslehre Quidorts, die seinen Seinsbegriff bestimmt, nämlich: das geschaffene Sein ist im Verhältnis zum aufnehmenden Wesen ein Akzidenz. Wir fragen uns unwillkürlich: warum betont unser Autor gerade diesen Aspekt; ist das alles, was er uns über das Sein zu sagen hat? Ja, es scheint in der Tat, daß Quidort nur diese Seite, nur die scharfe Unterscheidung des Seins vom Wesen kennt, oder jedenfalls nur auf diese in seinen Ausführungen den Nachdruck legt. An

esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. » I Sent. d. 2 q. 1 a. 3.

⁴⁹ Ente et Essentia c. 5 (ed. Spiazzi n. 30); GILSON a. a. O. 112.

⁵⁰ « Ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis... et ideo ipsum esse non est compositum. » In De Hebdom. 1. 2 (ed. Calcaterra n. 32).

den für die Seinslehre entscheidenden Stellen seiner verschiedenen Schriften fühlt er nie das Bedürfnis, auf das positive Verhältnis des Seins zum Wesen hinzuweisen. Wenn das Sein diesem Wesen nur ganz von außen her, äußerlich oder akzidentell zukommt, was hat es dann für das Wesen zu bedeuten? Es kann kaum als dessen Vervollkommnung aufgefaßt werden. Tatsächlich scheint für Quidort das Wesen eine gewisse Realität zu besitzen, die vom Sein unabhängig ist. So führt er den ersten Vernunftbeweis in seiner Quästion über die Realdistinktion aus der Tatsache, daß das, was einem Ding « essentialiter » zukommt, das wodurch z. B. ein Mensch Mensch ist, d. h. sein Wesen, ihm « nullo auctore » zukommt. Wenn wir also ein freies schöpferisches Eingreifen Gottes annehmen, so kann sich dieses nur auf ein von außen her, akzidentell, nicht wesentlich noch zu diesem Wesen hinzukommendes Sein beziehen und dieses ist dann vom Wesen real unterschieden⁵¹. An anderer Stelle hat Quidort bemerkt, daß die « ratio creati » für ihn ausschließlich in der Erschaffung des aktuellen Seins besteht⁵². Weil Quidort das Sein nur negativ beschreibt, nämlich als in Beziehung zum Wesen von außen kommend, akzidentell und von ihm trennbar, deshalb könnten wir den Begriff des Seins, der uns in den Werken des Johannes Quidort entgegentritt, einen Seinsbegriff « mit negativem Vorzeichen » nennen.

Kein scholastischer Philosoph stellt ein voraussetzungsloses System auf; jeder baut auf der Vorarbeit anderer weiter. Auch unser Autor, Johannes Quidort, steht in seinem Philosophieren sicher unter dem Einfluß der verschiedenen philosophischen Richtungen.

Wir treffen an den für seine Seinslehre einschlägigen Stellen eine ganze Anzahl von Verweisen auf Autoritäten und von Zitaten: so Aristoteles und seinen arabischen Kommentator Averroes, die beiden anderen bedeutenden arabischen Philosophen Avicenna und Algazel, daneben aus der lateinischen Tradition: Augustinus, Hilarius, Gregor den Großen, Boethius und Porretanus; von der neuplatonischen Seite: Proclus und der liber De causis mit seinem anonymen Kommentator; schließlich noch Zeitgenossen: Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und die beiden Magistri in theologia: « Joannes premonstratensis et frater Stephanus. » Johannes Quidort hat all diese Zitate und Verweise nicht zur bloßen Ausschmückung seiner Darlegungen eingeflochten. Er wollte damit beweisen, daß er mit seiner Lehre kein Sonderling ist, sondern auf der Tradition fußt. Von jedem der genannten Autoren ist Quidorts

⁵¹ Oben S. 409.

⁵² Quodl. I q. 1 (ed. HEIMAN 273).

Doktrin irgendwie beeinflußt. Es wäre jedesmal eine eigene Arbeit für sich, den Einfluß eines bestimmten Autors auf das Denken unseres Johannes Quidort im einzelnen zu verfolgen. Wir haben schon oben einen vergleichenden Blick auf den hl. Thomas geworfen und werden abschließend das Verhältnis zu ihm noch beleuchten. Doch für den bestimmten Akzent, den der Seinsbegriff Quidorts trägt, glauben wir zwei Persönlichkeiten nicht übergehen zu können: den neuplatonisch beeinflussten arabischen Aristoteliker Avicenna, und Quidorts Zeitgenossen, Aegidius von Rom.

a) Avicennistischer Seinsbegriff

Für Avicenna war die zu lösende Frage: Wie soll man die Zusammensetzung der geschaffenen Dinge im Verhältnis und in Unterscheidung von der Einfachheit ihrer Ersten Ursache auslegen? Er erklärt diesen Unterschied nicht durch das Begriffspaar Wesen-Sein, sondern durch den Gegensatz zwischen möglichem und notwendigem Sein. In seiner Metaphysik beschreibt Avicenna ausführlich die Eigenschaften dieses *ens necessarium* und *ens possibile* und ihr gegenseitiges Verhältnis. Zwar sind « notwendig » und « möglich » zwei erste und unmittelbar von unserem Verstand erkannte Begriffe und können deshalb nicht definiert werden. Doch ist der erstere dieser Begriffe der leichter zu erfassende, da er eine positive Vollkommenheit, eine gewisse « *vehementia essendi* » bezeichnet⁵³. Die beiden Begriffe werden bei Avicenna immer gleichzeitig und korrelativ erläutert und erklären sich so gegenseitig.

Das *ens necessarium* hat keine Ursache; seine Notwendigkeit ist mit seinem Sein identisch ohne ihm irgendwie beigefügt zu sein. Es wäre widersinnig, das *ens necessarium* als nicht-existierend zu denken. Weil dieses notwendige Sein keinerlei Zusammensetzung oder Veränderung zuläßt, sondern in jeder Beziehung einfach ist, besitzt es im eigentlichen Sinn des Wortes kein Wesen. Nach Avicenna kann es nur ein einziges

⁵³ « ... ex his tribus id quod dignius est intelligi est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi, esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se. » AVICENNA, Met. I, 6, 73ra. — Wir zitieren diesen und die folgenden Texte nach M.-D. ROLAND-GOSSELIN, Le « De Ente et Essentia » de saint Thomas d'Aquin (Bibl. Thom. VIII), Paris 1926, 150-156. Wir haben sie nach der Druckausgabe von Venedig 1508 z. T. verbessert. In der Darlegung folgen wir ebenfalls teilweise den Ausführungen des Autors, die schon 1925 in lateinischer Fassung in den *Xenia Thomistica* III, 281-288 unter dem Titel: « De Distinctione inter Essentiam et Esse apud Avicennam et D. Thomam » veröffentlicht wurden. — Zur Ergänzung vgl. die sachkundigen Analysen von A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, 156-180.

solches notwendiges Sein geben, das die Ursache alles sonst Bestehenden ist. Alles was außerhalb dieses einfachen und einen notwendigen Seins liegt, ist mögliches Sein. Diese beiden Kategorien teilen das Sein schlechthin in zwei grundverschiedene Arten.

Im Gegensatz zum *ens necessarium* ergeben sich die Merkmale des *ens possibile*. Ein Mögliches ist das, was sein oder nicht sein kann. « *Esse possibile* » steht bei Avicenna nicht im Gegensatz zu « *esse actu* », sondern muß in weitestem Sinn gefaßt werden, als das, was sein kann, ob es nun tatsächlich *actu* existiert oder nicht. « Möglich » wird im Gegensatz zu « notwendig » aufgefaßt ; möglich ist etwas, das der Existenz kein Hindernis entgegenstellt ⁵⁴. Von sich aus hat das mögliche Sein nur seine Möglichkeit und es besitzt diese Möglichkeit, auch wenn es tatsächlich besteht ⁵⁵. Was aus sich selbst nur möglich ist, ist, wenn es existiert, notwendig verursachtes Sein. Avicenna unterscheidet also zwei Arten von notwendigem Sein : Das *ens necessarium*, das durch sich selbst notwendig existiert, und daneben ein durch ein anderes notwendiges Sein, das mit dem möglichen Sein identisch ist. Mögliches Sein ist wesentlich von außen, von einem anderen verursachtes Sein. *Esse possibile* und *esse causatum* oder *esse per aliud* sind folglich für unseren arabischen Peripatetiker konvertible Begriffe. Alles Bestehende ist so notwendig : entweder durch sich selbst, oder durch ein anderes. Aber ein und dasselbe Ding kann unmöglich diese beiden Arten von Notwendigkeit in sich vereinigen. Übrigens erhellt aus dieser Gleichsetzung alles möglichen Seins mit notwendig von einem anderen verursachten Sein, daß aus dem avicennistischen Weltbild jede Freiheit des Schöpfers ausgeschlossen ist. Die *Emanatio* des Seins vom *ens necessarium* aus verursacht die Notwendigkeit der ganzen Weltordnung.

Weil eine Ursache nichts Unmögliches verursachen kann, muß dieses *ens possibile* von sich aus, unabhängig vom *ens necessarium* als seiner Ursache, möglich sein ⁵⁶. Diese reale Möglichkeit geht der Existenz voraus ⁵⁷.

⁵⁴ GOICHON a. a. O. 158.

⁵⁵ « *Ejus autem quod est possibile esse jam manifesta est ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectu. Quicquid enim est possibile esse respectu sui, semper est possibile esse. Sed fortassis accidet ei necessario esse per aliud.* » AVICENNA, Met. I, 8, 74ra.

⁵⁶ « *Omne enim quod incipit esse antequam sit : necesse est ut sit possibile in se. Si enim fuerit non possibile in se, illud non erit ullo modo. Non est autem possibilitas sui esse eo quod agens sit potens supra illud : quia agens non est potens supra illud, cum ipsum non fuerit in se possibile.* » Ib. IV 2, 85va.

⁵⁷ « *Impossibile est autem ut sit intentio quae non est aliquid, alioquin non*

Aus dieser Gegenüberstellung und Charakteristik des möglichen und notwendigen Seins ergibt sich für Avicenna die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Sein in den geschaffenen Dingen. Die Unterscheidung von « möglich » und « notwendig » ist die Quelle der *Unterscheidung von Wesen und Sein* in den Geschöpfen⁵⁸. Der ständig hervorgehobene Gegensatz zwischen « möglich » und « notwendig » drückt nichts anderes aus, als die Abhängigkeit des Wesens gegenüber dem Sein. Notwendig im vollen Sinn ist nur dasjenige, dessen Sein das Wesen selbst ist. Folglich sind in sich selbst nicht notwendig alle diejenigen Dinge, bei denen das Sein nicht in ihrem Wesen eingeschlossen ist. Sie sind aus sich selbst nur möglich. Ihre Existenz hängt immer von der Beziehung zu demjenigen ab, das aus sich selbst notwendig ist. Sein und Wesen bleiben unterschieden, auch wenn das Wesen actu existiert. Niemals kann das, was aus sich selbst möglich ist, seinem Wesen nach notwendig sein. Bei der Aufnahme der Existenz geht das Wesen zwar von der Potenz in den Akt über, aber es bleibt unveränderlich dieses bestimmte Wesen mit dem ihm zukommenden Aus-sich-selbst-möglich-sein.

Die Auffassung, die Avicenna von dem möglichen Wesen hat, müssen wir noch weiter erläutern. Eine Essenz besitzt als Grundeigenschaft, eins zu sein, d. h. ausschließlich das zu sein, was sie ist. Sie ist von sich aus weder universell noch singulär. Sie ist unbestimmt und diese Unbestimmtheit ist der Grund, daß sie vom Verstand universell erfaßt werden kann, in Wirklichkeit aber in Einzeldingen existiert. Alle anderen Eigenschaften, auch die aus ihr selbst hervorfliessenden, sind so nach Avicenna ein Akzidenz des Wesens⁵⁹. Alles, was nicht unmittelbar und notwendig in der Definition des Wesens eingeschlossen ist, was weder genus noch differentia specifica genannt werden kann, ist nur eine akzidentelle Bestimmung. Dies gilt sowohl für das « unum » wie vor allem für das « esse » eines Wesens. Wenn das Wesen notwendig die Existenz einschließen würde, so könnte nur ein einziges solches Wesen,

praecederet illud possibilitas sui esse. » Ib. 85vb. — ROLAND-GOSSELIN a. a. O. 153 schließt aus dieser Stelle ein « être antérieur dans le temps ». GOICHON a. a. O. 193 zieht es vor, von einer « pure puissance dans l'ordre logique » zu sprechen.

⁵⁸ « Sane non est dubitandum Avicennam per doctrinam suam de ente possibili, docuisse essentiae cuilibet existentiam aliquo modo accidentalem esse. Esse aliud est ab essentia : essentiae possibili, etiam per se subsistenti advenit esse per Causam primam. E contrario in Ente necessario nulla datur distinctio . . . Creaturae omnis multitudo per quam primo distinguuntur ab Ente necessario, compositio est essentiae et potentiae seu possibilitatis, non vero distinctio essentiae et esse. » ROLAND-GOSSELIN, *De Distinctione*. . . 287.

⁵⁹ AVICENNA, *Logica* III, f. 12ra ; GILSON a. a. O. 121-128.

z. B. der Gattung Mensch, existieren. Das Sein ist also etwas dem Wesen von außen Hinzugefügtes, « accedit extrinsecus »⁶⁰. Dieses Außerhalbsein, dieses Von-außen-kommen der Existenz hinsichtlich des Wesens drückt Avicenna aus, wenn er sagt, das Sein sei ein Akzidens : « dicemus ergo quod naturae hominis ex hoc quod est homo accidit ut habeat esse »⁶¹. Aus dieser Tatsache erklärt sich auch, warum Gott, das ens necessarium, kein Wesen besitzt : Wenn er ein solches hätte, so müßte das Sein als ein Akzidenz hinzukommen. Das ens necessarium « hat » nicht das Sein, es « ist » es.

Averroes hat im Namen der aristotelischen Tradition dagegen protestiert, daß Avicenna aus der Existenz ein Akzidenz des Wesens gemacht hat. Wie wir noch sehen werden, hat sich auch der hl. Thomas dieser Kritik des Arabers angeschlossen. Doch ist die schwierige Frage : Was hat Avicenna selbst unter der Bezeichnung « accidens » verstanden ? Man darf nicht vergessen, daß man es mit einer lateinischen Übersetzung zu tun hat. Wie A.-M. Goichon ausführt, legt sich aus dem Arabischen statt « accidit » eher der Sinn von « sequitur » nahe. Das Sein rührt nämlich in einem gewissen Sinn auch vom Wesen selbst her, fließt aus diesem hervor, nämlich unter der Einwirkung einer äußeren Ursache, des ens necessarium, das notwendig das Sein des Wesens verursacht⁶². Auf Grund dieser Tatsache, daß die Existenz als Akzidenz notwendig dem bestehenden Wesen zukommt und folgt — zwar nicht unmittelbar, sondern durch seine äußere und notwendige Ursache — ist die Frage nicht unberechtigt, ob Avicenna überhaupt eine solche Unterscheidung von Wesen und Sein vertreten konnte und tatsächlich vertrat, wie z. B. später der hl. Thomas. Die genauere Analyse seiner Seinslehre läßt trotz der Einstufung des Seins als Akzidenz daran zweifeln. Avicenna selbst gibt uns an keiner Stelle seiner Werke darüber klaren Aufschluß⁶³. Verschiedene kompetente Autoren glauben jedoch, vor allem aus der Gegenüberstellung von « möglich » und « notwendig », von einer klaren Unterscheidung von Sein und Wesen bei Avicenna sprechen zu können⁶⁴.

⁶⁰ « Igitur omne habens quidditatem causatum est et cetera alia excepto necesse esse habent quidditates quae sunt per se possibles esse, quibus non accedit esse nisi extrinsecus. » AVICENNA, Met. VIII, 4, 99rb.

⁶¹ AVICENNA, Met. V, 2, f. 87va — zitiert nach : Gilson a. a. O. 124.

⁶² Vgl. GOICHON a. a. O. 90/91. 118. 135/6.

⁶³ GILSON a. a. O. 127/8.

⁶⁴ « Très certainement Avicenne distingue l'existence de l'essence, et jusqu'à dire que l'esse est accidentel à l'essence. » ROLAND-GOSSELIN, De Ente... 156. — « Il soutient, nous le savons, dans l'acceptation la plus nette la réalité de la distinc-

Allerdings muß man zugeben, daß die reale Distinktion in den Werken Avicennas mehr als Voraussetzung und Untergrund aller seiner Darlegungen erscheint, der als solcher nicht zur Diskussion steht ⁶⁵. Was das Verständnis seiner Darlegungen sehr erschwert, ist die Gewohnheit Avicennas, logische und metaphysische Ordnung nicht zu trennen und unbedenklich von einer zur anderen zu wechseln. — Sicherlich hat Avicenna das Sein nicht auf eine Stufe mit den anderen Akzidentien, z. B. der Quantität oder Qualität, gestellt. Er hat im Gegenteil selbst geäußert, daß er es in einem weiteren Sinn verstanden haben will, d. h. unter den « praedicabilia » ⁶⁶.

Eine andere Frage ist allerdings, ob Avicenna auf Grund der lateinischen Übersetzung und von den mittelalterlichen Autoren richtig verstanden wurde. Deren Kritik an Avicenna gründet sicher zum Teil darin, daß sie seine Seinslehre in mehr materialistischem Sinn aufgefaßt und interpretiert haben. Doch dürfte diese Frage in unserem Zusammenhang von geringer Bedeutung sein. Die Scholastiker haben Avicenna in der lateinischen Übersetzung gekannt und ihn danach beurteilt. Ein Argument für die Richtigkeit der lateinischen Übersetzung geht aus dem Umstand hervor, daß auch Averroes — freilich auch laut dessen lateinischer Übersetzung — den akzidentellen Charakter der Existenz bei Avicenna bezeugt und sich dagegen auflehnt. Averroes aber hat Avicenna aus dem Arabischen gekannt.

Welche *Kontaktpunkte* können wir nach dieser Darlegung der avicennistischen Seinslehre zwischen Johannes Quidort und dem arabischen Aristoteliker feststellen? Quidort nimmt das System nicht als ganzes an, sondern nur einzelne Elemente. In seinem Quodlibet I qu. 2 ⁶⁷ verwirft er eindeutig auf Grund der christlichen Lehre den avicennistischen Begriff einer notwendigen Schöpfung. Ebenso lehnt er die bei Avicenna zusammen mit der Bezeichnung des Seins als Akzidenz vertretene Theorie ab, nach der, kraft der Notwendigkeit, die das ganze System beherrscht, das Sein notwendig aus dem Wesen hervorfließt, notwendig mit ihm verknüpft ist, wenn auch durch eine äußere Ursache. Sein Kampf gegen das Axiom « forma dat esse » spricht deutlich dafür.

Dagegen macht sich Quidort ganz die avicennistische Auffassung des

tion.» A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (Etudes de Philosophie médiévale XIV), 2. Aufl., Paris 1956, 160.

⁶⁵ GOICHON a. a. O. 131.

⁶⁶ GILSON a. a. O. 126.

⁶⁷ ed. HEIMAN 274-276.

Seins als eines Akzidenz und als von außen kommend zu eigen. Wie bei Avicenna, so fehlt auch bei Quidort jeder Hinweis auf eine etwaige Vervollkommnung, die das Wesen vom Sein empfangen könnte. Für ihn scheint das Sein wie für Avicenna höchstens eine äußere Vervollkommnung zu sein, kein Akt des Wesens, der diesem innerlich zukommt. Das Wesen hat keine innere Beziehung zum Sein ⁶⁸.

Auch das Wesen faßt Quidort im Sinne des arabischen Philosophen in gewissem Sinn als aus sich selbst nur möglich auf. Nach Avicenna kommt diesem aus sich selbst Möglichen die Existenz nicht mehr zu, als die Nicht-existenz. Aus sich selbst hat das Wesen das Nichtsein. Eine Bestätigung für diese Behauptung finden wir in der Quästion seines Sentenzenkommentars, in der Quidort die Vergänglichkeit der Geschöpfe behandelt. Wie wir gesehen haben, betont er dort so entschieden die Vergänglichkeit der Geschöpfe, daß es scheint, er setze eine Potenz zum Nichtsein voraus. Tatsächlich führt er Avicenna als Beweis an: « Hoc dicit Avicenna expresse, VI^o Metaphysicae suae, quod non esse de se convenit creaturae, esse vero solum per relationem ad suum principium a quo est effective » ⁶⁹.

Die quidortsche Bemerkung, das Wesen selbst hätte sein Wesen-sein « nullo auctore », offenbart ebenfalls avicennistischen Einschlag. Das Erste Prinzip, das *ens necessarium* ist für Avicenna direkt nur Ursache des Seins, niemals konstitutives Prinzip des Wesens ⁷⁰.

b) Einfluß des Aegidius von Rom

Neben diesem avicennistischen Seinsbegriff scheint noch ein zweiter Faktor für die Seinslehre Quidorts ausschlaggebend gewesen zu sein. Wie wir dargelegt haben, vertritt er entschieden eine reale Distinktion von Sein und Wesen, die er in eingehender Disputation gegen eine nur gedankliche oder intentionale Unterscheidung abgrenzt. Weder Avicenna noch Thomas kannten eine solche Fragestellung. Wir haben schon erwähnt, daß sich bei Thomas von Aquin beim Aufbau seiner genialen Synthese die Aufmerksamkeit nicht in erster Linie auf das Verhältnis

⁶⁸ « L'existence du possible avicennien n'est pas l'acte d'exister en vertu duquel ce possible existe, c'est ce possible lui-même posé par sa cause comme un existant. » GILSON a. a. O. 128. « Il semble dénier à l'essence son orientation pour ainsi dire naturelle vers l'être. » GOICHON a. a. O. 143.

⁶⁹ QUIDORT, I Sent. d. 8 q. 5. Vgl. FZPT 5 (1958) 12.

⁷⁰ GOICHON a. a. O. 166. 138/9.

von Sein und Wesen und die Frage ihrer Distinktion konzentriert, sondern mehr auf Probleme, die mit dem Kampf um den Aristotelismus zusammenhängen (z. B. Vernunft-Glaube, göttlicher Exemplarismus, Einheit der substantiellen Form). Erst nach seinem Tode tritt die Frage der Realdistinktion in den Vordergrund der philosophischen Diskussion. Ein Thomasschüler, Aegidius von Rom, lenkte die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf diesen bedeutenden Lehrpunkt.

Aegidius Romanus ist sich bewußt, mit seiner Lehre über die reale Distinktion von Sein und Wesen *etwas Entscheidendes und Neues* vorzutragen, und eine Reihe seiner Zeitgenossen hatten dieselbe Überzeugung ⁷¹. In seinen *Theoremata de corpore Christi*, die er schon um 1275/6 schrieb, faßte er den Plan, über dieses Problem ausführlich zu handeln. Er begründet diesen Vorsatz mit der äußerst interessanten Feststellung, daß zu dieser Zeit an der Pariser Universität zwar viele die Realdistinktion vertreten, sich jedoch leichtfertig und oberflächlich darüber auslassen, ohne den tieferen Sinn der Frage zu erfassen :

« Quia, ut plurimum circa esse creaturarum fatigantur addiscentes, et multi, cum loquuntur de esse et essentia in solis verbis sustentantur, cum locus occurrerit, Domino concedente, intendimus hoc diffusius declarare. » ⁷²

Während also nach diesem Text um das Jahr 1275 zu Paris die Frage der Distinktion von Sein und Wesen ohne jede Polemik, aber oberflächlich erörtert wurde, muß Aegidius zehn Jahre später in seinen *Quaestiones Disputatae de Esse et Essentia* ⁷³ bekennen, daß sich die Situation inzwischen völlig gewandelt hat. Seit kurzer Zeit sind unter den Theologen der Pariser Universität über dieses Problem Meinungsverschiedenheiten aufgetaucht. So lesen wir in dem erwähnten Werk den nicht ohne Grund berühmten Passus :

« Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversae sentiunt et licet non ex multo tempore de hoc inter theologos opiniones fuerint : magis tamen nec opinanter exponunt quod in creaturis esse et essentia realiter non differunt ; nos tamen positionem hanc tenemus quod

⁷¹ E. HOCEDEZ, *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia*, Texte précédé d'une introduction historique et critique, Louvain 1930 (30)/(31).

⁷² AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, prop. 29, f. 18v — zitiert nach : HOCEDEZ a. a. O. (13).

⁷³ d. h. zwischen 1285-87 ; vgl. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* (Études de Philos. médiévale XVII-XVIII), Paris 1933/4, Bd. 2, 300.

realiter differunt eo quod huiusmodi dictum magis quietet intellectum nostrum. » ⁷⁴

Von diesem also ziemlich genau bestimmbaran Zeitpunkt an vertritt Aegidius die reale Distinktion von Sein und Wesen, die er als eine Unterscheidung inter « rem » et « rem » bestimmt. Sein und Wesen werden « duae res realiter differentes » genannt ⁷⁵. Dieser Unterschied zwischen zwei Realitäten oder Dingen wird von Aegidius — offenbar in Opposition zu Siger von Brabant — einer Unterscheidung zwischen zwei Wesenheiten gegenübergestellt ⁷⁶. Er sieht keine Möglichkeit, die Schöpfung und Seinsteilhabe ohne die genannte Distinktion zu erklären ⁷⁷. Geschöpflichkeit ist ohne Seinsteilhabe undenkbar. Teilhaben schließt aber eine Beschränkung ein, hat eine Potenz zur Voraussetzung. Eine solche, mit der Natur des Geschöpfes gegebene Akt-Potenz Struktur zieht notwendig die reale Distinktion von Sein und Wesen nach sich ⁷⁸. Mit einer ganzen Reihe von Argumenten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, sucht Aegidius seine These zu beweisen ⁷⁹. In seinem extremen Realismus geht der Autor so weit, der Essenz eine gewisse Realität oder Aktualität zuzuschreiben, die sie unabhängig von der Existenz besitzt ⁸⁰. Das Sein wird im Verhältnis zum Wesen als ein « superadditum » aufgefaßt, als eine « tertia res ». Dieses Sein ist nach Aegidius völlig verschieden von dem Sein, das die Form der Materie oder den reinen Geistern verleiht. Das letztgenannte Sein wird nur « quidam

⁷⁴ VON PATTIN a. a. O. 202 nach Hs 491 f. 136vb der Stadtbibliothek von Brugge zitiert.

⁷⁵ AEGIDIUS ROMANUS, Theoremata de Esse et Essentia, th. 19 (ed. HOCEDEZ 134).

⁷⁶ HOCEDEZ a. a. O. (14).

⁷⁷ Vgl. AEGIDIUS ROMANUS, Quaestiones de Esse et Essentia q. 9, Cordova 1702, p. 65a: « De hoc est enim quaestio nostra, quomodo possit esse, quod creatura non sit realiter differens ab esse, et tamen participet esse? » — zitiert nach: PATTIN a. a. O. 204.

⁷⁸ Vgl. AEGIDIUS ROMANUS, ib. q. 11, p. 88b: « Actui enim non competit limitatio nisi ratione potentiae, in qua recipitur... Nec dici potest, quod ista differentia non sit secundum rem: quia si ex hoc ponimus, quod esse creaturae est quidam diminutus actus: quia non recipitur in potentia secundum suam plenitudinem, oportet, quod recipiens sit re differens a recepto; aliter non reciperet ipsum diminute: non enim dicemus, quod idem se ipsum diminute recipiat. » — Zitiert nach: PATTIN a. a. O. 205.

⁷⁹ Vgl. HOCEDEZ a. a. O. (37)-(39).

⁸⁰ Vgl. AEGIDIUS ROMANUS, Theoremata de Esse et Essentia, th. 19 (ed. HOCEDEZ 130): « Dicemus ergo quod essentia angeli non est tantae actualitatis quod possit actu existere nisi a Primo agente detur ei actualitas aliqua essentiam ipsam complens et perficiens, quae actualitas communi nomine dicitur esse. »

modus essendi » genannt. Berühmt ist die aegidianische Distinktion zwischen dieser « forma partis » und der « forma totius » d. h. dem Wesen als ganzem. Die Existenz ist nur der letzteren Form als eine « res tertia » zugefügt ⁸¹. Die daraus resultierende Einheit kann für Aegidius im Gegensatz zu Thomas von Aquin nur eine unio accidentalis sein ⁸². Als ein « superadditum » wird das Sein selbst, obwohl nicht zum Prädikament des Akzidenz gehörend, doch als sich der Natur eines Akzidenz nähernd (« vergit ad accidens »), als « modus accidentis » aufgefaßt ⁸³. Obwohl Sein und Wesen zwei voneinander verschiedene Dinge, « duae res », sind, besteht doch zwischen diesen beiden die Beziehung von Akt und Potenz. Sie gehören nach Aegidius von Rom als Ko-prinzipien des bestehenden Seienden zusammen ⁸⁴.

Bei dieser knappen Zusammenfassung der Seinslehre des Aegidius fallen sofort *mehrere Kontaktpunkte* mit Quidort auf. Er hat von Aegidius vor allem die These übernommen, daß die Unterscheidung zwischen Sein und Wesen eine reale Distinktion genannt werden muß. In der aegidianischen Auffassung des Seins als eines « superadditum », einer « tertia res » scheint das « esse ab extra » Quidorts mit anderen Worten vorgezeichnet. Schärfer und uneingeschränkter als Aegidius hat Johannes Quidort den akzidentellen Charakter des geschöpflichen Seins hervorgehoben. In derselben Weise wie Quidort verwirft auch Aegidius die Lösung des Heinrich von Gent. Zwischen der gedanklichen und realen Unterscheidung gibt es kein Mittelding. Er begründet wie Quidort : die Beziehung zu Gott setzt gerade etwas Absolutes im Geschöpf voraus, auf dem diese Beziehung beruht ⁸⁵.

Allerdings vermeidet es Quidort, wie Aegidius von einer distinctio inter rem et rem zu reden. Doch hat man vielleicht dem letzteren mit

⁸¹ HOCEDEZ a. a. O. (24)/(25). (42).

⁸² P.-W. NASH, Giles of Rome on Boethius' « Diversum est esse et id quod est ». *Mediaeval Studies* 12 (1950) 64. 67. 71. 80.

⁸³ AEGIDIUS ROMANUS, In I Sent. dist. 5, principium 1, quaest. 2, art. 3 : « ... sequuntur aliqua quae vergunt in naturam accidentis ut esse et conditiones materiae ; In II Sent., d. 26, q. 1, a. 2 : « Ipsum esse habet quemdam modum accidentis... » ; In III Sent., d. 5, pars 3, q. 1, a. 2, p. 222b : « ... esse actuale, quod aliquo modo vergit ad accidens, quia est superadditum ipsi esse essentiae et ipsi esse quidditativo » — zitiert nach : P.-W. NASH, The Accidentality of Esse According to Giles of Rome. *Gregorianum* 38 (1957) 103, Anm. 2 und 107, Anm. 28 ; vgl. ib. 105-109.

⁸⁴ HOCEDEZ a. a. O. (35).

⁸⁵ AEGIDIUS ROMANUS, Theoremata de Esse et Essentia, th. 19 (ed. HOCEDEZ 123) : « Esse ... est actualitas quaedam superaddita quidditati in qua huiusmodi respectus fundatur. »

seinem scheinbar extremen Realismus oder Platonismus manchmal Unrecht getan. Zwar ist für ihn die separabilitas das durchschlagendste und sicherste Argument, um eine reale Distinktion zu beweisen⁸⁶. Die Idee der Trennbarkeit des Seins kehrt in seinen Beweisen für die Realdistinktion immer wieder. Der metaphysische Beweis aus der Kontingenz ist so bei Aegidius mehr zu einem physischen Beweis aus der Veränderlichkeit der Geschöpfe geworden, die bezüglich ihres substantiellen Seins vom potentiellen in den aktuellen Zustand übergehen können⁸⁷. Aegidius faßt jedoch diese separabilitas von Sein und Wesen nie so auf, als ob die Essenz ohne die Existenz bestehen können oder umgekehrt die Existenz ohne die zugehörige Essenz. Das ist für ihn völlig ausgeschlossen — schon auf Grund der Akt-Potenz-Struktur der geschaffenen Dinge, die er im Gegensatz zu Quidort neben der Realdistinktion von Sein und Wesen immer vertritt⁸⁸. Seine realistische Ausdrucksweise müssen wir vor allem aus seiner Opposition zu Heinrich von Gent verstehen. Wenn er das Sein als « *res absoluta* » auffaßt, so steht das dem « *respectus* » zum Schöpfer gegenüber. Ebenso ist die Zusammensetzung « *ex re et re* » im Gegensatz zur Zusammensetzung « *ex re et respectu* » gedacht⁸⁹. Sein und Wesen sind auch für Aegidius von Rom als Akt und Potenz innerlich aufeinander ausgerichtet, voneinander abhängig. Sie sind Prinzipien des Seienden ; das, was im eigentlichen Sinn des Wortes geschaffen wird, ist das Kompositum. So darf also die aegidianische Realdistinktion trotz ihrer Benennung als einer *compositio ex re et re* nicht als eine Art physischer Distinktion zwischen zwei « Dingen » im Gegensatz zu einem metaphysischen Unterschied zwischen zwei Seinsprinzipien aufgefaßt werden.

⁸⁶ Ib. th. 12 (ed. HOCEDEZ 67/8) : « Et si dubium est utrum aliqua realiter diversa possunt realiter separari, tamen dubium esse non potest quod quae realiter separantur, realiter differunt. »

⁸⁷ HOCEDEZ a. a. O. (42). (62)-(64).

⁸⁸ AEGIDIUS ROMANUS, III S., d. 6, pars 3, a. 2 : « Ideo est quaestio irrationalis, utrum Deus possit facere essentiam sine esse vel e converso. . . » — zitiert nach : PATTIN a. a. O. 208 ; vgl. auch Theoremata de Esse et Essentia, th. 5, (ed. HOCEDEZ 22).

⁸⁹ Vgl. AEGIDIUS ROMANUS, Quaestiones de Esse et Essentia, q. 9, p. 65b : « Esse enim dicit aliquid absolutum, et est opposita ratio ipsius esse et ipsius respectus » ; ib. q. 12, p. 107a : « Secundum hoc ergo Deus producat creaturam, non oportet, quod producat aliquid compositum ex re et re, sed ex re et respectu. » — Ib. p. 111a : « Sic esse solum respectum non dicit supra essentiam, sed rem aliquam absolutam » — zitiert nach : PATTIN a. a. O. 208. — Dieser Aspekt wurde besonders herausgearbeitet von G. SUAREZ, El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distincion de esencia y existencia. La Ciencia Tomista 75 (1948) 66-99 und 230-272.

— So könnte der Vorwurf, den man Aegidius immer wieder machte, er hätte nämlich die Realdistinktion in zu materialistischem, physischem Sinne aufgefaßt, eher auf Johannes Quidort zutreffen.

Es sieht so aus, als ob Quidort neben der These einer realen Distinktion vor allem von den Elementen der aegidianischen Seinslehre beeinflusst ist, die mehr avicennistischen Einschlag haben. Neben dem akzidentellen Charakter und dem Von-außen-kommen des geschöpflichen Seins finden wir bei Aegidius von Rom eine gewisse Fortsetzung der avicennistischen Auffassung des Wesens. P.-W. Nash hat nachzuweisen versucht, daß Aegidius dem Wesen gegenüber dem Seinsakt eine zwar nicht zeitliche, aber « metaphysische » oder « logische » Priorität zuweist⁹⁰. Es scheinen Verbindungen von Avicenna bis zu Aegidius, und vielleicht zum Teil auch durch ihn bis zu Johannes Quidort zu weisen. Meines Wissens ist bisher noch niemand dieser Frage nachgegangen. Es wäre sicher eine lohnende Arbeit, den Einfluß des avicennistischen Seinsbegriffes auf das philosophische Denken der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im einzelnen und zusammenhängend aufzuzeigen. Bisher gibt es in dieser Richtung nur vereinzelte Ansätze.

c) Verhältnis zu Thomas von Aquin

Oben haben wir die Behauptung aufgestellt, daß der Seinsbegriff Quidorts auf Avicenna zurückgeht. Deshalb erhebt sich für die ganze Beurteilung des Verhältnisses zwischen Thomas und Quidort die wichtige Frage: *Wie steht der hl. Thomas zur Seinsauffassung des arabischen Aristotelikers?*

Auch auf Thomas hat Avicenna einen nicht zu verkennenden Einfluß ausgeübt. Jedoch scheint der Aquinate in dieser Hinsicht eine gewisse Wandlung durchgemacht zu haben. Vor allem unter dem Einfluß von Averroes, des arabischen Gegners Avicennas, distanziert sich Thomas in einzelnen Fragen immer mehr vom avicennistischen Seinsbegriff. Das erhellt schon aus einer äußeren Feststellung: Während in seinen Jugendschriften die Avicennazitate recht zahlreich sind, nehmen sie in seinen späteren Werken proportionell ab. Allein in dem kurzen Frühwerk *De Ente et Essentia* findet sich ein volles Dutzend von ausdrücklichen Verweisen auf Avicenna⁹¹.

⁹⁰ NASH, *Accidentality*... 109-115; vgl. z. B. 115: « It (esse) is logically posterior to essence, being as much second act to essence as accidental form is to material substance. »

⁹¹ Vgl. die sehr nützliche Zusammenstellung der Avicennazitate bei Thomas

Wir können hier nicht auf alle Abweichungen des hl. Thomas von Avicenna eingehen. Auf Grund der Offenbarung muß er natürlich vom avicennistischen Begriff einer notwendigen Schöpfung abweichen. Die Geschöpfe gehen aus den Händen des Schöpfers nicht *per modum naturae* hervor, sondern *per modum voluntatis*. Zwar beruft sich Thomas manchmal bezüglich der Lehre der freien Ursächlichkeit Gottes auf Avicenna. Doch hat dieser die Ursächlichkeit Gottes in einem anderen Sinn verstanden als der hl. Thomas; bei ihm stimmt Gott nur einer notwendigen Emanation des Seins zu⁹². Die Trennung der beiden Philosophen wird durch den christlichen Begriff der Freiheit Gottes bestimmt, der mit der griechischen Notwendigkeit unvereinbar ist. — In zwei Punkten, die für die Seinslehre des Avicenna charakteristisch sind, können wir eindeutig feststellen, wie der Aquinate im Gegensatz zu unserem Johannes Quidort entschieden und ausdrücklich die Seinsauffassung des Avicenna ablehnt.

Der *erste Punkt* betrifft die avicennistische Bezeichnung des Seins als eines Akzidens im Verhältnis zum Wesen. Hier steht Thomas ohne Zweifel unter dem Einfluß der Kritik, die schon Averroes dazu geäußert hat. Dieser wendet sich in seinem Kommentar zum vierten Buch der Metaphysik des Aristoteles gegen die avicennistische Unterscheidung der Einheit und des Seins vom Wesen: « Avicenna autem peccavit multum in hoc quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei »⁹³. Der Fehler Avicennas liegt nach der Meinung seines Kritikers darin, daß er die zwei verschiedenen Bedeutungen des Seins nicht auseinandergehalten hat. Das Sein kann nämlich zweierlei bezeichnen: erstens das Wahre, d. h. die Wahrheit unserer Aussage, und zweitens das reale, in die zehn Prädikamente aufgeteilte Sein, das außerhalb unserer Erkenntnis besteht⁹⁴. Das Wesen, das die Natur eines Dinges bezeichnet, und die Erkenntnis dieses Dinges dürfen nicht verwechselt werden. Zwei Fälle sind auseinanderzuhalten:

1. Wenn wir ein Wesen mit unserem Verstand erfassen, ohne uns darum zu kümmern, ob dieses in Wirklichkeit besteht oder nicht, so tun

durch A. FOREST a. a. O., Appendice 331-360. Für die Abhängigkeit in *De Ente et Essentia* vgl. W. KLEINE, Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen, Freiburg i. Br. 1933, 188-203.

⁹² FOREST a. a. O. 141.

⁹³ AVERROES, In IV Met., comm. 3, f. 32a, 56-65 — zitiert nach: ROLAND-GOSSELIN, *De Ente*... 157.

⁹⁴ « Nam nomen entis dicitur de duobus, unum quidem de vero, et alterum de eo cujus oppositum est privatio. » AVERROES, *Disp. Met. V*, p. 176r — zitiert nach: FOREST a. a. O. 142.

wir nichts anderes, als einem Wort eine bestimmte Bedeutung beilegen ; wir bilden nur eine nominelle Definition des Wesens ⁹⁵. In diesem Fall ist das Sein sicher ein Akzidenz des Wesens ; aber näherhin — und darin liegt der Kern der Kritik des Averroes — nicht des Wesens eines bestimmten Dinges, sondern nur des Wesens, das wir uns in unserem Verstand vorstellen. Also ist nur unsere Aussage akzidentell. Dies berechtigt aber nicht dazu, von einer metaphysischen, wirklichen Zusammensetzung des konkreten Seienden zu sprechen.

2. Wenn wir dagegen uns das Wesen als in der Wirklichkeit bestehend vorstellen, so fügt das Sein, das wir von diesem Wesen aussagen, nichts hinzu, als nur die Tatsache, daß unsere Erkenntnis des Wesens wahr ist, der Wirklichkeit entspricht. In diesem Fall ist nach Averroes die Erkenntnis, auf Grund deren wir das wirkliche Bestehen eines Dinges behaupten, nicht nur von der Erkenntnis des Wesens verschieden, sondern geht dieser sogar voraus. Wir suchen nur ein Wesen zu erkennen, das auch wirklich existiert.

Wer also wie Avicenna aus dem Sein eine vom Wesen unterschiedene Realität macht, der stellt das Sein entweder auf die gleiche Stufe mit den zehn Prädikamenten, oder faßt es als ein *accidens commune* auf, das diesen allen gemeinsam ist. Das ist jedoch in einem genuinen aristotelischen System, wie es Averroes vertritt, eine unmögliche Annahme ⁹⁶.

Welche Stellung nimmt der hl. Thomas ein ? In diesem Punkt scheint er seine Meinung geändert zu haben. Im *Quodlibet* II (1269) schreibt er : « *esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens* ». Eigenartigerweise beruft er sich dafür auf Averroes : « *Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic., quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato* » ⁹⁷. Wie wir eben angeführt haben, ist die Feststellung, daß nur unsere Aussage über das Sein akzidentell ist, der Grund des Averroes, die Realdistinktion abzulehnen. Mit Recht schreibt deshalb Forest über diese Stelle : « *La pensée de saint Thomas dans cette question reste donc équivoque* » ⁹⁸. Wahrscheinlich waren ein intensiveres Studium der Quellen und die Vertiefung des eigenen Seinsbegriffes die Ursache,

⁹⁵ « *Quidditas vero, quae praecedit scientiam esse in intellectu nostro, non est de verificatione quidditatis, sed est expositio nominis de nominibus.* » AVERROES, *Destr. destr.* f. 34va 44 — zitiert nach : ROLAND-GOSSELIN a. a. O. 159, Anm. 1.

⁹⁶ Die dargelegte Kritik des Averroes findet sich gut zusammengefaßt in seiner *Disp. Met.* V, p. 176r — FOREST a. a. O. gibt diese Stelle 143, Anm. 2, wieder. Vgl. ib. 142-145 ; GILSON a. a. O. 64-70.

⁹⁷ S. THOMAS, *Quodl.* II q. 2 a. 1.

⁹⁸ FOREST a. a. O. 155.

daß er später entschieden die Theorie des Avicenna ablehnt, die das Sein zu einem Akzidenz des Wesens macht. So lesen wir in seinem Quodlibet XII :

« Dicendum, quod opinio AVICENNAE fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum... Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed est actualitas cuiuslibet formae existentis. » ⁹⁹

Dieselbe Ablehnung Avicennas treffen wir in seinem Metaphysikkommentar an :

« Sciendum est autem quod circa hoc AVICENNA aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum... Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. » ¹⁰⁰

Der *zweite Punkt*, in dem sich die Seinslehre des hl. Thomas von derjenigen Avicennas unterscheidet, betrifft dessen Lehre vom esse possibile ex se. Wie wir gesehen haben, kommt nach Avicenna dem Wesen, schon bevor es durch das Sein wirklich existiert, eine reale Möglichkeit zu. Diese Auffassung kann der Aquinate nicht teilen. Die Möglichkeit der Geschöpfe hinsichtlich ihres Seins gründet nicht auf einer Potenz in diesen selbst ; sie kann nur in der aktiven Potenz Gottes liegen ¹⁰¹. Die *possibilia* sind die Ideen, die in der göttlichen Essenz beschlossen liegen. Gemäß diesen Ideen bringt der Willen Gottes frei in Übereinstimmung mit der göttlichen Weisheit die geschaffenen Dinge hervor. Bei Avicenna stehen die *possibilia* gleichsam von Ewigkeit her dem Schöpfer gegenüber, der ihnen noch dazu notwendig das Sein verleihen muß ¹⁰². Nach der Lehre des Aquinaten ist das Wesen genau so wie das Sein von Gott geschaffen ; beide werden zusammen erschaffen. Vor dieser Schöpfung hat das Wesen keine Wirklichkeit außer in der « *creatrix essentia* » ¹⁰³.

Avicenna zufolge bleibt alles geschöpfliche Seiende, auch wenn es durch einen anderen notwendig existiert, aus sich selbst immer innerlich ein mögliches Sein ; auf Grund seines Wesens ist es immer possibile ad

⁹⁹ Quodl. XII q. 5 a. 1.

¹⁰⁰ In IV Met. I. 2 (ed. Spiazzi n. 556 et 558).

¹⁰¹ S. Th. I q. 9 a. 2 ; vgl. FOREST a. a. O. 151-153.

¹⁰² Vgl. Ver. q. 3 a. 1.

¹⁰³ Pot. q. 3 a. 5 ad 2.

esse et non esse. Das gilt uneingeschränkt auch für die unstofflichen Substanzen. In diesem Punkt ist beim hl. Thomas ebenfalls eine gewisse Entwicklung festzustellen. In seinen früheren Werken sucht er die Kontingenz der Geschöpfe durch den avicennistischen Begriff des « *possibilia esse et non esse* »¹⁰⁴, « *quantum est in se, est possibile* »¹⁰⁵ festzuhalten. Das kreatürliche Wesen ist aus sich selbst nicht mehr zur Aufnahme des Seins disponiert als zum Nicht-sein; es ist zu beiden hin neutral, absolut indifferent. Diese Auffassung vertritt Thomas noch im Beweisgang für die « *tertia via* » seiner berühmten Gottesbeweise in der *Summa Contra Gentiles* :

« Cum de se *aequaliter* se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. »¹⁰⁶

Als er später, in der *Summa Theologiae*, die « *tertia via* » wieder darlegte, rückt der Aquinate von dieser Begründung ab. A. Pattin versuchte die dafür zugrundeliegende Loslösung des hl. Thomas vom Einfluß Avicennas zugunsten von Averroes nachzuweisen¹⁰⁷. Thomas hat die metaphysische Begründung der Kontingenz aus der Unterscheidung von Sein und Wesen aufgegeben und statt dessen eine physische Kontingenz vorgetragen. Der Grund für die Kontingenz ist die *materia prima* als Untergrund alles Entstehens und Vergehens innerhalb der geschöpflichen Ordnung. Das sagt uns mit aller Deutlichkeit die folgende Stelle aus *De Potentia* :

« AVICENNA namque posuit (lib. VIII Metaph., c. VI), quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est. COMMENTATOR vero (in XI Metaph., text. 41, et in libro de Substantia orbis) contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur *rationabilior*. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. »¹⁰⁸

¹⁰⁴ C. G. I c. 15.

¹⁰⁵ I Sent. d. 8 q. 3 a. 2.

¹⁰⁶ C. G. I c. 15.

¹⁰⁷ A. PATTIN, La structure de la « *tertia via* » dans la « *Somme théologique* » de saint Thomas. *Revue de l'Université d'Ottawa* 27 (1957) Séction Spéciale 26*-35*.

¹⁰⁸ Pot. q. 5 a. 3.

Hier stellt sich also Thomas unzweideutig auf die Seite des Averroes, der ebenfalls eine reale possibilitas ad non esse in den entia incorruptibilia ablehnt und ihren Unterschied zu Gott allein aus der Tatsache ihrer Abhängigkeit von ihm begründet ¹⁰⁹. Die Potenz zum Nichtsein ist für die materia prima charakteristisch. Das Wesen jedoch ist als solches innerlich auf das Sein hingeordnet und deshalb kann das Sein auch nicht nur ein Akzidenz dieses Wesens sein. Aus dieser Kontingenzauffassung ergibt sich, daß die geistigen Substanzen kraft ihrer immateriellen Natur, d. h. aus sich selbst heraus, nachdem sie einmal erschaffen sind, fernerhin zur Unvergänglichkeit bestimmt sind, also keine Potenz zum Nichtsein haben ¹¹⁰. Das schließt aber nicht aus, daß diese reinen, unstofflichen Substanzen trotzdem gemäß der Potenz, die in Gott liegt, das Sein verlieren können. Wie Gott aus freiem Schenken heraus alle Geschöpfe ohne Ausnahme ins Dasein setzte, so könnte er auch kraft seiner Allmacht das in sich zur Unvergänglichkeit Bestimmte wieder ins Nichtsein zurückführen. Für den hl. Thomas ist « quasi de se habens potentiam ad esse et non esse » nicht das gleiche wie « quasi non habens a se esse » ¹¹¹.

Hiemit sind zwei entscheidende Abweichungen des Aquinaten von Avicenna aufgezeigt. Zugleich haben wir zwei Punkte, in denen der vom arabischen Aristoteliker beeinflusste Johannes Quidort Wege geht, die nicht als Weiterführung der Lehre des hl. Thomas angesprochen werden können.

Doch *was ist der eigentliche Grund* für diese Verschiedenheiten? Wir müssen ihn in der im Gegensatz zu Quidort und Avicenna durchaus *positiven Seinsauffassung* des Aquinaten suchen. Das Sein ist für diesen nämlich viel mehr als nur ein bloßes Akzidenz, das als solches nach Avicenna zum Wesen hinzukommt. Man darf das Verhältnis von Sein und Wesen auf keinen Fall mit dem von Akzidenz und Substanz gleichstellen. Wohl übernimmt der hl. Thomas den Ausgangspunkt Avicennas: das Sein gehört nicht zu den Wesensmerkmalen der Essenz. Aber das besagt keineswegs, daß im konkret bestehenden Seienden Wesen und Sein nicht « zusammengehören ». Für den Aquinaten ist das Sein kein gewöhnlicher Begriff, oder ein Prädikat wie alle anderen, sondern transzendierte diese. Ebensowenig ist es eine Vollkommenheit des Seienden unter vielen anderen — wie z. B. das Leben — sondern die Vollkommenheit schlechthin, die alles umfassende Vervollkommenung eines Seienden.

¹⁰⁹ ROLAND-GOSSELIN a. a. O. 159.

¹¹⁰ z. B. Comp. Th. c. 74 (ed. Verardo n. 128).

¹¹¹ In VIII Phys. I. 21 (ed. Maggiolo n. 1154).

Was sonst noch vollkommen genannt wird, hat nur Sinn und Wert in bezug auf das Sein : « *Esse enim est actualitas omnis rei* » ¹¹².

Das Sein ist also ein Akt. Aber von besonderer Art : Es ist der Akt, durch den das Seiende ist, durch den das Wesen besteht : « *esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura* » ¹¹³. Weil alle anderen Bestimmungen eines Seienden auf diesem Seinsakt gründen, durch diesen aktuiert werden, ohne ihn nicht als wirklich bestehend denkbar sind, wird das Sein « Erster Akt » genannt ¹¹⁴. Alles was ist, verdankt seine Wirklichkeit dem Sein. Durch den Seinsakt 'ist' etwas schlechthin, durch sein Wesen und dessen formelle Bestimmungen ist es 'so' und nicht anders. Weil Akt wesenhaft Vollkommenheit besagt, wird das Sein « *bonum* » und eine « *perfectio* » genannt, ja das « *perfectissimum omnium* » ¹¹⁵. Vollkommenheit ist nur denkbar als Teilnahme am Sein : « *Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi* » ¹¹⁶. Deshalb ist das Sein der Wirklichkeitsgrund aller Akte, und die erste aller Vollkommenheiten. Es ist so die Vervollkommnung jeder Form : « *esse est complementum omnis formae. . . complementum omnium* » ¹¹⁷. Diese Seinsauffassung tritt uns am deutlichsten in dem bekannten Text aus der *Quaestio Disputata De Potentia* entgegen :

« *Hoc quod dico 'esse' est inter omnia perfectissimum : quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. . . Unde patet quod hoc quod dico 'esse' est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.* » ¹¹⁸

Auf Grund der Tatsache, daß alles nur durch Teilhabe am Sein Wirklichkeitswert hat, nennt Thomas das Sein das Tiefste und Intimste, das dem Wesen eines Geschöpfes zukommt, das alles Bestehende durchdringt und ihm erst Wert und Sinn verleiht :

« *Esse autem est id quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest : cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.* » ¹¹⁹

¹¹² S. Th. I q. 5 a. 1 ; vgl. I Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 ; II Sent. d. 27 q. 1 a. 1 ad 3 ; S. Th. I q. 3 a. 4 ad 2 ; ib. q. 54 a. 1 ; Quodl. XII q. 5 a. 1. — Zum Folgenden : PATTIN a. a. O. 49-61.

¹¹³ Quodl. IX q. 2 a. 2. ¹¹⁴ S. Th. I q. 76 a. 6.

¹¹⁵ S. Th. I q. 20 a. 2 ; ib. q. 4 a. 1 ad 3.

¹¹⁶ S. Th. I q. 4 a. 2. ¹¹⁷ Quodl. XII q. 5 a. 1. ¹¹⁸ Pot. q. 7 a. 2 ad 9.

¹¹⁹ S. Th. I q. 8 a. 1 ; vgl. I Sent. d. 37 q. 1 a. 1 ; Pot. q. 3 a. 7 ; S. Th. I q. 105 a. 5.

Diese Lehre vom Sein als dem, was jeden Ding « immediatius et intimius »¹²⁰ zukommt, geht auf die Neuplatoniker zurück, wie aus der Zitation der neuplatonischen Schrift *De causis* in diesem Zusammenhang ersichtlich ist¹²¹. Wenn Thomas im oben wiedergegebenen Text das Sein auch das « formale » nennt, so will das sagen : Durch das Sein erhalten alle Bestimmungen, auch die formellsten, erst die Bestandswirklichkeit. Zugleich offenbart sich in dieser Benennung des Seins, die sich auch an anderen Stellen findet¹²², eine Verschiebung des Inhalts gegenüber Aristoteles. Für diesen ist der Akt dasselbe wie Form oder Wesen ; für Thomas ist das Sein die letzte und tiefste Wirklichkeit, das formale Prinzip des Wesens¹²³.

Aus dieser Lehre, nach der das Sein eines Geschöpfes der tiefste Akt seines Wesens ist, durch den diesem jede Wirklichkeit erst zukommt, sehen wir wieder, wie sehr sich der Aquinate vom Seinsbegriff eines Avicenna entfernt, für den das Sein nur eine akzidentelle Bestimmung darstellt. Thomas stellt den Akt des Seins als die Grundlage der substantiellen Wirklichkeit selbst auf.

Aus dieser Charakterisierung des Seins als Akt des Wesens ergibt sich für den Aquinaten eine wichtige Folge für das Verhältnis von Wesen und Sein in den geschaffenen Dingen. Das Sein verhält sich zum Wesen *wie Akt zu Potenz*: « Oportet igitur quod ipsum esse comparatur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam »¹²⁴.

Deshalb beschreibt Thomas das Wesen als eine Potenz. Weil Potenz wesentlich Begrenzung besagt, ist das Wesen das begrenzende Prinzip. Es bestimmt den Grad, in dem das Sein einem Geschöpf zukommt, denn keines von diesen besitzt das Sein in seiner ganzen Vollkommenheit, sondern « finitum et terminatum per mensuram eius in quo recipitur »¹²⁵. Das geschöpfliche Sein ist so wesenhaft durch die Essenz bestimmter Akt.

Die historische Grundlage für die Akt-Potenz Struktur zwischen Sein und Wesen führt auf Aristoteles zurück, bei dem sie aber nur auf die Form-Stoff Zusammenstellung beschränkt bleibt. Während bei Aristoteles der letzte und einzige Akt die Form ist, wird diese Doktrin bei Thomas analog auf das Sein als den letzten und tiefsten Akt des Wesens angewandt.

¹²⁰ Anima a. 9.

¹²¹ Ib. und II Sent. d. 1 q. 1 a. 4.

¹²² C. G. I c. 23 ; Pot. q. 7 a. 2 ad 9 ; S. Th. I q. 7 a. 1 ; ib. q. 90 a. 1 ad 1.

¹²³ GILSON a. a. O. 46-59.

¹²⁴ S. Th. I q. 3 a. 4.

¹²⁵ Ver. q. 21 a. 6 ; vgl. I Sent. d. 8 q. 5 a. 1 ; Spir. Creat. a. 1.

Weil Sein und Wesen sich zueinander wie Akt und Potenz verhalten, folgt für Thomas von Aquin, daß diese beiden zueinander in einem Spannungsverhältnis stehen. Thomas spricht in diesem Zusammenhang von « proportio », « ordo » und « habitudo »¹²⁶. In ihrer innigen Bezogenheit aufeinander bilden sie die Synthese eines endlichen, geschöpflichen Seienden. Sein und Wesen sind Seinsprinzipien, die zusammen als entia quibus das Seiende konstituieren. Es ist deshalb verkehrt, eines dieser beiden « absolut », d. h. ohne das wesenhafte Ausgerichtetsein zueinander zu betrachten. Wie Akt und Potenz sind auch Sein und Wesen nur in Verbindung miteinander zu begreifen. Diese Tatsache des Auf-einander-bezogen-seins der beiden Seinsprinzipien hat man später mit dem Terminus « relatio transcendentalis » auszudrücken versucht¹²⁷.

Für diesen positiven Aspekt der Seinslehre des hl. Thomas finden wir bei Quidort kein Gegenstück. Beim Durchlesen der Schriften Quidorts sind uns nirgends Texte aufgefallen, in denen er die tiefgreifende Wirklichkeit des Seins als letzter und höchster Vollkommenheit, Vervollkommenheit, als das was einem Seienden zuinnerst zukommt, betont. Das paßt nicht zu seinem avicennistischen Seinsbegriff, der im Sein nur ein Akzidenz des Wesens sieht. Nur bei der Illuminationslehre der Engel fällt nebenbei die Bemerkung, das Sein sei « aliquid intrinsecum ipsi rei »¹²⁸. Während Thomas für die Zusammensetzung der Geschöpfe aus Sein und Wesen am häufigsten die Terminologie von Akt und Potenz benutzt, findet sich dieses Begriffspaar nirgends in den einschlägigen Quästionen, in denen Quidort über das Verhältnis von Sein und Wesen spricht. Eine Ausnahme bildet nur eine Stelle im Correctorium, das aber als Verteidigungsschrift kaum für die eigene Seinslehre Quidorts von Gewicht sein dürfte¹²⁹.

Es scheint uns nicht bedeutungslos und von ungefähr, daß in den Werken, in denen unser Autor seine eigene Meinung bezüglich des Verhältnisses von Sein und Wesen darlegt, die für Thomas wesentlichen Züge fehlen. Quidort war in der Auseinandersetzung mit zu seiner Zeit hin-

¹²⁶ C. G. II c. 53 ; S. Th. III q. 63 a. 4 ; Quodl. IX q. 4 a. 1 ad 4.

¹²⁷ Darüber ausführlich : PATTIN a. a. O. 88-130.

¹²⁸ « Illuminatio non est aliquid intrinsecum ipsi rei sicut esse quod Deus rei communicat. » QUIDORT, II Sent. (B : f. 94vb).

¹²⁹ « Vel dicendum quod dicit animam compositam ex materia et forma, i. e. ex aliquo loco materiae et ex aliquo loco formae. Nam essentia est loco materiae in quantum est in potentia ad esse vel ad aliud, esse vero, in quantum superadditur essentiae quasi differentia generi, secundum ALGAZELEM, *Metaphysicae* suae, est loco formae vel actus. » Corr. 9, 263-267.

sichtlich der Lehre des hl. Thomas auftretenden Streitfragen sicher ein origineller Kopf, der nicht nur Kommentator sein wollte. Aber durch die einseitige und polemische Hervorhebung der realen Distinktion von Sein und Wesen wurde er verleitet, die ausgewogene Synthese des Aquinaten zu verlassen. Quidort greift den Seinsbegriff Avicennas, von dem Thomas sich in seinen späteren Werken immer mehr entfernt hat, wieder auf. Nur so ist zu verstehen, daß er solche Theorien wie im Quodlibet aufstellen konnte und in seinem Eifer die Zusammengehörigkeit von Sein und Wesen aus dem Auge verlor.