

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 4 (1926)

Artikel: Johannes Sterngasse O.P. und sein Sentenzenkommentar
[Fortsetzung]
Autor: Landgraf, Artur
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762175>

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: 17.07.2025

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

Johannes Sterngasse O.P. und sein Sentenzenkommentar.

Von
Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

3. Lehrrichtung.

(Schluß.)

III. Noch ein Wort zum Sentenzenkommentar in seinen Zusammenhängen mit der Mystik des Johannes Sterngassen. *H. Denifle* versprach sich aus der Auffindung des Sentenzenkommentars Sterngassens eine Bestätigung seiner These, nach der sich in den mystischen Schriften der Predigerbrüder ein scholastisches Element wegen der Eigenart der Redner und der Hörer, und ein mystisches wegen des Zweckes der Predigten und Schriften findet.¹ Auf das Geheiß des deutschen Provinzials nämlich mußten die Sorge für das geistliche Leben des weiblichen Zweiges der deutschen Predigerprovinz ‚*fratres docti*‘ übernehmen, das ist, wie Denifle nachweist, die Magistri und Lesemeister der Theologie. «Die Magistri und Lektoren schöpften natürlich aus demjenigen, was sie selbst in der Schule gelernt, und was sie in der Schule vortrugen. Sie legten ihren Charakter als Scholastiker nicht ab, was ja an sich schwer gewesen wäre, was sie aber umsoweniger zu tun brauchten, als in der Verordnung ausdrücklich stand, das Wort Gottes solle den Schwestern öfters per fratres *doctos* gepredigt werden ‚*sicut erudicioni ipsarum (sororum) convenit*. »² Dazu sagt Denifle in der Anmerkung: «Es ist bekannt, daß ein großer Teil der Mitglieder der Frauenklöster den bessern und den vornehmen Ständen angehörte. Daß ihre ‚*eruditio*‘ keine geringe war, ist nicht weniger bekannt, und erhellt aus den *Vitae* der Schwestern der verschiedenen Klöster.» Aus dieser Eigenart der Redner und der Hörerinnen kam also der scholastische Zug in die damaligen Predigten. «Anderseits aber mußten

¹ *H. Denifle*, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker. Archiv II, 641 ff.

² Archiv II, 645, 650.

sie [die Predigerbrüder] darnach trachten, die Schwestern Christo als Bräute ‚non habentes maculam exhibere‘, und sie, ‚que propter deum clausis ergastulis detinentur‘ anzueifern, sich von sich und allem völlig loszuschälen, und nach der mystischen Vereinigung mit Gott zu trachten. In Bezug auf diesen zweiten Punkt, der um so wichtiger wurde, je mehr die Prediger bei den Schwestern einen bereiten Boden fanden, sind die Predigten mystisch, und kann man von deutschen Mystikern sprechen. »¹

Für *Johannes Sterngassens* Sentenzenkommentar läßt sich nun sagen, daß er auch in den Fragen, die mit der Mystik in Zusammenhang stehen, ganz das scholastische Gepräge seiner Zeit trägt, ja daß er, wie M. Grabmann ausführlich nachweist, in nichts von der Lehre des hl. Thomas abweicht.

So entspricht der Predigt ‚Formans me‘, deren erster Schreiber in ihr Pantheismus vermutete², im zweiten Sentenzenbuch die Dist. 17 a. 2: « Utrum anima sit de essentia Dei. » Sie finde beispielshalber hier ihren Platz: « Ad 2 questionem dicendum, quod si li ‚de‘ teneatur effective vel finaliter poterit anima dici esse de substantia Dei, eo quod substantia Dei sit principium et finis omnis entis. Sie autem teneatur formaliter vel materialiter, sic non est verum, quod anima sit de essentia Dei. Cum enim essentia Dei sit actus purus, cui nulla potentia permiscetur, non est possibile, ut ipsa fiat materia alicuius, cum materia dicat potentiam ad aliquid. — Item nec forma, eo quod forma rei sit compossibilis alteri, puta materie et per consequens in potentia. — Preterea, cum Deus sit actus purus, nulla ei privatio admisceri potest. Anime autem multi defectus vel privationes adiunguntur, ut ignorantia, malitia et huius. »³ Ähnlich « de visione beata in hac vita »: « dicendum, quod Deus per essentiam in hac vita videri non potest. Modus enim cognitionis sequitur modum nature rei. Anima autem nostra quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia. Unde

¹ Archiv II, 647.

² *Wackernagel*, *Altdeutsche Predigten*. Basel (1876), 163 ff.; *W. Preger*, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter II*, Leipzig (1881), 116: « Im vorzeitlichen Sein sind wir Formen im göttlichen Wesen, im zeitlichen soll Gott die Form unseres Wesens werden; im nachzeitlichen wird wohl eine wesentliche Vereinigung mit Gott, aber « an der Schauung, nicht an der Wesung » sein. Die Bedingung hierfür ist das sich entschlagen von allen kreatürlichen Bildern, denn so wenig als Gott und der Teufel sich vereinen, so unmöglich ist es, daß Gott mit der Seele sich vereine, die mit natürlichen Bildern behaftet ist. Daß wir uns von diesen Bildern nicht lauter und abgeschieden halten, das ist der Grund, weshalb wir des ohne Unterlaß in uns sprechenden Wortes der Gottheit nicht gewahr werden. Denn so hoch ist der Adel der Seele, daß in etlichen Punkten der Unterschied zwischen ihr und Gott kaum zu finden ist. Der Grund, warum sie dennoch ein so kräftig Wort nicht zu sprechen vermag wie der himmlische Vater, scheint darin zu liegen, daß sie nicht gleich dem ewigen Sohne in ihrem Wesen im Vater geblieben ist. »

³ Bl. 36.

naturaliter non cognoscit nisi que sunt in materia vel que per huius cognosci possunt. Sed per naturam rerum naturalium divina essentia cognosci non potest. Ostensum enim est supra, quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentie ipsius. Unde impossibile est anime hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Est tamen advertendum, quod sicut Deus miraculose in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter mentes alicorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis intentium usque ad visionem sue essentie elevavit, ut Augustinus dicit in libro de videndo Deum de Moyse, qui fuit magister Judeorum et Paulo, qui fuit doctor gentium.»¹ So auch über den Besitz der Seligkeit in dieser Welt (In 4 dist. 45 q. 1 a. 5 et 6)², über die Anschauung, die Adam vom Wesen Gottes besaß (In 2 dist. 23 a. 2).³

IV. Um ein Gesamturteil über den Wert des Kommentars zu geben: Man kann sich bei seiner Durchsicht nicht des Eindruckes erwehren, als habe man ein Frühwerk eines allerdings sehr begabten Gelehrten in Händen. Diese Behauptung stützt sich nicht bloß darauf, daß die Sentenzenkommentare es waren, an denen sich die Anfänger der Lehrtätigkeit, die baccalaurei, zu erproben hatten; denn die Quaestiones disputatae eines Johannes von Lichtenberg, die schon vor dem Baccalaureat verfaßt waren, tragen einen verhältnismäßig reiferen Charakter an sich. — Mehr Gründe innerer Art sprechen dafür: Es zeigt sich eine Freude, an den vom hl. Thomas gelehrten Wahrheiten zu rütteln, ohne aber dabei selbständige Gedanken zu bringen, sondern in bloßer, teilweise fast wörtlicher Anlehnung an die Lehre irgend eines Thomasgegners. Seine Unselbständigkeit geht sogar so weit, daß er dort, wo er einmal gegen Thomas aufgetreten ist — in der Frage de unitate intellectus — und nur mit Rücksicht auf eine Glaubenswahrheit sich ihm anschloß, dennoch in den damit aufs engste verbundenen Fragen sich wieder deutlich den Gedanken und die Worte des hl. Thomas zu eigen macht.⁴

V. Es kann daher nicht wundernehmen, wenn Sterngasse im allgemeinen von der gleichzeitigen und spätern Scholastik ziemlich

¹ In 2 dist. 49 q. 2 a. 3 (Bl. 102).

² Bl. 101^v.

³ Bl. 39^v.

⁴ In 2 dist. 19 a. 1 und 2 (Bl. 38). Auf die Frage «*utrum humana anima educatur de potentia materie*» hebt die Antwort folgendermaßen an: «*Respondeo dicendum ad 1 questionem, quod, sicut dictum est, opinio commentatoris fuit, nullam formam in materia esse, nisi esset educta de potentia materie. Negavit enim forme creationem esse possibilem. Forma autem educta de potentia materie materialis est et impedit intellectionem. Et ideo posuit animam intellectivam substantiam separatam. — Hec autem positio veritati fidei repugnat sicut supra dictum est.*» — Die Beweise, die dann folgen, finden sich dem Sinne nach bei Thomas, lib. 2 contra gentes, cap. 86, arg. 1, 2, 3.

bei Seite liegen gelassen wurde. Wenn sich auch über den Umfang, in dem er von den Theologen benützt wurde, quellenmäßig wenig sagen läßt, so dürfte er doch schon in jener Zeit neben einem Aegidius Romanus und Heinrich von Gent verschwunden sein. Bei seiner allenthalben starken Abhängigkeit von den literarischen Größen des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, lassen sich denn auch aus bloßen ideellen Verwandtschaften keine sicheren Schlüsse auf eine Benützung Sterngassens durch andere ziehen. Einzig wörtliche Übereinstimmungen würden es, aber auch nur nach genauem Vergleiche mit seinen Vorlagen, ermöglichen, ihn unter den « quidam » und « alii » zu rekognoszieren.

Auf Grund der Namensnennung aber konnte Grabmann die für die Identifizierung der Handschrift so wichtigen Zitate aus Sterngasse im Cod. 2155 der Wiener Hofbibliothek feststellen.¹ Später finden sich, wie bereits erwähnt, Zitate aus dem Sentenzenkommentar bei Turrecremata.

VI. Zum Schlusse sei noch als Schema für die Form der Distinktionen dargestellt aus dem ersten Buch :

« *Distinctio* 17a. — Jam nunc accedamus (= Anfang des Textes bei *Petrus Lombardus*). — Hic queritur primo, utrum caritas sit aliquid creatum in anima et videtur, quod non. — (Folgen einige Einwürfe.) Sed contra

Juxta hoc queritur, utrum caritas sit accidens ;
et utrum insit per infusionem.

Ad questionem primam respondent quidam : (Die Ansicht des heiligen *Thomas*, dann andere Ansichten und deren Widerlegung. Vielfach kommen auch zuerst Ansichten, die abgelehnt werden und zum Schluß erst diejenige, für die Johannes sich entscheidet. — Dann folgt für gewöhnlich die Lösung der am Anfang erhobenen Schwierigkeiten).

Ad questionem 2 dicendum (Lösung der Frage).

(Lösung der dritten Frage.)

Questio. 2^o principaliter queritur, utrum caritas infundatur secundum capacitatem naturalium. Et videtur, quod sic (Einwürfe).

Juxta hoc queritur, utrum caritas possit certitudine cognosci ab habente eam.

Item, utrum caritas sit ex caritate diligenda.

(Dann Lösung der einzelnen Fragen wie oben.)

Questio. Hic queritur, si caritas (= Beginn der 2a pars der Distinktion des Lombarden). — Hic queritur primo, utrum caritas augeatur. Et videtur, quod non (Einwände).

¹ Neu aufgefundene lateinische Werke.

Juxta hoc queritur, utrum caritas augeatur secundum additionem. Item, utrum quolibet actu augeatur.

(Dann Lösung wie oben.)

Questio. Secundo queritur principaliter, utrum caritas augeatur in infinitum. Et videtur, quod non (Einwürfe).

Juxta hoc queritur, utrum caritas possit minui. »¹

Eine Veröffentlichung des Kommentars erscheint wegen seiner Unselbständigkeit nicht angezeigt. Ebenso auch dürfte sich eine Publikation des Verzeichnisses der Quaestionen erübrigen. Im folgenden soll nur die wohl interessanteste Frage des Kommentars « utrum anima intellectiva sit forma corporis » wiedergegeben werden.²

ANHANG

Utrum anima intellectiva sit forma corporis.

I. Schon im neunten Jahrhundert wurde von dem irischen Mönche *Macarius* behauptet und von *Ratramnus von Corbie* bekämpft, daß alle Menschen nur numerisch einen Intellekt hätten. Wie aus einer Sammlung von Canones der irischen Kirche erscheint, die in der Bibliothek von St. Germain handschriftlich aufbewahrt ist, war dieser Irrtum damals in Irland schon mehrfach verbreitet.³

Erst mit der steigenden Vermittlung aristotelischer Schriften durch die Araber und dem wachsenden Interesse an der Philosophie trat diese Frage stärker in das Interesse der Spekulation. Albert der Große machte schon energisch Front gegen die wachsenden Irrtümer, und nach ihm

¹ Bl. 12-13. — Es entspricht nicht den Tatsachen, was *Grabmann* schreibt (Neuaufgefundene lat. Werke, 21): « Jede distinctio wird von Sterngassen in zwei quaestiones principales eingeteilt. » Die eben gebrachte Distinktion hat z. B. 4 Quaestionen, dagegen In 1 dist. 4, dist. 5, dist. 6, dist. 7, dist. 9, dist. 10, dist. 12, 13, dist. 14, dist. 16, dist. 20, 21, dist. 22 usw. ist überall nur eine einzige quaestio principalis.

² Im Druck veröffentlicht sind bereits die Frage über Theologie und Wissenschaft von *E. Krebs* (Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI, 3/4 (1921), 11 und 12) und « utrum in creatura differunt esse et essentia realiter » von *M. Grabmann* (Die Lehre des Johannes Theutonicus O. P. über den Unterschied von Wesenheit und Dasein. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XVII. Paderborn [1903], 43-51).

³ *E. Renan, Averroes et l'Averroisme.* Paris (1852), 101 f. — Man vgl. auch *C. Werner, Der hl. Thomas von Aquino.* I Regensburg (1889), 558, Anm. 5.

Gerardus de Abbatisvilla¹, Thomas und Aegidius Romanus. — Nach Thomas richtete sich in den Streitschriften, wohl um eine Antwort auf die von den Artistenschulen vorgebrachten Gründe aus dem über Averroës empfangenen Aristoteles zu haben, das Interesse auch stark auf die Feststellung des Standpunktes des Stagiriten. Gerade in der Streitschriftenliteratur für und gegen Thomas tritt dies hervor.

Man vergleiche z. B. *Robertus de Colletorto* im 9. Quodlibet gegen Heinrich von Gent. Die Aufstellungen Heinrichs waren: « Eodem quolibet questione quinta querit, utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi, quod intellectus in omnibus sit unus numero. Dicit, quod Aristoteles numquam pro certo habuit, quod intellectus unus fuit [am Rande: unus in omnibus], neque diversi in diversis, quia non <habuit> pro certo habuit, utrum esset forma et actus substantialis corporis, neque quod non esset, sed inter utrumque eorum fluctuans modo pro una parte, modo pro alia apparentia protulit. »² Die Erwiderung Roberts hebt folgendermaßen an: « Veritas istius questionis diffuse patet in tractatu fratris T[home] contra Averro[i]stas. Sciendum est ergo, quod quamvis secundum commentatorem Averroem male exponentem Aristotelem in plerisque locis super libros de anima et secundum sequentes eius videatur, quod Aristoteles non posuit asserendo, quod anima intellectiva esset forma corporis, tamen secundum rei veritatem omni recte consideranti verba Aristoteles hoc posuit. »³

Für einen Dominikaner des angehenden XIV. Jahrhunderts ist es — nach der entschiedenen Stellungnahme des hl. Thomas — auffallend, wenn er in der umstrittenen Frage « de unitate intellectus » für den Averroismus Partei ergreift. Wenn man aber bedenkt, daß Aegidius Romanus und Heinrich von Gent zur Frage in einer Art Stellung nahmen, die einen Averroismus als nicht zu gewagt erscheinen ließ — Aegidius hält ja das Gegenteil nur für wahrscheinlicher — so wird dies bei dem großen Einfluß erklärlich, den beide auf Johannes ausübten.

Auch scheinen sich gerade in jener Zeit — wohl wegen der in der Pariser Artistenschule damals herrschenden Strömung — selbst die Theologen in den von ihnen edierten Kommentaren mehr auf das rein philosophische Gebiet zu wagen und den Beweisen des Averroës nachzugehen. Schon Thomas hatte dies in der *Summa contra gentes* und mehr noch in seinem *Opusculum de unitate intellectus contra Averroistas* getan. Die gleiche Erscheinung läßt sich auch bei Aegidius Romanus, bei dem späteren Nicolaus von Ockham⁴ und in dem durchaus thomistisch orientierten Kommentar zu *de anima* des Cod. Vatic. lat. 10135 beobachten.

¹ *Gerardus de Abbatisvilla*, Quodlibet 19, q. 3 (Cod. Vatic. lat. 1015, Bl. 136^v): « Tertio queritur, utrum intellectus possibilis sive anima intellectiva sit una in omnibus. » — Quodlibet 8, q. 2 (Cod. Vatic. lat. 1015, Bl. 56): « Secundo quesitum fuit, utrum sit unus intellectus numero indiscretus in omnibus hominibus. »

² Cod. Vatic. lat. 987, Bl. 87.

³ *Ebenda*.

⁴ Sentenzenkommentar, Cod. Vatic. Ottob. lat. 623.

II In 2 dist. 17 q. 3. — Cod. Vatic. lat. 1092, fol. 36.

Distinctio 17. Hic de origine anime etc. Hic queritur primo, utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur, quod sic Juxta hoc queritur, utrum anima sit de essentia Dei.

Item utrum anima intellectiva sit forma corporis humani

Ad 3^{um} quesitum dicendum, quod commentator sequens opinionem philosophi in 7^o metaphisice, scilicet quod forma sit per eductionem de potentia materie, opinatus est nullam formam esse in materia, que non sit educta de potentia materie. Unde hoc commentator ibidem dicit, quod si forma aliqua fieret non per transmutationem de potentia materie, sequeretur formam illam esse per creationem, quam sicut supra dictum est ille penitus [negat]. Forma autem omnis educta de potentia materie est forma materialis et materie innisa, et ideo recipit speciem materialiter, et per consequens speciem, quam recipit, non intelligit. Et ideo secundum cum anima intellectiva non potest esse forma corporis, alias nil intelligeret. Et secundum hoc procedunt omnes rationes sue, quas ponit in 3^o de anima ad probandam unitatem intellectus.

Sed est quedam substantia separata ultimum locum tenens in gradu substantiarum separatarum, et ideo est in potentia, ut intelligeret per abstractionem specierum a fantasmatibus, ut ipse dicit in 3 de anima. Ex quo sequitur hominem non reponi in speciem per animam intellectivam, sed per sensitivam.

Ex qua positione oritur duplex dubitatio: scilicet qualiter homo intelligat anima intellectiva separata. Iterum, qualiter uno existente intellectu non omnes uno intelligente intelligant.

Ad quorum primam respondet ibidem dicens¹, quod species intelligibilis, qua intelligit intellectus, abstracta a fantasmate duplex habet subiectum, scilicet intellectum possibilem, cui inheret, et in eo habet esse sicut accidens in subiecto; aliud autem subiectum speciei est phantasma, a quo species habet veritatem, sicut conceptus vel universalis intellectus veritatem habet ex entitate rei. Et ideo species in intellectu existens habet ordinem et connexionem essentialem ad phantasma, ratione cuius potest ei influere intellectionem. Et sic mediante fantasmate communicatur homini intelligere.

Ad secundum etiam respondet ibidem, quod quia intelligere communicatur homini mediante fantasmate, ideo non obstante unitate intellectus non omnes uno intelligente intelligunt, cum in diversis hominibus diversa fantasmata etiam de eadem re reperiantur.

Hanc autem opinionem multi nituntur reprobare²:

Primo sic: Principium actionis rei est forma eius dans ei esse. Si ergo anima intellectiva non est forma corporis, sequitur, quod homo non intelligat.

¹ Glossator am Rand: « Averroys. »

² Glossator am Rand: « Rationes Thome contra Averroym. » Thomas, I q. 76 a. 1, corp. 1a ratio; De spiritualibus creaturis q. 2, corp. ratio 1; *Contra gentes II*, c. 59 ratio 4. — *Heinrich von Gent*, Quodl. 3, q. 15.

Hec autem ratio non videtur concludere¹, quia, etsi anima intellectiva non sit forma corporis, fantasma tamen, per quod intellectio homini communicatur, est forma anime sensitive, qua homo habet esse.

2^o probant hoc sic²: Homo per se et non per accidens intelligit. Aut ergo homo secundum se totum, aut secundum partem erit principium sue intellectionis. Non secundum se totum, cum non intelligat per corpus. Ergo secundum aliquam partem, que est forma corporis. Ergo anima intellectiva erit forma corporis.

Sed³ hec ratio patitur eandem responsionem, quam prima.

Tertio⁴: Numquam potest aliquid tantum nobilitari, quod exeat suam speciem, nisi acquirat novam formam. Ergo sensitivum numquam poterit tantum nobilitari, quod constituat hominem in altiori gradu vite quam sit sentire. Ergo non potest dare speciem homini, que est in altiori gradu vite quam alia bruta habentia animam sensitivam.

Sed nec ista ratio concludit.⁵ Non enim omnis anima sensitiva est eiusdem speciei cum alia. Alias omnia animalia bruta eiusdem speciei essent. Ideo una anima sensitiva constituitur in perfectiori gradu vite quam alia. Hec autem nobilissima est in homine, scilicet anima cogitativa, cuius est quidditatem particularem cognoscere et etiam intentiones particulares, sicut intellectus universales ad invicem conferre, quod nulli aliarum animarum sensitivarum convenit. Et ideo etiam ratio particularis virtus cogitativa dicitur. Et secundum hoc homo per eam in gradu perfectiori vite, quam bruta alia, constituitur.

Quarto sic obiciunt⁶: species vel fantasma comparatur ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in tertio de anima. Sed non possumus dicere, quod paries videat propter hoc, quod color videtur ab alico, sed quod paries videtur. Ergo licet fantasmata nostra sint actu intellectibilia, numquam tamen potest hoc dici homo intelligere.

Sed ratio ista multipliciter deficit⁷: Primo, quia paries caret principio omni apprehensivo, et ideo nulla cognitio ei communicari potest. Secundo, quia fantasmata non comparantur ad intellectum tantum ut intellecta ab eo, ut color ad visum; sed etiam comparantur ad speciem intelligibilem ut recipientia influxum intellectionis ab ipsa specie intelligibili, que est principium etiam totius intellectionis ipsi intellectui.

¹ Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

² Der Glossator am Rand: « 2a ratio T[home]. » — Thomas; I q. 76 a. 1 corp. rat. 2; Opusculum XI.

³ Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

⁴ Der Glossator am Rand: « 3 ratio T[home]. » — Thomas, I q. 76 a. 1 corp. rat. 3; *Contra gentes II, c. 59, ratio 6.* — *Albert der Große, Summa theologie II tr. 13, q. 77, ratio 5.*

⁵ Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

⁶ Der Glossator am Rand: « 4a ratio T[home]. » — Thomas, I q. 76 a. 1 corp.; De spiritualibus creaturis a. 2 corp. rat. 2; *Contra Gentes II, c. 59, corp. rat. 2*; De anima a. 2, corp. rat. 1; Opusc. XI.

⁷ Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

Quinto sic¹: Diversitas actionis sequitur diversitatem forme, qua agens agit. Cum ergo forma, qua intellectus intelligit, non sit fantasma, sed species intelligibilis, diversitas et unitas intellectionis sequitur unitatem et diversitatem speciei intelligibilis et non fantasmatis. Sed posito unico intellectu non erit in intellectu respectu eiusdem intelligibilis nisi una species intelligibilis. Ergo nec erit nisi una intellectio. Et ita multi homines eandem rem una intellectione intelligerent.

Sed et ratio ista non videtur sufficienter concludere.² Quamvis enim forma, qua intellectus separatus intelligit sit species intelligibilis, forma tamen, qua homini intellectio communicatur, est fantasma. Et ideo secundum diversitatem fantasmatum in diversis hominibus erunt et diverse intellectiones eiusdem rei hominum diversorum.

6^o obicitur contra fundamentum³ quasi omnium istarum respon- sionum: Cum enim, sicut ipse commentator in tertio de anima dicit, forma recepta individuata sive particulata, hoc est sub conditionibus materialibus, non sit principium intellectionis, non poterit ipsa intellectio universalis per fantasma, quod est individuum et sub conditionibus materialibus in fantasia receptum nobis communicari. Et secundum hoc positio predicta nulla videtur. —

Et ideo quidam dicunt, quod anima intellectiva est forma hominis non de potentia materie per transmutationem ipsius educta, sed magis per creationem infusa. Et ideo non oportet, ut tota sit immersa materie, set secundum aliquas potentias suas elevatur supra materiam. Que quidem potentie ex hoc ipso non requirunt in sui operatione aliqua organa corporea. Et secundum hoc poterit species intelligibilis in eis sine conditionibus materialibus recipi et sic principium intellectionis esse. Et secundum hoc cessant omnes obiectiones commentatoris in 3 de anima.

Sed etiam contra hanc positionem videtur sic posse argui⁴: Aut enim anima intellectiva est forma corporis inquantum est principium talium potentiarum, scilicet potentie intellective, aut non. Si dicatur, quod est forma corporis inquantum est principium talium potentiarum, sequitur, quod nec tales potentie erunt elevate super corpus sive materiam; immo erunt immerse materie, sicut et ipsa forma intellectiva secundum essentiam non est super materiam elevata. Si autem dicatur, quod anima intellectiva non est forma corporum inquantum est principium talium potentiarum, sed est elevata super corpus, sequitur, quod ipsi non reponant hominem in speciem inquantum est principium talium potentiarum, et per consequens nec inquantum est intellectiva, sed magis inquantum est sensitiva.

¹ Der Glossator am Rand: « Quinta ratio T[home]. » — *Thomas*, I q. 76 a. 2 corp.; *Opusc.* XI.

² Der Glossator am Rand: « Contra. »

³ Der Glossator am Rand: « Sexta ratio T[home]. » — *Thomas*, I q. 118 a. 2 corp.; *Opusc.* XI; *Contra gentes II*, c. 86 et 87; *De spiritualibus creaturis* a. 2 corp. — *Albert der Große*, II tract. 13, q. 77, ratio 20; *Heinrich von Gent*, *Quodl.* 3 q. 15.

⁴ Der Glossator am Rand: « Contra. »

Et sic sequitur, quod anima intellectiva in quantum talis non sit forma corporis.

Quidam autem ad illud respondent ¹ et dicunt, quod anima intellectiva est forma corporis in quantum est essentia intellectiva absolute, non in quantum ipsa est principium potentiarum aliquarum.

Sed hoc non videtur. ² Anima enim intellectiva in quantum est forma corporis mei est forma mea. Si ergo in quantum est principium potentiarum non est forma corporis mei, sequitur, quod, in quantum est principium potentiarum suarum, non sit forma mea, et per consequens operatio consequens ipsam, in quantum est principium talium potentiarum, non erit mea. Et sic intelligere non erit operatio mea. Et hoc quidam concedunt, scilicet quod intelligere non communicatur homini nisi per fantasmata.

Sed tunc redibit dubitatio tunc supra dicta, scilicet qualiter intellectio universalis mediante fantasmate individuali possit communicari.

Quidquid tamen respondeatur ad hoc ³: Positio ponens animam intellectivam non esse formam corporis falsa est et erronea, cum veritati fidei contradicat. Ponit enim fides cuiuslibet hominis esse animam intellectivam incorruptibilem. Alias perirent merita et premia hominum singulorum.

III. Ein Wort zur Behandlung dieser Frage über die Einheit des Intellectes möge sich noch anschließen.

1. Bei Johannes Sterngasse läßt sich der *Methode* nach eine Ähnlichkeit mit *Aegidius Romanus* nachweisen, der im dritten Teile seines Opusculums ‚De utriusque intellectus pluralitate‘ ⁴ ebenfalls Gegengründe gegen die Averroisten bringt und sie wieder auflöst. ⁵ Den sechs Argumenten, die er so vorführt, deren vier erste sich im Opusculum des hl. Thomas finden, gesteht er im allgemeinen eine Schlußkraft nur zu, wenn der *Mensch* und nicht bloß der Verstand es ist, der Verstandesakte übt; er bringt aber auch für diesen Fall gegen jeden einzelnen eine Erwiderung vor. — Wenn Sterngasse auch in den Gegengründen, die er in ähnlicher Weise wie Aegidius auflöst, sich teilweise mit diesem berührt, so ist doch die textliche Verschiedenheit von ihm derart und, wenigstens in den Einwänden, die Anlehnung an den hl. Thomas so deutlich, daß *inhaltlich* wohl eine Unabhängigkeit vom Opusculum des Aegidius anzunehmen ist. Wenn

¹ Der Glossator am Rand: « Responiso. »

² Der Glossator am Rand: « Contra. »

³ Der Glossator am Rand: « Vianetonis, ubi [nicht entzifferbar] fide, cum videatur ei, quod omnes rationes inducte deficient. »

⁴ « Reverendissimi Domini Aegidii Romani Bithuricensis Archiepiscopi, divi Augustini ordinis, De utriusque intellectus pluralitate contra Averroistas quaestio mirabilis et doctrina et rationibus insolubilibus foecundissima » in den « *Metaphysicae quaestiones aureae*. » Venedig 1552, Bl. 55^v-60^v.

⁵ Bl. 57 leitet er diesen Teil folgendermaßen ein: « restat tertium prosequi, ut scilicet rationes factae ab aliis contra ipsum magis probabiles inducantur » und schließt auf Blatt 58^v: « Tertio adductae sunt rationes ab aliis contra ipsum factae et improbatæ, quod non concludunt. »

darum auch unter den Gründen, die Sterngassen widerlegt, einer von denen ist, die Aegidius in der eigenen positiven Beweisführung bringt, so ist auch dieser wohl nicht auf Aegidius als Quelle zurückzuführen.¹ Ebenso ist Sterngasse in dieser Frage unabhängig vom Sentenzenkommentar des Aegidius (In 2 dist. 17 q. 2 a. 1).

Charakteristisch für jene Zeit des Kampfes ist der Schluß des Opusculums, in dem Aegidius die Ansicht des Kommentators nur auf die wahrscheinlichere Weise ausgeschlossen nennt.²

2. Auch der Karmelit *Johannes Baconis* (Baconthorp) erinnert an Sterngasse. Er bringt nämlich in der entsprechenden Frage seines Sentenzenkommentars³ zuerst Gegengründe: zwei des Hervaeus Natalis, dann drei des hl. Thomas, und weist sie zurück.

Der erste Gegengrund des Hervaeus, den er bringt: « Probatum est in quaestione praecedenti, quod anima intellectiva est forma substantialis hominis: sed multiplicatis principiatis oportet principia intrinseca multiplicari; igitur una anima intellectiva non est in omnibus. »

Der zweite Gegengrund des Hervaeus: « Item, si intellectus omnium est unus, oportet omnem cognitionem sive veram sive falsam omnium hominum esse in eodem subiecto, quia intellectio nullo modo potest esse in potentia phantastica, sed in intellectu, qui ponitur unus: Sed hoc est impossibile. Igitur. »

Baconthorp weist nur den zweiten Grund zurück, hauptsächlich damit:

¹ *Aegidius* führt als Gründe, für die er eintritt, sechs an (Bl. 58^v): « . . . advertendum, quod positio commenti non solum est falsa, sed impossibilis. Et adducemus sex inconvenientia contra ipsum. Primum, quod homo non intelligit. Secundum est, quod intellectus in intelligendo non indiget corpore. Tertium est, intellectum nullam speciem recipere posse. Quartum, quod intellectus agentis non est omnia facere. Quintum est, quod intellectus possibilis intelligit se ipsum per se ipsum non intelligendo alia. Sextum, quod intellectus noster possibilis in genere intelligibilium non est sicut materia prima in genere entium. Quae omnia sunt contra fundamenta peripateticorum et contra ipsam veritatem. » — Der erste Beweis ist der einzige, der irgendwie unter den von Sterngasse widerlegten auftritt. Aegidius sagt hier unter anderem: « Quod si aliquis tamen: immo ipsa species secundum quod est intelligibilis, est in nobis, quare est in intellectu, qui est in nobis, tunc illa cavillatio parum valet, quia illa species deberet esse in nobis ut forma ad hoc, quod actus intelligendi nobis communicaretur. Sed illa species, ut est intelligibilis, est solum forma intellectus et non nostra, et ideo non potest actus intelligendi nobis communicari. Si hec ergo debet esse vera, homo intelligit, non sufficit, quod intellectus uniatur nobis per formam suam seu copuletur nobis per phantasmata, sed requiritur, quod essentia animae intellectivae sit actus corporis, et oportet, quod ex anima intellectiva et corpore nostro fiat unum secundum esse, et ad hoc, quod intelligere, quod est actus non transiens in exteriorem materiam nobis communicari possit. »

² Bl. 60^v: « Postquam igitur per *probabiliorem* modum est improbata positio commenti et solute sunt eius rationes et etiam alie, que ad eius roborationem adducte sunt, finis huic tractatui imponatur, quem de plurificatione intellectus possibilis volumus intitulari. »

³ In 2 dist. 21 q. 1 a. 1. Cremonae 1618.

« Quod est in anima, recipit duo contraria simul, quod extra animam non : et anima intelligit duo opposita simul, quod non potest esse extra animam, quia materia recipit contraria successive. »

Die Beweisführung des hl. Thomas faßt er in drei Gründe zusammen : Der erste : Wenn numerisch der gleiche Verstand in mir und Dir ist, dann ist auch in mir und Dir das gleiche Verstehen. Dies ist aber unmöglich, weil numerisch verschiedene Subjekte auch numerisch verschiedene Handlungen haben.

Der zweite läßt sich auf den eben genannten zurückführen : « Subiectum habitus scientifici, puta grammaticae, aut est intellectus passivus, qui vocatur imaginativa vel cogitativa, aut intellectus possibilis. Si primum, contra : Scientia est conclusio demonstrationum, cum sint universales et non possint esse in vi sensitiva, quia haec tantum est cognitiva particularium intentionum. Item, cum similes habitus ex similibus actibus generentur, videtur, quod in eadem potentia sint actus et habitus. Sed actus acquisiti scientiarum sunt in intellectu possibili. Igitur et habitus scientifici. Et habitus scientifici eiusdem rationis non sunt multiplicati nisi in diversis subiectis, non in eodem. — Si secundum : Ergo si idem intellectus possibilis numero sit in me et in te et in omnibus hominibus, sequitur, quod idem habitus grammaticae numero sit in te et in me, quod est inopinabile. »

Das dritte Argument gründet darauf, daß im Falle der numerischen Einheit des intellectus possibilis, auf die gleiche Weise auch der intellectus agens numerisch einer und somit beide ewig sein müssen : « Et hoc totum dicit Comm. 3. lib., comm. 20. » Wenn aber das einwirkende und das empfangende Prinzip ewig sind, muß auch der Effekt und in unserem Falle die species rerum von Ewigkeit her im intellectus possibilis sein. Folgerichtig würde somit der Verstand keine neue Kenntnis erwerben, weil er die species nicht nur empfängt, sondern auch bewahrt. « Sed ubi ab aeterno sunt agens et patiens unita per propriam rationem agendi, ab aeterno possunt agere sine hoc, quod actio eorum dependeat ab aliquo novo temporali. Igitur, si intellectus possibilis et agens sunt ab aeterno, habebit scientiam omnium et nullus acquireret novam scientiam neque novas species. »

Gegen all diese Thomasbeweise führt er nur ein Argument ins Feld : « Ad omnia ista responderet Commentator per unum verbum : quod non obstant, quod species omnium ab aeterno sunt in intellectu possibili, cum tamen diversi homines habeant diversa phantasmata de eadem re vel de diversis, intellectus agens illustrat ista phantasmata et facit ea formata speciebus earundem rerum in intellectu possibili ; et hoc est intellectum possibilem copulari nobiscum. Et secundum quod diversis temporibus etiam diversis hominibus intellectus agens facit illas illustrationes circa phantasmata diversorum hominum, hi acquirunt sibi novas scientias. »

Hier zeigt sich somit eine deutliche Anlehnung an Johannes von Janduno.

Erst nach dieser Einleitung bringt Baconthorp die Beweise, die ihm Schlußkraft zu haben scheinen. ¹ Teilweise hat er sie aus Thomas geschöpft.

¹ A. a. O. a. 2.

So den ersten und zweiten, die beide auch Johannes Sterngasse bekannt waren.¹

Auffallend ist auch bei Baconthorp, daß er es nicht wagt, die Behauptungen der Averroisten selbst in ihrem positiven Gehalt zu analysieren und ihren Wert oder Unwert darzulegen. Alle Beweise, die er bringt, sind denn auch nur Hinweise auf die Lehre des Aristoteles oder *argumenta ad hominem*. Er erinnert in der Methode stark an *Siger von Brabant*, der ebenfalls fast stets die Grundwahrheiten seines Systems als Lehren des Aristoteles vorträgt ohne sich einzudrängen. Vielleicht hat Baconthorp diese Art der Vorlegung einer schwierigen und vielumstrittenen Frage von den Averroisten herübergenommen.

Ein Befruchtungsverhältnis zwischen Johannes Sterngasse und ihm scheint jedoch nicht gegeben.

3. Auch mit *Heinrich von Gent*² scheint Johannes in dieser Frage keine Fühlung genommen zu haben, denn er bringt eben das Argument

¹ A. a. O. : « Quia si intellectus posset se facere propriam potentiam in quolibet homine, ita quod operatio intelligendi vere attribueretur cuilibet homini per hoc, quod per quandam virtualementem rationem posset se copulare cuilibet homini praeter hoc, quod informaret et daret esse cuilibet homini, demonstratio Philosophi 2 de anima, qua probat animam esse actum corporis (et certum est, quod loquitur de actu primo informante), non valeret : igitur etc. Arguit enim : anima est, quo intelligimus, sentimus, vivimus et movemur ; ergo anima est actus et forma corporis. Ecce ex hoc, quod istae operationes attribuuntur nobis, concludit, quod principia istarum operationum nos informant. » Also ein rein positives Argument aus der Autorität des Aristoteles.

Das zweite Argument, das ebenfalls Sterngasse bekannt war, lautet : « Sicut rei corruptibili et materiali, cuiusmodi est homo (quando homo praecipue accipitur secundum partem materialem et corporalem et naturam sensitivam), repugnat seu disconvenit, quod forma immaterialis ipsum informet, ita sibi, ut materialis et ut animatus, solum anima sensitiva repugnat, seu disconvenit operatio immaterialis. Sed in sua materialitate et sensualitate remanente homine tu dicis, quod ista operatio immaterialis, quae est intelligere, attribuitur homini. Dicis enim, quod homo constituitur in specie hominis (3 de anima Commento 20) per istam nobilissimam sensitivam, quae est imaginativa, et tamen hic dicis, quod per copulationem cum eo ipse vere acquirit scientiam et intelligit : Ergo eadem ratione, licet homo sit materialis et animalis, poterit intellectus copulari cum eo sicut forma informans. »

² Quodlibet 9, q. 14 : « Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi, quod intellectus sit unus numero, an contrarium possit demonstrari. » *Heinrich* beginnt hier mit dem offenen Geständnis : « Inprimis mihi videtur non esse mirum quod homines dubitabant, quid sensit Aristoteles super his duobus, scilicet an intellectus sit forma et actus corporis, et an sit idem numero in diversis, an singuli in singulis. Immo, ut arbitror, ipsemet semper super illis in dubio fuit nec unquam pro supposito quasi principio habuit, quod intellectus unus in omnibus fuit, neque quod diversi in diversis, neque quod esset forma et actus substantialis corporis, neque quod non esset, sed inter utrumque horum fluctuans, modo pro una parte modo pro alia apparentia protulit secundum quod quidam expositorum eius tam Grecorum quam Arabicorum exponunt eum in omnibus dictis suis pro una parte, et alii pro alia. »

für die Vervielfältigung des Intellektes nicht, das Heinrich mit Thomas¹ gemeinsam ist.

4. Die Frage «*utrum intellectus sit unus et idem numero in omnibus hominibus*» des im Cod. Vatic. lat. 10135 erhaltenen Aristoteleskommentares ist völlig vom hl. Thomas abhängig. Die *Summa contra gentes*² ist zitiert. Die Argumente für die Einheit finden sich in der *Summa theologiae*, q. 76 a. 1 a. 2, q. 79 a. 5 und im *Opusculum* wieder.³ Ebenso läßt sich Thomas durchwegs als Quelle für die Begründung der Vielheit⁴ des Intellektes nachweisen (*Contra Gentes* II 59, I q. 76 a. 2). Sogar die Widerlegung der *rationes contra*⁵ findet sich schon bei Thomas (I q. 76 a. 2 ad 2, In 2 dist. 17 q. 2 a. 1 ad 1, I q. 76 a. 2 ad 3, ad 4).

Mit Johannes Sterngasse zeigt sich jedoch keinerlei Kontakt.

Wenig groß ist die Selbständigkeit der einzelnen so gegen den Averroismus gerichteten Traktate.

5. Obwohl dagegen *Raymundus Lullus* in der spekulativen Durcharbeitung des Problems weit hinter den übrigen Streitschriften zurückbleibt⁶, so zeigt er dennoch in den Gründen, die er ins Feld führt, eine gewisse, wohlthuende Selbständigkeit. Nur einmal läßt sich eine Anlehnung an Thomas⁷, und einmal eine Anlehnung an Albert den Großen⁸ feststellen.

Auch ihn scheint Johannes Sterngasse nicht gekannt zu haben.

¹ I q. 76 a. 2 corp. ratio 3.

² Bl. 112^v: «*Thomas dicit contra gentes, quod occasione istius rationis in diversos incidunt errores.*» Die Stelle findet sich 2 *contra gentes*, c. 38.

³ Cod. Vatic. lat. 10135, Bl. 112.

⁴ *Ebenda*, Bl. 112-112^v.

⁵ *Ebenda*, Bl. 112^v.

⁶ O. Keicher O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anhang enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte «Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita»*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster 1909.)

⁷ Der vierte Grund. Man vgl. *Thomas*, *De unitate intellectus contra Averroistas* und I q. 26 a. 1 rat. 3.

⁸ Der zweite Grund. Man vgl. *Albert den Großen*, *Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una*. Cap. 5, rat. 33 und 34.

