Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 20 (1942)

Artikel: Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat "De quiditate et esse" : Untersuchung und Textausgabe

Autor: Grabmann, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762220

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: 15.07.2025

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

Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat „De quiditate et esse".

(Codd. lat. Admont. 487. Vat. 806.)

Untersuchung und Textausgabe.

Von Protonotar Prof. Dr. Martin GRABMANN.

Cod. Vat. lat. 806, eine Pergamenthandschrift des 15. Jahrhunderts mit 64 Blättern, die in dem monumentalen Katalogwerk von A. Pelzer mit der denkbar größten Gründlichkeit beschrieben ist [1], enthält : « S. Thomae Aquinatis, Alberti Magni, Aegidii Romani, ⟨Hervaei Natalis⟩ Opuscula vera, dubia, non vera ». Für die einzelnen Bestandteile des Codex kann ich mich auf A. Pelzer berufen. Derselbe hat mit Recht, wie dies früher schon Kardinal Ehrle getan, die Autorschaft des Hervaeus Natalis an dem in dieser Handschrift stehenden Tractatus de unitate formarum (fol. 62r-100r) in Zweifel gezogen. Unlängst hat P. Johannes Müller O. S. B., der sich durch seine ausgezeichnete Edition des Correctorium Correctorii von Johannes Quidort von Paris um die scholastische Forschung große Verdienste erworben hat, diesen Dominikanertheologen, der vor Hervaeus Natalis wohl der bedeutendste Vertreter der ältesten französischen Thomistenschule gewesen ist, auf Grund eines Selbstzeugnisses als den Verfasser dieses Traktates nachgewiesen [2]. Für uns kommt hier aus dieser Handschrift nur ein kleines Stück in Betracht, über welches Prälat Pelzer folgende Mitteilung macht : De quiditate et esse domini fratris Alberti Magni ... (sic subscribitur f. 15v) Inc. Necesse est considerare quid essencia quid substantia quid subiectum. Des. (f. 15v) mediante actu fit sensata et sic patet questio ; Amen. Es handelt sich also um

[1] *A. Pelzer*, Codices Vaticani latini Tomus II, Pars Prior Codices 679-1134. In Bibliotheca Vaticana 1931, 141-144.

[2] *J. Müller* O. S. B., Der « Tractatus de Formis » des Johannes Quidort von Paris. Divus Thomas 1941, 195-210.

eine dem hl. Albertus Magnus zugeschriebene Abhandlung De quiditate et esse.

Ich fand vor Jahren diese Abhandlung im Cod. 487 der Stiftsbibliothek von Admont. In meiner Münchener Akademie-Abhandlung über Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boëthius von Dacien habe ich eine eingehende Beschreibung dieses Codex, die ich dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert zuteilte, gegeben [1] und dieselbe auch später für die Edition der beiden Schriften des Boëthius von Dacien: De summo bono sive de vita philosophi und De somno et vigilia verwertet [2]. Zuletzt ist dieses Admonter Manuskript im ersten Band des von der Union académique internationale herausgegebenen Corpus philosophorum medii aevi Aristoteles latinus I beschrieben worden. Ich bringe diese Beschreibung und füge derselben einige Ergänzungen bei [3]: Codices Admontenses. Bibl. Monasterii, 487:

1. Albertus super libros Meteororum: In scientia naturali, ff. 1r-16v. 2. ⟨Idem, Philosophia Pauperum⟩: Philosophia dividitur in tres partes, ff. 17r-51v. 3. ⟨S. Thomas⟩ De Miscibilibus: Dubium apud multos, ff. 53r-53v. 4. ⟨Idem⟩ Liber de Motu Cordis: Quia omne quod movetur ff. 53v-54v. 5. Vita Aristotelis (initium valde corruptum), ff. 54v-55v. 6. De Pomo ff. 55v-57v. 7. De Intellectu et Intellecto: Dixit Alpharabius: nomen intellectus, ff. 57v-59v. 8. De Summo Bono Boëcii Dacii: Cum in omni specie entis aliquod, ff. 59v-61r. 9. De Somno et Vigilia Boëcii Dacii: Cum omnis actio sit ab aliqua virtute, ff. 61r-62v. 10. « Liber de invisibilibus Dei » ⟨= Gundissalinus, De Processione Mundi⟩: Invisibilia Dei enim mirabiliter hec ... necessarium per se esse, ff. 62v-63v. 11. Liber de Necessario et possibili: Videmus enim quod necessarium esse, ff. 63v-69r. 12. ⟨Plinius⟩ De Presagiis Tempestatum: De presagiis tempestatum tractaturi, ff. 69r-69v. 13. Averroës, De Sensu, ff. 69r-72r. 14. Averroës, De Memoria, ff. 72r-73v. 15. Averroës, De Somno,

[1] *M. Grabmann*, Neuaufgefundene Quaestionen des Siger von Brabant und Boëthius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1924, 40-43.

[2] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 200-224.

[3] Union académique internationale. Corpus philosophorum medii aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum. Aristoteles latinus. Codices descripsit *Georgius Lacombe* in societatem operis adsumptis A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Franceschini Pars Prior, Roma 1939, 253-254.

ff. 73v-76v. 16. Averroës, De Longitudine, ff. 76v-77v. 17. Commentum Averrois (= Alvredus de Sareshel) super librum de Plantis: Vita in plantis... Inferioris mundi, ff. 77v-79v. 18. Averroës, De Substantia Orbis, ff. 79v-83r. 19. ⟨Physica Algazelis⟩: Jam diximus de ea que igitur dividuntur, ff. 84v-98r.

Saec. XIII-XIV, membran., mm. 273×198, ff. 99, longis lineis ff. 1-6; binis columnis, ff. 17-98. Sine titulis in summis paginis; in imis tamen tractatus quidam suo titulo dantur. Litterae maiores rubrae sed simplices. Emendationes rariores in ff. 1-17, deinde nullae.

G. Lacombe datiert die Handschrift ungefähr auch so, wie ich es in meiner Beschreibung getan habe. Dem Inhalte und der Zusammensetzung nach ist der Codex jedenfalls dem 13. Jahrhundert zuzuweisen. Es sei mir gestattet, zu dieser Beschreibung im Aristoteles latinus I ein paar Bemerkungen zu geben. Ich habe die Admonter Handschrift zweimal eingesehen, einmal bei einem Aufenthalt in Admont im September 1913 und später 1923 in der Bayerischen Staatsbibliothek in München, wohin mir der damalige allzeit hilfsbereite Stiftsbibliothekar P. Friedrich Fiedler diese Handschrift sendete. Auf Grund dieser doppelten Einsichtnahme habe ich als erstes Stück (fol. 1r-16v) die griechisch-lateinische Übersetzung der Meteorologica des Aristoteles festgestellt, die Wilhelm von Moerbeke angefertigt hat. Ich habe mir das Initium notiert: fol. 1r Metheororum. De primis igitur causis und bemerkt, daß der Aristotelestext mit Glossen versehen ist. Hingegen ist in der oben abgedruckten Beschreibung der Handschrift im Aristoteles latinus I als erstes Stück: Albertus super libros meteororum mit dem Initium: In scientia naturali angegeben. Die Lösung dieser Antinomie durch erneute Einsicht in die Handschrift ist zur Zeit unmöglich, da nach der Mitteilung E. E. Stengels im Jahresbericht 1940 der Monumenta Germaniae historica die Handschriften des Stiftes Admont während des Krieges nicht zugänglich sind.

Die Beschreibung unserer Handschrift im Aristoteles latinus I läßt auf die Philosophia pauperum, die jetzt durch die Forschungen von B. Geyer endgültig Albert d. Gr. abgesprochen und dem Dominikaner Albert von Orlamünde zugeteilt werden muß, unmittelbar als drittes Stück das opusculum des hl. Thomas von Aquin: De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum (De Miscibilibus) folgen. Tatsächlich schließt die Philosophia pauperum nicht auf fol. 51v, sondern schon auf fol. 44v. Von fol. 44r-49r steht anonym die Schrift

des hl. Thomas : De ente et essentia. Hieran reiht sich ohne Überschrift gleichfalls anonym die im Cod. Vat. lat. 806 Albert dem Großen zugeteilte Abhandlung De quiditate et esse mit dem Initium : Necesse est considerare primo quid essentia quid substantia quid res quid ratio quid natura. Dieser Traktat schließt hier unvollendet auf fol. 51va unten mit den Worten : quedam ab actu id est a principio extrinseco. Fol. 51vb ist unbeschrieben. Es fehlen nur die letzten Sätze dieses opusculum, wie wir bei der Textedition sehen werden. Von fol. 52^{r}-52^{v} ist eine kurze anonyme Einteilung der Philosophia naturalis angebracht. Jetzt erst folgen anonym die beiden thomistischen opuscula De miscibilibus in mixto (fol. 53^{r}-53^{v}) und De motu cordis (fol. 53^{v}-54^{v}). Als 10. Stück führt die Beschreibung im Aristoteles latinus I an : Liber De invisibilibus Dei (= Gundissalinus, De processione mundi) : Invisibilia Dei si enim mirabiliter hec ... necessarium per se esse. Wir haben hier jedoch nicht den von M. Menendez Pelayo edierten Traktat De processione mundi vor uns, der folgendes Initium hat : Invisibilia Dei per ea que facta sunt conspicimus ; si autem vigilanter hec visibilia conspicimus, per ipsa eadem ad invisibilia Dei contemplanda conscendimus. Das betreffende Stück der Admonter Handschrift ist ein anonymer metaphysischer Traktat aus dem 13. Jahrhundert. Die daran sich anschließende, mit der gleichen Hand geschriebene Abhandlung, welche als Liber de necessario et possibili betitelt ist (fol. 63^{v}-69^{r}), stammt vielleicht vom gleichen Verfasser wie das vorhergehende Stück, wie dies schon der Anfang nahelegt : Dicemus *etiam* quod necessarium esse et esse unum. Auch methodisch und lehrinhaltlich besteht große Übereinstimmung. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die auf fol. 63^{v} angebrachte Überschrift : Liber de necessario et possibili der gemeinsame Titel für beide Arbeiten ist und schon auf fol. 62^{v} zu stehen hätte. Dieser Liber de necessario et possibili ist eine scharfsinnige und klare metaphysische Abhandlung, die eine nähere Untersuchung verdiente.

Ich bin auf den Inhalt und Aufbau dieser Admonter Handschrift näher eingegangen, um die Umgebung, in welcher hier die in der Vatikanischen Handschrift Albert dem Großen zugeeignete Schrift De quiditate et esse sich befindet, kennenzulernen und daraus Folgerungen zu ziehen. Es ist dies ein Codex, der ausschließlich philosophische Arbeiten enthält und in seiner ganzen Zusammensetzung dem 13. Jahrhundert angehört. Die aristotelische Meteorologica, die Philosophia pauperum, drei philosophische opuscula des hl. Thomas von Aquin,

zwei philosophische Traktate des Boëthius von Dacien, also eines Professors der Artistenfakultät, Werke des Alfarabi, Averroës und Algazel stehen mit unserer Abhandlung und mit dem Liber de necessario et possibili, der möglicherweise auch aus der Artistenfakultät stammt, zusammen.

Die Abhandlung De quiditate et esse ist jedenfalls im 13. Jahrhundert entstanden. Die Zueignung an Albertus Magnus in der Vatikanischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert berechtigt uns noch nicht, hier eine echte Albertusschrift zu sehen, da ja Zuteilungen von Schriften an den Doctor universalis, die er tatsächlich nicht verfaßt hat, sehr häufig sind. Die ältesten Schriftstellkataloge des Dominikanerordens zählen unter den Werken des hl. Albertus diesen Traktat nicht auf. Auch P. Meersseman, dem wir die umfassendste Einführung in alle Werke Alberts verdanken [1], führt denselben weder unter den opera authentica noch auch dubia, spuria und incerta auf. Wir müssen also darauf verzichten, über den Verfasser etwas mit Sicherheit zu bestimmen. Man könnte auch an einen Professor der Artistenfakultät denken, zumal in der gleichen Handschrift sich zwei kleinere Schriften des Boëthius von Dacien befinden. Dagegen spricht freilich der Umstand, daß der Verfasser ein paarmal auf die Trinitätslehre Bezug nimmt und auf Augustinus, Anselm von Canterbury und ausführlicher auf Hilarius von Poitiers verweist.

Dieser Traktat ist auf eine Anfrage hin geschrieben worden. Es ergibt sich dies aus der Bemerkung: His habitis facile est solvere, quod quesisti, quia illa conveniunt in essentia, quorum essentia est eadem. An einer anderen Stelle heißt es: Attende autem et hoc, quod valde verum est ad scientiam tue questionis. Die Anfrage hatte jedenfalls die convenientia und differentia, die Einheit und Verschiedenheit in der Wesenheit, in der Substanz, im Subjekt, in der res und ratio sowie in der Natur zum Gegenstande. Zu diesem Zwecke sind die verschiedenen eigentlichen und uneigentlichen Bedeutungen dieser metaphysischen Begriffe erörtert. Auf diese äußere Veranlassung der Schrift weisen auch persönliche Wendungen, wie: attende hoc, attende diligenter usw. hin.

Was die Quellen betrifft, so bemerkt er sogleich anfangs, daß er secundum philosophum et Boëthium in libro de Trinitate diese

[1] *P. G. Meersseman* O. P., Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, Brugis 1931.

Bedeutungen des Seienden entwickeln werde. In der Admonter Handschrift, die ja die ältere ist, steht : Dico ergo secundum Philosophum et Boëtium in libro suo de Trinitate. Im Codex Vaticanus hingegen lesen wir : Dico ergo secundum Ylarium et Boëthium in libris suis de Trinitate. Wenn auch Hilarius bei der Behandlung der Bedeutungen von natura ausführlicher zu Worte kommt, so möchte ich doch der Leseart der älteren Handschrift den Vorzug geben. Denn Aristoteles ist der weitaus am häufigsten angeführte Philosoph. Von seinen Schriften werden die Kategorien, die Physik, De anima, De caelo et mundo und am häufigsten die Metaphysik verwertet. Für die Aristotelesbenützung standen außer seinen Werken auch alphabetische Aristoteleslexika zur Verfügung, welche über die einzelnen Stichwörter alle darauf bezüglichen Aristotelestexte mit genauer Angabe der Fundstelle darboten. Die libri naturales waren meist mit der Metaphysik zu einem einzigen Lexikon verbunden, während für die logischen Schriften und die Ethik, Ökonomik, Politik und Rhetorik wieder eigene Lexika angefertigt wurden. Ich kann auf meine Ausführungen über die scholastischen Aristoteleslexika in einer Münchener Akademieabhandlung verweisen [1]. An philosophischen Autoren begegnen uns außerdem Isaak Israeli mit seinem vielbenützten Buch der Definitionen, Algazel mit seiner Metaphysik, Avicenna, Averroës und der Liber principiorum, der in den Handschriften mit der Isagoge des Porphyrius, mit den Kategorien und Perihermeneias sowie mit logischen Traktaten des Boëthius zur Logica vetus verbunden war und mit diesen Schriften Gegenstand von Vorlesungen in der Artistenfakultät gewesen ist. Als Niederschlag dieser Vorlesungen besitzen wir handschriftliche Kommentare von Martinus von Dacien, Nikolaus von Paris, Robert Kilwardby u. a. Auch Albertus Magnus hat diese Schrift kommentiert. Als Verfasser dieser Schrift, von der A. Heysse O. F. M. eine kritische Ausgabe veranstaltet hat, gilt allgemein Gilbert de la Porrée. Im Mittelalter war man sich über die Autorschaft an dieser Schrift keineswegs einig. In einem anonymen Kommentar, der im Ms. lat. fol. 624 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin sich findet, ist über den Verfasser des Liber sex principiorum bemerkt : Huius autem libri causa efficiens quidam dicunt, quod fuit

[1] *M. Grabmann*, Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1939, 124-155.

Aristoteles. Alii autem dicunt, quod fuit Alpharabius commentator libri de Causis, alii dicunt, quod Gilbertus Porretanus (fol. 51r) [1]. Sehr interessant ist eine bisher noch nicht beachtete Notiz im Kommentar des Nikolaus von Paris zum Liber sex principiorum: Causa efficiens dubitatur. Quidam enim dicunt, quod Aristoteles fecerit eum. Sed in hoc non consentiunt famosiores eo quod non sit stilus suus huius. Alii dicunt, quod Alanus, alii dicunt, quod de novo sit factus a quodam bachallario parysiensi (Cod. 313 fol. 130r der Universitätsbibliothek Innsbruck). Von Boëthius, der als philosophus noster bezeichnet wird, sind sein zweiter Kommentar zur Isagoge des Porphyrius und die drei opuscula sacra De Trinitate, De hebdomadibus und Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium benützt. Einmal ist auch der Grammatiker Priscianus zitiert. Aus dem theologischen Bereich begegnen uns Hilarius von Poitiers, Augustinus, Johannes von Damaskus, Anselmus und Johannes Sarracenus, der Übersetzer der Schriften des Pseudo-Areopagiten.

Um den Inhalt dieses metaphysischen Traktates zu erschließen, gebe ich eine paraphrasierende Übersetzung und füge dazu einige Erklärungen.

Übersetzung und Erklärung.

Um über die verschiedenen Arten von Einheit und Verschiedenheit Klarheit zu gewinnen, ist es in erster Linie notwendig zu untersuchen, was essentia, was substantia, was subiectum, was res, was ratio und was natura ist, damit wir nicht vergebens die Verschiedenheit von Dingen aufzeigen, deren begriffliche Bestimmung wir nicht kennen. Der Verfasser will im Anschluß an Aristoteles und die Schrift De Trinitate des Boëthius diese Begriffsbestimmungen vornehmen.

Essentia, Wesenheit ist das, wodurch ein Ding das ist, was es ist, wie z. B. humanitas die Wesenheit des Menschen ist; kurz, jede formale Ursache und Wirkung ist Wesenheit. Das Sein, das esse ist der Akt, die Wirklichkeit der Wesenheit, wie Aristoteles in seiner Metaphysik sagt. Beachte wohl, auf welche Weise das Sein der Akt der Wesenheit ist. Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Wesenheit das, was sie besagt, in abstrakter Weise ausdrückt. Dies be-

[1] *M. Grabmann*, Kommentare zur aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jahrhundert im Ms. lat. fol. 624 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin. Ein Beitrag zur Abaelardforschung. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1938, 6.

deutet aber, so betrachtet, keine Vollkommenheit außer im potenziellen Sinn. Wenn aber die Wesenheit aufgefaßt wird, insofern sie über das, dessen Vollkommenheit sie ist, aktuell ausgegossen ist, dann wird dieses Ausgegossensein der Wesenheit ihr Akt genannt; die Wesenheit ist dann nicht bloß potentialiter, sondern actu Vollkommenheit. Die humanitas z. B. ist, abstrakt gefaßt, keine aktuelle Vollkommenheit von etwas. Wenn wir sie aber in der Verbindung mit dem, dessen Vollkommenheit sie ist, betrachten, dann wird sie die Vollkommenheit von etwas sein, und dann wird sie auch nicht mehr mit der gleichen Wortbedeutung wie früher ausgedrückt werden, sie wird nicht mehr als humanitas, sondern als homo bezeichnet. Homo und humanitas bezeichnen ein und dasselbe, aber humanitas in abstracto, homo als die Ausgießung der humanitas über das, was vervollkommnet wird, in concreto. Hieraus folgt auch, daß humanitas von dem, dessen Vollkommenheit sie ist, logisch nicht ausgesagt werden kann, während hingegen homo im wahrsten Sinne davon ausgesagt werden kann. Wie sich nun humanitas und homo zu einander verhalten, so verhalten sich auch essentia und esse oder besser ens, intelligentia und intellectus, albedo und album zu einander. So wirst du es allüberall finden, und es wird immer das abstractum die Bedeutung von essentia, das concretum die Bedeutung von actus haben. Der Verfasser berührt hier nicht die Frage von dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, die ja doch im 13. Jahrhundert lebhaft erörtert wurde.

Substantia, Substanz ist der Wortbedeutung nach das, was darunter steht, insofern es darunter steht. Es ist dies die Bestimmung der Substanz in den Kategorien des Aristoteles. Ich sage, insofern es daruntersteht, zum Unterschied von der Materie. Von dieser kann man zwar auch sagen, daß sie daruntersteht, aber es ist nicht actualiter notwendig, daß sie immer daruntersteht, denn sonst würde die materia prima, welche die Griechen hylcacim nennen, zugrunde gehen. Die Substanz ist das Kompositum aus etwas, was essentialiter vervollkommnet, und etwas, was essentialiter vervollkommnungsfähig ist. Ich sage das Kompositum aus dem Vervollkommnenden und dem zu Vervollkommnenden, weil diese zwei Elemente sich in jedem körperlichen oder geistigen Zusammengesetzten finden. Dies ist bei Materie und Form, die sich nur im Bereiche des Körperlichen finden, nicht der Fall. Ich gebrauche den Ausdruck essentialiter zum Unterschied von den Akzidenzien, die zwar auch manchmal eine

Vollkommenheit verleihen wie die albedo, aber keine Substanz ausmachen in dem Sinn, wie wir hier Substanz nehmen, sondern eine Substanz nur in einem weiteren Sinne, wie wir weiter unten sehen werden, bedeuten. Der Verfasser gibt hier eigentlich nur eine Verbaldefinition der Substanz, wodurch die Substanz als Unterstehendes, Unterstand, Unterlage bezeichnet ist. Wenn er sich auch auf die Darlegungen in den aristotelischen Kategorien beruft, so hat er doch das, was dort im 5. Kapitel über die οὐσία gesagt wird, nicht ausgeschöpft. Der von Aristoteles besonders betonte Gesichtspunkt, daß die Substanzen nicht in einem Subjekt sind und für sich selbst bestehen (ens per se existens, wie dies besonders der hl. Thomas herausgearbeitet hat) [1], kommt hier nicht ausdrücklich zur Geltung. Unser Autor sagt hier auch, daß die Griechen für Materie das Wort hylcacim gebrauchen. Diese irrige Ableitung aus dem griechischen ὕλη führt sich auf einen Text im Liber de causis zurück: Et intelligentia quidem est habens ylcachim, quoniam est esse et forma, et similiter anima est habens ylcachim, et natura est habens ylcachim; et causae quidem primae non est ylcachim, quia ipsa est tantum esse. Auch der hl. Thomas bemerkt in seinem Kommentar zum Liber de causis: Dicitur enim ylcachim ab yle quod est materia. Indessen ist hylcachim, wie O. Bardenhewer in seinem unvergänglichen Buch über den Liber de causis gezeigt hat [2], kein griechisches, sondern ein arabisches Wort, das Gerhard von Cremona bei seiner Übersetzung hat stehen lassen. Dieses Wort, das richtig mit helyatin transkribiert werden müßte, ist der arabische Ausdruck für den terminus ὁλότης bei Proklus. In der Ausgabe, die R. Steele vom lateinischen Text des Liber de causis veranstaltet hat, steht auch helyatin [3].

[1] Vgl. *L. De Raeymaeker*, Metaphysica generalis, Louvain 1931, 135-145, 334-360. *Card. D. Mercier*, Métaphysique Générale ou Ontologie, Louvain-Paris 1910, 247-293. *L. Baur*, Metaphysik [3], München 1935, 106-117. *R. Jolivet*, La notion de substance. Essai historique et critique. Paris 1929, 13-111 (Aristote et la Scolastique).

[2] *O. Bardenhewer*, Die pseudo-aristotelische Schrift « Über das reine Gute », bekannt unter dem Namen « Liber de causis », Freiburg 1882. *M.-D. Roland-Gosselin* O. P. De « De esse et essentia » de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques (Bibliothèque thomiste VIII). Le Saulchoir, Kain 1926, 148.

[3] Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. XII. Quaestiones super librum de causis nunc primum edidit *Robert Steele*, collaborante *Ferdinando M. Delorme* O. F. M., accedit liber de causis a Roberto Steele denuo recognitus. Oxonii 1935, 170.

Subiectum wird von Isaak Israeli in seinem Buch von den Definitionen bestimmt als: Ens in se completum occasio existendi alteri in eo. Ein in sich vollendetes Seiendes, das einem anderen Gelegenheit gibt, in ihm zu existieren. So ist z. B. der Mensch ein solches komplettes Seiendes, weil in ihm das Vervollkommnende und das Vervollkommnungsfähige zu einer Einheit verbunden sind und dadurch Akzidenzien Gelegenheit gegeben ist, in ihm zu existieren [1]. Er ist das Subjekt dieser Akzidenzien, gleichfalls nach Erlangung der Vollkommenheiten unter dieselben geworfen (subtus iactum). Unser Anonymus entnimmt die Definition von subiectum dem in der Scholastik vielgebrauchten Liber de diffinitionibus des Isaak Israeli, der von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt worden ist und von dem J. T. Muckle eine kritische Ausgabe veranstaltet hat [2].

Res, Ding, kann, im eigentlichen Sinne genommen, nicht definiert werden, da es das Allerallgemeinste ausdrückt, allgemeiner als das, was die zehn Kategorien besagen. Res schließt dies alles ein. Alles, was in die Definition von res aufgenommen wird, wird wieder eine res sein. So wird etwas durch sich selbst definiert werden und bekannter sein als es selbst, lauter Unzuträglichkeiten und Denkwidrigkeiten. Es ist indessen per posterius eine deskriptive Begriffsbestimmung möglich. Res ist das, was eine Entität im allgemeinen und außer unserem Bewußtsein (extra) auf irgend eine Weise hat, sei es absolut wie Substanz, Quantität und Qualität, sei es in einer Hinordnung auf etwas anderes, wie dies fast bei jeder der anderen Kategorien der Fall ist. Ich sage extra zum Unterschied von etwas, was bloß in unserer Vorstellung ist wie Chimäre. In der thomistischen Metaphysik ist res eine von den fünf transzendentalen Eigenschaften des Seienden, die der hl. Thomas an der Spitze seiner Quaestiones disputatae mit so unübertrefflicher Klarheit und Kürze ableitet [3].

Ratio im eigentlichen Sinne ist die vergleichende Tätigkeit der

[1] Über subiectum vgl. *J. Gredt* O. S. B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae [4] II. Friburgi Brisgoviae 1926, n. 736 sqq.

[2] *J. T. Muckle*, Isaac Israeli, Liber de Definicionibus. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age (XII-XIII) 1938, 299-340.

[3] Vgl. *Philippus a Sanctissima Trinitate* O. C. D., Summae philosophicae ex mira principis philosophorum Aristotelis et Doctoris Angelici D. Thomae doctrina juxta legitimam scholae thomisticae intelligentiam compositae Tertia Pars sive Metaphysica quaestio III, Coloniae Agrippinae 1655, 57-69. *J. Gredt*, l. c. n. 621 sqq.

Seele an etwas Wahrgenommenem. Man bemerkt z. B., daß Sortes (eine für Sokrates in den scholastischen Handschriften üblich gewordene Benennung) läuft. Die Seele zieht nun den Schluß: Wenn Sokrates läuft, bewegt er sich. Die vergleichende, beziehende, schlußfolgernde Funktion der Seele nennt man ratio.

An diese Feststellung des eigentlichen Sinnes dieser metaphysischen Begriffe reiht unser Scholastiker eine ausführlichere Darlegung über die uneigentlichen Bedeutungen derselben. Im weniger eigentlichen Sinne nennen wir essentia jedes Seiende, das freilich eher und eigentlich als res zu bezeichnen wäre. Ähnlich sagen wir im uneigentlichen Sinne, daß res und ens ein und dasselbe sind. Während aber das ens zusammengesetzt ist aus dem Vervollkommnenden und Vervollkommnungsfähigen, fordert hingegen die res diese Zusammensetzung nicht mit Notwendigkeit, sondern besagt schlechthin ein aliquid, ein Etwas, irgend einen Teil des Universums. Ähnlich bezeichnen wir im uneigentlichen Sinne mit actus jede Form, sei es in concreto, sei es in abstracto, obwohl in abstracto eigentlich nur potentialiter von einem actus die Rede sein kann. Daher rührt auch die Einteilung des Aktes, der Entelechie, am Beginn des zweiten Buches von De anima, wo eine doppelte Entelechie unterschieden wird, eine solche der Betätigung und eine solche des habitus, des Zustandes. Die Entelechie des Zustandes, des habitus, ist im Wissensbesitz, die Entelechie der Betätigung in der wissenschaftlichen Forschungsarbeit gegeben. Ähnliches gilt auch von albedo und album, von humanitas und homo. Manche Autoren, die in noch uneigentlicherem Sinn reden, bezeichnen das Sein selbst als essentia, während es doch nach dem Vorhergehenden die Ausgießung oder die Wirklichkeit der essentia ist. So nennt Boëthius in den ersten Axiomen seiner Schrift De hebdomadibus, die er dort und an anderen Orten niederlegt, das Sein [1].

Auf dieselbe Weise wird auch die Substanz, uneigentlich gefaßt, in der Metaphysik des Algazel und des Aristoteles vierfach unterschieden: quo est, quod est, potentia und actus. Doch sie ist, so wie wir sie oben bestimmt haben, im eigentlichen Sinne keines von diesen. Das quo est ist das, was wir als essentia bestimmt haben. Das quod est ist ein und dasselbe mit dem, was vervollkommnungsfähig nach

[1] Vgl. *H. J. Brosch*, Der Seinsbegriff bei Boëthius mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen Sosein und Dasein. Innsbruck 1931.

der körperlichen oder geistigen Vollkommenheit ist. Potentia ist dasselbe wie materia prima. Diese ist nur in den körperlichen Dingen, weil jede Materie durch eine Quantität bestimmt ist. Im Geistigen ist aber keine dimensive Quantität vorhanden, wenn es da auch eine virtuelle Quantität gibt. Der Akt aber, wie er in dieser Einteilung zu verstehen ist, ist ein und dasselbe wie die spezifische Vollkommenheit der Körper. Hieraus ergibt sich, daß, wo ein solcher actus ist, auch eine essentia ist, aber nicht umgekehrt. Denn in den Engeln ist eine essentia, aber nicht ein solcher actus, der die Vollkommenheit einer Potenz oder Materie ist. Wo die Materie ist, da ist auch das « id quod est », aber nicht umgekehrt, und dies aus dem gleichen Grunde, weil in den Engeln wohl ein id quod est, aber keine potentia im Sinne von Materie sich findet. Diese obige Einteilung bezieht sich mehr auf die Prinzipien, welche die Zusammensetzung der Substanz bedingen, als auf die Zusammensetzung selbst. Aber auch diese Prinzipien haben Substanzcharakter an sich, weil die Substanz nicht aus Nichtsubstanzen entsteht. Es läßt sich dies so beweisen : Die Nichtsubstanz ist entweder das Nichts oder Akzidenzien. Aus dem Nichts kann jedoch philosophisch gesprochen nichts werden ; aber auch vom theologischen Standpunkt aus nichts, es sei denn durch die Kraft des ersten Seienden, die alles durch die Schöpfung aus Nichts hervorbringt. Doch dieser Gesichtspunkt kommt hier nicht in Betracht. Aber auch nicht aus Akzidenzien. Es ist eine offenkundige und durch sich selbst einleuchtende Wahrheit, daß aus einem Akzidens keine Substanz entstehen kann. Die Substanz wird aber aus den oben genannten Prinzipien. Also sind auch diese notwendigerweise substanzieller Natur, was ganz und gar auf Wahrheit beruht. Aber wir fassen hier die Substanz nicht in diesem Sinne, weil wir die Bedeutung des Namens Substanz so nehmen, wie sie Aristoteles in seinen Kategorien definiert. Beachte aber wohl auch dies, was für das Verständnis der Frage, die du vorgelegt hast, hohen Wahrheitswert hat, nämlich, daß im gewöhnlichen Sprachgebrauch jedes Seiende als Substanz betrachtet werden kann. Wir nennen nämlich Substanz das, was durch sich selbst existiert, wie Mensch, Esel usw. In einem ähnlichen Sinne fassen wir jedes Ding, sei es Substanz, sei es Akzidens, als Substanz auf. Deshalb sagen wir mitunter, daß die albedo auf zweierlei Weise betrachtet werden kann, einmal insofern sie im Subjekt ist oder insofern sie etwas durch sich selbst nach Art der Substanz Existierendes ist.

Unser Autor beruft sich hier für seine Einteilung der Substanz auf Algazel und Aristoteles. Algazel bemerkt am Anfang seiner Metaphysica (I, 1), deren lateinische von Johannes Hispanus hergestellte Übersetzung jetzt J. T. Muckle in einer kritischen Ausgabe zugänglich gemacht hat : Dividitur ergo substancia in quatuor species, que sunt hyle, forma, corpus, et intelligentia separata per se existens [1]. Diese Vierteilung stimmt jedoch mit der von unserem Autor vorgenommenen nicht überein. Das Gleiche gilt auch von den vier Formen der Substanz, die Aristoteles im 8. Kapitel des 4. Buches seiner Metaphysik darlegt und auf zwei zurückführt. Auffallend ist, daß die Begriffsbestimmung der Substanz als id quod per se existit, hier in der Reihe der uneigentlichen Bedeutungen des Substanzbegriffes auftritt, während doch die aristotelisch-scholastische Metaphysik hierin das wesentliche Element der Substanz sieht.

Subiectum wird jedes Kompositum, sei es geistiger oder körperlicher Natur, genannt, welches hinzukommenden Formen, d. h. Akzidenzien untersteht. Daraus ist klar, daß in Gott kein Subjekt ist, weil Gott für nichts Hinzukommendes empfänglich ist, nicht Träger von Akzidenzien sein kann. Aber Seele, Mensch, Engel und Körper sind ein subiectum, weil sie in sich vollendet sind und von außen hinzukommende Formen aufnehmen. Nach der Analogie des Subjekts in diesem Sinne redet man auch vom subiectum einer jedweden Wissenschaft. Wir sagen nämlich, daß das subiectum einer Wissenschaft dasjenige ist, von welchem die einer Wissenschaft spezifisch zukommenden Eigenschaften bewiesen werden, wie z. B. die oratio und constructio als subiectum der Grammatik bezeichnet werden können. Von diesem subiectum wird der eigentümliche Inhalt der Grammatik, das congruum, bewiesen. Das gilt von allen Wissenschaften. Denn passio (Grundeigentümlichkeit) ist nichts anderes als ein Akzidens, das immer und überall dem Subjekt zukommt und inhäriert.

In ähnlicher Weise wird auch res zuweilen im eigentlichen Sinne gebraucht, wie oben ausgeführt wurde ; dann leitet es sich von rectitudo ab. Manchmal wird res in einem umfassenden Sinne genommen für all das, was irgendwie ein Sein hat, sei es in der Seele, sei es

[1] St. Michael's Mediaeval Studies Published by The Institute of Mediaeval Studies, Toronto, under the direction of Professor Etienne Gilson, *Algazel's Metaphysics* A mediaeval translation Edited by *J. T. Muckle* O. S. B., Toronto 1933, 7.

außerhalb des Bewußtseins. In diesem Falle wird res von reor abgeleitet. So gemeint nennen wir auch die Chimäre und die intentionalen Bilder, in denen die Außendinge in unserer Seele sind, eine res. Überhaupt ist in dieser weiteren Bedeutung res all das, was durch sich selbst oder durch ein Ähnlichkeitsbild ganz oder teilweise, oder aber auch durch sein Gegenteil in unsern Intellekt eintritt, per se, wie das Ähnlichkeitsbild des Menschen, den wir sehen, durch eine Ähnlichkeit seiner Ganzheit nach, wenn wir einen Vorgang in der Natur wahrnehmen und etwas diesem Vorgang Ähnliches fingieren, das wir aber nie sehen, durch ein Ähnlichkeitsbild dem Teile nach wie Ziegenbockhirsch (hircocervus). Wenn diesem auch in der Natur nichts Ähnliches entspricht, das ein aus einem Ziegenbock und einem Hirsch bestehendes Kompositum darstellt, so fingieren wir doch, weil wir sowohl einen Hirsch wie einen Ziegenbock, also die Teile dieses Ziegenbockhirsches, wahrnehmen, in unserer Phantasie ein Tier, das wir Ziegenbockhirsch nennen. Ähnliches gilt auch von der Chimäre, die wir in unserer Phantasie als ein zusammengesetztes Wesen fingieren, welches oben als Löwe, in der Mitte als Ziege und unten als Schlange erscheint. Durch ihr Gegenteil fallen in das Blickfeld unseres Intellekts die Privationen, wie das Böse, das Gottlose, das Ungerechte usw. Dasselbe ist getrennt, für sich betrachtet, ein Nichts, wenn man also von Schlechtigkeit, Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit spricht. Diese Privationen lassen sich aber, insofern sie einem Subjekt anhaften, nicht in das Nichts schlechthin auflösen. Wenn auch die Blindheit, wie der hl. Anselm von Canterbury sagt [1], nichts ist, so ist doch die Blindheit im Steine mehr ein Nichts als die Blindheit im Auge. In diesem ist das Blindsein nicht ein einfaches Nichts, sondern ein mangelndes Sein. Diese Privatio wird durch ihr Gegenteil erkannt. Die Blindheit wird nämlich durch die Abwesenheit, durch das Fehlen des Sehens, und die Nacktheit durch das Fehlen der Bekleidung, die Trennung durch die Zusammensetzung erkannt. In all diesen Fällen sieht Aristoteles eine res, ein Sein, im 4. Buch seiner Metaphysik, wo er sagt, daß diese privatio (στέρησις) eine res ist. Diese Aristotelesstelle, auf welche unser Anonymus sich bezieht, lautet: « Einiges wird Seiendes genannt, weil es Substanz, anderes, weil es Eigenschaft der Substanz, wieder anderes, weil es ein Weg,

[1] *S. Anselmus*, De casu diaboli c. 11. S. Anselmi Cantuarensis archiepiscopi Opera omnia, vol. I rec. *F. S. Schmitt* O. S. B., Seccovii 1938, 250.

der zur Substanz führt, oder Korruption der Substanz oder Privation der substanzialen Formen oder Qualität der Substanz ist, oder weil es die Substanz oder Form von dem, was in Beziehung zur Substanz ausgesagt wird, hervorbringt oder erzeugt, oder weil es eine Negation von etwas Derartigem oder von der Substanz selbst ist. Daher sagen wir auch, es *sei* das Nichtseiende ein Nichtseiendes» (Metaph. IV, 2, 1003, b 6). Fr. Brentano, dem ich diese Übersetzung des Aristotelestextes entnehme, gibt dazu folgende zusammenfassende Erläuterung [1]: «Die verschiedenen Seienden, die hier aufgezählt werden, lassen sich auf vier zurückführen: 1. Ein Seiendes, dem keinerlei Existenz außerhalb des Verstandes zukommt (στερήσεις, ἀποφάσεις). 2. Das Sein der Bewegung und der Generation und Korruption (ὁδὸς εἰς οὐσίαν, φθορά), denn diese sind zwar außerhalb des Geistes, haben aber keine fertige und vollendete Existenz (vgl. Phys. III, 1, p. 201, a, a). 3. Ein Seiendes, das eine fertige, aber unselbständige Existenz hat (πάθη οὐσίας, ποιότητες, ποιητικά, γεννητικά). 4. Das Sein der Substanzen.

Auch ratio wird, wenn man auf die uneigentlichen Bedeutungen eingeht, verschieden gebraucht. Im eigentlichen Sinne versteht man unter ratio, wie schon ausgeführt wurde, die collatio animae de apprehenso, die vergleichende, schlußfolgernde Tätigkeit der Seele über einen wahrgenommenen Inhalt. Dies kann allem Anscheine nach bewiesen werden durch einen gewissen Johannes Sarracenus, der in seinem Kommentar zu De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten eine Definition von ratio gibt. Ich habe aber seine Ansicht nicht angeführt, weil seine Worte dunkel sind. Im ausgedehnten Sinn wird als ratio auch die Seelenpotenz bezeichnet, deren Akt diese schlußfolgernde Tätigkeit ist. Diese Bezeichnung ist sehr häufig. Denn jede Seelenpotenz wird nach der Bezeichnung ihres Aktes benannt. Als ratio wird auch der Inhalt dieser collatio, das collatum, die Schlußfolgerung selbst als der Gegenstand der ratio bezeichnet, wie z. B. dieses logische Ganze für sich betrachtet: Sortes läuft, also bewegt er sich, als eine ratio bezeichnet wird. Doch im eigentlichen Sinne wird nur die collatio, die den Mittelbegriff auf die Schlußfolgerung schließend beziehende Tätigkeit, als ratio bezeichnet, nicht das collatum, der Inhalt dieser Tätigkeit, auch nicht die Potenz, welche diese Tätigkeit vollzieht. Nach dieser ratio werden von

[1] *Fr. Brentano*, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden. Freiburg 1862, 6 f. Vgl. S. Thomas v. Aqu., Comment. in Metaph. l. IV. lect. 1.

Priscianus auch die Konjunktionen als rationales bezeichnet, weil sie die Ordnung und Beziehung der Ursache zur Wirkung und umgekehrt ausdrücken, z. B. igitur, itaque, ergo. Mitunter versteht man unter ratio auch die causa finalis, die Zweckursache, insofern sie sich zum Bewegenden hin kehrt [1]. Der Zweck bewegt nämlich, wie Aristoteles sagt, die Wirkursache und insofern der Zweck so das tätige Prinzip in Bewegung setzt, wird er auch ratio genannt. Wir fragen z. B. manchmal jemanden, welches die ratio des Werkes ist, das er verrichtet, und er antwortet, daß er aus diesem oder jenem Beweggrunde handle. Wenn du nun fragst, nach welcher Ähnlichkeit mit der ratio im eigentlichen Sinne hier ratio genommen wird, so antworte ich, daß auch der Zweck ein Vergleichen, ein Schließen bedeutet, weil man durch ein bestimmtes Werk einen Zweck erreichen kann, und so fällt der Zweck in die Reichweite der ratio. Beachte aber wohl, daß ich nicht sage, der Zweck ist ratio schlechthin, sondern ich sage so : Der Zweck ist ratio, insofern er auf das wirkende Agens hingeordnet ist, denn so fällt er in die ratio der Handlung, die vollbracht wird. Mitunter wird nach dem Gesagten der finis, nicht die causa finalis als ratio gebraucht. Du mußt nämlich wissen, daß etwas anderes der finis und etwas anderes die causa finalis ist. Die causa finalis ist nämlich das Letzte und Beste eines jedweden in seiner Ordnung und Gattung, wegen dessen alles geschieht, was zu jenem Zweck hin geschieht und was nicht geschehen würde, wenn dieser Zweck nicht vorhanden wäre. Hingegen ist finis nicht das, weswegen etwas geschieht, sondern das, auf was hin etwas geschieht. So können z. B. die Werke der Gerechtigkeit zustande kommen wegen der Seligkeit als causa finalis, sie können aber auch vollbracht werden, um sich gut und wohlgeübt in den Werken der Gerechtigkeit zu verhalten, wenn sie auch nicht deswegen geschehen müssen. Und auch hiefür wird mitunter der Begriff ratio gebraucht, wie wenn jemand, der auf verdienstliche Weise die Werke der Gerechtigkeit verrichtet, gefragt wird, welches ist denn die ratio deiner Werke, und er antwortet, damit ich mich besser und geübter in den Werken der Gerechtigkeit verhalte, aus dieser ratio handle ich so. Mitunter wird ratio auch für die Definition eines jedweden Dinges gebraucht, wie animal rationale mortale, die die definitio und ratio des Menschen ist.

[1] Über die Zweckursache vgl. *Th. Steinbüchel*, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Münster 1912.

Unser Anonymus stellt hier eine Reihe von Bedeutungen des Begriffes ratio im weiteren Sinne zusammen. Es wäre lehrreich, diese Darlegungen mit den verschiedenen Deutungen von ratio, die in den Werken des hl. Thomas sich finden, wie sie z. B. im Thomaslexikon von L. Schütz zusammengestellt sind [1], zu vergleichen. An einer Stelle seines Kommentars zu De divinis nominibus hat der engelgleiche Lehrer die verschiedenen Deutungen des Wortes ratio zusammengestellt: Ex nomine autem rationis, quattuor intelliguntur. Primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus ... Alio modo ponitur pro causa, ut cum dicitur: Qua ratione hoc fecisti? id est qua de causa. Tertio modo dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Matth. XVIII, quod rationem coepit ponere cum servis suis ... Quarto modo dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus ad hominum naturam pertinens (cap. 7 lect. 9). Ich kann hier auf die wertvolle Abhandlung von G.-Ed. Demers über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes « ratio » im Mittelalter verweisen [2], welche diesen Text des hl. Thomas mit Anführung vieler Parallelstellen in den geschichtlichen Zusammenhang hineinstellt und einen interessanten einschlägigen Text aus den Quodlibeta des Ferrarius Catalanus ediert. Dieser Dominikaner, der ein unmittelbarer Schüler des hl. Thomas während seiner zweiten Pariser Lehrtätigkeit gewesen ist, führt eine Reihe von Bedeutungen des Wortes ratio im psychologischen Sinne an, ohne aber die Bedeutung von collatio, von schließender Tätigkeit, worin unser Anonymus die ratio im eigentlichen Sinne sieht, zu erwähnen.

[1] *L. Schütz*, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Ausdrücke. Zweite, sehr vergrößerte Auflage. Paderborn 1895. Das vollständigste Thomaslexikon ist die den Gesamtausgaben der Werke des hl. Thomas beigegebene Tabula aurea des Dominikaners Petrus von Bergamo († 1482). Ein großes Register zur Summa theologica und Summa contra Gentiles wird als tom. XVI der von P. Cl. Suermondt O. P. geleiteten Editio Leonina erscheinen. Für Schulzwecke ist recht geeignet *N. Signoriello*, Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur. Editio quinta 1931. Sehr wertvoll besonders auch wegen der ausführlichen Einleitung ist Scholastiek Lexicon Latijn-Neederlandsch door *Stephanus Axters* O. P., Antwerpen 1937.

[2] *G.-Ed. Demers*, Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275). Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa. I. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle. Première Série. Paris-Ottawa 1932, 105-139.

Unser Autor zitiert in diesem Abschnitt über die uneigentlichen Bedeutungen des Wortes ratio auch einen Kommentar des Johannes Sarracenus zu De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten, ohne indessen den Text zu bringen. Johannes Sarracenus hat nach der Mitte des 12. Jahrhunderts eine griechisch-lateinische Übersetzung der Werke des Pseudo-Areopagiten hergestellt, die von Albertus Magnus und Thomas von Aquin für ihre Kommentare benützt wurde, obwohl inzwischen Robert Grosseteste eine neue Übertragung hergestellt hatte. Albert bemerkt am Anfang seines ungedruckten Kommentars zu De divinis nominibus : Intendimus autem exponere translationem Johannis Sarraceni, quia melior est (Clm 6909 fol. 111r). Johannes Sarracenus hat wohl einen Kommentar zur Hierarchia caelestis verfaßt [1], aber eine Auslegung von De divinis nominibus ist auch von P. Gabriel Théry O. P., dem bahnbrechenden Erforscher der mittelalterlichen Dionysiusübersetzungen und glücklichen Entdecker der Dionysiusübersetzung des Abtes Hilduin von Saint-Denis, meines Wissens leider nicht aufgefunden worden. Desgleichen beruft sich unser Anonymus in diesem Texte auf Priscianus. Es war ja die Grammatik des Priscian Gegenstand der Pflichtvorlesungen an der Artistenfakultät. Zur Zeit Peter Abaelards hat Petrus Heliae in seinem Prisciankommentar die Grammatik mit der aristotelischen Logik verbunden und damit die scholastische Sprachphilosophie geschaffen, die in den Prisciankommentaren des sel. Jordanus von Sachsen, des Nachfolgers des hl. Dominikus in der Leitung des Predigerordens [2], des Robert Kilwardby [3] u. a. und in den Tractatus de modis significandi ihren literarischen Ausdruck gefunden hat.

Nach diesen Feststellungen, was essentia, substantia, res und ratio im eigentlichen engeren und im uneigentlichen weiteren Sinn

[1] Vgl. *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 454-460.

[2] *M. Grabmann*, Der Kommentar des sel. Jordanus von Sachsen († 1237) zum Priscianus minor. Archivum Fratrum Praedicatorum X (1940), 1-19. Bei Abfassung dieses Artikels kannte ich nur den Cod. lat. 1291 der Universitätsbibliothek Leipzig, auf welchen H. Denifle aufmerksam gemacht hatte. Inzwischen konnte ich im Cod. lat. 2450 der Nationalbibliothek in Wien ein zweites Exemplar feststellen. Auf dem Einband steht von jüngerer Hand : Johannes super Priscianum minorem. Das Werk stammt aber tatsächlich von Jordanus. Auf fol. 9r steht im Text : nisi per enuntiationem extra ut ego Jordanus lego.

[3] *S. Harrison Thomson*, Robert Kilwardby Commentarii in Priscianum et in Barbarismum Donati. New Scholasticism 12 (1938), 52-65.

bedeuten, geht der Verfasser auf die Behandlung der mit diesen metaphysischen Begriffen zusammenhängenden Übereinstimmungen oder Einheiten und Verschiedenheiten über. Dies scheint, wie schon früher bemerkt wurde, hauptsächlich der Gegenstand der Fragestellung desjenigen, auf dessen Ersuchen diese Schrift entstanden ist, gewesen zu sein. Hiis habitis est solvere, quod quesisti. Diejenigen Dinge kommen in der essentia überein, deren Wesenheit ein und dieselbe ist. So kommen z. B. die Definition und das Definierte in der Wesenheit überein und die drei göttlichen Personen haben ein und dieselbe göttliche Wesenheit. Die Übereinstimmung in der Wesenheit ist die höchste Übereinstimmung und Einheit. Wenn sich deshalb Dinge durch eine bestimmte Differenz des Seins unterscheiden, dann ist es unmöglich, daß sie in der Wesenheit übereinstimmen. Ich sage eine bestimmte Differenz des Seins, wie die Qualität ein bestimmtes Sein ist und auch die Quantität. Die Relation hat kein so bestimmtes abgegrenztes Sein, deshalb hat sie sehr wenig vom Sein, aber sie hat doch etwas vom Sein. So werden auch Boëthius und Anselm von Canterbury zu verstehen sein, wenn sie sagen, daß die relatio ein Nichts sei. Weil sie sehr wenig vom Sein hat, deshalb vermag sie auch nicht die unitas essentialis, die wesenhafte Einheit, zu sprengen. Wenn deswegen die drei göttlichen Personen durch ihre Relationen verschieden sind, so sind sie doch nicht der Wesenheit nach von einander verschieden. Ähnlich ist es auch im Geschöpflichen und Irdischen, wenn man Reales und nicht bloß Gedankliches ausdrückt. Wenn man sagt Herr, so ist eine Relation zu dem, was das Wort Mensch besagt, hinzugefügt ; es ist aber damit die Wesenheit nicht geändert, weil dieser Herr und dieser Mensch ein und dieselbe Wesenheit haben. Wenn du aber die Realität einer der anderen aristotelischen Kategorien hinzufügst, so wirst du sehen, daß die Wesenheit geändert ist. Wenn du z. B. sagst : dieser Mensch, dieser Weiße (hic homo, hic albus), dann ist die Wesenheit des Menschen die humanitas, die Wesenheit des Weißen die albedo, und so unterscheiden sich beide essentialiter. Ähnlich verhält es sich mit dem Intellekt. Denn das Wesen der Seele ist die animeitas, das Wesen des Intellekts die intelligentia.

Unter dieser höchsten Übereinstimmung und Einheit, unter der unitas essentialis steht die unitas in substantia, die Einheit in der Substanz, wenn Dinge ein und dasselbe in der Substanz sind. Zum näheren Verständnis hiervon ist Folgendes zu beachten : Wenn

auch die einem Subjekt notwendig zukommende Eigenschaft (passio subiecti) oder das proprium aus der Natur der Akzidenzien emporsteigt, wie Boëthius in seinem zweiten Kommentar zur Isagoge des Porphyrios sagt, so ist doch das proprium mit dem, dessen proprium es ist, enger und inniger verbunden als die Akzidenzien, die gleichsam von außen hinzukommen. Deswegen können wir sagen, daß das proprium ein in der Substanz verwurzeltes und begründetes Akzidens ist. Deshalb sage ich, daß ein solches proprium in der Substanz mit demjenigen, dessen proprium es ist, ein und dasselbe ist, wie z. B. das risibile, das zum Lachen fähige Wesen, ein und dasselbe mit dem Menschen ist, und wie auch alle Potenzen der Seele, da sie als Proprietäten in der Seele wurzeln, in der Substanz ein und dasselbe mit der Seele sind. Ich bezeichne und verstehe als ein und dasselbe in der Substanz alle Dinge, die ein und dieselbe Substanz haben, wie das proprium und das, von dem es ein proprium ist. Als in der Substanz verschieden sind alle Dinge zu betrachten, die nicht ein und dieselbe Substanz haben, wie Sortes und Plato, albedo und dulcedo, kurz alles, was von einander durch die Form der Absonderung oder des Gegensatzes getrennt ist. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Dinge zwar der Substanz nach identisch sind, wie homo und risibile, aber doch der Wesenheit nach sich unterscheiden, weil homo und risibile verschiedene Wesenheiten haben.

Geringer als die Einheit zwischen subiectum und proprium ist die Einheit zwischen subiectum und accidens. Das ist die unitas subiecti, die Einheit dem Subjekt nach. Ein Beispiel sind die Akzidenzien weiß, musikalisch und krausköpfig. Angenommen, all diese Eigenschaften kommen ein und demselben Subjekt zu, dann werden sie wohl ein und dasselbe im Subjekt sein, aber doch sowohl der Substanz wie auch der Wesenheit nach verschieden sein. Eine Verschiedenheit im Subjekt ist dann gegeben, wenn die Subjekte selbst verschieden sind, wie dieser Wandelnde und dieser Schlafende.

Die unitas rei ist all den schon behandelten Verschiedenheiten gemeinsam. Ich bejahe gerne, daß die drei göttlichen Personen nicht verschieden sind, aber unterschieden werden secundum rem, so daß diese Realität nicht die andere Realität ist. Denn sonst würden wir in den Irrtum des Sabellius[1] verfallen, wie mir scheint. Ich tadle

[1] In den beiden Handschriften steht hier irrigerweise Pelagius.

jedoch die Professoren (magistri) nicht, die da sagen, daß die Relationen in den göttlichen Personen nichts sind, wenn sie nur das, was sie sagen, richtig verstehen, weil es auch in einer Hinsicht wahr ist.

Die unitas in ratione, die gedankliche Einheit, Identität und Übereinstimmung besteht bei Dingen, die eine einzige ratio haben, d. h. bei Dingen, zwischen denen die Vernunft keinen Unterschied fingieren kann, wie z. B. den Menschen als solchen niemand verschieden auffaßt. Ratione, gedanklich, sind verschieden Dinge, zwischen denen irgend eine distinctio rationis, ein gedanklicher Unterschied besteht. So unterscheidet z. B. die Vernunft zwischen homo und animal rationale mortale, indem sie das eine als Definition, das Ganze als Definiertes setzt, auch insofern beides nach einer Art von Realität aufgefaßt wird. Ich sage dies deshalb, weil jemand entgegnen könnte: Das, was ich als die Bestandteile der Definition hinstelle, ist nicht dasselbe wie homo. Deshalb sage ich, daß beides per modum rei gedacht wird. Daher steht nichts dagegen, daß etwas, was in re ein und dasselbe ist, anders und wieder anders durch die Vernunft aufgefaßt wird, so daß etwas anderes als homo und anderes als animal rationale gedacht wird. Auf diese Weise sagen wir, daß Deus und Deitas secundum rationem, aber nicht secundum rem verschieden sind. Da nämlich, wie Augustin sagt, unsere Vernunft an das Materielle gebunden ist, deshalb pflegt sie in dem Bereich des Irdischen das concretum und das abstractum verschieden zu fassen. Auf ähnliche Weise fingiert sie eine Verschiedenheit, wo sie secundum rem keine solche finden kann.

Eine Bedeutung dieses Abschnittes in unserer metaphysischen Abhandlung ist darin zu sehen, daß hier die scholastische Lehre von der metaphysischen Einheit oder Identität und Verschiedenheit oder Unterscheidung im Zusammenhang dargestellt ist. Mir ist aus der Hochscholastik keine solche Zusammenstellung bekannt. In den Werken des hl. Thomas von Aquin ist über die distinctio, über die Verschiedenheit, ein reiches Material verstreut enthalten, das eine Zusammenfassung erheischt. Gerade um die so vielfach erörterte Frage, ob zwischen der essentia und existentia ein realer oder bloß logischer Unterschied besteht, wozu dann Heinrich von Gent noch die distinctio secundum intentionem gefügt hat, mit methodischer Sicherheit behandeln zu können, muß vor allem aus den Texten Klarheit darüber geschaffen werden, was unter distinctio realis und distinctio rationis im 13. Jahrhundert und speziell auch beim hl. Thomas

zu verstehen [1] ist, ähnlich wie die Lehre des Johannes Duns Scotus von der distinctio formalis untersucht worden ist. Es ist freilich auch die Darstellung und Zusammenstellung unseres Anonymus nicht vollständig; namentlich hätte die distinctio secundum rem schärfer herausgearbeitet werden können, sie ist aber nur in ihrer übergreifenden Stellung zu den einzelnen Formen der Realdistinktion (secundum essentiam, substantiam, subiectum) erwähnt. Auch die Äußerung über die Personenunterschiedenheit in der Trinität: tres persone in Deitate non differunt, sed distinguuntur secundum rem, ist nicht recht klar. Ich kann auch nicht feststellen, welche magistri die trinitarischen Relationen als nihil bezeichnet haben. In bezug auf die distinctio rationis macht unser Autor noch nicht die Unterscheidung zwischen distinctio rationis ratiocinantis und distinctio rationis ratiocinatae oder distinctio rationis cum fundamento in re (virtualis), wie sie in der scholastischen Literatur allgemein üblich geworden ist [2]. Aber jedenfalls ist unser Text schon deswegen von Interesse, weil er ein Versuch einer Zusammenstellung der verschiedenen Formen von Identität und Verschiedenheit ist.

Nachdem unser Anonymus diese Stufen der Identität und Verschiedenheit behandelt hat, schreitet er zu einer eingehenden Erörterung des Begriffes Natur. Er hat am Anfang des Traktates natura unmittelbar an essentia, substantia, subiectum, res und ratio angeschlossen, aber die Behandlung von natura erst auf diese Stelle verschoben. Ich bringe auch hier den Text in freier Übersetzung und füge dann noch erklärende Bemerkungen an.

Aristoteles sagt am Anfang des 2. Buches seiner Physik: Die Natur ist das Prinzip und die Ursache der Bewegung und der Ruhe für ein Ding, in welchem sie unmittelbar ihren Sitz hat durch sich selbst und nicht bloß akzidentell (per se et non secundum accidens) [3]. Wenn Aristoteles: per se et non secundum accidens sagt, so will er damit hervorheben, daß die Natur ein innerliches immanentes Prinzip ist zum Unterschied von der gewaltsamen Bewegung, deren Prinzip außerhalb des bewegten Gegenstandes ist, z. B. wenn ein schwerer

[1] Vgl. *C. Fabro* C. P. S., Neotomismo e Neosuarezismo: una battaglia di principi. Divus Thomas (Piacenza) 1941, 420-449.

[2] Vgl. *J. Gredt* O. S. B., Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935, I, 70 f.

[3] ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Physic II, 1 (192 b 20).

Gegenstand in die Höhe geworfen wird. Wenn er auch sagt, daß die Natur das Prinzip der Bewegung und der Ruhe in dem, in welchem sie ist, sei, so ist sie doch in manchen Dingen nur das Prinzip der Bewegung. Dies ist bei den Himmelskörpern der Fall, die immer in Bewegung sind, weil ihnen nicht das ganze Prinzip der Bewegung immanent ist. Diese Körper werden nämlich auch von den Intelligenzen, den Engeln oder Gestirngeistern, bewegt, oder von der ersten Intelligenz, von Gott, wie Averroës sagt [1]. Deshalb liegt auch der Zweck dieser Bewegung außerhalb dieser Körper, nämlich in naturphilosophischer Hinsicht die Vermehrung der durch Generation entstehenden Wesen und unter metaphysischem Gesichtspunkt die möglichste Verähnlichung mit dem ersten Seienden auf dem Wege der Bewegung. Ebendaselbst gibt Aristoteles auch den Unterschied an zwischen dem, was Natur, und dem, was naturgemäß ist. Natur ist nämlich das Prinzip usw. (obige Definition). Naturgemäß, der Natur entsprechend ist das, was diesem Prinzip gemäß ist, aber dieses Prinzip selber nicht ist, z. B. daß das Feuer nach aufwärts emporsteigt. Weiterhin sagt Aristoteles, daß die Natur mitunter auch die Materie genannt werde, und begründet dies mit einem Philosophen Antiphon, der folgenden Gedanken- und Beweisgang entwickelt : Wenn ein Bett gepflanzt wird, dann wird nicht das Bett geboren, sondern das Holz. Da aber die Erzeugung natürlich ist, so steht fest, daß jene Materie Natur ist, weil das Bett nicht nach der Form des Bettes, sondern nach der Form des Holzes auf organisches Entstehen und Wachsen zurückführt. Auf eine zweite und vorzüglichere Weise wird Natur die Form selbst genannt. Der Beweis hiefür lautet so : Was von der Kunst hervorgebracht wird, ist ein Kunstwerk. Ähnlich wird auch das, was durch die Natur wird, Natur genannt. Es steht aber fest, daß die Form von der Natur ist. Also wird die Form Natur genannt. Auf eine dritte Weise wird Natur auch die Bewegung selbst oder die Veränderung, die in der Materie und der Form stattfindet, wie die generatio, genannt. Er begründet dies damit, weil die Bewegung zwischen zweien, die in vielfacher Hinsicht als Natur bezeichnet werden, zwischen Materie und Form sich vollzieht. Sie geht also von der Natur zur Natur und kann selbst Natur genannt werden.

[1] Vgl. *A. v. Schmid,* Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern. Athenäum 1862, 549-89. Abgedruckt bei *A. Schmid,* Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Regensburg 1911, 145-184. *P. Choisnard,* Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres. Paris 1926.

Im 5. Buch der Metaphysik (Kap. 4) nimmt Aristoteles eine fünffache Gliederung der Natur vor. Natur wird ein Subjekt ohne Gegensätzlichkeit (sine contrarietate), d. h. die erste bloße Materie genannt. In einem zweiten Sinne ist Natur ein Subjekt, d. h. die Materie mit einer anderen Gegensätzlichkeit, d. h. mit der Form. Drittens ist Natur auch die Form materialiter aufgefaßt, d. h. die Form, welche die Disposition für die spezifische Form ist, wie das bei der akzidentellen Form der Fall ist. Viertens wird als Natur auch die kompletive, d. h. die spezifische oder substanzielle Form genommen. Fünftens wird Natur auch das durch sich bewirkende (per se efficiens) Agens genannt. Daß das efficiens per se auch Natur ist, beweist Aristoteles im 2. Buch der Physik also : Ursache der Statue ist irgendwie Poliklet, weil es für denjenigen, der die Statue schafft, akzidentell ist, daß er Poliklet heißt. Er sagt damit gleichsam : Der Bildhauer ist die causa efficiens per se der Statue, Poliklet aber causa per accidens derselben. Poliklet ist der Eigenname eines Künstlers. Es ist dies gerade so, als wie wenn wir sagen würden : Der Arzt ist causa efficiens per se der Heilung, Sortes hingegen ist causa per accidens der Heilung, weil der artifex, der Künstler oder hier der Heilkundige, nicht nach ein und derselben Form auf den Akt oder auf die Wirkung bezogen wird. Eine andere nämlich ist die Form des Sortes und der Heilung, aber nicht eine andere die Natur der Heilung und des Arztes. Auf eine sechste Weise wird Natur die causa per accidens genannt, wie soeben erklärt wurde. Auf eine siebente Weise endlich wird Natur das, wodurch ein Lebewesen aus dem Keim hervorsprießt, wie der Baum aus dem Samen oder wie der Mensch und das Tier durch die Zeugungskraft. Nachdem dieser siebenfache Sinn des Wortes natura angeführt ist, beachte, daß die zuletzt angeführte Bedeutung die eigentlichste ist, daß ferner im fünften und sechsten Sinn das Wort natura sehr uneigentlich gebraucht wird, im sechsten noch uneigentlicher als im fünften. Es scheint jedoch Aristoteles von der Bedeutung des Wortes Natur zu reden. Gegen Ende seiner Schrift über die Kategorie scheint Aristoteles noch eine andere Bedeutung von natura anzugeben. Er sagt nämlich dort, daß etwas von Natur früher ist, wenn es in bezug auf die Folge des Seins sich nicht umkehren läßt [1]. So scheint Natur das nämliche zu besagen

[1] Das Organon des Aristoteles, Übersetzt und erläutert von *J. H. v. Kirchmann*. Leipzig 1883, 36.

wie die Form allgemein und schlechthin gefaßt in Rücksicht auf die spezifische Form, wie animal die Form des Menschen ist, insofern beides als die Form in der Logik, welche aussagbar ist, genommen wird. Wir können nämlich sagen: Sortes ist ein Mensch, Sortes ist ein Lebewesen, und alles, was Mensch ist, ist ein Lebewesen, aber nicht umgekehrt.

Auch Boëthius, unser Philosoph, unterscheidet in seinem Liber De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium [1] die Natur vierfach. Natur kann ausgesagt werden entweder allein von dem göttlichen Wesen, oder allein von den Substanzen der körperlichen und unkörperlichen, oder endlich von allen Dingen, von denen man sagt, daß sie irgendwie sind. Wenn von allen Dingen, dann wird Natur also definiert: Unter Natur versteht man die Gesamtheit der Dinge, welche, da sie auf irgend eine Weise sind, auf irgend eine Weise vom Intellekt erfaßt werden können. Wenn man Natur im Sinne allein der Substanzen nimmt, so kann sie definiert werden: Natur ist das, was imstande ist entweder zu tun oder zu leiden. Auf die rein geistigen Wesen bezogen, wird die Natur definiert als das Prinzip der Bewegung durch sich selbst. Es gibt aber auch noch eine andere Bedeutung des Wortes natura, wenn wir sagen, die Natur des Goldes sei eine andere als die des Silbers. Wir wollen damit die Wesenseigentümlichkeiten der Dinge ausdrücken. In dieser Auffassung der Natur wird sie also definiert: Natur ist dasjenige, was jedes Ding durch eine spezifische Differenz informiert.

Der hl. Hilarius von Poitiers unterscheidet in seinem Werk De Trinitate zwischen natura und res naturae [2]. Natur ist die Wesensform (forma essentialis), insofern sie das Prinzip der Tätigkeit ist, wie z. B. wenn der Mensch durch die Kraft der humanitas, die in ihm ist, zeugt, und das Feuer durch die Kraft der igneitas erwärmt, und alles andere. Res naturae ist das Einzelding, das individuum, welches durch einen Akt, dessen Prinzip die Natur ist, ins Dasein gerufen wird, wie Sortes durch die Zeugungskraft des Menschen und dieses Feuer durch die hervorbringende Kraft des Feuers. Und deshalb sagt Hilarius, daß in jedem geschaffenen Ding die Natur etwas anderes ist und die res naturae auch etwas anderes. In Gott sind

[1] *Boëthius*, Liber de persona et duabus naturis adversus Eutychen et Nestorium cap. 1. M., P. L. 64, 284.

[2] *S. Hilarius*, De Trinitate l. VIII c. 22. M., P. L. 64, 284.

aber natura und res naturae wegen der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens identisch, weil hier die göttliche Person, welche gleichsam die res naturae ist, die göttliche Wesenheit ist, kraft welcher der Vater den Sohn zeugt und den Heiligen Geist haucht.

Natur wird auch die erste Ursache genannt und diese ist natura naturans [1] und ist die allerallgemeinste Natur. Natur wird auch das reine Geistwesen, die intelligentia, wie der Engel, genannt, und diese ist eine allgemeinere Natur. Die Erstursache und die Intelligenzen, die reinen Geistsubstanzen, werden auch naturae naturantes genannt, d. h. sie verleihen Form und Sein jedwedem Ding, die Erstursache durch ihre Auktorität, die anderen durch ihre Dienstleistung (ministerium). Denn die Engel sind nicht Schöpfer, wie Johannes von Damaskus sagt [2].

Natur wird ferner das Prinzip der Bewegung genannt, sei es auf eine Weise, sei es auf mehrere Weisen, sei es spontan, sei es nicht spontan. Auch diese Natur ist nach Avicenna allgemein, wie die Kraft, die den Himmelskörpern eingegossen ist, um das Entstehen und Vergehen auf Erden zu regeln und zu lenken. Eine andere Natur ist partikulärer Art, wie die partikulären Formen der Einzeldinge. Als Natur wird auch die den Dingen eingepflanzte Kraft bezeichnet, welche aus Ähnlichem Ähnliches hervorbringt, wie die vier ersten Qualitäten, warm und kalt, feucht und trocken. Auch diese Natur ist partikulär. Natur wird auch jede Disposition, welche die körperliche Beschaffenheit, das Temperament und Naturell (complexio) begleitet, genannt, wie man z. B. sagt, ein Mensch ist von Natur aus sanftmütig. Natur wird weiterhin die spezifische Form eines Dinges genannt, wie man von der Natur des Goldes spricht. Natur hat hier den Sinn des durch die Natur Erworbenen.

Beachte auch, daß, wie Aristoteles in der Schrift De caelo et mundo andeutet, eine gewisse Form der Materie angeboren ist und dieselbe nicht von außen vervollkommnet. Es ist dies die forma primordialis der Materie. Diese ist von der natura naturans, weil sie

[1] Bemerkt sei, daß die Ausdrücke natura naturans und natura naturata, die sich im 13. Jahrhundert einbürgerten und bei Spinoza noch vorkommen, durch die lateinischen Übersetzungen des Averroës wenigstens vorbereitet sind (s. *Siebeck*, Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata. Arch. f. Gesch. d. Ph. 3, 1890, 320-378 ; *Fr. Überweg - B. Geyer*, Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928, 317).

[2] *S. Joannes Damascenus*, De fide orthodoxa II, 3.

von der schöpferischen Erstursache stammt. Eine gewisse Form aber vervollkommnet die Materie von außen wie alle anderen Formen, welche irgendwie die materia primordialis einschränken und bestimmen. Alle diese Formen werden von der Natur erworben entweder durch die Kausalität der Intelligenz oder durch die Zeugung, welcher natürliche Anpassungen vorausgehen, oder durch Alteration, wie z. B. durch Beseitigung der konträren Form. Diese Formen waren zuerst in der Potenz verborgen, in der aptitudo, in der Anspannung und Veranlagung des Subjekts, und werden nachher enthüllt und aufgedeckt. Alle diese Formen fließen aus einem inneren Prinzip hervor, aus der inneren aptitudo, indem die Natur selbst sie offenbart. Gewisse Formen hingegen sind das Produkt von Tätigkeit, stammen von einem Akt, d. h. von einem äußeren Prinzip, und dies doppelt, entweder durch die Verbindung zu einer Einheit, wie z. B. ein Haus, oder durch die Trennung der Teile, wie die Formen von eingeschnittenen Gegenständen (formae incisorum). Man sagt, daß diese Formen vom Akt herrühren, nicht deshalb, weil sie nicht aus der inneren aptitudo hervorgehen, sondern deshalb, weil das Prinzip ihrer Enthüllung der Akt ist wie dort die Natur.

Habe wohl im Auge, daß das Wort und der Begriff actus, Akt in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Akt wird die substanzielle Form genannt, weil sie das aktuelle Sein, die Wirklichkeit, verleiht. Als Akt wird auch die naturhafte Tätigkeit (actio naturalis) und die künstlerische, kunstgerechte Tätigkeit (actio artificialis) bezeichnet. In diesem Sinne ist actus genommen, wenn gesagt wird, daß actus eine gewisse Form von der Natur sei, d. h. von einem inneren immanenten Prinzip, und eine andere Form vom Akt, d. h. von einem äußeren Prinzip. Davon ist die Rede im 1. Kapitel der Schrift Liber sex principiorum [1], wo in bezug auf eine Figur, welche in einem Gegenstand eingeschnitten ist, z. B. in einem behauenen Stein, die Frage gestellt wird, von wem sie stammt, von der Natur oder vom Akt. Und es wird dort gesagt, daß sie nicht vom Akt herzurühren scheint, weil allein jene Form eigentlich und wahrhaft vom Akt ist, welche durch eine Hinzufügung entsteht, wenn z. B. etwas zu einem anderen hinzugefügt wird und so aus beiden eine größere und entsprechendere

[1] Liber de principiis Gilberto Porretano ascriptus Ad fidem manuscriptorum edidit *Albanus Heysse* O. F. M. Opuscula et Textus. Series scholastica Fasc. VII, Monasterii 1929, 9 sq. In beiden Handschriften steht irrigerweise cap. 2.

Form erwächst. Denn es gibt eine natürliche aptitudo, aus welcher diese hervorfließt. Aber jene Figur, welche durch Einschneiden oder Behauen in einem Gegenstand entsteht, war in der Veranlagung und Geeignetheit einer Sache natürlich gewesen. Deshalb scheint sie nicht vom Akt herzurühren, aber aus diesem Grunde auch nicht von der Natur, da die Natur sie nicht enthüllt, sondern die sinnliche Wahrnehmung. Es wird diese Frage so gelöst : Diese Form ist dem Sein nach von der Natur ; aber insofern sie Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist, stammt sie vom Akt. Die Natur hat nämlich die so beschaffenen Teile im Ganzen geordnet und gelagert, daß jede Figur oder Form so ausgebreitet ist, daß sie unser sinnliches Wahrnehmungsvermögen durchdringen und erkennen kann. Weil sie aber dies nicht kann, deshalb ist es notwendig, daß der Akt die Figur der Teile enthülle. Nach Vollzug dieser Aufdeckung wird das Sinnesvermögen die Figur unterscheiden können. Die Figur, die von der Natur nicht wahrgenommen worden war, wird mittels des Aktes wahrgenommen. Auf diese Weise kommt Klarheit in diese Frage.

Damit schließt ganz plötzlich unser Traktat in der Vatikanischen Handschrift, nachdem der Text im Admonter Codex schon kurz vorher abgebrochen hatte. Im Codex Vaticanus ist der Schluß durch ein Amen und die Angabe des Titels der Schrift : De quidditate et esse domini fratris Alberti Magni ordinis predicatorum feliciter finit angemerkt. Man hat den Eindruck, daß entweder die Schrift überhaupt nicht vollendet wurde oder daß die Handschriften den Text nicht vollständig bringen. Man erwartet, daß im Anschluß an diese Darstellung der Bedeutungen von natura eine Untersuchung von Übereinstimmung oder Identität und Unterschieden oder Verschiedenheiten secundum naturam angestellt würde, wie dies vorher hinsichtlich der Begriffe essentia, substantia, subiectum, res und ratio geschehen war. Da wir aber keine andere Handschrift als diese zwei kennen, müssen wir mit dem vorliegenden Text, der vielleicht auch der vollständige ist, uns begnügen.

Die Ausführungen unseres Anonymus über die Bedeutungen von natura sind viel umfangreicher als seine Erklärungen der anderen Begriffe. Er hat vor allem die aristotelische Begriffsbestimmung der φύσις im 1. Kapitel des 2. Buches der Physik und die von Aristoteles im 4. Kapitel des 5. Buches der Metaphysik angeführten Bedeutungen des Wortes φύσις zum Gegenstand seiner Erörterung gemacht. Es ist ja dieses ganze 5. Buch der Metaphysik ein Lexikon philosophischer

Begriffe. Unser Autor hat sich nicht mit einer bloßen Wiedergabe des aristotelischen Textes begnügt, er hat die Begriffe auch selbständig bearbeitet. Er hat dann auch aristotelisches Gedankengut aus dem Buch De caelo et mundo verwertet. Im Anschluß an Aristoteles hat er auch die Ausführungen des Boëthius, den er als philosophus noster bezeichnet, in der Schrift De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium über die verschiedenen Auffassungen des Wortes Natur und die Äußerungen des hl. Hilarius von Poitiers in seinem Werk De Trinitate über natura und res naturae herangezogen. Am Schluß ist noch eine Spezialfrage aus dem Liber sex principiorum herausgegriffen. Die aristotelische Lehre von der φύσις ist auf Grund der Texte vor allem in Phys. II 1 und Metaph. V 4 eingehend von A. Mansion, einem der besten Aristoteleskenner und sachkundigsten Beurteiler der Aristotelesforschung der Gegenwart, dargestellt worden [1]. Ich kann hier auf diese ebenso gründlichen wie klaren Darlegungen hinweisen. Der hl. Thomas von Aquin hat in seinen Erklärungen zu diesen Aristotelestexten (Comment. in Physic. lib. II lect. 1 und in Metaph. lib. V lect. 5) eine überaus klare Entwicklung der aristotelischen Lehre gegeben. Im Zusammenhang mit Fragen der Trinitäts- und Inkarnationslehre hat der heilige Lehrer die Bedeutungen von natura mit der ihm eigenen Kürze und Schärfe herausgearbeitet. Zum Vergleich mit den Ausführung unseres Anonymus bringe ich diese Thomastexte in der Übersetzung der neuen deutschen Thomas-Ausgabe : « Nach dem Philosophen (Metaphys. V 4) ist der Name Natur zuerst eingeführt zur Bezeichnung der Zeugung von Lebewesen, welche nativitas (= Geburt) heißt. Und weil dieserart Zeugung von einem inneren Ursprungsgrund her erfolgt, ist dieser Name ausgedehnt zur Bezeichnung des inneren Ursprungsgrundes jedweder Bewegung. Und so wird (Natur) bestimmt im 2. Buch der Physik. Und weil dieserart Ursprungsgrund form- und stoffbestimmt ist, wird im allgemeinen sowohl der Stoff wie die Form Natur genannt. Und weil durch die Form das Sein eines jeden Dinges vervollständigt wird, wird allgemein das Wesen eines jeden Dinges, das durch die Wesensbestimmung bezeichnet wird, Natur genannt. Und so wird Natur hier (in der Trinität) genommen. Deshalb sagt Boëthius in

[1] *A. Mansion,* Introduction à la Physique Aristotélicienne. Louvain-Paris 1913, 39-63. La notion de Nature dans la Physique aristotélicienne. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie I (1912), 469-567.

demselben Buch Liber de duabus naturis et persona : Natur ist der jedes Ding durchformende artliche Unterschied. Denn der artliche Unterschied ist dasjenige, was die Wesensbestimmung vervollständigt, und wird genommen von der dem Ding eigentümlichen Form. Deshalb war es sinnvoller, daß man in der Wesensbestimmung von Person, welche Einzelwesen einer bestimmten Gattung ist, den Namen Natur gebrauchte, statt Wesenheit, welcher Ausdruck von wesen (= sein) genommen ist ; das aber ist das Allerallgemeinste » (S. Th. I qu 29 a. 1 ad 4m) [1]. « Um in dieser Frage (Utrum unio Verbi sit facta in una natura) klar zu sehen, müssen wir zunächst das Wesen der Natur bestimmen. Das (lateinische) Wort 'natura' kommt von 'nasci' = geboren werden. Es ist die verkürzte Form von 'nascitura'. Darum wendet man das Wort 'Natur' auf das Entstehen von Lebewesen an. In diesem Falle bedeutet es Geburt oder Fortpflanzung. Im übertragenen Sinne drückt es auch den Ursprung der Fortpflanzung aus. Da dieser im Inneren der Lebewesen liegt, kam es zu seiner Bedeutungserweiterung : 'Natur ist Grund und Ursache der Bewegung, die dem Dinge innerlich und nicht nur äußerlich zukommt' (Phys. II, 1). Die Ursache ist aber entweder die Form oder der Stoff. Infolgedessen wird zuweilen die Form, zuweilen die Materie als Natur bezeichnet. Weil endlich die Fortpflanzung darauf abzielt, im Erzeugten eine Wesenheit der gleichen Art, so wie sie der Wesensbegriff umgrenzt, hervorzubringen, so kann man auch diese Wesenheit Natur nennen. In diesem Sinne sagt Boëthius (De duabus naturis cap. 1) : 'Natur ist der artbestimmende Unterschied, der jedes Ding erst zu dem macht, was es ist' ; dieser ist es nämlich, der die Artbestimmung vervollständigt. So sprechen wir also jetzt von Natur, sofern Natur das Wesen oder die Washeit der Art bezeichnet » (S. Th. III qu. 2 a 1 c) [2]. In diesen Texten des hl. Thomas sind die verschiedenen Bedeutungen von natura in ihrem gegenseitigen Verhältnis beleuchtet und ist eine wirkliche innere Ableitung dieser Bedeutung unter Benützung von Texten des Aristoteles und Boëthius gegeben, während unser Anonymus in seinem Traktat mehr eine allerdings sehr reichhaltige Aneinanderreihung und Aufzählung von Bedeutungen des Wortes und

[1] *Thomas von Aquin*, Gott der Dreieinige, I 27-43. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte Ausgabe der Summa theologica. 3. Band. Salzburg 1939, 44 f.

[2] *Thomas von Aquin*, Die Menschwerdung Christi, Ebda 25. Band. Salzburg 1934, 35 f.

Begriffes « Natur » gibt. Die aristotelische Begriffsbestimmung von natura im 1. Kapitel des 2. Buches der Physik ist im Kommentar des Siger von Brabant zur Physik, der jetzt in einer vorzüglichen Ausgabe von Philipp Delhaye vorliegt, zum Gegenstand mehrerer Quaestionen gemacht [1].

In der Admonter Handschrift reiht sich unser Traktat De quidditate et esse unmittelbar an die Schrift des hl. Thomas von Aquin De ente et essentia. Diese Jugendschrift, die der Aquinate « ad fratres et socios nondum existens magister » verfaßt hat, trägt bei Tolomeo von Lucca und Bernard Guidonis eine doppelte Benennung : De ente et essentia und De quiditate et esse [2]. Die letztere Benennung stimmt genau mit dem Titel unseres Traktates überein. Beide Schriften behandeln die Grundbegriffe der Seinsmetaphysik. Die Schrift des hl. Thomas überragt indessen in inhaltlicher und methodischer Hinsicht den Traktat des Anonymus. Während dieser mehr terminologische Darlegungen aneinanderreiht, greift die thomistische Jugendschrift, welche die Lehre von der Wesenheit in allen Formen und Stufen des Seienden darstellt und mit klarem Blick irrige Theorien, namentlich Avencebrols widerlegt, tief in die Probleme der Seinsmetaphysik ein. Mit dieser Schrift hat der Doctor Angelicus zu Beginn seiner literarischen Tätigkeit eine Metaphysik im Lapidarstil geschrieben, wie er am Schluß seines gewaltigen wissenschaftlichen Lebenswerkes im Compendium theologie eine leider unvollendet gebliebene Dogmatik im Lapidarstil geschrieben hat. Die überragende Bedeutung dieser Erstlingsschrift, die im 15. Jahrhundert von Georgius Scholarios ins Griechische übertragen wurde, kommt in zahlreichen Kommentaren bis in die Gegenwart herein deutlich zum Ausdruck. Ich habe in einer Abhandlung einzelne solcher Auslegungen zusammenstellen können [3]. Hiezu kann ich jetzt drei anonyme Kommentare

[1] *Siger de Brabant*, Questions sur la Physique d'Aristote (Texte inédit). Les Philosophes Belges Tome XV. Louvain 1941, 81-89.

[2] Vgl. *M. Grabmann*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. München 1932, 302.

[3] *M. Grabmann*, De commentariis in opusculum S. Thomae Aquinatis de ente et essentia. Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae Romae 1930, 3-16. Die Bedeutung der Kommentare für die Beurteilung der Thomasschrift selbst ist eingehend dargestellt von *K. Feckes*, Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin « De ente et essentia » im Lichte seiner Kommentare. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift Grabmann, herausgegeben von *A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus* 1935, 667-681.

fügen, zwei im Cod. 172 fol. 82r-83v, 84r-85v der Universitätsbibliothek Graz [1] und einen sehr umfangreichen Kommentar im Cod. 34. D. IX fol. 34r-59v der Rubenov-Bibliothek in Greifswald. Über letzteren, der in Bologna geschrieben wurde und wahrscheinlich einen deutschen Dominikaner zum Verfasser hat, werde ich bei einer anderen Gelegenheit handeln.

Wenn nun auch der anonyme Traktat De quiditate et esse, dessen Text wir bringen, hinter dem thomistischen opusculum zurücktritt, so ist er doch, zumal wir solche metaphysische opuscula aus dem 13. Jahrhundert nur in geringer Zahl besitzen, namentlich in terminologischer Hinsicht sehr beachtenswert.

Für die Gestaltung des Textes dieser Ausgabe ist die Admonter Handschrift (A) als die ältere und zugleich bessere zugrunde gelegt. Die abweichenden Lesearten der Vatikanischen Handschrift (V) sind als Varianten verzeichnet. An einzelnen Stellen verdienen die Lesearten des Vaticanus den Vorzug und werden die Lesearten des Admontensis als Varianten angebracht.

Textausgabe.

Necesse est considerare primo, quid essentia quid substantia quid subiectum quid res quid ratio quid natura, ne in vacuum eorum differentiam ostendamus, quorum intentionem non novimus. Dico ergo secundum *Philosophum* et *Boethium* in libro suo de Trinitate [2].

Essentia est id, quo res est id quod est verbi gratia humanitas est essentia hominis et breviter quelibet causa formalis sive effectus est essentia. Esse vero est actus essentie, ut dicit Philosophus [3] in metaphysica, et intellige, qualiter sit actus eius. Non enim est dubium, quin essentia hoc, quod dicit, dicat in abstractione, secundum autem quod sic consideratur nullius perfectionis est nisi potentialiter. Contingit autem ipsam actu diffundi super illud, cuius est perfectio, et illa diffusio ipsius dicitur actus eius eo quod ipsa tunc est actu perfectio verbi gratia humanitas in abstractione considerata [4] non est perfectio, actualis alicuius. Consideremus autem eam in coniunctione ad id, cuius est perfectio, jam erit alicuius perfectio nec tunc poterit significari in eadem intentione nominis qua prius, ut dicatur humanitas (A fol. 49rb), sed dicetur homo. Unde homo, et humanitas idem dicunt, sed humanitas in abstracto [5] homo in diffusione super ipsum, quod perficitur id est in concreto. Et ideo accidit, quod humanitas de eo, cuius est perfectio, non potest

[1] *A. Kern*, Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz I. Leipzig 1939, 172 f.

[2] V Dico ergo secundum Ylarium et Boetium in libris suis de trinitate.

[3] A add. puto. [4] V significata. [5] V abstractione.

predicari, sed homo verissime predicatur. Sicut autem se habet humanitas et homo, ita essentia (V. fol. 13va) et esse sive ens quod melius est intelligentia et intellectus albedo et album et sic in omnibus reperies et semper abstractum habebit rationem essentie et concretum rationem actus.

Substantia autem secundum intentionem nominis est id, quod substat inquantum substat, secundum quod consideratur ab *Aristotele* in Predicamentis. Dico autem inquantum substat propter materiam, que licet substet, non tamen actualiter [1] necesse est, quod semper substet, quia sic periret materia prima quam Greci hyliacim dicunt, sed compositum ex perficiente essentialiter et perfectibili essentialiter dicitur substantia. Sed dico ex perficiente et perfectibili, quia hec duo ambiunt omne compositum sive corporale sive spirituale, quod non facit materia et forma, sicut patebit infra, quia he [2] tantum in corporalibus inveniuntur. Essentialiter autem dico propter accidentia [3], que aliquando [4] videntur afferre perfectionem sicut albedo et huiusmodi, sed non faciunt substantiam, secundum quod a nobis consideratur, sed faciunt substantiam, sicut infra patebit.

Subiectum sic diffinit *Ysaac :* Est ens in se completum occasio existendi alteri in eo verbi gratia homo ens in se [5] completum est, quia sunt in eo perficiens et perfectibile coniuncta in unum et hoc eo ipso, quod substat per se tamquam perfectum, occasio est existendi in eo ipsis accidentibus, quia accidentia non habent esse nisi per id [6], in quo sunt. Et id est subiectum eorum quasi post perfectionem subtus iactum.

Res vero, secundum quod proprie sumitur, diffinitionem [7] nullam habere potest, quia cum sit generalissimum et generalius his, que X generalissima dicuntur, ea includit et quidquid ponitur in eius diffinitione res erit et sic diffiniretur idem per seipsum et erit idem notius seipso, que omnia inconvenientia sunt et repugnatia rationi. Sed per posterius describi potest aliqualiter [8] sic : Res est, quod habet entitatem in universo vel extra quocumque modo sive absolute ut substantia quantitas et qualitas sive in comparatione ut fere quodlibet aliorum predicamentorum. Dico autem (A 49va) extra propter ea, que sunt in opinione [9] sicut cymera et hiis similia.

Ratio autem, secundum quod proprie sumitur, est collatio anime de apprehenso verbi gratia contingit apprehendere Sortem [10] currere. Confert autem anima, quum si currit movetur et hec collatio propriissime dicitur ratio. Si igitur predicta in propriis intentionibus et proprie considerentur, accipientur in significationibus predeterminatis.

Minus autem proprie considerantes essentiam appellamus essentiam quodlibet ens, quod tamen magis proprie res diceretur. Similiter improprie loquendo dicimus ens et rem et ens idem. Cum tamen ens sit compositum ex perfectivo et perfectibili, res autem non de necessitate exigit

[1] V naturaliter.
[2] V om.
[3] V essentiam.
[4] V aliquam.
[5] A om. in se.
[6] V per aliud.
[7] V differentiam.
[8] V equaliter.
[9] oppositione (V).
[10] V Sortes.

perfectivum et perfectibile, sed simpliciter aliquid id est aliqualem partem universi respicit, sicut prius dictum est sicut etiam improprie loquentes (V fol. 13vb) de actu dicimus actum quamlibet formam sive in abstracto sive in concreto, cum tamen proprie in abstracto non sit forma nisi potentialiter. Et inde venit ista divisio actus, que traditur ab *Aristotele* in principio secundi libri *de Anima*, quod est duplex scilicet actus ut actus et actus ut habitus verbi gratia considerare est actus ipsius scientie actus autem [1] ut habitus est ipsa scientia [2]. Simili autem modo [3] dico de albedine et albo et humanitate et homine. Et sunt etiam quidam magis improprie loquentes, qui dicunt ipsum esse essentiam, cum tamen esse sit diffusio sive actus essentie sicut patet ex predictis. Et taliter sumit *Boethius* esse *in libro de Ebdomadibus* in primis dignitatibus, quas ponit ibidem et in pluribus aliis locis.

Eodem modo substantia considerata improprie dividitur per quattuor differentias in metaphysica *Algazelis* et *Aristotelis* scilicet in quo est, quod est, potentiam et actum et nullum horum est substantia, quam supra consideravimus. Sed quo est omnino idem est cum eo, quod supra diximus essentiam, quod est idem est quod perfectibile secundum perfectionem sive corporaliter sive spiritualiter. Potentia autem idem est quod materia prima, que non est nisi in corporalibus eo, quod omnis materia quantitate determinatur. In spiritualibus autem est nulla quantitas dimensiva, licet sit ibi quantitas virtualis. Virtus autem idem est quod perfectio specifica corporum, secundum quod cadit in hac divisione. Et ex hoc patet, quod ubicumque est talis actus, ibidem est essentia, sed non (A 49vb) convertitur, quia in angelis est essentia, non tamen perfectio vel actus talis, quod sit alicuius potentie sive materie perfectio. Et ubicumque est materia, ibi est quod est nec [4] convertitur propter eandem rationem, quia in angelis est quod est nec tamen potentia sumitur [5] materia et hec divisio magis est principiorum componentium substantiam quam ipsius substantie proprie considerate. Sed et hec rationem substantie habent quam et ipsi considerant [6], quia substantia non fit ex non substantiis. Probatio [7]. Non substantia aut est nichil et de nichilo pure [8] nichil fieri potest philosophice loquendo, sed nec theologice nisi virtute primi [9] omnia per creationem de nichilo producente. Sed sic non hic consideramus. Si autem est accidens, manifestum est et [10] per se notum, quod ex accidente substantia fieri non potest. Fit autem substantia ex istis. Igitur [11] necesse est ipsas substantias esse, quod omnino quidem

[1] V vero.
[2] A ipsam scientiam etiam considerare.
[3] V Similiter autem.
[4] V om. propter homoiotelaton nec convertitur... quod est.
[5] V est sine.
[6] V Sed ad hanc rationem substantie ipsi considerant.
[7] V Probatur.
[8] A potentie.
[9] V primi per creationem.
[10] V om. et per se notum.
[11] V ergo.

verum est. Sed non ita hic consideramus substantiam, quia nos sequimur ipsam nominis intentionem, secundum quod diffinit eam *Aristoteles in Predicamentis*. Attende autem [1] et hoc, quod valde verum [2] est ad solutionem [3] tue questionis, quia communi sermone quodlibet ens potest considerari ut substantia quedam. Dicimus enim substantiam id, quod per se existit ut homo asinus et huiusmodi. Ad similitudinem horum quamlibet rem consideramus sive sit essentia sive quod est sive accidens. Unde dicimus quandoque, quod albedo duobus modis potest considerari scilicet prout est in subiecto et in sua substantia id est imaginari potest albedo ut in subiecto (V 14ra) vel ut per se existens per modum substantie cuiusdam.

Subiectum vero dicitur quodlibet compositum sive corporale sive spirituale, quod potest subici formis [4] advenientibus id est accidentibus et ideo patet, quod in Deo nullum est subiectum, quia nullius advenientis est susceptibile. Sed anima et homo, angelus et corpus subiecta sunt, quia in se completa accidentia suscipiunt advenientia extrinsece. Ad similitudinem huius subiecti accipitur subiectum uniuscuiusque scientie. Dicimus enim, quod hoc est subiectum scientie, de quo probantur passiones sicut in grammatica potest dici subiectum oratio vel constructio. De hac enim probatur passio [5] scilicet congruum. Similiter autem et in aliis scientiis. Passio autem nichil aliud est quam accidens semper et ubique conveniens ipsi subiecto et inherens.

Similiter autem et res quandoque accipitur proprie sicut supra dictum est et tunc dicitur res a rectitudine. Quando autem accipitur magis extenso vocabulo pro omni, quod aliqualiter (A 50ra) habet esse sive in anima sive extra et tunc dicitur a reor. Et secundum hoc cymeram rem quandam et similitudines rerum per modum, secundum quem sunt in anima et breviter omne, quod per se vel per simile aliquod secundum totum vel secundum partem vel etiam per suum oppositum cadit in intellectum [6] per se ut similitudo hominis, quem videmus, per simile secundum totum, ut videmus aliquid fieri in rerum natura et huic simile fingimus, quod tamen nunquam videmus, per simile secundum partem ut hircocervus. Licet enim simile nichil habeat in natura, quod sit unum [7] quid compositum ex hirco et cervo, tamen quia vidimus hircum et cervum horum partes componentes [8] secundum vim imaginativam fingimus unum animal, quod hircocervum appellamus. Similiter de cymera, que fingitur in ymaginatione composita, ut sit parte leo prima media capra anguis in ima. Per suum autem oppositum cadunt in intellectum privationes sicut malum impium iniustum et huiusmodi, que licet nichil sint separata ut cum dicitur malitia iniustitia et impietas, tamen secundum quod [9] sunt in subiecto, non sunt reductibilia in simpliciter nichil. Licet enim cecitas

[1] V Attendendum est hic.
[2] V necessarium.
[3] A scientiam.
[4] V foris.
[5] V probantur passiones.
[6] V add. rem dicimus.
[7] V om.
[8] V horum compositionem.
[9] V tamen quia.

nichil sit, sicut dicit *Anselmus*, cecitas nichil plus est in oculo quam in lapide. In eo tamen cecum non est simpliciter nichil sed est ens deficiens. Secundum autem hoc quod privatio est ymaginata per oppositum secundum habitum. Cecitas enim intelligitur per visionis absentiam et nuditas per carentiam indumenti et divisio per compositionem. Et in omnibus talibus similiter [1] sic considerat ens sive rem *Aristoteles in quarto metyphysice* ubi dicit, quod privatio rei res est.

Ratio etiam diversimode sumitur secundum quod trahitur ad improprietatem. Proprie enim [2] sumpta sumitur, ut dictum est supra, per collationem anime de apprehenso et hoc videtur posse probari per quendam *Johannem Sarracenum* (V 14rb) qui supra librum Dyonisii de divinis nominibus ponit diffinitionem rationis quandam, cuius sententiam non posui, quia verba eius sunt obscura. Extenso autem nomine rationis dicitur ratio ipsa potentia, cuius actus est collatio illa et hoc frequenter. Omnis enim potentia anime a nomine actus nominatur. Dicitur etiam ratio ipsum collatum, quod est obiectum rationis proprie verbi gratia hoc totum : Sortes currit ergo movetur dicitur ratio quedam et secundum se consideratum, sed proprie ipsa collatio (A 50rb) medii inferentis ad conclusionem non collatum ipsum, non potentia ipsa, que confert, dicitur ratio, a qua etiam coniunctiones dicuntur rationales a *Prisciano* [3] scilicet quia habent notare ordinem et collationem cause ad effectum vel econverso scilicet [4] igitur itaque ergo et huiusmodi. Quandoque etiam ratio dicitur causa finalis prout convertitur eum movente [5]. Finis enim movet efficientem, ut dicit *Aristoteles*, et inquantum finis sic est movens [6] ipsum efficientem, ipse finis ratio dicitur verbi gratia querimus aliquando [7] ab aliquo, que sit [8] ratio operis, quod agit et respondet, quia propter hoc vel illud ago. Si autem queris, secundum quam similitudinem ad rationem proprie dictam sumitur hic ratio, respondeo, quod finis facit ipsum conferre, quoniam per tale opus potest ipsum consequi et sic cadit in intentionem rationis. Et adtende diligenter, quod non dico, quod finis sit ratio simpliciter, sed sic dico eum esse rationem, prout convertitur in efficientem, quia sic cadit in ratione operis, quod agitur. Quandoque sumitur iuxta illud, ut ratio dicatur, finis non causa finalis. Debes enim scire, quod aliud est finis, aliud causa finalis [9]. Causa [10] finalis est ultimum et optimum uniuscuiusque in suo ordine et genere, propter quod fiunt omnia que fiunt ad illum [11] finem nec fierent, si talis finis non esset. Finis autem est non propter quod fit res, sed ad quod fit. Verbi gratia iustitie opera fiunt propter beatitudinem tamquam propter causam finalem, sed tamen bene possunt fieri ad bene exercitateque se habere ad opera iustitie licet non propter id fieri debeant. Et pro illo etiam sumitur intentio rationis quandoque ut cum dicitur ab eo etiam qui meritorie facit opera iustitie,

[1] substantie. [2] V autem.
[3] V ut Priscianus dicit. [4] V ut. [5] A in moventem.
[6] V movet sic. [7] V om. aliquando. [8] V sit.
[9] V Differentia est enim inter hec.
[10] V Nam causa. [11] V om.

que est ratio operum tuorum, respondet, quia ut bene me habeam et exercitate in operibus huius virtutis, hac ratione [1] sic ago. Quandoque etiam dicitur ratio uniuscuiusque rei diffinitio sicut animal rationale mortale diffinitio est et ratio hominis.

Hiis habitis facile est solvere, quod quesisti, quia illa conveniunt in essentia, quorum essentia est eadem verbi gratia diffinitio et diffinitum conveniunt in essentia et tres persone in essentia divina. Et hec inter omnes est maxima convenientia. Unde si aliqua differunt per determinatam differentiam entis, impossibile est, quod conveniunt (A 50va) in essentia. Dico autem determinatam differentiam entis sicut qualitas est determinatum ens et similiter quantitas. Relatio non habet esse (V 14va) determinatum et ideo valde parum habet de ente, sed tamen aliquid habet, quod *Boethius* et *Anselmus* videntur dicere, quod nichil habet et quia valde parum habet, non valet dirrumpere unitatem essentialem et ideo licet tres persone sint diverse suis relationibus, non tamen sunt diverse essentialiter. Similiter in inferioribus secundum rem loquendo et non in ratione cum dicitur dominus apposita est relatio super illud, quod dicitur homo [2], non tamen essentia variata, quia hic dominus et hic homo unius est essentie. Si autem apponas rem alterius predicamenti videbis essentiam variatam ut si dicas hic homo et hic albus, hominis est essentia humanitas, albi vero albedo et ideo differunt in essentia. Similiter autem et intellectus et anima. Nam anime essentia est animeitas, ut liceat sic loqui, intellectus autem intelligentia. Sub hac autem maxima unitate essentie est unitas substantie, quando aliqua dicuntur esse idem in substantia. Et nota ad scientiam huius, quod licet passio subiecti sive proprium surgat de natura accidentium, sicut *Boethius* dicit *in commento super Porfirium*, tamen ipsum familiarius se tenet cum eo, cuius est proprium, quam accidentia que sunt quasi advenientia extrinsecus. Unde possumus dicere, quod proprium est accidens in substantia profundatum et dico, quod tale idem est in substantia cum eo, cuius est proprium ut risibile idem est in substantia cum homine et omnes potentie anime cum sint in anima ut quedam proprietates, erunt idem in substantia cum ipsa anima. Dico [3] ergo eadem in substantia, quorum est substantia una et eadem ut proprium et illud cuius est proprium, sed differunt in substantia, quorum substantia non est una et eadem sicut Sortes et Plato, albedo et dulcedo et breviter quecumque habent separationem ab invicem per modum disparationis vel oppositionis. Ex hoc patet, quod non est inconveniens aliqua esse eadem secundum substantiam sicut homo et risibile et tamen differre secundum essentias, quia diversas essentias habent homo et risibile. Minor autem est unitas inter subiectum et accidens (A 50vb) quam inter subiectum et proprium et dicitur unitas subiecti sicut hoc album et hoc musicum et hoc crispum. Posito, quod hec omnia accidunt eidem erunt unum in subiecto, tamen different secundum substantiam et secundum essentias.

[1] V sic ego. [2] A et V dominus. [3] V Dicimus.

Illa autem differunt subiecto, quorum subiecta sunt diversa sicut hic ambulans et hic dormiens. Unitas autem rei communis est ad omnes differentias, quas tetigi, quia bene concedo, quo tres persone in Deitate non differunt, sed distinguuntur secundum rem ita, quod hec res non sit illa, quia ita caderemus [1] in errorem Sabellii [2] sicut mihi videtur, non tamen reprehendo magistros, qui dicunt, quod relatio nichil sit in personis divinis, si tamen bene intelligunt, quod dicunt, quia et hoc uno modo verum est. Unum autem sunt in ratione, quorum una est ratio id est inter que ratio non potest (V fol. 14[b]) fingere diversitatem sicut hominem inquantum huius numquam diversimode apprehendit. Sed differunt ratione, inter que distinctio rationis cadit. Aliquo modo verbi gratia inter hominem et animal rationale et mortale distinguit ratio hoc diffinitionem ponens illud vero diffinitum etiam secundum quod utrumque per modum cuiusdam rei apprehenditur. Et hoc ideo dico, quia possit aliquis obicere ita : que dicitur diffinitio non est idem quod dico homo. Unde pono, quod utrumque intelligatur per modum rei, adhuc nihil prohibet idem in re aliter et alia ratione intelligi secundum quod homo et aliter secundum quod animal rationale et mortale. Et hoc modo dicimus, quod Deus et Deitas differunt secundum rationem et non secundum rem, quia ratio nostra cum sit materialis, ut dicit *Augustinus*, consuevit in istis inferioribus diversa accipere concretum et abstractum et simili modo fingit diversitatem, ubi secundum rem nullum poterit invenire.

Aristoteles in II° Physicorum in principio dicit : Natura est principium alicuius et causa movendi et quiescendi ipsum in quo est per se et non secundum accidens. Quod dicit per se et non secundum accidens, notat, quod natura est principium intrinsecum ad differentiam motus violenti, cuius principium est extrinsecum sicut patet in gravi sursum proiecto. Licet dicat, quod natura est principium et causa movendi et quiescendi in ipso, in quo est, tamen in quibusdam non est nisi principium movendi sicut in corporibus supercelestibus, que [3] semper moventur. Et hoc ideo contingit, quia non totum principium motus est intrinsecum, sed etiam talia (A 51[ra]) corpora moventur ab intelligentiis angelicis vel etiam intelligentia prima id est a Deo, ut dicit *Averroys*, et ideo finis motus est extra scilicet multiplicatio generabilium in inferioribus secundum philosophum naturalem vel etiam ut assimilet se primo secundum motum quam possibile est secundum philosophum primum et metaphisicum.

Ibidem autem *Aristoteles* dat differentiam inter naturam et id, quod est secundum naturam. Natura enim est principium etc. ut supra. Secundum autem naturam est id, quod est secundum illud principium, non ipsum principium ut sursum ferri ignem. Consequenter dicit, quod natura quandoque dicitur materia et hoc probat per quendam alium philosophum Antiphonem, qui probat sic. Si plantetur lectus, non nascitur lectus, sed nescitur lignum. Cum igitur [4] generatio illa sit naturalis,

[1] V alias incideremus.
[2] A et V Pelagii.
[3] V add. quidem.
[4] V om.

constat, quod materia illa natura est, quia lectus non secundum formam lectuli, sed secundum formam ligni refertur ad generationem illam. Secundo modo et principalius dicitur natura ipsa forma, quod probat sic. Quod fit ab arte, dicitur [1] ars. Ergo similiter [2] quod [3] fit a natura, dicitur a natura. Constat autem, quod forma sit a natura. Ergo forma nature dicitur. Tertio modo dicitur natura ipse motus mutatio, que est in forma et materia [4] sicut generatio. Et hoc probat sic, quia motus est inter naturam multipliciter dictam scilicet inter materiam et formam. Cum igitur sit motus de natura in naturam et ipse potest dici natura.

In *V. autem* [5] *Metaphysice* idem philosophus dicidit naturam in VII membra. Unde dicitur natura subiectum (V 15ra) sine contrarietate id est materia nuda. Dicitur etiam natura subiectum id est materia cum altera contrarietate scilicet cum privatione. Tertio forma materialiter id est forma, que est dispositio ad formam specificam ut accidentalis. Quarto forma completiva id est specifica vel substantialis. Quinto efficiens per se. Quod vero sit efficiens per se, ipse dicit in *II*^{o} *Physicorum* sic. Statue causa Policlitus aliqualiter statuam faciens, quia [6] accidit facienti statuam Policlitum esse quasi dicat statuarius est causa efficiens statue per se, Policlitus autem per accidens. Policlitus autem est nomen proprium cuiusdam artificis sicut si diceremus : medicus est causa efficiens medicationis per se, sed Sortes est causa efficiens medicationis per accidens, quia non est secundum eandem formam artifex ad actum vel ad effectum refertur. Alia quippe est forma Sortis [7] et medicationis, sed non natura medicationis et medici. Sexto autem modo [8] dicitur natura efficiens per accidens, quod iam expositum est. Septimo modo dicitur natura id quo pullulat (A 15rb) pullulans sicut arbor in sementiva homo et animal in generativa. Et nota, quod cum natura dicta sit sic VII modis ultimus [9] propriissime natura dicitur id scilicet quo pullulat pullulans [10] secundum naturam assignatam et V^{o} et VI° [11] modo valde improprie assumpta est nature et VI° [12] ut proprius quam V^{o}. Tamen videtur Aristoteles dicere de assignatione vocabuli, sed tamen videtur *in Predicamentis* in fine aliam assignationem adhuc ponere. Dicit enim ibi, quod prius natura dicitur, a quo non convertitur subsistendi consequentia et sic videtur natura dici idem quod forma generaliter et simpliciter respectu forme specifice sicut animal est forma hominis secundum quod utrumque accipitur pro forma in loyca, que predicabilis est. Possumus enim dicere, quod Sortes est homo, Sortes est animal, et quidquid est homo est animal sed non convertitur. Et ideo animal natura

[1] V est. [2] V simili. [3] V quidquid.
[4] V inter materiam et formam. [5] V om.
[6] V quasi. [7] V Sortis ut Sortes.
[8] V Sexto modo dicitur natura id quod pullulat pullulans sicut arbor vi seminis et homo et animal vi generativa. Septimo modo dicitur natura efficiens per accidens ut iam ante expositum est.
[9] V penultimus. [10] A om. id... pullulans.
[11] V VII°. [12] V VII°.

prius est quam homo et tunc natura dicitur generalitas forme respectu forme specialis.

Boethius etiam philosophus noster [1] in libro *De duabus naturis et una persona Christi* distinguit naturam per quattuor differentias sic. Natura aut de solis spiritualibus [2] dici potest aut de solis substantiis id est corporeis et incorporeis aut de omnibus rebus que quocumque modo [3] esse dicuntur. Cum de omnibus rebus, ita diffinitur : Natura est earum rerum que cum sint aliquo modo in intellectu vel quecumque modo capi possunt. Si vero de solis substantiis sic diffinitur : Natura est vel quod facere, vel quod pati possit. Si vero de solis spiritualibus sic diffinitur : Natura est principium motus per se. Est et alia assignatio nature, per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes, que [4] significatio nature diffiniretur hoc modo. Natura est unamquamque rem informans specifica differentia.

Hylarius in libro de Trinitate distinguit inter naturam et rem nature et appellat naturam formam essentialem secundum quod est principium agendi sicut homo generat virtute humanitatis, que est in ipso et ignis ignit virtute igneitatis et sic de aliis. Res autem nature est particulare ipsum vel individuum, quod mediante illo actu, cuius principium est (V 15rb) natura, in esse producitur, ut Sortes per generationem hominis vel hic ignis per generationem ignis. Et ideo dicit Hylarius, quod in omni creato aliud est natura, aliud res nature. In divinis autem propter simplicitatem est idem natura et res nature, quia ibi persona, que est quasi res nature, est essentia, virtute cuius Pater generat Filium (A 51va) et spirat [5] Spiritum Sanctum.

Natura dicitur causa prima et hec est natura naturans et hec est universalissima. Natura etiam dicitur intelligentia sicut angelus et hec ut universalior. Causa ergo prima et intelligentia dicuntur nature naturantes id est formam et esse cuilibet dantes una per auctoritatem et virtutem, alia per solum ministerium. Non enim sunt angeli creationes, sicut dicit *Damascenus* secundo [6] libro. Natura etiam dicitur principium movendi sivie uno modo sive pluribus sive sponte, sive non sponte, et hec est etiam universalis secundum *Avicennam* ut virtus infusa substantiis celorum ad regendum et gubernandum omne generationem et corruptionem, que sunt in mundo. Alia est particularis ut forme particulares individuorum.

Natura etiam dicitur vis insita rebus ex similibus procreans ut quattuor prime qualitates scilicet calidum frigidum humidum siccum et hec natura similiter est particularis. Dicitur etiam [7] natura quelibet dispo-

[1] V om. philosophus noster.
[2] V de spiritualibus solum.
[3] V modo diffinitur.
[4] V que sicut genus nature.
[5] V et Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum.
[6] A et V tertio.
[7] V similiter.

sitio, que comitatur complexionem, qua dispositione [1] redditur res apta ad aliquid secundum quod dicitur homo naturaliter mansuetus. Dicitur etiam natura forma rei specifica et hec dicitur natura auri et dicitur natura, quia per naturam est acquisita.

Et nota, quod, sicut innuit *Aristoteles in libro Celi et Mundi*, forma quedam est innata materie nec est extra perficiens ut forma primordialis materie. Et hec est a natura naturante, quia est a causa prima creante. Quedam vero est extra perficiens ut omnes alie quoquomodo contrahentes primordialem materiam et hee omnes acquiruntur a natura vel ab intelligentia vel a generatione, quam precedunt naturales adaptationes vel acquiruntur per alterationem ut que post remotionem sui contrarii cum primo essent in potentia latentes in aptitudine subiecti, postmodum deteguntur et hec omnes fluunt a principio intrinseco, quia ab aptitudine intrinseca ipsa natura detegente. Sed quedam sunt ab actu id est a principio extrinseco et hoc dupliciter scilicet per coniuntionem in unum ut domus vel per separationem partium ut forme incisorum que non dicuntur ab actu, eo quod non sunt ab aptitudine intrinseca, sed quia principium detectionis est actus sicut illis natura.

Et nota, quod actus dicitur multipliciter. Dicitur enim actus forma substantialis, quia confert esse actuale. Dicitur etiam actus actio naturalis et etiam actio artificialis et sic sumitur, cum dicitur, quod quedam forma est a natura id est a principio intrinseco quedam ab actu id est a principio extrinseco (A desinit), et hoc habetur in *2º capitulo Sex principiorum*, ubi queritur de figura, que apparet incisa in se ut in lapide dolato (V 15va), a quo fit a natura vel ab actu. Et dicitur ibi, quod non videtur esse ab actu, quia sola illa forma proprie et vere est ab actu, que fit per additionem, ut cum aliquid additur alicui, ex quibus resultat forma maior et convenientior. Nulla enim est aptitudo naturalis, a qua fluit hec. Sed illa, que fit in incisione in aptitudine rei naturalis fuerat, quare non videtur esse ab actu, propter (hoc) nec a natura, cum natura non detegat sed sensus. Et solvitur illa questio. Talis forma secundum esse est a natura, sed secundum quod sentitur, secundum quid est ab actu. Natura enim tales partes situavit in toto, quod omnem figuram sive formam ante sic pandere (?) nostrorum sensuum comprehensionis potentia valeat apprehendere penetrando. Sed quia non potest, ideo necesse est, ut partium figuram detegat actus, qua detectione facta sensus figuram discernere potuit. Figura enim, que natura fuerat insensata, mediante actu fit sensata et sic patet questio ; Amen.

De quidditate et esse domini fratris Alberti Magni ordinis predicatorum feliciter finit.

[1] A om. dispositione ... secundum quo.