

Metaphysik, Theologie und Politik

Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien

VON RUEDI IMBACH

Einleitung

1. Die philosophische *Summa* des Dominikaners Nikolaus von Straßburg ist nicht, wie M. Grabmann vermutet hatte, eine „großangelegte und selbständig durchdachte Summa“, sondern ein aus zahlreichen Exzerpten zusammengesetztes Handbuch der Philosophie, welches dazu bestimmt war, die Studierenden des Ordens in die Fragen und Probleme der Philosophie einzuführen¹. Ein Werk dieser Prägung verdient insofern das Interesse des Philosophiehistorikers, als es Einblick vermittelt in die geistigen Auseinandersetzungen der Zeit, in der es entstanden ist. Dies gilt in ganz besonderem Maße für die *Summa* des Nikolaus, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen gewinnt man durch diese Kompilation Einblick in die intellektuelle Umwelt eines Meister Eckhart und der gesamten Deutschen Mystik. Zum anderen spiegeln sich in diesem Werk die philosophisch-theologischen Debatten um das Erbe der beiden Ordensgelehrten Albertus Magnus und Thomas von Aquino². Die *Summa* gehört deshalb zur Wirkungsgeschichte sowohl von Albert als auch von Thomas, und sie reflektiert jene Spannungen, die in den ersten Jahrzehnten des XIV. Jahrhunderts in der Provinz Teutonia und im Dominikanerorden das geistige Leben beherrschten. Daß Nikolaus mit seinem Manuale versucht hat, ganz entsprechend den Anweisungen der Ordensleitung, dem Thomismus zum Durchbruch zu verhelfen, ließe sich durch viele Beispiele belegen. Wer aber im intellektuellen Kontext des beginnenden XIV. Jahrhunderts in Deutschland für den Thomismus Stellung bezog, der bekämpfte zugleich und in einem jene „alternative Kultur“, wie sie durch Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart repräsentiert wird³. Anhand eines besonders aufschlußreichen Beispiels soll in der vorliegenden Studie dargelegt werden, in welcher Weise und mit welchen Mitteln Nikolaus der Herausforderung, welche das Denken Dietrichs

¹ Vgl. dazu: R. Imbach, *U. Lindblad*, *Compilatio rudis ac puerilis*. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Straßburg O. P. und seiner *Summa*, in: Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven, hrsg. von R. Imbach, Ch. Flüeler, Freiburg 1985, 155–233.

² Vgl. ebd. 187–189.

³ L. Sturlese hat wiederholt auf die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters hingewiesen, cf. vor allem: Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, in: FZPhTh 28 (1981) 133–147; Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg, Hamburg 1984, 141.

darstellte, begegnet ist. Es ist zu hoffen, daß diese Fallstudie zugleich neues Licht wirft auf das originelle und eigentümliche Denken des Freibergers, dessen Beziehung zu Meister Eckhart kaum mehr bezweifelt werden kann⁴.

2. Nach den programmatischen Ankündigungen des Prologs⁵, will Nikolaus im ersten Buch alle jene Probleme erörtern, die mit der Wirkursache im Zusammenhang stehen⁶. Jene vier Traktate, aus denen das erste Buch aufgebaut ist, behandeln deshalb logischerweise zuerst das *agens creatum* und nachher das *agens increatum* je in einem allgemeinen und einem besonderen Teil. Nachdem der Dominikaner sich zuerst mit der Wirkfähigkeit des endlichen *agens* hinsichtlich der Materie und der Form befaßt hat, untersucht er sehr ausführlich die Thematik der Herausführung der Form aus der Materie⁷. Im Anschluß an die Erörterung des Unterschiedes zwischen hauptsächlichem und instrumentalem, natürlichem und künstlichem *agens* im zweiten Traktat, wendet sich der Dominikaner im dritten Traktat der Effizienz des göttlichen *agens* zu, indem er zunächst zeigt, was von der göttlichen Macht auszuschließen ist⁸. Danach wird die Ausdehnung derselben erörtert⁹. Es ist leicht verständlich, daß in diesem Kontext vor allem die Fragen der Schöpfungslehre¹⁰ und der Ewigkeit der Welt besonders ausführlich diskutiert werden. Im vierten und letzten Traktat des ersten Buches wird einerseits das Verhältnis der göttlichen Wirkfähigkeit zur Materie und andererseits zur Quantität analysiert, bevor Nikolaus den Bezug der Macht Gottes zu den materiellen, immateriellen und spezifischen Formen darlegt und den Traktat mit einer Untersuchung des *modus actionis* Gottes beschließt¹¹.

3. Im Zusammenhang mit der Erörterung *quomodo divina potentia se habeat ad formas materiales* im 4. Traktat wird die Frage aufgeworfen: *Utrum Deus possit facere accidens sine subiecto*¹². Bereits ein oberflächlicher Blick auf das Inhaltsverzeichnis des ersten Buches führt zur Feststellung, daß diesem Thema weitaus am meisten Raum und Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Behandlung dieses Problems füllt allein 81 von den 297 Spalten, welche das erste Buch enthalten¹³. Dieses eigentümliche

⁴ Vgl. K. Flasch, Einleitung, in: Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Bd. I, Hamburg 1977, XIX–XXV; B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983.

⁵ Der Prolog wurde ediert in *Compilatio* 198–200. ⁶ Prolog (5), ed. cit., 199.

⁷ Vgl. das Inhaltsverzeichnis der *Summa*, in: *Compilatio* 201–223. Die *Summa* wird im folgenden nach der einzigen noch bekannten Hs. zitiert: Cod. Vat. Lat. 3091. Die Schreibweise wurde normalisiert.

⁸ Cod. cit., fol. 14vb–15rb. ⁹ Cod. cit., fol. 15rb–33va.

¹⁰ Vgl. dazu die Überschriften in: *Compilatio* 203. ¹¹ Vgl. *Compilatio* 206–207.

¹² Cod. cit., fol. 48ra–69ra.

¹³ Nur der Zeittraktat im zweiten Buch übertrifft an Umfang diese *quaestio*. Vgl. dazu T. Suarez-Nani, *Noterelle sulle fonti albertine del „De tempore“ di Nicola di Strasburgo*, in: Albert der Große (zit. Anm. 1) 235–247.

Faktum verdient bereits an sich Beachtung, da es beweist, daß Nikolaus diese Thematik als äußerst bedeutsam erachtete. Wenn man aber überdies bedenkt, daß diese Fragestellung der möglichen Selbständigkeit der Akzidentien mit der theologischen Problematik der Transsubstantiation zusammenhängt, wächst die Relevanz dieser Feststellung um ein Wesentliches. Sie erscheint allerdings erst in ihrer wahren Bedeutsamkeit, falls man berücksichtigt, daß Dietrich von Freiberg diese Problematik in seinen Traktaten *De quiditatibus entium* und *De accidentibus* in ebenso origineller wie pointierter Weise diskutiert hat¹⁴.

4. Was den Aufbau der fraglichen quaestio über die mögliche Abtrennbarkeit der Akzidentien betrifft, so erklärt Nikolaus ohne Umschweife in seinem kurzen Proöm, er wolle drei Auffassungen zum Thema erörtern:

(48ra) Propter secundum sciendum, quod de hoc sunt tres modi dicendi, duo extremi et unus medius. Una opinio dicit, quod Deus possit omne accidens facere sine subiecto. Alia dicit, quod Deus nullum accidens possit facere sine subiecto. Tertia opinio dicit, quod quaedam accidentia Deus possit facere sine subiecto et quaedam non.

Jede der drei Meinungen wird ziemlich ausführlich dargelegt, wobei nicht nur die Argumente und deren Voraussetzungen vorgestellt, sondern ebenfalls im Laufe der Untersuchung zahlreiche Einwände aufgeworfen und beantwortet werden. Nikolaus selbst schließt sich der dritten Lehrmeinung an. Es mag angebracht sein, den Inhalt und den Verlauf der Debatte in den drei Artikeln der quaestio kurz zu umreißen, bevor die Auseinandersetzung mit Dietrich des näheren analysiert werden soll.

A. Drei Lehrmeinungen zum gestellten Thema

1. *prima opinio*. Nikolaus gliedert die Darstellung der ersten Meinung, deren direkte Quellen bis jetzt noch nicht im vollem Umfange identifiziert werden konnten, in sieben Teile: Nach allgemeinen Bemerkungen zur Seinsweise des Akzidents (1) wird eine fünffache Unterscheidung der Akzidentien vorgeführt (2a). Im Hauptteil des ersten Artikels wird aufgewiesen, in welchem Sinne die Akzidentien der fünffachen Gliederung von der Substanz abtrennbar sind (2b–7). In einer kurzen Rekapitulation faßt Nikolaus schließlich die Hauptthesen zusammen und weist darauf hin, daß diese Position mit der dritten verträglich ist, mit Ausnahme dreier Thesen (7). Die erörterte Meinung basiert auf zwei grundlegenden Philosophemen: Sie setzt zum einen die reale Verschiedenheit von esse und essentia voraus, genauer von esse actuale und esse essentiae¹⁵. Zum anderen behauptet sie, daß „die Substanz, ihre Teile und alle ihre Akzi-

¹⁴ Vgl. Abschnitt D dieser Abhandlung.

¹⁵ (48ra) Propter primum ergo sciendum, quod secundum Avicennam et Algazelem in suis Metaphysicis duplex est esse, scilicet esse essentiae et esse actuale, et ista distinctio, secundum quod communiter po(48rb)nitur et ista opinio supponit, est realis, quia realiter differant esse essentiae et esse actualis existentiae vel subsistentiae.

dentien ein einziges Sein besitzen“¹⁶. Aus dieser Einzigkeit des esse attuale eines Seienden erhellt, daß ein Akzidens, sofern es nach der vorliegenden Lehre selbständig existieren kann, dies nur aufgrund eines neuen Seins vermag, das ihm direkt von Gott verliehen wird¹⁷. Nach der resümierten Auffassung gilt es allerdings, hinsichtlich der Akzidentien eine fünffache Unterscheidung zu berücksichtigen:

(50ra) Propter secundum principale sciendum, quod dant de accidentibus quintuplex distinctio: Prima est: Quoddam est accidens immediatum substantiae ut quantitas, aliud mediatum ut qualitas. – Secunda distinctio est, quod quoddam est accidens absolutum, quoddam respectivum ut ad aliquid. – Tertia distinctio est, quod quoddam est in subiecto esse ut quaelibet forma accidentaliter permanens, aliud in fieri ut motus et similia. – Quarta distinctio est, quod quoddam est accidens commune ut album, nigrum etc., quoddam proprium ut simum etc., in quorum definitionem ingreditur subiectum. – Quinta distinctio est, quod quoddam est accidens entis vel suppositi ut sunt omnia enumerata, quoddam est accidens essentiae ut esse, quod quodammodo sit accidens, visum est.

Das Besondere der beschriebenen Position besteht darin, daß behauptet wird, Gott könne nicht nur den ersten Gliedern der fünffachen Disjunktion, was communiter conceditur, ein selbständiges Sein verleihen, sondern ebenfalls den Akzidentien, die in den Disjunktionen an zweiter Stelle begegnen:

(50ra) Sed isti dicunt, quod simpliciter de omnibus, quod Deus possit singulum ipsorum facere sine subiecto.

Nikolaus entfaltet diese These, indem er sie für alle Arten der Akzidentien sukzessiv einlöst. Zuerst legt er dar, daß Gott jegliche Qualität von ihrem Subjekt trennen kann. Die Gründe, welche zugunsten einer Abtrennbarkeit der Quantität ins Feld geführt werden, gelten auch von der Qualität, weil diese ebenfalls ein vom Subjekt verschiedenes Wesen besitzt¹⁸. Gott könnte also durchaus eine von jeglichem Subjekt losgelöste albedo erschaffen¹⁹. Als zentrales Moment der Argumentation erscheint in diesem Zusammenhang die Behauptung, jedes Akzidens stehe in direkter Beziehung zur Substanz, so daß die übliche Auffassung einer wesentlichen Rangordnung der Akzidentien, wie sie vor allem bei Thomas begegnet²⁰, nicht zutrifft²¹. Gemäß ihrer Grundthese, Gott könne jegliches Akzidens ohne Subjekt erschaffen, glauben jene Autoren, deren

¹⁶ (48ra) ... dicunt, quod, si loquamur de esse actuali, tunc substantia et eius partes et omnia eius accidentia habent unum esse. Vgl. ebenfalls: (48vb) Patet ergo per praedicta, quae esse habeat accidens, quia habet esse essentiae diversum ab essentia subiecti, sed habet unum esse actualis existentiae cum subiecto.

¹⁷ Nikolaus erklärt fol. 48ra, man müsse die Abtrennung so verstehen, quod accidenti conferatur virtute divina in sua separatione novum (esse).

¹⁸ Vgl. dazu Cod. cit., fol. 50ra.

¹⁹ Vgl. Cod. cit., fol. 51ra–rb.

²⁰ Vgl. e. g. ST III, 77, 2.

²¹ (51va) ... dicunt, quod intra accidentia eiusdem subiecti non sit ordo essentialis, sed tantum accidentaliter. Non enim intelligendum est, dicunt ipsi, quod prius adveniat substantiae quantitas, deinde substantiae quantae adveniat qualitas et sic de aliis ... sed unumquodque accidens immediate fundatur in substantiis.

Meinung Nikolaus darstellen will, nicht nur, Gott könne eine Beziehung ohne Subjekt schaffen (52ra–52vb), sondern auch Bewegung und Zeit könnten selbständig existieren, ja es sei dies sogar bei den immanenten Tätigkeiten denkbar (52vb–54rb):

(53ra) *Sicut enim Deus potest facere calefactionem sine calefactibili, ita potest facere amorem sine amante et intelligere sine intelligente.*

Es mag deshalb nicht erstaunen, daß auch die *proprie passionis* eines Subjekts durch die Macht Gottes ohne dieses sollen existieren können (54va–55rb). Gleichsam als Höhepunkt der ersten Position erscheint die Behauptung, Gott könne das Sein (*esse*) ohne ein Wesen (*essentia*) erschaffen:

(55rb) ... *dicunt, si Deus quodcumque accidens realiter differens a subiecto suo potest separare ab eo et facere ipsum existere sine subiecto, ut patet ex praedictis, et esse realiter differat ab essentia et non sit imperfectius aliis accidentibus, immo perfectius omnibus aliis, quia omnia alia actuat et perficiat, non videtur, quod minus possit separari (55va) quam alia, sed magis.*

Als besonders kennzeichnendes Moment dieser Meinung erscheint eine ausgeprägte Tendenz zur Reifizierung: Die Akzidentien sind deshalb von der Substanz abtrennbar, weil ihr Wesen real von demjenigen der Substanz verschieden ist:

(55vb) ... *quando autem dicitur realiter differens, sic intelligendum est quod debet differre ab eo sicut res a re.*

Dabei wird ein ziemlich eindeutiger Dingbegriff vorausgesetzt²². Wie bereits angedeutet, trifft sich diese erste Meinung nach Nikolaus im wesentlichen mit der dritten, mit Ausnahme der drei folgenden Artikel: Gott kann weder das Sein ohne Wesen noch die Bewegung ohne Bewegtes noch eine der Zahl nach multiplizierbare Qualität ohne Quantität produzieren²³.

2. *secunda opinio*. Im zweiten Artikel trägt Nikolaus zuerst 22 Argumente vor, mit denen die Vertreter dieser Auffassung, nach der Gott überhaupt kein Akzidens von der Substanz trennen kann, diese verteidigen wollen, bevor er alle Argumente verwirft. Eine genauere Durchsicht der 22 *rationes* zeigt, daß es sich hier vor allem um eine Zusammenfas-

²² (52va) *Dicendum est enim, quod res dupliciter potest accipi ... Uno enim modo dicitur res omne illud, quod non est nihil ... Alio modo dicitur res proprie, secundum quod distinguitur contra modum rei, et tunc solum illud dicitur res, per cuius additionem aliquid efficitur melius et compositius. – Vgl. ebenfalls: (55vb) *Sciendum est enim ... quod res uno modo dici potest omne illud, quod non est nihil ... et secundum istum modum realitatis non est intelligendum, quando dictum est realiter differens. Alio modo dicitur res illud, quod dicit essentiam aliquam absolutam in se ... , quae per adventum suum facit subiectum suum melius et compositius.**

²³ (56rb) ... *advertendum, quod ista opinio, ut patebit ex infra dicendis quantum ad omnia sustineri potest cum media opinione, quae dicit, quod Deus possit quaedam accidentia facere sine subiecto et quaedam non. Quae opinio est doctoris et videtur verior, si bene advertatur praedicta cum modo dicendi et declarandi exceptis tribus articulis. Primus est, quod ... (56ra) *qualitas possit fieri sine quantitate plurificabilis secundum numerum sub eadem specie ... Secundus est, quod Deus possit facere motum sine mobili. Tertius est, quod Deus possit facere esse sine essentia.**

sung des Traktats *De acc.* Dietrichs von Freiberg handelt, wie bereits L. Sturlese entdeckt hat²⁴. Der zweite Artikel darf also als eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen Dietrichs interpretiert werden und verdient deshalb eine etwas genauere Analyse (vgl. unten Abschnitt E).

3. *tertia opinio*. Sehr ausführlich berichtet Nikolaus über die dritte Meinung, die er bekanntlich teilt. In einem ersten Teil steht die Einheit von Substanz und Akzidens zur Diskussion (61va–66vb); im zweiten Teil soll die zur Diskussion stehende These erhärtet werden, nämlich, daß gewisse Akzidentien ohne Subjekt subsistieren können (66vb–67vb); im dritten und letzten Abschnitt (67vb–69ra) behandelt Nikolaus jene drei Artikel, durch die sich die dritte von der ersten Meinung unterscheidet. Die Erörterungen des ersten Teiles beginnen mit einer Klärung ontologischer Begriffe: Im Hinblick auf das Sein (*esse in rerum natura*) kann man das *esse essentiae* und das *esse existentiae* unterscheiden:

(62ra) *Esse igitur essentiae est ipsa quiditas vel essentia rei, quae excludunt in quantum taliter accepta omne accidens et omne extraneum ab essentia. Esse existentiae est actualitas impressa ipsae essentiae substantiae, per quam competit ei subsistere in rerum natura et per quam competit accidentibus existere in subiecto*²⁵.

Das Sein der akzidentellen Form ist dagegen zu deuten als eine Bestimmung sowohl des Wesens als auch des Seins durch das Wesen der akzidentellen Form²⁶. Was die Einheit von Substanz und Akzidens betrifft, diskutiert Nikolaus zwei Haltungen: Die einen behaupten, Substanz und Akzidens hätten ein gemeinsames *esse essentiae*, da sie annehmen, die Akzidentien besäßen überhaupt kein eigenes Wesen. Nikolaus verwirft diese Lehre, hinter der man von neuem Dietrich von Freiberg vermuten darf²⁷, ebenso wie eine andere, welche annimmt, die Akzidentien hätten zwar ein Wesen, aber kein Sein²⁸. So gelangt der Verfasser der *Summa* zu jenem Ergebnis, das bereits im Zusammenhang mit der ersten Meinung aufgetaucht ist: Substanz und Akzidens besitzen ein verschiedenes Wesen, aber ein gemeinsames *esse existentiae*²⁹. Eine umfassende Diskus-

²⁴ Eckhart, Teodorica e Picardi nella *Summa Philosophiae* di Nicola di Strasburgo, in: *GCFI* 61 (1982) 183–206.

²⁵ Wie unten nachgewiesen wird, stellt dieser Teil der *quaestio* ein Exzerpt aus den *quaestiones* des Johannes von Lichtenberg dar.

²⁶ (62va) *Esse autem, quod dat forma accidentalī subiecto, nihil aliud est quam determinatio quaedam essentiae substantiae et etiam determinatio esse existentiae per essentiam talis formae accidentalī.*

²⁷ L. Sturlese hat nachgewiesen, daß auch Meister Eckhart gemeint ist: Art. cit., Anm. 24, 193–198. Vgl. unten Abschnitt E.

²⁸ (63rb) *Alii sunt, qui dicunt, quod substantia et accidentia nec uniantur in esse existentiae nec in esse essentiae, sed in sola denominatione. Concedunt enim bene, quod accidentia habent quandam quiditatem et alia quiditatem subiecti, sed non habent aliquod esse nec proprium nec etiam conveniat eis esse subiecti.*

²⁹ (63va) ... *advertendum, quod hinc necesse videtur esse dicendum, sicut etiam dicunt et probatum est in primo articulo primae opinionis, quod accidens et suum subiectum uniantur in unitate unius esse existentiae ita, quod essentia substantiae habet esse existentiae, per quod subsistit in rerum natura et quod substet quibuscumque accidentibus postea advenientibus, quibus omnibus competit existere per illud, per quod subsistit substantia.*

sion von sieben Einwänden gegen dieses Verständnis der Einheit von Substanz und Akzidens beschließt den ersten Teil des dritten Artikels.

Der Erweis der These im zweiten Teil verläuft wesentlich als eine Diskussion mit einem ungenannten Gegner, der die Lehre vertritt, die Inhärenz sei das Wesen des Akzidens³⁰. Nikolaus legt nicht nur die Argumente vor, die das Gegenteil beweisen sollen, sondern erwähnt und widerlegt ausführlich die Einwände des Gegners. Auch hier setzt sich Nikolaus offensichtlich mit Dietrich auseinander. Seine eigene Auffassung bedingt, so scheint es, die Widerlegung Dietrichs.

Im dritten Abschnitt des Artikels werden jene drei Thesen erörtert, hinsichtlich derer sich die dritte Lehrmeinung von der ersten unterscheidet. Nikolaus beruft sich in diesem Zusammenhang zweimal auf einen doctor in quaestionibus de *Quolibet*³¹, um zu zeigen, daß es keine Bewegung ohne Bewegtes und keine Qualität ohne Quantität geben kann: (68ra) dicit enim doctor ibidem, quod Deus postest facere, quod accidens existat sine substantia, sed non sine quantitate.

Nikolaus verwirft zum Schluß die Lehre, Gott könne das Sein ohne Wesen erschaffen³². Bevor etwas näher auf den Text des Nikolaus eingegangen wird, ist es angebracht, einige Aspekte der theologischen und philosophischen Diskussion im Umkreis der Transsubstantiationslehre zu erwähnen.

B. Theologische Diskussionen zur Abtrennbarkeit der Akzidentien

1. Durch die dogmatische Erklärung des IV. Laterankonzils sollte der in der Auseinandersetzung mit Berengar von Tours entfachte Abendmahlsstreit entgültig durch einen autoritativen Entscheid beigelegt werden³³. Diese Erklärung spricht von einem substanzhaften Wandel von Brot und Wein und setzt deshalb die von der Substanz losgelöste Permanenz und Abtrennbarkeit der Akzidentien voraus. Da dieses Sakrament allein vom ordnungsgemäß geweihten Priester vollzogen werden kann und deshalb eine direkte Relation zwischen dieser klassischen Deutung der Eucharistie und den kirchlichen Strukturen besteht, implizierte eine Kritik am theologischen Erklärungsmodell der Transsubstantiation im Mittelalter stets auch eine Kritik an der kirchlichen Hierarchie.

2. Die umfassende Aristotelesrezeption im XIII. Jahrhundert warf allerdings hinsichtlich der dogmatisch festgelegten Abtrennbarkeit der Akzidentien neue Probleme auf. Der Lösungsversuch des Thomas von

³⁰ Vgl. Cod. cit., fol.66vb–67vb.

³¹ Cod. cit., fol.68ra, 68rb. Vgl. ebenfalls den Anm. 23 zitierten Text.

³² Vgl. Cod. cit., fol. 68vb–69ra.

³³ *Denzinger-Schönmetzer*, n. 802. Vgl. dazu *B. Neunbeuser*, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, in: HDG, Fask. 4 b, 29–30; *H. Jorissen*, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, Münster 1965, 4–8.

Aquino zeugt von diesen Schwierigkeiten³⁴. Auf der einen Seite lehrt Thomas in philosophischer Perspektive die Unselbständigkeit der Akzidentien³⁵ und auf der anderen Seite ist er um eine orthodoxe Interpretation der kirchlichen Lehre besorgt. Die folgende zusammenfassende Stellungnahme zeugt von der Anstrengung, derer es bedurfte, um die philosophischen Ansprüche mit den theologischen Vorschriften zu versöhnen: Et ita licet est secundum communem naturae ordinem, quod accidens sit in subiecto, ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiae accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto (ST III 77, 1 ad 1).

Thomas ist deshalb bestrebt zu zeigen, daß die selbständige Existenz der Akzidentien nicht unmöglich ist:

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur (SCG IV, 63, n. 3998).

3. Die thomistische Bewältigung dieser Aufgabe besteht zum einen darin, daß Thomas zu bedenken gibt, nicht die tatsächliche Inhärenz mache das Wesen des Akzidents aus, sondern lediglich eine natürliche diesbezügliche Disposition (aptitudo):

Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto: sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto (ST III, 77, 1, ad 2)³⁶.

Zum anderen will Thomas nachweisen, daß die Quantität im Eucharistiewunder die Rolle des Subjektes übernimmt:

Necesse est dicere accidentia alia, quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente (ST, III, 77, 2)³⁷.

Diese zweifache *Korrektur* der aristotelischen Akzidentienlehre ist allerdings nur unter Voraussetzung der göttlichen Allmacht denkbar:

Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia (ST III, 77, 1)³⁸.

³⁴ Darauf macht überzeugend aufmerksam *K. Flasch*, Einleitung, in: Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Bd. III, Hamburg 1983, SS. L–LVIII.

³⁵ Vgl. z. B. In *Metaph.* VII, lect. I, n. 1257: Et quod (substantia) sit prima tempore aliis ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabilis a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Weitere Texte bei Flasch, *Op. cit.*, S. LI.

³⁶ Vgl. ebenfalls IV *Sent.*, d.12, q.1, a.1, q^a1, ad.2; Quodl. IX, q.3, a. un., ad 2.

³⁷ Cf. IV *Sent.*, d.12 q.1, a.1, q^a3; SCG IV, 63, n. 4006–4009; 65, n. 4016–4021.

³⁸ Vgl. Quodl. IX, q.3, a.un.: Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in libro *De causis*, prima causa vehementius imprimit in causatum causae secundae, unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retrahit, ut dicitur ibidem in *Commento*. Universalis autem causa et prima omnium entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium (ipse enim est creator substantiae et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiae principiis accidentia producuntur: unde secundum naturae ordinem accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subiecto esse non possint. Tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi

Wer die Allmacht Gottes nicht anerkennt, kann deshalb nach Thomas die faktische Abtrennung der Akzidentien nicht einsehen. Mit direktem Bezug auf die Eucharistie erklärt Thomas in *De rationibus fidei*, c. 8:

Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in hoc opera disputationem non assumimus, sed contra Saracenos et alios, qui Dei omnipotentiam confitentur³⁹.

4. Die thomistische Überwindung der Aporien, welche die Transsubstantiationslehre für einen Leser der aristotelischen Metaphysik mit sich bringt, ist ein geradezu paradigmatischer Fall dessen, was man gemeinhin den christlichen Aristotelismus nennt, der Versuch nämlich einer Harmonisierung aristotelischer Philosopheme mit der kirchlichen Lehre⁴⁰. Es darf nicht erstaunen, daß die Philosophie in diesem Wettstreit nicht das letzte Wort haben darf. Man kann mit K. Flasch von einer „Depotenzierung der Vernunft von großer Tragweite“ sprechen⁴¹. Die selbständige Existenz der Akzidentien ist allerdings nur ein besonderer Fall eines Wunders, wie Thomas es versteht, nämlich als Möglichkeit Gottes, die bestehende Ordnung der Natur aufzuheben:

Haec autem, quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent (SCG III, 101, n. 2763).

Derartige unmittelbare Eingriffe Gottes in die Weltordnung⁴² weisen nach Thomas darauf hin, daß die gesamte Schöpfung dem Willen Gottes unterstellt ist:

Nulla enim modo melius manifestari potest, quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc, quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet, quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem (SCG III, 99, n. 2755).

Aber noch mehr bekundet die Wundertätigkeit Gottes: Die gesamte

causa prima possit accidentia in esse conservare substantia remota. Et per hunc modum accidentia miraculose sunt in Sacramento altaris sine subiecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse. Cf. ebenfalls IV Sent., d.12 q.1, a.1, q^a1.

³⁹ Zur philosophischen Bedeutung der Transsubstantiationslehre bei Thomas vgl. die fundamentale Studie von E. D. Sylla, *Autonomous and Handmaiden Science: St. Thomas Aquinas and William of Ockham on the Physics of the Eucharist*, in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, Hrsg. J. E. Murdoch und E. D. Sylla, Dordrecht 1975, 349–391.

⁴⁰ Dazu grundlegend und mit neuen Perspektiven: *Ch. Lohr*, *Mittelalterliche Theologien*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. P. Eicher, Bd. 3, München 1985 127–144, besonders 136–142.

⁴¹ Vgl. *Flasch*, Op. cit. (Anm. 34), S. LIII; *Sylla*, (Anm. 39) 367: „Thus concerning the physical conditions of Christ's presence in the Eucharist, Aquinas proposed a „sublimated“ philosophy, which from a purely natural point of view, does not always make good sense.“ Vgl. 363, 372.

⁴² Cf. SCG III, 99, insbesondere n. 2747: Est enim ordo divinitus institutus in rebus ut inferiora per superiora moveantur a Deo ... Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere: ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae: unde agens quod est maxime virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum ... In agente per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem.

Weltwirklichkeit und Schöpfung erweist sich als ein Instrument Gottes⁴³.

5. Es sollte nicht gelegnet werden, daß eine Spannung herrscht zwischen diesem Aspekt des thomistischen Denkens und dem Ordnungsgedanken, wie er in der Schöpfungslehre immer wieder an entscheidender Stelle begegnet. Auf der einen Seite manifestiert die Ordnung der Welt und ihre hierarchische Stufung die Größe und Güte Gottes: die Welt als Nachahmung Gottes⁴⁴; auf der anderen Seite aber offenbart sich die Herrschaft Gottes in der Aufhebung der natürlichen Ordnung und der natürlichen Funktion der Zweitursachen⁴⁵: die Welt als Darstellung der Macht Gottes. Dieser Zwiespalt legt Zeugnis ab vom Bemühen um eine Harmonisierung zweier konkurrierender Gottesverständnisse. Ob diese Synthese, die in manchen Aspekten parallel verläuft zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, wirklich gelungen ist, bleibe hier dahingestellt. Es ist in diesem Zusammenhang allein von Bedeutung, daß beide Tendenzen im Werk des Thomas gegenwärtig sind. Gerade am Beispiel der Transsubstantiation ließe sich nachweisen, daß ihr Gegensatz bald nach dem Tod von Thomas unüberwindlich geworden ist⁴⁶.

6. Wie die *Theoremata de corpore Christi*⁴⁷ bestätigen, folgt Aegidius Romanus in den wesentlichen Punkten der Lehre des Thomas: Von den verschiedenen Akzidentien kann ausschließlich die Quantität unabhängig von einem Subjekt existieren. Ihr kommt von allen Akzidentien eine Sonderstellung zu, welche nach Aegidius darin gründet, daß sie durch sich selbst individualisiert wird⁴⁸. Ähnlich wie Thomas versteht Aegidius auch das Wesen des Akzidents. Das tatsächliche Insein gehört nicht zum Wesen des Akzidents, aber eine natürliche aptitudo zur Inhärenz⁴⁹. Diese Fähigkeit wird indes durch das Eucharistiewunder nicht aufgehoben: Quia nec natura nec miraculo fieri potest, quod naturae accidentis non sit annexa aptitudo inhaerendi, sed miraculose potest accidens esse absque eo quod insit⁵⁰.

⁴³ SCG III, 100, n. 2758: Cum Deus sit primum agens ..., omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deseruiant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso: unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens. Et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque igitur est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo: sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

⁴⁴ Vgl. ST I, 44,3; SCG II, 45–46; SCG III, 17–22.

⁴⁵ Zur wesentlichen Funktion der Zweitursachen vgl. SCG III, 69 namentlich n. 2447, wo gesagt wird: Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent.

⁴⁶ Zum Verhältnis Theologie-Philosophie vgl. *Sylla* (Anm.39), vor allem 372–377. Zum sich wandelnden Gottesverständnis vgl. *R. Imbach*, „Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine“. L'essai II, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne, in: *Paradigmes de théologie philosophiques*, hrsg. v. O. Höffe / R. Imbach, Freiburg 1983, 99–119.

⁴⁷ Publiziert in: *Opera exegetica*, Opuscula I, Rom 1554/55 (Nachdruck Frankfurt 1968).

⁴⁸ Vgl. Prop. XXXVI, ed. cit., fol.24ra–24va.

⁴⁹ Vgl. Prop. XLI, ed. cit., fol.28va: aptitudo inhaerendi inseparabiliter concomitatur naturam accidentis.

⁵⁰ Prop. XLI, ed. cit., fol.28vb.

Aegidius hebt allerdings stärker als Thomas die Unverständlichkeit der Abtrennbarkeit hervor, wenn er einen Vergleich mit der menschlichen Gotteserkenntnis anstellt. So wie der Mensch weiß, daß Gott existiert, sein Wesen aber nicht erkennen kann, ebenso verhält es sich bei diesem Wunder: Allein das Faktum der selbständigen Existenz kann erkannt werden, das *wie* dieses Ereignisses bleibt dem Menschen ganz und gar verborgen⁵¹. Der Grund dafür liegt darin, daß es unmöglich ist, ein Akzidens ohne die Substanz zu erkennen oder zu definieren⁵². Obschon Aegidius betont, daß die mögliche Selbständigkeit der Quantität nicht widersprüchlich sei und der Glaube deshalb nichts Unmögliches zu glauben vorschreibe, wird der Gegensatz zwischen dem, was geglaubt werden soll, und dem, was verstanden werden kann, klarer ausgesprochen als bei Thomas:

Patet ergo ex dictis, quod divinum ordinem comprehendere non possumus, et multa sunt deo possibile, quae intelligere non possumus; facit enim deus accidens sine subiecto esse, quod intelligere non possumus, non intellecto subiecto⁵³.

Sogar im Erwägen der durch Gott ermöglichten Selbständigkeit der Quantität wird also noch die Nicht-Abtrennbarkeit mitgedacht.

7. Es existiert nach meiner Kenntnis keine in vollem Umfang befriedigende Gesamtdarstellung der Entwicklung der Transsubstantiationslehre im späten XIII. und frühen XIV. Jahrhundert⁵⁴. Ein beachtlicher Teil des Textmaterials ist gar noch nicht ediert. Beispielshalber sollen im folgenden drei Positionen kurz gestreift werden, damit die Problementwicklung mindestens umrißhaft sichtbar werde. Das *Quodlibetum* II, 1 des Jacobus de Viterbo (vor 1300)⁵⁵ manifestiert in der Tat einen fortgeschrittenen Problemstand, wie bereits der Titel der Disputation verdeutlicht. Jakob untersucht nämlich, ob Gott jegliches Akzidens ohne Subjekt hervorbringen könne. Grundsätzlich antwortet er mit jenem Argument, das auch bei Thomas und Aegidius eine zentrale Funktion erfüllt. Gott kann die Wirkung der Zweitsachen unmittelbar verursachen⁵⁶. Bemerkenswert ist allerdings am Vorgehen des Jacobus, daß er hinsichtlich jeglicher Art von Akzidentien die Möglichkeit der Selbständigkeit überprüft. Zu diesem Zweck unterscheidet er einerseits zwischen absoluten und relativen, andererseits zwischen permanenten und sukzessiven Eigenschaften⁵⁷. Dieser Analyse liegt eine grundsätzliche These zugrunde: Ein Akzidens ist dann und nur dann von einem Subjekt abtrennbar, wenn

⁵¹ Prop. XLI, ed. cit., fol.28va.

⁵² Prop. XLI, ed. cit., fol.28rb-29ra.

⁵³ Prop. XLII, ed. cit., fol.29ra.

⁵⁴ Einige wichtige Aspekte behandelt K. Plotnik, *Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transsubstantiation*, München 1970.

⁵⁵ Jacobi de Viterbio O. E. S. A. *Disputatio secunda de Quolibet*, ed. E. Ypma, Würzburg 1969, 5-21. Die Frage lautet: *Utrum Deus possit facere quodcumque accidens sine subiecto*. Der Text wird nach der fortlaufenden Zeilenzählung zitiert.

⁵⁶ Ed. cit., 28-38.

⁵⁷ Ed. cit., 100-105.

es als ein Ding (aliqua res) verstanden werden kann⁵⁸. Diese Voraussetzung motiviert auch Jakobs Kritik an seinem Ordensbruder Aegidius, dessen Annahme, die Quantität werde durch sich selbst individuiert, er ausführlich widerlegt⁵⁹. Er kommt zum Schluß, daß eine Qualität, wie etwa die Wärme, durchaus ohne Subjekt existieren kann⁶⁰.

8. Ein ähnliches Bild bietet auch die umfassende Diskussion der Thematik im Sentenzenkommentar des Petrus de Palude O.P.⁶¹, welche über den Forschungsstand zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des XIV. Jahrhunderts informiert. Der Autor untersucht IV *Sent.*, d. 12, q. 2 für alle Arten der Quantität, der Qualität und der Relation, ob eine mögliche Selbständigkeit denkbar sei⁶². Zwar wird dies für die Bewegung, die Zahl, die Zeit und die Relation verneint, aber für die *quantitas dimensiva*, die sinnliche und geistige Qualität zugestanden⁶³. Erwähnenswert ist in diesem Kontext, daß Petrus ganz ähnlich wie Jacobus vor ihm und Nikolaus nach ihm systematisch alle aristotelischen Kategorien hinsichtlich ihrer Abtrennbarkeit analysiert. Die sehr ausführliche und schwierige Erörterung des Problems bei Duns Scotus erforderte einen eingehenden Kommentar. Für das Vorhaben der vorliegenden Studie mag es genügen festzustellen, daß Scotus in der Frage, ob jegliches Akzidens selbständig existieren könne⁶⁴, zwei Meinungen erwähnt:

Hic sunt duae opiniones extremae. Una, quae ponit solam quantitatem in Eucharistia esse, et posse esse sine subiecto⁶⁵.

Es handelt sich hierbei eindeutig um eine Anspielung auf die diesbezüglichen Aussagen des Aegidius, wie durch die vorgetragene Argumente belegt werden kann. Beachtung verdient allerdings unter Berücksichtigung der *quaestio* des Nikolaus die Gegenposition:

Secunda opinio est in alio extremo, scilicet quod nullum accidens potest esse subiectum alicuius accidentis, et per consequens in Eucharistia quodcumque accidens est sine subiecto⁶⁶.

Scotus selbst sucht zwischen den beiden Positionen zu vermitteln. Allerdings interessiert im Zusammenhang dieser Studie primär die Erwähnung jener Ansicht, welche auf dieselben Autoren zu verweisen scheint, wie die erste opinio des Nikolaus. Das grundlegende Argument, ein Ak-

⁵⁸ Ed. cit., 443–444 und 489–492.

⁵⁹ Vgl. dazu ed. cit., 319–420.

⁶⁰ Vgl. 317–475, vor allem 405–406: Unde si quantitas potest fieri sine subiecto, videtur etiam quod qualitas.

⁶¹ Zu diesem Autor: *Th. Kaeppli*, *Scriptores O.P.*, III, Rom 1980, 243–248. Der Sentenzenkommentar ist um 1309/10 anzusetzen. Ich benütze die Edition Paris 1518.

⁶² Queritur secundo utrum deus possit facere accidens sine subiecto, ed. cit., fol. XLIXrb–Lva.

⁶³ Vgl. *Op. cit.*, fol. Lra–rb.

⁶⁴ *Op. ox.*, IV, d.12.q.2; *Vivès* 17, 563b–580b: Utrum quodcumque accidens in Eucharistia remanens sit sine subiecto.

⁶⁵ Ed. cit., 565b

⁶⁶ Ed. cit., 570b.

zidens könne nicht Subjekt eines anderen sein, geht, wie es scheint, auf Gottfried von Fontaines⁶⁷ zurück.

9. Die vorangehenden Hinweise verdeutlichen, daß die Fragen und Probleme, welche Nikolaus in seiner *quaestio* bespricht, in theologischen Kreisen durchaus in vergleichbarer Weise disputiert worden sind. Die Ähnlichkeit der Fragestellungen ist recht auffallend. Es scheint indessen, daß Nikolaus die Thematik wesentlich erschöpfender und eingehender erforscht hat als die große Zahl seiner Vorgänger und Zeitgenossen⁶⁸. Bereits ein erster Vergleich der Inhaltsangabe der *quaestio* mit den skizzierten Lehren erlaubt überdies die Feststellung, daß Nikolaus mit den Pariser Schuldiskussionen gut vertraut zu sein scheint⁶⁹.

C. Philosophische Diskussionen über die Abtrennbarkeit der Akzidentien

Die dogmengeschichtlichen Darstellungen zur Diskussion der Transsubstantiationslehre im späteren Mittelalter übersehen eine sehr bedeutende Tatsache, welcher allerdings in bezug auf eine angemessene Deutung dieser Debatte eine große Bedeutung zukommt, nämlich die Tatsache, daß die Aristotelesrezeption zusammen mit der sich entwickelnden Problematisierung der Eucharistie in der theologischen Fakultät auch ein genuin philosophisches Streitgespräch provoziert hat. Vernachlässigt man aber diese Dimension, so ergibt sich gezwungenermaßen ein vereinfachtes und einseitiges Bild der geschichtlichen Realität⁷⁰.

1. Es ist bekannt, daß Etienne Tempier, der Bischof von Paris, in der berühmten Verurteilung vom 7. März 1277 vier Artikel⁷¹, in denen die Abtrennbarkeit der Akzidentien geleugnet wird, feierlich verurteilt hat. Dieses historische Faktum bestätigt, daß das fragliche Problem offensichtlich in gewissen Philosophenkreisen, die mit der Verurteilung getroffen werden sollten, diskutiert worden ist. Eine weitere Beobachtung erhärtet dies. In seiner Schrift *Errores philosophorum*⁷², die mit großer Wahr-

⁶⁷ Vgl. dazu ebenfalls die q.4 (Utrum omnis transmutatio, quae potest causari ab agente creato circa accidentia in Eucharistia manente, necessario requirat eadem quantitatem manere), ed. cit. 614b–633b. Zu Gottfried vgl. unten 385.

⁶⁸ Neben den entsprechenden Kommentaren zu den Sentenzen hätte eine umfassende Untersuchung vor allem auch die *Quodlibeta* zu berücksichtigen. Eine Reihe wichtiger Texte sind noch nicht ediert. Ich erwähne vor allem Johannes von Neapel, *Quodl.*, IV,4; IX,8; IX,9. Einen brauchbaren, wenn auch z.T. überholten, Einblick in die Problemgeschichte vermittelt der umfangreiche Artikel „Eucharistiques (accidents)“ von F. Jansen, in DThC T. V, 2, 1939, 1367–1452.

⁶⁹ Vgl. *Compilatio*, 188–189.

⁷⁰ Als Beispiel kann der Artikel „Abendmahl, Mittelalter“ von E. Iserlob, TRE, Bd. 1, 1976, 89–106, genannt werden.

⁷¹ Nach der Numerierung von Mandonnet sind es die Artikel 196, 197, 198, 199. Der erste Artikel lautet: Quod facere accidens sine subiecto habet rationem impossibilis implicantis contradictionem. Zum Ganzen R. Hissette, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Löwen 1977, 287–291.

⁷² Giles of Rome, *Errores philosophorum*, ed. by J. Koch, transl. by J. O. Riedl, Milwaukee/Wisconsin 1944.

scheinlichkeit um 1273/74 entstanden ist⁷³, erwähnt Aegidius Romanus an zwei Stellen die nach seiner Meinung verwerfliche These, die Akzidentien könnten nicht von der Substanz getrennt werden. Der Augustinereremit betrachtet diesen Irrtum als eine Konsequenz der aristotelischen Lehre, und zwar im Zusammenhang mit der Entstehung von etwas Neuem in der Welt⁷⁴. Weil Aristoteles behauptet, allein die Bewegung und die Tätigkeit der Natur seien die Ursachen des Neuen im Universum, ergibt sich nach Aegidius daraus u. a. *quod deus non posset facere accidens sine subiecto*⁷⁵. Ein zweiter Passus in der Schrift des Aegidius verdient allerdings m. E. noch mehr Interesse. Von den verschiedenen Irrtümern des Moses Maimonides handelnd, sagt Aegidius:

Ulterius erravit circa divinam potentiam, dicens aliqua esse Deo possible, aliqua non; inter quae impossible narrat esse impossibile accidens esse sine subiecto. Et quosdam, quos appellat separatos, quia dixerunt Deum hoc posse, dicit ignorare viam disciplinarum scientiarum. Haec autem patet III^o libro de Expositione legis cap. XV^o ⁷⁶.

Es handelt sich im zitierten Passus um eine Anspielung auf das 16. (15) Kapitel des dritten Buches des *Dux neutrorum*, in dem gefragt wird, ob durch die Macht Gottes zwei Gegensätze im gleichen Substrat vorhanden sein können⁷⁷. Die von Maimonides vertretene Grundthese lautet eindeutig und klar:

Im patet quod secundum omnem opinionem et secundum sententiam nostram quaedam sunt impossibilia: nec est dicendum de creatore quod habet potentiam super illa: nec est istud defectus eius quod ei convenit, nec diminutio potentiae suae quia non fecerit ut essent⁷⁸.

Dies ist nach Maimonides die Auffassung aller vernünftig Denkenden⁷⁹. Allerdings gibt es dennoch gewisse Leute, die sich auf den Willen

⁷³ Ed. cit., SS. LV–LIX; zur Festlegung der Abfassungszeit um 1273/74 S. LIX. Die Frage der Autorschaft kann hier nicht erörtert werden. Vgl. dazu SS. XXIX–XL.

⁷⁴ Op. cit., 8, 4–7: Ulterius, quia credit nihil novum posse contingere nisi per viam motus et per operationem naturae, ut apparet ex 1^o Physicorum, quando disputat contra Anaxagoram, quod intellectus volens separare passiones et accidentia a substantiis esset „intellectus quaerens impossibilia“. Aegidius bezieht sich hier auf Physik I, 4; 188a7–12. An dieser Stelle sagt Aristoteles ausdrücklich, die *passiones* eines Dinges seien ebensowenig abtrennbar wie die Quantität und die Qualität. Es handelt sich hier um eine sehr wichtige Stelle im Corpus des Aristoteles, an der zum einen ausdrücklich die *separatio* besprochen und verneint wird. Zum andern konnte an dieser Stelle das Problem im Rahmen einer Aristotelesauslegung thematisiert werden, wie der von Zimmermann edierte Physikkommentar, von dem unten die Rede sein wird, bestätigt.

⁷⁵ Op. cit., 8, 8–9; vgl. 12, 7.

⁷⁶ Op. cit., 62, 12–16. Cf. ebenfalls 66, 9.

⁷⁷ Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, ed. A. Justinianus, Paris 1520 (Nachdruck Frankfurt 1964), fol. 79r–79v. Vgl. den Kommentar von S. Munk in der franz. Übersetzung: *Le guide des égarés*, nouv. édition, t. 3, Paris 1960, 104–109; sowie die deutsche Übersetzung: Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, übers. A. Weiss, 2. Buch, Leipzig 1924, 81–85. Im arabischen Original handelt es sich um das 15., in der lat. Fassung um das 16. Kap.

⁷⁸ Ed. cit., fol. 79v.

⁷⁹ Fol. 79r: *Huic rationi nullus de magistris speculationis contradicit: neque contrarius est nisi qui non intelligit intelligibilia.*

Gottes berufen und behaupten, Gott könne Unmögliches vollbringen⁸⁰. Als Beispiele solcher impossibilia erwähnt Maimonides nicht nur die Verwandlung einer Substanz in ein Akzidens oder eines Akzidens in eine Substanz, sondern auch die Abtrennbarkeit des Akzidens von der Substanz. Der jüdische Philosoph schreibt diese Lehre den sog. *separati* zu, die nach seiner Darstellung solche Annahmen einzig aus Glaubensgehorsam (*oboedientia mandatorum legis*) vertreten⁸¹. Letztlich aber, so glaubt Maimonides, beweist eine solche These Unverstand und Ignoranz⁸².

2. Sowohl die Erwähnung dieser Lehre des Maimonides unter den Irrtümern der Philosophen wie auch die Argumentation des Maimonides ist signifikant. Obschon sich Maimonides nicht auf das Transsubstantiationswunder bezieht und seine Nennung durch Aegidius auf einem Mißverständnis beruht, bezeugen seine Einwände gegen die Abtrennbarkeit der Akzidentien, was für jemanden, der die aristotelische Doktrin von Substanz und Akzidens befolgt, auf dem Spiele steht, wenn man unter Berufung auf eine religiöse Instanz behauptet, eine solche Abtrennung sei möglich. Es geht um das Verhältnis zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Macht, um den Konflikt zwischen den Rechten der Vernunft und dem Gehorsam gegenüber einer religiösen Autorität. Wahrscheinlich hat Aegidius diese Zusammenhänge klar erkannt, verurteilt er doch den Maimonides nicht nur, weil er die Unmöglichkeit der Abtrennung gelehrt hat, sondern auch weil er jenen, die sie behaupten, Unwissen vorwirft. Es erscheint unter Berücksichtigung des Vorausgehenden nicht besonders erstaunlich, daß in den Kreisen des radikalen Aristotelismus, wie er sich an der Pariser Universität in den 60er Jahren ausgebildet hat⁸³, diese Herausforderung an die aristotelische Ontologie durch die theologische Transsubstantiationslehre heftig diskutiert wurde. Mindestens drei Texte, auf die R. Hissette hingewiesen hat⁸⁴, bestätigen diese

⁸⁰ Alii vero dicunt quod est de possibilibus quod creator potest facere ut sit secundum suam voluntatem (fol.79r).

⁸¹ Fol. 79r: Utrum vero possit inveniri aliquid accidens per se non in substantia: quidam de magistris supradictis, scilicet separati putaverunt hoc, et dixerunt quod est possibile: sed alii dicunt quod est impossibile. Sed in esse accidentis quod non est in loco: non induxit eos ad dicendum istud consideratio vera: sed oboedientia mandatorum legis. – Zu diesen *separati* vgl. Buch I, Kap. 71 (70) und die Anmerkungen bei *Munk*, t. I, 337, und *Weiss*, I, 283. Es handelt sich dabei um die Schule der Mu'taziliten. Zu dieser islamischen Theologengruppe vgl. *L. Gardet, M.-M. Anawati*, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris 1970, 46–52. – Nach dem Exposé des Maimonides im ersten Buch (73/72) soll diese Gruppe von Theologen einerseits behauptet haben, Gott erschaffe die Akzidentien unmittelbar. Andererseits sollen sie die Lehre vertreten haben, Gott „müßte, wenn er das Aufhören der Welt bewirken wollte, das Akzidens der Vernichtung schaffen, ohne es einem bestimmten Träger beizulegen“ (*Weiss*, I, 332).

⁸² 79v: quidam vero de illis qui ignorant viam disciplinalem, nec intelligunt de istis nisi verba simplicia, nec intelligunt rationem cum dicunt quod suntabilia.

⁸³ Vgl. dazu *F. van Steenberghe*, La philosophie au XIIIe siècle, Löwen-Paris 1966, *ders.*, Maître Siger de Brabant, Löwen-Paris 1977, 28–176.

⁸⁴ Enquête 287–291.

Behauptung und liefern zugleich eine Erklärung dafür, aus welchen Gründen der Bischof von Paris drei diesbezügliche Artikel verurteilt hat.

3. Ohne polemischen Bezug zum Problem der Eucharistie erörtert Boethius von Dacien in seinem Topikkommentar das Thema: *Utrum accidens possit separari a substantia*⁸⁵. Auf der Grundthese aufbauend, das Sein des Akzidens bestehe im In-Sein⁸⁶, vertritt Boethius die eindeutige These der Untrennbarkeit von Substanz und Akzidens⁸⁷. Die Inhärenz macht die Natur des Akzidens aus⁸⁸, welches ohne die Substanz nicht einmal definiert werden kann⁸⁹. Die sachliche und unpolemische Argumentation des Boethius belegt, daß für einen aufmerksamen Leser und Interpretieren des Aristoteles die Abtrennbarkeit undenkbar war. Denselben Eindruck vermittelt auch der anonyme Physikkommentar der Pariser Nationalbibliothek (BN 16 297, fol. 117ra–130vb), den A. Zimmermann publiziert hat⁹⁰ und der möglicherweise sogar Siger von Brabant zuzuschreiben ist⁹¹. Die Natur des Akzidens erörternd, gelangt der Verfasser in der 12. *quaestio* des ersten Buches zu folgendem Ergebnis:

Quia quaedam sunt entia secundum rationem essendi absolute dictam, sicut substantia, quaedam ratione essendi ad aliud, ut accidens est ens ratione essendi ad substantiam dicta . . . Et huiusmodi autem ratione essendi ad aliud dicta non tantum habet accidens ut sit tale ens, utpote accidens, sed et ut sit ens, sicut dicit ARISTOTELES VII^o METAPHYSICARUM⁹².

Das Problem der Abtrennbarkeit kann der unbekannte Verfasser deshalb in der folgenden Frage (13) nur im negativen Sinne beantworten: Wer das Gegenteil vertritt, verstrickt sich in Widersprüche, da er behaupten muß, das Akzidens sei zugleich Substanz und Akzidens⁹³. Unter den

⁸⁵ *Quaestiones super librum Topicorum*, ed. N. G. Green-Pedersen / J. Pinborg, Hauniae 1976, 176–178. Es handelt sich um die q.6 des dritten Buches. Für das Thema ebenfalls relevant sind die Fragen 1, 4–5 (Ed. cit., 166–169, 172–174, 175–176).

⁸⁶ Vgl. *Op. cit.*, III, 167, 30–33: *Quia natura accidentis est, quod subiecto inhaeret – res enim, quae accidens est, in se non habet suam fixationem, ideo eius esse est inesse – ideo inhaerentia simplex accidentis est.*

⁸⁷ III, q.6, ed. cit., 177, 21–26: *Omne enim illud ens, quod non est talis naturae, quod in se habet suam fixationem, sed ab alio est dependens in suo esse, non potest separari ab illo, a quo dependet. Accidens autem in se suam fixationem non habet, sed in esse figuratur per suum subiectum. Quare separari non potest. Illud enim non potest separari, cuius separari est suum corrumpi.*

⁸⁸ III, q.6, ed. cit., 177, 18: *Accidentis esse est inesse.* Vgl. *Anm.* 86.

⁸⁹ Cf. III, q.4, ed. cit., 174, 39–40: *definitio et cognitio accidentis non potest haberi sine substantia.*

⁹⁰ Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles, aus der Artistenfakultät um 1273, Berlin 1968; *Ders.*, Die *Quaestiones* des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles, Diss. Köln 1956.

⁹¹ Ein Kommentar, XXX–XXXVII; Die *Quaestiones* 89–105; *Steenberghen*, Maitre Siger 196.

⁹² Q.12, ed. cit., 21, 32–22,5.

⁹³ Q.13, ed. cit., 24, 11–16: *Habere entitatem separatam et rationem essendi non in subiecto est habere rationem substantiae. Sed accidens non potest habere rationem substantiae nisi aliquid simul sit substantia et accidens. Ergo accidens non potest habere entitatem separatam ita quod sit accidens, quia simul etiam esset substantia, et sic ulterius neque accidens neque substantia. Cf. auch 24, 17–21*

Argumenten zugunsten der bekämpften These, die nicht direkt in Verbindung gebracht wird mit der Transsubstantiation, erwähnt der Verfasser das Unmittelbarkeitsprinzip⁹⁴, das sowohl bei Thomas in diesem Kontext wie bei Aegidius eine wichtige Rolle spielt⁹⁵: Das erste Prinzip kann das, was es mit Hilfe der Zweitursache vollbringt, auch ohne deren Mitwirken verursachen⁹⁶. Der Verfasser gibt aber zu bedenken, daß Gott nur das vermag, was dem Wesensgehalt (ratio) einer Sache nicht widerspricht⁹⁷. Das Abtrenntsein des Akzidens widerspricht allerdings dem Wesensgehalt des Akzidens:

Cum ergo non esse in subiecto sit contrarium rationi accidentis, non habet rationem possibilis, sed impossibilis contradictionem implicantis, cum ratio accidentis secundum Philosophum sit non tantum, ut aptum natum sit esse in subiecto, sed ut sit in subiecto⁹⁸.

Für die natürliche Vernunft ist deswegen eine von der Substanz losgelöste Existenz des Akzidens undenkbar, licet per miraculum credendum sit hoc posse fieri⁹⁹.

4. Wesentlich polemischer fällt eine Bemerkung Sigers von Brabant in seinem späten Kommentar zum *Liber de causis* aus, wenn er sagt:

Unde sophisticè QUIDAM arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto illius accidentis, propter hoc quod causa prima est causa omnium causarum mediarum accidentis inter ipsam et accidens, et ideo sola facere possit quod existat accidens, quamquam accidenti nulla existat aliarum causarum accidentis; et cum substantia sit aliqua causa accidentis, poterit facere ut sine substantia subsistat accidens¹⁰⁰.

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Thomas einer der getadelten quidam ist¹⁰¹. Von neuem ist der Zusammenhang der Abtrennbarkeit der Akzidentien mit dem Unmittelbarkeitsprinzip zu beachten. Dieses nämlich tadelt Siger primär in der fraglichen *quaestio* mit scharfen Worten: Quidam homines vulgares et populares opinati sunt, sicut recitat Averroes super nono Metaphysicae, quod causa prima omnia faceret immediate¹⁰².

Siger verneint mit Entschiedenheit, daß die Erstursache die Wirkung der Zweitursachen unmittelbar hervorbringen könne¹⁰³ – eine These, die

⁹⁴ Ich übernehme den Terminus von *H. Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, passim.

⁹⁵ Vgl. oben 367.

⁹⁶ Q.13, ed. cit., 24, 3–8: Cum primum sit omnipotens, poterit conservare accidens in esse sine subiecto suo, quia, cum causa secundaria sit effectus primariae, quod potest causa secundaria, potest primaria sola. Cum ergo substantia sit quaedam causa secundaria accidentis respectu causae Primae, cum causa prima sit causa accidentis mediante substantia, poterit ipsum etiam causare sine substantia.

⁹⁷ Ed. cit., 25, 3–5. ⁹⁸ Loc. cit., 5–9 ⁹⁹ 25, 11.

¹⁰⁰ *Les Quaestiones super librum de causis* de Siger de Brabant, ed. A. Marlasca, Löwen-Paris 1972, q.2 (Utrum causa primaria naturaliter possit producere effectum causae secundariae sine causa secundaria), 41, 54–61.

¹⁰¹ Die Edition von Marlasca, 41, verweist irrtümlicherweise auf ST III, 57, 1; gemeint ist wohl III, 77, 1. Derselbe Fehler bei *Hissette* 129, Anm. 5.

¹⁰² Ed. cit., 40, 25–27.

¹⁰³ Ed. cit., 40, 36–38: Et ideo dicendum quod causa primaria effectum causae secundariae non potest producere sine causa secundaria.

bezeichnenderweise ebenfalls von Tempier verurteilt worden ist¹⁰⁴. Die Problematik der Abtrennbarkeit der Akzidentien begegnet also bei Siger im umfassenderen Zusammenhang der Möglichkeit von wunderhaften Eingriffen Gottes in das Weltgeschehen. Die Wunder werden im Namen der natürlichen Vernunft verneint, obschon Siger zugesteht, daß man an Wunder glauben kann¹⁰⁵. Als Philosoph aber, der den Eigenstand der Philosophie als solcher verteidigen will, kümmert er sich nicht um Wunder¹⁰⁶. Was die philosophischen Gründe betrifft, die Siger dazu bewegen, die Abtrennbarkeit zu verwerfen, so liefert die Akzidentienlehre der vier Versionen des Metaphysikkomentars¹⁰⁷ sehr wertvolle Hinweise, die bestätigen, daß es ihm in erster Linie um ein adäquates Verständnis der aristotelischen Ontologie ging, ganz entsprechend seiner programmatischen Aussage:

Nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea¹⁰⁸.

5. Man kann in Sigers Interpretation jener Stellen des VII. Buches der Metaphysik, die explizit vom Akzidens handeln, unter systematischer Perspektive mehrere Aspekte unterscheiden. In ontologischer Hinsicht ist das Akzidens gänzlich von der Substanz abhängig. Es besitzt eine Wesenheit nur in Bezug auf die Substanz:

... accidens non habet essentiam absolutam, sed dictam in habitudine ad aliud ... Nec solum intelligo quod accidens secundum quod accidens vel secundum quod qualitas vel quantitas, habeat rationem ad aliud dictam, sed etiam rationem essendi tantum habet in habitudine ad substantiam. Unde dicitur ens quia entis¹⁰⁹.

Die Substanz ist ens primum¹¹⁰, ens simpliciter et absolutum¹¹¹, während das Akzidens quasi propter alterum¹¹² zu nennen ist. Aus diesem Grund erhellt, daß das Akzidens nicht im eigentlichen Sinne eine Quidi-

¹⁰⁴ Art. 69, vgl. *Hissette*, 128–129, der den Text von Siger als Quelle angibt.

¹⁰⁵ Cf. ed. cit., 41, 62–64: Ut tamen sane intelligatur, sciendum est quod primariam causam posse facere accidens sine subiecto illius accidentis confitemur.

¹⁰⁶ Zu diesem Fragenkomplex ist die folgende Stelle aus *De anima intellectiva*, c.3 (ed. B. Bazan, Löwen 1972, 83, 44–84, 48), berühmt: Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habet et sapientia quae per revelationem de anima sit tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. – Zur Quelle dieser Haltung bei Albert dem Großen vgl. *B. Mojsisch*, Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen, in: Albert der Große (zit. Anm. 1) 27–28. Zur Interpretation des Verhältnisses von Glauben und Wissen: *Steenberghe*, Maître Siger 229–257.

¹⁰⁷ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, Edition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne, ed. W. Dunphy, Löwen 1981 (im folgenden zitiert als D); *Ders.*, *Quaestiones in Metaphysicam*, texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, ed. A. Maurer, Löwen 1983 (zitiert als M).

¹⁰⁸ *De anima intellectiva*, c. 6, ed. Bazan, 99, 81–83.

¹⁰⁹ In *Metaph.* V, q.23, M 237, 17–23. Cf. auch *ibid.*, 238, 27–28: Nam accidens nec essentiam habet nec rationem essendi habet nisi in habitudine ad substantiam.

¹¹⁰ In *Metaph.* VII, prol., M 328, 6.

¹¹¹ *Ibid.*, 328, 8.

¹¹² *Ibid.*, 328, 10.

tät (quod quid est) besitzt, wie Siger an mehreren Stellen deutlich zu machen versucht¹¹³:

dico quod accidens non habet quod quid est simpliciter et primo, sed sola substantia¹¹⁴.

Das Akzidens besitzt nur eine verminderte Wesenheit:

Accidens tamen habet quod quid est secundum quid dictum et per posterius, quia non est quid nisi in habitudine ad quid in substantia¹¹⁵.

Dieser Tatbestand erklärt auch, weshalb Aristoteles an einer Stelle des VII. Buches sagen kann, das Akzidens entbehre jeglicher Wesenheit (VII, 4; 1030a1–17) und an einer anderen Stelle ihm trotzdem eine Wesenheit zuspricht (VII, 4; 1030a18–31)¹¹⁶. Da die Definition das Wesen eines Dinges ausdrückt, das Wesen des Akzidens aber bezogen ist auf die Substanz, kann das Akzidens nicht ohne Bezug zur Substanz definiert werden, so daß sich ergibt: Es gibt keine Wesensdefinition des Akzidens¹¹⁷, denn die Definition des Akzidens beinhaltet ein äußeres Wesen und ist deshalb als eine verminderte Definition¹¹⁸ zu betrachten, d. h. eine Definition, die eine Hinzufügung impliziert¹¹⁹. Daraus folgt weiterhin, daß das Akzidens ohne Substanz gar nicht erkannt werden kann oder wie Siger in Annäherung zum Problem der Abtrennbarkeit formuliert:

Accidens sub ratione accidentis non intelligitur sine subiecto¹²⁰.

6. Eine ähnliche Abhängigkeit des Akzidens von der Substanz ist auch auf der semantischen Ebene festzustellen. Im konkreten Namen eines Akzidens (Adjektiv) wird das Subjekt mit-bedeutet, obschon der abstrakte Name (Substantiv) das Akzidens losgelöst von der Substanz bedeuten kann¹²¹. Nur im Bereich der Semantik besteht also eine relative Selbständigkeit des Akzidens¹²². Siger vermeidet allerdings hier, wie im Zusammenhang der Diskussion um die Unterscheidung von esse und essentia, jegliche Verwechslung semantischer mit ontologischen Unterscheidungen¹²³. Diese ontologische, logische und semantische Abhängigkeit des Akzidens, die Siger im Gefolge von Aristoteles und Averroes ausführlich diskutiert, erklärt, weshalb er glaubt behaupten zu können, sowohl eine logische, d. h. definitatorische, wie auch eine ontologische Abtrennung des Akzidens von der Substanz sei philosophisch gesehen widersprüchlich.

¹¹³ Cf. In Metaph. VII, q.1, M 329, 22–23.

¹¹⁴ In Metaph. VII, q.10, M 341, 30–31.

¹¹⁵ Ibid., 341, 31–342, 2.

¹¹⁶ Vgl. dazu In Metaph. VII, q.10, M 342, 54–62, sowie q.5, M 454, 23–27.

¹¹⁷ In Metaph. VII, q.10, M 341–342; In Metaph. VII, q.9, D 400–404.

¹¹⁸ Cf. In Metaph. VII, q.10, M 342, 48–51.

¹¹⁹ Vgl. die zusammenfassende Stelle M 454, 3–455, 31.

¹²⁰ In Metaph. VII, q.2, M 459, 3. Vgl. q.18, M 364–366.

¹²¹ In Metaph. VII, q.2, M 329–330; V, q.4, D 319–321.

¹²² Cf. In Metaph. VII, q.2, M 329–330.

¹²³ Vgl. R. Imbach, Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia, in: Studi sul XIV secolo in Memoria di A. Maier, hrsg. v. A. Maierù/A. Paravicini, Rom 1981, 312–319.

7. Die vorangehenden Beobachtungen führen zu folgenden vorläufigen Ergebnissen: a) Das Problem der Abtrennbarkeit der Akzidentien von der Substanz wurde an der Artistenfakultät von Paris um 1270 eingehend diskutiert. b) Zwischen diesen Diskussionen und der theologischen Debatte der Transsubstantiation bestehen zweifelsohne Zusammenhänge, obschon die Philosophen gemäß ihren eigenen methodischen Prinzipien die Frage genuin philosophisch, d. h. als Problem der Aristotelesexegese, behandeln wollen. c) Die erörterten Texte zeigen zur Genüge, daß die These einer möglichen Abtrennbarkeit der Akzidentien für einen Interpreten des Aristoteles – insbesondere des siebten Buches der Metaphysik – und des Averroes eine Herausforderung darstellte, die er aus Vernunftgründen verwerfen mußte. d) Dieser Affront für eine orthodoxe Aristotelesinterpretation wirft das Grundproblem des Verhältnisses von Vernunft und Autorität auf. Obschon die Philosophen einen offenen Konflikt vermeiden wollen, steht für sie absolut fest, daß in philosophischer Perspektive, d. h. im Lichte der natürlichen Vernunft, sich eine mögliche ontologische Selbständigkeit in keiner Weise rechtfertigen läßt, ja nicht einmal gedacht werden kann. e) Dieser latente Konflikt zwischen den Rechten der Vernunft, d. h. der Philosophie, und der religiösen Autorität hinsichtlich dieses spezifischen Problems ist nur ein Teil einer umfassenderen Problematik, die insgesamt die Beziehung zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Vernunft betrifft. Während die Philosophen, von denen die Rede war, darum bemüht sind, aus vernünftiger Sicht, direkte wunderhafte Eingriffe Gottes, d. h. Eingriffe, welche die rational einsehbare Ordnung des Universums in irgendeiner Weise suspendieren, gänzlich auszuklammern, verfolgt die Verurteilung von 1277 die entgegengesetzte Tendenz: Sie betont und strapaziert die Allmacht Gottes¹²⁴. Es prallen hier zwei Konzeptionen Gottes aufeinander, deren Gegensatz die intellektuelle Entwicklung der Folgezeit wesentlich bestimmen sollte, welcher aber bereits im System des Thomas festgestellt werden kann.

D. Dietrich von Freiberg

1. In genuin philosophischer Absicht hat Dietrich in zwei seiner Schriften sich explizit mit der erörterten Thematik auseinandergesetzt. Zuerst im Traktat *De accidentibus* und nachher in der Schrift *De quiditate entium*. Was die erste Abhandlung betrifft, so wird sie durch eine zweifache Fragestellung bestimmt, welche im Proöm angesprochen wird: Es soll einerseits untersucht werden, worin die Natur oder das Wesen des Akzidents besteht, andererseits soll die mögliche Selbständigkeit der Ak-

¹²⁴ Cf. E. Grant, The Condemnation of 1277. God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages, in: *Viator* 10 (1979) 211–244.

zidentien geprüft werden¹²⁵. Da der Ausdruck *accidens* in einem doppelten Sinne interpretiert werden kann, nämlich im weiteren Sinne als Eigenschaft (*proprietas* und *per se passio*), die jeglichem Seienden zukommt, und in seiner eigentlichen Bedeutung als positive Entität, *qua substantia est aliquid melius et qua aliquo modo se habet ad motum et transmutationem*¹²⁶, läßt sich der Traktat in zwei Teile gliedern, in denen die beiden genannten Fragen selbständig behandelt werden (c. 3–6; c. 7–23).

2. Was die Akzidentien im weiteren Sinne betrifft, also jene Eigenschaften, die als notwendige Bestimmungen eines Seienden verstanden werden können – sei es, daß sie als deren formale Prinzipien der Wesensform vorausliegen¹²⁷, sei es, daß sie sich aus den Konstitutionsprinzipien einer Art ergeben¹²⁸ – so können sie ohne ein Subjekt, dem sie zukommen, nicht definiert, ja sie können ohne dieses Subjekt gar nicht erkannt werden¹²⁹. Dies gilt ebenso von jenen *modi entis*, die der Intellekt hinsichtlich eines Seienden konstituiert, wie die Einheit und Vielheit, und deren Wesen in einer Privation besteht¹³⁰. Auch bezüglich der Beziehungen (*respectus*) und jener Eigenschaften, welche in der Mathematik erschlossen werden (z. B. ein Dreieck hat drei Winkel), gelten diese Voraussetzungen. Eine Abtrennbarkeit dieser Eigenschaften schließt einen offensichtlichen Widerspruch ein, den auch Gott nicht begehen kann¹³¹. Die Analysen Dietrichs zu dieser Art von Akzidentien stehen durchaus in einem Kontext philosophisch-theologischer Debatten, wie bereits die vorausgehenden Ausführungen bestätigen. Auch andere Autoren haben ähnliche Untersuchungen angestellt¹³².

3. Die Naturakzidentien, namentlich die Qualitäten und Quantitäten, von deren Natur und möglicher Selbständigkeit Dietrich im zweiten Teil seiner Abhandlung spricht, erfüllen in der Wirklichkeit eine genau beschreibbare Funktion: Sie ermöglichen die Tätigkeiten jener Seienden, die ihr eigenes Ziel nicht durch sich selbst erreichen können, d. h. der zusammengesetzten Substanzen¹³³. Die Unterscheidung zwischen Substanz

¹²⁵ Die Werke Dietrichs werden nach den *Opera omnia*, t. I–IV, Hamburg 1977–1985 zitiert. De accidentibus, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, t. III, 47–90; De quiditatibus entium, ed. R. Imbach/J.-D. Caviglioli, t. III, 91–118. Ebenfalls des öfteren genannt werden: De origine rerum praedicamentalium, ed. L. Sturlese, t. III, 119–201; De ente et essentia, ed. R. Imbach, t. II, 17–42. Der Traktat De acc. wird ausführlich interpretiert von *Flasch* in der Einleitung zu Bd. III, SS. XXXVIII–LX.

¹²⁶ De acc. 2 (2) 55.

¹²⁷ Wie z. B. animal und rationale für homo, dazu De acc. 3 (2) 56–57.

¹²⁸ Wie z. B. die Fähigkeit zu lachen, cf. De acc. 3 (2) 56.

¹²⁹ De acc. 3 (5) 57.

¹³⁰ Dazu De acc. 3 (4) 57; 5 (3) 59; zu diesen modi ebenfalls De orig. 2 (9) 146 und De natura contrariorum, c. 11–27, ed. R. Imbach, t. II, 92–102.

¹³¹ De acc. 5 (2) 59; 5 (5) 60; 5 (7) 60.

¹³² Vgl. z. B. das Quodl. II, 10 des Jacques von Thérines (ed. P. Glorieux, Paris 1958, 265–268).

¹³³ De acc. 8 (1) 63–64.

und Akzidens besitzt eine naturphilosophische Relevanz, sofern man mit Dietrich die Physik als jene Disziplin deutet, die das Seiende im Hinblick auf die Ziel- und Wirkursache betrachtet¹³⁴. Unter metaphysischer Perspektive, sofern die Metaphysik von den sog. äußeren Ursachen abstrahierend das Seiende als Seiendes betrachtet¹³⁵, ist die fragliche Verschiedenheit anders zu verstehen:

Dico autem hunc modum differendi esse primum, quoniam ens in eo, quod ens, quo res primo distat a nihilo, cadit in primam divisionem entium, quae est per ipsorum essentias secundum rationem suarum quiditatum et secundum primam dividendi rationem, secundum quam primo dividitur ens, in quantum stat sub ratione distandi a nihilo. Prima autem ratio dividendi ens secundum hoc est vel habere essentiam per se et secundum se secundum rationem suae propriae et intraneae quiditatis vel habere essentiam per aliud et secundum aliud et non secundum rationem intraneae quiditatis, sed magis, ut ita dicamus, extraneae¹³⁶.

Diese metaphysische Sicht bestimmt die Relation des Akzidens in seiner wesentlichen Abhängigkeit von der Substanz als Analogie¹³⁷. Daraus folgt, daß das Akzidens, sofern sein Wesen, das es zu einem Seienden bestimmt, bezogen ist auf die Substanz, die ein absolutes Wesen besitzt, weder eine Washeit (quiditas) im engeren Sinne noch eine Definition im eigentlichen Sinne besitzt. Es folgt deshalb:

... quod accidens non est nisi quidam modus seu dispositio substantiae, et hoc est essentia eius in eo, quod ipsum est ens, nec habet aliquam essentiam absolutae quiditatis secundum se ipsum¹³⁸.

Die Abtrennbarkeit des Akzidens von der Substanz ist aus diesen Gründen absolut unmöglich. Sie ist selbst dann undenkbar, wenn man sie mit Hilfe eines wunderhaften Eingriffes Gottes erklären wollte¹³⁹.

4. Dietrich bestreitet im Zusammenhang mit der möglichen Selbständigkeit der Akzidentien folgende Thesen: a) Das Insein des Akzidens ist akzidentell¹⁴⁰. b) Das Insein des Akzidens ist eine natürliche aptitudo desselben¹⁴¹. c) Gott kann die Wirkung der Zweitursache (Substanz) durch einen direkten Eingriff hervorbringen¹⁴². d) Was dem Wesen nach verschieden ist, kann durch göttliche Macht getrennt werden¹⁴³. e) Was einer Wesenheit zukommt, kann Gott von dieser trennen¹⁴⁴. f) Die Quantität ist Subjekt der anderen Akzidentien und kann deshalb von der Substanz losgelöst werden¹⁴⁵. Es ist offensichtlich, daß Dietrichs Angriff sowohl gegen Thomas¹⁴⁶ wie auch gegen Aegidius gerichtet ist. Er kriti-

¹³⁴ Vgl. De magis et minus 3 (2), ed. R. Imbach/H. Steffan, t. II, 50; ähnlich De orig. 5 (62) 199–200.

¹³⁵ De orig. 5 (61) 199; De nat. contr. 57 (2) 124.

¹³⁶ De acc. 9 (6) 65.

¹³⁷ Vgl. De acc. 10 (2)–(3) 66–67.

¹³⁸ De acc. 17 (9) 77.

¹³⁹ De acc. 19 (1) 80: Si autem iuxta praedicta quaeratur, utrum accidens quacumque virtute hoc agente possit esse sine subiecto ... respondendum simpliciter absque omni distinctione, quod non.

¹⁴⁰ De acc. 22 (1) 83. ¹⁴¹ De acc. 22 (3) 84. ¹⁴² De acc. 23 (3) 86.

¹⁴³ De acc. 23 (12) 87. ¹⁴⁴ De acc. 23 (14) 88. ¹⁴⁵ De acc. 23 (16) 88–89.

¹⁴⁶ In diesem Sinne überzeugend *Flasch*, Einleitung, S. L–LIX.

siert diese Lehren nicht nur, weil sie die gesamte Lehre des Aristoteles zu den Kategorien zerstören¹⁴⁷, sondern auch weil ihre philosophischen Grundlagen nicht haltbar sind und weil sie in ungebührlicher Weise auf Wunder rekurrieren¹⁴⁸. Wer in irgendeiner Weise die mögliche Selbständigkeit von Akzidentien in Aussicht stellt, verstrickt sich insofern in Widersprüche, als er auf der einen Seite die Differenz zwischen Akzidens und Substanz etabliert und sie auf der anderen Seite aufhebt¹⁴⁹.

5. In der Abhandlung *De quiditatibus entium* wird dasselbe Problem in einer etwas verschiedenen Betrachtungsweise noch einmal diskutiert. Wie bereits der Titel vermuten läßt, will Dietrich darlegen, was unter quiditas zu verstehen sei und welchen Seienden eine Washeit zukomme. Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Dietrichsche Seinsverständnis: *Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium formalium intentionum est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo*¹⁵⁰.

Diese oft wiederholte Interpretation des Seienden gründet auf der Identität von *ens, esse* und *essentia*¹⁵¹. Jegliches Seiendes ist Seiendes durch seine wesenhafte Bestimmtheit:

*Ens igitur, quod est generalissimum et suo ambitu omnia in se comprehendens et re et significatione, de quocumque praedicatum significat essentiam eius, de quo praedicatur*¹⁵².

Durch das Wesen also distanzieren sich die Seienden vom Nichts¹⁵³, so daß der Unterschied zwischen Akzidens und Substanz nur durch ihr Wesen bedingt sein kann¹⁵⁴. Die Washeit bestimmt ein Seiendes oder ein Wesen näherhin zu dieser oder jener Wesenheit. Aus dieser Determination geht das Etwas (*quid*) hervor:

*Ipsum autem quid in eo, quod quid, seu quiditas in eo, quod quiditas, super rationem entis importat quandam rei informationem, qua res seu ens determinatur ad talem vel talem essentiam vel naturam, ut res non solum sit ens per distantiam eius a nihilo, sed etiam sit hoc vel hoc secundum aliquam informationem*¹⁵⁵.

Die *quiditas* ist deshalb in allgemeinsten Formulierung das, wodurch ein Seiendes zu einem Etwas determiniert wird¹⁵⁶. Allerdings begnügt

¹⁴⁷ De acc. 17 (1) – (3) 76.

¹⁴⁸ De acc. 23 (22) 90: *Invenitur etiam alius effectus quantum ad inconvenientem processum in inquirendo disputative ea, quae pertinent ad praesens negotium. Ad unam partem muniri suam intentionem per rationes a natura et proprietatibus rerum sumptas; si autem pro alia parte etiam efficacius arguatur, recurrit ad miraculum, scilicet dicentes, quod miraculose, virtute supernaturali fiat hoc, quod in sua positione defendunt.*

¹⁴⁹ Cf. De acc. 18 (1) 77–78; 18 (4) 78; 22 (4) 84.

¹⁵⁰ De quid. 1 (3) 99.

¹⁵¹ Zu diesem Problem: R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg, in: FZThPh 26 (1979) 369–425.

¹⁵² De ente I, 1 (1) 27.

¹⁵³ De quid. 1 (2) 99.

¹⁵⁴ De acc. 9 (6) 65.

¹⁵⁵ De quid. 1 (4) 99. Zu *quid*: De ente I, 2 (2)–(4) 28–29.

¹⁵⁶ Vgl. De quid. 3 (1) 102: *Unde etiam secundum hoc quiditas non est quid, sed aliquid est quid ipsa quiditate.*

sich Dietrich nicht mit dieser vagen Umschreibung und setzt zu einer neuen Definition an, wenn er sagt:

Quiditas igitur entis cuiuscumque secundum praedicta vult esse aliquod principium intrinsecum rei secundum actum, a quo sumitur ratio rei et secundum rationem essendi et secundum rationem notificandi seu innotescendi¹⁵⁷.

Als solches inneres, formales Erkenntnis- und Seinsprinzip kommt die Washeit jedem Seienden zu¹⁵⁸.

6. Dietrich ist indessen mit diesem allgemeinen Begriff der quiditas noch immer nicht zufrieden und entwickelt deshalb einen strengen Begriff derselben, der zur Folge hat, daß allein den zusammengesetzten Substanzen eine quiditas zugesprochen werden kann. Zu diesem Ergebnis gelangt Dietrich durch folgende Überlegungen: a) Sofern die Washeit ein formales Prinzip ist, impliziert sie eine reale Vielheit, die ein Bestimmbares und ein Bestimmendes einschließt¹⁵⁹. Aufgrund dieser Relation besitzen die einfachen Substanzen keine Washeit, da ihnen jegliche Vielfalt abgesprochen werden muß. b) Da diese Vielheit in den Dingen zweiter Intention (*res secundae intentionis*) gegeben ist, kann man zwar sagen, diese Entitäten verfügten über eine Washeit, aber nicht im strengen Wortsinn¹⁶⁰. c) Dazu ist nämlich weiterhin eine wesentliche Einheit oder Identität zwischen der Washeit und dem durch sie bestimmten Etwas gefordert¹⁶¹ sowie eine Einheit der Teile dieser Washeit¹⁶² und schließlich eine Perseität oder eine Unabhängigkeit (Absolutheit) dieser quiditas¹⁶³. Daraus ergibt sich zum einen, daß einzig und allein die zusammengesetzten Substanzen eine Washeit besitzen, und zum anderen, daß diese Washeit mit der substanzialen Form identisch ist:

Constat autem, quod hoc principium intrinsecum secundum actum cum iam dictis condicionibus non est nisi forma substantialis. Igitur quiditas, quae vere et simpliciter quiditas est, non est nisi in substantiis compositis et est forma substantialis¹⁶⁴.

7. Dietrich kämpft in diesem Kontext auf zwei Fronten gegen Thomas. Er widerlegt nicht nur dessen Annahme, die quiditas umfasse sowohl die Materie wie die Form einer zusammengesetzten Substanz¹⁶⁵, sondern auch die Behauptung, den Akzidentien komme eine Washeit im wahren Sinne zu¹⁶⁶. Diese Hypothese des Thomas impliziert nicht nur, daß die Akzidentien ohne Bezug zum Subjekt definiert werden können, sondern zugleich, daß das Insein nicht zum Wesen des Akzidents ge-

¹⁵⁷ De quid. 2 (2) 100.

¹⁵⁸ Cf. 2 (5) 100–101.

¹⁵⁹ De quid. 3 (1) 101; 8 (2) 111.

¹⁶⁰ 5–6, 104–108.

¹⁶¹ 7 (4) 109–110.

¹⁶² 7 (5) 110.

¹⁶³ De quid. 7 (6) 110, sowie 10 (3) 113; 10 (4) 114.

¹⁶⁴ De quid. 8 (3) 111.

¹⁶⁵ De quid. 8 (3) 111; 3 (3) 103, dort werden ebenfalls die kritisierten Thomas-Stellen vermerkt.

¹⁶⁶ De quid. 9 (2) 112.

hört¹⁶⁷. Die „unerträgliche Falschheit dieser Position“¹⁶⁸ zerstört aber nach Dietrich alles, was Aristoteles über den Unterschied zwischen Substanz und Akzidens gelehrt hat¹⁶⁹, weil sie deren Differenz nivelliert und das Akzidens in eine Quasi-Substanz verwandelt¹⁷⁰. In Wahrheit besteht das Wesen des Akzidens darin, daß es, wie Dietrich unter ausdrücklicher Berufung auf Averroes erklärt, eine *dispositio substantiae* ist. Der Bezug zwischen Substanz und Akzidens ist deshalb als *analogia* zu begreifen: *Igitur per essentiam convenit accidentibus dici entia per attributionem ad substantiam. Sunt autem per suam essentiam formae quaedam et dispositiones. Ergo per suam essentiam dicuntur entia per attributionem ad substantiam, in quantum non sunt nisi substantiae dispositiones. Haec est igitur essentia accidentis cuiuscumque esse dispositionem substantiae, sicut etiam dicit ibi Commentator expresse et ratio concludit. Analogia igitur, quae attenditur inter accidentia et substantiam, convenit per attributionem accidentium ad substantiam; item in eo, quod ens praedicatur secundum hoc per prius et posterius de substantia et accidente, necessario secundum iam dicta attenditur in accidente et substantia per suas essentias non in his proprietatibus sive modis accidentalibus, qui sunt inesse subiecto, quod convenit accidentibus, vel non inesse, quod substantiarum est¹⁷¹.*

Da die Akzidentien keine *quiditas* im eigentlichen Sinne besitzen und die Substanz die Funktion derselben erfüllt, können die Akzidentien nicht im strengen Sinn des Wortes definiert werden¹⁷². Daraus folgt, daß die Abtrennbarkeit der Akzidentien undenkbar und widersprüchlich ist: *Si enim ratio accidentis est esse dispositionem substantiae, impossibile est non inesse substantiae . . . Ergo stante accidente in esse suo et sua essentia impossibile est quacumque virtute posita fieri, ut non insit¹⁷³.*

8. Es ist offensichtlich, daß Dietrich einer Metaphysik zu ihrem Recht verhelfen will, welche Denknöwendigkeiten als wesentliche Strukturen der Realität begreift¹⁷⁴. Er wersetzt sich deshalb mit Vehemenz und Nachdruck jeglicher Depotenzierung der Vernunft im Namen einer sich in Wundern bestätigenden Allmacht Gottes. Zugleich aber versteht er sich, wie K. Flasch zu Recht bemerkt, als „Wiederhersteller der inneren Kohärenz der aristotelischen Philosophie“¹⁷⁵. Diese Intention läßt sich im Vergleich mit den oben erwähnten Stellungnahmen der sogenannten radikalen Aristoteliker genauer beschreiben. Dietrich teilt mit diesen Aristoteleskommentatoren nicht nur die Absicht, die wahre Lehre des Stagiriten zu rehabilitieren, sondern ihre Lehren weisen erstaunliche inhaltliche Konvergenzen auf. Diese zweifache Feststellung bestätigt, was

¹⁶⁷ De quid. 9 (2) 112.

¹⁶⁸ De quid. 10 (1) 113.

¹⁶⁹ De quid. 10 (1) 113; vgl. auch 10 (7) 115: *Sed ista positio cum hoc, quod intolerabilem falsitatem continent, destruit et annihilat totam doctrinam Philosophi, quem circa materiam istam tradit in VII Metaphysicae.*

¹⁷⁰ Vgl. 10 (2) 113; 10 (5) 114; 11 (1) 115.

¹⁷¹ De quid. 10 (6) 114. Zur Bedeutung dieses Verweises auf Averroes vgl. unter 390.

¹⁷² De acc. 13 (3) 118.

¹⁷³ De quid. 12 (4) 117–118.

¹⁷⁴ Diesen Aspekt hat *Flasch*, Einleitung, SS. LIII und LIX, klargestellt.

¹⁷⁵ Einleitung, S. XL.

L. Sturlese¹⁷⁶, K. Flasch¹⁷⁷ und R. Imbach¹⁷⁸ in anderem Zusammenhang vorgetragen haben: Es bestehen Beziehungen zwischen der Philosophie Dietrichs und dem Denken jener Pariser Aristoteliker, die gemeinhin als Averroisten apostrophiert werden. Allerdings gilt es, einen ganz und gar grundlegenden Unterschied festzuhalten: Während die oben erwähnten Aristotelesinterpreten die theologischen Implikationen und Konsequenzen ihrer philosophischen Einsichten bewußt ausgeblendet haben, indem sie den Glauben an Wunder nicht ausschließen, lehnt Dietrich auch eine wunderhafte Selbständigkeit der Akzidentien entschieden ab. Er postuliert ein Recht auf philosophische Kritik an der Theologie; er macht die Rechte der Vernunft gegen die Ansprüche der Autorität geltend, wenn er mit philosophischen Argumenten eine lehramtlich verfügte dogmatische Entscheidung der Kirche angreift.

E. Nikolaus versus Dietrich

Die bisherigen Bemerkungen ermöglichen eine genauere Würdigung der umfangreichen *quaestio* des Nikolaus. Zu diesem Zweck soll zuerst versucht werden, die Grundtendenzen seiner Ausführungen knapp zu schildern. Danach mag es angebracht sein, die Auseinandersetzung zwischen Nikolaus und Dietrich in gebotener Kürze darzustellen.

a) Die Stellungnahme des Nikolaus zum gestellten Problem

1. Wie bereits angedeutet wurde, erscheint Nikolaus die erste radikale Meinung mit der dritten vereinbar. Aus diesem Grunde darf man davon ausgehen, daß der Dominikaner in einigen wesentlichen Punkten mit der ersten *opinio* einverstanden ist. Dies gilt jedenfalls hinsichtlich der realen Verschiedenheit von Sein und Wesen. Es trifft ebenfalls auf die These zu, Substanz und Akzidens komme ein einziges *esse actuale* zu. Beide Auffassungen werden im dritten Artikel aufgegriffen¹⁷⁹. Ebenso ist beiden Positionen der Gedanke gemeinsam, Gott verleihe den Akzidentien nach ihrer Abtrennung von der Substanz ein neues Sein¹⁸⁰. Diese drei Thesen sind in den Grundlinien zwar thomistisch, aber Nikolaus hat sie direkt von Aegidius Romanus übernommen, weil sie z. T. bei Thomas nicht in dieser präzisen Formulierung anzutreffen sind. Nikolaus tadelt hingegen die erste Meinung, wenn sie darauf besteht, Gott könne eine Qualität ohne Quantität, eine Bewegung ohne Bewegtes und das Sein ohne Wesen

¹⁷⁶ Il „De animatione caeli“ di Teodorico di Freiberg, in: *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia oblata* Th. Kaeppli, ed. R. Creytens/P. Künzle, Rom 1978, 175–247.

¹⁷⁷ Von Dietrich zu Albert, in: *Albert der Große* (zit. Anm. 1), 7–26.

¹⁷⁸ Averroistische Stellungnahmen 325; *Gravis iactura* 419–420; Einleitung zu *De quid* 96.

¹⁷⁹ Vgl. *Cod. cit.*, fol. 63va–vb.

¹⁸⁰ Nikolaus sagt ausdrücklich, daß die *media opinio* nur in drei Aspekten (in tribus) sich von der ersten unterscheidet (67vb).

erschaffen. Derartige Lehren hat Aegidius nie vertreten, vielmehr hat er sie ausdrücklich angegriffen. Ich vermute deshalb, daß Nikolaus die erste opinio aus disparaten Stücken zusammengestellt hat, zumal bis jetzt eine einzige und eindeutige Quelle noch nicht entdeckt werden konnte. Daß verschiedene Autoren eine Abtrennbarkeit auch der Qualität als möglich erachteten, wurde bereits gezeigt. Thomas selbst hat diesem Problem ein eigenes *Quodlibet* (VII, 4, 3) gewidmet. Aegidius und Hervaeus Natalis haben sich ebenfalls zu diesem Thema geäußert¹⁸¹. Diese Texte enthalten ausreichendes Material für eine Kompilation, wie sie in der *Summa* vorliegt.

Zu dem für diese erste Meinung grundlegenden Gedanken, es sei eine Bewegung ohne Bewegtes denkbar, gibt es Ansätze bei Gottfried von Fontaines¹⁸². Es besteht in der Tat ein Zusammenhang dieses Gedankens mit der Frage, ob ein Akzidens Subjekt eines anderen sein kann¹⁸³. Wenn Thomas und Aegidius die Quantität als eine Quasi-Substanz deuten, bejahen sie diese Möglichkeit. Gottfried dagegen äußert sich im *Quodl.* XI, 3 folgendermaßen:

Et est dicendum, quod oportet ponere motum sine mobili in proposito. Sicut enim virtute divina habet esse accidens in facto esse et quiete et sine subiecto, ita etiam potest habere esse in fieri et in motu sine subiecto; quia sicut virtute divina habet accidens esse et conservari sine subiecto, ita divina virtute habet ut omnia quae sibi convenire possent in subiecto, sibi convenient sine subiecto¹⁸⁴.

Daß es sich allerdings bei dieser ersten Meinung um ein Konstrukt aus heteroklitischen Elementen handeln könnte, dies legt die These nahe, Gott könne das Sein ohne Wesen erschaffen. Aegidius verneint diese Möglichkeit explizit¹⁸⁵; Gottfried hingegen leugnet deren Grundlage, nämlich die reale Verschiedenheit von esse und essentia¹⁸⁶.

2. L. Sturlese hat bereits nachgewiesen¹⁸⁷, daß sich der Anfang des dritten Artikel zu einem guten Teil aus einem Exzerpt aus der *quaestio* 7 des Johannes von Lichtenberg zusammensetzt, die dem Thema gewidmet ist *Utrum sit unum esse omnium quae sunt in homine*¹⁸⁸. Nikolaus über-

¹⁸¹ Vgl. Aegidius, *Theoremata*, prop. XXXVI, ed. cit., fol. 24va; Hervaeus Natalis, *Quodl.* XI, 29, Venedig 1513 (Nachdruck Ridgewood 1966), fol. 186vb.

¹⁸² Vor allem *Quodl.* XI, 3, ed. J. Hoffmans (Les *Quodlibets* onze et douze de Godefroid de Fontaines, Löwen 1932) 13–22. Einen ausführlichen Kommentar zu diesem Text bietet E. D. Sylla, *Godfrey of Fontaines on Motion with Respect to Quantity of the Eucharist*, in: *Studi sul XIV secolo* (zit. Anm. 123) 105–141.

¹⁸³ Dies hat Scotus sehr klar erkannt, vgl. die oben zitierte q.4 (Anm. 67).

¹⁸⁴ *Quodl.* XI, 3, ed. cit., 19.

¹⁸⁵ *Quaestiones de esse et essentia*, q.11, Rom 1503 (Nachdruck Frankfurt 1968), fol. 24va–26va.

¹⁸⁶ Vgl. Averroistische Stellungnahmen 319–322. Dort weitere Literaturangaben.

¹⁸⁷ Eckhart (zit. Anm. 24) 193–195. Die *quaestiones* des Johannes sind in einer einzigen Hs. erhalten: Cod. Vat. Lat. 859, fol. 151r–182v. Ein Verzeichnis der Fragen bei A. Landgraf, *Johannes von Lichtenberg und seine Quaestiones disputatae*, in: *ZkTh* 46 (1922) 554–555.

¹⁸⁸ Die *quaestio* des Johannes liest sich Cod. Vat. Lat. 859, fol. 156rb–157va. Ich möchte an dieser Stelle Herrn PD Dr. B. Mojsisch, der die Edition dieses Werkes vorbereitet, herzlich dafür danken, daß er mir den Mikrofilm freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

nimmt aus dieser *quaestio* die Analyse zur Vieldeutigkeit des Seins, aber auch die Darstellung und Diskussion zweier falscher Ansichten über die Einheit von Substanz und Akzidens¹⁸⁹. Die erste kritisierte Doktrin meint, Substanz und Akzidens besäßen ein gemeinsames *esse essentiae*, die zweite dagegen spricht dem Akzidens die Existenz ab. Dies alles ist wörtlich aus der genannten Frage entnommen. Nikolaus distanziert sich allerdings von Johannes, wenn es um die Darlegung der richtigen Antwort zu diesem Problem geht. Johannes postuliert nämlich ein verschiedenes Sein für Substanz und Akzidens¹⁹⁰, während Nikolaus neuerdings Aegidius folgt und erklärt:

(63va) Tertio advertendum, quod hic necesse videtur esse dicendum, sicut etiam dicunt et probatum est in primo articulo primae opinionis, quod accidens et suum subiectum uniuntur in unitate unius esse existentiae.

In den Einwänden gegen diese These, widerlegt Nikolaus recht ausführlich die diesbezüglichen Ansichten Heinrichs von Gent, der im *Quodl.* X, 8 sich mit der Auffassung des Aegidius auseinandersetzt¹⁹¹. Der Mittelteil des dritten Artikels versucht gegen Dietrich nachzuweisen, daß die wirkliche Inhärenz nicht zum Wesen des Akzidens gehört. Im letzten Abschnitt wird schließlich die erste Meinung kritisiert – und zu-rechtgewiesen. Diese Korrektur erfolgt unter ausdrücklicher Berufung auf jene Lehre, quae est doctoris in quaestionibus de *Quodlibet*¹⁹². Wie der Kontext bestätigt, kann es sich nur um das schon erwähnte *Quodl.* VII, 4, 3 des Thomas handeln:

(67vb) Dicit enim doctor ibidem, quod Deus potest facere, quod accidens existat sine substantia, sed non sine quantitate.

Den Hauptgedanken der evozierten Stelle faßt Nikolaus wie folgt zusammen:

(68rb) Secundo modo potest intelligi, quod qualitas fiat sine substantia et quantitate, non tamen plurificabilis secundum numerum in eadem specie, sed una sola continens totam perfectionem speciei suae, sicut nos ponimus de substantiis separatis, quod Plato posuit de ideis. Et istum modum dicit doctor in quaestionibus de *Quodlibet* etiam possibilis.

Es kann sich hier nur um einen Hinweis auf folgenden Passus handeln:

¹⁸⁹ Bei Nikolaus, fol. 61vb–62ra (mit Einschüben) sowie 62va–63va. Die *quaestio* des Johannes legt drei falsche Meinungen vor. Nikolaus übernimmt bloß zwei (vgl. Cod. Vat. Lat. 156vb).

¹⁹⁰ Johannes legt seine eigene Meinung fol. 157ra vor: quod aliud est esse accidentis et subiecti. Auch andere Thomisten sind dieser Ansicht: cf. Thomas von Sutton, *Quodl.* IV, 13, ed. M. Schmaus/M. Gonzalez-Haba, München 1969, 583–586.

¹⁹¹ Zur These des Aegidius cf. *Quaestiones de esse et essentia*, q. 10, ed. cit., fol. 22rb–24rb. Das *Quodl.* X, 8 des Heinrich: *Henrici de Gandavo, Opera omnia*, t. XV, ed. R. Makken, Löwen-Leiden 1981, 197–220. Dort viele Quellenhinweise zur fraglichen Diskussion. Daß Nikolaus diese *Quodl.* kannte, davon zeugt folgende Bemerkung: (64va) ... est una de rationibus Henrici de Gandavo. Das referierte Argument bezieht sich eindeutig auf eine Stelle des *Quodl.* X, 8.

¹⁹² Cod. cit., fol. 68ra sowie 68rb. Auf dasselbe *Quodl.* VII, 4, 3 beruft sich Nikolaus im selben Problemzusammenhang 51ra: et sic dicit doctor noster frater Thomas VII *Quodlibet* de albedine.

Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit (*Quodl.* VII, 4, 3).

Zur Kritik der Ansicht, Gott könne das Sein ohne Wesen erschaffen, waren bei Thomas keine direkten Vorlagen zu entdecken. Deswegen rekurriert Nikolaus diesmal auf Aegidius Romanus, dessen Argumente aus der 11. Frage der *Quaestiones disputatae de esse et essentia* in geraffter Form vorgetragen werden¹⁹³.

3. Die bisherigen Angaben führen zu folgenden Beobachtungen: a) Nikolaus adoptiert im großen ganzen die thomistische Position. Diese Ansicht erscheint im Gegensatz zu den beiden Gegenpositionen als eine gelungene Vermittlung zwischen zwei Extremen: *media opinio*. b) Die erste Position erscheint eher als eine Collage aus ziemlich heteroklitischen Elementen als die Transkription einer realen Position eines bestimmten Autors. Nikolaus hat, so scheint es, diese *opinio* als Anti-These zur zweiten konstruiert. Nur im Vergleich zu zwei genau abgrenzbaren und eindeutigen Antithesen erscheint der Thomismus als eine harmonische Synthese. c) Bei der Ausarbeitung des Mittelweges hat Nikolaus zahlreiche Ansätze und Argumente von Aegidius Romanus übernommen. Das Ergebnis einer früheren Studie wird dadurch bestätigt: Nikolaus redet einem Thomismus das Wort, der mit den Pariser Schuldiskussionen bestens vertraut ist¹⁹⁴. Die geschichtliche Bedeutung dieser *defensio doctrinae fratris Thomae* erscheint indessen erst im rechten Licht, sofern man die Auseinandersetzung mit der zweiten Meinung etwas genauer prüft.

b) Die Auseinandersetzung mit Dietrich

1. Es wurde bereits erwähnt, daß in drei Zusammenhängen eine Diskussion mit Dietrichs Lehre von den Akzidentien stattfindet. Es lohnt sich, die entsprechenden Passagen genauer zu betrachten. Daß jene Position, die im zweiten Artikel ausführlich diskutiert wird, primär die Lehren Dietrichs zusammenfaßt, dürfte auf der Hand liegen, sofern man die These selbst sowie die einzelnen Argumente berücksichtigt. Da es aber nicht möglich ist, im Rahmen dieser Untersuchung alle 22 *rationes* zugunsten dieser Meinung einzeln zu analysieren, sei mindestens ein offensichtliches Beispiel vorgeführt:

(56va) *Prima ratio talis est et fundatur aequaliter super dicta praecedentis opinionis: Ens, quod dicitur analogice de substantia et accidente, non solum dicit esse actuale, sed dicit etiam essentias eorum, immo principaliter dicit essentias eorum. Sicut ergo non esset analogia accidentis ad substantiam respectu esse actualis, nisi quia accidens existit per esse idem existentiae, quod est esse substantiae, et non potest aliqua virtute existere sine substantia, nisi feratur ei aliud esse, sic non esset analogia accidentis ad substantiam respectu ipsius esse, nisi quia essentia accidentis sic respicit essentiam substantiae, quod impossibile est, quod separetur a substantia, nisi conferatur ei aliqua nova essentia. Sed hoc implicaret contradictionem dicere accidens idem manens separari a sub-*

¹⁹³ Ed. cit. (Anm. 185), fol.24va–26va; bei Nikolaus 68vb–69ra.

¹⁹⁴ Vgl. Compilatio 187–189.

stantia et ipsum acquirere novam essentiam. Ergo Deus hoc facere non potest. Maior est manifesta, quia ens, de quo dicit Philosophus, quod dicatur analogice de substantia et accidente, dividitur in decem praedicamenta, ex quo patet, quod analogia, quae est inter accidens et substantiam, respicit accidens et substantiam quantum ad ea, per quae ponuntur in praedicamentis, sed hoc non est esse existentiae, sed est essentia, quia per existere non reponitur aliqua res in praedicamento, sed per suam essentiam. Minor patet per dicta adversariorum, qui dicunt, quod analogia accidentis ad substantiam respectu ipsius esse existentiae consistit in hoc, quod accidens existit per attributionem ad existere substantiae vel per esse existentiae ipsius substantiae.

Mehrere Aspekte dieses Abschnitts belegen, daß es sich nur um die Position Dietrichs handeln kann. Ich erwähne: die Identifikation von esse und essentia im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidens (man vergleiche dazu die oben [S. 380] zitierten Aussagen Dietrichs.) und die Analogielehre:

Et hoc est, quod dicit Philosophus in principio VII Metaphysicae, quod accidentia eo sunt entia, quo sunt entis veri, quod est substantia. Et quod ista analogia, qua accidens dicitur ens per attributionem ad substantiam, attendatur penes essentiam accidentis, ostendit Philosophus in principio IV Metaphysicae, ubi assumit, quod ens dictum de decem generibus praedicamentorum non praedicat nisi ipsarum rerum essentias. Cuius ratio est, quia ens nominat primam et simplicissimam omnium intentionem, qua res primo distat a nihilo: Hoc autem, quo res primo distat a nihilo, non potest esse aliquid accidentale. Et procedit ulterius Philosophus ostendens, quod ens secundum istam intentionem, scilicet in quantum significat uniuscuiusque rei essentiam, dicitur de aliis novem generibus in analogia ad substantiam. Unde Commentator dicit ibi, quod alia praedicamenta „universaliter non dicuntur entia, nisi quia sunt dispositiones entis“. Unde versus principium VII, aliquantulum post supra inductam auctoritatem, dicit Philosophus: „Sedens enim et stans non dicuntur sine hoc. Manifestum est igitur, quod haec est causa essentiae istorum“. Super quo dicit ibi Commentator: „Quoniam accidentia, verbi gratia stans et sedens, non dicuntur entia sine istis . . . , et cum hoc sit declaratum de substantiis, manifestum est, quod substantiae sunt causae essentiae accidentium et accidentia non sunt nisi propter substantias“¹⁹⁵.

Ein zweites Beispiel ist noch instruktiver:

Nikolaus: (57ra) Praeterea arguitur vicissimo primo contra rationem, qua dicunt Deum posse facere accidens sine subiecto. Confirmant propositum suum, quod tale est: Quidquid Deus potest mediantibus causis secundis, hoc etiam potest facere sine eis. Sed subiectum est causa secunda respectu accidentis. Ergo, sicut Deus potest dare accidentia esse mediantibus causis secundis, hoc etiam potest facere sine eis. Sed subiectum est positum, dicunt, quia, quando dicitur, quod quidquid Deus possit mediantibus secundis causis, possit etiam sine eis, hoc semper intelligendum est quantum ad causas extrinsecas, ut sunt causae efficientes et finales et formales exemplares, et nunquam intelligendum est de causis intrinsicis, ut sunt materia et forma inhaerens, quia hoc implicaret contradictio-

Dietrich, „De acc.“ 23(3)–(6), 86: Inducunt etiam ad assertionem suae intentionis, scilicet quod accidens possit esse sine subiecto, hoc, quod in principio *Libri de causis* habetur, quod causa primaria plus influit in effectum seu causatum causae secundae quam ipsa causa secunda. Unde quando a causato causae secundae removetur causalitas ipsius causae secundae, adhuc remanet causalitas causae primae; unde cum accidens causa secunda sit subiectum, Deus autem sit talis accidentis causa prima remoto subiecto adhuc Deus potest tenere accidens in suo esse. – Haec ratio nimis deficit in proposito. Primo, quia non est assumpta ab auctoritate secundum intentionem auctoris; loquitur enim auctor *Libri de causis* in dicta auctoritate in eodem genere causae, puta efficientis vel formalis vel materialis, unde

¹⁹⁵ De acc. 10 (3) 66–67; ebenfalls De quid. 10 (6) 114.

nem, quod Deus suppleret vicem istarum causarum. Non enim posset facere hominem sine corpore nec corpus sine albedine, sed subiectum, licet proprie non sit causa materialis accidentis, tamen habet modum causae materialis respectu accidentis et incidit in illud genus causae respectu eius. Et ideo ista ratio non probat propositum de subiecto et accidente. – Item illa auctoritas *Libri de causis* pro confirmatione propositi adducitur, quod omnis causa primaria etc., contra intentionem (57vb) auctoris adducitur, ut patet in commento eiusdem propositionis, quia ipse intendit, ut patet in exemplis ibidem adductis, de eodem genere causae. Sed Deus et subiectum non sunt in eodem genere causae respectu accidentis, quia Deus est causa efficiens ipsius, subiectum autem est causa subiectiva vel materialis.

ipse exemplificat in causis formalibus, scilicet in ente, vivo, rationali. Quantum autem pertinet ad propositum, non sic se habet, quoniam Deus est causa efficiens accidentis, subiectum autem est causa subiectiva seu materialis. – Item deficit ratio inducta quantum ad hoc, quod intentio auctoris in auctoritate allegata non est, quod remota causa secunda a suo effectu maneat effectus idem numero vel specie, sicut patet in exemplo, quod inducit; scilicet quod remoto rationali non remaneat homo idem numero vel specie. Sed in proposito dicunt quantitatem vel qualitatem eandem non solum specie, sed numero remanere. – Item ratio inducta non est ad propositum. Si enim sit aliquid, quod secundum rationem suae quidditatis per suam essentiam intrinsece dependeat ab aliquo, hoc principio intrinseco remoto impossibile est ipsum sic principium remanere; alioquin sequeretur rem separari a sua essentia et essentiam rei separari a re, cuius est essentia. Et hoc contingeret in proposito, quoniam, sicut supra multipliciter ostensum est, essentia accidentis non est, nisi quod ipsum est dispositio substantiae; remota igitur substantia non manet aliqua causalitas causae primae in tenendo accidens in esse.

Dietrich kritisiert in seinem Text Thomas von Aquin: IV Sent. d.12, q.1 a.1. Nikolaus legt in der *Summa* seinerseits eine Metakritik Dietrichs vor¹⁹⁶. Bei einigen der Argumente ist die Identifikation der Quelle weniger klar. Es stellt sich nun die Frage, ob die Darstellung der 22 Gründe und ihrer Widerlegung auf einen bis jetzt nicht identifizierten Kritiker zurückzuführen sei, eine Hypothese, welche durch die Arbeitsweise des Nikolaus, wie ich sie in anderem Zusammenhang erörtert habe¹⁹⁷, nahegelegt wird. Beim jetzigen Stand der Forschung kann die Frage nicht beantwortet werden. Es steht allerdings fest, daß die zweite Meinung mit jener Dietrichs identifiziert werden darf. Nach dieser Kompilation läßt sie sich wie folgt zusammenfassen: Das Wesen des Akzidens ist die Inhärenz (inesse). Deshalb kann das Akzidens nicht von der Substanz losgelöst werden.

2. Nachdem zu Beginn des dritten Artikels die verschiedenen Bedeutungen von Sein erörtert worden sind, steht der modus unionis accidentium et subiecti zur Diskussion. Als erste mögliche Antwort wird die Auffassung gewisser Leute vorgetragen, die folgendes behaupten:

¹⁹⁶ Fol. 61ra–61va.

¹⁹⁷ Vgl. *Compilatio* 180–187. *Sturlese* (Eckhart 188) vermutet dasselbe bezüglich der Kritik des Nikolaus an *De tempore*.

(62va) ... quod accidentia non habent aliquam naturam vel quiditatem nec est aliqua quiditas in natura nisi quiditas substantiae.

Die drei vorgeführten Argumente zugunsten dieser Lehre verdienen zitiert zu werden:

(62va) Secundum Philosophum in IV Metaphysica, qui dicit, quod accidentia sunt entia, quia sunt passiones vel accidentia vel viae vel huiusmodi aliquid ad substantiam, sicut etiam sanitas attribuitur animali et aliis secundum analogiam ad animal. Sed constat, quod sanitas, prout est in alio quam in animali, sive in herba sive in urina non dicit aliquid formaliter in eis nec competit eis ratio sanitatis propria, quae est (62vb) debita commensuratio humorum. Ergo a simili nec accidentibus ratio entis. – Secundo id, cui non competit ratio entis vel entitatis in recto, sed solum in obliquo, id de se nihil est. Sed secundum Philosophum in VII Metaphysicae accidentia non dicuntur entia, nisi quia sunt entis. – Tertio quia hoc expresse dicit Commentator super IV Metaphysicae, ubi dicit, quod universaliter non sunt entia, nisi quia sunt dispositiones entis et multi homines negant ea esse. Albedo enim non est. Ex quo patet, quod non sunt entia.

Das dritte Argument verweist m.E. ganz klar auf Dietrich. Er umschreibt die Akzidentien stets als Dispositionen der Substanz, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Averroes¹⁹⁸. Wie L. Sturlese bereits gezeigt hat¹⁹⁹, handelt es sich beim zweiten Argument um eine Anspielung auf einen Text im Exoduskommentar Eckharts. Dies gilt wohl auch vom ersten Argument, das die Analogielehre Eckharts meint. Die Bezüge zeigen sich, wenn man den entsprechenden Text Eckharts mit jenem des Nikolaus vergleicht:

Primum est quod aliter loquendum est et sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de praedicamentis rerum et ipsarum praedicatione. Hoc enim quidam non considerantes difficultates in pluribus patiuntur. Decem enim praedicamenta non sunt decem entia nec sunt decem res nec sunt decem prima entia nec decem primae res, sed sunt decem prima rerum sive entium genera. Nequaquam prima decem entia, sed unum ens, substantia scilicet; reliqua vero non sunt entia, sed entis proprie – ex VII Metaphysicae – entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inhaerente, sed sola analogia et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in ipso animali, quomodo et vinum est in circulo significante vinum esse in taberna et in vase. Hinc est quod omnia huiusmodi novem praedicamenta non sunt entia in recto, sed in obliquo, puta entis. Ratio est, quia sola forma substantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum et his similia. Quin immo accidens invenit esse iam prius natura in subiecto et non dat esse, sed accipit esse per subiectum et in subiecto. Unde totum ipsum compositum est unum ens, quamvis in ipso essent decem milia accidentium sive praedicamentorum accidentalium. Sicut enim totum ipsum compositum est unum quale sola qualitate, quantum sola quantitate, et sic de aliis, sic ipsum est ens sola substantia, scilicet forma substantiali. Sunt ergo omnia huiusmodi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia²⁰⁰.

Es wurde schon vermerkt, daß Nikolaus an dieser Stelle wörtlich Johannes von Lichtenberg zitiert, dessen scharfe Widerlegung dieser Ansicht er ebenfalls wiederholt²⁰¹. Es scheint mir beachtenswert, daß Lichtenberg Eckhart und Dietrich offensichtlich miteinander in Verbin-

¹⁹⁸ Vgl. oben 383. ¹⁹⁹ Eckhart 196.

²⁰⁰ In Exodum, n. 54, LW II, 58–59. Zur Akzidentienlehre Eckharts vgl. R. Imbach, *Deus est intelligere*, Freiburg 1976, 169–172.

²⁰¹ 62vb: Sed ista positio ab aliis reprobatur et absurda esse dicitur.

dung bringt und ihre Ontologie der Akzidentien als eine Einheit betrachtet. In der Tat scheint es mir unbezweifelbar, daß nicht nur Eckhart, sondern auch Dietrich getroffen werden soll. Nicht nur die spezifische Verwendung des Ausdrucks *quiditas*, sondern auch die Nennung des Averroes und dessen Umschreibung des Akzidens als *dispositio substantiae* lassen sich durch Eckhart, soweit ich sehe, nicht belegen²⁰². Dieses Faktum bestätigt, daß die Zeitgenossen die Beziehungen zwischen Eckhart und Dietrich klarer erkannt haben als die große Mehrzahl heutiger Interpreten.

3. Ein letztes Mal setzt sich Nikolaus mit Dietrich auseinander, wenn er im dritten Artikel sein Vorhaben darlegen will, nämlich, daß die aktuelle Inhärenz nicht das Wesen des Akzidens ausmache²⁰³. Er beweist dies mit acht Gründen. Zu sieben davon werden Einwände hervorgebracht, die tendenziell auf die Lehre Dietrichs hinweisen²⁰⁴. Es handelt sich neuerdings nicht um wörtliche Zitate, aber es scheint mir sicher zu sein, daß die Grundthesen von *De acc.*, aber auch von *De quid.* widerlegt werden sollen:

(66vb) ... sciendum, quod rationibus communiter probatur, quod accidens non quidificatur per inhaerentiam ita, quod actualis inhaerentia sit eius essentia.

Wem will man in der Tat zeigen, daß das Akzidens kein *modus rei* (66ra), sondern eine *res absoluta* (*loc. cit.*) sei, welche ohne Subjekt definiert und erkannt werden kann (67rb), wenn es nicht Dietrich ist? Von neuem darf man vermuten, Nikolaus greife für die Zusammenfassung wie für die Kritik auf eine noch nicht identifizierte Quelle zurück.

4. Nikolaus – oder sein unbekannter Gewährsmann – machen gegen Dietrich die thomistischen Ansichten geltend, z. T. in der Diktion des Aegidius. Dies ist besonders deutlich in folgenden Sätzen:

(58va) ... dicendum, quod accidens per actualem inhaerentiam non essentialiter a substantia distinguitur, sed per naturalem aptitudinem ad inhaerendum, quae nunquam ab eo auferri potest nec aufertur.

Ebenso wird darauf bestanden, daß die Akzidentien eine eigene Washeit besitzen²⁰⁵. Besondere Aufmerksamkeit verdient allerdings in der Erwiderung der Lehre Dietrichs ein weiterer Tatbestand. Die *Summa* betrachtet ein verkehrtes Analogieverständnis als die Quelle einer falschen Ontologie der Akzidentien. Lange und besonders detailliert fällt die Antwort auf die oben zitierte erste *ratio* aus (vgl. 389). Es gilt nach diesen Ausführungen zu unterscheiden zwischen drei Arten der Analogie (pro-

²⁰² Diese Belege finden sich auch in der wichtigsten Parallelstelle, der ersten Pariser *quaestio* (LW V, 47), nicht.

²⁰³ 66vb: ... sciendum, quod rationibus communiter probatur, quod accidens non quidificatur per inhaerentiam ita, quod actualis inhaerentia sit eius essentia.

²⁰⁴ Der achte Grund ist ein Autoritätsargument, das sich auf die Verurteilung von Paris bezieht. Allerdings wird es von Nikolaus relativiert: dazu vgl. *Compilatio* 183–184.

²⁰⁵ 58ra: ... quia accidentia secundum omnes habent suas essentias et quiditates disinctas ab essentia substantiae.

portionis, attributionis und participationis)²⁰⁶. Die getadelte Akzidentienlehre ist deshalb verwerflich, weil sie das Verhältnis der Wesen von Substanz und Akzidens im Sinne der Attributionsanalogie deutet:

(58ra) Modo dicitur, quod iste triplex modus analogiae invenitur in esse et essentia tam substantiae quam accidentium. In essentiis accidentium in comparatione ad essentiam substantiae invenitur analogia proportionis tantum, quia scilicet, sicut animal est de essentia hominis, sic color est de essentia albedinis, quia hoc modo, sicut se habet istud ad illud intrinsece, sic etiam se habet hoc in accidentibus unum ad aliud intrinsece. Sed analogia attributionis non potest esse inter accidens et substantiam penes essentiam et quiditates eorum, quia tunc sequeretur, quod in substantia et omnibus accidentibus non esset nisi una essentia vel quiditas, quae esset substantiae solum formaliter et accidentium denominative tantum. Sed hoc non potest esse, quia accidentia secundum omnes habent suas essentias et quiditates distinctas ab essentia substantiae.

Von einer Attributionsanalogie kann nach der *Summa* nur im Falle des gemeinsamen esse existentiae die Rede sein:

(58rb) Inter accidentia igitur et substantiam est analogia proportionis quantum ad eorum essentias et analogia attributionis quantum ad esse existentiae.

An dieser Erwiderung ist zuerst der Zusammenhang zwischen realem Unterschied von Sein und Wesen mit der zu rehabilitierenden Akzidentienlehre auffällig. Die mit der Realdifferenz verknüpfte Depotenzierung des Wesens²⁰⁷ und die mit der möglichen Abtrennbarkeit geforderte Suspendierung einer Vernunftnotwendigkeit gehorchen einer gemeinsamen Prämisse. Es ist allerdings erstaunlich, daß die *Summa* so ausführlich zu einer Korrektur der Analogielehre ausholt. Dies ist gewiß durch das Problem selbst und die Texte Dietrichs bedingt, könnte aber zugleich noch einen anderen Grund haben. Die Bedeutung der Analogielehre für das

²⁰⁶ (57vb) Dicitur enim, quod secundum Simplicium multiplex sit analogia, scilicet proportionis, attributionis et participationis. – Exemplum de primo: Secundum eundem Simplicium, sicut principium dicitur analogice de puncto et unitate et corde, quia ibi est quaedam comparatio proportionalitatis, quia sicut cor se habet ad omnia membra, sic unitas ad omnes numeros et punctum ad omnes lineas. – Exemplum tertii est, quando dicitur de pluribus et de uno eorum per essentiam et de aliis per participationem, tunc est ibi analogia participationis, sicut, si esset bonum separatum et ideale vel albedo idealis et separata, sicut posuerunt Platonicus, illud esset per essentiam bonum vel album, alia autem omnia essent bona vel alba per participationem, et bonitas vel albedo diceretur de illo bono et aliis bonis et de illa albedine et de aliis albedinibus analogice, sed illa analogia esset analogia participationis. – Exemplum secundi est, quando dicitur aliquid unum de pluribus et de uno eorum per formam inhaerentem, de aliis autem non per formam inhaerentem, sed per solam attributionem ad illud, cui talis forma inhaeret, sicut sanum dicitur analogice de sanitate animalis et de sanitate urinae et dietae. Et est ibi analogia attributionis, quia in solo animali est sanitas formaliter et ut forma inhaerens, in aliis autem, ut scilicet in urina, dieta et aliis nihil penitus est de sanitate formaliter nec inhaeret eis aliquid de sanitate, ut forma. Sed talis forma, puta sanitas, animali tantum inhaeret et ista alia (58ra) solum dominantur. Et ideo solum sunt et dicuntur sana per attributionem ad sanitatem, quae est in animali formaliter et non in eis secundum primos duos modos analogiae, scilicet proportionis et participationis. Semper potest plurificari forma, a qua sumitur illud, quod analogice dicitur, et potest inhaerere tam ei, quod analogatur, quam alteri, ad quod analogatur, sicut ratio principii inest puncto et unitati sicut cordi, et bonitas vel ratio boni non solum inestet bono ideali vel bono separato, sed etiam inestet bono per participationem. Sed in tertio modo analogiae, qui est secundum attributionem, forma illa, a qua sumitur res analogiae, uni soli inhaeret, scilicet analoganti, et aliis, quae ad ipsum analogantur, nihil penitus inestet de tali forma; sed solum denominationem habent ab ea.

²⁰⁷ Vgl. K. Flasch, Art. Wesen, in HPhG B. 6, München 1974, 1690.

Denken Eckharts ist bekannt²⁰⁸. Es liegt auf der Hand, daß diese Analogielehre sehr enge Verbindungen aufweist mit der Analogie von Substanz und Akzidens, wie sie Aristoteles versteht²⁰⁹. Wenn also Nikolaus (oder sein Gewährsmann) in der *Summa* zu einer derart ausführlichen Korrektur an einer ihm bekannten Analogiedeutung ausholt, so erhellt daraus, daß er 1. Beziehungen zwischen den Lehren Dietrichs und denen Eckharts in diesem Punkt wahrgenommen hatte und 2. daß er mit der Kritik Dietrichs zugleich einen grundlegenden Aspekt des Eckhartschen Denkens tadeln wollte.

F. Vorläufige Schlußbemerkungen

1. Die umfangreiche *quaestio* der *Summa*, welche dem Problem der Akzidentien gewidmet ist, beabsichtigt auf philosophischem Weg, und zwar ohne Berufung auf die kirchliche Autorität, die Abtrennbarkeit gewisser Akzidentien von der Substanz als nicht widersprüchliche Denkmöglichkeit darzulegen. Nikolaus versucht also, ohne dies ausdrücklich zu erklären, die philosophischen Grundlagen des Transsubstantiationsdogmas zu rechtfertigen.

2. Diese Rechtfertigung kennt nur einen einzigen Gegner, nämlich jenen, der zu behaupten wagt, die Akzidentien seien in keinem Falle von der Substanz abtrennbar. Zur Destruktion dieser Theorie, die ohne jegliches Zögern mit derjenigen Dietrichs identifiziert werden darf, konstruiert Nikolaus einen zweiten Gegner, der die radikale Antithese formuliert. Als glückliche Synthese dieses Gegensatzes bietet sich ein durch gewisse Ansätze des Aegidius angereicherter Thomismus an.

3. Nach dem Verfasser der *Summa* besteht allerdings ein Zusammenhang zwischen der kritisierten Ontologie der Akzidentien und der Analogielehre Eckharts, der überdies Dietrichs Akzidentienlehre ebenfalls teilt (oder sogar von ihm übernommen hat). Die Kritik Dietrichs ist deshalb zugleich und in einem eine Kritik an Eckhart, deren Materialien teilweise aus den *quaestiones* des Johannes von Lichtenberg entlehnt sind.

4. Unter diesen Voraussetzungen läßt sich der Sitz im Leben der scheinbar abstrakten Frage, ob die Akzidentien von der Substanz abtrennbar seien, genauer beschreiben. Nikolaus verfolgt in einer ganz präzisen historischen Situation ein vierfaches Ziel: Er will die orthodoxe Interpretation der Transsubstantiation mit Hilfe philosophischer Grundsatzdiskussionen retten; er streitet nach den Anweisungen der Ordensleitung für eine Durchsetzung des Thomismus innerhalb des Dominikanerordens²¹⁰; er bekämpft die strenge Vernunftmetaphysik Dietrichs und er

²⁰⁸ Vgl. A. de Libera, Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Lausanne-Neuchâtel-Genève 1980. Dort weitere Literatur.

²⁰⁹ Vor allem Metaph. IV, 2.

²¹⁰ Dazu Compilatio 189.

versucht die Grundlage der Analogielehre Eckharts zu erschüttern. Die politische Dimension dieser scheinbar neutralen metaphysischen Erörterung kann nicht geleugnet werden. Dieses konkrete Beispiel aus der *Summa* zeigt, daß die Metaphysik gegen politische Absichten keineswegs immun ist und nicht selten ein gesellschaftliches Erkenntnisinteresse verfolgt. Nikolaus betreibt nicht nur Ideen- und Bildungspolitik, sondern seine Philosophie erfüllt weitere gesellschaftliche Funktionen, indem sie diskret, aber gezielt die bestehenden Strukturen der Kirche unterstützt.

5. Die vorangehenden Ausführungen verdeutlichen überdies, daß die Fragen, die im Zusammenhang stehen mit der Transsubstantiationslehre einen paradigmatischen Modellfall darstellen, an dem sich zeigen läßt, wie ein mittelalterlicher Denker das Verhältnis von Philosophie und Theologie verstanden hat²¹¹. Die Funktion der Philosophie kann nicht anhand sogenannter ewiger Probleme eruiert werden. Durch sein Werk antwortet der Philosoph auf die Fragen seiner Zeit. In der Stellungnahme zu diesen geschichtlich bedingten Themen offenbart sich das wahre Gesicht einer Philosophie. Die Rolle und die Funktion, die ein Denker der Philosophie zugesteht, läßt sich in der Bewältigung jener Aufgaben entdecken, vor welche die jeweilige geschichtliche Situation ihn stellt. Die Eucharistie stand im Mittelalter zweifellos im Zentrum des kirchlichen Lebens²¹². Namentlich als Folge der Aristoteles- und Averroesrezeption mußte ein Intellektueller, dem die Lebenswirklichkeit seiner Mitmenschen nicht gänzlich fremd war, einer ganzen Reihe von Aporien begegnen.

6. In der vorliegenden Studie konnten drei Haltungen nachgewiesen werden: Thomas – und mit ihm Aegidius – transformiert die Philosophie derart, daß sie den Anforderungen der theologischen Tradition genügen kann. Siger und Boethius sind zu einer solchen Konzession nicht bereit. Sie verteidigen in erster Linie eine nach ihren Maßstäben adäquate Interpretation der aristotelischen Texte. Mittels einer strengen methodischen Trennung von Philosophie und Theologie weichen sie einem offenen Konflikt aus. Ein Disput zwischen den beiden Disziplinen findet nicht statt, obschon Siger ohne Umschweife erklärt, Wunder seien philosophisch gesehen unmöglich. Dietrich begegnet diesem latenten Streit zwischen Autorität und Vernunft in anderer Weise. Geht er wirklich theologischen Diskussionen aus dem Wege, wie dies gesagt worden ist?²¹³ Kritisiert er nicht vielmehr im Namen der Philosophie theologische Erklärungsversuche, ohne vor lehramtlichen Entscheidungen halt zu machen? Die Philosophie besitzt somit ein Recht auf autonome und rücksichtslose Kritik der Theologie. Es wäre lohnenswert, Ockhams

²¹¹ Sehr aufschlußreich *E. D. Sylla*, *Autonomous and Handmaiden Science*, passim.

²¹² Vgl. *Iserloh*, Art. Abendmahl, Mittelalter (Zit. Anm. 70).

²¹³ *Flasch*, Einleitung, XLV.

Denken in dieser Perspektive zu studieren, zumal die Probleme der Eucharistie in seinem Werk eine hervorragende Rolle spielen²¹⁴.

7. Dies gilt um so mehr, als die Aporien, die im Zusammenhang mit der Transsubstantiation spruchreif werden, eng verknüpft sind mit dem jeweiligen Gottesverständnis. Auf eine diesbezügliche Spannung im Denken des Thomas wurde oben hingewiesen. Bekanntlich wurde u. a. im Gefolge der Verurteilung von 1277 die Allmacht Gottes und damit seine Fähigkeit, Wunder zu wirken immer stärker hervorgehoben²¹⁵. Es scheint, daß zu Beginn des XIV. Jahrhunderts vor allem zwei klare und kompromißlose Wege offen standen: Ockhams radikale Kritik scheinbar vernünftiger Zurechtlegungen mittels einer methodisch angewendeten Grenz betrachtung, die auf den omnipotenten Gott²¹⁶ rekurriert oder Dietrichs Absage an eine Gottesvorstellung, die eine Gefährdung wissenschaftlich gesicherter Aussagen zur Folge hätte.

8. Im Lichte dieser Alternativen erscheint die Abhandlung des Nikolaus wie ein Versuch, durch eine Wiederherstellung bewährter Antworten das Bestehende zu stabilisieren.

²¹⁴ E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, Wiesbaden 1956. Ich hoffe in einer späteren Studie diesen Aspekt genauer untersuchen zu können.

²¹⁵ Dazu Imbach, „Et toutefois“ 111–112; vor allem aber die fundamentale und gründliche Untersuchung von W. Courtenay, The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages, in: Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, hrsg. v. T. Rudavsky, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, 243–269.

²¹⁶ Vgl. R. Imbach, Wilhelm von Ockham, in: Klassiker der Philosophie, hrsg. v. O. Höffe, 2. Aufl. München 1985, 220–224 (vorläufig!). – Die vorliegende Studie wurde im Rahmen des Forschungsprojekts 1.750–0.83 des Schweizerischen Nationalfonds erarbeitet.