

# Die Impanationslehre des Johannes Quidort.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Im Jahre 1304 verursachte eine neue Erklärung der wahren Gegenwart Christi in der Eucharistie, welche der Magister Johannes Quidort vorlegte, in Paris den berühmtesten Impanationsstreit des Mittelalters. Er endete 1305/06 mit der Absetzung des Pariser Lehrers durch eine Kommission, an deren Spitze Ägidius von Rom, Bischof von Bourges, stand. Die Berufung, welche Johann beim Papste einlegte, kam nicht mehr zur vollen Durchführung, da Johann schon 1306 starb.

Eine Schrift, in der Johann seine Ansicht niederlegte, ist uns in Codex lat. 14889 (saec. 14; fol. 70 ff.) der Pariser Nationalbibliothek erhalten. Nach dieser Hs hat sie Peter Allix 1686 in London herausgegeben: *Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille, quem tenet Ecclesia. Nunc primum edita ex Ms. Codice S. Victoris Paris.*<sup>1</sup> Der eigentlichen Ausgabe ist eine längere historische Einleitung vorausgeschickt. Erst S. 85—112 ist der Text abgedruckt<sup>2</sup>.

Zur Ergänzung dieser Schrift hat schon Grabmann<sup>3</sup> und nach ihm auch P. Schaff O. P.<sup>4</sup> auf den Codex der Münchener Staatsbibliothek Clm 15801 hingewiesen. Die Hs stammt aus dem 14. Jahrhundert und war früher in der Bibliothek des Salzburger Kapitels. Fol. 1—50 enthält eine anonyme

---

<sup>1</sup> In der Pariser Hs lautet der Titel: „*Determinatio fr. Joannis de Parisius, de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris.*“ Im Stamser Katalog heißt er: „*Libellus de transsubstantiatione panis et vini in sacramento altaris.*“ Denifle, *Chartularium* II 120 n. 656; vgl. Grabmann, *Studien zu Johannes Quidort von Paris* O. P. Sitzungsberichte der Bayr. Akademie der Wissenschaften. Philos.-phil. und histor. Klasse, Jahrgang 1922, 3. Abh. (München 1922) 11 ff.

<sup>2</sup> Das Exemplar der Münchener Staatsbibl. hat den Eintrag: „*ad bibliothecam S. Salvatoris in Pollingen 1767 Parisiis emptus libris XVI. liber valde rarus, imo rarissimus.*“

<sup>3</sup> A. a. O. 14 f., wo auch der Prolog veröffentlicht ist.

<sup>4</sup> *DictThCath* VIII 840 f.



Abhandlung: *Tractatus posicionum de sacramento Eucharistie*. Inc. „Cum propter diversos modos posibles divine potencie.“ — Expl. „acceptabilis sit et grata. Amen. Finito libro sit laus et gloria Cristo. Amen“. Daran schließt sich fol. 51 der Traktat des Ägidius Romanus *De regimine principum*.

Auf Grund dieser beiden Werke ist ein genauer Einblick in die damalige Streitfrage möglich, die auch später in den Summen immer wieder behandelt wird<sup>5</sup>. Zugleich sind die beiden Schriften sehr geeignet, uns einen Blick in die wissenschaftliche Werkstatt der Zeit zu verschaffen, da sie zum Beweis und Gegenbeweis ihrer Thesen weit ausholen und über den engen Rahmen der zu behandelnden Frage bedeutend hinausgehen. Es wird sich an einem ganz konkreten Fall die Wirkung der neuen Theologie und Philosophie sowohl nach dem methodischen wie nach dem inhaltlichen Gesichtspunkte zeigen lassen. Daneben können auch einige literarische Fragen geklärt werden. Ich möchte daher zunächst den Aufbau und Inhalt der gedruckten *Determinatio* des Johann Quidort vorlegen, um dann die anonyme Gegenschrift zu behandeln. Daraus werden sich die literarischen und dogmengeschichtlichen Schlußfolgerungen von selber ergeben.

### I. Die *Determinatio fr. Joannis*.

Für die Tragweite des ganzen Streites sind schon die Einleitungsworte bemerkenswert. Nach ihnen leugnet der Pariser Lehrer nicht die alte Transsubstantiationslehre. Er glaubt nur, bis weitere Beweise vorliegen, daß sie keine **G l a u b e n s w a h r h e i t** sei. So hält er sich für berechtigt, auch andere Erklärungsweisen der wahren Gegenwart Christi vorzulegen<sup>6</sup>. Das hat er auch offenbar vor dem Gesamtkolleg

<sup>5</sup> Vgl. darüber Fr. Ehrle, Nikolaus Trivet: *BeitrGPhMA*, Supplementband II (Münster 1923) 35 ff.

<sup>6</sup> „Intendo defendere veram existentiam et realem corporis Christi in sacramento altaris, et quod non est ibi solum sicut in signo: Et liceat teneam et approbem illam solemnem opinionem, quod corpus Christi est in sacramento altaris per conversionem substantiae panis in ipsum, et quod ibi maneant accidentia sine subiecto, non tamen audeo dicere quod hoc cadat sub fide mea; sed potest aliter salvari



der Pariser Theologieprofessoren ausdrücklich erklärt. Denn in einer interessanten Nachschrift zu der Determinatio, welche sich in der genannten Pariser Hs am Schlusse findet, heißt es: „In praesentia Collegii Magistrorum in theologia dictum est utrumque modum ponendi corpus Christi esse in altari, tenet pro opinione probabili et approbat utrumque per . . . et per dicta sanctorum. Dicit tamen quod nullus est determinatus per ecclesiam, et idcirco nullus cadit sub fide; et si aliter dixisset, minus bene dixisset, et qui aliter dicunt et qui determinate assereret alterum precise cadere sub fide, incurreret sententiam canonis vel anathematis“ (ebd. 112).

Es handelt sich also um eine wissenschaftliche Hypothese, welche die Determinatio in 6 Kapiteln entwickelt<sup>7</sup>. In den drei ersten dieser Abschnitte legt Johann mehr spekulativ seine Lehre dar. Im 4. folgt der Autoritätsbeweis<sup>8</sup>. Der 5. Abschnitt sucht zu zeigen, wie die neue Lehre philosophisch leichter die Christusgegenwart erklären kann<sup>9</sup>. Das Schlußkapitel setzt sich dann noch mit 11 Schwierigkeiten auseinander, welche gegen die Hypothese erhoben wurden<sup>10</sup>.

Wesentlich für das Verständnis und die tieferen Grundlagen der Impanationslehre sind vor allem die drei ersten Abschnitte. Freilich dürfen wir auch in ihnen keine vollständige systematische Darstellung der Lehre suchen. Die Determinatio ist offenbar zu polemischen Zwecken der Ver-

vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris. Pro-  
testor tamen, quod si ostendatur dictus modus determinatus esse per  
sacrum canonem aut per ecclesiam aut per generale concilium aut per  
papam, qui virtute continet totam ecclesiam, quidquid dicam, volo  
haberi pro non dicto, et statim paratus sum revocare. Quod si non  
sit determinatus, contingat tamen ipsum determinari: statim paratus  
sum assentiri. Probabiliter tamen potest aliter salvari vera et realis  
existentia corporis Christi in sacramento altaris. Et si quis alium  
modum inveniatur, paratus sum iuvare ipsum ad sustinendum eum, ut  
sic fides nostra de vera existentia corporis Christi in sacramento  
altaris possit pluribus modis salvari et defendi“ (ebd. 85 f.).

<sup>7</sup> „Circa hoc igitur sex videnda sunt“ (ebd. 86).

<sup>8</sup> „Quarto videndum est, quod antiqui sancti et doctores moderni  
adhuc omnes huic opinioni attestantur“ (ebd. 94).

<sup>9</sup> „Quinto videndum est, quod ista opinio evidentius salvat veri-  
tatem huius propositionis: ‚hoc est corpus meum‘ et quod in altari  
sit corpus Christi, quam alia“ (ebd. 97 f.).

<sup>10</sup> „Sexto videndum est ad rationes aliquas contra me inductas“  
(ebd. 100).



teidigung geschrieben. Sie muß einer Zeit entstammen, wo der Streit schon stark angewachsen war. Daher beginnt sie von den einleitenden Kapiteln an, sich gegen falsche Deutungen zu sichern, so daß wir heute mühsam aus dem vielen Negativen die positive Darstellung der Lehre heraussuchen müssen.

„Die Brotsubstanz wird nicht verwandelt, sondern sie bleibt nach der Wandlung unter den Akzidentien bestehen.“ Das ist die Grundansicht des Johann Quidort. Damit will er aber nicht sagen, daß auch das *Suppositum* des Brotes bleibe. Denn dann würden, wie er ausführt, zwei *Supposita*, Christus und das Brot, vorhanden sein. So würde man nicht von einer wahren Gegenwart Christi unter der Brotgestalt sprechen und nicht sagen können: „Das ist mein Leib.“ Denn weder die Akzidentien noch die Substanz noch das *Suppositum* des Brotes wären Christus. Anders liegt nach Johann die Sachlage jedoch, wenn zwar mit den Akzidentien auch die Brotsubstanz bleibt, das *Suppositum* Christi aber in der Wandlung an die Stelle des Brotsuppositum tritt. Denn dann ist nach der Wandlung nur ein *Suppositum* vorhanden, das *Suppositum* Christi, welches die Brotsubstanz, in ähnlicher Weise wie in der Menschwerdung die Leibessubstanz, hypostatisch mit sich vereinigt. Wie also Christus nach der Menschwerdung durch die Idiomenkommunikation die Leibessubstanz als seinen Leib bezeichnen konnte, so kann er nun nach der Wandlung auch die hypostatisch vereinigte Brotsubstanz durch die Idiomenkommunikation als die seine ansprechen. Wir haben mithin nach Johann Quidort ein *Suppositum*, Christus, das zwei körperliche geschöpfliche Teile (*corporeitates*) hypostatisch mit sich vereinigt: seinen irdischen Leib in der Menschwerdung, die Brotsubstanz in der Wandlung <sup>11</sup>.

<sup>11</sup> „Quod substantiam panis manere sub suis accidentibus in sacramento altaris dupliciter potest intelligi; uno modo sic, quod substantia panis in sacramento altaris sub suis accidentibus maneat in proprio supposito; et illud esset falsum, quia non esset communicatio idiomatum inter panem et corpus Christi; nec esset verum dicere: ‚panis est corpus Christi‘, nec ‚caro mea vere est cibus‘. Alio modo, ut substantia panis maneat sub accidentibus suis non in proprio sup-



Die Übernahme der Brotsubstanz in das eine Suppositum wird von unserem Pariser Lehrer noch genauer beschrieben. Das Brot wird nicht unmittelbar mit dem Suppositum verbunden, sondern vermittels der anderen „corporeitas“, des Leibes Christi. Zu dieser Annahme glaubt sich Johann durch die Gesetze der Idiomenkommunikation gezwungen. Würde nämlich die Brotsubstanz unmittelbar mit dem Suppositum verbunden, so könnte infolge der gegenseitigen Idiomenkommunikation vom Brote ausgesagt werden, daß es Gott sei. Das will Johann verhindern. Daher verbindet er die Brotsubstanz unmittelbar nur mit Christi Leib. Denn da die Idiomenkommunikation nach ihm nur auf die unmittelbaren Träger direkt angewandt werden kann, so ist es jetzt nicht mehr möglich zu sagen: „Das Brot ist Gott“, sondern nur noch: „Es ist Christi Leib.“ Kann man doch auch von einem Äthiopier nicht sagen, daß er weiß sei, weil seine Zähne weiß sind. Denn das Weißsein ist nur vom unmittelbaren Träger, den Zähnen, aussagbar. Freilich setzt die Lösung der mittelbaren Verbindung der Brotsubstanz mit dem Suppositum Christi vermittels des Leibes Christi, irgendeine Unterordnung der Brotsubstanz unter die Leibessubstanz voraus. Für den Fall, daß eine metaphysische Unterordnung nicht bestehe,

---

posito sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis. Et sic est verum substantiam panis manere sub suis accidentibus in sacramento altaris; et ista positio secunda differt a prima, quia ista positio ponit in sacramento altaris duas corporeitates scilicet panis et humanitatis, quia ibi ponit humanitatem et paneitatem; sed tantum ponit ibi unum corpus, quia corpus non est corporeitas, sed habens corporeitatem. Ibi autem est unum habens corporeitatem, quia ibi est unum suppositum tantum. Suppositum autem per Damasc. lib. 3<sup>o</sup> est habens naturam; quod patet in simili, quia sicut nunc album et postea nigrum est unum coloratum, licet sint ibi duo colores. Ponit tamen ista positio panem alium esse quam prius et esse mutatum, quia post consecrationem est panis increatus, ante consecrationem vero est panis creatus; licet autem sit alius panis ante et post, tamen est eadem paneitas. Quod patet, quia doctores solemnes dicunt quod, licet in corpore Christi vivo et mortuo sit alia et alia corporeitas, hec ceitas seu forma corporeitatis, est tamen idem corpus in numero propter identitatem suppositi: ita et, licet sit in hoc sacramento duplex corporeitas, est tamen idem corpus propter unitatem suppositi Christi. Sed prima positio ponit ibi duo corpora, sicut et duas corporeitates, ex quo ponit paneitatem manere in proprio supposito“ (ebd. 86—88).



nimmt Johann eine solche auf Gottes ausdrücklichen Willensentschluß hin an<sup>12</sup>. Besonders macht der Pariser Magister noch darauf aufmerksam, daß der Ausdruck „Leib Christi“ in diesem Zusammenhang natürlich nicht die ganze Person Christi bezeichne (*corpus quod est genus*)<sup>13</sup>, sondern den Leib als Teil des Suppositum (*corpus quod est pars*)<sup>14</sup>.

So kann Johann seine Gesamtlehre kurz zusammenfassen: „Dico quod paneitas est assumpta a supposito Verbi mediante corpore aut carne parte et non mediante carne aut corpore toto; et sic solum fit communicatio idiomatum inter corpus Christi partem, quod est corpus meum et paneitatem assumptam in concreto, ut sit verum dicere: ‚panis est corpus meum‘ et ‚corpus meum est panis‘, et non inter panem assumptum et corpus genus et suppositum Verbi, ut non sit verum dicere: ‚panis est homo vel Deus‘, nec e contrario, ‚Deus aut homo est panis‘“ (ebd. 91).

Daß Christus sich auf diese Weise mit dem Brote vereinigte, folgert Johann zunächst aus den Verheißungsworten. Nach ihnen gab uns Christus sein Fleisch zur *S p e i s e*. Sein verherrlichter Leib kann jedoch keine vergängliche Nahrung sein. So mußte Christus eine eßbare Substanz im Altarsakrament mit sich vereinigen, die Brots substanz<sup>15</sup>.

Auch sucht Quidort einen Traditionsbeweis für seine

<sup>12</sup> „... dato quod panis et corporeitas per se nullum habeant ordinem, Deus tamen potest eis dare ordinem, quem per se non haberent“ (ebd. 90).

<sup>13</sup> „Corpus vero, quod est genus, dicitur compositum ex materia et forma, ut est subiectum trium dimensionum non cum praecisione perfectionum posteriorum; et tale praedicatur de homine, et dicitur non corpus meum, sed corpus quod ego sum vel quod est Christus“ (ebd. 90 f.).

<sup>14</sup> „Corpus, quod est pars, dicitur compositum ex materia et forma, ut est subiectum trium dimensionum cum praecisione perfectionum posteriorum, et tale corpus non praedicatur de homine et dicitur corpus meum vel corpus Christi“ (ebd. 90).

<sup>15</sup> „Quod suppositum Verbi sic assumeret panem, est necessitas non absolute, sed exigentie. Quia enim nobis promisit carnem suam ad manducandum, et caro sua glorificata non est manducabilis, impassibilis existens: suae promissionis veritas et nostra utilitas exigebant vel exigunt, ut naturam manducabilem assumat; sicut quia promiserat humanum genus redimere per suam passionem et Verbum ipsum in natura propria est impassibile, omnino veritas suae promissionis exigebat, ut naturam passibilem assumeret“ (ebd. 93).



Hypothese der Aufnahme der Brotsubstanz in Christus zu führen. Schon Ps.-Dionysius nennt im 3. Kap. der *Eccl. Hier.* die Eucharistie ein Sakrament der „Aufnahme“ (*sacramentum assumptionis*). Johannes Damascenus l. 4 cp. 5 sagt ebenfalls: „Panis autem et vinum assumuntur.“ „Ecce“, so folgert Quidort, „ecce aperte dicit panem et vinum assumi“<sup>16</sup>. Ähnlich soll sich auch der Damaszener an einer anderen bald folgenden Stelle aussprechen: „Et quemadmodum in baptisate... coniugavit oleo et aquae gratiam Spiritus Sanctus..., ita... coniugavit eis [pani, aquae et vino] Deus hic ipsius divinitatem et fecit ea corpus et sanguinem eius vel sui ipsius“<sup>17</sup>. Dazu sagt unser Theologe: „Ecce, aperte dicit deitatem uniri pani et vino, quod non potest esse aut intelligi nisi per assumptionem et communicationem“<sup>18</sup>. Vor allem aber wird zum Traditionsbeweis Berengars Bekenntnis angeführt, in dem es heißt, daß Christus in Wahrheit berührt und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werde. Das ist bei dem verklärten Leibe Christi nicht möglich, sondern nur bei dem in die Idiomenkommunikation aufgenommenen Brote<sup>19</sup>. Auch Petrus Lombardus (4. *Sent. dist.* 12 c. 20 u. 30) und eine Anzahl Kanonisten wie Heinrich von Segusio halten es für wahrscheinlich, daß die Brotsubstanz bleibe<sup>20</sup>. Von den „magistri moderni“ wird Magister Guido von Cluvigny genannt, der in einem *Quodlibet* die gleiche Ansicht wie Johann aufgestellt habe und dafür auch Petrus de Alvernia und Andreas de Monte S. Eligii anführe<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Ebd. 94. — <sup>17</sup> Ebd. — <sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> „Si igitur corpus Christi in veritate non potest manibus sacerdotum frangi et dentibus fidelium atteri in se ipso, cum sit gloriosum, oportet, quod hoc intelligatur in pane assumpto per communicationem idiomatum; unde et post consecrationem confitetur panem manere, sed non solum sacramentum esse, sed verum corpus Christi, quod non videtur intelligi nisi per carnis assumptionem et idiomatum communicationem“ (ebd. 95 f.).

<sup>20</sup> „De hoc quaerunt autem, an ea vera sit, quod substantia panis manet in sacramento altaris, et dicunt esse probabilem et confirmatam per confessionem Berengarii; nec dicunt esse de fide, quod substantia panis non maneat in sacramento altaris post consecrationem, nec etiam ego dico hoc esse de fide mea“ (ebd. 97).

<sup>21</sup> „Confirmatur etiam per doctores modernos, quia magister Guido de Cluvigny determinavit in *Quodlibet*, corpus Christi esse in altari per assumptionem; et similiter panem esse corpus Christi



Neben diesen rein theologischen Beweisgründen bringt Johann in einem eigenen Kapitel philosophische Erwägungen, welche die neue Ansicht besonders empfehlenswert machen sollen. Durch die neue Hypothese werde vor allem die Gegenwart Christi leicht faßbar, während es in der alten Lehre nur sehr schwer verständlich sei, wie das „Brot“ der Leib Christi sein könne, wo doch vom Brote nichts mehr vorhanden ist. In der Impanationshypothese aber bleibt die Brotsubstanz und ist doch infolge der leicht einsichtigen Idiomenkommunikation Christi Leib <sup>22</sup>.

Wie stellten sich die Pariser Mitprofessoren zu dieser Lehre? Das ersehen wir aus dem Schlußkapitel der Determinatio. In ihm antwortet Quidort auf eine Reihe von Einwänden, die ihm gemacht wurden. Vor allem hielt man ihm die kirchliche Tradition entgegen, die von einer „Verwandlung“ des Brotes spricht. So z. B. De Consecr. dist. 3 Cap. Panis et Calix (c. 39 D. II de cons.) oder Cap. Panis in altari (c. 55 D. II de cons.). Johann sucht den Einwand durch die Antwort zu entkräften, daß auch nach ihm eine Änderung im Brote vor sich gehe. Vor der Wandlung ist geschaffenes Brot vorhanden (panis creatus); nachher ungeschaffenes (increatus). Das Suppositum des Brotes ist ja verwandelt. Doch damit gaben sich die Gegner nicht zufrieden. Sie bringen Traditionsbeweise aus Anselm (Ep. de Sacramento altaris) und aus der Verurteilung Berengars, nach denen die Brotsubstanz nicht mehr vorhanden sein darf. Quidort antwortet: Hier ist nur verurteilt, daß das Brot s u p p o s i t u m noch vorhanden ist. Die Gegner drängen weiter: Die Transsubstantiation,

---

per idiomatum communicationem; et dixit, quod si esset papa, quod confirmaret eam. Qualiter autem ad hoc induxit magistros Petrum de Alumnia et Andream de Monte Sancti Eligii, non bene convenimus“ (ebd. 97).

<sup>22</sup> „Artista bene capit, quod si albedo trahetur ad esse subiecti, quod albedo in concreto accepta determinabit illud subiectum dicendo: Corpus est album aut album est corpus; similiter bene concedet, quod si natura aliqua trahatur ad esse et suppositum alterius, quod communicabit sibi sua idiomata; sed nunquam concederet, quod si aliud convertatur in aliud, ita quod nihil eius, quod convertitur, remaneat nisi in termino conversionis, quod hoc, quod convertitur, sit illud, in quod convertitur; sed magis diceret hoc non esse idem“ (ebd. 98).



d. h. die volle Verwandlung auch der Substanz, ist definierte Lehre der Kirche und der Konzilien, wie es nach *Extra de summa Trinitate et fide firmiter credimus* (c. 1 X I 1) und *De Celebr. Miss. cum Marthae* (c. 6 X III 41) feststeht. Quidort muß zu dem Ausweg seine Zuflucht nehmen, ein Konzil definiere nicht alles, was es sage, oder, falls eine Definition vorliege, so sei sie nur im Sinne der Verwandlung des Suppositum gedacht. — Auch die schwache Stelle der philosophischen Erklärung durch die Idiomenkommunikation hat man sofort in Paris erkannt. Durch das Beispiel von Christi Seele und Leib, unter denen es eine Idiomenkommunikation nicht gibt, zeigte man, daß sie bei untergeordneten Teilen nicht notwendig besteht. Es wird also in der Hypothese Quidorts Christi Wort: „Das ist mein Leib“ nicht notwendig erfüllt. Johann muß das zugestehen. Doch sucht er seine Theorie zu rechtfertigen, wenn er als weitere Einschränkung den früher genannten noch hinzufügt: Eine Idiomenkommunikation findet wenigstens immer statt, wenn die untergeordneten Teile nicht im Hinblick auf ein ganzes Drittes aufgenommen werden, wie Leib und Seele im Hinblick auf den Körper.

Die Schwäche sowohl der theologischen wie der philosophischen Beweisführung Quidorts tritt nun in volles Licht durch die anonyme Gegenschrift, welche uns in Clm 15801 erhalten ist.

## II. Die Gegenschrift in Clm 15801.

Den Anlaß zu dieser Arbeit hat der anonyme Verfasser in seinem schon von Grabmann<sup>23</sup> veröffentlichten Prolog niedergelegt: Vor kurzem haben einige Pariser Lehrer aus philosophischen Gründen einen neuen Erklärungsversuch der Gegenwart Christi aufgestellt, oder besser gesagt, einen alten erneuert. Über ihn wurde in Paris eine öffentliche Disputation vor der gesamten theologischen Lehrer- und Hörschaft gehalten. Die Darlegung der These, Rede und Gegenrede überwies man dann zur Prüfung dem Apostolischen Stuhle, von wo dem anonymen Verfasser das Aktenmaterial übersandt wurde.

<sup>23</sup> A. a. O. 15.



Daß es sich bei diesen Akten um die Angelegenheit des Johann Quidort handelt, ergibt sich aus der in der Vorrede wie im ganzen Werk behandelten Lehre. Jedoch nicht nur die Lehre im allgemeinen, auch die einzelnen Beweise, ja die Ketten der verschiedenen Beweise, wie wir sie aus der Determinatio Quidorts kennen, werden oft wörtlich wiederholt. Ebenso paßt auf Johannes die Übersendung der Angelegenheit an den Apostolischen Stuhl und die Prüfung durch diesen.

Der anonyme Verfasser<sup>24</sup> will in der gleichen Einteilung von 10 Traktaten, wie sie die ihm vorliegende Arbeit Quidorts hat, auch seine Gegenschrift verfassen<sup>25</sup>. Schon aus dieser Bemerkung ergibt sich, wie auch F. Pelster S. J., wenn auch aus anderen Gründen, bemerkte<sup>26</sup>, daß die Arbeit Quidorts, die dem A. von der Kurie zugesandt wurde, nicht die uns überlieferte Determinatio des Johann Quidort sein kann; denn diese behandelt die Frage in 6 Kapiteln<sup>27</sup>. Doch darüber später.

Bereits im Vorwort zeigt der A. seine grundsätzliche Stellung. Gegenüber dem allzu starken Hervorheben der philosophischen Bedenken seitens des Pariser Lehrers verlangt er, daß in theologischen Fragen theologische Beweisgründe ausschlaggebend sein müssen<sup>28</sup>. Auf dieses methodische Prinzip kommt er auch im Laufe der Schrift immer und immer wieder zurück<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Von jetzt ab immer mit A. bezeichnet.

<sup>25</sup> Vgl. Prolog (gedruckt bei Grabmann a. a. O. 16).

<sup>26</sup> Besprechung der Arbeit von Grabmann: Greg 5 (1924) 145.

<sup>27</sup> „Circa hoc igitur sex videnda sunt“ (Ausgabe Allix 86).

<sup>28</sup> „Doctores non (nicht wie Grabmann hat: sua) attendentes vel non curantes, quod ipsum eundem modum sic inventum et positum intollerabilia inconuenientia quantum ad theologiam et doctrinam catholicam consequuntur, que magis expedit circa talem fidei articulum evadere quam philosophie difficilia sustinere... Et quia per predictum modum sublata conversione panis in corpus Christi et posita assumptione panicitatis a Verbo mediante corpore Christi, cessant multe difficultates, ... ideo positor et defensor huius positionis videtur eam amplecti, forte aliis rationibus forcioribus in contrarium vel non perspectis vel non curatis“ (CIm 15801, fol. 1; vgl. Grabmann a. a. O. 15f.).

<sup>29</sup> So z. B.: „Mirum autem videri posset inquirere velle et ponere alios modos existencie corporis Christi in altari ad evadendum solas difficultates salvandi integritatem corporis Christi in altari, cui videtur repugnare fraccio accidencium, et numeralem unitatem ipsius in



Schon Grabmann hat darauf hingewiesen, daß bei Johann Quidort „die von Thomas von Aquin mit so großer Sorgsamkeit gezogenen Grenzlinien zwischen philosophischem und theologischem Arbeitsgebiet und Arbeitsmodus ohne Zweifel eine gewisse Ausbiegung zugunsten der Philosophie erfahren“ haben<sup>30</sup>. Grabmann hat dieses zweifellos richtige Urteil vor allem auf Grund des Prologes der anonymen Gegenschrift des Clm 15801 ausgesprochen. Dies Urteil bleibt richtig, wenn wir auch nach unserem Studium der *Determinatio* des Johann Quidort selbst sagen müssen, daß der Anonymus die philosophischen Beweisgründe, die zu der neuen Hypothese führten, sowohl in seiner Vorrede wie in der gesamten Gegenschrift etwas einseitig hervorgehoben hat. Johann hat auch aus theologischen Gründen seine neue Lehre aufgestellt. Ich erinnere an seine Beweisversuche aus theologischen Quellen für das wahre Essen und Berühren des Leibes Christi, das er nur in der neuen Hypothese für möglich hält<sup>31</sup>. Trotzdem ist die Methode des Pariser Lehrers, wie der erste Teil unserer Arbeit gezeigt hat, als Ausschlag nach der philosophischen Seite hin aufzufassen.

Dagegen richtete der Anonymus nun vor allem seine auch heute noch aktuellen methodischen Darlegungen. Die Lehre von der Menschwerdung Christi zeigt ihm z. B., daß rein philosophische Erwägungen über das, was absolut möglich ist, nicht zu theologischen Ergebnissen führen können. Wie die theologischen Lehrer allgemein zugeben, waren mehrere Arten der Menschwerdung möglich. Daß das göttliche Wort aus Maria der Jungfrau Fleisch annahm, ist daher nicht aus philosophischer Erwägung erschließbar, sondern allein aus der positiven Offenbarung. Ganz ähnlich verhält

---

*diversis altaribus, cui videtur repugnare spacium et distancia locorum, et conversionem totalem substance panis in ipsum et remanentiam accidentium, cui videtur repugnare impossibilitas modorum naturalium“ (fol. 9v).*

<sup>30</sup> A. a. O. 17 f.

<sup>31</sup> Daß diese theologische Begründung sich auch in der dem A. vorliegenden *Defensio* des Johann Quidort fand, zeigt die Widerlegung dieser Beweisversuche bei dem A.



es sich bei der Eucharistie. Auch hier sind manche Arten der Gegenwart Christi an und für sich möglich. Welche von ihnen tatsächlich vorhanden ist, kann auch hier nur die Offenbarung, nicht aber die philosophische Untersuchung der bloßen Möglichkeiten lehren. Nicht diese, sondern die theologischen Quellen sind daher zu untersuchen. Wir Menschen können nicht Gottes Pläne durchschauen. Sie können uns nur durch Offenbarung entgegenreten oder durch Gottes Werke als Zeichen seines Willensentschlusses. Wenn in diesen Quellen Gottes Entschluß nicht erkennbar ist, dann bleibt uns nur die Unwissenheit. Der Glaube besteht ja nicht in Möglichkeiten, sondern in der Wirklichkeit <sup>32</sup>.

<sup>32</sup> „Sicut sancti etiam doctores dicunt de modo humane redemptionis, quod Deo etiam alius modus fuerit possibilis quam per Filii incarnationem, sicut etiam dicit Augustinus contra Faustum cap. 4<sup>o</sup>, quod ipsam naturam humanam possibile fuit Deo vel de virgine vel de celesti vel elementari materia vel etiam ex nichilo de novo creare et assumere, licet iste modus assumendi eam de virgine Deo magis placuerit, cui nichil incongruum aut inconveniens placere potest; quod patet ex eo, quia eam de virgine assumpsit; et hoc nobis sic credendum et tenendum est, quia Evangelium ita dicit, quod est nostre fidei regula et mensura. — A simili et ex consequenti de hiis, que circa sacramentum altaris ponenda sunt in esse et tenenda inter multos modos Deo possibles, scripture canonicè credendum est de aliquo modo determinato, quod ita sit; si ex Scriptura Sacra vel ex ipsius consequentia aliquis occurrit ex consequentia Scripture canonicè rationibus congruentie inquisitis et inventis innitendum est super eo, quare iste talis modus ita sit. Sicut dicit Bernhardus in epistola ad Innocencium papam contra errores Petri Abelardi, qui posuit circa sacramentum passionis et mortis Christi aliquas causas et modos Deo quidem non impossibiles, sed tamen intencioni et perfectioni ipsius sacramenti quantum ad Sacre Scripture consequentiam et sacramenti gratiam et efficaciam inconvenientes; propter quod, ut Bernhardus dicit, ibidem causas et modos passionis et mortis Christi oportet ponere illas esse, quas Scriptura Sacra canonica dicit, et ex ipsius Scripture consequentia rationes convenientes trahere et tenere, quare tales potius quam alie sint cause passionis et mortis eius. — Unde a simili modum existencie corporis Christi in altari non oportet querere et ponere, ex Dei potentia absolute accepta, sed oportet querere et invenire ex Scriptura canonica, si occurrit ex ea, quis et qualis modus sit ponendus in esse et tenendus, et ex eiusdem Scripture consequentia trahere rationem, quare talis modus pre aliis modis possibilibus divine potentie congruentior sit. — Hoc autem patet etiam per rationem, quia ex nullo absolute posito determinatum aliquid potest sequi, quia absolute positum indifferens est ad quodlibet possibile comprehensum sub significato ipsius. Sed potentia Dei absoluta indifferenter habet se ad omnem modum possibilem, quia Deus non minus potest hoc quam illud dato quolibet possibili. Ergo ex potentia Dei absoluta nichil determinatum potest poni in



Hieraus ergibt sich schon von selbst die Stellung des A. zu vier philosophischen Grundvoraussetzungen, welche in der ihm vorliegenden Schrift gemacht waren<sup>33</sup>. Offenbar sollten sie philosophische Bedenken von vornherein ausschließen. Sie zeigen, wie stark schon damals die Fragen nach Sein und Wesen in die Theologie eingedrungen waren. Drei der Voraussetzungen beschäftigten sich damit. Nach der ersten, die behauptet, daß das göttliche Wort auch eine unvernünftige Natur hätte annehmen können, folgen die drei weiteren Sätze: Sein und Wesen sind in den Geschöpfen real verschieden<sup>34</sup>. Die Wesenheit eines Geschöpfes ist auch trennbar vom Sein,

esse. Et ita ex potencia Dei absoluta nichil magis poterit concludi et poni in esse modus assumptionis paneitatis quam alter quilibet modus possibilis Deo eciam preter istum modum communem ecclesie et doctorum. — Si autem queritur, ex qua ergo causa oporteat querere et invenire determinatos modos ponendos in esse in talibus et similibus: dici potest ad hoc secundum Augustinum contra Faustum predicto cap. 4<sup>o</sup>, quod ex potencia Dei ordinata ad suam iusticiam immutabilem et eternam, que est ratio legum eternarum secundum illud prophete: iusticia tua iusticia in eternum etc. Et ideo dicit Anshelmus in libro Cur Deus homo: Quod Deus, qui est summa ratio, nichil facit sine ratione. Hec autem ratio est sua eterna et immutabilis iusticia etc. Sed quia eternam et immutabilem iusticiam Dei non possumus apprehendere in se vel in aliqua causa aut ratione, que non sit in Deo solo, ideo non potest nobis innotescere nisi per revelacionem divinam vel ex divinis operibus tamquam signis divine voluntatis secundum illud Prophete: Omnia, quecunque voluit, fecit. Opera autem divina oportet considerare vel ex factura secundum illud Abacuc 3<sup>o</sup>: Consideravi opera tua et expavi. Postea: Delectasti me, Domine, in factura tua. Vel ex Scriptura Sacra secundum illud Iohannis ultimo: Hec autem scripta sunt, ut credatis etc. Si autem nec ex revelacione divina nec ex factura nec ex Scriptura apparet nobis aliquis determinatus modus ponendus in esse circa aliquod dubium et maxime in sacramentis et in quibus consistit fides et salus, tunc divinorum misteriorum dubium Sancto Spiritui est pocius relinquendum quam humanis estimacionibus de ipso aliquit temere diffiniendum. Sicut dicit Gregorius super illud Exodi 12<sup>o</sup>: Si quid residuum fuerit, igne comburetis. Secundum hanc ergo viam procedendum est ad inquisitionem et invencionem determinatorum modorum, qui ponendi sunt in esse et tenendi circa ea, in quibus consistit fides et salus, et non ex sola subposicione possibilium Deo secundum potenciam absolutam“ (fol. 5).

<sup>33</sup> „Norma igitur et processus predictæ positionis et defensionis ipsius talis est, quia primo premitit quattuor subposiciones, super quas videtur fundare istam positionem“ (fol. 2<sup>r</sup>). — Der A. nennt die ihm vorliegende Schrift des Johann Quidort gewöhnlich nicht „determinatio“, sondern „defensio“ oder „posicio“.

<sup>34</sup> „Secunda quod esse et essencia in creatura realiter distinguntur“ (ebd.).



wie die Menschheit Christi es zeigt<sup>35</sup>. In Christus gibt es nur ein Sein. Die angenommene Natur ist hingezogen zum Sein dessen, der sie aufnimmt<sup>36</sup>.

Dogmengeschichtlich wie methodisch ist die Stellungnahme des A. zu diesen Voraussetzungen bemerkenswert. Johann hatte, wie der A. mitteilt, in der Defensio geschrieben, daß diese Voraussetzungen die gewöhnliche Lehre der meisten Theologen seien<sup>37</sup>. Schon dagegen nimmt der A. Stellung. Ihm ist die Übereinstimmung der Theologen nicht groß genug, um die Voraussetzungen als sichere Grundlage eines Beweises annehmen zu können. Es könnte höchstens aus ihnen eine Hypothese gefolgert werden<sup>38</sup>, und zwar nur für die, welche die Voraussetzungen annehmen<sup>39</sup>. Daher erscheint es dem A. nicht zweckmäßig, zur Grundlage einer Wahrheit, die so eng zum Glauben gehört, wie die Gegenwart Christi, so umstrittene Voraussetzungen zu machen<sup>40</sup>. Christus soll das einzige Fundament sein, d. h. die Offenbarung. Daher will der A. von einer Entgegnung absehen. Er könnte manches gegen die Voraussetzungen einwenden. Aber er hält das auf Grund seines methodischen Prinzips für unnötig<sup>41</sup>. Der Glaube allein soll sprechen. Nur auf die erste der Voraussetzungen geht er kurz ein, ohne jedoch dogmengeschichtlich Wichtiges zu bieten<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> „Tercia quod essentia creature separabilis sit a suo esse proprio ut humanitas in Christo“ (ebd.).

<sup>36</sup> „Quarta quod in Christo non est nisi unicum esse, et quod natura assumpta trahatur ad esse assumptis“ (ebd.).

<sup>37</sup> „Subiungit dicens, quod iste subposiciones a magnis viris communiter teneantur, licet habeant aliquos contradictores scolasticos“ (ebd.).

<sup>38</sup> „Si quae ex talibus subposicionibus ut principiis non ab omnibus receptis neque per se notis concluderentur, possent habere ratione ypothesis necessitatem consequencie sed nullo modo consequentis“ (ebd.).

<sup>39</sup> „Ex talibus concluderetur et probaretur illis tantum, qui reciperent istas subposiciones, sed non illis, qui contradicerent ipsis, quia, sicut dicitur in principio Phisicorum: contra negantes principia non est disputacio“ (ebd.).

<sup>40</sup> „Non convenit nisi originalia fundamenta subponi et recipi in questionibus sive posicionibus circa ea, que contingunt sacramenta ecclesie et que ad fidem et salutem pertinent“ (ebd.).

<sup>41</sup> „Predictis tamen posicionibus posset per rationes contrarias instari. Sed nimis longum et non necessarium videretur“ (fol. 3).

<sup>42</sup> Fol. 3–5.



Aus dem besprochenen methodischen Prinzip, daß für den Theologen nur die Offenbarung maßgebend sei, ergibt sich für den A. aber nicht nur die Unmöglichkeit, auf Grund philosophischer Voraussetzungen über eine Glaubenswahrheit zu streiten. Ein Kampf über die Wahrheiten des Glaubens erscheint ihm dadurch überhaupt unmöglich gemacht. Ein solcher Kampf ist für ihn nur bei rein akzidentellen Fragen möglich, die nichts am Glauben selber ändern, wie über die Zahl der Engel oder die Lebensdauer des Methusalem. Nicht aber darf man über „substantielle“ Fragen streiten, die sich auf Wahrheiten beziehen, welche in der Heiligen Schrift entweder ausdrücklich niedergelegt oder inhaltlich (implicite) in ihr enthalten sind oder endlich durch die kirchliche Lehre ausdrücklich aus ihr gezogen wurden<sup>43</sup>. Da die Transsubstantiationslehre zu den substantiellen Wahrheiten des Glaubens gehört, ist jede Diskussion darüber, bzw. die Aufstellung einer neuen Art der Gegenwart Christi im Sakramente unmöglich. Es wäre das ja ein Streit um den Glauben selber.

Dogmengeschichtlich wichtig ist der hier vom A. vorgelegte Beweis, daß die Transsubstantiationslehre in der Heiligen Schrift ausdrücklich und inhaltlich (implicite) enthalten sei. Er stützt sich dabei vor allem auf die Verheißungsworte, die in ihren großen geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden. Die Juden und Jünger zweifelten nach dem A. an der Möglichkeit, der Angemessenheit und der Nützlichkeit der Eucharistie. Auf diesen dreifachen Zweifel antwortet Christus durch den Hinweis auf seinen, wenn auch numerisch identischen, so doch verklärten himmlischen Leib in der Eucharistie. Die Juden zweifelten zunächst an der Möglichkeit der Verheißung, weil sie Christus fleischlich verstanden. Daher sagt er ihnen: „Si videritis filium hominis in celum ascendentem scilicet integro hoc corpore meo, quod nunc vide-

<sup>43</sup> „Modi autem substanciales verificandi ea, que dicuntur et tenentur de sacramentis et mirabilibus fidei vel aliis in Scriptura sunt tres, videlicet primo per ea, que in Scriptura Sacra sunt expressa; secundo per ea, que implicite continentur in ipsa; tercio per ea, que secundum consequenciam ex Sacra Scriptura sunt explicita et extracta et per ecclesiam et doctores posita et retenta“ (fol. 6).



tis, tunc scietis, quod talis erit modus dacionis et sumpcionis eiusdem corporis, per quem in eo, quod idem erit numero cum hoc corpore meo, quod videtis, verificabitur verbum meum, quod non aliud, sed idem numero et natura corpus meum vobis dabitur. Sed erit alius modus existencie eiusdem numero corporis mei in altari, per quem nec minuetur nec consumetur ipsum corpus meum in integrum ascensurum in celum <sup>44</sup>.“ Damit ist auch schon der zweite und dritte Zweifel der Juden und Jünger gelöst. Der Genuß seines Fleisches ist passend und nützlich, da Jesus seinen Leib sakramental zur Speise gibt.

Jede Erklärung der Gegenwart Christi hat nun nach dem A. diese Verheißungsworte, hineingestellt in ihren geschichtlichen Zusammenhang und beachtet als Lösung auf die drei Zweifel der Juden, zu erklären. Sie muß zeigen, warum Jesus die Schwierigkeiten der Juden, wie man seinen Leib essen könne, durch den Hinweis auf den numerisch gleichen, aber verklärten Leib löste. Welche Lehre erfüllt das? Hier greift der A. weit aus. Nach Aristoteles (Lib. 1 Physicorum) und dem Kommentator (3<sup>o</sup> Celi et mundi) ist die Quantität *per se* teilbar; Substanz und Qualität nur *per accidens*, mittelbar durch die Quantität. Wenn also die Quantität vom Körper getrennt wird, so ist dieser nicht mehr teilbar und daher auch nicht mehr aufzehrbar oder zerstörbar. Auch ist er dann nicht mehr örtlich vorhanden. Eine Erklärung der Gegenwart Christi, nach welcher der wahre Leib Christi ohne Quantität zugegen wäre, würde also die Verheißungsworte und die in ihnen gegebene Lösung der Schwierigkeiten der Zuhörer von Kapharnaum erklären; denn sie erklärte die Ortslosigkeit und so die Vereinbarkeit der Gegenwart Christi im Himmel und auf dem Altare, somit die Gleichheit des Leibes Christi an mehreren Orten. Sie erklärte ferner die Unteilbarkeit und Unverletzlichkeit des Leibes Christi trotz des Empfanges in der Eucharistie. Sie erklärte endlich auch den sakramentalen Genuß im Glauben und nicht im Schauen, da Christi Leib ohne Quantität in der Hostie selber unsichtbar

---

<sup>44</sup> Fol. 7.



ist <sup>45</sup>. Die Impanationslehre versagt hier völlig, da sie nicht erklären kann, warum Christus die drei Schwierigkeiten durch den Hinweis auf den numerisch identischen, aber verklärten Leib gelöst hat. Nach ihr hätte er auf die Idiomenkommunikation hinweisen müssen.

Daß Christi Leib selbst, wenn auch verklärt, so doch in numerischer und natürlicher Identität mit seinem Leibe aus der Jungfrau auf dem Altare zugegen sein muß, folgt auch aus der weiteren Quelle der „substantiellen“ Glaubenswahrheiten, dem Schluß der kirchlichen Erklärer aus der Heiligen Schrift <sup>46</sup>. Die völlige numerische und natürliche Einheit des

---

<sup>45</sup> „Inquirendum est, utrum possibilis sit aliquis modus existencie corporis Christi, sub quo corpus ipsum non esset divisibile salva ipsius corporis veritate, ut modo sub tali sumptum non consumatur. Sicut enim divisio corporis est causa diminucionis et consumpcionis ipsius, ita indivisio esset causa salvacionis integritatis. Ad quod inquirendum videndum est, quid sit principium et causa divisibilitatis corporis. Sciendum ergo, quod sicut Philosophus in 1<sup>o</sup> Physicorum et Commentator dicit tercio Celi et mundi: Quantitas est divisibilis primo et per se. Substantia vero et qualitas per accidens, scilicet mediante quantitate. Si ergo possibile est, quod corpus secundum substantiam suam manens actu separetur a quantitate dimensiva propria, per quam extenditur in spacio et in loco: sub tali utique existencia ipsum corpus non esset divisibile, et per consequens non esset consumptibile vel corruptibile. Similiter non esset localiter in loco nec occuparet spacium nec distaret per locum et spacium a se ipso secundum partes quantitativas nec ab alio corpore localiter existente in loco. Et sic salvaretur veritas substance ipsius corporis preter dimensiones proprias existentis et non esset apprehensibile sensu sed intellectu. Sicut dicit Commentator 2<sup>o</sup> de Anima, quod substantia solo intellectu comprehenditur, et Augustinus in libro Soliloquiorum dicit: Quod arborem... In summa igitur recolligendo dici potest, quod talis existencia corporis Christi poneret tria: videlicet primo indivisibilitatem, per quam tolleretur ipsius diminutio et consumpcio, et sic salvaretur integritas existentis in celo; secundo illocalitatem, per quam removeretur occupacio spacii et localis distantia ipsius corporis a se ipso existente in celo et in altari, et sic salvaretur ipsius unitas numeralis et ydemptitas existentis in celo et sub sacramento; tercio insensibilitatem activam, scilicet per quam non mutaret sensum, sed removeretur ipsius sensibilis perceptio et contractacio, et sic salvaretur ipsius spiritualis apprehensio per fidem et intellectum et vera sumpcio sub sacramento, scilicet non secundum sensibilem contractacionem ipsum sumendo, dividendo et manducando, sed secundum spiritualem apprehensionem et percepcionem fidei...“ (fol. 7<sup>v</sup> f.).

<sup>46</sup> „Secundo patet, quot iste modus non solum est per verba Christi expressus et partim in ipsis verbis implicitus, sicut iam dictum est, sed quod etiam per sanctos et doctores secundum consequenciam ex verbis Christi est explicitus et extractus“ (fol. 8).



Leibes Christi wird vor allem durch den Zweck der Einsetzung der Eucharistie gefordert<sup>47</sup>. Nach dem A. gibt es drei dieser Zwecksetzungen. Zunächst sollte durch den Neuen Bund und das neue eucharistische Opfer der Alte Bund und sein Opfer vervollkommnet werden. Schon dieses erste Ziel der Eucharistieeinsetzung konnte nur erreicht werden, wenn der numerisch gleiche Leib Christi, der uns erlöst hat, auch auf dem Altare zugegen ist. Der Alte Bund und sein Opfer war nur Vorbild, Figur und Ähnlichkeit des Neuen Testaments und des neuen Opfers. Dieses ist Wahrheit, Sache und bleibende Erfüllung. Bleibendes jedoch kann allein das sein, was das Edelste und Beste ist. Sonst könnte es durch Besseres ersetzt werden. Bestes und edelstes Opfer hier auf Erden kann aber nur Christi wahrer Leib sein, wie er aus der Jungfrau geboren wurde und am Kreuze verblutete. Er muß also auf dem Altare zugegen sein<sup>48</sup>. Ferner gab uns Christus nach seinen Worten beim Abendmahl jenen Leib, der am Karfreitag geopfert wurde. Dieser muß daher in der Hostie sein. Das Meßopfer ist endlich die Erneuerung des Kreuzesopfers. Es wird somit die gleiche Opfergabe verlangt, d. h. Christi Leib aus der Jungfrau. Im Meßopfer wird Christus als Sühnopfer dargebracht. Auch dieses fordert, wie der A. auf Grund eines sehr interessanten Beweises aus Anselm zeigt, die Identität des Leibes Christi: Für ein wahres Versöhnungsopfer wird ein Zweifaches verlangt: das Genügen des Opfers zum Sühnen und das Gefallen zum Verzeihen<sup>49</sup>. Ein solches Opfer ist wiederum nur Christi wahrer

<sup>47</sup> „Ad salvandum autem unitatem et ydemptitatem numeralem et naturalem ipsius corporis Christi, prout est in celo et sub sacramento, notandum primo, quod ratio necessitatis et causa principalis institutionis huius sacramenti, que ex verbis Christi colligitur in Evangelio, exigit, ut unum et idem numero et natura sit corpus Christi, quod de virgine est sumptum et in cruce oblatum cum corpore, quod cottidie in altari offertur in sacrificium. Hec autem ratio et causa sumitur ex eo, quod finis inponit necessitatem hiis, que sunt ad finem“ (fol. 8 f.).

<sup>48</sup> „Sed tale ultimum et optimum et perpetuum sacrificium, quod in creaturis potest esse, est corpus illud solum de virgine sumptum et deitati in unitate persone ipsius Verbi mediante natura humana unitum“ (fol. 8 v.).

<sup>49</sup> „Duo requiruntur: scilicet sufficiencia satisfaciendi et placencia ad placandum“ (fol. 9 f.).



Leib, aus Maria geboren, und nie die Brotsubstanz, da letztere nicht die Natur ist, die genugtuun mußte oder in der die Genugtuung zu geschehen hatte <sup>50</sup>.

Auch der zweite Zweck der Eucharistieeinsetzung, das Gedenken an Christi Tod, fordert die numerische Gleichheit des Leibes auf dem Altare und am Kreuze. In der Eucharistie bringt die Erinnerung an Christi Leiden nicht nur irgendwelche Wirkungen hervor, sondern die volle Frucht der Kreuzesgnade. Daher muß auch die Erinnerung vollständig sein. Eine vollendete Erinnerung ist jedoch nach Aristoteles und seinem Kommentator nur möglich, wenn die Sache selbst und nicht nur ihr Bild dem Verstand vorgelegt wird. Sonst bleibt sie immer unvollendet. Also wird auch in der Eucharistie die Sache, welche der Erinnerung vorzustellen ist, selber vorhanden sein müssen: Christi am Kreuze verbluteter Leib <sup>51</sup>. Es genügt auch nicht, daß nur das göttliche Suppositum vorhanden ist, da uns Christus ja gerade in seinem wahren Leibe aus der Jungfrau erlöst hat und nicht in seiner „paneitas“ <sup>52</sup>.

Ebenso verlangt der dritte Grund der Eucharistieeinsetzung die Identität von Christi Leib auf dem Altare und am Kreuze. Die Eucharistie ist eingesetzt, um die Gnade zu erteilen. Diese fließt im Altarssakrament aus der Fülle der Gnade, mit der Christi Leib in der Gnade der Vereinigung mit der Gottheit gesalbt wurde. Daher muß auch dieser gesalbte Leib vorhanden sein <sup>53</sup>. Die Kraft des Sakramentes strömt ferner

<sup>50</sup> „Tale autem sacrificium ex predictis causis sufficiens et placens non posset esse paneitas assumpta, que non est natura illa, que satisfacere debuit, et in qua assumpta satisfaccio fieri potuit, et que per satisfacionem Deo reconcilianda fuit. Ergo paneitatis oblatio in altari nec requiritur nec satisfaceret“ (fol. 9v).

<sup>51</sup> „Sed sicut dicit Philosophus in libro de Memoria et reminiscencia: perfecta ratio memorie consistit in eo, ut res prius sensata aut intellecta representetur immaginacioni vel intellectui ut res eadem, et non ut similis eius. Unde dicit Commentator ibidem: Quod memoria est rei eiusdem ut eiusdem representacio et non ut similis“ (fol. 10).

<sup>52</sup> „Ipsum suppositum, scilicet Verbum, non est passum in cruce nisi in natura et secundum naturam corporis de virgine sumpti... et non secundum naturam paneitatis, que non fuit in cruce“ (ebd.).

<sup>53</sup> „Gracia... in altari fluit et emanat de plenitudine gracie Christi, qua unctus est secundum humanam naturam Verbo unitam ex gracia unionis“ (fol. 10v).



sowohl aus seinem sakramentalen wie aus seinem geistigen Genuß (ex sumptione spirituali). Beide werden in der Impanationslehre vermindert und so auch die Kraft verringert. Es wird zunächst der sakramentale Genuß verringert. Die Akzidentien sind in dieser Hypothese ja nicht nur Zeichen des Leibes Christi, sondern auch Zeichen der Brotsubstanz. So ist der Zeichencharakter des Sakramentes verringert, da nun außer dem eigentlichen Inhalt des Sakramentes auch noch anderes bezeichnet wird. Aber auch der geistige Genuß, da Christi Leib nun mit den Sinnen (sensibilter) und quantitativ genossen würde<sup>54</sup>. Seine Gegenwart würde nicht mehr geglaubt, sondern gesehen. Somit wäre das Augustinuswort nicht mehr wahr: „Spiritualis manducacio vadit in mentem tantum et non in ventrem“; denn „huius panis manducacio simpliciter iret in ventrem“<sup>55</sup>.

Die Forderung der vollen Identität von Christi Leib belegt der Verfasser gemäß seinen methodischen Prinzipien auch aus der kirchlichen Tradition. Er verweist auf eine große Anzahl von Dekretstellen, wie besonders auch auf den Kanon des Konzils von Ephesus: „Qui ergo non confitetur carnem Christi vivificatricem esse...“<sup>56</sup>.

Der Leib Christi muß also wirklich in der Hostie vorhanden sein. Damit ist die erste Folgerung der Impanationstheorie zurückgewiesen: Christi Leib ist nur durch die Idiomenkommunikation vorhanden.

Aber kann man wenigstens sagen, daß mit Christi Leib aus der Jungfrau zugleich die Brotsubstanz bleibt?

Über das Verhalten der Brotsubstanz bei der Wandlung stellt hier der A. mit der gesamten zeitgenössischen Theologie, auf die er sich auch beruft, vier Möglichkeiten zusammen. Die Brotsubstanz könnte zunächst annihiliert werden. Nach dem A. ist das unmöglich, da Gott im Sakrament nicht die Ursache einer solchen Zerstörung sein kann<sup>57</sup>. Zweitens

<sup>54</sup> „...manducaretur quantitative et sensibiliter“ (fol. 11).

<sup>55</sup> Fol. 11. — <sup>56</sup> Fol. 13.

<sup>57</sup> „Sed tamen ista posicio non sustinetur, quia divina operacio in sacramento non est causa corrupcionis et defectus simpliciter“ (fol. 14).



könnte die Brotsubstanz zusammen mit Christi Leib bleiben. Dagegen schrieben u. a. Petrus Lombardus und Heinrich von Segusio<sup>58</sup>. Diese Ansicht vertrat nach dem A. auch Berengar in der Zeit nach der Confessio. Sie wird in gewisser Weise durch die Defensio erneuert. Drittens kann die Brotsubstanz in Christi Leib verwandelt werden. Das ist die gewöhnliche Ansicht der Theologen<sup>59</sup>. Von Thomas<sup>60</sup> als häretisch bezeichnet ist die vierte Erklärung: Das Brot bleibt ohne Christi Leib. Sie war vertreten durch Johannes Scotus und Berengar vor der Confessio.

Die Verwandlung des Brotes wird also zunächst als gewöhnliche Ansicht der Theologen verlangt. Sie folgt aber auch aus der Heiligen Schrift<sup>61</sup>. Nach Mt 26 segnet Christus das Brot. Dieser Segen muß eine Wirkung gehabt haben, und zwar eine verbessernde. Eine *annihilatio* der Substanz wäre eine Verschlechterung gewesen, genau wie eine Verwandlung der Substanz in Akzidentien. Es bleibt also nur ihre Verwandlung in Christi Leib. Auch folgt diese Verwandlung aus den Verheißungsworten, da sie alles erfüllt, was dort von Christus versprochen wurde.

So hat denn der A. in einem großangelegten und weit-ausgreifenden Traktat die Transsubstantiationslehre positiv als einzig möglichen Erklärungsversuch der wahren Gegenwart Christi, wie sie in Schrift und Tradition gelehrt wird, dargelegt: Es wird die numerische Einheit von Christi Leib aus der Jungfrau und auf dem Altare verlangt, und nicht nur eine Idiomenkommunikation. Auch die Brotsubstanz kann nicht bleiben, sondern muß in Christi Leib verwandelt werden.

Doch damit gibt sich der A. nicht zufrieden. Er will auch die Hauptbeweise der Schrift Quidorts noch im einzelnen

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> „Tercia autem posicio est que communiter docetur et tenetur, quod per consecracionem in altari panis substancia tota convertitur in corpus Christi et non annihilatur, sed manet suo modo in eo, in quod convertitur“ (ebd.).

<sup>60</sup> „Fr. Thomas super 4. sentenciarum“ (fol. 15).

<sup>61</sup> „Quod autem ista conversio panis in corpus Christi habeatur ex evangelio per consequenciam et non ex sola posicione magistrorum vel dogmate sanctorum, sic patet...“ (ebd.).



beleuchten und widerlegen. Wie schon dessen Pariser Gegner vor allem die schwachen Seiten der Idiomenkommunikationslehre und des Traditionsbeweises angriffen, so auch der A. Wir sahen im 1. Teil der Arbeit, wie Quidort durch die Unterordnung der Brotsubstanz unter Christi Leib und durch deren Verbindung mit dem Leib und dadurch auch mit der Person Christi die rechte Idiomenkommunikation herstellen will, wie sie das Einsetzungswort „*Hoc est corpus meum*“ verlangt. Diese Vereinigung zwischen Brotsubstanz und Christi Leib müßte demnach, so schließt der A., entweder eine akzidentelle oder eine substantielle sein. Eine akzidentelle Aufnahme der Brotsubstanz ist aber nach ihm unmöglich, da sie keine Idiomenkommunikation herbeiführen würde. Ebenso unmöglich ist auch eine substantielle Aufnahme der Brotsubstanz durch Christi Leib. Dieser ist nicht allmächtig. Jedes „*substantificare*“<sup>62</sup> setzt aber eine unendliche Kraft voraus, die der Leib, der unmittelbar die Brotsubstanz in die substantielle Vereinigung aufnehmen würde, nicht besitzt. — Aber selbst wenn hier keine Schwierigkeit liegen würde, so wäre die Idiomenkommunikationslehre Quidorts noch aus einem anderen Grunde falsch. Um zu verhindern, daß durch Idiomenkommunikation vom Brote die Gottheit ausgesagt werden könne, hatte er, wie wir gesehen haben, die Brotsubstanz nicht unmittelbar mit dem Suppositum Christi verbunden, sondern sie seinem Leibe untergeordnet und erst vermittels des Leibes mit dem Suppositum vereinigt. Hier greift der A. ein. Eine Unterordnung zwischen der Brotsubstanz und dem Leibe Christi kann natürlicherweise nicht angenommen werden. Denn beide stehen weder in einer wesentlichen noch einer akzidentellen Ordnung zueinander<sup>63</sup>. Natur-

<sup>62</sup> „*Substantificare aliquid est facere actu esse in se vel in supposito.*“

<sup>63</sup> „*Posito quod inter accidentia talia, de quibus loquitur, non sit ordo essentialis sed accidentalis tantum, nichilominus tamen inter naturas istas scilicet paneitatem assumptam et carneitatem sive corporeitatem corporis Christi non est aliquis ordo essentialis, quod patet, quia secundum esse diffinitum neutra includit aliam in sua ratione, nec preexigit aliam nec sequitur ad aliam, ut una ad aliam habeat ordinem similitudinis vel prioris vel posterioris. Ubi autem non est simile neque prius neque posterius, ibi neque ordo. Simpli-*



lich gibt er zu, daß Gott eine Unterordnung bestimmen könne. Aber woher, so fragt er mit Recht, nimmt der Verfasser der Defensio dafür den Beweis? Er müßte ihn aus theologischen Quellen streng führen; denn in solchen Geheimnissen kann nicht die Vernunft, sondern nur der Glaube uns leiten. Mit der bloßen abstrakten Möglichkeit ist es nicht getan<sup>64</sup>.

Die von uns im ersten Teil der Arbeit schon besprochenen Versuche Quidorts, die Impanationslehre aus der kirchlichen Tradition zu beweisen, finden im 6. Traktat des A. eine genaue Widerlegung. U. a. wird bei der Erklärung des Zitates aus Joh. Damascenus wiederum der hl. Thomas zitiert<sup>65</sup>. Gegen die falsche Deutung des Bekenntnisses Berengars wird auf die richtige Erklärung des Johannes Teutonicus und des Huguccio hingewiesen. Auffallend ist es, daß der A. nicht auf die von Quidort vorgebrachten Meinungen der „magistri moderni“ wie Guido von Cluvigny antwortet. Ob sie in der ihm vorliegenden Defensio fehlten? Sonst setzt das ganze Kapitel fast wörtlich den Wortlaut des entsprechenden Teiles der gedruckten Determinatio voraus.

Es fehlt noch die Widerlegung des Beweisversuches Quidorts: Meine Lehre ist philosophisch leichter ver-

citer patet, quod neque ordo accidentalis est inter naturas istas, quia ordo accidentalis attenditur inter accidentia ratione sue inherencie ad subiectum unum et idem ratione adveniencie et ratione inherencie ad ipsum subiectum... Sed inter istas naturas... nec una pre-exigit aliam, nec consequitur ad aliam, quod patet, quia neutra habet se ad aliam ut genus vel pars vel ydioma. Ergo nullus ordo est inter ipsas, secundum quem una mediante alia assumatur vel coassumatur“ (fol. 19<sup>v</sup> f.).

<sup>64</sup> „Unde necesse haberet iste defensor et ista defensio posicionis huius assumptionis paneitatis cum tali mediacione, habere firmam radicem magnarum et magnorum auctoritatum et auctorum ad credendum, vel racionum ad cogendum assentire huiusmodi mediacioni assumptionis... Videtur enim valde incautum preter textum Evangelii et Sacre Scripture et auctoritates sanctorum et doctorum in-nitencium consequencie et concordancie Sacre Scripture circa sacramenta ecclesie, solis racionibus de possibili irrumpere in secreta maiestatis fidei. Quis enim novit sensum Domini in talibus nisi sola fides ex auditu per verbum Christi“ (fol. 20).

<sup>65</sup> „Ad hoc potest dici, quod Thomas super 4 Sententiarum in questione illa, utrum panis remaneat substancia, sufficienter solvit distinguendo illa verba Iohannis Damasceni, quia unionem illam et coniunctionem Verbi et panis dicit accipiendam et intelligendam esse conversionem panis in corpus Christi etc.“ (fol. 20).



ständig. Wir ahnen schon die prinzipielle Stellung des A. zu einem solchen Beweisgang: Eine theologische Frage ist zunächst nicht nach ihrer mehr oder weniger leichten philosophischen Verständlichkeit zu beurteilen<sup>66</sup>. Doch werden vom A. auch die einzelnen Beweisgründe widerlegt. Wenn der Pariser Lehrer sagte, daß seine Impanationslehre genau so leicht verständlich sei wie die Inkarnationslehre, so antwortet der A. mit Recht, daß gerade diese eines der tiefsten Geheimnisse des Glaubens darstelle. Auch die philosophische Antwort des A. auf die Schwierigkeit Quidorts, wie die Transsubstantiationslehre erklären wolle, daß Christus durch die *conversio* des Brotes vom Himmel auf den Altar komme, ist dogmengeschichtlich wichtig. Daher sei sie hier ganz mitgeteilt:

„Hoc autem sufficienter tollitur per modum existendi corpus Christi in altari, et per modum ipsius conversionis. Corpus Christi enim non incipit esse in aliquo loco, ubi non fuit prius, nisi duobus modis secundum duplicem modum existendi. Ubi enim existit corpus Christi secundum dimensiones proprias suas et eis mediantibus ut in loco, cui ille dimensiones sue commensurantur, ab inde non potest incipere esse in alio loco nisi per motum localem. Ubi autem existit per solam substantiam suam non mediantibus suis dimensionibus propriis, ibi non incipit esse per motum localem, cum substantie de se non competat motus localis, nisi mediante quantitate dimensioniva solum; sed incipit ibi esse conversione alicuius in ipsum sicut mediante conversione panis, quia conversio potest ei convenire mediante sola substantia sua absque quantitate. Unde non est necesse corpus Christi ad conversionem istam descendere de celo ad altare, sed absque omni motu locali potest fieri ista conversio et per eam corpus Christi esse in altari...“<sup>67</sup>

Wenn Johann Quidort in der Begründung seiner neuen Hypothese immer wieder darauf hinwies, daß besonders die eigentliche Verwandlungslehre fast unüberwindliche philosophische Schwierigkeiten enthalte, so will der A. auch hierüber genaue Auskunft geben. Dadurch kommt es zu einer

---

<sup>66</sup> „Ad hec omnia potest dici in contrarium primo, quod in sacramentis et miraculis divinis non est querenda captabilitas nostri intellectus primo et principaliter, sed ex consequenti. Quod patet ex eo, quia in istis primo et principaliter requiritur fides propter meritum; ratio vero ex consequenti ad fidei premium et solacium. Unde in talibus oportet fidem precedere et rationem subsequi et obsequi fidei...“ (fol. 21v).

<sup>67</sup> Fol. 25v.



großangelegten, durch drei der zehn Traktate<sup>68</sup> sich hinziehenden, positiven Darlegung der katholischen Transsubstantiationslehre, die mit zu den umfangreichsten Traktaten gehört, welche wir aus dieser Zeit über diese Frage besitzen. Wir wollen die Grundgedanken und dogmengeschichtlich wichtigsten Teile vorlegen.

Der A. geht von den fünf Hauptschwierigkeiten aus, welche die zeitgenössische Theologie „in den Summen, Traktaten und Disputationen“<sup>69</sup> zu behandeln pflegte und „von denen die meisten anderen ihren Ursprung zu nehmen scheinen“<sup>70</sup>. Der Eigenart des Verfassers entsprechend, die letzten Tiefen zu suchen und zu finden, werden diese fünf Hauptschwierigkeiten nicht, wie so oft in anderen Summen, nur einfach aufgezählt, sondern in eigenen Kapiteln auf ihre Grundgedanken hin analysiert.

Die erste Schwierigkeit der Transsubstantiationslehre besteht in dem Problem, wie die körperliche Substanz des Leibes Christi ohne die individualisierenden Akzidentien als Individuum existieren kann<sup>71</sup>. Ohne das Individuationsprinzip kann kein Ding sein. Dieses ist aber bei körperlichen Dingen die Materie unter ihren eigenen Dimensionen, welche bei Christi Leib nach der Transsubstantiationslehre in der Eucharistie nicht vorhanden sind<sup>72</sup>.

Die Lösung dieser Schwierigkeit führt den A. zu längeren Auseinandersetzungen über das zu seiner Zeit so umstrittene

<sup>68</sup> Tractatus 7—9 (fol. 26<sup>v</sup>—42<sup>v</sup>).

<sup>69</sup> Fol. 26<sup>v</sup>. — <sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> „Prima ergo difficultas est, qualiter substantia corporalis individua ut substantia corporis Christi possit actu existere preter proprios modos propriarum dimensionum et accidencium individuancium“ (fol. 26<sup>v</sup>).

<sup>72</sup> „Sola enim substantia individua sive particularis est illud, quod actu subsistit, ut probat Phylosophus 12<sup>o</sup> Metaphysice, ubi ostendit: universalia et ydee non possunt esse principia rerum eo, quod actu non subsistant. Sed sublatis principiis individuacionis nulla substantia potest individuari. Ergo sublatis principiis individuacionis nulla substantia actu subsistit. In substantiis vero sensibilibus materia, sub dimensionibus propriis unicuique individuo existens, est principium individuacionis. Ergo sublatis dimensionibus propriis, que cum materia sunt principia individuacionis, nulla substantia sensibilis erit actu subsistens. Sed corpus Christi in altari communiter ponitur esse preter dimensiones proprias...“ (ebd.).



Individuationsproblem. Es werden nach ihm darüber vier Ansichten von den Zeitgenossen vorgebracht, je nachdem sie 1. die Materie, 2. die Form, 3. die Akzidentien oder 4. die Zusammensetzung dieser drei Faktoren als Grund der Individuation betrachten. Die Materie kann jedoch nach dem A. nicht allein das Individuationsprinzip darstellen, da sonst die *substantiae separatae* nicht als Einzeldinge erklärt werden können<sup>73</sup>. Daß die Form oder die Akzidentien für sich genommen nicht das ganze Individuationsprinzip ausmachen können, folgert der Verfasser daraus, daß die Ursache der Individuation etwas sein muß, was zu der Species hinzukommt bzw. die Substanz nicht nur akzidentell, sondern auch substantiell bestimmt<sup>74</sup>. Also kann der Grund weder allein in der Materie noch allein in der Form liegen, da diese schon zur Species gehören, auch nicht in rein akzidentellen Eigenschaften, da sie nichts Substantielles hinzufügen. Es verbleibt also nur die Möglichkeit, in der Zusammensetzung der drei Faktoren das Individuationsprinzip zu sehen. Wo die Materie fehlt, wie bei den *substantiae separatae*, liegt es in der Zusammensetzung von Wesen und Sein<sup>75</sup>. Genaue Darlegungen folgen dann noch über den Einfluß der einzelnen drei Faktoren der Individuation bei körperlichen Dingen. Da

---

<sup>73</sup> „Sed si ista est causa tota et generalis omnis individuacionis, tunc difficile esset assignare causam individuacionis in substantiis separatis, que non sunt forme universales per se subsistentes, sicut dixerunt platonici, sed sunt substantie particulares, ut probat Philosophus 12<sup>o</sup> Metaphysice ex eo, quod principia rerum subsistentium oportet esse particularia. Nequit etiam dicere, quod individuentur per orbes, quia non sunt forme sed motores separati temporum orbium“ (fol. 31).

<sup>74</sup> „Cum individuum in genere substantie sit substantia prima, causam individuacionis oportet sumere ab eo, quod substantialiter extra rationem speciei addidit individuum super universale et non accidentaliter“ (fol. 31<sup>v</sup>).

<sup>75</sup> „Principia vero individuacionis in non habentibus materiam ut in substantiis separatis sumuntur ex parte ipsius essencie ut recipientis et limitantis et ex parte ipsius esse ut recepti et limitati per essenciam ad formam simplicem individuaalem... . Unde patet: In substantiis separatis forma individualis non est alia ab essencia sua limitante suum esse, sicut in habentibus materiam et formam individualis forma est forma totius compositi, que est alia a forma substantiali, que est altera pars compositi“ (fol. 33).



sie uns mitten in den Kampf um das Individuationsproblem hineinführen, seien auch sie hier mitgeteilt <sup>76</sup>.

Bei Christi Leib auf dem Altare sind alle Faktoren der Individuation vorhanden. Um das zu beweisen, unterscheidet der A. ein zweifaches Sein der Dinge, das *esse sensibile* und das *esse existencie*. Das *esse sensibile* gehört nicht einfachhin zur Substanz des Dinges, sondern nur zu seiner sichtbaren Erscheinungsform. Die Substanz besitzt dieses Sein nicht un-

<sup>76</sup> „Circa formas vero individuales duo considerantur, scilicet indivisio in se, que ex ipsa forma individuali resultat in individuo, ex qua indivisione causatur incommunicabilitas ipsius et divisio uniuscuiusque individuorum ab aliis individuis eiusdem speciei. Indivisio itaque eorum in se est causa unitatis numeralis ipsorum uniuscuiusque per formam continentem et terminantem. Et propter hoc dicit Commentator 10<sup>o</sup> Metaphysice: Quod unum individuum in rei veritate est illud, quod in se habet causam continuationis sue suam formam. Hec autem est forma individualis continens et formans materiam signatam. Unde subiungit Commentator ibidem: Quod continuum non est unum nisi per ultima terminancia, scilicet per formas individuales. Forma enim est ultimum terminans, sicut dicit Commentator ibidem. — Divisio vero, id est distinctio uniuscuiusque individuorum ab aliis individuis eiusdem speciei, est causa multiplicationis individuorum in una specie. Hec autem multiplicatio creatur ex diversitate modorum receptionis formarum essentialium in materiam, que diversitas receptionis creatur ex diversitate accidentium, quibus mediantibus materia dividitur et extenditur per partes suas, et per consequens forma in partibus et secundum partes materie. Quantitas verum est primum divisibile per se; qualitas vero per accidens, sicut dicit Commentator... Cum igitur cause et principia dicantur multipliciter et principium fere tot modis sicut causa dicatur, ut dicit 2<sup>o</sup> Metaphysice; causa autem dicatur quadrupliciter, ut habetur 2<sup>o</sup> Physicorum; principium etiam dicatur vel in efficiendo vel essendo vel in cognoscendo, ut habetur 5<sup>o</sup> Metaphysice: si ergo loquamur de causis individuationis, que sunt principia in efficiendo, sic potest dici, quod ipsum immediatum movens et agens ad generationem individui est causa et primum principium individuationis. Unde dicit Commentator 8<sup>o</sup> Physicorum, quod generans dat generato formam et omnia accidentia contingencia forme. Sed nichil generatur nisi individuum... Si autem loquamur de principiis individuationis, prout aliquid dicunt principium non in faciendo vel in fiendo sed in essendo, hoc potest esse dupliciter: aut de ipsis principiis precise et per se complementibus et terminantibus esse individuale; et sic forme individuales sunt principia et cause individuationis, sicut dicit Commentator 1<sup>o</sup> Physicorum: Quia compositio esse individui est ex suis partibus, que sunt secundum qualitatem; aut de principiis conducentibus materiam et formam et in ipsa compositione ad determinatum modum receptionis forme in materia signata secundum exigenciam speciei et terminationem individui; et sic dimensiones terminate ex parte materie et figuraciones ex parte forme terminantes esse individui dicuntur principia compositionis secundum Johannem Damascenum“ (fol. 32 f.).



mittelbar, sondern erst vermittelt der Akzidentien. Das *esse existencie* jedoch gehört als aktuelles Sein des Dinges vermittelt der eigenen substantiellen Prinzipien unmittelbar zur individuellen Substanz<sup>77</sup>. Weil nun das *esse sensibile* vermittelt der Akzidentien vorhanden ist, muß es auch der Art derselben folgen und ist daher sichtbar, brechbar usw. Anders das *esse existencie*. Es folgt der Art der substantiellen Prinzipien, die unsichtbar sind und nur mit dem Verstande erfaßt werden können. Da jedoch keine individuelle Substanz ohne ihre Individuationsprinzipien existiert, zu denen auch die Akzidentien zu zählen sind, müssen auch diese, soweit sie zu dem *esse existencie* gehören, dessen Art haben, d. h. auch unsichtbar sein. Mit anderen Worten, die Quantität muß vorhanden sein, aber nicht *quantitativo modo*<sup>78</sup>. Daß die Substanz mit Akzidentien ohne die diesen eigene Seinsart bestehen kann, folgert der A. aus der durch Aristoteles wie durch den aristotelischen Begriff der Akzidentien feststehenden Tatsache,

<sup>77</sup> „Ad cuius declaracionem adtendendum est, quod cum corpus Christi sine dubio sit in genere substancie sensibilis, ex hoc duo adtendenda circa ipsum, videlicet apparencia secundum sensum et existencia secundum actum, ex quo per consequens duplex esse consideratur circa ipsum: scilicet esse sensibile, quod cum non pertineat ad substanciam rei simpliciter, sed magis ad sensibilem apparenciam, ipsa substanciam, habet hoc ipsum esse mediantibus accidentibus, que apprehendit sensus; et esse existencie, quod est esse actuale per substantialia propria, quod cum pertineat ad rationem substancie proprie tamquam prime, hoc esse habet mediantibus suis principiis substantialibus, que non apprehendit nisi intellectus“ (fol. 33v).

<sup>78</sup> „Secundum hoc duplex esse duplex potest esse modus existendi corpus Christi: unus secundum esse sensibile, quod esse tamen habeat mediantibus accidentibus, que apprehendit sensus. Ut dictum est, sub tali modo existendi existit substanciam corporis Christi mediantibus accidentibus, ubicunque existet; et per consequens existencia substancie sequetur modum accidentium et redigetur ad ipsum. Unde sub tali esse et modo existendi substanciam corporis Christi erit in loco localiter et divisibiliter et erit apprehensibile sensibiliter et habet alios modos consequentes modos accidentium ut partes quantitativas... Alius modus potest esse secundum esse suum actuale et substanciale proprium solum, quod esse cum habeat mediantibus suis principiis substantialibus non solum ut substantialiter, ut substanciam prima, i. e. individua substanciam, scilicet secundum hanc materiam et hanc formam, que secundum se acceptam apprehendit solus intellectus: sub tali modo existendi corpus Christi existet per se mediantibus solis principiis suis substantialibus. Et cum substanciam prima non sit absque suis principiis individuantes secundum existenciam actualem, principia individuanca, si que sunt de accidentibus, ut quantitas et



daß die Substanz völlig ohne die Akzidentien existieren kann. Also kann sie sicher auch mit Akzidentien bestehen, obschon diese die ihnen entsprechende Seinsart nicht haben <sup>79</sup>. Auch ist z. B. das Nicht-am-Ort-sein (*esse illocaliter*) der Substanz als solcher eigentümlicher als das örtliche Sein, das sie erst durch die hinzukommenden Akzidentien erhält.

Auf gleiche Weise löst der A. auch die weitere Frage: Wie kann Christi Leib an mehreren Orten zugleich sein? Das Ergebnis der sich durch mehrere Kapitel hinziehenden Untersuchung wird fol. 39 kurz in folgende zwei Schlüsse zusammengefaßt: Christi Leib ist nach der entwickelten Theorie nicht *modo quantitativo* auf dem Altare vorhanden. Da aber erst das *spatium* die Grundlage des Am-Orte-Sein ist und jedes *spatium* die Quantität voraussetzt, so ist Christus im Sakrament nicht *localiter in loco*. Damit hängt der zweite Schluß unmittelbar zusammen: Wenn Christus *illocaliter* im Sakrament zugegen ist, so ist seine Gegenwart nicht *per dimensiones et commensuracionem dimensionum*. Wie aber die menschliche Seele zeigt, sind Dinge, die so existieren, nicht der Zahl nach getrennt, selbst wenn sie an verschiedenen Orten zugegen sind. Wie die Seele im ganzen Körper nur eine ist, so auch Christi Leib auf allen Altären <sup>80</sup>. Daraus folgt auch, daß auf den Altären und im Himmel der gleiche Leib

*similia, sequuntur substanciam et redigentur ad modum ipsius. Unde sub tali modo existendi, ubicunque erit substancia, ibi erunt huiusmodi accidentia mediante ipsa et sic ipsa substancia corporis Christi erit ibi illocaliter et indivisibiliter et insensibiliter, et quantitas erit ibi, sed non quantitativo modo, et qualitas, sed non qualitativo modo...*" (ebd.).

<sup>79</sup> „Preterea, quod est per se, potest esse sine eo, quod est per aliud; sed substancia est ens per se, accidens vero est ens per aliud, sicut dicitur <sup>70</sup> Metaphysice: quod accidentia non sunt entia, nisi quia sunt entis. Ergo substancia potest esse per se sine accidentibus. Sed quod potest esse per se sine alio, potest esse sine modo illius..." (fol. 34).

<sup>80</sup> „Sed que taliter sunt in loco, in hiis distincchio secundum locum non facit distinccionem secundum numerum, ut patet de anima et aliis formis substancialibus. Ergo in corpore Christi, sub sacramento taliter existente eodem tempore in diversis locis, distincchio secundum locum non facit distinccionem secundum numerum. Sed quod est indistinctum secundum numerum, est unum secundum numerum" (fol. 39).



ist. Denn auf dem Altare ist er ohne Dimensionen und unörtlich, also auch ohne Distanz vom Himmel <sup>81</sup>.

Dann behandelt der A. noch kurz die verbleibenden Hauptschwierigkeiten gegen die Transsubstantiationslehre. Zunächst: Wie kann eine vollständige Umwandlung stattfinden, da ein Ding nicht gemäß der Form, sondern nur gemäß der Materie in Potenz zu etwas anderem ist <sup>82</sup>? Diese Schwierigkeit besteht nach dem A. in Wirklichkeit nur für natürliche Kräfte. Gott als übernatürliche Macht kann sowohl Form wie Materie verändern. Die beiden weiteren Einwürfe: Wie kann der gleiche Leib im Himmel und auf Erden sein, bzw. wie kann er auf verschiedenen Altären sein? sind schon zusammen mit dem ersten gelöst. Die fünfte und letzte, die philosophische Hauptschwierigkeit gegen die Transsubstantiationslehre: Wie können die Akzidentien ohne Subjekt zurückbleiben? führt den A. zu Darlegungen über die Natur der Substanz und des Akzidens. Gewiß sind beide verschieden. Aber sie sind nicht zwei substantiell verschiedene Teile des Seins, sondern nur zwei verschiedene Seinsarten, je nachdem das Sein in sich oder durch ein anderes Sein existiert <sup>83</sup>. Weil so das *esse per se* bzw. das *esse in alio* nur ein *modus* des aktuellen Seins ist, kann der *modus* fehlen

<sup>81</sup> „Inter nullum locum et quemlibet locum non est aliquis locus medius... . Sed corpus Christi sub sacramento existens est illocale. Ergo inter corpus Christi sub sacramento existens et inter quemlibet locum et localiter existens in loco non est aliquis locus medius. Inter que vero non est medius locus, non est distancia secundum locum. Ergo inter corpus Christi sub sacramento et quodlibet corpus localiter existens in loco non est media distancia secundum locum... . Ergo inter corpus Christi sub sacramento et inter ipsum corpus existens in celo non est aliquis locus medius nec media distancia localis“ (fol. 39v).

<sup>82</sup> „...non in potencia ad aliud secundum formam, sed secundum materiam solam“ (fol. 41).

<sup>83</sup> „Preintelligendum est, quod cum substantia et accidens immediate dividant ens non per differencias aliquas specificas additas super ens, sed per solum modum essendi, quia substantia est ens per se, accidens vero ens entis sive ens in alio sive ens alterius vel ad aliud, ut dicitur 7<sup>o</sup> Metaphysice. Propter hoc actualis existencia utriusque reducitur ad ens et ad esse. Unde sicut actualis existencia substantie est esse et hoc, quod dicitur per se, est modus suus essendi, ita actualis existencia accidentis similiter est esse, et hoc quod dicitur inesse sive esse in alio, est suus modus essendi“ (fol. 42).



und doch das aktuelle Sein weiterbestehen<sup>84</sup>. Das zeigt z. B. die Menschwerdung Christi, in der das menschliche substantielle Sein nicht in sich, sondern im göttlichen Suppositum existiert. Es verliert also den *modus des esse per se* und bleibt doch substantielles Sein. Genau so kann auch bei dem akzidentellen Sein der Modus des *esse in alio* fortfallen und doch das Sein selber fortbestehen<sup>85</sup>. Mag das vielleicht natürlich unmöglich sein, für Gottes Allmacht ist es möglich, da kein innerer Widerspruch vorhanden ist<sup>86</sup>. Somit fällt auch der letzte Grund für die neue Erklärung der Gegenwart Christi im Sakramente: die philosophische Widerspruchslosigkeit der Transsubstantiationslehre ist dargetan.

Damit stehen wir am Schlusse unserer systematischen Zusammenfassung der Lehre des Anonymus. Das ganze Werk zeugt von einem wirklich bedeutenden Geiste wie auch von einer theologisch bedeutenden Zeit, die nicht nur Überkommenes treu zu schützen wußte, sondern es auch mit modernen Gründen tiefer zu erklären versuchte.

---

<sup>84</sup> „Differencia autem est inter ea, que distinguuntur et differunt ad invicem per substanciales diferencias additas super genus, et inter ea, que distinguuntur et differunt ad invicem per aliquem modum solum superadditum suo superiori: quia in illis, que distinguuntur a se invicem per substanciales diferencias additas super genus, sublata diferencia substanciali aufertur eciam essentia speciei, sicut sublato rationali aufertur homo. In illis vero, que distinguuntur a se invicem per solum modum aliquem additum ad suum superius, sublato modo utriusque possibile est adhuc remanere esse utriusque“ (ebd.).

<sup>85</sup> „Unde sicut sublato a substancia modo, qui est per se, adhuc possibile est substanciam esse, sicut patet in substancia habente modum accidentis, ut in humana natura assumpta a Verbo, ubi natura sive substancia humana non est in se in subposito proprio, ut substancia habens modum substancie, sed est in subposito alieno, ut substancia habens modum accidentis, ita sublato ab accidenti modo illo, qui est inesse sive esse in, adhuc possibile est accidens esse, quia inesse non est esse, sed est modus essendi ipsius accidentis distinguens ipsum a substancia“ (fol. 42).

<sup>86</sup> „Unde non est Deo impossibile simpliciter, quod accidens sit et habeat esse actuale per aliam causam vel modum, ut per virtutem divinam, quam per illam solam causam vel modum, ut insit, exceptis illis accidentibus, de quorum essentiali ratione est inesse sicut illis accidentibus, quorum esse est successivum“ (ebd.).



### III. Dogmengeschichtliche und literarische Schlüsse.

Für die Kenntnis der Theologie erscheint die Abhandlung des A. aus drei Gründen wichtig.

1. Sie zeigt gegenüber anderen Theologen das feste Streben, ein zu starkes Eingreifen der Philosophie in theologische Gebiete zu verhindern.

2. Trotz des theoretisch aufgestellten Prinzips, nur mit theologischen Beweisgründen theologische Wahrheiten zu belegen, geht die Schrift dennoch sehr weit in der Schätzung der aristotelischen Philosophie. Aristoteles wie der Kommentator werden recht häufig als unbezweifelbare Autoritäten neben und mit den Vätern betrachtet. Das zeigt, wie weit selbst in den Kreisen, die einen methodisch so ausgeprägten Standpunkt vertreten wie der A., eine Überschätzung des Aristoteles als Beweisquelle gedungen war. Sein einfaches Zeugnis entscheidet ohne weitere Untersuchung.

3. Für die Wertschätzung des hl. Thomas ist die Stellung bemerkenswert, die er im 10. Traktat des A. einnimmt. Dort werden die Einsprüche behandelt, welche Johann Quidort in Paris bei der großen Disputation gemacht wurden. Als erste Schwierigkeit vor allen anderen theologischen Einwänden und Autoritäten steht hier die Autorität des fr. Thomas: „Primo itaque inter argumenta magistrorum respondebat iste defensor ad primum argumentum dicendo, quod fr. Thomas super quartum Sentenciarum nunquam improbaverit istam positionem<sup>87</sup>.“

Literargeschichtlich konnte unsere eingehende Untersuchung nur die frühere Feststellung Fr. Pelsters S. J. bestätigen, daß die dem A. vorliegende Schrift Quidorts nicht die von P. Allix gedruckte sein kann. Der A. bezeichnet seine Einteilung in zehn Traktate als Nachbildung der Einteilung des Johann Quidort. Die uns gedruckt vorliegende Determinatio des Pariser Lehrers aber sagt ausdrücklich, daß sie in sechs Kapiteln über die Frage handeln wolle. Man kann daher auch nicht sagen, daß die gedruckte Determinatio vielleicht nur ein uns erhaltenes

<sup>87</sup> Fol. 42v.



Bruchstück der ursprünglichen sei. Das wird zudem verboten durch die völlig verschiedene Anordnung der Schwierigkeiten der Pariser Mitprofessoren, wie sie die gedruckte Schrift und die entsprechenden Angaben des A. am Schluß aufweisen. Viele Schwierigkeiten sind zwar die gleichen. Aber die Anordnung ist verschieden, obschon der A. ausdrücklich die Schwierigkeiten nach der ihm vorliegenden Schrift Quidorts bringen will. Daher muß diese von der gedruckten verschieden gewesen sein.

Über den Inhalt der beiden so festgestellten Verteidigungsschriften des Johann Quidort läßt sich bei einem Vergleich deutlich erkennen, daß die ungedruckte und bisher nicht wiedergefundene Arbeit, welche dem A. vorlag und ihm von der römischen Kurie zugesandt wurde, umfangreicher als die erhaltene gewesen sein muß. Sie enthielt vor allem eine längere Vorbemerkung über die vier philosophischen Grundlagen. Außerdem war ihr eine größere Anzahl von Schwierigkeiten, die Quidort in Paris gemacht wurden, mit deren Lösungen beigegeben. Auch erscheinen mehrere Kapitel, welche die Beweisgänge vorführen, in der ungedruckten Arbeit in mehr erweiterter Form als in der gedruckten Determinatio. So ist z. B. das 5. Kapitel bei Allix kürzer und gedrängter als das entsprechende Kapitel, das der 6. Traktat des A. voraussetzt.

Wir gehen daher wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß Johann Quidort seine vor der Appellation an den Papst — vielleicht für die große Pariser Disputation oder die Untersuchungskommission unter Ägidius von Rom — schon verfaßte Verteidigung noch ergänzte und diese erweiterte Ausgabe dem Heiligen Stuhl zusandte. Dabei hat er freilich ganze Stücke aus dem ersten Werk übernommen. Die erweiterte Verteidigung war im wesentlichen genau so aufgebaut wie die uns überlieferte erste Arbeit. Vorausgeschickt war nur die Einleitung, und am Schlusse war eine Ergänzung der Einwürfe beigelegt, welche die Lehrer und Scholastiker in Paris bei der großen Disputation gemacht hatten.

Wer ist nun der Verfasser der anonymen Gegen-



schrift? Über ihn sagt Grabmann<sup>88</sup>: „Wer diese Gegenschrift, dieses wissenschaftliche Gutachten, ausgefertigt hat, läßt sich nicht aus den Ausführungen des Prologs ohne weiteres erschließen. Es ist offenbar eine der Kurie nahe-stehende Persönlichkeit von wissenschaftlichem Ansehen. Dürfen wir vielleicht an Ägidius von Rom denken? Freilich setzt dessen prüfende und begutachtende Betätigung schon in einem früheren Moment des Streites, bevor dieser am päpstlichen Stuhl anheischig gemacht wurde, ein. Vielleicht ergeben sich noch aus dem Inhalt der Gegenschrift Anhaltspunkte, um den Autor zu bestimmen.“

Ägidius von Rom hat in den *Theoremata de corpore Christi* in 50 Kapiteln wie auch in den *Quodlibeta* 1, 2, 2 seine Ansicht über die Transsubstantiationslehre vorgelegt. Die Impanationslehre ist nicht besonders erwähnt. Doch lassen die umfassenden Darlegungen, die Ägidius hier über die Transsubstantiationslehre im allgemeinen bietet, erkennen, daß die gesamte Beweisart in Einzelheiten, wenn auch nicht in den Ergebnissen, recht von der des A. verschieden ist. Auch dürfte die reservierte Stellung, welche der A. zu den philosophischen Voraussetzungen des Johann Quidort einnimmt, kaum mit Ägidius' Lehre in Zusammenklang gebracht werden können. Entscheidend ist auch die verschiedene Stellungnahme zur Individuationslehre. Während der A. sich zu dem Individuationsprinzip der Zusammensetzung aller drei Elemente, Materie, Form und Akzidentien, bekennt und dies so stark betont, daß er auch bei den Engeln in der Zusammensetzung von Sein und Wesen die Individuationsbegründung sieht, steht Ägidius auf dem Standpunkt, daß die *materia signata* als Prinzip der Individuation anzusehen ist.

Man könnte auf Grund der Stellung des A. zu den philosophischen Voraussetzungen des Johann Quidort vielleicht an einen Franziskaner als Verfasser denken. Dem steht aber als schweres Bedenken die Individuationslehre, besonders bei der *substantia separata* die Zusammensetzung von Sein und Wesen, entgegen. Verfasser könnte der Magister S. Pa-

<sup>88</sup> A. a. O. 16.



latii sein, aber ebenso gut käme ein anderer bedeutender Theologe in Betracht. Wir werden daher, bis zufällige Funde oder eine genauere Untersuchung der Theologie des beginnenden 14. Jahrhunderts weitere Anhaltspunkte bieten, bei der mehr allgemeinen Beschreibung des Verfassers, wie sie Grabmann gibt, stehen bleiben müssen: Der A. zeigt sich als bedeutenden, selbständigen Theologen, der der päpstlichen Kurie nahesteht.