

# Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers

Von Nikolaus Häring S.A.C., Toronto

Als man im Anschluß an das Konzil von Reims (1148) die Theologie des damaligen Bischofs von Poitiers einer Prüfung unterzog<sup>1</sup>, wurde ihm unter anderem vorgeworfen, er habe gelehrt, „daß die göttliche Natur weder Fleisch geworden sei noch die menschliche Natur angenommen habe.“<sup>2</sup> Dieser etwas unglücklich formulierte Satz bedeutet natürlich nicht, daß Gilbert die Inkarnation leugnete, sondern daß es seiner Auffassung nach nicht die göttliche *Natur* war, die die menschliche Natur annahm. Dieser Anklage entspricht das vierte Kapitel des sogenannten<sup>3</sup> Glaubensbekenntnisses (*symbolum fidei*) seiner Gegner: „Wir glauben, daß die Gottheit selbst, ganz gleich ob man sie als göttliche Substanz oder Natur bezeichnet, Fleisch geworden ist — allerdings im Sohn.“<sup>4</sup> Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß die drei letzten Worte entweder ein späteres Zugeständnis darstellen oder daß man nicht sagen wollte: „die Gottheit des Sohnes ist Fleisch geworden“, weil man damit auf unsicheren Boden geraten konnte. Man hätte das nämlich so ausdeuten können, als gäbe es eine Gottheit des Sohnes neben der Gottheit des Vaters und der des Heiligen Geistes<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Die beste Darstellung des historischen Verlaufs bietet F. Pelster, *Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148)*: *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, 65—73.

<sup>2</sup> Gottfried von Auxerre, *Contra Capit. Gilberti*, 67; PL 185, 617B: *Quod divina natura non sit incarnata nec naturam humanam susceperit*.

<sup>3</sup> Sowohl Johannes von Salisbury, *Hist. Pontif.*, 11; ed. R. L. Poole, Oxford 1927, 26, wie Otto von Freising, *Gesta Frid.* I, 57; MGH SS 20, 384, bestehen darauf, daß das *symbolum* kein offizielles Glaubensdokument darstellt. Der Engländer kopierte den Text aus einer Schrift Gottfrieds, den er als Urheber der Formulierung anzusehen scheint (*fortassis de conscientia domini Papae*), während Otto seine direkte Quelle nicht notiert und das Dokument als das Werk des hl. Bernhard hinstellt.

<sup>4</sup> PL 185, 618B: *Credimus ipsam divinitatem, sive substantiam divinam sive naturam dicas, incarnatam esse — sed in Filio*. Joh. von Salisbury, *Hist. Pontif.*, 11; S. 25. Otto, *Gesta Frid.* I, 56; S. 383: *Credimus ipsam divinitatem, sive substantiam divinam sive naturam divinam dicas, incarnatam — sed in Filio — esse*.

<sup>5</sup> In einem aus der Schule von Chartres herstammenden und höchstwahrscheinlich von Thierry von Chartres geschriebenen Kommentar zu Boethius, *De Trinitate* (Cod. Berlin, Deutsche Staatsbibl. Lat. Fol. 817, fol. 67v) lesen wir: *Sentitque tamen eorum cor venenatum ab alia divinitate Patrem esse Deum, et Filium Deum, et Spiritum sanctum Deum, sed propter indifferentiam divinitatum quas corde attendunt nonnisi unum Deum esse*.

Daß die erste Alternative die wahrscheinlichere ist, zeigt die Vorgeschichte der Reimser Debatte. Um die Probleme oder wenigstens seinen eigenen Standpunkt zu klären, versammelte der hl. Bernhard, wie der damals dort anwesende Johannes von Salisbury berichtet, eine Reihe hervorragender Männer und Gelehrten in seinem Hospiz, hielt eine Anrede und legte seine Lehrsätze zur Stellungnahme vor. So erklärte er, daß er glaube: „Gott ist die Gottheit — und umgekehrt“ (die Gottheit ist Gott)<sup>6</sup>. Sein Sekretär, Gottfried von Auxerre, schrieb den Satz nieder und erfragte die Beistimmung der Versammlung mit *Placet vobis?* Obwohl das Verfahren nicht allen gefiel, erhob niemand Einspruch und die Antwort war *Placet*. Der dritte Satz lautete: „Ich glaube, daß die göttliche Wesenheit oder Natur Fleisch geworden ist.“<sup>7</sup> Auch in diesem Falle wiederholten die Versammelten ihr *Placet*. Erst bei der Aufstellung des vierten Satzes, der dem dritten Abschnitt der endgültigen Formulierung entspricht, bat Magister Robertus de Bosco um Bedenkzeit, da Theologen wie Anselm von Laon anderer Auffassung waren und es nicht ratsam sei, dem Papste und der römischen Kirche vorzugreifen<sup>8</sup>. Sein Rat wurde zwar befolgt, aber als die Kardinäle von der Versammlung hörten, waren sie „über alles Maß entrüstet“ und beschlossen, die Sache Gilberts zu fördern<sup>9</sup>.

Was uns hier mehr interessiert, ist die Feststellung, daß in der ursprünglichen Formulierung die zweite göttliche Person zwar im Zeitwort *incarnata* angedeutet, aber nicht ausdrücklich genannt ist: *Credo quod essentia Dei incarnata est sive natura*. Man kann sich leicht vorstellen, daß diese Fassung einem so geschickten Dialektiker wie Gilbert einen weiten Raum zur Kritik geben konnte. Der wahre Standpunkt Gilberts war kaum besser formuliert in der Anklage, er trage die Lehre vor: *Quod divina natura non esset incarnata*<sup>10</sup>. Es ist die direkte Verneinung des vorhergehenden Satzes und bedarf ebenfalls einer Erläuterung. Gilbert lehnte es übrigens ausdrücklich und grundsätzlich ab, sich mit solchen kurzen und isolierten Formulierungen auseinanderzusetzen. Er wollte nach seinen Schriften und öffentlichen Aussagen gerichtet werden<sup>11</sup>.

Gottfried war überzeugt, Gilberts Lehre über die Menschwerdung

<sup>6</sup> Hist. Pont., 8; S. 19: *Dixit se credere Deus est deitas, et econverso*.

<sup>7</sup> A. a. O.: *Credo quod essentia Dei incarnata est sive natura*.

<sup>8</sup> Es handelt sich hier um eine trinitarische Frage. Eine Erläuterung findet sich in meinem Artikel: *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule: Miscellanea Lombardiana*, 113—127.

<sup>9</sup> Hist. Pont., 9; S. 20.

<sup>10</sup> Otto von Freising, *Gesta Frid.* I, 50; S. 379. J. Leclercq, *Textes sur Saint Bernard et Gilbert de la Porrée: MedStud* 14 (1952) 109: *Quod divina natura non sit incarnata*.

<sup>11</sup> Hist. Pont., 10; S. 23.

Christi sei „ein giftiger Auswuchs“ seines ersten und fundamentalsten Irrtums, wonach die Gottheit eine Form sei in der Art wie man *humanitas* als Form des Menschen auffaßte<sup>12</sup>. Darum hielt Gottfried eine eingehende Widerlegung des christologischen Punktes für überflüssig, vor allem auch deshalb, weil Gilbert „ohne daß er darüber befragt wurde, die Menschwerdung in einer Weise der *Person* des Sohnes zuschrieb, daß er sie der Gottheit selbst völlig abstritt“<sup>13</sup>. Da bei Gottfried Übertreibungen allzu häufig sind, werden auch hier andere Quellen mitsprechen müssen. Wir wissen durch Otto<sup>14</sup>, daß die christologische Debatte, auf die Gottfried hier anspielt, recht stürmisch verlief und zu keiner Entscheidung führte. Gottfried behauptet, Gilbert habe in seiner notorischen *expositio* die „gut formulierten Äußerungen“ des Boethius „nach eigenem Gutdünken“ verdreht<sup>15</sup>. Als Beweis zitiert er zwei Texte aus Boethius, von denen der erste<sup>16</sup> mit dem Original übereinstimmt, während der zweite fehlerhaft überliefert ist<sup>17</sup>. Diesem zweiten Text fügte Gottfried die Erklärung Gilberts bei, die leider ebenfalls verstümmelt vorliegt<sup>18</sup>, aber doch anzeigt, daß nach Gilbert nicht die göttliche Natur, sondern eine göttliche Person die menschliche Natur angenommen hat.

Otto von Freising erklärt, man habe zu Reims in diesem Punkte nichts definiert, „weil Bischof Gisilbertus sich nicht sehr von den anderen unterschied, da sie behaupteten, die *Natur* sei Mensch geworden, allerdings im Sohn, während er (Gilbert) behauptete, die *Person des Sohnes* sei Mensch geworden, jedoch nicht ohne ihre Natur“<sup>19</sup>. Johannes von Salisbury kommt den Beweggründen Gilberts nahe, wo er schreibt, der Bischof von Poitiers habe nur betonen wollen, daß der *Sohn* und nicht etwa der Vater Mensch geworden sei. Johannes gibt zu, daß die Kirche bekenne, die Gottheit sei Mensch geworden. Die Kirche wolle damit die göttliche Natur des Gottmenschen beto-

<sup>12</sup> Contra capit. Gilberti, 54 und 6; PL 185, 614 und 597 C.

<sup>13</sup> PL 185, 614A: *Divinam quippe naturam Deum non esse contendens eo usque prorupit, etiam non interrogatus, ut incarnationem sic tribueret personae Filii, ut ipsi divinitati eam omnino negaret.*

<sup>14</sup> Gesta Frid. I, 56; S. 383.

<sup>15</sup> PL 185, 614A: *Scripterat autem super eodem capitulo in sua illa expositione pro libitu bene dicta depravans.*

<sup>16</sup> PL 185, 614A: Boethius, Contra Eutychem, 6; ed. R. Peiper, Leipzig 1871, 206: *Sed humana forsitan . . . suscepit et corpus.*

<sup>17</sup> Vgl. PL 185, 614A mit Contra Eutychem, 7; S. 212.

<sup>18</sup> In der Hs 346 der Nationalbibl. Budapest (fol. 66v) lautet die Stelle: . . . *aliud humanitas quam suscepit. Idem tamen Deus atque homo est. His ergo verbis protinus commentator (fol. 67) adjecit «Ex commentario magistri Gil.»: Diligenter attende quod ait ‚divinitas quae suscepit‘. Non enim natura sed persona. Ein Vergleich mit Gilberts Text zeigt, daß der ausschlaggebende Satz lautet: quia non natura sed persona suscepit naturam.*

<sup>19</sup> Gesta Frid. I, 57; S. 384.

nen. Man müsse aber sorgfältig auf den Sinn solcher Aussagen achten, die sonst allzu leicht zum Irrtum der Patripassianer führen könnten<sup>20</sup>.

Nicht so günstig urteilt Gerhoh von Reichersberg: *Pereat igitur haec nova doctrina negans divinitatem incarnatam*<sup>21</sup>. Er zitiert aber auch einen sehr bezeichnenden Einwand der sogenannten Gilbertiner: *Si divinitas est incarnata . . . ergo Pater est incarnatus*<sup>22</sup>. Für Gerhoh handelt es sich im Grunde um ein trinitarisches Problem. Seiner Meinung nach trennten die Gilbertiner die Proprietät vom Sohn ab und lehrten, daß diese Proprietät ohne die Gottheit Mensch wurde<sup>23</sup>. Dagegen wägt Petrus Lombardus, der persönlich an der Untersuchung zu Reims teilgenommen hatte, die Frage in seiner allgemein ruhigen Art ab und kommt schließlich in seiner Schlußfolgerung der Formulierung des hl. Bernhard sehr nahe: *Ex his manifeste ostenditur quod divina natura incarnata est*<sup>24</sup>.

Gilbert, so scheint es, lehnte den Satz in dieser Fassung ab. Der Grund für diese Ablehnung liegt in seiner scholastischen Methode, die nicht von allen Zeitgenossen verstanden oder anerkannt wurde. In der Praefatio, die Gilbert nach dem Reimser Verhör seinem Boethius-Kommentar vorausschickte, bemerkt er, es sei sein einziges Bestreben gewesen, ohne eigene Zutaten den *Sinn* der Boethius-Traktate aus den Worten des Verfassers herauszuarbeiten: zunächst durch eine geordnete Umstellung der Worte, dann durch eine klare Übersicht der logischen Folgerungen, und endlich durch eine Regelung gewisser Neuheiten (der Boethianischen Terminologie). Die Begründung habe er in jedem Falle hinzugefügt<sup>25</sup>. Streng logisches Denken und die entsprechende sprachlogische Formulierung waren wissenschaftliche Forderungen, die ihm schon in früher Jugend eingehämmert worden waren. Die Rute mußte dabei lange mithelfen, wie Otto von Freising einmal bemerkt<sup>26</sup>. Als Gilbert selbst später den Lehrstuhl bestieg, ließ er einmal dem Magister Guarnerus, der mit Magister

<sup>20</sup> Hist. Pont., 14; S. 39.

<sup>21</sup> Liber de novitatibus; ed. O. J. Thatcher, Chicago 1903, 208.

<sup>22</sup> A. a. O.

<sup>23</sup> Thatcher, S. 201: *Dicere soletis ‚Proprietas ejus forinsecus ei affixa est incarnata et Filii divinitas ab incarnatione penitus est aliena‘.*

<sup>24</sup> Sent. III, 5, 1; ed. Quaracchi (1916) 570.

<sup>25</sup> *Expositio in Boethii De Trinitate I, 3*; ed. N. Häring: *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto 1955, 33: *Verborum transpositionem in ordinem, schemata in consequentiam, novitates in regulam (addentes singulorum causas) reducimus. Gilberts Boethius-Kommentare, die nun alle in neuen Editionen vorliegen, werden im folgenden nur mit Abkürzungen zitiert. Der Kommentar zu den ersten zwei Opuscula sacra wird als De Trin. I und II angeführt. De Hebd. bezieht sich auf den Kommentar zum dritten Opusculum, der in Trad 9 (1953) 177—211 vorliegt. Der vierte Kommentar, als Contra Eut. zitiert, ist in ArchHistDoctrLittMA 21 (1954) 241—357 erschienen.*

<sup>26</sup> Gesta Frid. I, 50; S. 379.

Albricus seinen Vorlesungen über Priscianus beiwohnte, eine Prügelstrafe verabreichen, weil er ihn entgegen einer gerade besprochenen Regel mit Magister Gilleberte Porretae statt Porretae Gilleberte angeredet hatte<sup>27</sup>.

Man wundert sich darum nicht, daß er vor allem in der Theologie genaue sprachliche Formulierungen forderte und alle Sätze ablehnte, die zu irrigen logischen Schlüssen Anlaß geben konnten. Die Tatsache, daß manche von ihm abgelehnte Behauptungen bei den Vätern nachweisbar waren, entmutigte ihn durchaus nicht, weil es nach seiner Anschauung verschiedene Stufen sprachlicher Formulierungen gibt. Hierhin gehört zunächst die syntaxis der Grammatiker, dann die strenge lexis der Dialektiker oder Sophisten und endlich die freie rhesis der Redner<sup>28</sup>. Die Brücke zwischen der freien Sprache (rhesis) des Redners und der strengen Sprachlogik (lexis) des Dialektikers liegt nicht in den von beiden gebrauchten Worten, sondern in dem *Wortsinn*, den sie beabsichtigten. Gerade in diesem Punkte versündigen sich nach Gilbert viele, die aus den Worten irgendeinen Sinn erschließen, statt die Worte nach der Absicht des Sprechers oder Schriftstellers zu beurteilen<sup>29</sup>.

Daß man z. B. bei Christus von einer Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit oder zwischen Gott und Mensch spricht, wie das bei verschiedenen Schriftstellern geschieht, wird nach Gilbert niemand verwirren, der sich vor Augen hält, daß abstrakte Worte wie *deitas* (divinitas) und *Deus* oder *homo* und *humanitas* bei solchen Erörterungen im gleichen *Sinne* benutzt werden, wenn auch die unmittelbare Wortbedeutung völlig verschieden ist.

Nach Priscianus, so führt Gilbert aus (ohne seinen Gewährsmann zu nennen), drückt jedes *nomen* (Ding- und Eigenschaftswort) eine Substanz und eine Qualität aus<sup>30</sup>. Bei einem konkreten Wort wie *homo* ist die Wortsubstanz die volle konkrete Realität Mensch, während die Wortqualität das ist, was den Menschen zum Menschen macht. In dem angeführten Beispiel ist die Wortqualität eine substantielle Form, die man als *humanitas* bezeichnet. Innerhalb eines Satzgefüges beeinflusst die Stellung eines Wortes die direkte und unmittelbare Wortbedeutung. Niemals, so betont Gilbert, wird ein konkretes Sein im Prädikat ausgesagt. Strenggenommen kann man nur eine (allgemeine) substantielle oder akzidentelle (Quantität und

<sup>27</sup> R. W. Hunt, *Studies on Priscian in the Twelfth Century*, Mediaeval and Renaissance Studies 2, London 1950, 42.

<sup>28</sup> *Contra Eut.* 4, 24; S. 303. An einer späteren Stelle (S. 313) unterscheidet er zwischen der *locutio* der Grammatiker und der *elocutio* der Rhetoren.

<sup>29</sup> *Contra Eut.* 4, 25; S. 303.

<sup>30</sup> *Contra Eut.* 4, 22; S. 302. Priscianus, *Inst. gramm.* II, v, 25; ed. M. Hertz I, Leipzig 1855, 58.

Qualität) Form von einem Einzelding aussagen<sup>31</sup>. Das Prädikat bestimmt auch die unmittelbare Wortbedeutung des Subjekts. In Sätzen wie *homo est risibilis* und *homo est individuorum forma* bedeutet das Wort *homo* nach Gilbert in beiden Fällen dasselbe, nämlich das, was man unter einem Menschen versteht (*id quod intelligitur homo*) und das, wodurch er Mensch ist (*id quo esse debet homo*). Das erste, wie wir gesehen haben, nennen die Grammatiker Substanz. Das zweite nennt man allgemein Qualität<sup>32</sup>.

Auf Grund des Prädikats verschieben sich diese beiden Faktoren. In dem Satz: *Homo est risibilis* wird nicht das, wodurch der Mensch Mensch ist (d. h. die Wortqualität), sondern derjenige, welcher durch sie Mensch ist (d. h. die Wortsustanz) als *risibilis* ausgesagt. Obwohl Gilbert das nicht weiter erklärt, scheint es klar zu sein, daß die Fähigkeit zu lachen (*risibilitas*), die hier ausgesagt wird, nicht von der bloßen Form, die dessen offenbar unfähig ist, sondern von dem konkreten Menschen ausgesagt wird. In dem zweiten Satz: *Homo est individuorum forma* ist es ebenso klar, daß nicht der volle konkrete Mensch (*is qui est homo*) oder die Wortsustanz, sondern das, wodurch er Mensch ist, oder die Wortqualität als Form von Individuen im Prädikat bezeichnet wird. Gilbert weist darauf hin, daß die gleiche Verschiebung vorliegt in Sätzen wie: *animal est sensibile* und *animal est genus hominum*, oder *album est corporeum* und *album est accidens*<sup>33</sup>.

In dem Satz: *Album est corpus*, bedeutet das Subjekt (*album*) also an sich ein Zweifaches: das, was weiß genannt wird (Wortsustanz), und das, wodurch es weiß wird (*albedo*: Wortqualität). Das Prädikat (*corpus*) bezieht sich unmittelbar auf die Wortsustanz von *album*, denn nicht die *albedo*, sondern das, was weiß ist, ist ein Körper. Wenn man dagegen behauptet: *Album est accidens*, bezieht sich die Aussage unmittelbar auf das, wodurch etwas weiß ist (Wortqualität), da man ja nicht den Gegenstand, der weiß ist, als *Akzidens* bezeichnen will oder kann<sup>34</sup>.

Wir erfahren durch den Porretaner Eberhardt von Ypres, daß in einem abstrakten Wort (*nomen mathematicum, principale oder formale*) das Primäre die Form ist, die darum die Wortsustanz des

<sup>31</sup> Contra Eut. 4, 12; S. 300: Numquam enim id, quod est, praedicatur. Sed esse et quod illi adest praedicabile est: et sine tropo non nisi de eo quod est. Vgl. De Trin. I, 3, 12; S. 53.

<sup>32</sup> Contra Eut. 4, 20; S. 302. Zur Bedeutung der Unterscheidung von *id quod* und *id quo* in Gilberts Denk- und Redeweise siehe meine Abhandlung: The Case of Gilbert de la Porrée: MedStud 13 (1951) 1—40. Vgl. M. A. Schmidt, Gottheit und Trinität, Basel 1956, 4 ff.

<sup>33</sup> Weitere Beispiele finden sich in Contra Eut. 4, 21; S. 302.

<sup>34</sup> Contra Eut. 4, 22; S. 302 f.

abstrakten Wortes ist, während die Wirkung der Form oder der Gegenstand, an dem die dem Worte entsprechende Wirkung hervor gebracht wird, die Wortqualität ist. Eberhardt weist darauf hin, daß die Wortqualität von album also die Worts substanz von albedo ist, insofern der weiße Gegenstand (album) durch die albedo weiß wird. Genauso ist die Wortqualität von homo identisch mit der Worts substanz von humanitas. Grundsätzlich gilt das von jedem konkreten nomen und dem entsprechenden abstrakten Ausdruck, wie corpus und corporalitas, quantum und quantitas oder in der Theologie Deus und deitas.

Obwohl die Wortqualität von album die Worts substanz von albedo ist, so darf man daraus nicht schließen, daß die unter dem album stehende konkrete Substanz die Substanz oder Qualität der albedo sei, da der weiße Gegenstand als Gegenstand nicht die Wirkung der albedo ist<sup>35</sup>. In gleicher Weise ist die Substanz von homo nicht ohne weiteres identisch mit der Substanz oder Qualität von humanitas, da der konkrete Mensch mehr umfaßt als die Wirkung dieser Form, insofern der konkrete Mensch eine Person und Plato oder Sokrates ist. Allerdings kann es, wie Gilbert einmal bemerkt, sehr wohl vorkommen, daß ein Schriftsteller das Wort homo im Sinne von Person gebraucht<sup>36</sup>.

Die hier kurz umschriebene Sprachlogik ist offenbar platonisch orientiert. Eberhardt von Ypres führt aus, daß in dem Satz: corpus est album, das Prädikat album die Wirkung von albedo bezeichnet<sup>37</sup>. Diese Wirkung ist im neuplatonischen Sinne als Teilnahme an einer Form aufgefaßt, wobei (in geschaffenen Dingen) der Formalgrund und die Wirkung voneinander verschieden sind: Res enim participans albedine, quam appellando significat hoc nomen ‚album‘, et effectus albedinis, quam apponendo significat nomen ‚albedo‘, diversa sunt<sup>38</sup>. Gemäß der Auffassung, daß das Prädikat eine durch Teilnahme hervorgebrachte Wirkung ausdrückt, wird der Satz Petrus est homo von Eberhardt als Petrus est humanitate in dem Sinne interpretiert, daß das Mensch-sein des Petrus von dieser Form abgeleitet ist<sup>39</sup>. Es ist also keine Tautologie zu sagen Homo est homo, denn als Subjekt bezeichnet das Wort homo die Realität, die res quae est homo; das Prädikat „apponiert“ die Form (humanitas) oder die res qua est homo.

Der anscheinend tautologische Satz Humanitas est humanitas kann

<sup>35</sup> Eberhardt von Ypres, *Dialogus*; ed. N. Häring: *MedStud* 15 (1953) 255 und 269.

<sup>36</sup> *Contra Eut.* 4, 55; S. 313.

<sup>37</sup> *Dialogus*, S. 278.

<sup>38</sup> *Dialogus*, S. 255.

<sup>39</sup> *Dialogus*, S. 254 f.

allerdings nicht auf die gleiche Weise erläutert werden, da es keine weitere Form gibt, wodurch die *humanitas* zur *humanitas* wird. Im Subjekt bringt der Satz unmittelbar die Wortqualität von *homo* oder die *res quae est humanitas*. Das Prädikat kann aber nicht die *res quae est humanitas* „apponieren“. Wir erfahren, daß hier das Prädikat die Wirkung ausdrückt: *est humanitas i. e. facit hominem*<sup>40</sup>. Man ersieht daraus, daß ein Anhänger dieser Sprachlogik den Satz *Deus est deitas* als unrichtig verwerfen mußte, wenn er in der Theologie den gleichen Regeln folgen wollte. Das Prädikat würde nämlich Gott als die Wirkung der *deitas* als Form darstellen<sup>41</sup>. Man ersieht ferner, daß ein christologischer Satz wie *Deus est homo* sprachlogisch gar kein besonderes Problem ist, denn er bedeutet, daß Gott durch die *humanitas* Mensch ist.

Wir könnten die Auswirkungen dieser grammatikalischen und sprachlogischen Prinzipien auf dem theologischen Gebiet weiter verfolgen, aber das Gesagte dürfte zum Verständnis der sprachlogischen Voraussetzungen in Gilberts Christologie ausreichen. Wenn wir nun annehmen, daß Gilbert mit derartigen Erörterungen seine Verteidigung in Reims unterbaute, dann versteht man sehr wohl, wie gemischt die Reaktion gewesen sein muß. Manche konnten ihm nicht folgen oder weigerten sich, sprachliche Prinzipien in der Theologie anzuerkennen, deren Rechtfertigung im Gebiet der Grammatik, Logik und Philosophie lag. Andere kamen aus dem Staunen über Gilberts Gelehrsamkeit nicht heraus<sup>42</sup>.

Wir haben bereits angedeutet, daß diese Sprachlogik eng mit dem Platonismus der Zeit verknüpft ist. Man kann daher auch nur ein platonisch gefärbtes Resultat in ihrer Anwendung auf die Christologie erwarten. Im Mittelpunkt dieses Denkens steht das Subjekt (*subsistens*) als die konkrete Realität oder Substanz, die im Falle des geschaffenen Seins einschließlich ihrer Existenz als Teilnahme an Formen aufgefaßt ist, die im Denken Gottes ihren Urgrund haben und ursächlich auf den Schöpfergott zurückgehen. Jegliche Analogie zwischen dem geschaffenen und ungeschaffenen Sein ist darum Attributions-Analogie oder „äußerliche Denomination“, wie Gilbert sagen würde<sup>43</sup>. Von der geschaffenen konkreten Realität als *subsistens* oder *id quod* oder *res quae* abstrahiert der Verstand die verschiedenen Formen, *Subsistenzen* oder *Naturen*, von denen jede einzelne in ihrer

<sup>40</sup> *Dialogus*, S. 269 f. Der Satz *homo est humanitas* ist also falsch, weil er *homo facit hominem* bedeuten würde.

<sup>41</sup> *Dialogus*, S. 270: *Talis enim secundum mathesim esset sensus: Deus est deitas i. e. Deus facit Deum esse Deum.*

<sup>42</sup> Vgl. Otto von Freising, *Gesta Frid.* 1, 52 und 55; S. 379 und 382. Joh. von Salisbury, *Hist. Pont.* 10; S. 22.

<sup>43</sup> *De Hebd.*, 6; S. 188.



Weise als Formalursache (*id quo* oder *res qua*) zur Konstituierung der konkreten Realität beiträgt.

Das führt uns zu Gilberts Metaphysik des geschaffenen Seins, das wesentlich ein zusammengesetztes Sein ist. Die Zusammensetzung (*concretio*) beginnt bereits auf der metaphysischen Ebene, die man sich als formalursächlich und immanent dem physisch-konkreten *subsistens* nicht zeitlich, sondern naturhaft vorgelagert denken muß. Sprachlich wird dieses metaphysische Gebiet wenn möglich durch abstrakte oder „mathematische“ Worte ausgedrückt, da es nur durch die „mathematische Abstraktion“ erreichbar ist. Das physisch-konkrete Sein der sogenannten ‚*nativa*‘ wird dagegen durch „konkrete“ Worte sprachlich wiedergegeben. Diese sprachliche Differenzierung war natürlich nicht immer im lateinischen Wortschatz gegeben und mußte darum entweder durch neue Prägungen geschaffen oder durch Erläuterungen geklärt werden.

*Corpus* und *corporalitas* oder *homo* und *humanitas* gehören also schon sprachlich zwei verschiedenen Seins- und Denkstufen an, während z. B. das Wort *substantia* entweder entsprechend seiner Funktion erläutert oder ein neues Wort *substantialitas* zur Anwendbarkeit auf das metaphysische Gebiet geschaffen werden mußte<sup>44</sup>. Die *substantialitas* ist also keine physisch-konkrete Substanz, sondern ihre Formalursache oder das, was ein *subsistens* zu einer solchen Substanz macht. Da dem konkreten Worte *subsistens* die *subsistentia* entspricht, könnte man geneigt sein, die *substantialitas* mit der *subsistentia* zu identifizieren. Das ist aber nicht der Fall, denn jede individuelle, geschaffene Substanz ist das Resultat oder die Wirkung vieler *Subsistenzen*.

Betrachten wir einmal einen physisch-konkreten Körper. Was ihn zum Körper (*corpus*) macht, ist die *corporalitas* oder Körper-Subsistenz. Dieser *corporalitas* sind auf der metaphysischen Ebene bereits Qualität und Quantität (*intervallares mensurae*) beigesellt, durch die erst Qualität und Quantität auf der physisch-konkreten Ebene möglich werden. Gilbert bezeichnet dieses Zusammensein als *adesse* oder *adhaerere* im Gegensatz zum *akzidentellen inesse* oder *inhaerere*, das in den physisch-konkreten Bereich gehört<sup>45</sup>. Die Adhärenz gehört also in die metaphysische Ordnung der Subsistenz und schafft gewissermaßen die Voraussetzung für die Inhärenz von Qualität und Quantität im Körper, der, insofern er diese Akzidentien trägt, eine Substanz ist. Diese Seinsverhältnisse sind gedanklich trennbar, kön-

<sup>44</sup> Gilbert gebraucht *substantialitas* in *De Trin.* II, 1, 24; S. 94.

<sup>45</sup> Gilbert benutzt *inesse* auch von den Naturen oder Subsistenzen der Dinge: *qualiter corporalitas inest corpori.* *De Trin.* I, 2, 7; S. 47.

nen aber nicht getrennt existieren<sup>46</sup>. Von den „Naturen“, die der Körper-Subsistenz beigesellt sind, bemerkt Gilbert einmal: *Esse non possunt nisi sic subsistentibus insint ut eorum subsistentiis adsint*<sup>47</sup>.

Daß ein Körper Feuer, Luft, Wasser und Erde ist, geht auf eine entsprechende immanente Subsistenz zurück<sup>48</sup>, die nicht mit der transzendenten Idee dieser vier Urelemente zu verwechseln ist<sup>49</sup>. Wenn unter diesen etwa die Erde in Form von Metallen, wie Erz, Silber, Gold, oder in Form von Holz oder Stein auftritt, so entsprechen diesen physischen Gegebenheiten bestimmte metaphysische Subsistenzen, die sich jedoch nicht mit der gleichen Notwendigkeit zur *corporalitas* gesellen. Sie können nämlich an- und abwesend sein, denn ein Stein kann durch Hitze zu Metall werden<sup>50</sup>; er kann also eine andere Subsistenz erhalten. Allerdings bleibt ein Körper immer ein Körper, denn die *corporalitas* gehört zu den ewigen (*perpetuae*) Subsistenzen<sup>51</sup>. Substanzielle Veränderungen sind also in Wirklichkeit subsistenzuelle Veränderungen.

Nach diesem metaphysischen Gefüge entspricht auch der aktuellen Seele eine „ewige“ Subsistenz<sup>52</sup>, die sie zur Seele macht. Da diese Subsistenz zum Genus *spiritus* gehört, schlägt Gilbert einmal versuchsweise das Wort *spiritualitas* zur Bezeichnung dieser Subsistenz vor<sup>53</sup>. Aber auch diese Subsistenz ist nicht einfach, da die aktuelle Seele *rationalis* ist wegen der *rationalitas*, die der Subsistenz der menschlichen Seele d. h. der *spiritualitas* beigesellt ist. Für sich selbst gesehen, ist die *rationalitas* natürlich einfach<sup>54</sup>. Diese schon in dem metaphysischen Bereich vorliegende Zusammensetzung bedeutet nicht unbedingt, daß auch die von diesen Naturen hervorgebrachte Realität oder das *subsistens* zusammengesetzt ist. So ist die aktuell existierende Seele des Menschen durchaus einfach: *Anima simplex est. Multis tamen subsistentiis aliquid est*<sup>55</sup>.

Wenn wir vom unbelebten Körper zum belebten Körper des Tieres (*animal*) weiterschreiten, so verstehen wir nun besser die Bedeutung

<sup>46</sup> *Contra Eut.* 3, 16; S. 287: *Esse et id, quod est, cuiusdem consortii ratione sine se esse non possunt ut corporalitas et corpus. Actu namque corporalitas nihil est nisi sit in corpore. Et corpus non est quod vocatur nisi in ipso sit corporalitas, quae est ejus esse.*

<sup>47</sup> *De Trin.* I, 2, 9; S. 48.

<sup>48</sup> Vgl. *De Trin.* I, 3, 3; S. 50: *Forma quae aeris est esse... forma qua terra est terra.*

<sup>49</sup> Vgl. *De Trin.* I, 2, 7; S. 47.

<sup>50</sup> *Contra Eut.* 7, 17; S. 332.

<sup>51</sup> *Contra Eut.* 6, 8; 6, 9; 10, 11; S. 322 und 352.

<sup>52</sup> *Contra Eut.* 10, 11 f.; S. 352.

<sup>53</sup> *De Trin.* I, 3, 14; S. 54.

<sup>54</sup> *De Trin.* I, 10, 14; S. 81.

<sup>55</sup> *De Trin.* II, 1, 18; S. 92

und Funktion der animalitas oder der sensibilitas<sup>56</sup>, die sich ja beide auch im Menschen als Lebewesen befinden müssen. Bevor wir also zum Menschen (homo) und der ihm metaphysisch vorgelagerten humanitas<sup>57</sup> kommen, haben wir bereits eine nicht geringe Anzahl von Subsistenzen betrachtet oder berührt, die in der metaphysischen Struktur des Menschen eine Rolle spielen. Die Zahl ist „unendlich“, wie Gilbert einmal bemerkt<sup>58</sup>. Ganz allgemein gesprochen, lassen sie sich in generische, spezifische und differenzielle Subsistenzen einteilen<sup>59</sup>. Im Einzelfall ist es jedoch nicht immer einfach, eine Subsistenz nachzuweisen. Gilbert zeigt an einer Stelle, daß z. B. mortalitas und immortalitas keine Subsistenzen, sondern ein „Zustand“ (status) sind, während gewisse Zeitgenossen der Meinung waren, die mortalitas sei eine Teil-Subsistenz der humanitas<sup>60</sup>. Von entscheidender Bedeutung für die Bestimmung einer Subsistenz ist die generatio oder corruptio<sup>61</sup>. Wir haben allerdings schon darauf hingewiesen, daß gewisse „ewige“ Subsistenzen keiner generatio oder corruptio unterliegen. Das Verhältnis der Subsistenzen zur Materie tritt darum bei Gilberts Betrachtungen stark in den Hintergrund. Seiner Auffassung nach verdienen nur die Hyle und der Körper den Namen Materie<sup>62</sup>. Die Körperwelt ruht gewissermaßen im Schoß der in sich absolut formlosen Urmaterie (Hyle)<sup>63</sup>. Subsistenzuelle Veränderungen reichen nur bis zur ersten und ewigen Subsistenz, d. h. der Subsistenz des Körpers.

Wir haben nun einige Voraussetzungen zu einem besseren Verständnis von Gilberts Lehre vom Menschen geschaffen. Er bezeichnet einmal ein menschliches Lebewesen als animal a forma, quae ex omnibus illius animae atque illius corporis subsistentiis constat<sup>64</sup>. Diese aus allen Subsistenzen jener Seele und allen Subsistenzen jenes Körpers zusammengesetzte forma ist die humanitas, die in bezug auf das Mensch-sein die tota forma totius oder die tota forma substantiae quae ipse est perfectus homo ist<sup>65</sup>. Nach Gilbert hat jeder Mensch seine eigene humanitas<sup>66</sup>, eine Lehre, die besonders von Thierry von Chartres und Clarenaldus von Arras heftig bestritten wurde. In dem oben angeführten Text bezeichnet Gilbert die humanitas als eine

<sup>56</sup> Contra Eut. 8, 9; S. 344.

<sup>57</sup> Der humanitas ist die risibilitas beigesellt. De Trin. I, 3, 6; S. 52.

<sup>58</sup> De Trin. I, 3, 6; S. 52.

<sup>59</sup> De Trin. I, 6, 7; S. 66. Contra Eut. 1, 44; 4, 10; 4, 42; S. 273, 299, 309.

<sup>60</sup> Contra Eut. 6, 12 ff.; S. 323 f.

<sup>61</sup> Contra Eut. 6, 9; S. 323. Vgl. 1, 40 f.; S. 271 f.

<sup>62</sup> Contra Eut. 7, 22; S. 334.

<sup>63</sup> De Trin. I, 2, 3; S. 52.

<sup>64</sup> De Trin. II, 1, 14; S. 91.

<sup>65</sup> De Trin. I, 3, 6; S. 52.

<sup>66</sup> De Trin. II, 1, 14; S. 91.

Form (forma). Diese Form ist allerdings eine schon auf dem metaphysischen Gebiete zusammengesetzte Form, wie sich aus dem gleichen Texte ergibt. Wir gelangen also von der corporalitas über die mit ihr verbundenen sensibilitas zur animalitas; von der generischen Subsistenz der animalitas gelangen wir dann über die differenzielle Subsistenz der rationalitas zur spezifischen Subsistenz der humanitas.

Wenn wir vom Mensch- zum Person-sein weiterschreiten, so müssen wir wieder die beiden Elemente der Wortsustanz und der Wortqualität unterscheiden. Otto von Freising macht einmal die echt porretanische Bemerkung: *Persona igitur a suo esse, quod ficto nomine ‚personalitas‘ dici potest, vocabulum trahit*<sup>67</sup>. Die porretanischen Sprachlogiker waren ja, wie wir gesehen haben, der Ansicht, daß ein konkreter Ausdruck (in diesem Falle *persona*) von dem zuallererst durch mathematische Abstraktion gewonnenen abstrakten Wort (in diesem Falle *personalitas*) abgeleitet sei. Gilbert gebraucht *personalitas* gelegentlich in der Trinitätslehre<sup>68</sup>, aber nicht in seiner Christologie. Das ist aber nur ein Zufall, denn wegen der Doppelfunktion eines jeden nomen schwingt die *personalitas* in jedem Gebrauch von *persona* mit. Die *personalitas* ist ja nichts anderes als das *id quo* der *persona* oder die Wortqualität von *persona*. Im geschaffenen Sein bedeutet *personalitas* das, was den physisch-konkreten Gegenstand zur Person macht.

Auch diese *personalitas* wird von Gilbert als Form bezeichnet. Auf Plato angewandt, ist sie die *tota forma* des Plato<sup>69</sup> oder die *platonitas*, die ihn zu Plato macht<sup>70</sup>. Gilbert nennt sie gelegentlich auch *personalis proprietas*<sup>71</sup>. Ein *proprium* ist, ganz allgemein gesprochen, das, was einem Gegenstand oder einer Gruppe von Gegenständen eigen ist. Im Denken Gilberts ist die *proprietas* die dem Worte *proprium* (das der physisch-konkreten Ordnung angehört) entsprechende „Eigenheit“, deren Wirkung einigend oder trennend ist. So ist z. B. die *animalitas* eine generische Eigenheit, die den Menschen mit dem Tiere (als Genus) eint, während ihn die spezifische Eigenheit der *risibilitas* mit allen Menschen eint und zugleich von allen Tieren trennt. Zur individuellen oder persönlichen Eigenheit eines Menschen kommen wir, wenn wir das finden, was ihn von allen anderen Menschen trennt. Der allgemeinste sprachliche Ausdruck für diese end-

<sup>67</sup> *Gesta Frid.* I, 53; S. 380 f.

<sup>68</sup> *De Trin.* I, 10, 23; 32; 33; S. 83 und 85.

<sup>69</sup> *Contra Eut.* 3, 8; S. 283.

<sup>70</sup> *De Trin.* 10, 14; S. 81. Solche Wortschöpfungen führten bei Gerhoh von Reichersberg, der gewiß kein Porretaner war, zu *leonitas*, *bovitas*, *asinitas* und *lapiditas*. *De Gloria* 11, 3; PL 194, 1110C. *Utrum Christus homo*; ed. D. van den Eynde, *Gerhohi Opera inedita* I, Rom 1955, 280.

<sup>71</sup> *Contra Eut.* 3, 8; S. 283.

gültige Scheidung oder Trennung von Einzelwesen ist das hinweisende Fürwort: *dieser* Stein, *dieses* Holz, *dieses* Pferd, *dieser* Mensch<sup>72</sup>. Das hinweisende Fürwort bezeichnet also ein Individuum. Ein solches wird allerdings noch nicht ohne weiteres Person genannt, denn die Philosophen haben, wie Gilbert uns sagt, das Wort Person auf den Menschen beschränkt, obwohl sie mit Recht auch Tiere als Personen bezeichnen könnten<sup>73</sup>.

Die Seele ist keine Person, wenn auch die Person-Definition des Boethius dafür zu sprechen scheint. Sie ist nach Gilberts Ausführungen zunächst einmal keine Form oder Entelechie, wie manche behaupteten, sondern eine (physisch-konkrete) Substanz, die eine Anzahl von Formen (Subsistenzen) und Akzidentien enthält<sup>74</sup>. Sie ist auf Grund der *rationalitas* rationeller Natur und ist wegen jener „Eigenheit“ (*proprietas*), durch die sie sich von allen anderen Seelen unterscheidet, individuell<sup>75</sup>. Wenn sie dennoch keine Person ist, so liegt das nach Gilbert daran, daß sie ein konstitutioneller *Teil* des Menschen und nicht der Mensch selbst ist, von dem allein das Personsein ausgesagt wird. Es ist unmöglich, daß der Teil einer Person eine Person ist.

Die unmittelbare Begründung dafür sieht Gilbert in der Etymologie des Wortes *persona* als *per se una*, eine Definition, die ihm bei der Reimser Untersuchung im Zusammenhang mit der Trinität sehr verübelt wurde<sup>76</sup>. Dieses Für-sich-sein der Person ist derart, daß die aus der Summe aller sie bestimmenden Faktoren hervorgehende „Eigenheit“ und die in ähnlicher Weise erzielte „Eigenheit“ einer anderen Person nicht von einem einzelnen wahren Individuum ausgesagt werden können<sup>77</sup>. Zum Unterschied von anderen Eigenheiten, die eine jede Person mit vielen anderen Dingen und Personen gemeinsam hat, nennt Gilbert die individuelle Eigenheit der Person eine *proprietas personalis*, die natürlich ins metaphysische Gebiet gehört. Die persönliche Eigenheit des Plato und die des Cicero können also unmöglich von ein und demselben Einzelwesen ausgesagt werden. Man kann aber sehr wohl die totale Proprietät der Seele des Plato, wenn auch nicht von Cicero, so doch wenigstens von Plato aussagen. Also ist die Seele keine Person und auch nicht im strengen Sinne individuell<sup>78</sup>.

<sup>72</sup> Contra Eut. 2, 14 und 16; S. 279 f.

<sup>73</sup> Contra Eut. 2, 11; S. 278.

<sup>74</sup> Contra Eut. 3, 2; S. 281.

<sup>75</sup> Contra Eut. 3, 2; S. 281.

<sup>76</sup> Gesta Frid. I, 52; S. 380.

<sup>77</sup> Contra Eut. 3, 3; S. 281: *Omnis enim persona adeo est per se una quod cujuslibet plena et ex omnibus, quae illi conveniunt, collecta proprietas cum alterius personae similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo praedicari non potest.*

<sup>78</sup> Contra Eut. 3, 8; S. 283.

Wir können den gedanklichen Prozeß der Individuierung noch von einer anderen Seite her beleuchten. Wir haben bereits gesehen, daß ein jedes konkrete Ding eine Reihe von *propria* hat, die es mit gewissen Dingen eint und von anderen unterscheidet. Von der metaphysischen Ebene herkommend, wissen wir, daß die *corporalitas* alle Körper eint und sie alle vom Unkörperlichen trennt. Die *animalitas* eint nicht alle Körper, sondern nur die Lebewesen und scheidet sie vom Unbelebten. Das jeweils Gemeinsame oder Einende ist der Grund der Ähnlichkeit (*similitudo*). Insofern diese auf einer Form beruht, ist die Ähnlichkeit eine *conformitas*, eine Form-Gemeinschaft, die aus der betreffenden Gruppe ein *unum dividuum* macht<sup>79</sup>. Die Individuierung liegt aber nicht im Bereich der Ähnlichkeit, sondern der Unähnlichkeit (*dissimilitudo*).

Um das zu illustrieren, bietet Gilbert einige Beispiele, die auch für das Verständnis seiner Universalienlehre wertvoll sind. Die Worte „Mensch“ und „Sonne“, die beide von den Grammatikern *appellativa nomina* und von den Dialektikern *dividua nomina* genannt werden, unterscheiden sich, insofern als das Wort „Mensch“ sowohl seiner Natur nach als auch in Wirklichkeit vielen gemeinsam oder auf viele verteilbar (*dividuum*) ist, während das Wort „Sonne“ zwar der Natur nach vielen Sonnen gemeinsam ist, aber tatsächlich nur eine einzige Sonne existiert<sup>80</sup>. Der Grund dieser aktuellen oder potentiellen Wort-Gemeinschaft liegt darin, daß z. B. das Wort „Mensch“ ebensowenig die totale Proprietät eines Einzelmenschen ausdrückt wie das Wort „Sonne“ die totale Proprietät der einen Sonne. Beide Worte sind abgeleitet von der totalen Subsistenz oder Gesamtform (*tota substantia formae*) und nicht von einer Teil-Subsistenz; allerdings mit dem Unterschied, daß beim Worte Mensch die Ableitung *de facto* auf mehrere Menschen zurückgeht; während das bei dem Worte „Sonne“ nicht der Fall ist. Aber der Natur nach gibt es unendlich viele Menschen und Sonnen. Deshalb sind beide Worte wegen dieser Ähnlichkeit und Konformität der Total-Subsistenz in Wirklichkeit universell<sup>81</sup>.

Eine solche Ähnlichkeit ist unmöglich sowohl der Natur nach wie auch in der Wirklichkeit wenn man die totale Proprietät eines wahren Einzelwesens (*individuum*) selbst da betrachtet, wo auch in jeder Teil-Proprietät wenigstens dem Wesen nach Ähnlichkeit mit anderen Dingen besteht<sup>82</sup>. Daher ist die totale Proprietät des Plato, d. h. die *platonitas*, mit keiner anderen Total-Proprietät in Wirklichkeit oder der Natur nach konform; folglich auch der aus ihr hervorgehende

<sup>79</sup> Contra Eut. 2, 16; S. 280.

<sup>80</sup> Contra Eut. 3, 4; S. 282.

<sup>81</sup> Contra Eut. 3, 5 f.; S. 282.

<sup>82</sup> Contra Eut. 3, 6; S. 282.

konkrete Plato selbst nicht<sup>83</sup>. Aber seine albedo oder jeder beliebige Teil der Total-Proprietät ist wenigstens der Natur nach konform mit jeder anderen albedo und anderen gleichartigen Teilen. Seine albedo ist also auch nicht im strengen Sinne individuell, wenn man sie auch oft als individuell bezeichnet. In Wirklichkeit ist sie nur singulär<sup>84</sup>. Denn alles, was existiert, ist singulär. Man kann aber nicht sagen: Alles, was existiert, ist individuell<sup>85</sup>. Nur jene Proprietät, die sich wegen Unähnlichkeit von allen anderen, die jemals waren oder sind oder sein werden, unterscheidet, wird im vollen Sinne nicht nur singulär und partikulär, sondern auch individuell genannt<sup>86</sup>. Und nur das einer solchen Proprietät entsprechende konkrete Sein ist im strengen Sinne individuell. Aus diesem Grunde ist die vollständige Form (*tota forma*) Platos, da sie weder aktuell noch der Möglichkeit nach mit anderen konform ist, im wahren Sinne individuell. Dementsprechend ist auch Plato selbst wirklich individuell. Zu gleicher Zeit ist jeder einzelne Teil der Form zwar singulär, aber nicht individuell, weil er wenigstens der Möglichkeit nach mit vielen anderen Dingen konform ist. Also ist die Seele Platos, deren totale Form ein Teil der Form Platos ist, zwar singulär, aber nicht im vollen Sinne des Wortes individuell und kann darum keine Person sein. So versteht man, daß eine Person derartig für sich allein dasteht, daß ihre totale Proprietät mit nichts in ihrer Ganzheit auf der Grundlage der Ähnlichkeit verglichen und mit nichts zur Erzeugung einer persönlichen Proprietät verbunden werden kann<sup>87</sup>. Die Begründung liegt in der absoluten Abgeschlossenheit der Person als *per se una*.

Man könnte sich hier vielleicht fragen: Liegt diese Individuierung einzig im Bereich der totalen Form, oder übt die Materie einen Einfluß aus? Der Primat der Form ist im Denken Gilberts so stark, daß sie auch die Frage der Individuierung beherrscht. Mit anderen Worten: Individuierung im Bereich des physisch-konkreten Seins kommt vom individuierten metaphysischen Bereich. Gilbert stellt einmal das Prinzip auf: *In naturalibus . . . , quiquid est, alio, quam ipsum sit, aliquid est. Et quoniam id, quo est aliquid, singulare est, id quoque, quod eo est aliquid, singulare est*<sup>88</sup>. Wenn also ein konkretes Sein (id

<sup>83</sup> *Contra Eut.* 3, 7; S. 282: *Unde Platonis ex omnibus, quae illi conveniunt, collecta proprietates nulli neque actu neque natura conformis est: nec Plato per illam.*

<sup>84</sup> *Contra Eut.* 3, 7; S. 283.

<sup>85</sup> *Contra Eut.* 2, 16; S. 280: *Quidquid enim est, singulare est. Sed non: quidquid est, individuum est.*

<sup>86</sup> *Contra Eut.* 3, 7; S. 283.

<sup>87</sup> *Contra Eut.* 3, 8; S. 283: *Ex his ergo intelligitur, quia persona adeo est per se una quod ejus tota proprietates nulli prorsus secundum se totam similitudine conferri potest, nulli ad constituendam personalem proprietatem conjungi.*

<sup>88</sup> *De Trin.* I, 10, 12; S. 81.

quod) singular ist, muß auch die entsprechende Formalursache (id quo) singular sein. Der numerischen Pluralität des konkreten Seins geht die numerische Pluralität der entsprechenden Form voraus: Nam plura numero sicut uno singulari non sunt aliquid ita unum aliquid sine numero esse non possunt. Itaque singularitate eius, quo est, singulare est etiam id, quod eo aliquid est<sup>89</sup>. Daraus kann man schließen, daß auch die personalitas des Plato oder die platonitas schon als völlig individuiert gedacht ist, bevor sie den individuellen Plato konstituiert.

Wenn dabei auch Akzidentien eine Rolle spielen, so sind es zunächst nicht jene, die dem konkreten Sein inhärieren, sondern jene, die bereits den Subsistenzen beigesellt sind. In dem Sinne schreibt Gilbert: Nam quaecumque sive corporalia sive incorporalia distant, his quibus sunt (sive substantialibus sive accidentalibus) distant<sup>90</sup>. In sehr geschickter Weise modifiziert Gilbert damit die Lehre des Boethius, daß Akzidentien die numerische Vielheit und Verschiedenheit der Dinge hervorbringen: Hanc autem in naturalibus numeralem non modo subsistentium verum etiam subsistentiarum diversitatem eorum, quae adsunt subsistentiis illis in eisdem subsistentibus, accidentium dissimilitudo non quidem facit sed probat<sup>91</sup>. Die Verschiedenheit der inhärierenden Akzidentien geht also auf eine Verschiedenheit der adhärierenden Akzidentien zurück. Daraus können wir entnehmen, daß z. B. die humanitas des Cato von der humanitas des Cicero bereits numerisch verschieden ist, bevor die Verschiedenheit der ihr anhaftenden Akzidentien und die daraus hervorgehende numerische Verschiedenheit der inhärierenden Akzidentien die numerische Vielheit anzeigt oder „beweist“<sup>92</sup>. Wenn also das konkrete Sein numerische Pluralität aufweist, so liegt diese bereits im Reiche der Formen und folgt nicht aus dem Kontakt mit der Materie. Demnach geht die Individuierung Platos auf die schon individuierte platonitas zurück. Die Frage nach dem Prinzip dieser Individuierung der Form ist von Gilbert nicht ausdrücklich gestellt oder berührt. Vermutlich sah er in Gott den ideellen und schöpferischen Urgrund nicht nur der allgemeinen Formenwelt, sondern auch der individuellen Form<sup>93</sup>.

Zum Verständnis der Christologie Gilberts ist es endlich noch von größter Wichtigkeit, den Unterschied von Substanz und Natur klarzustellen, wenn auch eine erschöpfende Darstellung hier nicht unter-

<sup>89</sup> A. a. O.

<sup>90</sup> De Trin. I, 10, 24; S. 83.

<sup>91</sup> De Trin. I, 1, 11; S. 44.

<sup>92</sup> De Trin. I, 1, 10; S. 44.

<sup>93</sup> Contra Eut. 3, 28; S. 292: Quoniam, quaecumque vel subsistentiis vel accidentalibus vel propriis effectibus vel logicis rationibus vel moribus aliquid esse dicuntur, ipso (Deo) auctore sunt quod dicuntur. Vgl. De Trin. I, 2, 5; S. 47.



nommen werden kann. Wie jedes konkrete Wort, so hat auch das Wort *substantia* eine Wortsubstanz, insofern es die konkrete Realität ausdrückt, und eine Wortqualität, die sich auf das bezieht, was diese Realität zur Substanz macht<sup>94</sup>. Der konkreten Substanz entspricht also auf der metaphysischen Ebene die *substantialitas*, die Gilbert öfters im Anschluß an Boethius als *subsistentia* bezeichnet<sup>95</sup>. Gilbert behauptet einmal, daß die Lateiner oft *substantia* gebrauchen statt *subsistentia*, die sie in Wirklichkeit meinen<sup>96</sup>. Er will damit sagen, daß sie oft den konkreten Ausdruck *substantia* benutzen, wo sie den abstrakten Ausdruck *subsistentia* benutzen sollten, der, wie wir bereits erwähnt haben, der dem *subsistens* entsprechende mathematische Terminus ist. Der Unterschied zwischen *substantia* (im konkreten Sinne gefaßt) und *subsistentia* besteht darin, daß sie zwei verschiedenen Bereichen angehören. Beide sind aber begrifflich wesentlich mit Akzidentien verknüpft: die konkrete *substantia* *steht unter* den Akzidentien, die in ihr inhärieren. Die *subsistentia* bildet ein ähnliches Fundament in der metaphysischen Ebene für die Akzidentien, die ihr allerdings nicht inhärieren, sondern adhärieren.

Es wurde schon erwähnt, daß eine konkrete, geschaffene Substanz nie das Resultat einer einzelnen Subsistenz ist. Daraus folgt, daß Subsistenz und Substanz nicht numerisch zusammenfallen. So ist z. B. die menschliche Seele eine Substanz. Die Form, die sie zur Seele macht, ist die *spiritualitas*, die auch als Seelen-Subsistenz bezeichnet werden kann, insofern ihr eine Reihe von Akzidentien beigesellt sind. Es sind aber noch viele andere Subsistenzen in der Seele, denn wir haben bereits den Satz zitiert: *Anima simplex est. Multis tamen subsistentiis aliquid est*. Die Seele ist also trotz vieler Subsistenzen, die in ihr sind, eine durchaus einfache Substanz.

Eine körperliche wie geistige Substanz steht unter den Akzidentien und trägt sie. Das kann sie nur tun, insofern sie aktuell und konkret existiert. Die Akzidentien der Quantität und Qualität inhärieren dabei der körperlichen Substanz, während die übrigen sieben ihr gewissermaßen „äußerlich angeheftet“ sind. Um aber überhaupt inhärieren zu können, müssen Akzidentien vorher einer entsprechenden Subsistenz adhärieren. „Jedes Akzidens (Quantität und Qualität) ist nämlich der Potenz irgendeiner Subsistenz zugewiesen. Und gerade deshalb wird es Akzidens genannt, weil es jener (Subsistenz) adhäriert, während es irgendeinem der konkreten Dinge inhäriert: so adhäriert

<sup>94</sup> Gilbert bemerkt in *De Trin.* I, 1, 4; S. 63, daß der Sabellianismus auf der Unkenntnis dieser Unterscheidung beruht.

<sup>95</sup> *Contra Eut.* 3, 18; S. 288.

<sup>96</sup> *De Trin.* I, 6, 4; S. 65.

z. B. die „Farbigkeit“ (color) erst der Körperlichkeit, um im Körper zu inhärieren“<sup>97</sup>.

Dieses Nacheinander von adesse und inesse ist natürlich nicht zeitlich zu verstehen. Gilbert spricht einmal von einem Nacheinander secundum rationabilem quendam ordinem<sup>98</sup>, da das adesse die Grundlage (ratio) des inesse ist. Ebenso ist das ursächliche Verhältnis (rationalis habitus) zwischen der Form und dem konkreten Sein nicht als zeitliche Priorität der Form aufzufassen<sup>99</sup>.

Aus dem Gesagten ergibt sich der Unterschied zwischen Substanz und Natur, wenn sie auch, wie Boethius behauptet, die gleiche Definition haben. Nach Gilbert hat Boethius recht bezüglich der Wortsubstanz beider Ausdrücke, die wenigstens nach der Auffassung gewisser Autoren die gleiche ist<sup>100</sup>. Gilbert will damit sagen, daß manche der Meinung waren, ein konkretes Ding sei zugleich Substanz und Natur. Bezüglich der Wortqualität sind aber Substanz und Natur wesentlich verschieden. Im strengen Sinne umfaßt das Wort „Natur“ nicht das konkrete Sein, sondern jene Subsistenzen und Formen, von denen das konkrete Sein in seinen *wesentlichen und bleibenden* Teilen abgeleitet ist. Es schließt daher strenggenommen weder Akzidentien ein<sup>101</sup> noch die ewigen Prinzipien, d. h. Gott, die Urmaterie und die abstrakten Urformen oder Ideen<sup>102</sup>, nach denen die immanenten Formen im Einzelding gebildet sind<sup>103</sup>.

Im Anschluß an Boethius und mit Rücksicht auf die genauere Beschreibung der hypostatischen Union setzt sich Gilbert mit den verschiedenen Arten dinglicher Zusammensetzung auseinander. Auch hier spielt wieder die Unterscheidung zwischen dem konkreten subsistens und seinen Subsistenzen eine wichtige Rolle. Für Gilbert besteht kein Zweifel, daß ein äußerliches Nebeneinander (appositio) von Dingen nie eine wahre Einheit (unum) hervorbringt. Man muß sich ferner vor Augen halten, daß jedes einzelne geschaffene Sein zusammengesetzt ist, denn jede geschöpfliche Einheit ist etwas, in dem verschiedene Realitäten miteinander verbunden sind<sup>104</sup>. Diese Verbindung liegt zutiefst wieder auf der metaphysischen Ebene.

<sup>97</sup> Contra Eut. 3, 18; S. 288: Omne etenim accidens alicujus subsistentiae addictum est potestati. Et ideo ‚accidens‘ vocatur, quoniam illi adest, cum alicui subsistentium inest: ut color adest corporalitati, ut insit corpori. Vgl. De Hebd. 8, S. 190.

<sup>98</sup> Contra Eut. 3, 18; S. 288. Vgl. De Hebd. 8; S. 190.

<sup>99</sup> Contra Eut. 4, 13; S. 300.

<sup>100</sup> Contra Eut. 1, 28; S. 267.

<sup>101</sup> Contra Eut. 1, 39—41; S. 271 f. Vgl. De Trin. I, 3, 6; S. 52.

<sup>102</sup> Vgl. De Trin. I, 1, 11; S. 49.

<sup>103</sup> Contra Eut. 1, 44; S. 272. Vgl. De Trin. I, 2, 7; S. 47.

<sup>104</sup> Contra Eut. 4, 10; S. 299: Unde manifestum est unum esse aliquid, in quo diversa sibi invicem conjuncta dicuntur.

Man muß nach Gilbert ferner zwischen Vermischung (*commixtio*) und Zusammensetzung (*compositio*) unterscheiden. Eine Vermischung liegt dann vor, wenn aus der Verbindung eine neue Qualität resultiert<sup>105</sup>. Wir erfahren von Gilbert, daß man strenggenommen nur konkrete Dinge vermischen (*misceri*) kann. Qualitäten verschmelzen sich (*confundi*). *Albedo* und *nigredo* lassen sich z. B. nicht vermischen, weil sie unkörperlich sind. Aber sie verschmelzen sich durch die Vermischung von schwarzen und weißen Farbkörperchen in einer Weise, daß eine neuartige Farbe entsteht<sup>106</sup>. So verlieren zwei Qualitäten durch Verschmelzung ihre Identität und werden auf der metaphysischen Ebene zu einer neuen Qualität, die das *id quo* der neuen Farbe ist.

Dagegen ist die Vereinigung von Körper und Seele im Menschen nicht eine Vermischung, sondern eine Zusammensetzung (*compositio*), da die entsprechenden Subsistenzen nicht ineinander verschmelzen, sondern ihre Natur beibehalten. Dennoch werden mit Recht die verschiedenen Subsistenzen, Qualitäten und (gewisse) Quantitäten von ein und demselben Menschen ausgesagt<sup>107</sup>. Man kann nämlich genauso gut sagen: „Der Mensch ist Körper“ wie „Der Mensch ist Seele“ oder „Der Mensch ist rationell“ und „Der Mensch ist farbig“. Nach der Ansicht Gilberts sind jene recht „unerfahren“, die sich gegen den Satz: „Der Mensch ist Seele“, auflehnen<sup>108</sup>. Wenn man nun derartig grundverschiedene Dinge von dem gleichen Menschen getrennt aussagen kann, so bedeutet das natürlich nicht, daß diese Dinge auch im Menschen getrennt existieren. Er ist eben eine Einheit, die aus vielen numerisch verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist<sup>109</sup>. Aus diesem Prinzip „der Dialektiker“<sup>110</sup> ergibt sich für Gilbert eine wertvolle Grundlage für das, was heute in der Christologie als *communicatio idiomatum* bezeichnet wird.

Damit haben wir die wichtigsten Voraussetzungen geschaffen für das Verständnis einer neuplatonischen Christologie, in deren Mitte die konkrete Substanz oder Person Christus steht; denn, so bemerkt Gilbert einmal, die Definition der Person gebraucht nicht die Mehrzahl: „Eine Person ist individuelle Substanzen“, sondern sie sagt in der Einzahl: „Eine Person ist eine individuelle Substanz“<sup>111</sup>. Wenn man

<sup>105</sup> Contra Eut. 4, 11; S. 299.

<sup>106</sup> Contra Eut. 7, 3; S. 328: *Albedo et nigredo nequaquam miscentur, quoniam incorporales sunt, albi tamen atque nigri permixtione confunduntur. Igitur sola illa, quae sunt, misceri: illa vero, quibus sunt, confundi contingit. Vgl. De Trin. I, 3, 16; S. 54.*

<sup>107</sup> Contra Eut. 4, 10—12; S. 299.

<sup>108</sup> De Trin. I, 3, 11—16; S. 53 f.

<sup>109</sup> De Trin. I, 3, 17—20; S. 54 f.

<sup>110</sup> De Trin. I, 3, 14; S. 54.

<sup>111</sup> Contra Eut. 4, 2; S. 297: *Non habet definitio pluraliter ‚Persona est individuae substantiae‘ sed singulariter ‚individua substantia‘.*

hier gleich die Frage erheben möchte, ob diese Substanz eine geschaffene ist, so wird man zunächst antworten müssen, daß die durch das Wort „Christus“ bezeichnete geschichtlich-konkrete Realität vor der Menschwerdung nicht existierte. Sie schließt also irgendwie ein zeitliches Element, ein Werden in sich ein. Das geschichtliche Werden vollzog sich in der Verbindung von zwei verschiedenen Naturen.

Die Verbindung brachte aber nicht die Person erst hervor, „denn Christus ist nicht geworden, was er bereits war, sondern was er vorher noch nicht war. Er war aber Gott und Sohn Gottes und Person und einer, jedoch ohne die Vereinigung verschiedener Naturen“<sup>112</sup>. Die Person ist also ewig. „Wenn darum jemand fragt: Was ist Christus geworden?, so wird niemand antworten: Er ist Gott geworden oder er ist Sohn Gottes geworden oder er ist Person geworden oder er ist einer geworden.“ Das alles war er schon vorher. Man muß also antworten: quod sit factus diversarum naturarum copulatione unus. Gilbert fährt dann fort: Quid unus? Unum totum, unum compositum<sup>113</sup>. Dieser Übergang von unus zu unum geht darauf zurück, daß der Gedanke von Person aufs engste mit dem Gedanken der Substanz verknüpft ist. Gilbert vermeidet es aber, von einer persona composita zu sprechen, ein Ausdruck, der sich beim Lombarden findet<sup>114</sup>.

Eine Zusammensetzung ist allgemein auf etwas Gemeinsames gegründet. Es ist aber, wie Gilbert im Anschluß an Boethius betont, noch nie in der Geschichte dagewesen, daß zwei Dinge, die in jeder Hinsicht verschieden sind, zu einer Einheit verbunden wurden<sup>115</sup>. „Und dennoch geschah dies in jener Person, die Christus heißt, in der mit der göttlichen Wesenheit eine menschliche Subsistenz verbunden ist, die von jener nicht nur als in jedem Genus, sondern auch in jedem Seinsverhältnis (ratio) verschieden aufgefaßt wird. Jene ist nämlich eine Wesenheit, diese eine Subsistenz.“<sup>116</sup>

<sup>112</sup> Contra Eut. 4, 41; S. 308: Diligenter attende quod ait ‚fieret copulatione una persona‘. Et non intelligas quod naturarum copulatione fieret *persona* sed quod fieret copulatione *una*. Non enim quod erat factus est Christus sed quod non erat. Erat autem Deus et Filius Dei et persona et unus: sed sine diversarum naturarum copulatione.

<sup>113</sup> Contra Eut. 4, 41; S. 309.

<sup>114</sup> Sent. III, 6, 3; S. ed. Quaracchi (1916) 576: Et unam personam... in incarnatione factam compositam. Vgl. The Case of Gilbert, S. 33.

<sup>115</sup> Contra Eut. 4, 42; S. 309: Sed quod omni genere omnique ratione diversa aliquid unum componerent, nulla unquam consuetudo nascentium habuit.

<sup>116</sup> Contra Eut. 4, 43; S. 309: Quod tamen in ea persona, quae ‚Christus‘ vocatur, factum est in qua divinae essentiae conjuncta est humana subsistentia, quae ab eo non modo omni genere verum etiam omni ratione intelligitur esse diversa. Illa enim est essentia, ista est subsistentia... Für Gilbert gibt es keine Person Christi sondern nur eine Person Christus oder eine Person, die Christus genannt wird.

Wenn Gilbert von „jener Person, die Christus heißt“, spricht, so will er damit andeuten, daß dieses unum totum, unum compositum, als Ganzes gesehen, nicht schlechthin mit der zweiten Person Gottes identisch ist und doch mit ihr als Einheit zu betrachten ist. Das ergibt sich für Gilbert aus einer Analyse des Wortes „Christus“, in der die Unterscheidung von id quod und id quo oder von Worts substanz und Wortqualität angewandt wird: Nomen quippe ipsum quod est ‚Christus‘ unum quidem significat i. e. ipsum, qui dicitur Christus, et ex multis collectam proprietatem, qua dicitur Christus<sup>117</sup>. Wie jedes nomen, so hat auch das Wort „Christus“ eine Worts substanz und eine Wortqualität. Die Substanz des Wortes „Christus“ ist derjenige, welcher (ipse qui) Christus genannt wird. Die Qualität des Wortes „Christus“ ist das, wodurch Christus zu Christus wird. Sie ist jene aus vielen Faktoren zusammengesetzte Proprietät (proprietas), auf Grund derer er Christus genannt wird. Zu dieser Proprietät gehören auf der einen Seite die göttliche Wesenheit, auf der anderen eine menschliche Subsistenz. Was also verbunden ist, liegt im Bereich der Natur, nicht der Person. Andernfalls ist für Gilbert eine Einheit unmöglich: Nam simpliciter unus non est qui secundum Nestorium ex eo, qui est Deus, et ex eo, qui est homo, conjunctus est. Certum est autem quoniam, qui Deus est, est etiam persona. Similiter: qui homo est, est etiam persona. Persona vero personae nisi secundum appositionem conjungi non potest<sup>118</sup>.

Diese Darstellung spricht klar aus, daß die *menschliche Subsistenz* Christi nur Subsistenz oder Natur, aber nie Person gewesen sein kann, weil sonst nur ein Nebeneinander und keine Vereinigung möglich wäre. Persona personae numquam componitur<sup>119</sup>.

Weniger klar ist hier die Antwort auf die Frage, ob eine (menschliche) Subsistenz oder Natur mit einer (göttlichen) *Person* vereinigt werden kann. Man muß aber Gilbert so verstehen, daß in Christus die menschliche Natur nicht mit einer göttlichen Person, sondern mit der göttlichen Wesenheit (oder Natur) verbunden ist: Neque in illo sunt unus, qui Deus sit, et alter, qui homo sit<sup>120</sup>. In diesem Punkte kritisiert Gilbert einmal die Überheblichkeit und Unwissenheit gewisser Zeitgenossen<sup>121</sup>, die da glauben, quod is, qui homo est, et is, qui Deus est, in Christo dicantur conjuncti<sup>122</sup>.

Die Verbindungsglieder sind also nicht Personen, sondern Naturen, wie Gilbert kurz darauf erläutert: Sed non ita potest accipi ...

<sup>117</sup> Contra Eut. 4, 28; S. 304.

<sup>118</sup> Contra Eut. 4, 28; S. 304.

<sup>119</sup> Contra Eut. 4, 31; S. 305.

<sup>120</sup> Contra Eut. 7, 4; S. 328.

<sup>121</sup> Contra Eut. 4, 25; S. 303.

<sup>122</sup> Contra Eut. 4, 26; S. 303.

scilicet ut is, qui homo est, et is, qui Deus est, intelligentur in Christo esse conjuncti sed tantum divina essentia et humana subsistentia i. e. divinitas et humanitas<sup>123</sup>. Nur so war überhaupt eine Verbindung möglich, die mehr ist als eine bloße Nebeneinandersetzung. Der gerade zitierte Satz hätte von Gilbert auch so fortgeführt werden können: sed tantum id quo Deus est et id quo homo est. Das Personsein kann also strenggenommen von keinem dieser beiden Verbindungsglieder ausgesagt werden, da weder die divinitas noch die humanitas Person ist. Nur derjenige, in dem Gottheit und Menschheit vereinigt sind, ist die eine Person Christus: Sed ipse Christus una persona est: divina essentia vere Deus et humana subsistentia vere homo<sup>124</sup>.

Es möchte darum als berechtigt erscheinen, wenn Boethius von einer a divinitate assumpta humanitas spricht, da sich in der Formulierung zwei Naturen gegenüberstehen. Wir erfahren aber von Gilbert, daß eine solche Ausdrucksweise zwar nicht ungewöhnlich, aber doch sehr erklärungsbedürftig ist. So liest man gelegentlich: Deus assumpsit hominem oder auch divinitas assumpsit humanitatem. Beide Sätze wollen dasselbe ausdrücken und sie besagen auch dasselbe, wenn richtig interpretiert. Von zwei verschiedenen Naturen herkommend, wie Gilbert erklärt, sind (die konkreten Worte) Deus und homo hier Namen für ein und dieselbe Person. Beide Ausdrücke werden nämlich bisweilen benützt im Sinne von Person oder im Sinne von Natur; bisweilen steht einer für Person, der andere für Natur, und umgekehrt<sup>125</sup>. Dasselbe gilt von (den abstrakten Worten) divinitas und humanitas, die ja an sich Natur-Namen (naturarum nomina) sind. In den soeben angeführten Sätzen bezeichnet das Subjekt Deus und divinitas nicht eine Natur, sondern eine Person. Das Objekt dagegen bezeichnet eine Natur. Die hier zugrunde liegende Norm lautet: Non enim assumpsit persona personam neque natura naturam neque natura personam sed tantummodo persona naturam<sup>126</sup>.

Während wir also vorher feststellen konnten, daß die Vereinigung ins Gebiet der Naturen gehört, sehen wir nun, daß es nicht die göttliche Natur, sondern eine göttliche Person ist, die diese Vereinigung vornimmt. Diese Person ist Christus: Formam enim servi nihil nisi Christus accepit<sup>127</sup>. In diesem Sinne erläutert Gilbert an einer späteren Stelle das Wort divinitas mit dem Zusatz: Hoc est Deus Filius

<sup>123</sup> Contra Eut. 4, 27; S. 304.

<sup>124</sup> Contra Eut. 4, 66; S. 316.

<sup>125</sup> Contra Eut. 4, 55; S. 313.

<sup>126</sup> Contra Eut. 4, 56; S. 313.

<sup>127</sup> Contra Eut. 4, 56; S. 313. Es ist mir nicht klar, warum Gilbert nihil nisi schreibt, wo man doch nemo nisi erwarten möchte.

Dei, Christus videlicet<sup>128</sup>. Die beste und gründlichste Zusammenfassung der hier berührten Lehre liefert Gilbert in dem Satz: Sed ut ipse, qui et natura Deus erat et relatione Dei Patris Filius et individuali proprietate persona, esset etiam homo, assumpsit ea quae sunt hominis i. e. humanum corpus et humanam animam et etiam usque ad similitudinem servi formam humanam<sup>129</sup>.

Wir verstehen nun, warum Gilbert nicht schrieb assumpsit hominem, sondern ea quae sunt hominis, denn das Wort homo bedeutet zunächst nicht eine Natur, sondern den konkreten Menschen, der als solcher eine Person ist. Der Grund, weshalb Gilbert das Wort homo mit den konkreten Ausdrücken i. e. humanum corpus et humanam animam erklärt, liegt darin, daß Christus zwar keine menschliche Person, sondern nur eine menschliche Subsistenz und dennoch eine *konkrete Seele* und einen *konkreten Körper* angenommen hat. Das heißt, er hat nicht nur das, was die Seele zur Seele macht, angenommen, sondern eine wirkliche konkrete Seele. Er hat nicht nur eine corporalitas angenommen, sondern einen wirklichen Körper<sup>130</sup>.

Zur Erklärung müssen wir uns vor Augen halten, daß nach Gilbert die Seele keine Form, sondern eine Substanz ist. Die Beseelung des Körpers (animatio corporis) und die „Einkörperung“ der Seele (incorporatio animae) erzeugen das konkrete Lebewesen (animal). Körper und Seele sind das id quo dieser Erzeugung. Sie sind also Subsistenzen in bezug auf das aus Leib und Seele zusammengesetzte Lebewesen<sup>131</sup>. Auf den Menschen übertragen, heißt das: homo corporis animatione atque animae rationalis incorporatione animal fit atque homo<sup>132</sup>. Wenn wir das auf Christus übertragen, so folgt daraus, daß die Vereinigung der menschlichen Natur auf der Ebene des id quo (humanitas) stattfand, ohne damit den konkreten Menschen aufzuheben. Sowohl der Leib wie die Seele sind dabei auf der Ebene des id quod in einer Weise aufeinander zugeordnet, daß die aus dieser Zuordnung (habitus) hervorgehende Subsistenz (humanitas) das volle id quod eines Menschen, d. h. eine menschliche Person hervorbringen würde. Da diese Subsistenz aber von der göttlichen Person aufgenommen und darum gewissermaßen daran verhindert wurde, eine menschliche Person hervorzubringen, finden wir in Christus nicht das id quod eines Menschen: In eo namque nihil est, quod sit homo, quod ei,

<sup>128</sup> Contra Eut. 7, 14; S. 331. Vgl. 9, 12; S. 345: Attende quod ait ‚divinitas quae suscepit‘. Et intellige quod Christus, qui ante susceptionem hanc Deus erat, suscepit: ideoque dictum esse ‚divinitas suscepit‘, quia non natura sed persona suscepit naturam.

<sup>129</sup> Contra Eut. 4, 65; S. 316.

<sup>130</sup> Contra Eut. 4, 26; S. 304. Vgl. 7, 5; S. 328.

<sup>131</sup> Contra Eut. 6, 7—8; S. 322.

<sup>132</sup> Contra Eut. 6, 10; S. 323. Vgl. 4, 10; S. 299.

qui in illo Deus sit, intelligatur conjunctum. Sed ipse Christus, qui Deus est, etiam homo est. Qui nulla ratione sibi potest conjungi<sup>133</sup>. Das bedeutet aber nur, daß *in Christus* weder eine göttliche noch eine menschliche Person ist: Non debet intelligi quod is, qui homo est, et is, qui Deus est, in Christo conjuncti sint. In eo namque nihil est quod sit homo<sup>134</sup>.

Wir stehen hier an der Wurzel des sogenannten christologischen Nihilismus, den der Verfasser der *Sententiae divinitatis* einmal in die Worte kleidet: *Nihil Christi Deus et nihil Christi est homo*<sup>135</sup>. Wenn es heißt, daß Christus aus Gott und Mensch besteht, so muß man das nach dem gleichen Verfasser so verstehen: *Non ex eo quod Deus nec ex eo quod homo sed ex divinitate et humanitate*<sup>136</sup>. Im Lichte der Gilbertschen Lehre dürfte der Sinn wohl klar sein.

Zurückblickend können wir nun feststellen, warum Gilbert nicht sagen wollte: Die göttliche Natur ist Fleisch geworden. Das Subjekt oder der Satzgegenstand, von dem die Fleischwerdung ausgesagt wird, kann ja nicht die göttliche Natur sein, da es in ihr kein Werden gibt. Das Subjekt der Aussage muß Christus sein oder die zweite göttliche Person oder der Sohn Gottes des Vaters. Auf die Frage, wer die menschliche Natur angenommen hat, darf man nach Gilbert nicht sagen: Die göttliche Natur hat die menschliche Natur angenommen, denn nicht die allen drei Personen gemeinsame göttliche Natur, sondern eine göttliche Person hat die menschliche Natur angenommen: *Non natura sed persona suscepit naturam*<sup>137</sup>.

Gilbert betont an mehreren Stellen, daß man sich bei einer Aussage zunächst einmal klarwerden muß, worüber man die Aussage machen will: *Non tam supposituri aliquid praedicamus quam praedicaturi supponimus*<sup>138</sup>. Ihre sachliche Begründung kann dabei verschiedener Art sein. Der Mensch ist Körper und Seele. Auf Grund dieser Tatsache kann man, wie bereits erwähnt, vom Menschen eine Reihe von Aussagen machen, die nicht auf Körper und Seele als solche anwendbar sind. So kann man den Menschen supponieren und sagen: *quodam rationale est album*. Hier wird von etwas Rationalem, das dem Menschen auf Grund der Seele zukommt, die *albedo* ausgesagt, die

<sup>133</sup> *Contra Eut.* 4, 23; S. 303.

<sup>134</sup> *Contra Eut.* 4, 23; S. 302.

<sup>135</sup> *Sent. div.* IV; ed. B. Geyer: *BeitrGPhThMA* 7 (1909) 68\*.

<sup>136</sup> S. 69\*.

<sup>137</sup> *Contra Eut.* 9, 12; S. 345. Der Verfasser des aus der Porretanerschule stammenden Paulinen-Kommentars des *Cod. lat.* 24 der *Bibl. von Boulogne-sur-Mer* schreibt auf fol 141: *Nos autem non dicimus hominem esse unitum Verbo nec animam et corpus nec humanitatem ei unitam sed divinitati humanitatem unitam et a Verbo-persona animam et corpus vel humanitatem assumptam, ut sit unio naturaliter in Verbo non unio naturae et personae in Christo.*

<sup>138</sup> *Contra Eut.* 9, 14, S. 346.



demselben Menschen nur als Körper zukommt<sup>139</sup>. Der Mensch ist offenbar nicht weiß auf Grund seiner Rationalität, sondern auf Grund seiner Körperlichkeit. Der sachliche Zusammenhang einer Aussage kann also naturhaft oder akzidentell sein.

Wenn wir einen Menschen supponieren und dann aussagen: *corporeum est coloratum*, so besteht zwischen Satzgegenstand und Satzaussage ein naturhafter Zusammenhang (*connexio consequens*), denn Farbe gehört (nach Gilbert) naturhaft zum Körper. Wenn wir einen Menschen supponieren und die Aussage machen: *corporeum est rationale*, so liegt nur ein akzidenteller Zusammenhang (*connexio accidentalis*) vor, denn ein Körper ist nicht naturhaft rationell. Die *connexio dictionum*, die wir in der Christologie als *communicatio idiomatum* kennen, wird von hier aus verständlich.

Die Aussage *Deus est passus* ist für Gilbert durchaus kein Problem. Die Wortverbindung ist allerdings nicht naturhaft, sondern akzidentell. Mit dem Worte *Deus* supponiert man die Person Christus, die auf Grund ihrer göttlichen Natur „Gott“ genannt ist, und sagt das Leiden (*passio*) aus, das nicht der Gottheit, sondern nur dem Sinnenwesen eigen ist<sup>140</sup>. Von derselben Person kann man sagen: *Homo est Filius Dei*. Auch hier ist die Wortverbindung akzidentell, denn mit dem Worte *homo* supponiert man die Person Christus, die auf Grund ihrer menschlichen Subsistenz Mensch genannt wird, und sagt die Gottessohnschaft aus, die dieser Person nicht auf Grund der menschlichen Geburt, sondern nur auf Grund der göttlichen Zeugung zukommt<sup>141</sup>.

Die Frage, ob Gilbert in der Christologie Irrtümer oder gar Irrlehren vorgetragen hat, gehört nicht eigentlich zum Thema dieser Arbeit, die sich mit den Voraussetzungen zum Verständnis seiner Christologie befaßt. Wir haben jedoch an einigen Beispielen die Auswirkung der sprachlogischen und philosophischen Voraussetzungen auf die Christologie aufgezeigt. Von Irrtümern oder Irrlehren haben wir dabei keine Spur feststellen können. Der wahre Grund, weshalb uns Gilbert weitgehend fremd ist, liegt in unserer mangelnden Kenntnis seines Systems. Daß wir hier tatsächlich vor einem grandios durchdachten System stehen, dürfte durch diesen Erklärungsversuch, der zunächst noch unvollständig und lückenhaft ist, deutlich werden. Ohne Zweifel haben aber die Reimser Untersuchungen ihm und seiner Schule einen gewaltigen Schlag versetzt.

Etwa 25 Jahre nach seinem Tode schrieb Johannes von Cornwall in seinem an Papst Alexander III. gerichteten Eulogium, Gilbert habe

<sup>139</sup> *Contra Eut.* 9, 45; S. 343.

<sup>140</sup> *Contra Eut.* 9, 9; S. 344.

<sup>141</sup> *Contra Eut.* 9, 9; S. 344.

von den drei in den Sentenzen Lombards vorgelegten christologischen Theorien die zweite gelehrt. Persönlich war er dessen allerdings nicht ganz sicher, weil er nichts in irgendeiner Schrift Gilberts darüber gelesen hatte und weil auch Gilberts Hörer unter sich nicht ganz einig darüber waren<sup>142</sup>. Die zweite von Lombard vorgelegte Theorie geht tatsächlich auf Gilbert zurück. Ein Jahrhundert später war man überzeugt, daß sie unter den dreien die wahrhaft orthodoxe sei. Es hatte sich aber inzwischen vieles gewandelt, und gerade das entscheidende Wort *subsistentia*, nach dem die zweite Theorie gelegentlich als Subsistenz-Theorie bezeichnet wird, hatte seine Bedeutung wesentlich verändert.

---

<sup>142</sup> Eulogium, 3; ed. Häring: *MedStud* 13 (1951) 263: Magister Gilebertus Porretanus, ut multi perhibent, ea docuit quae in secunda sententia praemissa sunt, scilicet quod Christus et sit et factus sit persona composita ex duabus naturis sive tribus substantiis. Et tamen non est factus aliqua persona nec est factus aliqua substantia nec aliquid omnino nec est aliqua substantia nec aliquid secundum quod homo. Sed quia de eis aliquod ejus scriptum non legi et auditores sui etiam a se invicem dissentiunt, ad alios transeo quorum scriptis falsitas eadem quam et ipse docuisse creditur, quod scilicet Christus secundum quod homo non sit aliquid, firmata et munita videtur.