

Ludger Honnefelder

Scientia transcendens

Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität
in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit

Meiner · BoD



PARADEIGMATA 9

PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Ludger Honnefelder, geboren 1936 in Köln, Professor der Philosophie in Bonn, hat sich in seinen Forschungen zur mittelalterlichen Philosophie eingehend mit dem *zweiten Anfang* beschäftigt, den die Metaphysik im Zuge der Aristoteles-Rezeption des 13./14. Jahrhunderts erfährt und der bei Johannes Duns Scotus zu ihrer Begründung als »Transzendentalwissenschaft« (scientia transcendens) führt. Als Transzendentalwissenschaft aber ist Metaphysik nach Scotus nur möglich, wenn sie die Gestalt einer Explikation der Modi des Seienden als solchen annimmt. Der vorliegende Band verfolgt die Wirkungsgeschichte dieses neuen Ansatzes in der Metaphysik der Neuzeit (F. Suárez, Chr. Wolff) und der Moderne (Ch. S. Peirce). Auf diesem Hintergrund betrachtet erscheint Kants kritischer Entwurf als Transformation des gleichen formalen Grundansatzes.

Ludger Honnefelder

Scientia transcendens

Die formale Bestimmung der Seiendheit
und Realität in der Metaphysik
des Mittelalters und der Neuzeit
(Duns Scotus – Suárez – Wolff –
Kant – Peirce)

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0726-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2560-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1990. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Für Annette Honnefelder

INHALT

Einleitung	IX
Erster Teil	
Metaphysik als scientia transcendens: Die Bestimmung der Seiendheit als non repugnantia ad esse bei Duns Scotus	3
I. Seiendheit – Möglichkeit – Wirklichkeit	3
1. Die verschiedenen Bedeutungen von »Seiend« (ens)	3
2. Die Zurückführung des »Seienden« auf seine Möglichkeit	11
3. Die Zurückführung der metaphysischen Möglichkeit auf das esse intelligibile der göttlichen Erkenntnisgegenstände	22
4. Die ontologische Deutung des esse intelligibile der göttlichen Erkenntnisgegenstände: Die Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent	31
5. Die doppelte ratio des »Seienden« seiner Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach	45
II. Das »Seiende« in den Modi von Kontingenz und Notwendigkeit	56
1. Die non repugnantia ad esse und ihr Verhältnis zu Möglichkeit und Notwendigkeit	56
2. Die Zurückführung der Kontingenz auf das esse volitum des von Gott gewollten Endlichen	74
a) Die Frage nach dem Ursprung der Kontingenz der veränderlichen Seienden: Die Auseinandersetzung mit dem Neozessitarismus der »philosophi«	74
b) Die Kausalität der ersten Ursache ad extra: Der göttliche Wille als Ursprung der Kontingenz	82
c) Der Hervorgang der Dinge aus Gott: Der Zusammenhang von Notwendigkeit und Kontingenz	94
3. Die Möglichkeit von Metaphysik angesichts von Kontingenz und Notwendigkeit	100
III. Das »Seiende« in den Modi von Endlichkeit und Unendlichkeit	108
1. Das »Seiende« und die Bestimmungen endlich – unendlich	108
2. Das endliche Seiende	122
3. Wesen und Existenz: Das wirkliche Seiende als Identität von esse essentiae und esse existentiae	140

4. Das unendliche Seiende	158
a) Die Erkennbarkeit des unendlichen Seienden: Metaphysik als »Wissenschaft von Gott«	158
b) Der Beweis eines ersten Seienden	167
c) Der Beweis eines unendlichen Seienden	182
 Zweiter Teil	
Die Systematisierung der Metaphysik: Die Deutung der Seiendheit als apertudo intrinseca bei Francisco Suárez	200
I. Ens in quantum ens reale: Das »Seiende« als Gegenstand der Meta- physik	200
1. Die Bedeutung der Disputationes metaphysicae für die Vermitt- lung der mittelalterlichen Metaphysiktradition an die Metaphysik der Neuzeit	200
2. Gegenstand, Ziel und Methode der Metaphysik	205
II. Der Begriff des Seienden	214
1. Formaler und objektiver Begriff	215
2. Der formale Begriff des Seienden: Einheit und Struktur	217
3. Der objektive Begriff des »Seienden«: Die Einheit der ratio entis	222
4. Die Auseinandersetzung mit Scotus (I): Die Frage nach der Unter- schiedenheit der ratio entis	229
5. Die Explikation der Bedeutung von »Seiendem«: »ens« als »id quod aptum est ad existendum«	235
6. Die Auseinandersetzung mit Scotus (II): Das Problem der kontra- hierenden Differenz	240
III. Die modale Explikation des »Seienden«	247
1. Die Bedeutung der modalen Explikation für die Erhellung der ratio entis	247
2. Endlichkeit und Unendlichkeit	248
3. Wesenheit und Möglichkeit	255
a) Die Frage nach dem ontologischen Status: Die Wesenheit als »ens in potentia«	256
b) Mögliche Wesenheit und göttliche Idee: Die non repugnantia essendi	260
c) Die ewige Wahrheit der Wesensaussagen: Das eidetische »ex se«	266
4. Wesenheit und Existenz	272
5. Univokation oder Analogie der ratio entis	282

Dritter Teil

Metaphysik als Ontologie: Die Explikation der Seiendheit als non contradictio bei Christian Wolff 295

I. Chr. Wolffs Erneuerung der Metaphysik 295

 1. Die Vermittlung der scholastischen Metaphysik durch Wolffs Ontologie 295

 2. Ontologie als Wissenschaft: Gegenstand und Methode der Metaphysik 298

 a) Wissenschaft und wissenschaftliche Methode 301

 b) Begriff und Definition 303

 c) Philosophie und Ontologie 311

 3. Wolff – Suárez – Scotus 317

II. Der Begriff des Seienden: Widerspruchsfreiheit – Möglichkeit – Seiendheit 326

 1. Die Prinzipien des Widerspruches und des zureichenden Grundes als Voraussetzungen der Explikation des »Seienden« 327

 2. Möglichkeit, Nichtrepugnanz, Bestimmtheit 333

 3. Die Explikation der Bedeutung von »Seiendem«: »ens« als »id cui existentia non repugnat« 341

III. Die modale Explikation des »Seienden« 348

 1. Die »evolutio notionis entis«: Wesenheit und Existenz 348

 a) Die Wesenheit als ontologisches Prinzip 350

 b) Die Wesenheit als göttliche Idee und als transzendente Wahrheit 354

 c) Die Existenz als »complementum possibilitatis« 363

 2. Kontingenz und Notwendigkeit 371

 3. Endlichkeit und Unendlichkeit 376

Vierter Teil

Metaphysik als theory of reality: Die Bestimmung der Realität als Gegenstand der definite opinion bei Charles S. Peirce 382

I. Die Frage nach der Metaphysik 382

II. Der Begriff der Realität 384

 1. Die Realität des Allgemeinen als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft 384

 2. Die Erkenntnis des Allgemeinen als repräsentierende Vermittlung 386

 3. Realität als Gegenstand der definite opinion 389

III. Das Verständnis von »Seiendem« (being) 396

Schluß	403
I. Metaphysik als scientia transcendens: Das gemeinsame Grundkonzept	403
II. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität	421
1. Die Unterscheidung des Seienden vom Nichtseienden	422
2. Die Explikation des Seienden durch die Möglichkeit des Wesens .	430
a) Scotus – Suárez – Wolff	430
b) Kant – Peirce	443
3. Der Bezug des Seienden auf die Existenz	463
4. Die Deutung des Seienden als intensiver Größe	472
Abkürzungsverzeichnis	487
Verzeichnis der zitierten Literatur	489
Verzeichnis der zitierten Stellen aus den Werken von Johannes Duns Scotus – Francisco Suárez – Christian Wolff – Immanuel Kant – Charles Sanders Peirce	516
Namenverzeichnis	535
Sachverzeichnis	543

EINLEITUNG

Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik des Mittelalters und derjenigen der Neuzeit stellt für die Erforschung der Geschichte der Metaphysik ein ebenso schwieriges wie wichtiges Feld dar. Das spezifisch Neue der neuzeitlichen Metaphysik und Metaphysikkritik ist ohne Kenntnis der historischen Vorlagen nicht hinlänglich zu bestimmen, die mittelalterliche Metaphysik ohne Kenntnis ihrer Wirkungsgeschichte nicht angemessen zu beurteilen. Mit zunehmender Erschließung der großen Entwürfe der beiden Epochen hat daher auch das komplexe ›Übergangsfeld‹ die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Im Zuge des Neukantianismus und der Wiederentdeckung der Bedeutung der Ontologie und Metaphysik im Werk Kants ist es zu einer näheren Erforschung der historischen Voraussetzungen der kantischen Transzendentalphilosophie in den aristotelisch-scholastischen und den rationalistischen Philosophien des 16.–18. Jahrhunderts gekommen¹. In ähnlicher Weise hat die Beschäftigung mit der Metaphysik von Descartes, Spinoza, Leibniz und anderen Autoren der frühen Neuzeit dazu geführt, auch ihre historischen, speziell ihre scholastischen Voraussetzungen zu untersuchen. Was auf diese Weise an historischer Forschung entstand, blieb jedoch in der Regel auf den Umkreis des historisch unmittelbar Relevanten beschränkt. In bezug auf die antiken und mittelalterlichen Vorlagen selbst findet sich, vor allem in den älteren Arbeiten, nur ein geringes Maß an Differenzierung. Umgekehrt ist die philosophiehistorische Erforschung der antiken und mittelalterlichen Metaphysik in der Untersuchung der wirkungsgeschichtlichen Einflüsse selten über das sich in Spätantike bzw. Spätmittelalter unmittelbar anschließende hinausgegangen. Was weitgehend fehlt, ist der Versuch, vom inzwischen erreichten Stand der Forschung aus für die Antike und das Mittelalter jene Ansätze genauer herauszuarbeiten, die der Sache nach von der neuzeitlichen Metaphysik aufgenommen und fortgeführt werden. Ist dies möglich, dann müßte an den entscheidenden Stationen der Rezeption und Transformation dieser Ansätze deutlicher als bisher sichtbar zu machen sein, in welcher Weise die neuzeitliche Metaphysik bzw. Ontologie die ältere Tradition fortsetzt und in welchen Punkten sie aus welchen Gründen mit ihr bricht.

1 Auf dem Hintergrund der Arbeiten von Cohen und Natorp sind hier die Studien von Gideon, Knittermeyer und Leisegang sowie die detaillierten Untersuchungen von Petersen, Faust, A. Maier, M. Wundt, Heimsoeth, G. Martin, Pape, Tonelli, Beck, Schmucker, Hinske u. a. zu nennen.

Was die Grundlegung der Metaphysik als einer eigenen Disziplin im Werk des Aristoteles betrifft, so hat die mit den Arbeiten von Owens, Merlan und Mansion² einsetzende Reihe der neueren Untersuchungen die einzelnen Ansätze und ihre Tragweite deutlicher hervortreten lassen. In einer eigenen Studie hat K. Bärthlein im Blick auf die spätere Entwicklung den Versuch unternommen, die in den verschiedenen Texten angelegte Transzendentalienlehre in ihrem Zusammenhang herauszuarbeiten³. Auch für den ›zweiten‹ Anfang, nämlich die Wiederaufnahme des aristotelischen Konzepts im 13. Jahrhundert, hat sich inzwischen ein genaueres Bild ergeben: Unter dem Einfluß der arabischen Auslegungen, so ist deutlich geworden, wird das Gedankengut der wiederentdeckten aristotelischen Metaphysik als programmatische Grundlegung einer systematisch zu betreibenden Wissenschaft verstanden. Ist aber Metaphysik identisch mit der Einlösung des von Aristoteles formulierten Anspruchs, dann kann sich die auf dem Boden der Disziplin selbst geführte Auseinandersetzung mit der aristotelischen Lehre und ihren arabischen Systematisierungen nicht darauf beschränken, die überkommenen Texte zu kommentieren und im Detail zu korrigieren, sondern muß selbst zur systematischen Ausarbeitung von Metaphysik führen. Wie A. Zimmermanns Übersicht über die Gegenstandsbestimmungen der auf diese Weise neu einsetzenden Metaphysik gezeigt hat⁴, geschieht dies – entsprechend den Differenzen, die sich in den Schriften der aristotelischen Metaphysik selbst finden, – in einer Mehrheit von Konzepten, die nicht bloße Variationen eines gemeinsamen Grundentwurfs, sondern eigenständige, zum Teil sogar einander ausschließende Entwürfe darstellen⁵. Die heftigen Kontroversen und Schulstreitigkeiten der Folgezeit haben hier einen ihrer sachlichen Gründe.

Die scholastische Tradition der Metaphysik, die in die Ausgangsbedingungen der neuzeitlichen Metaphysik eingeht, ist also keineswegs, wie dies vielfach geschehen ist, als eine einheitliche Größe zu betrachten, die als Grundkonzept bei allen Autoren begegnet und über deren Gemeinsamkeit die zwischen den Autoren und Schulen bestehenden Differenzen als Detailvariationen vernachlässigt werden können. Sie besteht auch nicht in dem herausragenden Entwurf eines einzelnen Autors, hinter dessen Rang alle anderen Entwürfe zurückstehen und von dessen Einfluß auch die Wirkungsgeschichte beherrscht ist.

Eine solche dominierende Stellung hat die Neuscholastik über weite Strecken der Metaphysik des Thomas von Aquin eingeräumt und ein dementsprechendes Bild der mittelalterlichen Metaphysik und ihrer Wirkungsgeschichte gezeichnet. Sie machte sich damit jene Präponderanz zu eigen, die Thomas durch den Einfluß seiner Theologie u. a. auf das Trienter Konzil gewonnen hatte und die in der

² Vgl. Owens (5); Merlan; Mansion. Zur kritischen Würdigung vgl. Wagner (2), zu den späteren Untersuchungen vgl. den Überblick bei Flashar 376–389.

³ Vgl. Bärthlein bes. (2).

⁴ Vgl. Zimmermann; Zur Rezeption des aristotelischen Metaphysikbegriffs im 13. Jahrhundert. vgl. auch Owens (6).

⁵ Vgl. dazu Honnefelder (8).

spanischen Spätscholastik dazu führte, sich – zumindest nominell – auch philosophisch so weit wie möglich auf seine Autorität zu berufen⁶. Unter veränderten Vorzeichen blieb dieses doktrinell bedingte Übergewicht der thomanischen Metaphysik bis in die Mittelalterforschung der letzten Jahrzehnte beherrschend. In einer am Problem der Existenz bzw. des Seins orientierten Sicht der Grundfrage der Metaphysik, wie sie exemplarisch Gilsons problemgeschichtlicher Überblick in *L'être et l'essence* repräsentiert⁷, erschien Thomas als der eigentliche Höhepunkt der Metaphysikgeschichte, alle späteren mittelalterlichen und neuzeitlichen Entwürfe dagegen als Stationen der Abirrung, ja des Verfalls.

Sieht man näher hin, dann zeigt sich, daß die von der Neuscholastik vertretene Auffassung von der Dominanz der thomanischen Metaphysik hier in entscheidender Weise modifiziert wird: In bezug auf die historische Situation geht nämlich Gilsons These davon aus, daß der Metaphysik des Thomas eine Mehrheit anderer mittelalterlicher Entwürfe gegenübersteht, die – wie vor allem der Entwurf des Scotus – der Sache nach als Alternativen zu ihr zu betrachten sind, und daß es nicht der Entwurf des Thomas ist, der den maßgeblichen Einfluß auf die Entwicklung von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Metaphysik ausübt, sondern der des Scotus. Der Vorrang, der nach Gilson der thomanischen Metaphysik zukommt, reduziert sich damit auf einen solchen, der sich nur *der Sache nach* in Anspruch nehmen läßt, und dies auch nur dann, wenn man die Perspektive teilt, von der die Metaphysik des Thomas ausgeht. Nimmt man stattdessen, wie W. Kluxen als Alternative vorschlägt⁸, die Perspektive der scotischen Metaphysik ein, so ergibt sich der Sache nach eine ganz andere Rangordnung, und zwar – wenn Gilsons eigene Hinweise zur Wirkungsgeschichte zutreffen – offensichtlich diejenige, der im wesentlichen auch Suárez und Wolff folgen.

Die Bedeutung der scotischen Metaphysik, die damit hervortritt, ist von der Forschung erst spät entdeckt worden. Die Ausgabe der Werke des Duns Scotus von Wadding bzw. Vivès, in der zahlreiche nichtauthentische Schriften enthalten waren, ließ nur ein durch starke Verzeichnungen beeinträchtigtes Bild zu; die Interpretation war vorwiegend mit Apologetik gegenüber einer an thomistischen Maßstäben orientierten Kritik beschäftigt. Erst mit dem Einsetzen der kritischen und editorischen Sicherung seines Werkes begann sich ein verändertes Bild abzuzeichnen⁹. In zunehmendem Maß erwies sich vor allem seine Metaphysik als eine

6 Vgl. dazu den Dritten Teil, Kap. I,1.

7 Vgl. Gilson (4) und (1).

8 Vgl. dazu Kluxen (10) 306.

9 Erst um 1925 konnten elf der bis dahin Scotus zugeschriebenen Werke – darunter die für Verzeichnungen im Bereich der Metaphysik besonders verantwortlichen *Quaestiones disputatae de rerum principio* – aus der Liste der authentischen Schriften ausgeschieden werden, und erst 1950 erschien der erste von zehn vorliegenden Bänden der kritischen *Editio Vaticana*; vgl. dazu im einzelnen die *Disquisitio historico-critica*, Ed. Vat. I 141*–154*; zur Kritik der in der *Editio Vaticana* vorgelegten Fassungen der Sentenzenkommentierung vgl. neuerlich Richter.

denkerische Leistung eigenen Ranges, die hinter der des Thomas nicht zurücksteht und die als der zweite große Entwurf bezeichnet werden muß, zu der die Auseinandersetzung mit der aristotelisch-arabischen Metaphysik im 13./14. Jahrhundert führte¹⁰. Deutlicher als zuvor wurde damit auch die Voraussetzung sichtbar für das Übergewicht, das im Spätmittelalter nicht die thomistische, sondern die scotische Schule gewann¹¹, sei es in Form der mit Antonius Andreas, Franz von Mayronis u. a. beginnenden – oft epigonalen – Fortführung¹², sei es in Form der mit Wilhelm von Ockham einsetzenden kritischen Transformation.

Wie die von Gilson gezeichnete problemgeschichtliche Linie von Scotus über Suárez und Wolff zu Kant andeutet, erschöpft sich die Wirkungsgeschichte der scotischen Metaphysik aber keineswegs in den spätmittelalterlichen Schulbildungen. Über ihren Einfluß auf Suárez und Wolff wird sie zu demjenigen der mittelalterlichen Ansätze, der die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik am stärksten bestimmt. Diese These hat freilich bislang eher den Charakter einer Vermutung als den eines gesicherten Resultats. Gilscons Überblick ist dafür zu wenig differenziert und zu stark von thomistischen Kriterien bestimmt¹³. Andere Untersuchungen dieses Zusammenhangs fehlen, nicht zuletzt, weil das metaphysische Denken bei Scotus selbst (wie auch bei Suárez und Wolff) bislang noch nicht so weit erschlossen ist, wie es eine nähere Prüfung der genannten Vermutung erfordert¹⁴.

Bedeutung und Einfluß der scotischen Metaphysik sind nicht zu erfassen, ohne ihre nähere Stellung im Vorgang der Neuausbildung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert in Rechnung zu stellen: Zur zweiten Generation in der Auseinandersetzung mit Aristoteles gehörig, sieht sich Scotus nicht mehr nur Aristoteles und dessen arabischen Auslegern gegenüber, sondern zugleich den lateinischen Autoren, die sich bereits mit Aristoteles auseinandergesetzt haben: Heinrich von Gent, Aegidius Romanus, Gottfried von Fontaines und auch Thomas von Aquin¹⁵. Schärfer als die Autoren der ersten Generation sieht Scotus – nicht zuletzt im Blick auf bestimmte heterodoxe Fortsetzungen averroistischer und avicennistischer Thesen innerhalb des lateinischen Westens¹⁶, welche Probleme die Rezeption der griechisch-arabischen Metaphysik für die tradierte Weltdeutung mit sich bringt. Zugleich aber ist es für ihn bereits selbstverständlich, daß diesen Problemen nur auf dem Boden begegnet werden kann, den die lateinischen Autoren mit den heidnischen philosophi gemeinsam haben. Einen der Strittigkeit entzogenen Boden vermag die neue Disziplin aber nur dann zu bieten, wenn gezeigt werden kann, daß ein Konzept von Metaphysik möglich ist, das den

10 Vgl. dazu Kluxen (10) sowie (2), (3) und (9); Honnefelder (5) bes. 396–434.

11 Vgl. etwa den Überblick bei Bak.

12 Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung bei Dettloff (2).

13 Vgl. dazu die Kritik an Gilson von Schneider.

14 Vgl. weiter unten Anm. 66.

15 Vgl. dazu Kluxen (6) 833 f.

16 Vgl. dazu Honnefelder (5) 82–89 sowie (8).

aristotelischen Anspruch einer Deutung der Welt im ganzen einlöst, ohne dessen für die Philosophie bedenkliche und für die christliche Theologie destruktive Implikationen übernehmen zu müssen, und das durch seine Grenzen dennoch den Anspruch der christlichen Offenbarung nicht überflüssig macht. Das Resultat, zu dem diese doppelte Absicht führen muß, kann nur eine Metaphysik sein, die sich als *Transzendentalwissenschaft* versteht, und zwar als eine solche, die aus *Vernunftkritik* hervorgeht. Deutlicher als bei Thomas zeigt sich damit, daß es der Versuch der christlichen Theologie ist, sich in der Rechtfertigung ihres Anspruchs auf die Metaphysik zu beziehen, der Theologie und Philosophie als zwei Ordnungen eigenen Rechts auseinandertreten läßt und jenes »Doppelmoment fortschreitender Selbstbegründung wie Selbsteinschränkung des Wissens« auslöst, das zum »eigentliche(n) Gesetz der neuzeitlichen Geschichte der Metaphysik¹⁷« gehört.

Die *Vernunftkritik*, aus der die Gegenstandsbestimmungen der Theologie und auch der Metaphysik hervorgehen, wird von Scotus im Prolog und in der dritten Distinktion seiner Kommentierung des ersten Sentenzenbuches vorgelegt, und zwar in einer Ausführlichkeit, zu der es bezeichnenderweise bei keinem früheren Autor ein Gegenstück gibt¹⁸. Wenn der menschliche Verstand, so lautet die von Scotus getroffene doppelte Abgrenzung, seiner Natur nach nur die Washeit des sinnlich Erfahrbaren zu erkennen vermag, ist eine Erkenntnis Gottes, selbst durch Offenbarung, unmöglich; wenn er Gott oder auch nur das »Seiende in seiner völligen Indifferenz gegenüber allen Seienden, in denen es enthalten ist« (ens secundum totam indifferentiam ad omnia in quibus salvatur)¹⁹, natürlicherweise erreichen kann, ist Offenbarung überflüssig, da wir dann von Natur aus Gott in einer für die Erreichung unseres letzten Ziels hinlänglichen Weise erkennen können. Eine natürliche Erkenntnis Gottes, die diesen Anspruch erfüllt, ist aber nicht nur faktisch nicht gegeben, sondern auch der Sache nach unmöglich, da Gott als »obiectum voluntarium²⁰«, d. h. in der Transzendenz seines freien Willens, nicht zu den naturhaft unseren Verstand bewegenden Gegenständen gehört. Andererseits ist »Seiend« (ens) als »einzelner Erkenntnisinhalt« (ut est ›quoddam unum intelligibile‹²¹) durchaus natürlicherweise erkennbar, nämlich als Begriff, der von den sinnlich erfahrbaren Seienden aus abstraktiv gewonnen werden kann, diese Seienden aber nur als »seiend« erfaßt, d. h. seinem Gehalt nach allen weiteren Bestimmungen gegenüber indifferent ist. Das bedeutet freilich nicht, daß in diesem Begriff der Sinngehalt »Seiend« im vollen Sinn seiner Indifferenz Gegenstand der Erkenntnis wäre, denn das hieße, daß auch jedes einzelne Seiende bis hin zum unendlichen Seienden Gegenstand natürlich erreichbarer Erkenntnis sein müßte. »Erstes Objekt unseres Verstandes in der Ordnung der Angemessen-

17 Wagner (1) 208. Zu den Zusammenhängen bei Thomas vgl. Kluxen (9).

18 Vgl. dazu ausführlich Honnefelder (5) 55–98.

19 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 124, ed. Vat. III 76f.

20 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 nn. 56–57, ed. Vat. III 38f.; Quodl. q. 14 n. 10 und 16, ed. Viv. XXVI 39 und 54; Met. I q. 1 n. 11, ed. Viv. VII 16.

21 Vgl. Anm. 19.

heit«, so lautet das Ergebnis der Vernunftkritik, kann nicht ein einzelnes Seiendes sein, das durch seine virtuelle Kausalität alle anderen Erkenntnisinhalte hervorruft, sondern nur die gemeinsame Bestimmtheit »Seiendes²²«. Und auch diese Bestimmtheit kann, wenngleich der Rezeptionsfähigkeit unseres Verstandes nach in ihrer völligen Indifferenz erkennbar, den in der gegenwärtigen Verfassung unseres Verstandes zur Erkenntnis bewegenden Gegenständen gemäß nur durch einen abstrakten Begriff erkannt werden²³.

Auf diese Weise sind Möglichkeit und Grenzen der *Metaphysik* vorgezeichnet. Metaphysik kann »erste Wissenschaft« nur sein als Wissen von einem »Ersten« nicht im Sinn eines ausgezeichneten, ersten Seienden, sondern einer ersten, gemeinsamen Bestimmtheit »Seiend«, und zwar dies auch nur, insoweit diese Bestimmtheit in einem unserer natürlichen Erkenntnis erreichbaren Begriff erfassbar ist. Ihr Gegenstand ist dieser Begriff des »Seienden als Seienden« (ens in quantum ens) sowie die Eigentümlichkeiten, die der in ihm erfaßten Bestimmtheit als solcher zukommen²⁴. Damit entscheidet sich Scotus unter dem Einfluß Avicennas für das an *Met. IV 1–2* des Aristoteles anknüpfende Verständnis der Metaphysik als einer Wissenschaft vom Wissen um das »Seiende als Seiendes«, das allem Wissen und allen Wissenschaften gemeinsam ist²⁵. Unter den mittelalterlichen Autoren, die sich für diese, in Zimmermanns Untersuchung an dritter Stelle aufgeführte²⁶, Auslegung des Metaphysikbegriffs entscheiden, führt Scotus sie am konsequentesten durch. Er gelangt auf diese Weise nicht zu einer neuen Variante, sondern zu einem neuen, völlig eigenständigen Entwurf von Metaphysik²⁷.

Metaphysik ist für Scotus – und damit fällt der bedeutungs- und folgenreiche Terminus historisch zum ersten Mal – »scientia transcendens«, *Transzendentalwissenschaft*, und nur dies; und sie ist dies, so lautet die Begründung, weil sie »de transcendentibus« handelt, nämlich über das Wissen von der die Kategorien übersteigenden ratio des »Seienden« und den ihr als solcher, also ebenso kategorien-transzendent, zukommenden Eigenschaften²⁸. Was bei Thomas in Form der

22 Vgl. Anm. 18.

23 Vgl. Quodl. q. 14 n. 11, ed. Viv. XXVI 40.

24 Vgl. bes. *Met. prol.*, I q. 1 und VI q. 4, ed. Viv. VII 2–7, 11–37, 348 f.; vgl. dazu ausführlich Honnefelder (5) 99–143.

25 Zu den aristotelischen Voraussetzungen dieses Metaphysikverständnisses vgl. neuerlich Bärthlein (2) 153–209.

26 Vgl. Zimmermann 180–201, 242–274.

27 Vgl. im einzelnen Honnefelder (5).

28 *Met. prol. n. 5*, ed. Viv. VII 4 f.: Maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut est ens in quantum ens, et quaecumque sequuntur ens in quantum ens; . . . haec autem communissima pertinent ad considerationem Metaphysicae secundum Philosophum in 4. huius in principio: Est enim scientia quae speculatur ens in quantum ens et quae huic insunt secundum se etc. Cuius veritas vel necessitas potest sic ostendi: Ex quo communissima primo intelliguntur, ut probatum est per Avicennam, sequitur, quod alia specialiora non possunt cognosci, nisi illa communia prius cognoscantur, et non potest istorum communium cognitio tradi in aliqua scientia particulari; . . . igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem,

tradierten Lehre von den sechs konvertiblen transzendentalen Bestimmungen lediglich einen kleinen Teil der Metaphysik ausmacht, wird nun zum beherrschenden Gegenstand. Dies ist freilich nur möglich, weil zugleich die transzendentalen Attribute durch die dem »Seienden als solchen« *disjunktiv* zukommenden Bestimmungen eine erhebliche Erweiterung erfahren²⁹.

Da Metaphysik mit dem von ihr erkennbaren Begriff »Seiend« nicht das Maximum, nämlich das Ganze des vom »Seienden« Wißbaren, sondern nur das Minimum, nämlich das in allem Gewußten enthaltene Wissen von »Seiendem«, erfaßt, vermag sie die dem »Seienden als solchen« zukommenden disjunktiven Attribute nicht aus ihm selbst abzuleiten, sondern nur durch einen vom unvollkommenen Glied der jeweiligen Disjunktion ausgehenden Beweis als dem »Seienden als solchen« zukommend aufzuzeigen. Diese Feststellung hat auf den Metaphysikbegriff eine doppelte, höchst bedeutsame Auswirkung: Metaphysik ist nur als aposteriorische demonstratio quia, nicht als apriorische demonstratio propter quid möglich. Daraus folgt, daß sie vom transzendenten Seienden nur handeln kann, indem sie vom transzendentalen »Seienden« und seinen Bestimmungen handelt. Allein in Form des Nachweises, daß der transzendentalen Bestimmung »Seiend« disjunktiv die Bestimmungen »endlich – unendlich« zukommen, kann die Existenz eines unendlichen Seienden bewiesen werden³⁰.

Das neue Verständnis von Metaphysik als Transzendentalwissenschaft kommt deutlich zum Ausdruck in einem Einwand, den sich Scotus selbst stellt und der in dieser Form von keinem früheren Autor diskutiert wird: Wenn Metaphysik als scientia transcendens von demjenigen handelt, was allen Wissenschaften und allem Wissen von Seiendem gemeinsam ist, muß sie als eine gemeinsame Disziplin allen spezielleren Wissenschaften, und also auch der scientia divina als der natürlichen Wissenschaft von Gott, voraufgehen und als solche von ihnen verschieden sein³¹. Der Einwand besteht nach Scotus zu unrecht, weil es von Gott gar keine natürlicherweise zu erreichende scientia particularis gibt. Können wir aber Gott nur insoweit erkennen, als wir die disjunktiven transzendentalen Bestimmungen von »Seiend« in Form einer demonstratio quia erkennen, dann fällt die scientia divina, wie sie uns möglich ist, mit der scientia transcendens ihrem Vollzug nach zusammen³². Der Sache nach ist mit dem Einwand die in der Neuzeit relevant werdende und für ihren Metaphysikbegriff charakteristische Trennung zwischen

quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a meta, quod est trans, et physis (= ycos, Etzkorn), scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus. – Zum Terminus »scientia transcendens« vgl. auch Anm. 31.

29 Vgl. dazu näher Wolter (1) 128–161.

30 Vgl. im einzelnen Honnefelder (5) 99–143.

31 Met. I q. 1 n. 47, ed. Viv. VII 36: ... igitur metaphysica transcendens est tota prior scientia divina, et ita essent quatuor scientiae speculativae, una transcendens et aliae tres speciales.

32 Vgl. Met. nn. 48–49, ed. Viv. VII 36f.; vgl. dazu Honnefelder (5) 109ff.

der Ontologie als der *metaphysica generalis* und der natürlichen Gotteserkenntnis als einer *metaphysica specialis* vorweggenommen³³. Da in der Widerlegung nicht die prinzipielle Berechtigung, sondern die faktische Triftigkeit dieser Unterscheidung bestritten wird, wird deutlich, in welchem Maß sich im scotischen Metaphysikverständnis der neuzeitliche Metaphysikbegriff vorbereitet.

Der ›transcensus‹ über die kategorialen Bestimmungen³⁴, durch den die Transzendentalwissenschaft ihren Gegenstand erfaßt, geschieht nach Scotus, wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt wurde³⁵, durch einen ›Rückstieg‹, nämlich eine *resolutio* unserer distinkten Begriffe, als deren letztes Resultat sich ein in allen washeitlichen Begriffen enthaltener, »erster distinkt erkennbarer Begriff« (*primus conceptus distincte conceptibilis*³⁶) einstellt, der sich nicht mehr in weitere Teilbegriffe auflösen läßt, sondern ein Begriff von einem schlechthin einfachen Gehalt ist. Dieser Begriff bringt eine *certitudo* zum Ausdruck, die vorprädikativ in jedem Begriff ausgesagt wird, nämlich die, Begriff von Etwas überhaupt, von »Seiendem« zu sein³⁷. In seinem schlechthin einfachen Gehalt kann dieser Begriff, wie es zuvor schon bei Aristoteles von den schlechthin einfachen Gehalten heißt³⁸, ganz oder gar nicht erfaßt werden³⁹; eine Möglichkeit des Irrtums ist ausgeschlossen. Wenn aber alles kategoriale Seiende, sofern es überhaupt erkannt wird, als »seiend« erkannt wird, ist »Seiend« der gemeinsamste, alle Kategorien »übersteigender⁴⁰« Begriff, in dessen Horizont alles andere erkannt wird. In dieser Bedeutung kann er univok von Substanz und Akzidens, von Gott und Geschöpf ausgesagt werden, und zwar univok in jener transzendentalen Einheit der Bedeutung, die genügt, um einen Widerspruch auszuschließen und Mittelterminus eines Syllogismus zu sein⁴¹. Da er in dieser Einheit der Bedeutung nach Scotus sowohl den in *quid* aussagbaren als auch (denominativ) den rein qualifizierenden Begriffen zukommt, kann an seiner univoken Aussageweise festgehalten werden, ohne daß er selbst damit zum Gattungsbegriff wird⁴². Die »übergroße Gemeinsamkeit« (*nimia communitas*⁴³), durch die er die Gattungseinheit übersteigt, ist begrifflich möglich, weil »Seiendes« von Scotus nicht als

33 Vgl. dazu Rompe. Zu dieser Problematik bei Suárez und Wolff vgl. Zweiter Teil, Kap. I,2 und Dritter Teil, Kap. I,3.

34 Vgl. Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 nn. 113–114, ed. Vat. IV 205 f.; Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 107, ed. Vat. XVII 37.

35 Vgl. Honnefelder (5) bes. 144–168.

36 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 80, ed. Vat. III 54 f.; Lect. n. 75, ed. Vat. XVI 252 f.

37 Vgl. Ord. n. 27, ed. Vat. III 18; Lect. n. 22, ed. Vat. XVI 232 f.; Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 149, ed. Vat. III 92.

38 Vgl. Aristoteles, Met. IX 10, 1051b 17–1052a 4.

39 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 nn. 147–148, ed. Vat. III 91 f.

40 Vgl. Anm. 34.

41 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 26, ed. Vat. III 18; vgl. dazu im einzelnen Honnefelder (5) 268–313.

42 Vgl. dazu Honnefelder (5) 313–365.

43 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 158, ed. Vat. III 95 ff.

conceptus proprius verstanden wird, dem auf seiten des Gegenstandes stets eine bestimmte realitas in ihrem inneren Modus entspricht, sondern als »conceptus imperfectus et deminutus«⁴⁴, d. h. als Begriff, der zwar die res (bzw. realitas) erfaßt, aber auf unvollkommene und verminderte Weise, insofern er sie nur als »seiend« erkennt, ohne sie zugleich in dem näheren Modus ihrer Seiendheit zu erfassen.

Ist aber der ›transcensus‹ nichts anderes als eine resolutio allen Wissens von Seiendem auf das ihm gemeinsame Wissen von Seiendem überhaupt, dann haben wir es mit einer Metaphysik zu tun, die nicht mehr »Seiend« von der Substanz her als dem ausgezeichnet Seienden versteht, sondern die umgekehrt die Substanz im Horizont des Begriffs des »Seienden« als seiend überhaupt erfaßt. An die Stelle des ontotheologischen Ansatzes einer Substanzmetaphysik tritt der ontologische Ansatz einer Frage nach der transzendentalen formalen ratio⁴⁵. Für eine Metaphysik, deren Gegenstand allein diese transzendente formale ratio und die ihr eigenen Bestimmungen ist, muß, so ergibt sich als weitere Konsequenz, alles Wissen vom kategorial Seienden außer Betracht bleiben. So wie Metaphysik und Theologie müssen Metaphysik und Physik auseinandertreten⁴⁶. Die problematischen kosmologisch-weltbildhaften Implikationen der aristotelisch-arabischen Metaphysik sind also nicht durch die Bestreitung der Metaphysik, sondern allein durch deren Radikalisierung, nämlich durch die strikte Reduzierung auf den Status einer scientia transcendens zu vermeiden.

Mit der resolutio unserer begrifflichen Erkenntnis hat die Metaphysik nach Scotus ihren Gegenstand in einem entscheidenden ersten Schritt *formal* exponiert, nicht aber auch schon in seinem Sinn hinlänglich bestimmt. Auf dem formal-resolutiven Weg ist eine solche weitere Bestimmung nicht möglich. Was nämlich die resolutio erreicht, ist »Seiend« als jene »erste« ratio, ohne die nichts anderes erkannt werden kann, jene Erkenntnis von »Etwas überhaupt«⁴⁷, die sich, wie es in Heideggers Scotus-Interpretation heißt, als die »Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt«⁴⁸ erweist. Diese erste, nicht mehr weiter auflösbare, schlechthin einfache ratio kann nicht anders als distinkt erkannt sein, ja sie muß als der »erste distinkt erkennbare Begriff« überhaupt angenommen werden⁴⁹. Gerade dieser »Letztheitscharakter«⁵⁰ bedeutet aber, daß »Seiend« selbst, wie es schon bei Avicenna heißt⁵¹, »durch nichts Bekannteres

44 Vgl. Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 129, ed. Vat. XVII 46f.; vgl. dazu im einzelnen Honnefelder (5) 365–395.

45 Vgl. dazu Kluxen (6) 837 und (10) 307f.; Honnefelder (5) 396–434.

46 Vgl. dazu näher Honnefelder (2) und (3).

47 Heidegger 27 (217); vgl. dazu Honnefelder (6).

48 Ebd. 25 (215).

49 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 80, ed. Vat. III 54f.; vgl. auch Anm. 28.

50 Heidegger 26 (216).

51 Vgl. Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina tr. 1 c. 5, ed. van Riet 33.

entfaltet werden kann« (per nihil notius explicatur⁵²). Als die erste und grundlegende der transzendentalen Bestimmungen ist »Seiend« jene »bestimmteste Bestimmtheit«⁵³, die »den Gesamtsinn der Gegenstandssphäre überhaupt, das sich durchhaltende Moment im Gegenständlichen«⁵⁴ angibt, doch kann sie selbst in der *resolutio* der begrifflichen Erkenntnis nur als das letzte, durch alle anderen Momente »rein bestimmbare« und in bezug auf alle nähere Bestimmtheit unbestimmte Moment bestimmt werden⁵⁵. Alles wird ›als Seiendes‹ erkannt, doch »Seiend« kann selbst nicht noch einmal ›als ein . . .‹ erkannt werden⁵⁶. Über die ›Tautologie‹, in der die formal-resolutive Bestimmung endet, hinaus ist eine weitere Verdeutlichung nur möglich in Form einer, wie Heidegger es im Anschluß an Hegel zutreffend formuliert, »Kreisbewegung des Denkens«⁵⁷. Sie zeigt sich bei Scotus in dem Versuch, die *ratio entis* durch eine Abhebung von ihrem Gegenteil, dem Nichtseienden, zu verdeutlichen. Zu einer Bestimmung des Sinns von »Seiend« führt diese Negation der Negation aber nur, wenn sie durch eine Explikation der *Modi* von »Seiend« erweitert wird, besonders durch eine Explikation der *Modi* von Möglichkeit – Wirklichkeit, Kontingenz – Notwendigkeit, Endlichkeit – Unendlichkeit. Ist nämlich »Seiend« das in den verschiedenen modalen Bestimmungen sich durchhaltende erste Moment, dann muß die Entfaltung dieser *Modi* zugleich zu einer näheren formalen Bestimmung des Sinns von »Seiend« selbst führen.

Deutlich ausgesprochen wird der prinzipielle Zusammenhang zwischen der formalen Bestimmung der *ratio entis* und der Explikation ihrer *Modi* in der Bedeutungserklärung von »res« bzw. »ens« in *Quodl. q. 3*⁵⁸. Die Explikation der *Modi* selbst wird von Scotus – anders als die formale Exposition der *ratio entis*⁵⁹ – an keiner Stelle als solche vorgetragen, sondern nur im Kontext anderer, vor allem theologischer Fragen entwickelt. Bezieht man jedoch die in den verschiedenen Zusammenhängen entfalteten modalen Bestimmungen auf die *ratio*, deren modale Bestimmungen sie darstellen, so ergibt sich aus den verschiedenen Aussagen ein zusammenhängendes Ganzes, nämlich jene auf die *resolutio* der *ratio entis* folgende *modale Explikation*, in der die formale Bestimmung des Sinns

52 Vgl. Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 132, ed. Vat. II 207; De primo princ. c. 4 concl. 9 n. 78, ed. Kluxen 102; Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 84, ed. Vat. XVI 141.

53 Blumenberg 41 ff., 48; vgl. auch Holz 67; insgesamt Honnefelder (5) 425 f.

54 Heidegger 24 (214f.).

55 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 133, ed. Vat. III 82f.; Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 nn. 68 und 101, ed. Vat. XVI 250 und 262.

56 Vgl. näher Honnefelder (5) 156–160, 432 ff.

57 Heidegger 27 (217).

58 Vgl. Quodl. q. 3 n. 2, ed. Viv. XXV 113f.; vgl. dazu ausführlich Erster Teil, Kap. I,1.

59 Auch die formale Exposition der *ratio entis* wird von Scotus nur im theologischen Kontext behandelt, dort – nämlich in der dritten und achten Distinktion der Kommentierung des ersten Sentenzenbuchs – jedoch als ein relativ geschlossenes Ganzes entwickelt; vgl. ausführlich Honnefelder (5).

dieser ratio zu ihrem Abschluß kommt. Bestätigt wird dieser Zusammenhang durch den Gottesbeweis, den Scotus als einziges Stück seiner Metaphysik in einer eigenen Abhandlung außerhalb des theologischen Kontextes vorgelegt hat und in dessen Systematik – dem dargelegten Verständnis der Metaphysik entsprechend – die Systematik der gesamten Metaphysik zum Ausdruck kommt⁶⁰.

In der neueren Forschung ist die scotische Lehre von den Modi nur jeweils für bestimmte dieser Modi – so besonders in den Aufsätzen von Borak, Scapin, Hoeres, Iammarone und Solaguren⁶¹ und im Rahmen der größeren Arbeiten von Gilson, Mühlen, Wölfel, Prentice und Werner⁶² –, nicht aber als ein zusammenhängendes, den Zentralbegriff der Metaphysik weiter entfaltendes Ganzes behandelt worden. Daß damit der die Metaphysik konstituierenden formalen Bestimmung der ratio entis der Abschluß fehlt, macht nicht zuletzt die Erläuterung des »Seienden« (ens) als »hoc . . . cui non repugnat esse«⁶³ offenkundig. Mit Recht ist diese Formel in den vorliegenden Interpretationen der scotischen Metaphysik als die maßgebliche Verdeutlichung der transzendentalen ratio entis angeführt worden. Keiner der Interpreten hat aber bislang die Formel in dem Kontext der modalen Explikation betrachtet, auf den sie verweist, und sie als deren Resultat näher zu erhellen versucht.

Gerade diese Quasi-Definition des »ens« als »hoc cui non repugnat esse« bzw. als »quod aptum natum est existere«⁶⁴, die sich in dieser Formulierung und in diesem Zusammenhang zum ersten Mal bei Scotus findet, begegnet erneut bei jenen beiden Autoren, die als die wichtigsten Vermittlungsstationen der scholastischen Metaphysiktradition an die Metaphysik des 17./18. Jahrhunderts betrachtet werden müssen, nämlich bei *Francisco Suárez* (1548–1617) und *Christian Wolff* (1679–1754). Da die Übernahme der Formel bei beiden Autoren nicht beiläufig, sondern an zentraler Stelle erfolgt, liegt die Frage nahe, ob und unter welchen Transformationen zugleich das Metaphysikkonzept übernommen wird, das zu jener formalen Bestimmung von Seiendheit und Realität führt, die sich in der ursprünglichen Formel niederschlägt.

Die Hinweise in Gilsons problemgeschichtlicher Übersicht⁶⁵ zeigen zwar, wie begründet diese Frage ist, bleiben aber – von den inhaltlichen Kriterien, denen Gilsons Interpretation folgt, ganz abgesehen – für eine zuverlässige Entscheidung dieser Frage zu knapp und zu undifferenziert. Untersuchungen zu dieser Frage,

60 Vgl. Erster Teil, Kap. III,4.

61 Vgl. Borak (1) umf (2), Scapin (1) und (2), Hoeres (5), Iammarone und Solaguren.

62 Vgl. Gilson (3), Mühlen, Wölfel, Prentice (3) und Werner. H.-J. Werner behandelt speziell den Zusammenhang der Modi von Möglichkeit, Kontingenz und Notwendigkeit, jedoch nicht unter dem für die scotische Metaphysik zentralen Gesichtspunkt der modalen Explikation von »Seiend«, sondern unter dem am schöpfungstheologischen Kontext orientierten Aspekt der »Ermöglichung des endlichen Seienden«. Zur Behandlung der Modi im Rahmen der Frage nach der Seinsart des ens rationis vgl. neuerlich Kobusch (2) 105–115.

63 Ord. IV d. 8 q. 1 n. 2, ed. Viv. XVII 7.

64 In Periherm. I q. 8 n. 9, ed. Viv. I 554; vgl. dazu Erster Teil, Kap. I,1.

65 Vgl. Gilson (1) und (4).

die über Gilsons Feststellungen hinausgehen, liegen aber bislang nicht vor⁶⁶. Auch für jeden einzelnen der beiden Autoren gibt es keine neuere Arbeit, die diese Formel und die damit verbundene formale Bestimmung von Seiendheit und Realität eingehender untersucht. Was Suárez betrifft, so zeigen die – sei es kritisch oder apologetisch – an neuscholastisch-thomistischen Kriterien orientierten älteren Arbeiten für die Problematik wenig Interesse⁶⁷. In den neueren Aufsätzen von Owens, Doig, Doyle, Wells und Hoeres⁶⁸ finden sich wichtige Hinweise im Blick auf die Frage von Analogie und Univokation, in der Monographie von Seigfried wird das Thema erörtert, insoweit es für die Frage nach der transzendentalen Wahrheit bei Suárez von Wichtigkeit ist⁶⁹. Die Studie von Gnemmi enthält anregende Hinweise, bezieht aber mit der These von zwei konkurrierenden Metaphysikkonzepten bei Suárez, einem aristotelischen und einem parmenideischen, eine zu spekulativ-einseitige Position, um als Basis für ein Urteil dienen zu können⁷⁰. In der Arbeit von Neidl wird Suárez nicht primär in historischer Absicht, sondern auf bestimmte zeitgenössische metaphysische Konzepte, vor allem auf das von Siewerth, hin interpretiert⁷¹. Auch für Wolff fehlt eine neuere monographische Untersuchung des Begriffs des Seienden und seiner Bestimmungen. Neben den älteren Abhandlungen von König, Pichler, Lüthje und Conze⁷² sind unter den neueren Arbeiten ein Kapitel in Bissingers Untersuchung der Struktur der Gotteserkenntnis bei Wolff⁷³ sowie die Studien von Arndt⁷⁴ und Pape⁷⁵ über den (für das Thema freilich wichtigen) Möglichkeitsbegriff Wolffs als unmittelbar einschlägig zu nennen.

Die Behandlung Wolffs legt die Frage nahe, ob nicht auch *Leibniz* in die zu verfolgende Wirkungsgeschichte des scotischen Metaphysikverständnisses gehört

66 Auf den Zusammenhang zwischen Scotus und Suárez hinsichtlich der Bestimmung des *conceptus entis* weist vor Gilson bereits Marc hin. Den wirkungsgeschichtlichen Einfluß des scotischen Möglichkeitsbegriffs auf die Metaphysik der Neuzeit betonen nachdrücklich Faust (Bd. II, 246), Deku (6f. 15, 18ff.) und Pape (36, 49f., 54f., 57, 85, 141ff., 203ff., 207, 244). Für die Begriffe der Einheit, der Zahl, der Ausdehnung und der Relation erfährt der Zusammenhang zwischen Scotus und Suárez eine nähere Würdigung bei Martin (1). Siewerths Skizze zur Metaphysikgeschichte bezieht nur Scotus und Suárez ein; beide Autoren erscheinen als Stationen einer an Siewerths Thomasinterpretation orientierten Verfallsgeschichte. Die Wirkungsgeschichte der scotischen Lehre von den disjunktiven transzendentalen Bestimmungen bis zu Wolff und Baumgarten hat Lay untersucht. In der von Philippe (Bd. II) neuerlich vorgelegten historischen Übersicht werden Scotus, Suárez und Wolff noch knapper als bei Gilson behandelt.

67 Vgl. dazu Zweiter Teil, Kap. I, 1.

68 Vgl. Owens (3), Doig, Doyle (1) und (2), Wells (2) und Hoeres (6).

69 Vgl. Seigfried (1).

70 Vgl. Gnemmi (2) und (1).

71 Vgl. Neidl.

72 Vgl. König, Pichler (1), Lüthje und Conze.

73 Vgl. Bissinger 127–182.

74 Vgl. Arndt (1).

75 Vgl. Pape 174–216.

und als unerläßliches Zwischenglied zwischen Suárez und Wolff Berücksichtigung finden muß. Ohne Zweifel ist durch Leibniz eine Fülle scholastischen Gedankenguts in die neuzeitliche Metaphysik eingegangen. Was Scotus betrifft, so übernimmt er eine Reihe wichtiger Theoreme⁷⁶, doch fügt er sie einem Ansatz ein, der sich wie der des *Descartes* als Wissenschaft vom ersten ausgezeichneten Seienden der Substanz, nämlich der Monade, nicht aber als Wissenschaft von der transkategorialen formalen Bestimmtheit »Seiend« versteht. Hält man sich die Differenz vor Augen, die zwischen einer Metaphysik besteht, die das Seiende von dem ausgezeichneten Seienden her versteht, und einer solchen, die es unter der allgemeinsten formalen Bestimmung begreift, dann wird verständlich, warum Wolff, der dem zweiten Ansatz folgt, zwar manches andere, nicht aber die zentrale Stellung der Monade von Leibniz übernimmt und die Auslegung seines Denkens als einer »*Philosophia Leibnitio-Wolfiana*« mit Entschiedenheit ablehnt⁷⁷. Da die vorliegende Untersuchung die Wirkungsgeschichte des Scotus leitenden Verständnisses von Metaphysik verfolgt, nicht aber einzelner Theoreme, kann sie sich im Fall von Leibniz wie von Descartes darauf beschränken auf einzelne Theoreme hinzuweisen.

Außerhalb der sonstigen Linie des wirkungsgeschichtlichen Einflusses der scholastischen Metaphysik liegt der Rückgriff auf Scotus bei *Charles S. Peirce* (1839–1914). Da Peirce an einer für seine Lehre zentralen Stelle ausdrücklich den Begriff der Realität aufgreift, den Scotus von seinem spezifischen Ansatz her entwickelt, muß sich die Frage stellen, inwieweit Peirce mit dem scotischen Begriff der Realität auch die ihm zugrunde liegende formale Bestimmung von Seiendheit und Realität übernimmt und was umgekehrt der Übernahme dieses Begriffs in den Kontext der peirceschen Überlegungen für die Tragweite des scotischen Konzepts von Metaphysik zu entnehmen ist. Insbesondere müßte sich zeigen, welche Momente der scotischen Metaphysik auch nach der Metaphysikkritik Kants, mit dem sich Peirce intensiv auseinandersetzt, ihren Sinn behalten. Da die zur peirceschen Scotus-Rezeption erschienenen Arbeiten hinsichtlich des Realitätsbegriffs bei Scotus selbst einen älteren Stand der Forschung zugrunde legen⁷⁸, steht zu vermuten, daß eine weitere Klärung dieses Begriffs bei Scotus auch zur Klärung des Rückgriffs bei Peirce führt.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich daher die *Aufgabe*, das von Duns Scotus in dieser Form zum ersten Mal formulierte Verständnis der Metaphysik als *scientia transcendens* und die damit verbundene formale Bestimmung von Seiendheit und Realität auf seine Rezeption und Transformation hin bei Suárez, Wolff und Peirce zu untersuchen und damit zugleich einen Beitrag zur Geschichte des Zusammenhanges zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Metaphysik zu leisten. Da die zu verfolgende Thematik für keinen der genannten Autoren als

76 Vgl. den Dritten Teil und das Schlußkap.

77 Vgl. Dritter Teil, Kap. I,1.

78 Zur Literatur vgl. im einzelnen die Angaben im Vierten Teil.

hinlänglich aufgearbeitet gelten kann, schlägt die Untersuchung methodisch den Weg ein, den Gedankengang für jeden der Autoren im Zusammenhang zu verfolgen und darzustellen, und zwar in der Regel den jeweils wichtigsten Textkomplexen folgend. Für Scotus ist diese Methode fast unausweichlich: Da er die zu untersuchende metaphysische Lehre, wie bereits erwähnt, nur im Kontext der Erörterung anderer, vornehmlich theologischer Fragen behandelt und zudem die eigene Position nur in schrittweiser Auseinandersetzung mit anderen Lehren entwickelt und nur selten in einer systematischen Zusammenfassung darlegt, muß eine Interpretation, die die latente Systematik herausarbeiten will, diesen Teilschritten der Erörterung unter ständiger Berücksichtigung der leitenden theologischen Fragestellung folgen⁷⁹. Um der Gefahr zu entgehen, die Entwürfe von Suárez, Wolff und Peirce schon von der Anlage der Untersuchung her einem ihnen möglicherweise fremden Interpretationsrahmen zu unterwerfen, wurde auch in den diesen Autoren gewidmeten Teilen der Arbeit der Gedankengang zunächst jeweils vom Ansatz des Autors her entwickelt und dargestellt⁸⁰. Der Hauptakzent des Vorhabens liegt deshalb zunächst auf der Herausarbeitung der Struktur des Gedankens. Der Vergleich der verschiedenen Entwürfe folgt den Gesichtspunkten, die sich aus dem untersuchten Konzept selbst ergeben, seine Absicht ist allein philosophie-, nicht begriffsgeschichtlicher Art. Die kritische Prüfung des Gedankens beschränkt sich auf die gleichsam immanente Kritik, wie sie in der Transformation des Gedankens durch die behandelten Autoren selbst sichtbar wird.

Der *erste* Teil der Arbeit setzt die Untersuchung des Metaphysikbegriffs und der formalen Exposition der *ratio entis* bei Duns Scotus voraus und behandelt die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität, wie sie Scotus im Rahmen der Explikation der Modi von Möglichkeit, Kontingenz, Notwendigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit vorlegt. Da Scotus die Modi von Möglichkeit und Kontingenz vor allem im Rahmen der Frage nach dem göttlichen Erkennen und Wollen des geschaffenen Seienden behandelt, sind diese Zusammenhänge entsprechend zu berücksichtigen. Die abschließende Analyse des Gottesbeweises dient der Überprüfung des Resultats. Im *zweiten* und *dritten* Teil folgt eine Darstellung des Metaphysikbegriffs und der mit ihm verbundenen formalen Bestimmung von Seiendheit und Realität bei Suárez und Wolff. Was sich in den einzelnen Kapiteln aus dem dargelegten Gedankengang für die Frage nach dem Weiterwirken des von Scotus formulierten Konzepts ergibt, wird jeweils in einem kurzen Vergleich festgehalten. Da Peirce sich nur mit einem bestimmten (freilich zentralen) Theorem der scotischen Metaphysik beschäftigt, kann sich die Behandlung der peirceschen Metaphysik im *vierten* Teil auf dieses Theorem beschränken. Das *Schlußkapitel*

79 Zur Frage nach dem inneren Ort der Metaphysik im theologischen Werk des Scotus und den daraus folgenden methodischen Konsequenzen für eine Interpretation dieser Metaphysik vgl. im einzelnen Honnfelder (5) 1–54.

80 Die Erörterung methodischer Einzelfragen erfolgt an entsprechender Stelle.

der Arbeit versucht mit dem Resümee die Frage nach der Tragweite des untersuchten Metaphysikkonzepts und seiner Transformationen zu verbinden. Es liegt nahe, dies an ausgewählten Punkten im Blick auf diejenige Philosophie zu tun, die mit ihrem kritischen Neubeginn der bis dahin reichenden Wirkungsgeschichte des scotischen Konzepts ein Ende bereitet, der Transzendentalphilosophie Kants.

Die vorliegende Arbeit wurde 1980 abgeschlossen und 1981 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung wurden die Texte entsprechend dem Fortgang der kritischen Editionen überprüft, und die inzwischen erschienene Literatur wurde nachgetragen. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft bin ich für den Zuschuß, der die Veröffentlichung ermöglicht hat, zu besonderem Dank verpflichtet.

Für Anregungen und Rat bei der Entstehung der Arbeit habe ich vielen zu danken, insbesondere meinem verehrten Kollegen und Vorgänger an der Bonner Universität, Prof. Dr. Dres. h. c. Wolfgang Kluxen. Dank schulde ich auch allen, die mich bei der Vorbereitung der Drucklegung mit vielfältiger Hilfe unterstützt haben.

SCIENTIA TRANSCENDENS

ERSTER TEIL

Metaphysik als *scientia transcendens*: Die Bestimmung der Seiendheit als *non repugnantia ad esse* bei Duns Scotus

I. SEIENDHEIT – MÖGLICHKEIT – WIRKLICHKEIT

1. Die verschiedenen Bedeutungen von »Seiend« (ens)

Der Blick auf die – insgesamt nur wenigen – Stellen, an denen Scotus die Bedeutung von »Seiendem« (ens) oder »Ding« (res) durch eine Erläuterung der Verwendungsweisen der Termini zu bestimmen sucht, zeigt, wie eng für ihn formale und modale Exposition in der Erhellung der *ratio entis* zusammenhängen. Erst in der modalen Explikation, so macht die Zusammenschau dieser Texte deutlich, erfährt die formale Exposition ihre gleichsam materiale Ergänzung und der Sinn von »Seiend« seine eigentliche Bestimmung.

Im frühesten der in Frage kommenden Texte, dem Kommentar zu *Peri Hermeneias* (*In Periherm. I q. 8*), knüpft Scotus an die traditionelle grammatische Unterscheidung zwischen »ens« als Partizip und als Nomen an. Wenn es die grammatische Eigenart des Partizips ist, in seinem Aussageinhalt in besonderer Weise die Bedeutung des Verbs festzuhalten, von dem es stammt, dann muß das Partizip »ens« von einem Subjekt die ›Tätigkeit‹ des Verbs prädicieren, von dem es sich herleitet, also das »Sein« (esse). Was aber »esse« meint, zeigt sich in Sätzen wie »Caesar est«, in denen »est« nicht als bloße Kopula von Subjekt und Prädikat auftritt, sondern (als »*secundum adiacens*«) selbst die Stelle des Prädikats einnimmt. Ist das als selbständiges Prädikat auftretende »est« aber gleichbedeutend mit »est existens«, dann muß das »per esse« ausgesagte Partizip »ens« das gleiche meinen wie »existens«, d. h. sein Subjekt als ein solches bezeichnen, das existiert.

»Ens« als Nomen dagegen bezeichnet ein Subjekt als »*habens essentiam*« d. h. als ein solches, das eine Wesenheit hat¹. Es ist die Antwort auf die Frage »ob etwas ist« (si est), die nach den Zweiten Analytiken von jeder Antwort auf die Frage »was etwas ist« (quid est) vorausgesetzt werden muß. »Seiend« im Sinn der Frage »si est« wird aber, so heißt es, nicht erst ein solches genannt, das tatsächlich existiert, sondern jedwedes, das »der Eignung nach« (aptitudinaliter) existiert.

1 In *Periherm. I q. 8 n. 10*, ed. Viv. I 554f.: ... illud ens praedicatur per esse, quando praedicat secundum adiacens: sed ens sumptum pro existente non est superius ad hominem. Unde solet antiquitus dici, quod ens potest esse participium, vel nomen; ens participium significat idem, quod existens, quia tenet significatum verbi, a quo descendit, ens nomen forte significat habens essentiam, illud dividitur in decem genera, et sic concedendum est, quod Caesar est ens, loquendo non de ente, quod est participium.

»Nur das besitzt nämlich eine Wesenheit, was geeignet ist zu existieren« (*Nihil enim habet essentiam, nisi quod aptum natum est existere*)². Damit ist der Schritt von der formalen Exposition zur modalen Explikation getan. Die durch formale Analyse des Terminus gewonnene nominale Bedeutung von »ens« erfährt ihre nähere Sinnbestimmung durch die Explikation des Modus, in dem sich das betreffende Was zur aktuellen Existenz verhält. ›Ein-Was-Haben‹ ist, so läßt der Text unter Verzicht auf weitere Erklärung deutlich werden, gleichbedeutend mit ›Existieren-Können‹; »Seiendheit« expliziert sich als innere »aptitudo« zur aktuellen Existenz.

Vom »ens nominaliter sumptum« heißt es dann weiter, es sei dasjenige »Seiende«, das in die zehn obersten Gattungen der Kategorien eingeteilt wird. In diesem transkategorial-allgemeinen Sinn ist es in allen washeitlichen Begriffen wie »homo« enthalten, so daß der Satz »Caesar est homo« durchaus den Satz einschließt »Caesar est ens«. Doch besagt dies keineswegs, Caesar sei ein »existens«³. Denn man kann, wie es vorher heißt, durchaus wissen, was etwa ein Ton, eine Stimme (*vox*) ist, ohne daß auch ein Ton, eine Stimme aktuell existieren muß⁴. Ebenso kann das, was in seinem Was erfaßt wird, als »ens« im Sinn des »habens essentiam« bezeichnet werden, ohne daß ihm damit aktuelle Existenz zugesprochen wird. Es genügt, daß es als »habens essentiam« zur Existenz geeignet ist. Wenn es je zugetroffen hat oder zutreffen wird, daß Caesar ein Mensch ist, dann kann von ihm auch gesagt werden, er sei im Sinn des »habens essentiam« ein »ens«, auch wenn Caesar zur Zeit aktuell nicht existiert. Da mit dieser Aussage von dem Subjekt nichts anderes gesagt wird, als daß es ein Subjekt (washeitlicher Prädikate) ist, ist die Aussage »Caesar est homo, ergo est ens« in ihrer Wahrheit ebensowenig von der aktuellen Existenz abhängig wie die Wahrheit der Tautologie »Chimaera est chimaera«⁵.

»Ens« als Partizip hat den beschriebenen transkategorialen Sinn des »ens nominaliter sumptum« nicht. Es ist, wie der Text sagt, nicht »höher« (*superius*) als der Begriff »homo«⁶. In der Tat kann ja »ens« im Sinn von »existens« nur vom kon-

2 In *Periherm.* n. 9, ed. Viv. I 554: ... dico, quod si est, ut sumitur 2. Post. non est proexistere, sed pro ens, et habens essentiam, ut ens est nomen, oportet scire aliquid essentiam habere priusquam scire essentiam, quia et primum pertinet ad quaestionem si est; secundum ad quid est. Si autem auctoritas intelligitur de existere, hoc non est nisi aptitudinaliter. Nihil enim habet essentiam, nisi quod aptum natum est existere: manifestum est autem, quod potest sciri quid est vox, licet nesciatur aliquam vocem actu existere, puta cum aliquis nihil audit actu.

3 Vgl. Anm. 5.

4 Vgl. Anm. 6.

5 In *Periherm.* I q. 8 n. 13, ed. Viv. I 555: Natura autem significata per hoc, quod est Caesar, est ens per intellectum, alioquin intellectus de eo non faceret compositionem, et sic est compositio eiusdem existentis apud intellectum cum seipso, et talis compositio sufficit ad veritatem, ubi res non est existens, ut patet in istis scilicet, chimaera est chimaera, non ens est non ens.

6 Vgl. Anm. 5.

kreten Einzelding ausgesagt werden, denn nur dieses übt gleichsam die ›Tätigkeit‹ des Existierens aus.

Damit bestätigt sich das Resultat der von Scotus vorgelegten formalen Exposition⁷: Was in der *resolutio* unserer begrifflichen Erkenntnis erfaßt wird, ist das »ens nominaliter sumptum«. Es meint »Seiendes« nicht einfach als »Was«, sondern als »das, was eine Washeit hat«, d. h. als das, was als Subjekt durch kategoriale Prädikate in seinem näheren Was bestimmt werden kann. Metaphysik kann nur »Seiendes« in diesem Sinn zum Gegenstand haben. Wäre ihr Subjekt das »Seiende« als Partizip, d. h. als aktuell Existierendes, dann wäre sie nichts anderes als konstatierende Erkenntnis des aktuell existierenden Einzelseienden, nicht aber Wissenschaft vom »Seienden«, d. h. Resultat einer Verstandestätigkeit, die sich, wie es im gleichen Zusammenhang heißt, in Definitionen und Beweisen niederschlägt⁸. Soll es Wissen vom »Seienden« geben, das den Charakter solcher definierender, begrifflicher, von der aktuellen Existenz unabhängiger Erkenntnis des Allgemeinen hat, so kann sein Gegenstand nur jener Begriff des »Seienden« sein, der sich primär auf das transkategorial-allgemein aussagbare »ens nominaliter sumptum« bezieht.

Im vierten Buch der *Ordinatio* (*Ord. IV d. 11 q. 3*) führt der Zusammenhang der Transsubstantiationslehre Scotus zu der Frage, was der Terminus des »schlechthin Seienden« (*ens simpliciter*) bedeutet. Aufgrund der doppelten Bedeutung von »simpliciter«, so lautet die Antwort, ist auch eine doppelte Bedeutung von »ens simpliciter« zu unterscheiden. Versteht man »simpliciter« im Sinn von »universaliter«, dann ist das »schlechthin seiend«, was dem »reinen Nichts« (*purum nihil*) entgegengesetzt ist. »Dem in diesem Sinn Nicht-Seienden entgegengesetzt ist aber jedwedes Seiende, welches Minimum an Seiendheit auch immer dieses Seiende haben mag« (*isti non enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate*). Versteht man dagegen »simpliciter« als Gegensatz zu »secundum quid«, dann meint »ens simpliciter« das Seiende, das nicht von einem anderen abhängig ist, also die Substanz im Gegensatz zum »ens secundum quid« des Akzidens⁹.

Damit sind die beiden äußersten Pole der Bedeutung von »Seiend« markiert: der gleichsam ›maximale‹ Sinn von »Seiendem« als Substanz, der nur von dem

7 Vgl. Honnefelder (5) bes. 340–342.

8 In *Periherm. I q. 8 n. 12*, ed. Viv. I 555: ... *intellectus enim in sua operatione non dependet ab existentia rei, cum et definitiones et demonstrationes fiant de non existentibus, multo magis non existentibus potest attribuire intentiones secundas, quae omnino ab intellectu causantur.* – Zum »Seienden« als Gegenstand der Metaphysik vgl. ausführlicher Honnefelder (5) 99–143.

9 *Ord. V d. 11 q. 3 n. 43*, ed. Viv. XVII 426: ... *distinguendo non ens simpliciter, quia aut prout simpliciter accipit pro universaliter, et tunc non ens simpliciter est purum nihil, et sic ex non ente simpliciter non potest aliquid fieri, et isti non enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate. Alio modo accipitur ens simpliciter, prout distinguitur contra ens secundum quid, et tunc ens simpliciter est substantia, ens secundum quid est accidens. Et patet quid est non ens simpliciter oppositum isti.*

Bereich des Seienden gilt, der unter die erste Kategorie fällt, und der ›minimale‹ Sinn von »Seiendem« als Gegensatz zum »reinen Nichts«, der transkategorial von allem gilt, was in diesem Sinn »ein Minimum an Seiendheit« besitzt. Was unter dem »reinen Nichts« zu verstehen ist und durch welches Minimum sich etwas von diesem Nichts abhebt, wird im vorliegenden Textzusammenhang nicht erläutert.

Eine erste Antwort auf diese Frage gibt die ausführlichste der Erläuterungen des Terminus »ens« in *Quodl. q. 3*. Seiner üblichen Verwendungsweise und den tradierten Bedeutungsexplikationen nach, so stellt Scotus dort fest, kann das Wort »res« (oder, wie es im weiteren Textverlauf synonym heißt, »ens«) in einem dreifachen Sinn verstanden werden: in einem gänzlich allgemeinen, einem allgemeinen und einem eingeschränkten, strengen Sinn (nomen res potest sumi communissime, communiter et strictissime¹⁰). Gänzlich allgemeine Bedeutung hat »res«, sofern es »sich auf alles erstreckt, was nicht nichts ist« (se extendit ad quodcumque, quod non est nihil¹¹). Das »Nichts« aber kann seinerseits in einem zweifachen Sinn verstanden werden: Seiner eigentlichen Bedeutung nach (verissime) meint »Nichts« das, »was einen Widerspruch einschließt« (quod includit contradictionem). Zwei contradictoria vermögen nämlich niemals ein »intelligibles Eines« (unum intelligibile) zu bilden, so daß das in sich Widersprüchliche noch nicht einmal »etwas Denkbare« (aliquid intelligibile) ist. Es schließt nicht nur ein Sein außerhalb des Verstandes aus, sondern sogar ein bloßes Gedachtsein im Verstand. In einem zweiten Sinn meint »Nichts« das, was eine Seiendheit außerhalb des Verstandes weder hat noch haben kann¹².

In Entgegensetzung zu diesem doppelten Sinn von »Nichts« ergibt sich eine doppelte Bedeutung von »ens« und »res«: Im ersten Fall meint »Seiendes« »das, was keinen Widerspruch einschließt« (quod non includit contradictionem), im zweiten Fall »das, was eine Seiendheit hat oder haben kann, die nicht aus der Betrachtung des Verstandes stammt« (quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus)¹³.

10 Vgl. *Quodl. q. 3 n. 2*, ed. Viv. XXV 113 f. – Zur Auslegung vgl. Martin (1) 203–205; Barth (3) 106 f.; Mühlen 10 f.; Beckmann (1) 69–74; M. A. Schmidt 488–490; Werner 99–102; Wolter (6) 633–638. – Zum Begriff »res« vgl. Hamesse.

11 *Quodl. q. 3 n. 2*, ed. Viv. XXV 114.

12 *Quodl. ebd.*: ... hoc [sc. nihil] potest intelligi dupliciter: Verissime enim illud est nihil, quod includit contradictionem et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile, ut aliquid ens in anima, quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil, quod nec est, nec esse potest aliquod ens extra animam. – Zum Begriff »nihil« vgl. Kobusch (1) 805–816.

13 *Quodl. ebd.*: Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime et extendit se ad quodcumque, quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo accipitur in isto membro, minus communiter

Von diesen beiden Auslegungen des *ens communissime sumptum* scheint, so wendet Scotus ein, die *erste* ungewöhnlich zu sein. Wenn alles, was vom reinen Nichts der Widersprüchlichkeit abgehoben ist, als »seiend« zu bezeichnen ist, dann umfaßt »ens« nicht nur das Seiende, das seine Seiendheit außerhalb der Tätigkeit des Verstandes besitzt (oder wenigstens besitzen kann), sondern auch das *ens rationis*, dem ausschließlich ein Sein im denkenden Verstand zukommt. An dieser Erläuterung zeigt sich aber bereits, daß die äußerst weite Verwendung von »ens« durchaus üblich ist: Auch die logischen Intentionen und Relationen, so heißt es, die gar kein Sein außerhalb des Verstandes haben können, werden von jedermann als »ens (nämlich: *rationis*)« bezeichnet. Ohne sie als »seiend« zu begreifen und zu bezeichnen, könnten wir sie weder denken noch benennen¹⁴. Deshalb ist es sinnvoll, dem »*usus loquendi*« folgend »ens« in der ersten Weise seiner allgemeinsten Bedeutung auf »jedwedes Begreifbare, das keinen Widerspruch einschließt« (*quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem*) zu beziehen und in diesem Sinn – unabhängig davon, ob seine Gemeinsamkeit der Prädikation als eine solche der Univokation oder der Analogie aufzufassen ist – als »erstes Objekt des Verstandes« (*primum obiectum intellectus*) anzusetzen. In seiner weitesten Bedeutung gibt »Seiend« Grundbedingung und Rahmen allen Erkennens an. Darum kann Scotus feststellen, daß auf diese Bedeutung von »ens« bezogen alle Wissenschaft, nicht nur die »*scientia realis*«, sondern auch die »*scientia rationis*«, durchaus »vom Seienden« (*de ente*) handelt¹⁵.

Ist dagegen von jenem »Seienden« die Rede, das nach Avicennas Lehre in *Met. 15* allen Gattungen gemeinsam ist (und das den Gegenstand der Metaphysik darstellt), dann dürfte, wie Scotus vermerkt, wohl das *ens communissime sumptum* in der zweiten Bedeutung gemeint sein, nämlich das, was eine Seiendheit außerhalb des Verstandes hat oder haben kann. Auch dies entspricht nach Scotus dem üblichen Sprachgebrauch. In jeder Sprache gibt es nämlich unabhängig von der gewählten Vokabel *einen* Begriff, der sich »ununterschieden auf alles, das außerhalb der Seele ist, bezieht« (*indifferens ad omnia illa, quae sunt extra animam*), und zwar wiederum gleichgültig, ob man seine Indifferenz als eine

pro ente, quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus.

14 Quodl. ebd.: *Et istorum duorum membrorum (quorum utrumque pertinet ad primum membrum distinctionis,) primum videtur valde extendere nomen rei, et tamen, ex communi modo loquendi, satis probatur; communiter enim dicimus intentiones logicas esse res rationis et relationes rationis esse res rationis, et tamen ista non possunt esse extra intellectum.*

15 Quodl. ebd.: *Non ergo nomen rei secundum usum loquendi determinat se ad rem extra animam et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem, sive illa communitas sit analogiae, sive univocationis, de qua non curo modo posset poni ens primum obiectum intellectus, quia nihil potest esse intelligibile, quod includit rationem entis isto modo, quia, ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile, et isto modo, quaecumque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re sive de ente. – Zur Frage nach dem obiectum primum intellectus vgl. ausführlich Honnefelder (5) 55–98.*

Gemeinsamkeit der univoken oder der analogen Prädikation auffaßt¹⁶. Das als Kriterium dieser zweiten Auslegung des ens communissime sumptum genannte »Sein außerhalb des Verstandes« meint dabei, wie die weitere Einteilung zeigt, Verstandesunabhängigkeit, nicht aber bereits reale Selbständigkeit.

Sie spielt als konstitutives Merkmal erst in der *zweiten*, eingeschränkt allgemeinen (communiter) Bedeutung von »ens« und »res« eine Rolle. In dieser Bedeutung meint »ens« im Anschluß an den Sprachgebrauch des Boethius in *De trinitate* das »selbständige Seiende« (ens absolutum), wie es in den ersten drei Kategorien (Substanz, Quantität und Qualität) begegnet, im Unterschied zu dem unselbständig Seienden des »Umstandes« (circumstantia) und der »Weise« (modus), nämlich der Beziehung des einen zum anderen, wie es sich in den übrigen Kategorien findet¹⁷.

In seiner *dritten*, schlechthinnigen, strengen und stärksten Bedeutung (simpliciter; strictissime; potissime dictum) meint »ens« – gleichgültig wiederum, ob analoges oder univokes Prädikat – »das Seiende, dem Sein durch sich und erstlich zukommt« (ens, cui per se et primo convenit esse), und das ist allein die Substanz, im Unterschied zu den nicht durch sich und erstlich, sondern durch die Substanz seienden Akzidentien¹⁸.

Damit ergibt sich insgesamt ein dreifacher, aufgrund der Zweiteilung des ersten Gliedes sogar vierfacher Sinn von »Seiend«¹⁹: 1a) ens = quodcumque conceptibile (sub quo continetur ens rationis et ens quodcumque reale) (= quod non includit contradictionem), 1b) ens = quodcumque reale = quod habet vel habere potest aliquam entitatem propriam extra animam, 2) ens = ens reale et absolutum, 3) ens = ens reale et absolutum et per se ens.

Der Versuch einer Zuordnung dieser drei- bzw. vierfachen Bedeutung von »ens« zu den je zwei Bedeutungen in den vorher behandelten Texten ergibt folgendes: *Ord. IV d. 11 q. 3* und *Quodl. q. 3* stimmen darin überein, daß »ens« im strengen Sinn nur das voll bestimmte selbständige Seiende der Substanz ist. Da

16 Quodl. ebd.: In secundo autem membro istius primi membri dicitur res, quod habere potest entitatem extra animam. Et isto modo videtur loqui Avicenna 1. *Metaph. c. 5*, quod ea quae sunt communia omnibus generibus, sunt res et ens, nec potest illud intelligi de vocabulis in una lingua, quia in unaquaque lingua est unus conceptus indifferens ad omnia illa, qua sunt extra animam; conceptus enim sunt iidem apud omnes, primo Perihermenias, et communiter in qualibet lingua est unum nomen impositum tali conceptui communi, qualiscumque sit illa communitas, sive analogiae sive univocationis. - Die endgültige Entscheidung, in welcher der beiden Auslegungen des ens communissime sumptum Avicenna ens und res versteht, wird – wie die anschließende Bemerkung (ebd.) zeigt – von Scotus offen gelassen.

17 Vgl. Quodl. ebd., ed. Viv. XXV 115.

18 Quodl. ebd.: Ens ergo sive simpliciter sive potissime dictum, et hoc sive sit analogum sive univocum, accipit ibi Philosophus pro ente, cui per se et primo convenit esse, quod est substantia sola.

19 Quodl. ebd.: Sic ergo sub primo membro communissime, continentur ens rationis et ens quodcumque reale. Sub secundo ens reale et absolutum. Et sub tertio ens reale et absolutum et per se ens.

nur dieses Seiende aktuell existiert, ist es mit dem *ens ut participium* von *In Periherm. I q. 8*, das nicht die reale Selbständigkeit, sondern die aktuelle Existenz als maßgeblichen Gesichtspunkt nennt, der Sache nach identisch²⁰. Die zweite Bedeutung von *Quodl. q. 3* hat in den beiden anderen Texten kein Gegenstück. Sie taucht in *Quodl. q. 3* wohl auch nur deshalb auf, weil es hier im Blick auf die Trinitätslehre um die Frage nach dem *res*-Charakter der Relation geht, innerhalb deren die herangezogene boethianische Unterscheidung eine Rolle spielt.

Was in den ersten beiden Texten als »ens nominaliter sumptum« und als »quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate« begegnet, entspricht der in *Quodl. q. 3* in doppeltem Sinn ausgelegten ersten Bedeutung von »ens«. Fragt man weiter, welcher dieser beiden Auslegungen die beiden genannten Bedeutungen entsprechen, so dürfte kein Zweifel bestehen, daß das »ens nominaliter sumptum« von *In Periherm. I q. 8* der zweiten Auslegung des »ens communissime sumptum« von *Quodl. q. 3* entspricht. Hier wie dort meint es das »Seiende«, das den obersten Gattungen in den zehn Kategorien gemeinsam ist und dessen Begriff sich in Indifferenz auf alles bezieht, was außerhalb der Seele ist. An beiden Stellen wird zudem der ontologische Sinn durch den Modus des Verhältnisses zur Existenz bzw. zum extramentalen Sein verdeutlicht, nämlich als innere Geeignetheit (*aptum natum esse . . .*) oder als Möglichkeit (*posse habere . . .*). Schwieriger ist die Zuordnung bei dem »Seienden«, das nach *Ord. IV d. 11 q. 3* »jedwedes Seiende (bezeichnet), welches Minimum an Seiendheit es haben mag«. Die Formulierung erlaubt nicht nur eine Gleichsetzung mit der zweiten Auslegung, sondern – und dies ist von besonderem Interesse – auch eine solche mit der ersten.

20 In *Super Praed. q. 4* unterscheidet Scotus zwischen »substantia« und »ens«. Der Terminus »substantia«, so stellt er fest, schließt in seiner Bedeutung eine zweifache »ratio« ein, die »ratio essendi« und die »ratio substandi«. »Ens« dagegen meint primär die erste, den »Akt des Seins«: *ens autem imponitur ab actu essendi*. Von der »ratio essendi« bzw. dem »actus essendi« heißt es, daß sie/er »einfacher« als die »ratio substandi« bzw. der »actus substandi« ist. Das Ersterkannte des Verstandes im Sinn des »einfachsten« (d. h. allgemeinsten) Inhaltes muß daher der vom »actus essendi« sich herleitende Begriff des »ens« sein. Die »substantia« dagegen wird nur von einer schon (als substantiell, d. h. vollständig) bestimmten Wesenheit (*quoad essentiam significatam*) erkannt. »Ens« wird primär nur von der »ratio essendi« der Dinge erkannt, nicht insofern diese eine schon (substantiell oder akzidentell) bestimmte Wesenheit sind. Wenn das ersterkannte *ens* Avicennas als Substanz bezeichnet wird, dann ist dies daher nach Scotus nur richtig, wenn die »ratio essendi«, nicht wenn die »ratio substandi« gemeint ist. Vgl. *Super Praed. q. 4 n. 13, ed. Viv. I 449: Ad auctoritatem Avicennae potest concedi vera sic, quod accipit ens pro uno significato, quod est primum, scilicet substantia. Vel dicitur forte, quod duplex est ratio, a qua hoc nomen substantia imponitur, scilicet essendi et substandi; ens autem imponitur ab actu essendi: sed actus essendi videtur ratio simplicior quam actus substandi, et ideo ens primo occurrit intellectui quoad rationem a qua est nominis impositio: quia simplicissima; sed quoad essentiam significatam substantia intelligitur, quando ens primo intelligitur . . . Ad aliud dico, quod dicens ens, non dicit substantiam nec accidens: sic illud est verum, si tantum intelligitur, quantum ad rationes a quibus nomina imponuntur, non autem quoad essentias significatas.*

Was allein in *Quodl. q. 3* auftaucht, ist die Auslegung des weitesten Sinnes von »ens« (und – falls die Gleichsetzung berechtigt ist – des »Minimums der Seiendheit« von *Ord. IV d. 11 q. 3*) durch das Kriterium der logischen Möglichkeit als innerer Nichtwidersprüchlichkeit. Nur das ist begreifbar, so besagt diese Auslegung, was logisch nicht widersprüchlich ist, und nur das ist logisch nicht widersprüchlich, was eine widerspruchslose washeitliche Disposition besitzt. Die Denkbarkeit des logischen Widerspruchslosen erscheint als Explikation jener inneren washeitlichen Disposition (bzw. jenes »Minimums an Seiendheit«, durch die sich »Seiendes« in seinem allgemeinsten Sinn vom reinen Nichts abhebt).

Ein letzter, kurzer Text aus *Ord. I d. 36 q. un.* fügt den bisher behandelten Bedeutungsexplikationen von »ens« durch eine Erläuterung der traditionellen Unterscheidung in ein »ens extra animam« und ein »ens in anima« ein weiteres Moment hinzu²¹. Von dem »Seienden außerhalb der Seele« heißt es, daß es unterschieden werden könne in Akt und Potenz, und zwar sowohl der Wesenheit als auch der Existenz (illud »extra animam« potest distingui in actum et potentiam essentiae et existentiae) nach. Akt und Potenz sind also verschiedene Weisen des »Seienden außerhalb der Seele«. Alles »Seiende außerhalb der Seele« kann ein »Sein in der Seele« haben (insofern es eben erkannt und gedacht wird), aber dieses Verhältnis ist nicht ohne weiteres umkehrbar. Denn, so fährt Scotus fort, das »Sein in der Seele« ist gegenüber jedem »Sein außerhalb der Seele« so anders, daß aus der Tatsache, daß etwas ein »vermindertes Sein in der Seele« hat, nicht geschlossen werden kann, daß es *aus diesem Grund* auch ein »Sein schlechthin« habe. Das »Sein in der Seele« ist nur ein »Sein in bezug auf ein anderes«, d. h. es hat nur Sein in bezug auf das Sein der Seele, in der es als Gedachtsein besteht. Das »ens rationis«, so heißt es an anderer Stelle, ist nur eine Beziehung des Verstandes (relatio rationis)²². Da aber jede Relation eines Fundamentes bedarf, kann das »Seiende im Verstand« als ein »Seiendes schlechthin« aufgefaßt werden, insofern es das Fundament jener Relation ist, die das »esse in anima« darstellt. Hier klingen die beiden Bedeutungen von »ens simpliciter« aus *Ord. IV d. 11 q. 3* an. Das »ens in anima« besitzt kein Sein realer Selbständigkeit, aber es muß ein gewisses (noch näher zu bestimmendes) »Sein schlechthin« im Sinn des »Minimums an Seiendheit« besitzen, um das Fundament der relatio rationis des Gedachtseins abgeben zu können.

21 *Ord. I d. 36 q. un. n. 36, ed. Vat. VI 285: ... prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et in ens in anima, – et illud ›extra animam‹ potest distingui in actum et potentiam (essentiae et existentiae), et quodcumque istorum esse ›extra animam‹ potest habere esse in anima, et illud esse ›in anima‹ aliud est ab omni esse extra animam; et ideo de nullo ente nec de aliquo esse sequitur, si habet esse deminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, – quia illud esse est secundum quid, absolute, quod tamen accipitur ›simpliciter‹ in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima.*

22 *Quodl. q. 1 n. 13, ed. Viv. XXV 21: ... omne ens rationis est sola relatio rationis.*

2. Die Zurückführung des »Seienden« auf seine Möglichkeit

Ist der Sinngehalt von »Seiend« nur durch die Explikation seiner Modi zu verdeutlichen, dann bedürfen diese Modi selbst der weiteren Klärung. Als maßgeblich für die Erhellung der ratio des »ens communissime sumptum« nennt Scotus in *Quodl. q. 3* die drei Bestimmungen »non includens contradictionem«, »potest habere entitatem extra intellectum« und »habere entitatem extra intellectum«²³. Parallel dazu ist in *Ord. Id. 36* vom Seienden als »ens in anima«, »ens extra animam in potentia« und »ens extra animam in actu« die Rede²⁴. Scheint die letzte der drei Bestimmungen von »Seiend« im Sinn extramentaler Wirklichkeit unproblematisch, so geben die beiden anderen um so größere Rätsel auf. Was bedeutet die Rede von einem »Seienden in der Seele« und einem »Seienden außerhalb der Seele der Möglichkeit nach«, wie hängen sie mit dem »Nicht-in-sich-Widersprüchlichen« und dem, »was eine Seiendheit außerhalb des Verstandes haben kann« zusammen? Was meinen ihrerseits diese beiden Weisen des Möglichen, und wie läßt sich mit ihrer Hilfe die Explikation der ratio entis weiterführen?

Die ausführlichste Erörterung, die Scotus der metaphysischen Bedeutung von Vermögen, Möglichkeit und Möglichem widmet, findet sich in der zweiten Quaestio zu Buch IX der aristotelischen Metaphysik (*Met. IX q. 2*), in der es um den Gegensatz von Akt und Potenz geht. Um das Verhältnis der beiden Größen näher bestimmen zu können, fragt Scotus, was mit »potentia« gemeint sein kann. Zum einen, so lautet die Antwort, bedeutet »potentia« eine »Weise des Seienden« (modus entis), zum anderen ein »Prinzip« (principium)²⁵. Inwieweit sich die eine Bedeutung von der anderen ableitet, muß nach Scotus offen bleiben. Unstrittig ist, daß ein Zusammenhang besteht. So kommt die »potentia« als »modus« einem Seienden zu durch die »potentia« als »principium«, nämlich durch das Prinzip, durch das ein »Mögliches« (possibile) zwar nicht »formal«, aber »kausal« sein kann²⁶.

Was die Metaphysik in besonderer Weise interessiert, ist nun nicht die »potentia« als das kausale Prinzip, nämlich als die äußere Ursache, durch die etwas sein kann, sondern die »potentia« als der »modus entis in se sine ratione principii«, d. h. als die Weise, in der etwas formal »in sich« möglich ist²⁷. Als eines der transzendentalen Attribute des »Seienden« gehört sie zum spezifischen Gegenstandsbereich der Metaphysik und kann deshalb der Abkürzung halber als »po-

23 Vgl. Anm. 12–16.

24 Vgl. Anm. 21.

25 *Met. IX q. 2 n. 2*, ed. Viv. VII 530: Uno modo potentia dicit quemdam modum entis. Alio modo specialiter importat rationem principii, cui autem illorum fuit nomen prius impositum, et inde ad aliud translatum, dubium est. Zur Interpretation von *Met. IX q. 2* vgl. *Stella XVII-XXXVI*; Mühlen 8–22; Effler (1) 62–76; Werner 148–161; Beckmann (3).

26 Vgl. *Met. ebd.*

27 Vgl. *Met. ebd.*, ed. Viv. VII 531.

potentia metaphysica« bezeichnet werden²⁸. In einer von diesem Sinn von »potentia« als »modus entis in se« übertragenen Weise sprechen die Mathematiker von einer »potentia metaphorica« und die Logiker von einer »potentia logica«²⁹. Unter »logischer Möglichkeit« ist dabei zu verstehen eine »Weise der Zusammensetzung verschiedener Termini, die vom Verstand hergestellt wird, die aber durch das Verhältnis der Termini zueinander, nämlich durch die Tatsache, daß sie einander nicht widerstreiten, bedingt ist«. Als Verbindung mehrerer Termini ist sie Werk des Verstandes, doch setzt der Verstand die Verbindbarkeit der Termini aufgrund der Verträglichkeit ihrer Gehalte voraus. Gewöhnlich »entspricht« zwar der logischen Möglichkeit auch »in der Sache eine reale Möglichkeit« (in re aliqua potentia realis), so heißt es weiter, doch ist dieser Zusammenhang nicht zwingend. Andernfalls würde die Welt allein dadurch, daß Gott sie denkt, auch entstehen können³⁰. Was das logisch Mögliche vom real Möglichen unterscheidet, ist die Tatsache, daß es nicht durch den Bezug auf ein aktives Vermögen konstituiert wird, sondern als Nicht-Widersprüchlichkeit seiner Termini in sich selbst steht³¹.

Nicht zu verwechseln ist die metaphysische Möglichkeit mit der »natürlichen Möglichkeit« (potentia naturalis), wie sie beim Werden und Vergehen des ens physicum eine Rolle spielt. Von metaphysischer Möglichkeit im strengen Sinn kann nur da gesprochen werden, wo von der Möglichkeit in bezug auf den Prozeß des Werdens abstrahiert wird³². Abgegrenzt gegen metaphorische, logische und natürliche Möglichkeit kann die übrig bleibende potentia metaphysica einen *dreifachen Sinn* haben: In einer *ersten* Weise bezeichnet sie das Mögliche im Gegensatz zum Unmöglichen. Anders als beim logisch Möglichen meint diese Möglichkeit nicht die Verbindbarkeit mehrerer Gehalte, sondern die »Beschaffenheit eines (noch) nicht verbundenen Gehaltes« (dispositio alicuius incomplexi), also das Möglichsein eines Gehaltes vorweg zu jeder Verbindung mit einem anderen oder zu jeder Inhärenz in einem anderen. So wie etwas nach Aristoteles nicht erst in der Verbindung mit anderem, sondern »in sich falsch« sein kann, weil es einen Widerspruch einschließt, so kann auch etwas »in sich« möglich sein. In diesem

28 Met. ebd.: Hic ergo videndum est de potentia communius accepta, videlicet ut importat modum quemdam entis in se sine ratione principii; et quia metaphysicus considerat ens et passiones eius, ideo potentia sic sumpta ad considerationem metaphysici pertinet; et ideo propter brevitatem in sermone potest dici potentia metaphysica. Zu potentia und actus als passiones entis vgl. Wolter (1) 145–148.

29 Vgl. Met. ebd.

30 Met. n. 3, ed. Viv. VII 531: ... illa potentia [sc. logica] est modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quod non repugnant. Et licet communiter correspondeat sibi in re aliqua potentia realis, tamen haec non est per se de ratione huius potentiae, et sic possibile fuisset mundum fore ante eius creationem.

31 Vgl. Ord. I d. 36 q. un. n. 61, ed. Vat. VI 296.

32 Met. n. 5, ed. Viv. VII 533: ... potentia metaphysica praecise sumpta, scilicet ut abstrahit ab omni potentia naturali ...

Sinn ist das Mögliche konvertierbar mit allem Seienden, »denn nichts ist seiend, was einen Widerspruch einschließt«³³. In einer *zweiten* Weise bezeichnet die *potentia metaphysica* das Mögliche im Gegensatz zum Notwendigen. Unterscheidungsmerkmal ist die »defectibilitas« oder »indefectibilitas« der Seiendheit. Möglich ist das Seiende, dessen Seiendheit durch Mangel gekennzeichnet ist, notwendig dasjenige, das »aus sich« eine Seiendheit besitzt, der jeder Mangel abgeht³⁴. In einer *dritten* Bedeutung, die als die strengste zu betrachten ist, meint die *potentia metaphysica* das Mögliche im Gegensatz zum *actus*³⁵. Damit kommt jene Gegensatzbeziehung in den Blick, von der Aristoteles spricht³⁶. Ohne Zweifel kann es sich bei Akt und Potenz nicht um eine wechselseitige Beziehung des Gegensatzes handeln. In diesem Fall müßten beide Glieder gleichursprünglich und gleichzeitig sein und nicht ohne Bezug auf das andere definiert werden können³⁷. Soll der Akt, wie Aristoteles fordert, ein »absolutum« sein, muß sich die Potenz vom Akt herleiten, nicht aber umgekehrt, so wie sich auch die Geschöpfe als solche auf Gott beziehen müssen, nicht aber Gott als solcher auf die Geschöpfe³⁸. Als das der Sache nach »Spätere« steht die *potentia* in einer wesenhaften Hinordnung (*ordo essentialis*) auf den *actus*; sie ist als solche eine »Beziehung auf den Akt« (*respectus ad actum*)³⁹ und deshalb auch nur, wie es in *Ord. I d. 30*

33 Met. n. 3, ed. Viv. VII 531 f. : . . . ista potentia tripliciter accipitur. Uno modo opponitur impossibili, non quidem ut dicit modum compositionis, sicut in secundo membro distinctionis, sed ut dicit dispositionem alicuius incomplexi, quemadmodum secundum Aristotelem 5. huius, capitulo de Falso, t. c. 34. aliqua ratio dicitur in se falsa, quia contradictionem includit, et sic possibile convertitur cum toto ente, nam nihil est ens, cuius ratio contradictionem includit; vgl. auch Rep. I d. 7 q. 1 n. 7, ed. Viv. XXII 79. Der Terminus »incomplexum« weist auf die Lehre Heinrichs von Gent vom »si est incomplexum« im Unterschied zum »si est complexum« hin; vgl. dazu Hoeres (5) 125 f.; Dumont 343–349.

34 Met. ebd., ed. Viv. VII 532: Alio modo sumitur potentia, ut opponitur necessario, et sic loquitur Avicenna de possibili 1. Metaph. suae; et sic dicitur necesse, quod ex se habet entitatem indefectibilem, ens possibile, quod defectibilem. Auf die Frage von Möglichkeit und Notwendigkeit wird im folgenden Kapitel näher eingegangen.

35 Met. ebd. : Tertio modo strictissime sumitur potentia metaphysica, prout non stat cum actu circa idem, et sic loquitur Aristoteles cap. 5. t. c. 11. , ubi notificat actum, quod actus est quando res est, non ita sicut in potentia. Et ibidem ponit multa exempla de oppositis, ut vigilans et dormiens, et in fine subdit: Alteri parti est actus determinatus alteri, aut possibile. Ad quaestionem ergo primam dicendum, quod tantummodo potentia metaphysica ultimo modo sumpta opponitur actui, quia circa idem habent fieri, et simul esse non possunt.

36 Met. n. 4, ed. Viv. VII 532: Dicendum quod relative aliqua opponi, potest dupliciter intelligi, vel mutuo scilicet, quod utrumque habet habitudinem per se ad alterum, vel non mutuo.

37 Met. ebd. : Non primo modo opponuntur actus et potentia, quia cum talia sint simul natura et definitione, sequeretur tunc, quod actus non esset prior ratione quam potentia; nec ratio potentiae sumeretur ab actu magis quam e converso, quod est contra Aristotelem in isto 9. cap. 7. t. c. 13.

38 Vgl. Met. ebd.

39 Met. ebd. : . . . supponendo significatum nominis, patet quod potentia sic sumpta dicit ordinem ad actum, et ille ordo essentialiter est respectus ad actum; habens ergo respectum

q. 1–2 heißt, definierbar durch seinen Terminus, nämlich den Akt, auf den sie bezogen ist⁴⁰.

In dieser Gegensatzbeziehung zum Akt ist die Möglichkeit eine »differentia entis«⁴¹. Akt und Potenz sind Bestimmungen, die das »Seiende« einteilen und zwar nicht in der Art der Einteilung einer Gattung durch die Artunterschiede, sondern in der eines Subjektes durch »entgegengesetzte Eigenschaften« (*passiones oppositae*), die die jeweilige »Weise dieses Subjekts« (*modus illius subiecti*) angeben⁴². Es ist das gleiche Subjekt, das einmal in der Weise der Möglichkeit und ein anderes Mal in der Weise des Aktes besteht⁴³. Insofern die Weise der Möglichkeit der Weise des Aktes so entgegengesetzt ist, daß jede Gleichzeitigkeit im Gleichen ausgeschlossen ist, kann es die Möglichkeit nur geben »vor« dem Akt, niemals gleichzeitig mit ihm (*ita nulla est cum actu, sed tantum ante actum*)⁴⁴. Die Weise des Aktes folgt der Weise der Möglichkeit, die sich ihrerseits vom Akt als dem in sich absoluten Terminus ihrer Bezogenheit her bestimmt. Die Möglichkeit kann also nicht unterschieden werden in eine solche des Fundamentes und eine solche des Terminus ihrer Beziehung. Es ist die gleiche Möglichkeit, die den Träger und den Terminus ihrer Beziehung, wenn auch in verschiedener Weise, benennt⁴⁵.

Wenn Möglichkeit aber die (mögliche) Hinordnung eines Subjektes auf den Akt bezeichnet, dann können die Weisen der Möglichkeit nur nach den Weisen dieser Hinordnung unterschieden werden⁴⁶. Da jeder Akt formal betrachtet ein »esse« darstellt, und jedes »esse« entweder ein »esse simpliciter« oder ein »esse secundum quid« bzw. ein »esse proprium« oder ein »esse non proprium sive extrinsecum« ist, kann sich die Möglichkeit als »habitus ad actum« nur auf die

essentialiter ad aliud in quantum huiusmodi, illi alii non opponitur nisi relative. Sed hoc non est e converso, quia ratio actus est absoluta, ut probatum est ex intentione Philosophi.

40 Vgl. Ord. I d. 30 q. 1–2 nn. 34–36, ed. Vat. VI 183 f.

41 Met. IX q. 2 n. 8, ed. Viv. VII 535: ... potentia, ut est differentia entis ...; vgl. auch Met. n. 7; ferner Ord. I d. 20 q. un. n. 12, ed. Vat. V 308 f.; Ord. II d. 25 q. un. n. 12, ed. Viv. XIII 208.

42 Met. n. 12, ed. Viv. VII 539 f.: ... divisio entis per actum et potentiam non est divisio generis per differentias essentielles, quod concedo. Sed est magis subiecti per passiones oppositas, quae dicunt modum illius subiecti, qualis est divisio lineae per lineas rectas et curvas.

43 Met. IX q. 1 n. 1, ed. Viv. VII 529: ... homo in potentia et homo in actu idem sunt ... Vgl. Ord. II d. 16 q. un. n. 5, ed. Viv. XII 25.

44 Met. IX q. 2 n. 8, ed. Viv. VII 535 f.: ... ad ampliorem notitiam habendam de potentia, ut est differentia entis ad intellectum multorum, quae dicuntur de potentia, et in isto 9. et alibi a Philosopho sciendum est, quod illa non dividitur in potentiam ante actum et cum actu, quia opposita est actui, et ita nulla est cum actu, sed tantum ante actum.

45 Met. ebd.: Nec dividitur [sc. potentia] secundum quod est termini, et secundum quod est fundamenti ... quia eadem est potentia subiectum et terminum diversimode denominans.

46 Met. ebd.: ... cum potentia dicat ordinem alicuius, in quo est ad actum, secundum quod talis ordo variatur, distinguitur et proportionabiliter potentia.

eine oder die andere Weise des Akt-Seins beziehen⁴⁷. Dem entspricht eine doppelte Weise der Möglichkeit: Eine »*potentia obiectiva*« liegt vor, wenn es sich um die Möglichkeit einer substantiellen oder akzidentellen Wesenheit handelt, die sich auf das »erste Sein« (primum esse), nämlich das »esse simpliciter vel proprium«, bezieht. Die Wesenheit ist in diesem Fall noch in keiner Weise etwas Wirkliches (non in actu), sondern als ganze in der Möglichkeit, ein erstes Sein, also Sein überhaupt, erst zu empfangen⁴⁸. Von »*potentia subiectiva*« ist die Rede, wo etwas ein erstes Sein schon besitzt, also etwas aktuell Seiendes ist, über dieses Sein hinaus aber noch die Möglichkeit besitzt, weiteres Sein zu empfangen. Das Sein, auf das diese Möglichkeit bezogen ist, setzt das »esse simpliciter« des Subjekts voraus, es ist nur Sein im Bezug auf das schon vorhandene erste Sein (esse secundum quid vel extrinsecum). Die »*potentia subiectiva*« bezieht sich nicht auf das erste, sondern ausschließlich auf das hinzukommen könnende Sein⁴⁹.

Bei der metaphysischen Möglichkeit muß es sich ohne Zweifel um eine Möglichkeit im Sinn der *potentia obiectiva* handeln, denn nur sie ist im eigentlichen Sinn »*differentia entis*«⁵⁰. Als *potentia obiectiva* ist die metaphysische Möglichkeit »fundiert« in einer Wesenheit als möglicher und hingeordnet auf das esse dieser möglichen Wesenheit als Terminus; sie selbst ist die Beziehung der Hinordnung dieser Wesenheit auf das Sein (*ordo illius essentiae ad esse tanquam ad terminum*). Als solche besteht sie »zwischen beiden Bezugspunkten« (*inter duo*), so daß sie beide benennen kann: die mögliche Wesenheit gleichsam als Träger (*subiectum*) und das esse des Aktes als Terminus ihrer Beziehung⁵¹.

Damit ist aber noch nicht geklärt, auf welchen Akt sie sich bezieht: auf den Akt als Wirkliches (*ad actum in actu*) oder auf den Akt als Mögliches (*ad actum in*

47 Met. ebd. : Cum autem omnis actus formalis sit esse, extendendo esse, et esse aliquod potest esse alicuius, vel simpliciter, vel secundum quid; sive proprium vel sive non proprium, sed quasi extrinsecum, sed haec erit primaria divisione duplex potentia; quaedam ad esse proprium, et simpliciter illius, quod est in potentia; et alia ad esse extrinsecum quasi et secundum quid illius, quod est in potentia ad illud esse.

48 Met. ebd. : Prima [sc. potentia] est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad primum esse, et fundatur in illa essentia, cuius est illud proprium esse . . . Et haec propriissime est differentia entis, et potest dici potentia obiectiva, quatenus totum est in potentia ad existentiam, et non in actu, tam subiectum eius quam terminus. Zu dieser Unterscheidung bei Heinrich v. Gent vgl. Hödl.

49 Met. ebd. : Secunda [sc. potentia] non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius, quod praeter esse proprium natum est recipere aliud esse ab alio; et ita quando non habet illud, est in potentia ad illud, verbi gratia, corpus non album est in potentia, ut sic, non simpliciter, sed ut sit album, quod est esse eius secundum quid et extrinsecum. Et ita potest dici subiectiva, et sic intelligendo, subiectiva potentia et obiectiva potentia, non sunt una potentia diversimode considerata, sed duae, quia in duobus, licet ad eundem terminum, ac per hoc, non ita duae, sicut secundae obiectivae sunt duae.

50 Vgl. Anm. 48.

51 Met. n. 5, ed. Viv. VII 533: . . . potentia metaphysica praecise sumpta . . . fundatur praecise in essentia, quae dicitur possibilis, et est ordo illius essentiae ad esse, tanquam ad terminum . . . Ista autem potentia, quae est inter duo, utrumque illorum potest denominari; unum ut quasi subiectum, aliud ut quasi terminus.

potentia)⁵²? Beide Antworten scheinen in einer Aporie zu enden⁵³. Bezieht sich die Möglichkeit als solche auf den Akt als ein Mögliches, dann muß dessen Möglichkeit per definitionem wieder eine Beziehung darstellen, und ein unendlicher Regreß ist unvermeidlich. Bezieht sie sich dagegen auf den Akt als ein schon Wirkliches, dann wäre das, was als Terminus der Beziehung möglich ist, zugleich wirklich. Mit der Aufhebung des Gegensatzes von Akt und Potenz würde der Begriff der potentia selbst aufgehoben. Im Fall der Beziehung »ad actum in potentia« ergibt sich dagegen die genannte Aporie nur, wenn das »ad actum in potentia« als compositio aufgefaßt wird, d. h. so, als wäre der Akt als Terminus selbst noch einmal »zusammengesetzt« aus sich selbst und einer ihm eigenen Möglichkeit⁵⁴. Die Aporie löst sich auf, wenn die Beziehung von Akt und Möglichkeit im Sinn einer strengen divisio verstanden wird. Dann ist der Akt als Terminus nichts als Terminus. Die Möglichkeit, die ihn als Terminus intendiert, intendiert ihn eben damit als das noch Ausstehende, als das, was noch nicht wirklich, aber möglich ist. Als Terminus ist der Akt nicht wirklich, sondern möglich, und zwar möglich durch die Möglichkeit, die ihn als Terminus intendiert, und nicht kraft einer weiteren Möglichkeit, durch die er als möglich gesetzt ist⁵⁵. Die gleiche Möglichkeit erscheint gleichsam zweimal, einmal in bezug auf den Träger, das »Fundament«, und zum anderen in bezug auf den Terminus⁵⁶. »Das Fundament (der Möglichkeitsbeziehung)«, so heißt es, »ist möglich durch die in ihm selbst fundierte Möglichkeit, und der Terminus ist möglich durch die gleiche Möglichkeit, weil sie sich als solche auf eben den Terminus bezieht. Im eigentlichen und vollständigen Sinn bezeichnet aber die Möglichkeit das Ganze. Denn, wenn es heißt, daß die Wesenheit möglich ist bzw. sein kann, ist damit die Beziehung der beiden Größen zueinander bezeichnet«⁵⁷. Darum bringt die Aussage »Es ist mög-

52 Met. n. 4, ed. Viv. VII 532: ... circa istam potentiam metaphysicam, ut opponitur actui, primo dubitatur, quia si dicit ordinem ad actum, vel ad actum in potentia, vel ad actum in actu.

53 Vgl. Met. ebd.

54 Met. n. 5, ed. Viv. VII 533: ... quando quaeritur, aut ad actum in actu, aut ad actum in potentia, dico quod utraque pars disiunctivae est distinguenda secundum compositionem et divisionem, et in neutro sensu est verum, quod potentia est ad actum in actu, quia tunc idem simul esset in potentia, ut terminus potentiae, et in actu. In sensu etiam compositionis falsum est, quod potentia est ad actum in potentia, ita scilicet quod terminus potentiae intelligatur hoc totum, actus in potentia; nunquam enim terminus relationis est per se compositum ex termino et relatione.

55 Met. ebd.: In sensu autem divisionis est verum, quod potentia est ad actum in potentia, hoc est, quia actus est in potentia. Et cum arguitur contra hoc de processu in infinitum, dico quod potentia est ad actum, quia est in potentia eadem, quae est ad ipsum, non alia, sicut eadem dicitur possibilis, non alia.

56 Met. ebd.: Et si quaeritur ista potentia ad quid? aut ad actum in actu? aut ad actum in potentia? Dico, quod ad istum eundem actum, qui est in potentia, ista eadem replicata voce tenus, quamvis nunquam est nisi una potentia et unus actus.

57 Met. ebd.: Sic in proposito, et fundamentum est possibile, potentia fundata in ipso; et terminus est possibilis eadem potentia, quia eadem est ad ipsum terminum. Sed propriissime

lich, daß dieses ist« (*possibile est hoc esse*) den Sachverhalt angemessener zum Ausdruck als die Aussage »Dies ist ein Mögliches« (*hoc est possibile*)⁵⁸. Die zweite Aussage drückt nur das Möglichsein des Subjekts aus, die erste dagegen die Möglichkeit als eine bestimmte Weise der Beziehung der Wesenheit zum Sein. Es ist daher müßig zu fragen, ob die Beziehung der Möglichkeit ihrerseits als Beziehung möglich oder wirklich ist. Die Beziehung ist das Möglichsein selbst (*relatio . . . est ipsa potentialitas*)⁵⁹.

Diese Antwort muß aber einen neuen, noch gewichtigeren Einwand auslösen: Ist die Möglichkeit als solche eine Relation, dann muß sie in etwas fundiert sein. Wie die Beschreibung der *potentia obiectiva* gezeigt hat, kann das Fundament der metaphysischen Möglichkeit nicht ein schon aktuell Existierendes, sondern nur ein Mögliches sein. Wenn aber das Fundament ein Nicht-Seiendes ist, muß auch die Relation ein Nicht-Seiendes sein, da sie nicht mehr Seiendheit haben kann als ihr Fundament⁶⁰. Damit ist die Frage nach dem ontologischen Status der metaphysischen Möglichkeit in aller Deutlichkeit gestellt.

Eine *erste* Antwort, die Scotus anführt, gibt dem Einwand weitgehend recht und zieht daraus das Fazit, daß die Möglichkeit selbst nicht real, sondern nur eine Beziehung des Verstandes (*relatio rationis*) sein kann, die dadurch zustandekommt, daß der Verstand eine Wesenheit, die (noch) nicht ist in ihrer Hinordnung auf die Existenz, d. h. als solche erfaßt, die sein kann⁶¹. Bevor sie geschaffen ist, kann die zu schaffende Seele (*anima creanda*), so erläutert die erste Antwort, nur ein Nicht-Seiendes sein, da sie sonst nicht mehr geschaffen zu werden brauchte. Ihre Möglichkeit kann nur in ihr selbst fundiert sein. Wäre ihr Fundament ein aktuell existierender Träger, so wäre sie selbst notwendigerweise ein aktuelles Akzidens dieses Trägers⁶². Daraus den Schluß zu ziehen, die metaphysische Möglichkeit sei nur eine *relatio rationis*, hieße aber seinerseits die metaphysische mit der logischen Möglichkeit gleichzusetzen.

Gegen diese Konsequenz sprechen aber, so führt Scotus in einer ersten Antwort aus, zwei Gründe: 1) Zu jedem aktiven Vermögen (*potentia activa*) muß ein

et completissime dicitur totum, quando dicitur essentia est possibilis esse, sive potest esse, quia tunc exprimitur habitudo amborum.

58 Vgl. Met. ebd.

59 Met. ebd., ed. Viv. VII 534: . . . *potentia est relatio, nec potentialis, nec actualis, sed talis, quae est ipsa potentialitas; est tamen potentialis in termino suo, qui est potentialis formaliter, non nisi illa eadem potentialitate.*

60 Met. n. 4, ed. Viv. VII 533: . . . *si potentia est relatio; ergo fundatur in aliquo; non in materia, nec in forma, quia iam esset potentia naturalis . . . Nec videtur aliquod aliud ens posse dari in quo fundetur; ergo est non ens, quia relatio non est magis ens suo fundamento.*

61 Met. n. 6, ed. Viv. VII 534: *Item [sc. potentia] non videtur nisi relatio rationis, quatenus intellectus potest concipere essentiam, quae non existit, in ordine eius ad existentiam.* Vgl. dazu Stella XXIII-XXVI.

62 Met. n. 5, ed. Viv. VII 534: . . . *potentia, qua anima creanda potest esse, fundatur in ipsa anima creanda, nec requiritur subiectum actu existens, cum non sit accidens actuale.*

Mögliches angesetzt werden, auf das sich dieses Vermögen bezieht, »weil es in bezug auf das, was nicht in sich möglich ist, kein handelndes Vermögen gibt«. Von einem aktiven Vermögen kann also nur die Rede sein, wenn es sich auf ein Mögliches bezieht, das in sich möglich ist. Da Gott vorweg zu jeder tatsächlichen Schöpfung ein schöpferisches, aktives Vermögen zugeordnet werden muß, muß es vor jeder Schöpfung ein durch dieses Vermögen Schaffbares (*creabile*) geben, das ein Mögliches im genannten Sinn darstellt. Die Möglichkeit, geschaffen zu werden, kommt dem *creabile* aber nicht nur durch eine logische Möglichkeit zu, denn die logische Möglichkeit schließt von sich her den Bezug auf ein aktives Vermögen aus. »Deshalb wird durch die metaphysische Möglichkeit in der möglichen Wesenheit eine Seiendheit angesetzt, die in der Chimäre nicht besteht«. Als das nicht in sich Mögliche kann die Chimäre nicht Terminus des schöpferischen Vermögens Gottes sein. Umgekehrt ist, so räumt Scotus ein, bezüglich der Frage, welcher Art das Fundament der metaphysischen Möglichkeit ist, genauer gesagt, »welche Seiendheit (die mögliche Wesenheit) besitzt, bevor sie existiert, die Schwierigkeit groß«. Da die Frage umfänglichere Erörterung verlangt, will Scotus sie im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter verfolgen⁶³. 2) Nicht jede Beziehung, so besagt der zweite Grund, die in einem intelligiblen Objekt (in *obiecto intelligibili*) begründet ist, ist notwendigerweise eine reine Verstandesbeziehung, wie die Beziehung der Zielbestimmtheit (*relatio finis*) beweist. Eine bloße Verstandesbeziehung liegt dann vor, wenn sie durch einen vergleichenden Akt des Verstandes verursacht wird. Die metaphysische Möglichkeit wohnt dem intelligiblen Inhalt aber schon ein, bevor dieser vom Verstand auf das Sein bezogen wird. Nicht weil der geschaffene Intellekt den Inhalt auf das Sein bezieht, erweist er sich als möglich, sondern weil er als solcher möglich ist, kann ihn der Verstand auf das Sein beziehen⁶⁴. Aus den beiden Argumenten der ersten Antwort folgt also, daß die Beziehung der Möglichkeit zwar auf einem (nur) intelli-

63 *Met. n. 6, ed. Viv. VII 534*: Ad primum potentiae activae cuicumque necessario videtur ponere aliquid possibile correspondens, quia respectu eius, quod non est in se possibile, nulla est potentia activa; Deus autem est creativus antequam creet, ergo creabile est possibile creari, non tantum potentia logica, quia illa quantum est de se posset esse sine activa, ut dictum est prius; propter hoc ergo ponitur ista potentia metaphysica in essentia possibili, aliqua entitas, qualis non est in chimaera. Sed de fundamento eius, qualem entitatem habet antequam existat, difficultas est magna, nec hic pertractanda, forte enim videretur diffusius et prolixius principali.

64 *Met. ebd.*: Ad secundum dicendum, quod non omnis relatio, quae est in obiecto intelligibili, non habente aliquod esse existentiae nisi in intellectu, est relatio rationis; sicut nec est relatio rationis, relatio finis, quae inest alicui intento, quando illud non habet aliquam existentiam extra intentionem intendentis. Sed ista sola est relatio rationis, quae causatur in obiecto actu intellectus comparantis illud ad aliud, sicut est relatio universalis . . . Potentia autem prius naturaliter inest obiecto, quam ipsum comparetur ad esse ab intellectu. Non enim quia intellectus creatus comparat ad esse, ideo potest esse, sed quia potest esse, ideo est verus intellectus.

blen Inhalt beruht, aber mehr und etwas anderes ist als die bloße relatio des geschaffenen Verstandes⁶⁵.

Scotus geht dem Einwand aber noch weiter nach und kommt zu einer zweiten Antwort: »*Ens in potentia*« und »*ens in actu*« sind als solche einander entgegengesetzt. Dieser Gegensatz gilt jedoch nicht schlechthin. Der schlechthinige Gegensatz zum *ens in actu* ist das absolute Nicht-Seiende im Sinne des Unmöglichen. *Ens in actu* und *ens in potentia* sind also nicht einander entgegengesetzt wie das Positive und das absolute Negative, sondern wie Positives und Privatives. Freilich besagt das Privative unter dem Gesichtspunkt des »Seins schlechthin« nicht mehr an Seiendheit als das Negative⁶⁶. Scotus ist also weit davon entfernt, das *ens in potentia* zu einem Quasi-*ens-reale* zu machen. Aber im privaten Charakter des *ens in potentia* kommt etwas zum Ausdruck, was vom negativen *non ens* nicht gilt. »Das ›*ens in potentia*‹ besagt formal ein Nicht-Seiendes, aber ein solches, dem ›*ens*‹ folgen kann« (*ens in potentia nihil formaliter dicit, nisi non ens quoddam, cui scilicet potest succedere ens*). Wenn ich etwas als *ens in potentia* erkennen, d. h. als Nicht-Seiendes, das Seiendes werden kann, so erkenne ich gewissermaßen ein und dasselbe *ens* zweimal: einmal, insofern es (als Subjekt) die Möglichkeit gründet, und zum anderen, insofern es der Terminus dieser Möglichkeit ist. Das Seinkönnen wird begründet von dem Seienden her, dessen Können es ist, und es läuft auf eben dieses Seiende als Terminus hinaus. Diese Erkenntnis ein und desselben ist als solche ein Werk des begreifenden Verstandes (*quod non est nisi secundum intellectum concipientem idem*)⁶⁷. Wenn es bei dieser Beziehung der Möglichkeit aber gar nichts »in der Sache« (*in re*) gäbe, dann könnte ich weder das, was sich selbst folgen kann, als ein und dasselbe noch als ein anderes erkennen⁶⁸. Das Möglichsein wird also, so stellt Scotus fest, erkannt, insofern es sich zum Fundament die Wesenheit als erkannte bestimmt, die als die gleiche »später« (wirklich) ist (*potentia . . . in quantum intelligitur determinat sibi pro fundamento essentiam intellectam, quae eadem postea est*)⁶⁹. Das Möglichsein kommt in das Denken, insofern eine Wesenheit, die »später« wirklich ist, als mögliche (d. h. als »später« sein könnende) erkannt wird. Das Nicht-Seiende (im

65 Vgl. *Stella XXV*.

66 *Met. n. 7, ed. Viv. VII 535*: . . . *divisio entis per ens in actu et ens in potentia est quasi divisio per contradictionem, non simpliciter, quia tunc ens in potentia converteretur cum non ente, et diceretur de impossibili, sed sicut privatio non plus entitatis dicit quam negatio, licet sit negatio contracta ad subiectum.*

67 *Met. ebd.* : *Et ideo divisio per habitum et privationem est contradictionem quamdam, sic in proposito, ens in potentia nihil formaliter dicit, nisi non ens quoddam, cui scilicet potest succedere ens; et intelligitur quasi idem ens sibi succedere, quasi primo fundet potentiam, deinde sit terminus potentiae, quod non est nisi secundum intellectum concipientem idem.*

68 *Met. ebd.* : *Nam quando nihil est in re, non est idem, nec aliud, quia illae sunt differentiae entis.*

69 *Met. ebd.* : . . . *sic ergo potentia, quae est differentia entis, in quantum intelligitur, determinat sibi pro fundamento essentiam intellectam, quae eadem postea est.*

absolut negativen Sinn) vermag sich dagegen weder in der Sache noch im Verstand ein Subjekt eines Gedachtseins zu bestimmen⁷⁰. Deshalb scheint in dieser Hinsicht das ens in potentia »mehr« Seiendes zu sein als die reine Negation des Seienden, so wie die Privation »mehr« Seiendes zu sein scheint als die pure Negation⁷¹. Wenn das ens in potentia als ein solches erkannt wird, so heißt es, dem es selbst als ens folgen kann, dann wird es *nicht* als ein solches erkannt, das dem absoluten non ens folgt, wie die annehmen, die der Wesenheit, bevor sie aktuell existiert, gar keine Seiendheit zuschreiben⁷².

Die beiden Antworten, die Scotus im Zusammenhang von *Met. IX q. 2* bietet, zeigen in ihrem Ergebnis deutliche Differenzen. Die *erste* Antwort stellt heraus, daß das possibile als das Korrelativum zu einem aktiven Vermögen mehr ist als ein possibile logicum und daß es eine »Seiendheit« besitzt, die das bloße Fingment nicht hat. Es besteht zwar in einem intelligiblen Objekt, aber es ist kein bloßes Werk des geschaffenen Verstandes, sondern geht dem vergleichenden Akt des Verstandes (der stets eine intentio secunda ist) voraus. Damit betont die erste Antwort einen gewissen realen Charakter der Möglichkeitsbeziehung in Analogie zur relatio finis. Die *zweite* Antwort geht davon aus, daß das ens in potentia (in bezug auf das esse simpliciter) ein non ens ist, freilich im positiven Sinn. Es ist ein solches non ens, das zu einem ens werden kann. Was als possibile erkannt wird, ist die gleiche Wesenheit, die später »actu« ist. Damit betont die zweite Antwort den gedachten Charakter der Möglichkeitsbeziehung⁷³. *Beide* Antworten stimmen überein in den Grenzen, innerhalb deren sich die Lösung bewegen muß. Die Möglichkeit ist keine reale Beziehung im eigentlichen Sinn, denn dann müßten Subjekt und Terminus reale Dinge (res) sein⁷⁴. Sie ist aber auch keine bloß rationale Beziehung, denn die Möglichkeit geht dem vergleichenden Akt des Verstandes voraus. Das Mögliche ist weder ein ens simpliciter, denn dann wäre seine Möglichkeit ein Akzidens eines schon Existierenden, noch ein absolutes non ens, denn es ist als Mögliches vom absoluten non ens des in sich Widersprüchlichen und Unmöglichen abgehoben. Wie häufig in den Quästionen zur aristotelischen Metaphysik legt Scotus auch hier das Gewicht der Untersuchung darauf, die Argumente pro et contra kritisch zu erörtern; die von ihm vertretene Lösung wird nur

70 Met. ebd.: ... non entitas autem, nec in re, nec in intellectu aliquod subiectum sibi determinat.

71 Met. ebd.: Et pro tanto videtur ens in potentia magis ens quam negatio entis, sicut privatio videtur magis ens quam negatio.

72 Met. ebd.: Unde privatio ponitur terminus motus naturalis, negatio non. Sic enti in potentia intelligitur succedere ens, sed non sic non enti absolute, secundum illos, qui ponunt essentiam nullam habere entitatem omnino, nisi quando existit actu.

73 Vgl. Stella XXVI.

74 Hugo Cavellus bemerkt in Scholium III zur Stelle (ed. Viv. VII 534): Probabile, potentiam esse ens rationis et divisionem entis in potentiam et actum non esse realem, quod certum esse debet in doctrina Aristotelis requirentis extrema realia et realiter distincta ad relationem realem.

angedeutet und erst in späteren Schriften ausführlich als die eigene dargelegt⁷⁵. So schließt Scotus auch die vorliegende Diskussion der Frage, ob das ens in potentia ein non ens und somit die metaphysische Möglichkeit eine relatio rationis sei, mit der knappen Bemerkung, daß die *zweite Antwort* die wahrscheinlichere sei, vor allem dann, wenn zwischen Wesenheit und Sein nicht ein Unterschied wie zwischen zwei res, sondern nur ein solcher des Verstandes anzunehmen ist⁷⁶.

Es bleibt aber für Scotus in der vorliegenden Quaestio noch ein letzter Einwand zu lösen: Potenz und Akt sollen als »differentiae entis« das Seiende einteilen. Wenn aber das ens in potentia ein non ens ist, kann von einer »Einteilung« nicht mehr gesprochen werden; denn dann ist das eine der beiden dividenda, der Akt, mit dem divisum, dem ens, identisch⁷⁷. Der Einwand läuft auf die Frage hinaus: Gibt es bei den beiden Weisen des Seienden, der Möglichkeit und Wirklichkeit, einen sich durchhaltenden univoken Bestand, der auch noch das Mögliche als Weise des *Seienden* bestimmt? Die beiden Antworten, mit denen Scotus diesem Einwand begegnet, entsprechen den beiden Antworten auf die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter des ens in potentia. Die *erste* Antwort räumt ein, daß das ens in potentia kein ens simpliciter darstellt wie das esse in actu. Demnach, so heißt es, hebt die Weise des Möglichseins den Begriffsinhalt »Seiendes« nicht gänzlich auf, sondern »vermindert« ihn nur (ratio possibilis deminuat ens, non tamen omnino destruit rationem entis)⁷⁸. Das »ens in potentia« ist ein »ens deminutum«. Was damit gemeint ist, erläutert eine Stelle im vierten Buch der Ordinato (Ord. IV d. 11 q. 3): Das »ens in actu« wird dort als ein in seinem Sein außerhalb der Ursache vollständiges, vollendetes Seiendes (ens completum in suo esse extra causam suam) beschrieben⁷⁹. Demgegenüber ist das »ens in potentia« ein solches, dem das Sein außerhalb der Ursache nicht widerspricht (cui scilicet non repugnat esse extra causam suam). Es ist als Seiendes nur, insofern es virtuell in seiner Ursache besteht. Gegenüber dem wirklichen Seienden als »ens completum« ist das mögliche Seiende nur ein »ens deminutum«. Doch hebt diese

75 Vgl. dazu den Verweis auf eine spätere Erörterung in dem in Anm. 63 zitierten Text.

76 Met. n. 7 ed. Viv. VII 535: Videtur haec via secunda probabilis, et maxime si ponat essentiam et esse non differre nisi ratione; tunc enim videtur necessario concedendum, quod potentia essentiae ut fundamenti, ad esse ut ad terminum, non potest esse nisi relatio rationis, quia non est inter distincta nisi ratione tantum, sicut identitas. - Zum Verhältnis von Wesenheit und Sein vgl. Kap. III, 3.

77 Met. IX q. 1 n. 1, ed. Viv. VII 529: ... illa non dividunt aliquod divisum, ut opposita quorum alterum convertitur cum diviso; actus convertitur cum ente, quia ens in potentia est tantum secundum quid ens; ergo simpliciter non ens.

78 Met. IX q. 2 n. 12, ed. Viv. VII 540: ... licet ens in potentia non sit ens ita simpliciter, sicut ens in actu, sic ratio possibilis deminuat ens, non tamen omnino destruit rationem entis, bene autem tale determinans potest habere rationem dividendi.

79 Ord. IV d. 11 q. 3 n. 11, ed. Viv. XVII 358: ... potentia, quia ut opponitur actui ... dicit ens deminutum, cui scilicet non repugnat esse extra causam suam; ens autem in actu oppositum isti potentiae est ens completum in suo esse extra causam suam, quodcumque sit illud.

»Verminderung« den Begriffsinhalt »Seiendes« nicht gänzlich auf, so daß es sinnvoll bleibt, das possibile ein mögliches *Seiendes* zu nennen. Die Einteilung des ens durch potentia und actus besteht also zu Recht.

Die *zweite* Antwort hält sich an den oben erwähnten zweiten Lösungsversuch und sieht in dem Charakter des ens in potentia als non ens eine Aufhebung des Begriffsinhaltes »Seiendes«, so daß dem gestellten Einwand recht gegeben wird. Die Einteilung des Seienden durch Akt und Potenz, so heißt es, ist wie die Einteilung des Begriffs »Lebewesen« durch die Bestimmungen »tot« und »lebendig«⁸⁰.

Als Resultat der in *Met. IX q. 2* getroffenen Unterscheidungen ergibt sich für die vorliegende Fragestellung folgendes Schema:

Potentia

- 1.0 ut specialiter importat rationem principii
= illud quo possibile potest esse, non quo formaliter, sed causaliter
- 2.0 ut dicit quemdam modum entis sine ratione principii
- 2.1 potentia metaphorica, quae est in Mathematicis
- 2.2 potentia logica, quae est in Logicis
- 2.3 potentia metaphysica
- 2.3.1 ut opponitur impossibili
= ut dicit dispositionem alicuius incomplexi
- 2.3.2 ut opponitur necessario
- 2.3.3 (strictissime)
prout non stat cum actu circa idem
= ut abstrahit ab omni potentia naturali, fundatur praecise in essentia, quae dicitur possibilis esse, et est ordo illius essentiae ad esse tanquam ad terminum.
= differentia entis
= potentia obiectiva, quatenus totum est in potentia ad existentiam et non in actu.

3. Die Zurückführung der metaphysischen Möglichkeit auf das esse intelligibile der göttlichen Erkenntnisgegenstände

Wiederaufgenommen wird die Frage nach der metaphysischen Möglichkeit und nach dem Zusammenhang zwischen logischer und metaphysischer Möglichkeit einerseits und Seiendheit andererseits im Rahmen der Erörterung der theologischen Fragen, die in *Met. IX q. 2* bereits anklingen. Es sind vor allem die in den

⁸⁰ *Met. IX q. 2 n. 12*, ed. Viv. VII 540: Sed si teneatur alia via superius dicta, de potentia omnino, quod destruit ens, et quod non est relatio nisi rationis; tunc illud argumentum est concedendum et est quasi divisio animalis per vivum et mortuum, cum dividitur ens per actum et potentiam.

Sentenzkommentierungen von Scotus ausgiebig diskutierten Fragen nach dem Erkennen, Wollen und Handeln Gottes in bezug auf die Dinge außerhalb seiner. Fragt man aber, in welcher Weise sich der göttliche Verstand als eine unendliche *potentia activa* vorweg zum Akt der Schöpfung auf die möglichen Sekundärobjekte bezieht, ist die Frage nach der Möglichkeit dieser Objekte und ihrer Seiendheit unvermeidlich. Der Kontext, in dem es zu dieser Frage innerhalb der Sentenzen-Kommentierungen kommt, ist – wie allein der Ort schon deutlich werden läßt – theologischer Art. Da Scotus jedoch zuvor durch den in *Lect. und Ord. I d. 2* vorgelegten philosophischen Beweis eines ersten Seienden dieses Seiende als erkennend und wollend nachgewiesen hat, kommt der Erörterung ein gleichermaßen philosophischer Charakter zu⁸¹.

»Gibt es in Gott ewige Beziehungen (*relationes aeternae*) zu allen erkennbaren Dingen, insofern sie washeitlich erkannt sind«⁸²? Der Grund, warum Scotus als Theologe diese in *Ord. und Lect. I d. 35–36* begegnende Frage stellen muß, liegt im christlichen Begriff eines alles aus Nichts erschaffenden Gottes: Wenn Gott alle Seienden zu verursachen vermag, und zwar – wie allein es dem christlichen Gottesbegriff entspricht – nicht in willkürlicher, sondern in vernünftiger Weise, dann muß er eine *ratio* besitzen, nach der er das Geschaffene formt. Soll die Vielheit und Verschiedenheit des Geschaffenen gewahrt werden, kann den vielen erschaffbaren Dingen aber nicht eine einzige, sondern nur eine Vielzahl je eigener *rationes* zugrunde liegen. Da Gott in seinem Wirken nicht eines anderen als seiner selbst bedarf, können diese *rationes* ferner nicht etwas außerhalb Gottes sein, sondern müssen in seinem Geist, und zwar aufgrund der Zeitlosigkeit Gottes von Ewigkeit her bestehen⁸³. Die Vielheit der Dinge muß ihren Grund also in einer Vielheit von schon immer erkannten Urbildern im Verstande Gottes haben. Wie dieser Ansatz zeigt, ist auch für Scotus das augustinische Verständnis der Schöpfung als eines Abbildungsvorganges maßgebend. »Die Idee«, so heißt es unter Bezug auf Augustins Lehre⁸⁴, »ist ein ewiges Urbild (*ratio*) im göttlichen

81 Vgl. Kap. III, 4c.

82 *Ord. I d. 35 q. un.*, ed. Vat. VI 245: *Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quiditative cognita*; *Lect. I d. 35 q. un.*, ed. Vat. XVII, 445: *Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia intelligibilia quiditative, ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia.*

83 *Ord. n. 39*, ed. Vat. VI 261: *Deus omnia causat vel causare potest, – non irrationabiliter, ergo rationabiliter; ergo habet rationem secundum quam format. Non autem eandem omnium, – ergo singula propriis rationibus format; non autem rationibus extra se (quia non eget in efficiendo aliquo alio a se), ergo rationibus in mente sua. Nihil autem in mente sua nisi incommutabile; ergo omne formabile potest formare secundum rationem propriam sibi, aeternam in mente sua: tale ponitur idea; vgl. Lect. n. 29, ed. Vat. XVII 454f.*

84 *Ord. n. 38*, ed. Vat. VI 260: *Sententia Augustini, in illa quaestione, potest colligi in ista descriptione ideae: »idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius«. Vgl. Lect. n. 29, ed. Vat. XVII 454f. Vgl. dazu Gilson (2) 291 ff.*

Denken, nach dem etwas außerhalb dieses Denkens seiner eigentümlichen ratio gemäß gebildet werden kann⁸⁵.

Mit seinen Vorgängern ist Scotus darin einig, daß allein Gottes Wesen das »erste Objekt« (*obiectum primum*) göttlichen Erkennens sein kann⁸⁶. Alle anderen intelligiblen Inhalte sind nur »zweite Objekte« (*obiecta secundaria*)⁸⁷. Wenn aber die göttliche Wesenheit, die als solche der Inbegriff der unendlichen Vollkommenheit ist⁸⁸, das erste Objekt göttlichen Erkennens darstellt, wie kommt es dann überhaupt zu einer Erkenntnis der genannten Urbilder als der intelligiblen Zweitobjekte?

Aus den ihm vorliegenden Antworten seiner Vorgänger auf diese Frage greift Scotus zwei besonders heraus, die Antwort Bonaventuras⁸⁹ und vor allem die Heinrichs von Gent⁹⁰. Beide Autoren stimmen darin überein, daß die Ideen Gottes von den möglichen Dingen außerhalb seiner als ewige »Beziehungen seines Verstandes« (*relationes rationis*) zu verstehen sind⁹¹. Der Ursprung der Urbilder liegt, wie Heinrich es ausdrückt, darin, daß Gott sich als in verschiedener Weise nachahmbar erkennt (*comprehendet se imitabilem a diversis*). Sich als nachahmbar zu erkennen, heißt aber, sich zu vergleichen mit den verschiedenen Weisen der Nachahmung (*in ordine vel comparatione ad diversa ipsum imitantia*). Dies bedeutet für Heinrich nicht, daß Gott die verschiedenen Weisen der Nachahmbarkeit erkennt, weil er (zuvor) die verschiedenen Nachahmungen als solche erkannt hat, sich dann mit ihnen vergleicht und so die *imitantia* als *imitabilia* erkennt. Vielmehr ist es umgekehrt: Weil Gott sich (zuvor) als in verschiedener Weise nachahmbar erkennt, darum erkennt er die verschiedenen Erkenntnisinhalte als *imitantia*. Die *diversitas imitabilium* ist der Erkenntnisgrund für die *diversitas imitantium*, nicht umgekehrt⁹². Die erkannte Beziehung der Nachahmbarkeit

85 Vgl. zu dem Folgenden: Gilson (3) 291–301; Prezioso (1) 141–149; Wanke 47–62; Rosini; Werner 23–31; Beckmann (2) 371–374; (5) 95–99; Honnefelder (11).

86 Ord. I d. 35 q. un. n. 7, ed. Vat. VI 247: *Supposito quod Deus sit intelligens . . . et quod essentia sua sit primum obiectum in ratione sui . . . , et quod intellectus suus sit omnium intelligibilium, non quasi potentia sed actu et sumul . . . et hoc distincte . . .*

87 Ord. II d. 1 q. 1 n. 9, ed. Viv. XI 16: . . . *primum obiectum intellectus divini et voluntatis divinae est sola essentia divina, et omnia alia sunt tantum secundaria obiecta et producta aliquo modo in tali esse obiecti per actum intellectus divini; vgl. Lect. II d. 1 q. 1 n. 24, ed. Viv. XVIII 8f.*

88 Vgl. etwa Ord. I d. 27 q. 1–3 n. 39, ed. Vat. VI 80.

89 Vgl. Ord. I d. 35 q. un. nn. 9–11, ed. Vat. VI 247f.

90 Vgl. Ord. nn. 12–13, ed. Vat. VI 248f.

91 Ord. n. 14, ed. Vat. VI 249: . . . *primo contra conclusionem in qua concordant istae opiniones, scilicet quod illae relationes rationis sint necessario ponendae in Deo ad hoc quod creaturae intelligantur distincte, secundum rationem, a Deo, in ratione obiectorum; vgl. Lect. I d. 35 q. un. n. 9, ed. Vat. XVII 447.*

92 Heinrich v. Gent, *Quodlibet VIII* q. 8 in corp. , f. 313F: *Id ipsum quod in Deo imitatur una creatura, et quaelibet alia: et hoc est totum quod est divinitatis essentia, ita quod rationes imitabilitatum et idearum non sint in Deo secundum actum ex natura rei secundum se: sed solum ex consideratione divini intellectus, . . . quo comprehendit se imitabilem a*

(die als solche eine *relatio rationis* ist) steht also für Heinrich deutlich an erster Stelle. Sie ist der Erkenntnisgrund der Idee, ja sie ist die Idee selbst. Daß die Vielheit von Ideen nichts anderes als eine Vielheit von Verstandesbeziehungen in Gott sein soll, veranlaßt Scotus zu einer Kritik, von deren zahlreichen Argumenten die für die vorliegende Fragestellung wesentlichen angeführt seien: Da jede Verstandesbeziehung, so begründet Scotus sein erstes Argument, als Akt des Vergleichens ein reflexer Erkenntnisakt ist⁹³ und als solche einen direkten Akt voraussetzt, können die ewigen Verstandesbeziehungen in Gott nicht *erste* Erkenntnisgründe (*rationes cognoscendi*) alles anderen sein. Sie stellen die Erkenntnis einer Erkenntnis dar, die ihrerseits wiederum einen Erkenntnisgrund haben müßte, so daß ein unendlicher Regreß unvermeidlich wäre. Es bleibt nur die Annahme, daß die *rationes* als solche von Gott durch seine reine Wesenheit (*per essentiam ut nude acceptam*) ohne eine vorausgehende oder zugrundeliegende Verstandesbeziehung erkannt werden, sei diese Wesenheit nun als Erkenntnisgrund (Bonaventura) oder als erstes Objekt (Heinrich von Gent) aufzufassen. Wenn aber diese *rationes* selbst durch die reine Wesenheit ohne Zuhilfenahme von Beziehungen erkannt werden, dann werden aus gleichem Grund auch andere Sekundärobjekte durch die reine Wesenheit Gottes erkannt⁹⁴.

Der Grund zur bestimmten Erkenntnis eines Gegenstandes kann etwas auf diesen Gegenstand hin Begrenztes (*aliquid limitatum ad illud*) sein; er kann aber auch ein Unbegrenztes sein, d. h. ein solches, das nicht nur auf diesen Gegenstand hin begrenzt ist, sondern das Erkenntnisgrund auch für andere Gegenstände sein kann (*aliquid illimitatum ad illud et ad aliud*). Wäre die göttliche Wesenheit in ihrer Erkenntnis auf *einen* bestimmten Gegenstand hin begrenzt, so würde nicht nach einem besonderen Erkenntnisgrund für diese Erkenntnis gefragt, sie wäre

diversis, ... comprehendendo secundum actum unum simplex in ordine vel comparatione ad diversa ipsum imitantia ... ; non quod ipse intellectus divinus consideret diversas imitabilitates in essentia quia considerat imitantia diversa, ut secundum hoc diversitas imitantium sit ratio diversitatis imitabilitatum: sed potius quod considerat diversa imitantia quia considerat se diversimode imitabilem: ut diversitas relationum ... realium in creaturis, quam e converso. – Scotus referiert diese Ansicht Heinrichs knapp zusammengefaßt in Ord. n. 12, ed. Vat. VI 248 f.

93 Vgl. Ord. n. 5 und n. 51, ed. Vat. VI 246 und 266 f.; Lect. n. 20, ed. Vat. XVII 451.

94 Ord. n. 14, ed. Vat. VI 249 f.: ... *illae rationes sunt cognoscibiles ab intellectu divino. Quaero, qua ratione cognoscendi? Si aliis rationibus, determinantibus essentiam ut est ratio vel determinantibus essentiam ut est primum obiectum respectu obiectorum secundarium, procedetur in infinitum, quia iterum ad illas rationes intelligendas praecedunt aliae, et sic nunquam illae aliae rationes sunt intelligibiles a Deo, quia oportebit ipsum ante ipsas intellectas intelligere alias infinitas infinitas. Ergo oportet stare quod illae rationes possunt intelligi a Deo per essentiam ut nude acceptam, sive ut per rationem sive ut illae cognoscantur per ipsam ut per primum obiectum cognitum absolutae; et qua ratione ista poterunt cognosci per essentiam unde essentia nude, pari ratione et ipsa obiecta secundaria alia, quia ita videntur illae rationes habere rationes distinctorum obiectorum sicut et alia; vgl. Lect. n. 10, ed. Vat. XVII, 447.*

selbst der Erkenntnisgrund *dieses* Gegenstandes ohne Zuhilfenahme irgendwelcher Beziehungen auf die Sache oder den Verstand hin. Wenn nun aber die in ihrer Erkenntnis auf einen bestimmten Gegenstand hin begrenzte göttliche Wesenheit aus sich selbst ausreichender Erkenntnisgrund *dieses* Gegenstandes ist, dann muß sie als in ihrer Erkenntnis unbegrenztes Vermögen auch für beliebig viele andere Gegenstände aus sich selbst der ausreichende Erkenntnisgrund sein⁹⁵. Die Unbegrenztheit kann nämlich die Vollkommenheit des begrenzten Erkenntnisvermögens, die darin besteht, *aus sich selbst* Erkenntnisgrund zu sein, nicht aufheben⁹⁶. Die göttliche Wesenheit ist nun aber aus sich selbst Erkenntnisgrund ihrer selbst, also muß sie in gleicher Vollkommenheit auch andere erkennbare Gegenstände erkennen können, ohne dazu irgendwelcher realer und rationaler Beziehungen als Erkenntnisgründe zu bedürfen⁹⁷.

Mit diesem Argument stellt Scotus auf die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens ab. Die göttliche Wesenheit ist als erkennendes Vermögen unendlich im Akt; aus ihrer ursprünglichen und auf nichts anderes angewiesenen Aktivität erkennt sie aus sich selbst alles Erkennbare⁹⁸. Es wäre eine Minderung der Vollkommenheit dieses Vermögens, nach bestimmten anderen Erkenntnisgründen – und seien es eigene *relationes rationales* – für die Erkenntnis der Sekundärinhalte zu suchen⁹⁹. Es wäre eine weitere Minderung, anzunehmen, daß Gott nicht jeden intelligiblen Inhalt schon immer erkannt hätte¹⁰⁰. Die Antwort auf das Warum und das Wie der Erkenntnis der vielen Sekundärobjekte durch Gott liegt also für Scotus allein in der unendlichen und vollkommenen Aktivität des göttlichen Verstandes selbst. Dies durch die Annahme einer Beziehung des Vergleichens beantwortet zu wollen, ist nicht nur widerspruchsvoll, es erklärt auch nichts. Mit der Annahme, daß Gott seine *unbegrenzte* Wesenheit vergleichend erkennt, ist nämlich keineswegs die Tatsache der Erkenntnis bestimmter *begrenzter* intelligibler Inhalte begründet, da die göttliche Wesenheit auch in der vergleichenden Erkenntnis unbegrenzt bleibt¹⁰¹.

95 Ord. n. 16, ed. Vat. VI 251: ... cuiuscumque obiecti ›ratio aliqua cognoscendi determinate‹ potest esse aliquid limitatum ad illud, eiusdem potest esse aliquid illimitatum ad illud et ad aliud; sed si essentia esset limitata respectu alicuius unius determinati cognoscibilis, ipsa esset determinate ratio cognoscendi illud absque omni respectu rei et rationis; ergo si ipsa ponatur illimitata ratio respectu plurium cognoscibilium, potest ex se esse ratio cognoscendi quodcumque illorum et omnia illa, sine omni relatione rei et rationis; vgl. Lect. n. 11, ed. Vat. XVII 447 f.

96 Vgl. Ord. n. 17, ed. Vat. VI 251.

97 Vgl. Ord. n. 18, ed. Vat. VI 251.

98 Vgl. etwa auch Anm. 86; vgl. ferner dazu auch Wanke 50–53.

99 Vgl. Ord. n. 15, ed. Vat. VI 250.

100 Vgl. Ord. n. 40, ed. Vat. VI 261.

101 Ord. n. 20, ed. Vat. VI 252 f.: ... frustra ponitur talis relatio determinans ipsam essentiam divinam; nam sub respectu rationis est forma infinita, quia intellectus quomodocumque comparet essentiam et per hoc causet in ea relationem rationis, non comparat eam nisi ut est formaliter infinita, et ita ut est sub tali ratione, formaliter est infinita, – et per consequens ita indeterminata ut est sub illa ratione, sicut secundum se; et ita ut est sub prima

Die Annahme von ewigen Verstandesbeziehungen als rationes cognoscendi der Sekundärobjekte ist aber nicht nur von seiten der göttlichen Erkenntnis überflüssig und widerspruchsvoll; sie kann auch nicht die Erkenntnis des Sekundärobjektes selbst genügend erklären. Wäre das Sekundärobjekt eine Verstandesbeziehung des Vergleichens, so würde es von Gott stets nur erkannt als seine eigene Beziehung, nicht aber als eine eigene Wesenheit, die etwas »in sich« ist. Die Sekundärobjekte stellen gar keine erkannten Wesenheiten dar, sondern nur Relationen¹⁰².

Daß Gott nachahmbar (*imitabilis*) ist, wird damit von Scotus nicht bestritten, doch geht die Nachahmbarkeit der Erkenntnis dieser Nachahmbarkeit notwendig voraus. Gott kann sich als nachahmbar vergleichen, weil er selbst nachahmbar ist, nicht aber ist er umgekehrt nachahmbar, weil er sich als nachahmbar vergleicht¹⁰³. Selbst wenn man annimmt, die Verstandesbeziehung sei der Erkenntnisgrund eines bestimmten Sekundärobjektes, etwa eines Steines, so kann doch nicht bestritten werden, daß »später« der göttliche Verstand diesen Stein »in sich« erkennen kann, denn auch wir erkennen den Stein »in sich« und nicht durch Vergleich mit Gott¹⁰⁴.

Soll sowohl die Natur des göttlichen Erkennens wie das »In sich« des Sekundärobjektes gewahrt bleiben, muß also die Annahme von ewigen Verstandesbeziehungen als den realen Erkenntnisgründen der Sekundärobjekte entfallen. Die Erkenntnis der möglichen Wesenheiten ist nach Scotus daher anders zu beschreiben: »In einem ersten Moment« (in primo instanti) erkennt Gott seine Wesenheit in völlig absoluter, d. h. von Rücksichten auf mögliche Zweitobjekte freien Weise. Erst »in einem zweiten Moment« bringt er den »Stein«, also unendlich viele Sekundärobjekte, in einem intelligiblen Sein (in esse intelligibili) hervor und erkennt zugleich (in einem ›direkten‹ Akt) den Stein¹⁰⁵. Die »Idee« des Steines ist

ratione, potest fundare aliam (propter sui infinitatem), sicut secundum se potest; ergo per relationem rationis non determinatur; vgl. Lect. n. 13, ed. Vat. XVII 448f.

102 Ord. n. 24, ed. Vat. VI 254: ... illae relationes essent vel erunt in essentia divina praecise ut habet esse deminutum in intellectu, comparante ipsam ad creaturam, et non ut essentia est aliquid in se.

103 Ord. n. 25, ed. Vat. VI 254f.: Deus prius naturaliter est imitabilis a creatura quam intelligatur imitabilis: quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creaturis, ut videtur, et non e converso; ergo ante illam comparisonem factam per intellectum, essentiae ut imitabilis, est in essentia imitabilitas.

104 Ord. n. 26, ed. Vat. VI 255: ... etsi essentia ›ut cognita‹ sit ratio deveniendi in notitiam lapidis, tamen videtur postea quod intellectus divinus possit cognoscere lapidem in se et non praecise per hoc quod comparat essentiam suam ad lapidem, quia sic, sine comparatione tali alterius ad ipsum, possumus nos intelligere lapidem.

105 Ord. n. 32, ed. Vat. VI 258: Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem ›lapidis ut intellecti‹ ad ipsum; vgl. Lect. n. 22, ed. Vat. XVII 452. Vgl. dazu Gilson (3) 293f.; Wanke 58–62.

also nicht die erkannte Beziehung der Wesenheit Gottes zu dem Stein als möglicher Nachahmung, sondern nichts anderes als der in seiner ratio für sich erkannte Stein¹⁰⁶. Damit vertritt Scotus eine neue Lehre: Wenn Gott den Stein erkennt, so ist dies zugleich eine Hervorbringung dieses Sekundärinhaltes in einem »intelligiblen Sein«. Das göttliche Erkennen der Ideen ist eine »productio in esse intelligibili«¹⁰⁷. Der erkannte Stein hat als erkannter von sich her eine Beziehung zum göttlichen Erkennen. Er ist ja nur, insofern er erkannt ist, d. h. als ein »Subjekt«, das auf das göttliche Erkennen (als Terminus) bezogen ist. Doch ist damit noch keine Beziehung Gottes zum erkannten Stein impliziert. Was Gott im zweiten Moment erkennt, ist die ratio des Steines »sub ratione absoluti«, d. h. die ratio als solche ohne jede erkannte Beziehung der Nachahmbarkeit¹⁰⁸. Erst in einem vielleicht (forte) anzunehmenden dritten Moment kann Gott seine Erkenntnis mit jedem intelligiblen Sekundärobjekt vergleichen, wie wir es in unserem Erkennen auch können, und so eine Verstandesbeziehung zwischen seinem Erkennen und dem erkannten Stein verursachen. Auf diese Beziehung kann Gott sich dann in einem vierten Moment gleichsam zurückwenden und sie so als solche erkennen¹⁰⁹.

Die beiden letzten »Momente« sind für Scotus im Grunde entbehrlich, denn sie bringen für die Erkenntnis des Sekundärinhaltes als solchen nichts mehr bei. Sie zeigen nur die Möglichkeit auf, wie die traditionelle Lehre von ewigen Verstandesbeziehungen in Gott beibehalten werden kann. Freilich entfällt dabei der Charakter der *relationes rationis* als *rationes cognoscendi* der Sekundärinhalte¹¹⁰. Für die neue Theorie ist dagegen die Unterscheidung zwischen dem ersten und dem zweiten Moment entscheidend. Soll nämlich die Erkenntnis Gottes von den sekundären Inhalten, den möglichen Dingen, eine Erkenntnis dieser Inhalte in

106 Ord. n. 40, ed. Vat. VI, S. 261: ... »lapis intellectus« possit dici idea; Lect. n. 33, ed. Vat. XVII 456: Unde idea est quidditas intellecta ... Unde in primo instanti intellectus divinus intelligit essentiam suam, et in secundo quidditates aliorum quae – ut sic intellectae sunt – ideae dicuntur; vgl. auch Rep. I d. 36 q. 2 n. 32, ed. Viv. XXII 445.

107 Vgl. Anm. 105.

108 Ord. I d. 35 q. un. n. 49, ed. Vat. VI 266: Et ita, intelligo quod in primo instanti est a sub ratione absoluti; in secundo est b sub ratione absoluti, habens esse per a; ... Hic [sc. in divinis] ergo, in primo instanti intellectus est in actu per essentiam ut mere absolutam, tamquam in actu primo, sufficiente ad producendum quodlibet in esse intelligibili; in secundo instanti producit lapidem in esse intellecto, ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam: nullus autem est respectus e converso in intellectu divino, quia respectus non est mutuus. Vgl. ferner Ord. n. 32 (zit. in Anm. 105); Lect. n. 36, ed. Vat. XVII 458.

109 Ord. n. 32, ed. Vat. VI 258: ... in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita; vgl. Lect. n. 22, ed. Vat. XVII 452 f.

110 Ord. n. 31, ed. Vat. VI 258: ... potest concedi quod sunt relationes aeternae in Deo ad cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione obiectorum.

ihrem »In sich«, d. h. ihrer eigenen Washeit, sein, dann kann diese Erkenntnis nicht als solche mit der Erkenntnis Gottes von seiner eigenen Wesenheit völlig identisch sein. Die Unterscheidung zwischen einem ersten und einem zweiten »Moment« in der göttlichen Erkenntnis will also nicht mehr als die Nichtidentität der beiden Erkenntnisse und damit die Eigenständigkeit der Erkenntnis des »lapis in se« besagen. Sie besagt weder, daß der zweite »Moment« ein eigener, zeitlich ›neuer‹ Akt ist¹¹¹ noch, daß das esse intelligibile eine eigene Realität darstellt¹¹². Die »productio«, von der hier im zweiten Moment die Rede ist, ist, wie Scotus ausdrücklich betont, keine »creatio« und darum kein eigener, zeitlich zu begreifender Akt¹¹³. Da der im zweiten Moment erkannte Inhalt keine eigene Realität darstellt, kann er auch in keiner Weise von Gottes Wesenheit real verschieden sein¹¹⁴.

Der im zweiten Moment erkannte Stein erfüllt damit für Scotus alle Bedingungen, die nach Augustinus an die Idee im Verstande Gottes zu stellen sind. Er ist das für eine Erschaffung notwendige Urbild (*ratio factibilis extra*) und existiert als eine *ratio aeterna* wie das Erkannte im Erkennenden. Es kann daher durchaus »Idee« genannt werden¹¹⁵. Damit scheint nach Scotus' Meinung auch die Lehre Platons, nach der die Ideen die »Washeiten der Dinge« (*quiditates rerum*) sind, gewahrt. Freilich hat Platon unrecht, wenn er, wie Aristoteles meint, die Lehre vertritt, daß diese »Washeiten der Dinge« als Ideen für sich existieren. Wenn er dagegen, wie Augustinus ihn auslegt, der Meinung ist, daß die Ideen als solche nur in einem göttlichen Verstande existieren, dann ist ihm zuzustimmen¹¹⁶. Der »lapis intellectus« ist also die »erkannte Washeit« (*quiditas intellecta*)¹¹⁷ des (später) existierenden Steines, da dieser Stein von Gott nach der *quiditas intellecta* als *ratio factibilis extra* geschaffen wird. Die Welt der erkennbaren und darum von Gott schon immer erkannten Washeiten (*mundus intelligibilis*) ist eine Welt der »factibilia«, d. h. der als erschaffbar und somit als möglich erkannten Dinge. Sie existiert nur »objective« in einem *esse cognitum* bzw. *esse intelligibile* im Verstande Gottes. Dieser »mundus intelligibilis« ist die Idee des »mundus in re

111 Vgl. Ord. n. 40, ed. Vat. VI 261.

112 Vgl. dazu das folgende Kap.

113 Vgl. Ord. I d. 36 q. un. n. 13, ed. Vat. VI 276.

114 Vgl. Ord. I d. 35 q. un. n. 5, ed. Vat. VI 246.

115 Ord. n. 40, ed. Vat. VI 261: *Secundum autem istam descriptionem videtur quod ›lapis intellectus‹ possit dici idea: ipse enim habet omnes istas condiciones, quia est ratio ›factibilis extra‹ . . . Et ista ›ratio aeterna‹ est in mente divina ut cognitum in cognoscente, per actum intellectus divini.*

116 Ord. n. 41, ed. Vat. VI 262: *Istud etiam videtur concordare cum dicto Platonis (a quo accepit Augustinus nomen ideae). Ipse enim posuit ideas esse quiditates rerum: per se quidem existentes, et male, secundum Aristotelem, – secundum Augustinum in mente divina, et bene; unde aliquando loquitur de mundo intelligibili, secundum eum. Sicut ergo ponentur ideae secundum illam impositionem Aristotelis quiditates rerum, ita ponuntur secundum Platonem ut dicunt quiditates habentes esse cognitum in intellectu divino.*

117 Vgl. Anm. 106.

extra«¹¹⁸. Zugleich ist damit, wie Scotus an anderer Stelle bemerkt, die Lehre Avicennas von der jeder Schöpfung voraufgehenden Möglichkeit gewahrt. Nach Avicenna setzt auch die Schöpfung aus dem Nichts die *innere Möglichkeit* des zu Erschaffenden metaphysisch voraus. Diese »Möglichkeit« ist nach Scotus konstituiert in dem esse intelligibile der von Gott erkannten Washeiten als factibilia der Dinge¹¹⁹.

Für die vorliegende Fragestellung läßt die Auseinandersetzung, die Scotus in der *d. 35* führt, ein doppeltes deutlich werden: Auf der einen Seite betont Scotus die produktive Aktivität des göttlichen Verstandes. Sie genügt, um jedes andere Erkennbare in einem Erkenntsein (esse cognitum) hervorzubringen. Die Annahme primärer Verstandesbeziehungen als besonderer Erkenntnisgründen der Sekundärobjekte ist deshalb unnötig und zudem widerspruchsvoll. Da die Ideen – hier ist sich Scotus mit allen christlichen Autoren des Mittelalters einig¹²⁰ – keine vorweg zur Schöpfung selbständig bestehenden Realitäten sein können, ist die ganze tradierte Rede von Ideen im göttlichen Verstand im Grunde genommen entbehrlich¹²¹. »Die Idee des Steines ist nichts anderes als der erkannte Stein« (idea lapidis non sit nisi lapis intellectus)¹²². Soll der erkannte Stein selbst und nicht eine Verstandesbeziehung der Grund seiner Erkenntnis sein, muß Scotus deshalb – und damit kommt der zweite Gesichtspunkt ins Spiel – die Auffassung vertreten, daß die Sekundärobjekte »in sich« erkannt und als solche in ein esse intelligibile hervorgebracht werden. Nur so können die Eigenständigkeit des erkannten Steines, die er als Terminus der Beziehung zwischen dem erkennenden göttlichen Verstand und dem erkannten Sekundärobjekt vorweg zu dieser Beziehung haben muß, die Vielheit und Verschiedenheit dieser Sekundärobjekte und

118 Rep. I d. 36 q. 2 n. 33, ed. Viv. XXII 444: Hoc etiam probatur per Platonem, qui primo induxit nomen ideae; posuit enim mundum sensibilem extra, et mundum intelligibilem in mente divina; et mundum intelligibilem in mente divina vocavit ideam mundi sensibilis in re extra; mundus autem intelligibilis non est nisi mundus extra, ut est obiective in esse cognito in mente divina; idea igitur mundi in re extra non est nisi mundus intelligibilis, sive mundus in esse cognito, nec est curandum ad propositum, si mundo in re extra correspondeat una idea vel duae. Item, hoc patet ex alio, quia sicut Plato induxit nomen et rationem ideae, sic Augustinus imitatur ipsum. Nunc autem Plato vere posuit ideam in mente divina, eo modo quo Aristoteles falso sibi imponit eas posuisse in re extra, ut per Commentatorem patet super primo Ethicorum. Aristoteles autem imponit ei eas posuisse ideas quidditates per se existentes rerum sensibilium; igitur sic posuit ideas in mente divina, licet quidditates, ut cognitae sunt a mente divina; secundum hoc igitur obiectum cognitum est idea et non aliquis respectus. Vgl. dazu auch Gilson (6) 94 f.

119 Ord. II d. 1 q. 2 n. 83, ed. Vat. VII 44: Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum et volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter . . . et tunc fuit quasi in potentia propinqua ut posset esse obiectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter; vgl. Lect II d. 1 q. 2 n. 82, ed. Vat. XVIII 26f. – Zu Avicenna vgl. Ord. n. 77, ed. Vat. VII 41 f. – Zur hier herangezogenen Lehre Avicennas (Met. IV) vgl. Goichon 248 ff.

120 Vgl. Beckmann (5).

121 Vgl. Rep. I d. 36 q. 2 n. 32, ed. Viv. XXII 445; vgl. auch Anm. 106.

122 Vgl. auch De primo princ. c. 4 concl. 10 n. 92, ed. Kluxen 126.

ihre Nichtidentität mit der göttlichen Wesenheit gewahrt werden. Der im »zweiten Moment« erkannte Stein wird wie die im »ersten Moment« erkannte göttliche Wesenheit »sub ratione absoluti« erkannt. Doch hat er, wie es weiter heißt, das (ihm eigene) Sein durch die im »ersten Moment« erkannte göttliche Wesenheit (habens esse per a)¹²³. Das In-sich-Mögliche besteht also nur im durch Gott hervorgerufenen esse intelligibile, doch wird es in diesem esse intelligibile hervorgerufen, in dem es als das erkannt wird, was es »sub ratione absoluti«, nämlich »in sich« ist. Die Hervorbringung der möglichen Wesenheit im göttlichen Erkennen muß also, so deutet sich an, als eine doppelte Abhängigkeit gedacht werden: Nur als vom göttlichen Erkennen hervorgerufen, hat der Stein ein esse intelligibile, nur indem er als das erkannt wird, was er »in sich« ist, kann er von Gott hervorgerufen werden¹²⁴.

4. Die ontologische Deutung des esse intelligibile der göttlichen
Erkenntnisgegenstände:
Die Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent

Mit dieser Antwort sind die Probleme, die sich aus einer Bestimmung der göttlichen Ideen als relations rationis ergeben, vermieden. Zugleich sind aber damit neue Fragen unvermeidlich geworden: Ist die von Scotus getroffene Annahme, daß Gott die Sekundärinhalte in ein »esse intelligibile« hervorbringt, indem er sie in ihrem eigenen, mit seiner Wesenheit nicht identischen, washeitlichen »In sich« erkennt, überhaupt möglich, ohne den Sekundärinhalten ein eigenes, wie immer geartetes, Sein zuzuordnen, durch das sie vom Nichts unterschieden sind? Müssen die mit Gottes Wesenheit nicht zusammenfallenden Wesenheiten, um von Gott als möglich erkannt werden zu können, nicht zumindest ein Sein der Möglichkeit besitzen? Wie ist überhaupt das »esse intelligibile« der Possibilia und ihr erkanntes inhaltliches »In sich« in seinem ontologischen Status zu bestimmen?

Um eben diese Fragen geht es in der dem behandelten Text folgenden *Distinctio 36 der Kommentierungen des ersten Sentenzenbuches*, in der Scotus die Quaestio erörtert, ob das »Fundament« der ewigen Verstandesrelationen, insofern es von Gott erkannt ist, eben dadurch schon ein »wahres Sein der Wesenheit« (vere esse essentiae) besitzt¹²⁵.

Der Hauptpartner in der Auseinandersetzung mit dieser Frage innerhalb der *d. 36* ist wiederum Heinrich von Gent¹²⁶. Heinrich sieht nicht weniger als Scotus

123 Vgl. Anm. 108.

124 Werner (28 f.) betont zu einseitig die erste Abhängigkeit.

125 Ord. I d. 36 q. un., ed. Vat. VI 271: Utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu; vgl. Lect. I d. 36 q. un., ed. Vat. XVII 461.

126 Vgl. Ord. nn. 4–12, ed. Vat. VI 273–276; Lect. nn. 4–12, ed. Vat. XVII 462–464. Scotus gibt eine knappe Kennzeichnung der entsprechenden Lehre Heinrichs in Lect. n. 4,

die Notwendigkeit, der Lehre Avicennas von dem Sein »in sich«, das der Wesenheit als solcher, d. h. unabhängig von ihrer aktuellen Existenz, zukommt, ihr Recht zu geben. Entsprechend seiner Lehre von der Verstandesbeziehung der Nachahmbarkeit als des primären Erkenntnisgrundes besitzt die einzelne Idee, insofern sie erkannt ist, nach Heinrich nur ein Erkenntnissein; sie ist ein »verminder-tes Seiendes« (*ens deminutum*)¹²⁷. Doch haben die in den Ideen erkannten Wesenheiten durch ihr Erkenntnissein selbst ein gewisses eigenes Sein, das Heinrich als ein »Sein der Wesenheit« (*esse essentiae*) qualifiziert. Dieses *esse essentiae* der möglichen Wesenheiten besagt zwar nicht, daß diese *possibilia* schon vor ihrer Erschaffung als solche existent sind, doch ist es dieses *esse essentiae*, das die möglichen Wesenheiten vom bloßen Nichts bzw. von den gedachten Figmenten abhebt und damit den Grund darstellt dafür, daß sie sowohl Gegenstand von Erkenntnis als auch Gegenstand einer Schöpfung werden können¹²⁸. Die aktuell existierende Wesenheit des Geschöpfes ist geschaffen, doch verdankt sie der Erschaffung nur die Existenz, nicht aber die Tatsache, daß sie eine Wesenheit ist¹²⁹. Das Geschöpf empfängt seine Existenz durch einen zeitlich neuen Akt, die eigentliche Schöpfung¹³⁰. Dieses *esse existentiae* ist zwar nach Heinrich keine eigene *res*, die der *essentia* hinzugefügt würde, doch ist es auch nicht mit der *essentia* identisch, sondern von ihr »intentional« verschieden. Das *esse existentiae* ist ja entsprechend dem von Heinrich akzeptierten avicennischen Ansatz nicht in der Wesenheit als solcher enthalten¹³¹. Die Wesenheit als solche besteht also vor der Verleihung des *esse existentiae* im Schöpfungsakt, sie hat ihren Grund in der *causa exemplaris* Gottes. Weil sie in Gott von Ewigkeit her eine *ratio exemplaris* besitzt, ist sie vom reinen Nichts (*purum nihil*) abgehoben und darum geeignet, im aktuellen Sein der Existenz hervorgerufen zu werden. Nur was eine *ratio exemplaris* besitzt und darum als *exemplatum* von Ewigkeit her als eine »*natura*« oder »*essentia*« in dem dieser Wesenheit gemäßen Sein besteht, ist ein Mögliches, d. h. ein solches, das von Gott als der *causa efficiens* im aktuellen Sein hervorgerufen werden kann. Deshalb ist nach Heinrich zu unterscheiden zwischen der Wesenheit als *exemplatum* und der Wesenheit als *effectus*. Die Wesenheit ist eine

ed. Vat. XVII 462 und in Ord. n. 4, *textus interpolatus*, ed. Vat. VI 273. – Auf eine nähere Untersuchung der Frage, ob Scotus die entsprechende Lehre Heinrichs im einzelnen richtig verstanden hat, kann im vorliegenden Zusammenhang verzichtet werden. Die Lehre selbst soll nur insoweit Darstellung finden, als es zum Verständnis der scotischen Position notwendig ist. Eine ausführliche Darstellung gibt Gómez Caffarena (1) 11–156; zum Vergleich der Lehre Heinrichs mit der des Scotus vgl. Hoeres (5).

127 Vgl. Heinrich v. Gent, *Quodl.* IX q. 2, ed. Macken XIII 27–32. Vgl. dazu Paulus (1) 88 ff.; Maurer 220 f.; Gómez Caffarena (1) 30–33; Hoeres (5) 153 ff.; Wippel (3).

128 Vgl. Heinrich v. Gent, *Summa* a. 21 q. 4 in corp., I f. 127N-Q (zit. in der Ed. Vat. VI 273 f.).

129 Vgl. Heinrich v. Gent, *Quodl.* XI q. 3, f. 450I.

130 Vgl. Anm. 128.

131 Vgl. Heinrich v. Gent, *Summa* a. 21 q. 4 in corp., I f. 128S (zit. in der Ed. Vat. VI 275).