

**DER BEGRIFF DER WISSENSCHAFTLICHEN ERKENNTNIS NACH
JOHANNES DUNS SCOTUS**

**Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der**

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

ROBERTO HOFMEISTER PICH

aus

PELOTAS (Brasilien)

Bonn 2001

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	8
1. Philosophische Haltung	8
2. Hintergrund der Problemstellung	11
3. Problemstellung: Thema, Ziel und Methode	15
4. Stand der Forschung und letzte Spezifikation des Themas	26
I - BEGRIFFLICHE „PRAENOTANDAE“ ZUR BESTIMMUNG DES ERSTEN OBJEKTS DER WISSENSCHAFT UND ZUR BESTIMMUNG DES WISSENSCHAFTSCHARAKTERS DER THEOLOGIE.....	37
1.1 - Die Begriffsbestimmung der „Wissenschaft in sich“ („<i>scientia in se</i>“) und der „Lehre für uns“ („<i>doctrina nobis</i>“)	37
1.1.1 - Wissenschaft in sich („<i>scientia in se</i>“).....	40
1.1.2 - Lehre für uns („<i>doctrina nobis</i>“)	43
1.1.3 - Die Natur beider Begriffe.....	45
1.2 - Die Begriffsbestimmung der Wissenschaft in sich und einer Lehre für uns und die scotische Statuslehre.	46
1.2.1 - Das erkennende Vermögen und die scotische Statuslehre	47
1.2.2 - Die doppelte, theologisch unterschiedene Verstandesverfassung und die Begriffe der Wissenschaft in sich und einer Lehre für uns.....	50
1.3 - „<i>Scientia in se</i>“-“<i>doctrina nobis</i>“ und Wissenschaft-Glaube	53
1.4 - Einige ungelösten Schwierigkeiten.....	56
1.5 - Das erste Objekt des Habitus der Wissenschaft	60
1.5.1 - Subjekt der Wissenschaft und Habitus	60
1.5.2 - Die Definition des ersten Objekts des Habitus der Wissenschaft.....	63
1.5.2.1 - Das virtuell Enthalten des ersten Objekts der Wissenschaft.....	65
1.5.2.1.1 - Habituelle und virtuelle Erkenntnis.....	65
1.5.2.1.2 - Die im ersten Objekt der Wissenschaft virtuell enthaltenen Wahrheiten	72
1.5.2.1.3 - Evidenz und Objekt der Wissenschaft.....	76

1.5.2.1.4 - Evidenz und Habitus der Wissenschaft	79
1.5.2.2 - Der Primat des virtuell Enthaltens und das allgemeine Prädikat	84
1.5.2.3 - Das „ <i>primo virtualiter</i> “	93
1.6 - Die Wissenschaft als „intelligibles Erkenntnisbild“	97
1.6.1 - Das intelligible Erkenntnisbild des ersten Objekts	97
1.6.2 - Habitus des Verstandes und Habitus der Wissenschaft.....	105
1.6.2.1 - Verschiedene Bedeutungen des Begriffs des Wissenschaftshabitus.....	106
1.6.2.2 - Die Ablehnung des Begriffs des Habitus der „ <i>species specialissima</i> “	109
1.6.2.3 - Die mittlere Position des Scotus.....	115
1.6.2.4 - Einheit und Unterscheidung von Verstand und Wissenschaft.....	119
1.7 - Der Unterschied zwischen erstem Objekt des Vermögens und erstem Objekt des Habitus.....	125
1.7.1 - Die Gleichsetzung des ersten Objekts des Vermögens und des ersten Objekts des Habitus	126
1.7.2 - Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Objekt und Vermögen	128
1.7.3 - Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Objekt und Habitus	131
1.8 - Das erste Objekt der Wissenschaft als etwas Gemeinsames	135
1.9 - Modalproblematik und Wissenschaft	139
1.9.1 - „Kontingent“-„Notwendig“ als disjunktives Transzendental	140
1.9.2 - Möglichkeit, Kausalität und Kontingenz.....	143
1.9.3 - Kontingente Kausalität.....	148
1.10 - Kontingente und notwendige theologische Wahrheiten.....	160
II - DAS ERSTE OBJEKT EINER WISSENSCHAFT IN SICH VON NOTWENDIGEN WAHRHEITEN	165
2.1 - Die notwendige Theologie und die kontingente Theologie.....	167
2.2 - Die Bestimmung des ersten Objekts der Theologie der notwendigen Wahrheiten, wenn sie in der Theologie in sich betrachtet werden.....	168
2.2.1 - Das exklusive Besitzen des Primats des virtuell Enthaltens	168
2.2.1.1 - Die Widerlegung der Meinung, nach der Christus das erste Objekt der Theologie ist	170
2.2.1.2 - Die Natur der notwendigen Wahrheiten der Theologie in sich.....	178
2.2.2 - Die Erkennbarkeit des ersten Objekts der Theologie in sich	183

2.2.3 - Die Deutlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis	189
2.2.4 – Welcher Ursache entspricht das erste Objekt der Wissenschaft?.....	192
2.2.4.1 - Formale Ursache und bewirkende Ursache	193
2.2.4.2 - Wie wird das Objekt der Wissenschaft Materie genannt	200
2.2.4.3 - Das erste Objekt der Wissenschaft und der Sinngehalt des Ziels	202
III - DIE „RATIO“ DES ERSTEN OBJEKTS EINER WISSENSCHAFT IN	
SICH VON NOTWENDIGEN WAHRHEITEN	208
3.1 - Die „ratio“ des ersten Objekts der Wissenschaft	208
3.2 - Die Bestimmung des Sinngehalts des ersten Objekts der Theologie in	
sich von notwendigen Wahrheiten.....	214
3.2.1 - Widerlegung der Betrachtung des ersten Objekts unter dem	
gemeinsamen Sinngehalt	216
3.2.1.1 - Gemeinsame Begriffe.....	216
3.2.1.2 - Gemeinsame Begriffe, Primat des virtuell Enthaltens eigentümlicher	
Wahrheiten und Natürlichkeit der Erkenntnis Gottes.....	221
3.2.2 - Widerlegung der Betrachtung des ersten Objekts unter dem	
Sinngehalt eines Attributs	224
3.2.2.1 - Attributhafte Erkenntnis und Vollkommenheit der	
wissenschaftlichen Erkenntnis	225
3.2.2.2 - Ontologischer Vorrang des Sinngehalts der Wesenheit.....	229
3.2.2.3 - Der höhere Grad von Wirklichkeit des Objekts durch größere	
Unmittelbarkeit	232
3.2.3 - Widerlegung der Betrachtung des ersten Objekts unter dem	
Sinngehalt eines Hinblicks nach außen.....	237
3.2.3.1 - Kenntnis des Absoluten.....	238
3.2.3.2 - Der Sinngehalt des ersten Objekts und der Realitätscharakter der	
Wissenschaft	241
3.2.3.2.1 - Realer Hinblick und Hinblick der Vernunft in Gott.....	241
3.2.3.2.2 - Reale Wissenschaft und nicht reale Wissenschaft	245
3.2.3.3 - Wissenschaft in sich und der durch sich Begriff des ersten Objekts.....	251
3.2.3.4 - Formaler Sinngehalt des Objekts und Notwendigkeit	262
3.2.4 - Das erste Objekt unter dem washeitlichen Sinngehalt.....	264

IV - DAS ERSTE OBJEKT DER THEOLOGIE UND SEIN SINNGEHALT IN EINER LEHRE FÜR UNS VON NOTWENDIGEN WAHRHEITEN.....	270
4.1 - Das erste Objekt der notwendigen theologischen Wahrheiten, wenn sie in unserer Theologie betrachtet werden	271
4.1.1 - Die Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts	271
4.1.2 - Habitus der Erkenntnis ohne Objekt.....	279
4.1.3 - Unsere Theologie und die wissenschaftliche Erkenntnis des Objekts: Eine verschiedene Auffassung im Prolog der <i>Lectura</i> ?	282
4.2 - Exkurs: Die „Evidenz“ unserer Theologie als einer Lehre für uns	291
4.3 - Der Begriff des unendlichen Seienden	299
4.4 - Der epistemische Charakter unserer Theologie des unendlichen Seienden: Konsequenzen	310
4.5 - Die Gleichheit zwischen dem ersten Objekt unserer Theologie als eine Lehre für uns und dem Objekt der Theologie in sich als eine Wissenschaft in sich	323
4.6 - Erstes Subjekt und erstes Objekt: Das Fazit.....	325
V - DAS OBJEKT DER THEOLOGIE IN SICH VON KONTINGENTEN WAHRHEITEN	331
5.1 - Die Wahrheiten, die das erste Objekt einer Wissenschaft in sich virtuell enthalten kann	332
5.2 - Die Reihe kontingenter Wahrheiten	339
5.2.1 - Die Unmittelbarkeit erster kontingent-theologischer Wahrheiten: Der schwierige Weg (<i>Ord. I d. 3 n. 238-239</i>)	345
5.2.2 - Unmittelbare kontingente theologische Sätze: Der einfache Weg (<i>Ord. I d. 8 n. 299-300</i>).....	360
5.3 - Die Möglichkeit eines durch sich bekannten kontingenten Prinzips	366
5.4 - Das erste Subjekt der in einer Reihe stehenden kontingenten Wahrheiten	372
5.5 - Das erste Subjekt der kontingenten Theologie in sich und der ganzen Theologie	379

5.6 - Das erste Subjekt unserer Theologie der kontingenten Wahrheiten	384
VI - WISSENSCHAFT IM STRENGEN SINNE UND WISSENSCHAFT	
DES KONTINGENTEN	387
6.1 - Wissenschaft im strengen Sinne	388
6.2 - Die scotische Bewertung der vier aristotelischen Bedingungen	401
6.3 - Der Wissenschaftscharakter des Habitus der Theologie der Seligen.....	407
6.4 - Wissenschaft von kontingenten Wahrheiten.....	418
6.4.1 - Wissenschaft und notwendige theologische Wahrheiten „de possibili“	420
6.4.2 - Bedingung des Objekts und Bedingung der Erkenntnis.....	425
6.4.3 - Die größere Vollkommenheit der Wissenschaft der Bedingung der	
Erkenntnis nach	428
6.4.4 - Bedingungen des Objekts im notwendigen Habitus der Wissenschaft.....	430
6.4.5 - Zwei Modelle für den Wissenschaftscharakter der Theologie der	
kontingenten Wahrheiten.....	438
6.4.5.1 - Die scotische Auslegung des Begriffs des Wissens in <i>Nikomachischer</i>	
<i>Ethik</i> VI	439
6.4.5.2 - Theologie als Weisheit	448
6.4.5.3 - Schauen und Aussagen	457
VII - UNTERORDNUNG UND EINHEIT DER WISSENSCHAFT	466
7.1 - Die aristotelische Theorie der Unterordnung der Wissenschaften	468
7.2 - Theologie: Eine unterordnende oder eine untergeordnete Wissenschaft? ...	473
7.2.1 - Die Wissenschaft der Theologie ist keiner anderen untergeordnet	475
7.2.2 - Die Wissenschaft der Theologie ordnet keine andere Wissenschaft	
unter	478
7.3 - Unterordnung jeder naturhaften Wissenschaft unter die Theologie:	
Die Verneinung eines weiteren Modells	481
7.4 - Ob die Theologie des Weges anderen Arten der Theologie	
untergeordnet ist	494
7.4.1 - Erstes Gegenargument: Glaube und Wissenschaft fallen nicht	
zusammen.....	500
7.4.2 - Zweites Gegenargument: Die Einheit der Wissenschaft von Gott.....	501

7.4.3 - Drittes Gegenargument: Die Unterordnungsbeziehung dem Sinngehalt der Ursache nach	503
7.4.4 - Viertes Gegenargument: Die Theologie des Pilgers und die Theologie der Seligen beziehen sich auf dasselbe	505
7.4.5 - Fünftes Gegenargument: Die evidente Schau des Objekts und der Glaube an dasselbe Objekt fallen nicht zusammen	508
7.4.6 - Ergebnis	510
7.5 - Die Einheit der Wissenschaft	523
SCHLUSS	531
1. - Die Korrespondenz zwischen „<i>scientia in se</i>“ und „<i>cognitio intuitiva</i>“.....	532
1.1 - Intuitive und abstraktive Erkenntnis des theologischen Objekts in <i>Rep. par. I A prol. q. 2</i>.....	537
1.2 - Vergleich mit den Prologen von <i>Lectura</i> und <i>Ordinatio</i>: Ergebnisse.....	549
2. - Die Entsprechung zwischen „<i>scientia in se</i>“-„<i>doctrina nobis</i>“ und „<i>demonstratio propter quid</i>“-„<i>demonstratio quia</i>“	556
3. - „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“: Gelöste Schwierigkeiten	562
4. - Erstes Objekt und Wissenschaft: Zusammenfassung	565
5. - Zur Bedeutung und Fortsetzung der Untersuchung	576
LITERATURVERZEICHNIS	591

EINLEITUNG

1. Philosophische Haltung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit philosophischen Fragen und wird demgemäß aufgrund ihrer Konsistenz als philosophisches Denken bewertet. Es ist deswegen angemessen, am Anfang eine Konzeption der Philosophie darzulegen, die die Durchführung dieser Untersuchung rechtfertigt oder zumindest, gegenüber anderen Konzeptionen, rechtfertigen kann.

Ich untersuche den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihre epistemologischen Implikate bei einem Denker des Mittelalters. Die Notwendigkeit der Bestimmung der gemeinten Begriffe¹ und der Regelung ihrer Verwendung entsteht, wenn man sich des Sinnes gewisser Begriffe von einem strukturierten Teil einer natürlichen Sprache² vergewissern will. Daß man sich des Sinnes gewisser Begriffe vergewissert, muß bedeuten, (a) daß sie erst durch die Reflexion - die in der Regel schon innerhalb einer Philosophiegeschichte bzw. einer ergebnen philosophischen Erkenntnis entstanden ist - über undeutliche Sinne gemeinsamer Begriffe von dem strukturierten Teil der natürlichen Sprache erklärt werden, und (b) daß nach der Reflexion oder quasi Lösung der Undeutlichkeiten eine präzisere, nicht endgültige, Sprache gewonnen wird. Man geht damit - zumindest im Hinblick auf die Philosophie, die man entwirft - von vor-philosophischen Begriffen zu philosophischen Begriffen über. Die Philosophie ist nicht das begriffliche Ergebnis dieses Vorgangs. Sie ist die Verwirklichung dieses Vorgangs.

Dieser Vorgang kann sowohl in der als auch für die theologische Sprache, nämlich in einem und für einen strukturierten Teil³ einer natürlichen Sprache,

¹ Ich denke hier an den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis und an die Begriffe, die den in den erforschten Quellen expliziten epistemologischen Implikaten der wissenschaftlichen Erkenntnis entsprechen, nicht an weitere vorausgesetzte Erklärungen. Vgl. unten in dieser Einleitung unter 3 und 4.

² Ich benutze diesen Begriff in einem primären Sinn, nämlich in bezug auf „historisch gewachsene Sprachen“, innerhalb deren sich „verschiedene Entwicklungszustände“, „Sprachschichten“ und „Sprachvarianten“ unterscheiden lassen. Eine „natürliche Sprache“ wird hier von einer „künstlichen Sprache“ unterschieden, d. h. von einer Sprache, die durch „explizite“ Konvention definiert wird; vgl. Franz v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, S. 16.

³ Im Fall der christlich-kirchlichen Theologie zeigt sich nach Richard SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, S. 12, ihre artikuliert begriffliche Struktur in der Aufgabe, „das rechte Verständnis der religiösen Überlieferung mit Mitteln wissenschaftlichen Argumentierens zu sichern“. Demgemäß wird das christliche Theologieverständnis nach Max SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: Walter KERN; Hermann Josef POTTMEYER und Max SECKLER (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische*

durchgeführt werden. Ich nehme an, daß in der vor-philosophischen theologischen Sprache Undeutlichkeiten entstehen, wenn man wegen allgemeiner „Vernunftmotivationen“ sich des Sinnes *gewisser* - nicht irgendwelcher - Begriffe und der Verwendung dieser Begriffe zu vergewissern versucht.⁴ Daß die Notwendigkeit der Vergewisserung im Blick auf theologische Doktrinen als Aufgabe der Theologie verstanden wird, d. h. als die Aufgabe, „christliche Inhalte einsichtig zu machen“, die zur Suche nach Vernunft Einsicht führt,⁵ vermindert nicht das eigenständige Tun der Philosophie (oder zumindest die Möglichkeit dieses Tuns).⁶ Daß außerdem in dem „Dienstverhältnis“ zwischen Philosophie und Theologie in der mittelalterlichen Scholastik die beiden historisch gesehen eine Einheit bilden, bedeutet nicht, daß sie formal nicht verschieden sind. Aber ich lehne sowohl theoretisch als auch historisch die Annahme ab, daß ein solcher Bezug in dem philosophischen Denken im christlichen Mittelalter⁷ immer zu sehen ist.⁸

Ich gebe folgendes Beispiel zu bedenken: Es wird in der Theologie⁹ gesagt, daß in ihr ein „Objekt“¹⁰ erkannt wird. Es wird ein gewisses Wissen von ihm geäußert, wenn z. B. mit einer bestimmten Verwendung des Verbs „Glauben“ im Blick auf innere Vollzüge des Glaubensbekenntnisses etwas behauptet wird. Es kann dementsprechend gefragt werden, was in solchen Vollzügen epistemologisch gemeint wird, wenn gesagt

Erkenntnislehre, S. 179, als „Glaubenswissenschaft“ definiert, in der „Glaube und Wissenschaft in Interaktion miteinander treten, derart, daß der Glaube und die Sache des Glaubens zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisbemühung und der wissenschaftliche Diskurs zum Instrument der Glaubenserkenntnis wird, (...)“. Vgl. *ibidem*, S. 190-95.

⁴ Das eigenständige Tun der Philosophie wird selbst im Zusammenhang theologischer Fragestellungen in der Behandlung von *gewissen* Begriffen gesehen. Ich gehe davon aus, daß das philosophische Tun, das immer eine bestimmte „Vernunftmotivation“ voraussetzt, sich gewöhnlich mehr für gewisse Begriffe interessiert als für andere. Solche Begriffe scheinen mehr als andere der praktischen und der theoretischen Vernunftmotivation des philosophischen Tuns, nicht seinem Objektbereich, zu entsprechen. Welche hier *die* ausgezeichnete Vernunftmotivation des philosophischen Tuns ist, ist nicht zu entscheiden; vgl. Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, (2. Vorlesung) S. 25. 30-33; (7. Vorlesung) S. 120-3. Derartige Begriffe betreffen Fragen über die Universalität und Letztbegründung von der Möglichkeit und der Natur des Verstehens assertorischer Sätze, d. h. des Verstehens überhaupt im Rahmen einer allgemeinen formalen Semantik.

⁵ Vgl. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, S. 33-8. 390f. 396f.

⁶ Vgl. Mechthild DREYER, Was ist Philosophiegeschichte des Mittelalters?, in: *Philosophisches Jahrbuch*, S. 356.

⁷ Begriffe wie „Philosophie des Mittelalters“ oder „mittelalterliche Philosophie“ sind in der Tat irreführend; vgl. Peter SCHULTHESS und Ruedi IMBACH, *Die Philosophie im Mittelalter*, S. 18-9.

⁸ Die Anmerkungen von Mechthild DREYER, Was ist Philosophiegeschichte des Mittelalters?, *op. cit.*, S. 358, haben auch die Arbeit von Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, 2. Auflage (1989), im Sinn, in der bestätigt wird, daß selbst von Duns Scotus eine philosophische selbständige Synthese der Metaphysik als „*scientia transcendens*“ entwickelt wurde.

⁹ D. h. in „unserer Theologie“; vgl. im ersten Kapitel unter 1.1 und 1.3.

¹⁰ Ich nehme an, daß unsere Theologie eine schon artikulierte bzw. *in der natürlichen Sprache* erweiterte Sprache ist oder zumindest diese Erweiterung einschließt. Mit dieser „Erweiterung“ verstehe ich *auch*, daß in unserer Theologie eine gewisse Kategorisierung auf die durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten angewendet wird. Unter dieser Kategorisierung verstehe ich eine Metaebene der theologischen Sprache, die aber keine notwendig *bleibende*

wird, daß an ein Objekt geglaubt wird. Wie unterscheidet sich der Glaube an dieses Objekt von der Erkenntnis von ihm? Was bedeutet die Behauptung, daß man weiß, daß ein Objekt so oder so ist bzw. ihm solche oder solche Prädikationen zugeschrieben werden? Werden Fragen nach dem Sinn gewisser in einer natürlichen Sprache gebrauchten Begriffe durch einen Vergewisserungsvorgang in der Sprache selbst philosophisch gelöst,¹¹ oder wird damit der Sinn der in diesen Fragen betrachteten Begriffe wesentlich modifiziert, dann ergeben sich¹² daraus philosophische Begriffe. Dann zeigt sich hierin ein philosophisches Tun.

Die gegebene Konzeption der Philosophie *ähnel*t dem traditionellen Programm der analytischen Philosophie. Das Hauptinteresse der analytischen Philosophie liegt in der Erklärung bzw. in der Lösung von Begriffsfragen,¹³ durch die logische Analyse der Normalsprache mittels durchsichtiger Argumentation. Ziele eines solchen Verfahrens sind entweder die Entwicklung (a) einer idealen Sprache, oder (b) einer Sprache, in der einerseits problematische Begriffe durch eine therapeutische Untersuchung aus ihren vor-philosophischen Verwendungen „in ihren alltäglichen Gebrauch“ zurückgeführt werden¹⁴ oder in der andererseits durch die Philosophie sich eine „konstruktive Methode“ der „Begriffsanalyse“ für die informative Erläuterung von Begriffen durch andere Begriffe durchsetzt.¹⁵ Angesichts des Themas und der Durchführung der

metasprachliche Kategorisierung sein muß.

¹¹ Vgl. Marilyn McCord ADAMS, Reviving philosophical theology: some medieval models, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 26 - Was ist Philosophie im Mittelalter?*, S. 61-2. 64. Unter anderen Argumenten findet man hier dasjenige, nach dem die Theologie selbst philosophisch ist, wenn philosophische Begriffe eine notwendige Hilfe sind, um theologische Fragen zu formulieren und zu lösen. In ihrer zweiten These über eine „philosophische Theologie“ weist M. M. Adams auf ein Kennzeichen der „mainstream medieval theology“ hin, nämlich daß sie eine philosophische Theologie ist, insofern in ihr theologische Fragen von theologischen und philosophischen Argumenten betrachtet werden.

¹² Möglicherweise nicht in einem ersten entsprechenden Vorgang über den Sinn der betrachteten Begriffe.

¹³ In verschiedenen Themensbereichen der Philosophie, wie z. B. Sprache, Ontologie, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Logik.

¹⁴ Vgl. Albert NEWEN und Eike v. SAVIGNY, *Einführung in die analytische Philosophie*, S. 12. Vgl. z. B. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: Ludwig WITTGENSTEIN, *Werkausgabe Band 1*, S. 298-9 n. 109: „Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d. i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: *entgegen* diesem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“. Vgl. *ibidem*, S. 300 n. 117; S. 304-5 n. 132-133.

¹⁵ Vgl. z. B. Wolfgang KÜNNE, George Edward Moore - Was ist Begriffsanalyse?, in: Margot FLEISCHER (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, S. 31-3. Durch (a) und (b) werden zwei Haupttendenzen der analytischen Philosophie im 20. Jahrhundert (zumindest bis zu den 1960er Jahren) bezeichnet, nämlich die „Philosophie der idealen Sprache“ und die „Philosophie der normalen Sprache“; vgl. Albert NEWEN und Eike v. SAVIGNY, *op. cit.*, S. 11-2. 9-15 (Vorwort). In den letzten drei Jahrzehnten, vgl. *ibidem* S. 15, wird anscheinend die „sprachliche Wende in der Analytischen Philosophie von einer kognitiven Wende abgelöst“, in der viele Disziplinen der Analytischen Philosophie „in engem Zusammenhang mit der Kognitionswissenschaft“ stehen.

vorliegenden Untersuchung geht es in der letzten Bemerkung nicht um die Bestätigung der Annahme, daß die analytische Philosophie sich insbesondere für zwei Forschungsschwerpunkte im Bereich der Philosophiegeschichte des Mittelalters sachlich interessiert, nämlich für Logik und Sprachphilosophie. Es geht vielmehr um eine „formal-methodische“¹⁶ *Annäherung* zur Philosophie in der „analytischen Wendung“,¹⁷ insbesondere im Sinne von (b). Es scheint zum Schluß berechtigt zu sagen, daß das Studium des philosophischen Tuns unter vielen Denkern der mittelalterlichen Hochscholastik zur Überzeugung bringen kann, daß sowohl dieses philosophische Tun als auch die heutige Untersuchung von ihm, wie die vorliegende Arbeit zu verstehen ist, dem unter dem gegebenen Vergleich definierten philosophischen Tun entsprechen können.¹⁸

2. Hintergrund der Problemstellung

Bevor das Thema der Untersuchung im einzelnen dargelegt wird, werden die theoretische Motivation und die Natur der Betrachtung des Themas bei Scotus anfänglich durch seinen Hintergrund im philosophischen Denken der mittelalterlichen Hochscholastik erklärt. In der Zeit der Ausarbeitung der *Lectura* von Duns Scotus (wahrscheinlich 1298-1299)¹⁹ war die Anwendung des aristotelischen Modells der Wissenschaft im strengen Sinne auf die Theologie ein festgesetztes Verhalten hinsichtlich der Frage nach der Bestimmung des theologischen Wissens. Im 13.

¹⁶ Vgl. Peter SCHULTHESS und Ruedi IMBACH, op. cit., S. 23.

¹⁷ Vgl. Mechthild DREYER, Was ist Philosophiegeschichte des Mittelalters?, op. cit., S. 357-8. Alain de LIBÉRA, *Penser au moyen âge*, S. 48-50. 68-72, deutet an, daß insbesondere die heutige angelsächsische Erforschung der Hochscholastik „analytische Sprachen“ in der Behandlung von rein theologischen Fragestellungen findet. A. de Libéra untersucht die Wurzeln dieser Tendenz in der französischen Mittelalterforschung, mit besonderer Rücksicht auf die „kritische Geschichtsphilosophie“ von Paul Vignaux.

¹⁸ Somit wird in dieser Untersuchung nicht von der Position ausgegangen, daß die *Erforschung* der „mittelalterlichen Philosophie“ eine Art „historische Besinnung“ der Wege der Vernunft-„ratio“ im abendländischen Denken ist; vgl. Kurt FLASCH, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, in: Wilhelm VOSENKUHL und Rolf SCHÖNBERGER (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, S. 409. In bezug auf den vorgelegten Vergleich ist noch zu sagen, daß es andere Wege gibt, um „mittelalterliche Philosophie“ in der gegenwärtigen Philosophie zu finden. Ein anderer Weg, nämlich ein Weg *dem Inhalt nach*, ist die Vermittlung der mittelalterlichen Philosophie durch die neuzeitliche in die gegenwärtige Philosophie; vgl. Ludger HONNEFELDER, Transzendentalität und Moralität - Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie, in: *Theologische Quartalschrift*, S. 178-9. Im Blick auf die scotische Konzeption der Metaphysik als Transzendentalwissenschaft vgl. ders., Gegenstands- und Weltbegriff in der mittelalterlichen Ontologie und in der universalen formalen Semantik der Gegenwart - Zur Frage nach der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie, in: Wilhelm VOSENKUHL und Rolf SCHÖNBERGER (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, S. 369-82; auch ders., Metaphysik zwischen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und universalen formalen Semantik - Zur philosophischen Aktualität der mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 26 - Was ist Philosophie im Mittelalter?*, S. 56-7.

¹⁹ Zur Datierung des Prologs der *Lectura* und des Prologs der *Ordinatio* vgl. William J. COURTENAY, Scotus at Paris, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 152. 154; Allan B. WOLTER, Reflections about Scotus's early works, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and

Jahrhundert²⁰ haben viele Scholastiker unter der einflußreichen theologischen Orientierung von Alexander v. Hales, von dem die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie zum ersten Mal gestellt wird,²¹ diese Bestimmung des Verständnisses theologischen Wissens durchgeführt. Im Hinblick auf Scotus muß festgehalten werden, daß die Verurteilungen von 1277 die Bedeutung der Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsmodells auf die Theologie wesentlich nicht verändert haben. Es ist dennoch eine vertretbare Meinung, daß bestimmte theologische Begriffe von Scotus so gedeutet werden, daß sie mit der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie heilsgeschichtliche Erwägungen verbinden. Solche Erwägungen stehen bekanntermaßen bei Scotus in Übereinstimmung mit den Nachwirkungen der Lehrentscheidung von 1277 in seinem theologischen Denken.²²

Die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, wie sie von Scotus gestellt wird, nämlich als Teil der theologischen Ausbildung in Form von Kommentaren zu den Sentenzenbücher, setzt die Einführung und die langsame Rezeption der *Zweiten Analytik* von Aristoteles in den Artistenfakultäten im 13. Jahrhundert voraus.²³ Dieselbe Frage - und damit nicht mehr vornehmlich der augustinische Begriff der „Weisheit“ - spielt seit diesem Jahrhundert eine vordringliche Rolle in der Erörterung über „das Selbstverständnis der Theologie“, d. h. seit dem Jahrhundert, in dem (um 1200 mit

Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 45-7.

²⁰ Zu den Merkmalen und „Gründen des wissenschaftlichen Aufschwungs“ der abendländischen Philosophie im 13. Jahrhundert, d. h. in der Zeit der Hochscholastik, vgl. immer noch Philotheus BÖHNER und Étienne GILSON, *Christliche Philosophie*, dritte Aufl. (1954) S. 401-15.

²¹ Nämlich „*utrum doctrina theologiae sit scientia*“. Ein Traktat über die theologische Wissenschaft, im Blick auf das Wesen und die Methode der theologischen Lehre und auf die Möglichkeit der Erkenntnis von Gott, eröffnet die *Summa Halensis*; vgl. *Summa Halensis* Tractatus introductorius q. I (*De doctrina theologiae*) cap. 1-7 S. 1-13. Vgl. Elisabeth GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte, Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)*, S. 15-27; Edward D. O’CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. III, S. 3-4; Josef FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, S. 194: „Der Begriff der Wissenschaft, wie ihn Aristoteles in den *Analytica posteriora* entwickelt, wird [von Alexander Halensis] nicht auf die Theologie angewandt. Theologie ist in erster Linie Weisheit, Wissenschaft nur in einem weiteren Sinne“.

²² Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1.3, 1.2, 1.2.1 und 1.2.2.

²³ Gegen 1159 wurde die *Zweite Analytik* zum ersten Mal aus dem Griechisch ins Lateinisch von Jakob v. Venedig übersetzt. Über dieses Werk hat Robertus Grosseteste am Anfang des 13. Jahrhunderts einen Kommentar verfaßt. Anscheinend waren außer der Komplexität des Textes die Unterschiede zwischen den aristotelischen und den augustinischen Erkenntnistheorien die Gründe, warum er zögerlich rezipiert wurde. Vgl. Bernard G. DOD, Aristoteles latinus, in: Norman KRETZMANN; Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 46. 54-5; John LOSEE, *A historical introduction to the philosophy of science*, S. 31f. Eine Zusammenfassung der augustinischen Lehre der Wahrheit und der Erkenntnis in dem Zusammenhang der Rezeption der aristotelischen Wissenschaftstheorien findet sich in Eileen SERENE, *Demonstrative science*, in: Norman KRETZMANN; Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 498f.

Paris) wie PANNENBERG andeutet,²⁴ die ersten theologischen Fakultäten, eigentlich auch die ersten Universitäten, entstehen.²⁵ „Weisheit“ wird hier noch als eine Art reine christliche Philosophie verstanden, in der das vernünftige Denken („*intellectus*“), das dennoch „durch übernatürliche Faktoren bedingt ist“ und nicht „mit der reinen auf sich gestellten Vernunft gleichgesetzt werden darf“,²⁶ als Verständnis oder „rationelle Erklärung und Ergründung“²⁷ der geoffenbarten Überlieferung („*intellectus fidei*“) aufzufassen ist.²⁸

Das aristotelische Modell der Wissenschaft im strengen Sinn, das meistens zusammen mit anderen von jeweils zu unterscheidenden Erkenntnisweisen her betrachtet wurde, war für die Bestimmung des epistemologischen Charakters der Theologie im 13. Jahrhundert von seiner Rezeption bei Thomas v. Aquin an das wichtigste Erkenntnismodell.²⁹ Thomas v. Aquin war der erste, der den aristotelischen Wissenschaftsbegriff der *Zweiten Analytik* auf die Theologie vollständig angewendet hat.³⁰ Was damit hervorgehoben wird, ist, daß die Aufgabe, den Begriff der Wissenschaft zu präzisieren, wie er nach Aristoteles verstanden wurde, sowohl bei Thomas v. Aquin als auch bei Duns Scotus prinzipiell eine Aufgabe des Theologen war. Der Theologe soll versuchen, den epistemologischen Charakter der Theologie als eines

²⁴ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 11.

²⁵ Vgl. Philotheus BÖHNER und Étienne GILSON, op. cit., S. 408-13; Étienne GILSON, *La philosophie au moyen age*, S. 391-400; Wolfhart PANNENBERG, op. cit., S. 12. Vgl. ibidem, S. 16. Seit dem 13. Jahrhundert „(...) geht es mit der Klärung des Verhältnisses zum jeweils herrschenden Wissenschaftsbegriff zugleich um die Stellung der Theologie in der Universität“.

²⁶ Vgl. Martin GRABMANN, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in: Martin GRABMANN und Joseph MAUSBACH (Hrsg.), *Aurelius Augustinus*, S. 91: „In diesem Sinne ist es richtig, daß die augustinische Fragestellung über das Verhältnis von fides und intellectus mit dem modernen Problem über die Beziehung zwischen Glauben und Wissen, in welchem unter Wissen die Funktionen der reinen natürlichen Vernunft verstanden sind, nicht gleichgesetzt werden darf“. Vgl. ibidem, S. 108-10. Vgl. Rudolf LORENZ, Die Wissenschaftslehre Augustins - II. Teil, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, S. 247-51; Johannes BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis*, S. 47-55, insbesondere S. 51f.

²⁷ Vgl. Martin GRABMANN, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in: Martin GRABMANN und Joseph MAUSBACH (Hrsg.), op. cit., S. 91. Die augustinische Philosophie ist, insbesondere in ihrem späteren Werdegang, eine Art „spekulative Theologie“. Vgl. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, S. 38f. Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VIII, 1, S. 216 lin. 7-15: „(...) sed cum philosophis est habenda conlatio; quorum ipsum nomen si Latine interpretemur, amorem sapientiae profitemur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut diuina auctoritas ueritasque monstraui, uerus philosophus est amator Dei. Sed quia res ipsa, cuius hoc nomen est, non est in omnibus, qui hoc nomine gloriantur (neque enim continuo uerae sapientiae sunt amatores, quicumque appellantur philosophi): (...)“.

²⁸ Vgl. Tullio GREGORY, *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, S. 63f. 65f.; Johann AUER, Das Theologieverständnis des Johannes Duns Scotus und die theologischen Anliegen unserer Zeit, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 168; Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 165-77.

²⁹ Vgl. Ludwig HÖDL, Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus, in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 20 - Die Kölner Universität im Mittelalter*, S. 20f.; Martin GRABMANN, *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“*, S. 186f.

³⁰ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 196-7.

spezifischen Habitus der Erkenntnis zu präzisieren bzw. sich der Wahrheit der Theologie „auf dem Boden des allgemeinen Denkens zu vergewissern“.³¹

Außer der beschriebenen Aufgabe des Theologen bzw. der Theologie soll aber noch, als theoretische Hintergründe der Problemstellung, die nach der Einführung der *Zweiten Analytik* und wegen des Gebrauchs des in ihr dargestellten Wissenschaftsbegriffs für die Bestimmung des theologischen Wissens entstehen, auf zwei weitere parallele Aufgaben hingewiesen werden. Damit wird daran erinnert, und aufgrund ihrer historisch-begrifflichen Ausgangssituation wird plausibel gemacht, daß das zu untersuchende Objekt das Resultat eines philosophischen Tuns ist. Die von Thomas v. Aquin etablierte Anwendung des aristotelischen Modells der Wissenschaft auf die Theologie war gleichzeitig:

- Eine Aufgabe der Logik, die in dieser „zweiten Phase“ der „kreativen Periode“ (Moody) der Logik im Mittelalter (etwa 1250-1350)³² auch die Absicht hatte, jedem anderen Wissen die Prinzipien einer gewissen wissenschaftlichen Methode - teilweise „die Berechtigung des Syllogismus und der Induktion“ (De Rijk) - zu unterbreiten.³³

- Eine Aufgabe der epistemologischen Reflexion im weiteren Sinne. In ihr wird das Verständnis der Vorgänge, durch die die Kenntnis über die Welt gewonnen und entwickelt werden kann,³⁴ sowohl im Blick auf die Beziehung des erkennenden Subjekts zu der Welt als auch im Blick auf die Grundlegung der Psychologie des erkennenden Subjekts thematisiert.

Die drei dargestellten allgemeinen Aufgaben helfen zu präzisieren, wie das Thema der Untersuchung verstanden und methodologisch verfolgt wird. Ich werde in

³¹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, op. cit., S. 17-8.

³² Vgl. Ernest A. MOODY, The medieval contribution to logic, in: Ernest A. MOODY, *Studies in medieval philosophy, science and logic. Collected papers 1933-1969*, S. 375-6.

³³ Selbstverständlich war diese weder die einzige Aufgabe noch die einzige Absicht der mittelalterlichen Logik. Es handelt sich in ihr stets um die Logik der Sätze und der Termini. Vgl. L.-M. DE RIJK, Die Bedeutungslehre der Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation, in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 7 - Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, S. 1f. Sowohl im Blick auf die Logik der Sätze als auch im Blick auf die Logik der Termini, vgl. I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*, S. 173-4, zerfallen die Probleme der Logik in der Scholastik in zwei Klassen, nämlich in „antike“ Probleme, wie die kategorische und modale Syllogistik (Aristoteles) und die hypothetischen Syllogismen (die megarisch-stoische Schule), und in „ganz neue“ Probleme (*insbesondere* die Lehre von den „Eigenschaften der Termini“ und die Konsequenzenlehre). Vgl. auch Vgl. Ernest A. MOODY, The medieval contribution to logic, in: Ernest A. MOODY, op. cit., S. 376.

³⁴ Diese ist nach Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, S. 7, die zweite von zwei zentralen epistemologischen Fragen der Philosophie im Mittelalter.

den folgenden zwei Abschnitten das Thema der Untersuchung ausführlicher beschreiben und auf die philosophische Tätigkeit hinweisen, durch die es entfaltet wird.

3. Problemstellung: Thema, Ziel und Methode

Das *Thema* dieser Untersuchung ist der Begriff der Wissenschaft und ihre epistemologische Implikate nach Duns Scotus. Das *Ziel* der Untersuchung ist das Verständnis des Begriffs der Wissenschaft und ihrer epistemologischen Implikate nach Duns Scotus, wenn die Frage nach dem Begriff und den Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Theologie angewendet wird. Das Ziel wird so abgegrenzt, weil die Fragestellungen über den Wissenschaftscharakter der Theologie die privilegierten Stellen sind, um das Thema zu untersuchen. Es wird damit nicht behauptet, daß in ihnen alle möglichen Betrachtungen über die wissenschaftliche Erkenntnis bei Scotus mit zur Darstellung kommen.³⁵ Vielmehr geht es in ihnen um die ausgeprägteste und vollständigste Darlegung des Themas.³⁶ Das vorgelegte Ziel wird außerdem nicht als Korrelat der genannten Aufgabe des theologischen Denkens verstanden.³⁷ Es setzt die Durchführung dieser Aufgabe bei Scotus voraus. Das Korrelat des Ziels der Untersuchung sind die zwei parallelen erwähnten Aufgaben³⁸ in ihrer geschichtlichen Spezifizierung.

Im Unterschied zu FINKENZELLER,³⁹ der die Position von Scotus über die Theologie als Wissenschaft noch durch die kritische Auslegung von Merkmalen (z. B. von der Lumina-Lehre und von der Unterordnungslehre) zweier Grundströmungen der Hochscholastik (der augustinischen und der aristotelisch-thomanischen Strömungen) definiert, betrachte ich die Theologie als Wissenschaft bei Scotus allein im Rahmen der zweiten Strömung: Selbst FINKENZELLER schließt, daß die mögliche Betrachtung des anselmianisch-augustinischen „*intellectus fidei*“ bei Scotus schon im Gegensatz zu

³⁵ Ich denke an die Argumente für die Verteidigung der Möglichkeit der „*veritas certa et sincera*“ in *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 123-72 n. 202-280. Vgl. z. B. den Hinweis von Jaakko HINTIKKA, Concepts of scientific method from Aristotle to Newton, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. I, S. 77f., auf die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten über Gesetzmäßigkeiten der Natur, die nach Scotus durch einzelne Wahrnehmungen erfaßt werden.

³⁶ Vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.

³⁷ Vgl. oben in dieser Einleitung unter 2.

³⁸ Vgl. oben in dieser Einleitung unter 2.

³⁹ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 162-221.

einer kritisch aufgenommenen aristotelischen Auffassung der „*scientia*“ steht.⁴⁰ Durch die Rezeption der zweiten Strömung allein wird außerdem der ausdrückliche scotische Begriff der Wissenschaft formuliert, obwohl die scotischen epistemologischen Überlegungen nicht durch sie allein begründet werden.

Da in der Untersuchung die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie im Vordergrund steht, ist es angebracht deutlicher festzustellen, was damit gemeint wird. Ich betrachte in verschiedenen Problembereichen⁴¹ den Begriff der Wissenschaft und die epistemologischen Lösungen, die für die Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie gedacht werden. Ein solcher Begriff und solche Lösungen werden von Scotus in seiner kritischen Rezeption der aristotelischen Wissenschaftslehre bzw. in Auseinandersetzungen mit der entsprechenden Lehre von Heinrich v. Gent und von Thomas v. Aquin wesentlich in den Teilen 2 und 3 des Prologs der *Lectura* und in den Teilen 3 und 4 des Prologs der *Ordinatio* vorgelegt. Dies rechtfertigt das Verfahren, den aristotelischen und den scholastischen philosophischen Hintergrund der von Scotus entwickelten Auffassung systematisch zu erklären.⁴²

Wird der Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* (um 1300-1301) im ganzen angesehen, dann muß gesagt werden, daß in dieser Arbeit auf die „*quaestio de methodo*“ „unseres“ theologischen Wissens, insofern diese Methode im ersten Teil des Prologs durch die Möglichkeit des Aufnehmens von Wahrheiten charakterisiert wird, die dem Menschen übernatürlich geoffenbart werden müssen,⁴³ verzichtet wird. Ebenso

⁴⁰ Ibidem, S. 162-191.

⁴¹ Vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.

⁴² Dies bedeutet, daß die Auslegung bestätigt wird, nach der bei Scotus philosophische Fragestellungen im Grunde theologisch bedingt sind; vgl. z. B. Werner DETTLOFF, Heilswahrheit und Weltweisheit - Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik, in: Leo SCHEFFCZYK; Werner DETTLOFF und Richard HEINZMANN (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung*, S. 620.

Daß in der Theologie philosophische Grundlegungen erfordert werden, bedeutet nicht, daß die Intelligibilität des theologischen wissenschaftlichen Habitus in jeder Hinsicht auf andere wissenschaftliche Habitus bezogen werden muß. Dies bedeutet dennoch, daß die philosophischen Lösungen, die für theologisch bedingte Fragestellungen gedacht werden, auf philosophische Fragestellungen bezogen werden können. Ein Beispiel für die letzte Behauptung: Die Überlegungen über die Möglichkeit einer Art „Ableitung“ in einer Reihe von kontingenten theologischen Wahrheiten kann auf die Frage nach der Entwicklung einer Inferenz- und Deduktionslogik im Mittelalter bezogen werden (diese ist nach Robert PASNAU, op. cit., S. 7, die erste von zwei zentralen epistemologischen Fragen in der Philosophie im Mittelalter); vgl. im fünften Kapitel unter 5.2, 5.2.1 und 5.4. Dasselbe kann von den verschiedenen scotischen Modellen der Wissenschaft in *Ord. prol. p. 4* gesagt werden (vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.1 und 6.4.5.2): Solche Modelle betreffen die mittelalterliche philosophische Epistemologie, nämlich die verschiedenen Habitus des Wissens, die Gewißheit und evidente Kenntnis des Objekts hervorbringen.

⁴³ Vgl. Alessandro GHISALBERTI, Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla „*Ordinatio*“ di Giovanni Duns Scoto, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 275. 278-9:

werden die im letzten Teil gestellten Fragen, (1) ob die Theologie eine praktische oder eine spekulative Wissenschaft sei bzw. (2) ob sie aufgrund einer Ordnung auf die Praxis als auf das Ziel durch sich eine „praktische Wissenschaft“ genannt werde,⁴⁴ beiseite gelassen. Diese zwei Fragen betreffen, sowie die hier zu untersuchenden Fragestellungen, den Status der Theologie als Wissenschaft. Bezüglich der Fragen im fünften Teil des Prologs zur *Ordinatio* könnte auch behauptet werden, daß für die Untersuchung des Begriffs der Wissenschaft und ihrer epistemologischen Implikate nach Scotus Fragen nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie im Vordergrund stehen. Es soll deswegen begründet werden, warum sie nicht untersucht werden:

- (a) Der erste Grund ist konventionell: Die scotische Behandlung der Theologie als praktische Wissenschaft ist so umfassend und eigenartig, daß sie eine eigene Untersuchung fordert.⁴⁵ (Die Relevanz dieses Grundes wird verstärkt, wenn angenommen wird, daß ein Argument von ähnlichem Inhalt die thematische Abgrenzung dieser Untersuchung rechtfertigen kann). Hinsichtlich der Theologie als praktische Wissenschaft denke ich insbesondere an die Darstellung von zwei Begriffen: Da „eine praktische Wissenschaft als dasjenige Wissen bestimmt wird, das sich über den Bereich des Wissens hinaus auf praxis bezieht, wobei zu entscheiden ist, ob praxis in diesem Zusammenhang als Objekt oder als Ziel der sich darauf beziehenden Erkenntnis aufzufassen ist“,⁴⁶ fordert die Behandlung der Fragestellungen im fünften Teil des Prologs zur *Ordinatio* eine detaillierte Untersuchung des Begriffs der praktischen Wissenschaft und des Begriffs der Praxis.⁴⁷

- (b) Der zweite und wichtigste Grund besteht darin, daß das Verständnis und die theoretische Funktion des zu untersuchenden Begriffs von der Definition der praktischen Wissenschaft und von der Definition der Praxis unabhängig sind. Es wird

„È possibile sostenere, in riferimento alle cinque parti che costituiscono il Prologo alla *Ordinatio*, che la „quaestio de methodo“ viene decisa nella prima di esse, (...). Gli stessi termini con cui è formulata la quaestio urgono in direzione del chiarimento circa le forme della conoscenza e i livelli del discorso. Le forme di conoscenza riguardano il piano della verità conoscibile ed esplicabile (*doctrina*), che può essere attinta col lume della ragione naturale oppure per via di rivelazione soprannaturale; i livelli del discorso propongono una diversità di sviluppo del problema, a secondo che si discuta della condizione attuale dell'uomo (*pro statu isto*), (...).“ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 1 n. 1: „Quaeritur utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus“.

⁴⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 151 n. 217: „Quaeritur utrum theologia sit scientia practica vel speculativa“; *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 153 n. 223: „Secundo quaeritur utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica“.

⁴⁵ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 46f.

⁴⁶ Vgl. Hannes MÖHLE, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus*, S. 18f.

⁴⁷ Die selber zu einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen praktischer Wissenschaft und Wissenschaftscharakter eines Habitus im strengen Sinn bzw. zu einer Neubestimmung des Wissenschaftscharakters der praktischen Wissenschaft führen.

damit gesagt, daß die gegebene thematische Abgrenzung keine Inkonsistenz enthält. (Dies wäre nicht der Fall, wenn das Thema der Untersuchung der Wissenschaftscharakter der Theologie wäre). Im Gegenteil ist festzustellen, daß der Unterschied zwischen praktischer und spekulativer Wissenschaft, d. h. daß die beiden sich in einer unterschiedlichen Weise als Wissenschaft verstehen, nur aufgrund einer logisch-epistemologischen Systematisierung konzipiert werden kann. Diese schließt hauptsächlich den Begriff des Objekts der Wissenschaft und die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis dieses Objekts ein. Durch sie wird der Unterschied zwischen praktischer und spekulativer Wissenschaft im Zusammenhang der Problematik von „Wesen und Möglichkeit“ (Möhle)⁴⁸ des praktischen Wissens bzw. der praktischen Wissenschaft mit Bezug auf die aristotelische Grundlegung gedacht.

Die Feststellung des zweiten Grundes bedarf noch zweier Erklärungen, nämlich: Worum geht es, wenn von dem Unterschied zwischen spekulativer und praktischer Wissenschaft geredet wird? Warum wird dieser Unterschied auf die Theologie angewendet? Der Unterschied zwischen spekulativer und praktischer Wissenschaft wird ursprünglich von Aristoteles gemacht. Man unterscheidet hier zwischen zwei Wissenschaften, insofern das Ziel von jeder jeweils entweder die Erkenntnis der Wahrheit oder das Handeln⁴⁹ (entweder „*gnosis*“ oder „*praxis*“)⁵⁰ ist, d. h. zwischen einer Wissenschaft, „welche um ihrer selbst und um des Wissens willen gesucht wird“,⁵¹ und einer, in der „jedes Denkverfahren [„*dianoia*“]“ sich auf „Handeln [„*praktike*“]“ bezieht.⁵² Derselbe Unterschied impliziert bei Aristoteles, wenn der

⁴⁸ Vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 83-6.

⁴⁹ Vgl. J. H. J. SCHNEIDER, Johannes Duns Scotus und die praktische Philosophie, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. III, S. 278: „Spekulative und praktische Vernunft unterscheiden sich ‘vom Ziele her’“. Vgl. auch Stefan REHRL, Grundlegung der Moral bei Johannes Duns Scotus, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, S. 145-6.

⁵⁰ Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, I Kap. 1, 1094b27-1095a11, S. 3. Vgl. Otfried HÖFFE, Ethik als praktische Philosophie - Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22-1095a13), in: Otfried HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles - Die Nikomachische Ethik*, S. 30-7.

⁵¹ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI(E)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik*, II Kap. 2, 982a14-16, S. 10-11: „(...)“; und daß unter den Wissenschaften die, welche um ihrer selbst und um des Wissens willen gesucht wird, eher Weisheit sei als die um anderweitiger Ergebnisse willen gesuchte, und ebenso die mehr gebietende im Vergleich mit der dienenden; (...)“. Dieses Diktum wird von Scotus erwähnt; vgl. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 152 n. 220: „Item, practica omni aliqua speculativa est nobilior; nulla nobilior ista; ergo, etc. Probatio primae: tum quia speculativa est sui gratia, practica gratia usus, tum quia speculativa est certior, ex I *Metaphysicae*“. Vgl. auch ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 2, 1039a26-29, S. 132: „Das Gute und Schlechte der theoretischen Vernunft aber, die nicht handelt und nicht hervorbringt, ist Wahrheit und Falschheit, wie das von der Leistung jedes denkenden Vermögens gilt; (...)“.

⁵² Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI(E)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 1, 1025b25-28, S. 250-1: „Wenn also jedes Denkverfahren entweder auf Handeln oder auf Hervorbringen oder

aristotelischen Auffassung nach das praktische Wissen als „Ethik“ bestimmt wird, ein jeweils unterschiedliches Urteil über den wissenschaftlichen Charakter des Habitus. Im Gegensatz zur spekulativen Wissenschaft wird die Ethik-praktische Wissenschaft nicht als Wissenschaft im strengen Sinn⁵³ verstanden, sondern es handelt sich in jener „um ein Wissen, dem aufgrund der Partikularität und der Kontingenz des Erkenntnisgegenstandes nur eine gewisse (...) Wahrscheinlichkeit zukommt“.⁵⁴

Die meisten Scholastiker haben die Unterscheidung zwischen spekulativer und praktischer Wissenschaft kritisch aufgenommen und in seiner Anwendung auf die Theologie teilweise verändert.⁵⁵ Aber es kann kaum festgestellt werden, daß in jeder kritisch aufgenommenen Auffassung und Anwendung jener Unterscheidung auf die Theologie vor der Aristoteles-Rezeption bei Thomas v. Aquin eine deutliche Distinktion zwischen „rationaler Theologie“ und „affektiver Weisheit“ formuliert wird.⁵⁶ Von Thomas v. Aquin wird die Position zum ersten Mal verteidigt, daß die heilige Lehre („*sacra doctrina*“) sich auf Wahrheiten erstreckt, die („vom Ziele her“) zu verschiedenen Wissenschaften gehören, nämlich zu spekulativer und zu praktischer Wissenschaft. Die heilige Lehre bezieht sich jedoch auf solche Wahrheiten unter demselben formalen Sinngehalt („*ratio formalis*“), d. h. insofern sie durch das göttliche Licht/Objekt erkannt werden können.⁵⁷ Die „*sacra doctrina*“, so wie die „Theologie Gottes“ (hier mein Ausdruck), insofern Gott in einer und derselben Wissenschaft sowohl sich selbst als auch seine Handlungen erkennt, schließt sowohl eine spekulative als auch eine praktische Wissenschaft ein.⁵⁸ Es ist allerdings zu sagen, daß nach Thomas

auf Betrachtung geht, so muß hiernach die Physik eine betrachtende (theoretische) sein, aber in Beziehung auf ein solches Seiendes, welches sich bewegen (bzw. bewegt werden) kann, und auf ein Wesen (Wesenheit), welches zwar - meistens - durch den Begriff bestimmt ist, aber nur nicht abtrennbar (selbständig für sich) ist“. Denkverfahren, die sich auf die „Betrachtung“ beziehen, sind bekanntermaßen die Physik, die Metaphysik und die Mathematik; vgl. ibidem, VI Kap. 1, 1026a18-23, S. 252-3, und die Erwähnung von Scotus in *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 6 n. 8. Zur Rezeption dieser aristotelischen Unterscheidung bei Scotus vgl. Ignacio MIRABELL, La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 347-58.

⁵³ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1.

⁵⁴ Vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 14; J. H. J. SCHNEIDER, Johannes Duns Scotus und die praktische Philosophie, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), op. cit., S. 277f.

⁵⁵ Vgl. die Hinweise in Edward D. O'CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 46-50.

⁵⁶ Ibidem, S. 47: „Thomas Aquinas, who was more precise than his predecessors in distinguishing rational theology from that affective wisdom which is bound up with the perfection of charity, was more willing than they to be satisfied with Aristotle's classification“.

⁵⁷ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* I S. 4 q. 1 a. 4 in corp.: „Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia“.

⁵⁸ Ibidem: „Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina

v. Aquin die heilige Lehre mehr spekulativ als praktisch ist, da sie sich vor allem auf göttliche Dinge („*de rebus divinis*“) bezieht, und nicht auf menschliche Handlungen („*de actibus humanis*“): Sie bezieht sich auf menschliche Handlungen nur, insofern durch diese letzten der Mensch zur vollkommenen Erkenntnis von Gott hingeordnet ist, in der die ewige Seligkeit liegt.⁵⁹

Die Frage, ob die Theologie eine praktische Wissenschaft ist, wird von Scotus in bezug auf unsere notwendige Theologie positiv beantwortet, da in ihr das Objekt „Gott“ das geeignete Objekt - als Objekt oder „*ut haec essentia*“ und nicht prinzipiell als Ziel -⁶⁰ des rechten Wollens eines endlichen Willens ist. (Dabei werden Kriterien gesucht, um zu sagen, ob ein gewisses Wissen von einem gewissen Objekt in Form von einem notwendigen oder von einem kontingenten Satz praktisch ist oder nicht. Die Antwort auf die Frage, ob das definierte praktische Wissen, d. h. das theologische praktische Wissen, wissenschaftlich sein kann, setzt die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis jeweils im Blick auf notwendige und kontingente theologische Wahrheiten und auf verschiedene Verfassungen des Verstandes voraus). Demgemäß enthält das Objekt „Gott“ die Prinzipien des rechten Wollens⁶¹ bzw. die dem rechten Wollen übereinstimmende Kenntnis („*notitiam conformem volitioni rectae*“): Kraft dieses Objekts wird nichts von der Rechtheit eines Wollens erkannt („*rectitudo volitionis alicuius*“), das nicht entweder formal die Rechtheit selber des Wollens ist oder die Kenntnis einer solchen Rechtheit virtuell enthält.⁶²

comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit“.

⁵⁹ Ibidem: „Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit“. Vgl. ibidem, I q. 1 S. 5 a. 5 in corp.: „Finis autem huius doctrinae in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis“.

⁶⁰ Vgl. z. B. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 208 n. 315: „Si obiciatur contra per dicta in quaestione praecedente, ubi dicitur quod Deus non est hic primum subiectum in quantum finis sed ut haec essentia; principia autem sumpta a fine ut finis est practica sunt; igitur etc.“. Vgl. ibidem, S. 209 n. 319: „Ad primum dico quod respectus finis non est a quo sumantur principia in aliqua scientia, sed illud absolutum in quo fundatur respectus; illud est ‘haec essentia’“. Vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 113: „Nur aufgrund seiner Wesenheit, die im Begriff Gottes als dem primum obiectum der Theologie zum Ausdruck kommt, so könnte man den Gedanken ergänzen, ist Gott als finis ultimus der ausgezeichnete Gegenstand der scientia practica, der als solcher die praktischen Prinzipien enthält“.

⁶¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 207-8 n. 314: „- Probatio minoris, quia primum obiectum theologiae est conforme virtualiter volitioni rectae, quia a ratione eius sumuntur principia rectitudinis in volitione; (...)“.

⁶² Ibidem, S. 209-10 n. 321: „Ad tertium dico quod primum obiectum solummodo includit notitiam conformem volitioni rectae, quia virtute eius nihil de ipsa cognoscitur quod non sit vel rectitudo volitionis alicuius vel virtualiter includens notitiam talis rectitudinis. Et concedo quod infertur pro inconveniente in consequente, quod de ipso nulla potest esse scientia speculativa; necessario enim notitia eius et cuiuscumque intrinseci per ipsum cogniti conformis est praxi aptitudinaliter et prior si cognitum est necessarium“.

In unserer Theologie der notwendigen Wahrheiten, nicht in der göttlichen,⁶³ ist jede Kenntnis von ihrem Objekt in Form von einem notwendigen Satz „*aptitudinaliter*“ (a) dem rechten erschaffenen Willen übereinstimmend und (b) ihm naturhaft vorangehend. Eine solche Kenntnis beweist sich als praktisch.⁶⁴ (Insofern vom ersten Objekt der notwendigen Theologie aus sowohl die Übereinstimmung als auch die Vorhergängigkeit der theologischen Erkenntnis bezüglich des Willens folgt, folgt von ihm aus auch (c) die Extension auf die Praxis,⁶⁵ durch die dieselbe Erkenntnis „praktisch“ genannt werden soll.⁶⁶ Damit hat man die „drei Bedingungen praktischer Erkenntnis“, und zwar in der entsprechenden „Verknüpfung mit dem Begriff des *objectum*“).⁶⁷

Die kontingenten theologischen Wahrheiten können in unserer Theologie nicht im strengen Sinne praktisch sein, da sie vom göttlichen Willen allein abhängen und in bezug auf keine Praxis, auf die sie sich erstrecken, eine Übereinstimmung haben. Sie haben in bezug auf keine Praxis eine Übereinstimmung, weil sie keine Bestimmung der Rechtheit („*determinationem rectitudinis*“) vom ersten erkannten Objekt aus haben.⁶⁸

⁶³ Da der göttliche Wille zur Liebe zur göttlichen Wesenheit durch eine unfehlbare Rechtheit geneigt ist, bedarf er für diesen Akt keiner Führung bzw. keiner praktischen vorausgehenden und übereinstimmenden Erkenntnis vom göttlichen Verstand. Es gibt in der göttlichen Wesenheit keine Praxis von irgendeinem unvollkommenen Vermögen, die zur Rechtheit geführt werden muß. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 215-6 n. 330: „(...), quod theologia necessaria in intellectu divino non est practica, quia non est prioritas naturalis intellectionis ad volitionem quasi conformativi ad ipsum conformandum sive directivi ad dirigendum aliquid: quia posita notitia quacumque rectitudinis ipsius praxis, licet ex se posset conformare potentiam conformabilem sive rectificabilem aliunde, non tamen voluntatem divinam respectu sui primi obiecti, (...). Non igitur modo est intellectio prior et conformativa sive regulativa“. Vgl. Edward D. O’CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 49; Hannes MÖHLE, op. cit., S. 118-29; Fernando INCIARTE, *Scotus’ Gebrauch des Begriffs der praktischen Wahrheit im philosophiegeschichtlichen Kontext*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER und Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 523 (auch Fn. 1).

⁶⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 207 n. 314: „(...), sequitur quod illa est practica cognitio quae est aptitudinaliter conformis volitione rectae et naturaliter prior ipsa; sed tota theologia necessaria intellectui creato est sic conformis actui voluntatis creatae et prior eo; igitur, etc.“.

⁶⁵ Die Definition der Praxis bei Scotus findet sich in *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 155 n. 228: „Dico igitur primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus“. Die formale Definition der Praxis liegt erstlich in einem Akt des Willens; vgl. *Lectura* prol. p. 5 q. 1-2 S. 47 n. 137: „(...) nihil est praxis formaliter nisi actus voluntatis imperatus vel elicited, quia nullus actus sequitur actum intellectus cui conformiter elicited nisi actus voluntatis, quia omnes actus aliarum potentiarum possunt praecedere actum intellectus, sed non actus voluntatis“.

⁶⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 208 n. 314: „(...); ipsum [objectum primum theologiae] etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis quoad omnia theologica necessaria prius naturaliter quam aliqua voluntas creata velit, alias non essent necessaria; ergo ex primo obiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem, et ita extensio ad praxim, a qua extensione ipsa cognitio dicenda sit practica. Confirmatur ista ratio, quia cum primum obiectum theologiae sit finis ultimus, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sunt principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones practicae“.

⁶⁷ Vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 111.

⁶⁸ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 221 n. 339: „Omnes autem veritates de volitione divina, necessariae quidem, sunt practicae, contingentes autem non, quia ante illam praxim elicited ad quam extenduntur non habent conformitatem, quia nullam determinationem rectitudinis; verbi gratia, Deus practice cognoscit homini esse paenitentium et angelo esse movendum, sed non quod Deo est volendum hominem sanctum paenitere vel angelum

Unsere kontingente Theologie gründet sich auf das einzige Objekt der Theologie, aber nicht auf dieses, insofern sie vor jeder Praxis zu jenem Objekt derselben Praxis übereinstimmend ist: Vom ersten Objekt aus kann keine bestimmende Kenntnis der Rechtheit einer kontingenten Wahrheit entstehen.⁶⁹ Wenn die Wissenschaften in spekulative und praktische vollständig geteilt sind, ist es dann nur noch zu sagen, daß die kontingente Theologie eine spekulative Wissenschaft ist, sowohl in „unserem“ als auch im göttlichen Verstand.⁷⁰ Schließlich ist nach Scotus die praktische Wissenschaft gegenüber der spekulativen die edlere, weil sie - einer gewissen Metaphysik der Seelenvermögen nach - auf den Willen als auf das würdigere Vermögen in einem Verhältnis der Übereinstimmung bezogen ist. Der Wille ist das Vermögen, das Praxis in bezug auf ein Objekt und folglich auf ein Ziel hervorbringen kann, „die nach ihrer Gleichförmigkeit gegenüber ihrem Handlungsgegenstand zu beurteilen sind“.⁷¹ Da der Wille würdiger als alle anderen Vermögen ist, „ist die praktische Wissenschaft, die die Handlungen betrachtet, die eben auf dieses Willensvermögen hingeeordnet sind, würdiger als die um ihrer willen geschehende spekulative Wissenschaft“.⁷²

Diese kurze Darlegung des praktischen Charakters der Theologie als Wissenschaft in *Lect. prol. p. 4* und *Ord. prol. p. 5* soll ausreichen, um zu zeigen, daß die scotische Grundlegung des Begriffs der praktischen Wissenschaft und der Praxis einer anderen philosophischen Aufgabe entspricht als der vorliegenden. Die letzte Präzisierung und die Relevanz des Themas innerhalb des scotischen philosophischen Denkens werden aber erst nach der Ausführung von den Ergebnissen des Stands der Forschung vorgestellt. Es ist sinnvoll, im folgenden noch einen Hinweis auf die Auswahl der erforschten Quellen und auf einige methodologische Entscheidungen

movere“.

⁶⁹ Ibidem, S. 222 n. 340: „(...) non est autem ex obiecto conformis praxi ante omnem praxim, quia ex obiecto nulla nata est haberi notitia determinata rectitudinis contingentis; (...)“. Zur Weise, wie kontingente theologische Wahrheiten den Geschöpfen „*per accidens*“ zu praktischen Wahrheiten werden, vgl. Edward D. O’CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 50.

⁷⁰ Vgl. *Ordinatio prol. p. 5 q. 1-2 S. 222 n. 340*: „(...) ideo ex obiecto non est practica, ergo speculativa, si sufficienter dividuntur notitiam. Huic congruit quod in intellectu divino negatur esse practica: talis enim videtur res in se qualis est in perfecto in genere illo, non in imperfecto“.

⁷¹ Vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 154. Vgl. *Ordinatio prol. p. 5 q. 1-2 S. 229 n. 353*: „Nobilitas ergo in scientia est ordinari ad actum nobilioris potentiae. Sed Philosophus non ponit aliquam scientiam esse conformem praxi voluntatis circa finem, quia non posuit voluntatem circa finem habere praxim sed quasi quamdam motionem simplicem naturalem, et ideo nullam posuit posse esse nobiliorem per conformitatem ad finem; (...). Nos autem ponimus esse praxim veram circa finem, cui nata est cognitio esse conformis, et ideo cognitionem practicam circa finem esse nobiliorem omni speculativa. Ergo prima propositio rationis, quae videtur posse sumi ex I *Metaphysicae*, quamvis eam expresse non dicat Philosophus, neganda est“.

⁷² Vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 154-5.

vorzulegen. Da der Prolog der *Lectura* und der Prolog der *Ordinatio* eine moderne kritische Ausgabe bekommen haben und bekanntermaßen als solche die Hauptquellen des Denkens von Duns Scotus sind,⁷³ werden hauptsächlich sie, insbesondere in den erwähnten Teilen, betrachtet. Aber nicht nur das: In keinem anderen Werk von Scotus werden die logisch-epistemologischen Voraussetzungen der aristotelischen Lehre der Wissenschaft im strengen Sinne so ausführlich und in ihrer Anwendung auf die Theologie so systematisch dargestellt, wie in der *Lectura* und in der *Ordinatio*.⁷⁴ Mit der letzten Behauptung sind vor allem der Begriff des Objekts des Wissenschaftshabitus, die modal-logische Bestimmung der wissenschaftlichen Sätze und die Darstellung der Bedingungen zum Wissenschaftscharakter eines Habitus gemeint. Entsprechende Fragestellungen und Textabschnitte des Prologs der *Reportata parisiensia* und der *Reportatio parisiensis* I A⁷⁵ werden jeweils diskutiert und mit den Hauptquellen verglichen. Dasselbe ist von Stellen zu sagen, in denen der Begriff der Wissenschaft für die Bestimmung eines Habitus anders als desjenigen der Theologie betrachtet wird, wie z. B. der „locus“ in den *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI.⁷⁶ Dasselbe ist auch von den noch nicht kritisch editierten *Theoremata*⁷⁷ und schließlich von der Scotus zugeschriebenen *Quaestio de cognitione Dei* zu sagen,⁷⁸ deren Echtheit als scotisches Werk immer noch fraglich ist.⁷⁹ Alle Quellen werden, trotz der jeweils bleibenden inhaltlichen Diskriminierung, für das Verständnis der im Prolog der *Lectura* und im Prolog der *Ordinatio* gegebenen Darstellung gebraucht.⁸⁰

⁷³ Vgl. Charles BALIĆ, *John Duns Scotus*, S. 29-44; ders., *The life and works of John Duns Scotus*, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, S. 14f.

⁷⁴ Es ist bekannt, daß im 13. und 14. Jahrhundert die Prologe der Kommentare zu den Sentenzenbüchern der „locus classicus“ für die Betrachtung des Wissenschaftscharakters der Theologie bzw. des Begriffs der Wissenschaft sind. Vgl. Ulrich KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, S. 67; Ulrich G. LEINSLE, *Einführung in die scholastische Theologie*, S. 121.

⁷⁵ Ich bin Herrn Dr. Hannes Möhle für seine Hilfe dankbar, den nachgeprüften Text der *Reportatio parisiensis* I A (Vienna bib. nat. lat 1453) erhalten zu haben.

⁷⁶ Vgl. Albert ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?*, 1965. Außer der Arbeit von Zimmermann beschäftigen sich auch die Beiträge von Giovanni LAURIOLA, *Il rapporto tra esperienza e conoscenza scientifica nelle Questioni sulla metafisica* di G. Duns Scoto, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, Vol. II (1978), S. 523-9; ders., *Introduzione al concetto di scienza in generale nelle „Questioni sulla Metafisica“ di Duns Scoto*, in: *Studi Francescani*, (1980) S. 51-86, mit dem Begriff der Wissenschaft in den *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*.

⁷⁷ Vgl. Mechthild DREYER, *Wissenschaft als Satzsystem. Die Theoremata des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, (1996) S. 87-105. Zur Ausbildung der literarischen Gattung der Theoremataexte und zur Zuweisung der *Theoremata* zum authentischen Werk des Duns Scotus vgl. ibidem, S. 88-9. Eine kritische Edition der Scotus *Theoremata* ist für April 2001 vorgesehen.

⁷⁸ Vgl. im Schlußkapitel unter 1.2.

⁷⁹ Vgl. Ioannes DUNS SCOTUS (?), *Quaestio de cognitione Dei*, in: C. R. S. HARRIS (ed.), *Duns Scotus*, Vol. II (Appendix), S. 379-398.

⁸⁰ Die Zitate aus den *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* beziehen sich auf R. ANDREWS; G. ETZKORN; G. GÁL; R. GREEN; F. KELLEY; G. MARCIL; T. NOONE and R. WOOD (eds.), *B. Ioannis Duns*

Das Ziel der Untersuchung wird nur dann erreicht, wenn die ausgewählten Texte richtig gelesen werden. Diese Bemerkung ist von methodologischer Wichtigkeit und keineswegs eine selbstverständliche Voraussetzung. (a) Da die Betrachtung des Begriffs der Wissenschaft der Darstellung der Fragestellungen in den erwähnten Teilen des Prologs der *Lectura* und des Prologs der *Ordinatio* folgt, und (b) diese Texte sowohl die Eigenartigkeit der (manchmal mehr, manchmal weniger definierten theologischen und philosophischen) Sprache von Scotus als auch in der redaktionellen Ebene verschwommene Abschnitte einschließen, soll zum Zweck der Untersuchung eine Art „Exegese“ durchgeführt wird. Auch wegen ihrer Brauchbarkeit im Blick auf die zweite Prämisse waren die Kommentare von LYCHETUS,⁸¹ FÄH,⁸² KROP,⁸³ SONDAG⁸⁴ und BOULNOIS⁸⁵ von großer Bedeutung für die Untersuchung.

Die Durchführung der Untersuchung folgt im wesentlichen der begrifflichen Ordnung, die von Scotus in den zu behandelnden Teilen dargestellt wird. Die Zweckmäßigkeit dieser Durchführung, da der Begriff und die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis den Begriff des ersten Objekts der Wissenschaft voraussetzen, ist wie folgt zu verstehen: (a)__Zunächst werden allgemeine Vorerklärungen - besonders des Begriffs der Wissenschaft in sich und der Lehre für uns, des Begriffs des Habitus, des ersten Objekts des Erkenntnishabitus und des theologischen Satzes der Modalität nach -⁸⁶ dargelegt, die in den systematischen Betrachtungen des Wissenschaftsobjekts und der Wissenschaftsmodelle in *Lect. prol. p.*

Scoti Opera Philosophica III-IV. Alle Zitate aus der *Lectura* und aus der *Ordinatio* I-II d. 3 sind der Editio Vaticana entnommen. Alle weiteren Zitate aus der *Ordinatio* beziehen sich auf Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia I-XII* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639), Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. Die Zitate aus den logischen Werken des Scotus, aus den *Collationes* und aus den *Theoremata*, aus den *Reportata parisiensia* und aus den *Quaestiones quodlibetales* sind ebenso Johannes, DUNS SCOTUS, *Opera omnia I-XII...* entnommen. Die Zitate aus dem Prolog der *Reportatio parisiensis* beziehen sich auf *Reportatio parisiensis* I A (Vienna bib. nat. lat 1453). Die Zitate aus der *Reportatio parisiensis* I A I d. 38-39 entnehme ich der Ausgabe von Roland Joachim Söder, die Zitate aus *De primo principio* der Ausgabe von Wolfgang Kluxen.

⁸¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarii*, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* V.1 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639), passim.

⁸² Vgl. Hans Louis FÄH, *Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (Ordinatio, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] - lateinisch und deutsch, mit Erklärungen*, in: *Franziskanische Studien*, (1990), S. 113-236.

⁸³ Vgl. Henri Adrien KROP, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus*, (1987).

⁸⁴ Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire continu*, in: Jean DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, (1996), S. 25-130.

⁸⁵ Vgl. Olivier BOULNOIS, *La rigueur de la charité*, (1998).

⁸⁶ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 95 n. 141*: „Circa solutionem huius quaestionis sic procedo: primo distinguo de theologia in se et de theologia in nobis; secundo assignabo rationem primi obiecti; tertio distinguam de theologia quantum ad partes eius“.

2-3 und *Ord. prol. p. 3-4* vorausgesetzt werden. (b) Danach sollen die Konzeption und die logisch-epistemologischen Funktionen des ersten Objekts der Wissenschaft präzisiert, insofern die in den Vorerklärungen gegebene Begriffsbestimmung des Wissenschaftsobjekts auf den Habitus der notwendigen Theologie in sich angewendet wird.⁸⁷ (c) Drittens wird noch im Zusammenhang der notwendigen Theologie in sich der formale Sinngehalt des ersten Objekts untersucht,⁸⁸ der für das Verständnis der Beziehung „erstes Objekt-Habitus“ als die Beziehung „Ursache-Wirkung“ in jeder Wissenschaft in sich entscheidend ist. (d) Viertens wird die gegebene Begriffsbestimmung des ersten Objekts auf die notwendige „Theologie für uns“ angewendet.⁸⁹ Hier wird die Reichweite dieser Bestimmung auf der epistemischen Ebene problematisiert, und eine komplexere Erklärung der Verwendung der Begriffe „erstes Subjekt“ und „erstes Objekt“ bei Scotus wird verlangt. (e) Weiterhin soll der Begriff des ersten Wissenschaftsobjekts im Zusammenhang der kontingenten Theologie analysiert werden,⁹⁰ wobei nicht nur die Funktionen des ersten Objekts bezüglich der Verursachung des Habitus neu beschrieben werden müssen, sondern auch die Reichweite der Bestimmung des ersten Objekts nun auf der logischen Ebene in Diskussion steht. In Diskussion stehen dementsprechend auch die Möglichkeit und die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis des Kontingenten. (f) Nicht nur der Begriff der Wissenschaft im strengen Sinn,⁹¹ sondern auch die weiteren Modelle der wissenschaftlichen Erkenntnis, die von Scotus angesichts des Habitus der Theologie entwickelt wurden, können dann im sechsten Kapitel differenziert und im einzelnen beschrieben werden. Die in den Vorerklärungen dargelegten Begriffe, insbesondere der im Laufe der vorangehenden Kapitel präzisierte Begriff des ersten Objekts, und die scotische Auffassung der Begriffe der Gewißheit, der Evidenz und der Notwendigkeit helfen zu verstehen, wie und warum sich der Begriff der „*scientia*“ nach Scotus vervielfältigt. (g) Um die Erweiterung der Konzeption der „*scientia*“, spezifisch der untergeordneten Wissenschaft, und um die Funktion der Gewißheit und der Evidenz in

⁸⁷ Ibidem, S. 89 n. 124: „Quaeritur utrum theologia sit de Deo ut de primo obiecto“. Vgl. ibidem, S. 102 n. 151: „Ex dictis respondeo ad primam quaestionem. Et primo loquendo de theologia in se quantum ad veritates necessarias ipsius, (...)“.

⁸⁸ Ibidem, S. 92 n. 133: „Secundo quaeritur utrum theologia sit de Deo sub aliqua ratione speciali“. Vgl. ibidem, S. 105 n. 158.

⁸⁹ Ibidem, S. 110 n. 168: „Ad primam quaestionem de theologia nostra (...)“.

⁹⁰ Ibidem, S. 112 n. 169: „Sed nunc videndum est de veritatibus theologicis contingentibus, quid sit ibi primum subiectum“.

⁹¹ Ibidem, p. 4 q. 1-2 S. 141 n. 208: „Iuxta hoc quaero utrum theologia in se sit scientia, (...)“. Vgl. ibidem: „- Ad primam quaestionem dico quod scientia stricte sumpta quattuor includit, (...)“.

der wissenschaftlichen Erkenntnis handelt es sich auch in der Behandlung der Unterordnung der Wissenschaften.⁹² Im siebten Kapitel erhebt sich außerdem die Frage nach den Kriterien für die Einheit der Wissenschaft, weshalb die Einheit der Wissenschaft mit Bezug auf die in der ganzen Untersuchung dargestellten Modelle der Wissenschaft in ihren Grundzügen bestimmt wird.

Im Schlußteil der Untersuchung werde ich auf Fragen im Blick auf die Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ zu sprechen kommen, die bisher unbeantwortet bleiben mußten. Zudem werden Fragen hinsichtlich des Themas der Untersuchung behandelt, die im historischen Scotismus und im gegenwärtigen Wiederaufleben der Scotusforschung entweder nicht beachtet oder mißverständlich beantwortet werden. Gemeint ist im letzten Fall vor allem die angebliche Entsprechung von „Wissenschaft in sich“ und „intuitiver Erkenntnisweise“ des Objekts. Im Schlußkapitel werden außerdem die Ergebnisse der Forschung zusammengefaßt. Dort wird auch eine Auslegung vorgelegt, die auf die Bedeutsamkeit des Begriffs der Wissenschaft und ihrer epistemologischen Implikate nach Scotus für die heutige Diskussion hinweist.

4. Stand der Forschung und letzte Spezifikation des Themas

Gegen die Ansicht, daß durch eine Untersuchung von Edward D. O’CONNOR⁹³ - „The scientific character of theology according to Scotus“ (1968) - eine neue Betrachtungsweise bzw. ein neuer Weg für zukünftige Untersuchungen über das Thema des Begriffs der Wissenschaft nach Scotus gezeigt wurde, kann kaum etwas eingewendet werden. Was von O’Connor erreicht wurde, wurde nicht zufällig erreicht: Seine Arbeit setzt in einer adäquaten und jeweils unterschiedlichen Kritik die Mehrheit der damals hervorgebrachten Beiträge über das Verhältnis von Theologie und Wissen und über den Wissenschaftscharakter der Theologie nach Scotus voraus.⁹⁴

Was vom Beitrag von O’Connor gilt, ist erstens gerechtfertigt, weil er, in verschiedenen Hinsichten, im Vergleich mit vielen der übrigen Untersuchungen einfach

⁹² Ibidem, S. 141 n. 208: „(...), et utrum ad aliquam aliam scientiam habeat habitudinem subalternantis vel subalternatae“.

⁹³ Vgl. Edward D. O’CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. III (1968), S. 3-50.

vollständiger ist. O'Connor geht spezifisch an das Thema heran, ohne prinzipiell den Versuch zu machen, den Platz der Theologie als eine Art von Wissen, sowohl im Blick auf die Spannung zwischen platonischer und aristotelischer Erkenntnislehre und Psychologie als auch im Blick auf die Spannung zwischen dem aristotelischen Thomismus und dem Augustinismus in der Scholastik des 13. Jahrhunderts, in der Dogmengeschichte bzw. in der Ideengeschichte zu lokalisieren. Dementsprechend wird die Auffassung von SEEBERG kritisiert.⁹⁵ Zweitens ist die Untersuchung von O'Connor nicht lediglich ein Versuch, die Inhalte entsprechender Texte richtig zusammenzufassen - wie in den Beiträgen von HARRIS⁹⁶ und MINGES⁹⁷ -, oder entsprechende Texte zusammenzusetzen, wie in dem Werk von Deodatus M. A. BALIACO.⁹⁸ Drittens hat O'Connor im Blick auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie die erforderlichen „*loci*“ untersucht, nämlich die Teile 3-5 des Prologs der *Ordinatio* und die Teile 2-4 des Prologs der *Lectura*,⁹⁹ sowie, für die Bestimmung der Art von Wissen, die „unserer Theologie“ entspricht, die Einzelfragestellung in *Ordinatio* III d. 24.¹⁰⁰ Im Unterschied dazu hat VELLICO als Quelle ausschließlich die Teile 3-5 des Prologs der *Ordinatio* gebraucht.¹⁰¹

Durch diese drei Vergleiche wird die Untersuchung von O'Connor aus methodologischen Gründen hervorgehoben. Bedeutsamer ist aber der Hinweis, daß O'Connor zum ersten Mal zentrale epistemische und epistemologische Voraussetzungen der aristotelischen und der scotischen Auffassung über die Wissenschaft zusammen betrachtet, wie z. B. den Begriff des Habitus der Erkenntnis und den Unterschied zwischen „Subjekt“ („*subiectum*“) und „Objekt“ („*obiectum*“). O'Connor konzentriert sich folglich auf die Korrektur begrifflicher Mißverständnisse und vergleicht die scotische Auffassung über die Wissenschaft mit derjenigen von Aristoteles und von

⁹⁴ Ibidem, S. 3f.

⁹⁵ Vgl. Reinhold SEEBERG, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, (1900) S. 123-8, 595f. 649f. Zu jeder Fußnote aus diesem und aus dem nächsten Paragraph vgl. Edward D. O'CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 3 Fn. 1.

⁹⁶ Vgl. C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, Vol. I (1927), S. 84-112.

⁹⁷ Vgl. P. MINGES, *Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Vol. I (1930), S. 507-21.

⁹⁸ Vgl. Deodatus Marie A. BALIACO, *Capitalia opera B. J. Duns Scoti*, Vol. II (1911), S. 7-121.

⁹⁹ Und zwar schon nach den kritischen Editionen dieser Texte, in der von Ludger HONNEFELDER, *Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und -perspektiven. Eine Einführung*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 7, genannten Periode der „Freilegung der Potentiale (1966-)“ in der Scotusforschung.

¹⁰⁰ Vgl. Edward D. O'CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 4 Fn. 2.

¹⁰¹ Vgl. A. M. VELLICO, De caractere scientifico theologiae apud Doctorem Subtilem, in: *Antonianum*, (1941) S. 3-30.

Thomas v. Aquin auf einer neuen Basis.¹⁰² Die Betrachtung derartiger Voraussetzungen fehlt in den ersten umfassenden Beiträgen über das Thema, nämlich in den Artikeln von MAGRINI,¹⁰³ so wie in dem grundlegenden Werk von FINKENZELLER.¹⁰⁴

Neuere Beiträge, die eine generelle Darstellung der scotischen Konzeption der Wissenschaft bringen, setzen den Fokus der Untersuchung von O'Connor voraus, wie diejenige von SCHALÜCK,¹⁰⁵ TODISCO,¹⁰⁶ LEINSLE¹⁰⁷ und HONNEFELDER¹⁰⁸ (die Ausnahme sind die Beiträge von LAURIOLA).¹⁰⁹ Demselben Fokus nach bearbeiten spezifischere Beiträge präziser epistemologische und psychologische Begriffe der scotischen Lehre der Wissenschaft. Daher werden die Struktur des „formalen Objekts“ einer Wissenschaft (Krop),¹¹⁰ die Rolle der Distinktion zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis in der epistemischen Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis (Dumont),¹¹¹ der logische Hintergrund der scotischen Beweistheorie im Blick auf die Erkenntnis von kontingenten Wahrheiten in der Wissenschaft (De Rijk),¹¹² der heilsgeschichtliche Ursprung und die Bedeutung des Unterschieds zwischen „*scientia in se*“ und „*scientia nobis*“ in einem Vergleich mit dem aristotelischen „Warum-“ und „Daß-Beweis“ (Honnefelder),¹¹³ betrachtet.

¹⁰² Der Inhalt beider Schritte wird in einer geeigneten Systematisierung im Lauf der Arbeit ausführlich dargestellt.

¹⁰³ Vgl. Aegidius MAGRINI, Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura, in: *Antonianum*, (1952) S. 39-74, 297-332, 499-530.

¹⁰⁴ Vgl. Josef FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, (1961) (Abschnitte 5 und 6) S. 155f, 204f.

¹⁰⁵ Vgl. Hermann SCHALÜCK, Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, (1971) S. 141-53.

¹⁰⁶ Vgl. Orlando TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, (1975).

¹⁰⁷ Vgl. Ulrich G. LEINSLE, Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, (1979) S. 157-76.

¹⁰⁸ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, 2. Auflage (1989), S. 1-22.

¹⁰⁹ Vgl. Giovanni LAURIOLA, Introduzione al concetto di scienza in generale nella *Lectura* e nell'*Ordinatio* di Duns Scotus, in: *Studi Francescani*, (1981) S. 47-121 und ders., La critica al concetto aristotelico di scienza di Duns Scotus, in: Giovanni LAURIOLA (a cura di), *Scienza filosofia e teologia*, (1993) S. 159-77. Vgl. unten in dieser Einleitung unter 4.

¹¹⁰ Vgl. Henri Adrien KROP, The self-knowledge of God - Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge, in: E. P. BOS and H. A. KROP (eds.), *Ockham and Ockhamists*, (1987) S. 83-92. Krop, vgl. ibidem, S. 84 Fn 6, versteht seinen Gebrauch des Ausdrucks „formales Objekt der Wissenschaft“ als den modernen Sinn des Ausdrucks, nämlich „Ding(e) in der Außenwelt“, die in einer Wissenschaft betrachtet werden.

¹¹¹ Vgl. Stephen D. DUMONT, Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition, in: *Speculum*, (1989) S. 579-99.

¹¹² Vgl. L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Sein-Könnens (*esse possibile*), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 20 - Die Kölner Universität im Mittelalter*, (1989) S. 176-91.

¹¹³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 22 - Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, (1994) S. 204-14.

Da aber unter der gegebenen thematischen Abgrenzung und unter dem gegebenen Ziel der Untersuchung am Ende eine deutlich formulierte Bestimmung der Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Duns Scotus dargestellt werden soll, werden im folgenden vier verschiedene Interpretationsmotive zusammengefaßt, die zumindest einem großen Teil der Forschungsbeiträge nach entweder die scotische Konzeption im ganzen ausdrücken oder zentrale Bestandteile dieser Konzeption hervorheben. Gemeint sind hier ausschließlich Beiträge, die nach der Untersuchung von O'Connor (1968) erschienen sind und direkt zitiert werden:

- (1) Scotus akzeptiert die traditionelle aristotelische Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis: Wissenschaft ist ein logisch-deduktives System von notwendigen Schlußfolgerungen aufgrund durch sich bekannter und notwendiger Prämissen. Diese allgemeine Auslegung ist unter den Forschungsbeiträgen überwiegend und stützt sich - trotz der Inklusion weiterer Elemente der scotischen Psychologie und Erkenntnislehre und der Erkenntnis der *relativen* Unvereinbarkeit der scotischen „*scientia in se*“ mit der aristotelischen „*episteme*“ - im wesentlichen auf die scotische Darstellung der Bedingungen der Wissenschaft in *Ord. prol.* n. 208-213.¹¹⁴ Aber in bezug auf die scotische Aufnahme der Konzeption der Wissenschaft nach Aristoteles müssen zwei Merkmale akzentuiert werden:

- Scotus sieht in der anfänglichen *evidenten Einsicht* in die Natur des ersten Objekts - eigentlich im Begriff der *Evidenz* als solchem - eine zentrale Grundlage für die gesamte Lehre der Wissenschaft. Im Unterschied dazu widmet er der Funktion der Erklärung wenig Aufmerksamkeit.

- In Übereinstimmung mit dem ersten positiv bezeichneten Merkmal wird die Rolle der Erkenntnis des ersten Objekts für die wissenschaftliche Erkenntnis von Scotus ausgezeichnet. Demgemäß wird das formal und das virtuell Enthalten des ersten Objekts des Habitus von allen Wahrheiten über sich selbst ausführlich begründet werden müssen. Durch dieses Enthalten besitzt das erste Objekt in sich den entsprechenden Habitus bzw. alles, was als „Teile“ und „Wesenseigentümlichkeiten“ zu

¹¹⁴ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 4-5; Hermann SCHALÜCK, *Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S.142. 145; Ulrich G. LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 164; Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 6f.; ders., *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 206; Henri Adriën KROP, *The self-knowledge of God - Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge*, in: E. P. BOS and H. A. KROP (eds.), op. cit., S. 83-4. Die Darstellung dieser Bedingungen findet sich im sechsten Kapitel unter 6.1.

seiner Erkennbarkeit gehört und in einem „Idealfall“ - durch die Einsicht in seine Natur - erkannt werden kann.¹¹⁵

- (2) Aufgrund der Interpretation der parallelen Texte von *Lect. prol. n. 107-118* und *Ord. prol. n. 208-213* sehen zweitens jeweils SONDAG und BOULNOIS im scotischen Modell der Wissenschaft (in sich) eine neue Auffassung des Begriffs der Wissenschaft.¹¹⁶ Die Merkmale des scotischen Modells der Wissenschaft schließen im Vergleich mit und zugleich im Unterschied zu den vier Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Aristoteles (vgl. *Zweite Analytik I Kap. 2 71b9-22*) Elemente der scotischen „Noetik“ ein:¹¹⁷

- Scotus *verändert* angesichts der Theologie in sich als einer Wissenschaft in sich das beweisende-syllogistische Modell der Wissenschaft, d. h. ein Modell, nach dem die wissenschaftliche Erkenntnis durch den syllogistischen Beweisgang „hergestellt wird“.¹¹⁸ Diskursivität ist nach Scotus eine Bedingung, die epistemische Unvollkommenheit impliziert. Das aristotelische-diskursive Modell wird deswegen durch ein „intuitives Modell“ der „vollkommenen Wissenschaft“ aufgrund der vollkommenen-*intuitiven* Erkenntnis des Wissenschaftsobjekts ersetzt.¹¹⁹ Diese Erkenntnis ist die sichere und evidente Intuition der Termini eines Satzes.

- In dem neuen Modell stehen „psychologische Kriterien“ der Erkenntnis im Vordergrund.¹²⁰ Während das Wissen nach Aristoteles die „absolute“ (d. h. wesentliche-notwendige) oder „nicht-akzidentelle“ Erkenntnis ist, ist es nach Scotus eine „gewisse“ Erkenntnis. Sie hängt vor allem von der Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens ab, das eine bestimmte Wesenheit erkennt.¹²¹ Die wissenschaftliche Gewißheit (mein Ausdruck) wird demgemäß von BOULNOIS als „die Gegenwart [des erkennbaren Objekts]“ verstanden, die der Seele perzeptibel ist; sie

¹¹⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 6: „Wissenschaft ist somit in ihrer idealen Form das in einem axiomatisch-deduktiven System von Sätzen entfaltete Wissen von einer bestimmten Washeit, und zwar sowohl was die Gesamtheit dieser Washeit als auch was ihre ‘Teile’ und Wesenseigentümlichkeiten betrifft“. Vgl. *ibidem*, S. 6-8. 15-9. Honnefelders Zusammenfassung kann für die in der vorangehenden Fußnote erwähnten Beiträge als gültig angenommen werden.

¹¹⁶ Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire continu*, in: Jean DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, S. 72-4; Olivier BOULNOIS, *Duns Scotus, la rigueur de la charité*, S. 117-20.

¹¹⁷ Vgl. *Ord. prol. n. 208* und im sechsten Kapitel unter 6.1.

¹¹⁸ Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 73.

¹¹⁹ Vgl. Olivier BOULNOIS, *op. cit.*, S. 119.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 72: „Une connaissance certaine n’est pas la même chose qu’une connaissance non-accidentelle, car si l’une et l’autre portent sur une essence, non sur un accident, la certitude dépend aussi, et même principalement, de la perfection de l’esprit qui connaît cette essence,

wird „schlechthin [zur Konzeption der Wissenschaft] hinzugefügt“, und zwar im Sinne eines „avicennisierenden Augustinismus“.¹²² BOULNOIS legt bezüglich der in *Lect. prol. n. 107* und *Ord. prol. n. 208* ersten Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis – nämlich der Bedingung der gewissen Erkenntnis – dar, daß „Wissen nichts Anderes“ „als etwas durch den Geist zu perzipieren“ ist.¹²³ Diese Auffassung, nach der „Wissenschaft“ „*large*“, nicht „*stricte*“, als „jede gewisse Kenntnis der Wahrheit“ („*quaelibet notitia certa veritatis*“) verstanden ist, stammt von AUGUSTINUS *De libero arbitrio*¹²⁴ und wird von HEINRICH V. GENT an der Stelle zitiert,¹²⁵ die sicherlich neben den entsprechenden Stellen im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* zu lesen ist.¹²⁶ Sie steht nach BOULNOIS in Übereinstimmung mit der Annahme, daß das erste Merkmal der Wissenschaft nach Scotus darin liegt, daß Wissenschaft „ein intellektueller Habitus des Wahren“ oder eine „intellektuelle Tugend“ ist,¹²⁷ die den Verstand dazu neigt, die Wahrheit mit Gewißheit und „*determinate*“ zu erkennen.¹²⁸

Die „Evidenz“ ist das zweite psychologische Kriterium der wissenschaftlichen Erkenntnis, das BOULNOIS zitiert.¹²⁹ In der scotischen Lehre der Wissenschaft bedeutet dies, daß die einfache Erkenntnis des Dinges bei Aristoteles zur *Evidenz des Dinges* wird. Dies scheint in der Darlegung von BOULNOIS zunächst zu bedeuten, daß im Prolog der *Ordinatio* das Objekt der Wissenschaft, besser ausgedrückt die bleibende „*species*“ des Objekts in einem bleibenden Habitus, nicht mehr das Ding selbst ist, sondern eine „propositionale Aussage“ („*un énoncé propositionnel*“).¹³⁰ Genau die propositionale Aussage ist in der Wissenschaft „notwendig“, nicht das „Objekt-

et c'est là un point dont Aristote n'a guère parlé“.

¹²² Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 119-20: „(...): a, la *certitude*, comme présence perceptible à l'âme, est purement et simplement ajoutée, dans la ligne de l'augustinisme avicennisant; (...)“.

¹²³ Ibidem, S. 117-8: „Savoir n'est rien d'autre que percevoir quelque chose par l'esprit“.

¹²⁴ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* I vii. 16 S. 221 n. 57: „Quare accipe iam, ut deinde ratio conectatur; nam credo te non ignorare, id quod scire dicimus nihil esse aliud quam ratione habere perceptum“.

¹²⁵ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 6 q. 1 in corp. (I f. 42B-C): „Dicendum igitur quod notitia aliqua appellata scientia dupliciter. Vno modo *stricte*: alio modo *large*. *Large* appellat scientia quaelibet notitia certa veritatis. Secundum quod dicit Augustinus primo *de libero arbitrio*. Scire nihil aliud est quod ratione, hoc est mente, habere perceptum. Et scientia sic dicta distinguit contra opinionem, dubitationem & suspitionem, quae sunt operationes intellectus & notitiae sine vlla certitudine. Propter quod philosophus vi. *Ethicorum* in illis tribus non ponit esse intellectuales habitus“.

¹²⁶ Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 118 Fn. 1.

¹²⁷ Ibidem, auch Fn. 2. Boulnois gründet seine Interpretation auf Aristoteles *Nikomachische Ethik* VI Kap. 3 1139b15-18. Aber in *Lect. prol. n. 107* und *Ord. prol. n. 208* hat Scotus prinzipiell Aristoteles *Zweite Analytik* I Kap. 2 71b9-12 im Sinne.

¹²⁸ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1.

¹²⁹ Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 120.

¹³⁰ Ibidem, S. 118: „Dans l'*Ordinatio*, l'objet de science n'est plus la chose même, mais un *énoncé propositionnel*: (...)“. Boulnois, vgl. ibidem, Fn. 6, erwähnt als Beleg die Stelle aus *Ordinatio prol. p. 5 q. 1-2* S. 227 n. 350: „Tunc patet ad auctoritatem Philosophi I *Posteriorum*: scientia est necessarii dicti de contingente, et ita veritates necessariae includuntur in intellectu contingentis, vel concluduntur de aliquo quod est contingens, per rationem alicuius prioris

Ding“.¹³¹ Die Interpretation von Boulnois über die Evidenz der wissenschaftlichen Erkenntnis - im Unterschied zu derjenigen von Sondag¹³² - scheint zu implizieren, daß eine wegen evidenter Prämissen auch evidente Schlußfolgerung, die aber in der Wissenschaft in sich nicht durch einen diskursiven Vorgang erkannt wird, das evidente „Objekt-Ding“ der Wissenschaft ist.¹³³

- Noch im Hinblick auf das Objekt der Wissenschaft soll nach Sondag darauf hingewiesen werden, daß Aristoteles selbst nicht feststellt, wie doch Duns Scotus, daß die Wissenschaft von ihrem Objekt verursacht wird. Vielmehr erkennt der Mensch nach Aristoteles ein Ding, insofern er die Ursache zu erkennen glaubt, wegen der das zu erkennende Ding *ist* [Kursiv v. Verfasser], so daß er weiß, daß diese Ursache die Ursache des Dinges ist. Scotus würde zugeben, so führt Sondag das Argument fort, daß ein Ding-Geschöpf zu erkennen heißt, dieses Ding durch seine Ursache zu erkennen. Aber der Begriff des ersten Objekts der Wissenschaft bedeutet nach Scotus eine Ausdehnung des Begriffs der Ursache: In der scotischen Lehre der Wissenschaft gehört der Begriff der Ursache zur gnoseologischen Ebene. Dies ist so zu verstehen, daß das erste Objekt im Erkenntnisvermögen einen erkennenden Habitus herstellt, der gerade wegen des Objekts eine Einheit besitzt.¹³⁴

- Sondag, der die Darlegung der Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis in *Lect. prol. n. 107* mit dem Inhalt von *Zweiter Analytik* I Kap. 2 systematisch vergleicht, stellt außerdem fest, daß Aristoteles, im Unterschied zu Scotus, die „Evidenz des Objekts“ als eine mögliche Ursache des wissenschaftlichen Wissens nicht erwähnt. ARISTOTELES verlangt in *Zweiter Analytik* I Kap. 2 71b20-23 doch, daß die Prämissen des beweisenden Wissens „wahr, primär und unmittelbar“ - eigentlich auch „bekannter“ und „früher“ als der Schlußsatz bzw. „ursächlich“ für ihn - sind.¹³⁵ Aber nichts in dieser Bestimmung entspricht nach SONDAG dem scotischen

necessarii“.

¹³¹ So interpretiert Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 118-9, die Stelle von *Ord. prol. n. 212*.

¹³² Vgl. weiter unten.

¹³³ Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 118-9, S. 120.

¹³⁴ Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire continu*, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 72: „(...), mais la notion de l'objet premier d'une science implique chez lui une extension du concept de la cause, qui'il faut transposer au plan gnoseologique, si cet objet premier doit être à même d'engendrer dans l'esprit un habitus cognitif doué d'unité“.

¹³⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*, I Kap. 2, 71b20-23, S. 314-5: „Wenn nun also Wissen etwas derartiges ist, wie wir es gesetzt haben, so ist notwendig: Auch das beweisende Wissen erfolgt aus *wahren* (Annahmen) und *ersten, unmittelbaren, bekannteren* und *früheren* als der Schlußsatz, und die sind auch für ihn *ursächlich*“.

„evidenten Objekt“, nämlich die „‘intuitiven’ Erkenntnis eines in sich bekannten Objekts“ oder eines Objekts „in eigener Gegenwart“.¹³⁶

- In dem neuen Modell der Wissenschaft nach Scotus ist die Notwendigkeit nicht mehr eine Modalität des Objekts, sondern der Wissenschaft. Weil in der scotischen Lehre der wissenschaftlichen Erkenntnis die gewisse und evidente Intuition der Termini (des propositionalen Objekts) im Vordergrund stehen und die Diskursivität der Erkenntnis gänzlich abgelehnt wird, hängt die Modalität der Wissenschaft nicht mehr von der Modalität des Objekts ab. Deswegen ist es auch möglich, „eine notwendige Wissenschaft des Kontingenten“ zu gewinnen.¹³⁷

Die Konklusion der kurzen Darlegung von BOULNOIS über das neue Modell der Wissenschaft nach Scotus, die den von SONDAG bezeichneten Merkmalen in nichts widerspricht,¹³⁸ ist, daß die Wissenschaft zu einem „formalen System“ wird, das von seinem „objektiven Korrelat“ in dem Ding oder in der dinglichen Ursache getrennt und „von autonomen noetischen Kriterien (Gewißheit, Evidenz und Notwendigkeit) charakterisiert wird“.¹³⁹ Genau die *wegen der Theologie in sich* so charakterisierte Wissenschaft in sich, in der die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Aristoteles neu interpretiert werden, wird „Weisheit“ genannt.¹⁴⁰

- (3) Im Hinblick auf das Ziel dieser Untersuchung¹⁴¹ soll die Position von LAURIOLA hervorgehoben werden, nach der Scotus im Prolog der *Ordinatio* zwei Definitionen der Wissenschaft entwickelt. Die erste Definition besteht in der beweisenden Wissenschaft im strengen Sinne, im wesentlichen wie sie von Aristoteles konzipiert wird (und dazu mit Rücksicht auf dieselbe zwei Merkmale wie im ersten Interpretationsmotiv plus die Betrachtung der scotischen Relativierung der Bedingung der Notwendigkeit).¹⁴² Vor der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten wird aber von Scotus eine zweite Konzeption der

¹³⁶ Vgl. Gérard SONDAG, Commentaire continu, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 73: „(...), rien dans sa définition ne correspond à ce que Scot a en vue lorsqu’il parle d’un objet évident, c’est-à-dire la connaissance ‘intuitive’ d’un objet connu en soi, c’est-à-dire en présence propre“.

¹³⁷ Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 120.

¹³⁸ Vgl. die Erwähnung der „Bedingungen der Vollkommenheit“ wissenschaftlicher Erkenntnis in Gérard SONDAG, Commentaire continu, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 73.

¹³⁹ Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 120: „La science devient un système formel décollé de son corrélat objectif et marqué par des critères noétiques autonomes (certitude, évidence, nécessité)“.

¹⁴⁰ Ibidem, S. 121. Vgl. Gérard SONDAG, Commentaire continu, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 73-4.

¹⁴¹ Vgl. oben in dieser Einleitung unter 3.

¹⁴² Vgl. Giovanni LAURIOLA, Introduzione al concetto di scienza in generale nella *Lectura* e nell’*Ordinatio* di Duns Scotus, in: *Studi Francescani*, S. 62. 62-74 (III - Oggetto della scienza). 74-80 (IV - Spiegazione e certezza nella

Wissenschaft ins Gespräch gebracht, die sich auf eine Interpretation vom Begriff der Wissenschaft als intellektuellem Habitus in Aristoteles *Nikomachischer Ethik* VI Kap. 3 stützt: Wissenschaft ist hier die bestimmte Kenntnis des Wahren,¹⁴³ und die Bedingungen ihrer Vollkommenheit - nämlich die Gewißheit, die Evidenz und insbesondere die Notwendigkeit der Erkenntnis - betreffen das erkennende Subjekt, nicht den beweisenden Vorgang.¹⁴⁴ Damit wird nach LAURIOLA - auf der epistemologischen Ebene - ein weiteres Moment der scotischen Kritik an dem griechisch-arabischen Nezessitarismus bezeichnet.¹⁴⁵

- (4) Das vierte und letzte Interpretationsmotiv wird eigentlich nur suggeriert und als vertretbar genommen. Es betrifft den Platz der scotischen Lehre der wahren Erkenntnis Gottes von den zukünftigen Kontingenten („*scientia contingentium*“), nicht nur von den kontingenten theologischen Wahrheiten, in der scotischen formalen Lehre der wissenschaftlichen Erkenntnis im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio*. VOS JACZN *et alii* betonen, daß die Betrachtung der wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes von den zukünftigen Kontingenten *als Kontingenten* in *Lect. I d. 39 q. 1-5* logisch bedeuten muß, daß nach Scotus „Wissenschaft als solche“ („*science as such*“) nicht nur notwendige Erkenntnis ist, sondern auch kontingente Erkenntnis.¹⁴⁶ Daß Erkenntnis und Notwendigkeit in *Lect. I d. 39 q. 1-5* angesichts einer neuen Modaltheorie getrennt werden, suggeriert, daß die formale Analyse der Theologie als Wissenschaft insbesondere im Prolog der *Ordinatio* von der Perspektive einer neuen wissenschaftlichen Epistemologie aus verstanden werden kann.¹⁴⁷

Aus Anlaß der scotischen Darlegung und Bewertung der Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Aristoteles werden die vier obigen

scienza).

¹⁴³ Ibidem, S. 56-62. 62: „(...), possiamo ritenere che Duns Scoto intorno al concetto di scienza conosce due definizioni: una *rigorosamente dimostrativa* o scienza „*stricte sumpta*“, e l'altra *manifestamente vera* o scienza „*determinate verum*“, (...)“.

¹⁴⁴ Vgl. Giovanni LAURIOLA, La critica al concetto aristotelico di scienza di Duns Scoto, in: Giovanni LAURIOLA (a cura di), *Scienza filosofia e teologia*, S. 161. 163. 169. 172-3.

¹⁴⁵ Vgl. ibidem, S. 163: „La sua critica, pertanto, sarà rivolta verso il necessitarismo greco-arabo, da cui ricava la contingenza radicale e la caratteristica del soggetto come garanzia di verità“. Vgl. ders., Introduzione al concetto di scienza in generale nella *Lectura* e nell'*Ordinatio* di Duns Scoto, op. cit., S. 80-119 (V - Critica al concetto aristotelico di scienza). Vgl. im ersten Kapitel unter 1.9.2 und 1.9.3.

¹⁴⁶ Vgl. A. VOS JACZN; H. VELDHUIS; A. H. LOOMAN-GRAASKAMP; E. DEKKER and N. W. DEN BOK, Introduction, in: A. VOS JACZN *et alii*, *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*, S. 19. 26-7. 34-5.

¹⁴⁷ Ibidem.

Interpretationsmotive schon im sechsten Kapitel geprüft werden können. Seien diese Motive im ganzen richtig oder nur teilweise, weisen sie sowieso auf die Relevanz der thematischen Interessen der Untersuchung innerhalb der scotischen philosophischen Leistung hin. Relevant ist die scotische Lehre der Wissenschaft nicht nur als ein Kapitel der Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Epistemologie am Ende des 13. Jahrhunderts, sondern auch - und vor allem - als der Moment *seiner* Philosophie, in dem die wichtigsten Elemente *seiner* Theorie der Erkenntnis kritisch zusammengebracht werden müssen. Die Notwendigkeit der Betrachtung solcher Elemente, vornehmlich der abstraktiven, der intuitiven und der evidenten Erkenntnis, zeigt sich selbst vom Problembereich des Begriffs der „*scientia*“ in ihrer Anwendung auf die Theologie aus: Selbst die Untersuchung der erwähnten epistemologischen Elemente kann nicht vom Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis getrennt werden.

Somit ist natürlich vorausgesetzt, daß eine Lehre der Wissenschaft nicht nur eine entscheidende Antwort auf die Frage nach der Weise und der Möglichkeit der Erkenntnis im strengen Sinne überhaupt bringt, sondern auch eine Position im Blick auf die mit der Metaphysik im Zusammenhang stehende Frage nach dem Was bzw. dem Objekt der Erkenntnis darstellt. Demgemäß soll die scotische Theorie der Erkenntnis bzw. die *scotische* Lehre der Wissenschaft die aufgrund der Offenbarung gegebenen Eigenartigkeiten der göttlichen Wesenheit berücksichtigen, d. h. eines Objekts, das nicht nur aus sich singular und unveränderlich ist, sondern auch - und gerade deswegen - in seiner Erkennbarkeit sowohl notwendige als auch kontingente Wahrheiten enthält.¹⁴⁸ Zwar muß eine mögliche „Wissenschaft des Kontingenten“ bei Scotus die Darstellung seiner „revolutionären“ Modaltheorien in den Bereichen der Metaphysik und der Logik einschließen. Aber die Möglichkeit der Erkenntnis bzw. der Wissenschaft des Kontingenten soll in dieser Untersuchung angesichts des aristotelischen¹⁴⁹ und des von Scotus entwickelten epistemologischen Apparats genau in eigener Domäne analysiert werden, d. h. in der scotischen Erkenntnistheorie: In *dieser* Domäne sollen neue theoretische Entwicklungen über Notwendigkeit und Kontingenz beschrieben und

¹⁴⁸ Es ist erkannt, daß „neue Anforderungen an die logische Theoriebildung“ sich aufgrund mannigfacher theologischer Fragen im Kontext der Scholastik ergaben, weshalb „die Wissenschaft von der augmentativen Rede“, vgl. Klaus JACOBI, (VI - Logik und Theologie) Zur Einführung VI, in: Klaus JACOBI (Hrsg.), *Argumentationstheorie*, S. 671, immer wieder neue Aufgaben übernehmen müßte.

¹⁴⁹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5 und im sechsten Kapitel unter 6.1.

interpretiert werden.¹⁵⁰ Dieses Ziel setzt die scotische Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie von den Hauptquellen und dem Stand der Forschung her zu sehen ist, im ganzen voraus, nämlich als einen Habitus des Notwendigen und - mindestens im Fall der Theologie - auch des Kontingenten. Der *integrierende* und *erweiterte* Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis bei Scotus, der bisher *in seinem Proprium* aufgrund seines Gebrauchs in der philosophischen Begründung der Intelligibilität der theologischen Sprache¹⁵¹ unbefriedigend erforscht wurde, ist diesem Überblick nach weder der einzige bedeutsame noch vielleicht der bedeutsamste Teil der scotischen Erkenntnistheorie, aber bestimmt ein zentraler.

Bestätigung für die letzte Feststellung und für die Bedeutung der Untersuchung angesichts des allgemeinen philosophischen Interesses ist die Rolle bestimmter Bestandteile der scotischen Konzeption der Wissenschaft bei Ockham, möglicherweise in heutigen Hauptströmungen der philosophischen Epistemologie und in der heutigen philosophischen Theologie. Keiner dieser letzten drei Momente wird als „Wirkungsgeschichte“ untersucht, sondern sie werden im Laufe der Arbeit sachthematisch in die spezifischen Auseinandersetzungen hingebacht, besonders im ersten, fünften und sechsten Kapitel, und werden im Hinblick auf die wichtigsten Ergebnisse auch in den abschließenden Bemerkungen hervorgehoben.

¹⁵⁰ Vgl. im ersten Kapitel 1.9, 1.9.1, 1.9.2, 1.9.3 und 1.10; im fünften Kapitel unter 5.2, 5.2.1, 5.2.2, 5.4 und 5.5; im sechsten Kapitel unter 6.4.3, 6.4.4, 6.4.5, 6.4.5.1, 6.4.5.2 und 6.4.5.3.

¹⁵¹ Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, S. 19-20. Auf Seiten der historischen Aristotelesforschung würde dieses Verfahren im weiteren Sinne auf die ständige Frage hinweisen, welche philosophische Leistung die Theologie in der Hochscholastik vollbringen müßte, um eine kritische Rezeption von Aristoteles in der Theologie durchzuführen.

I - BEGRIFFLICHE „PRAENOTANDAE“ ZUR BESTIMMUNG DES ERSTEN OBJEKTS DER WISSENSCHAFT UND ZUR BESTIMMUNG DES WISSENSCHAFTSCHARAKTERS DER THEOLOGIE

Da der Zweck der vorliegenden Arbeit das Verständnis des Begriffs der Wissenschaft und ihrer epistemologischen Implikate nach Duns Scotus ist, und zwar im Zusammenhang der Fragestellungen, die in seinen theologischen Hauptwerken, insbesondere im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio*, seiner Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie dienen, betrachte ich zunächst die von Scotus selber vorgestellten begrifflichen „*praenotandae*“ oder Voraussetzungen zu dieser Aufgabe. Wie in der Einleitung dargelegt wurde, folgt die Ordnung der betrachteten theoretischen „*loci*“ zum Thema der Untersuchung im Grunde der in *Lect. prolog. p. 3-4* und in *Ord. prolog. p. 3-5* dargestellten Ordnung.

Natürlich setzen auch die „*praenotandae*“ zur Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Theologie in *Lect. prolog. n. 65-70* und in *Ord. prolog. n. 141-150* andere Bestandteile der scotischen Lehre bezüglich der Wissenschaft voraus, sowie andere für das Thema wichtige Stellen der Werke von Scotus. Sie werden im folgenden entsprechend in die Diskussion eingebracht. Die begrifflichen Voraussetzungen in *Lect. prolog. n. 65-70* und in *Ord. prolog. n. 141-150* dienen der Betrachtung der Theologie als Wissenschaft im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio*. Obwohl sie auf die Fragestellung über das erste Objekt der Theologie als Wissenschaft bezogen werden, werden ihre Inhalte auch im Hinblick auf die Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie in dem Vergleich mit den Bedingungen der aristotelischen Wissenschaftslehre¹⁵² ausdrücklich aufgenommen, und ebenfalls in der Fragestellung über die Theologie als eine praktische Wissenschaft erörtert.¹⁵³

1.1 - Die Begriffsbestimmung der „Wissenschaft in sich“ („*scientia in se*“) und der „Lehre für uns“ („*doctrina nobis*“)

Die erste begriffliche Voraussetzung, mit der ich mich beschäftigen werde, ist der Unterschied zwischen „*scientia in se*“ und „*doctrina nobis*“. Die Unterscheidung

¹⁵² *Lect. prolog. p. 3; Ord. prolog. p. 4.*

¹⁵³ *Lect. prolog. p. 4; Ord. prolog. p. 5.*

zwischen ihnen - genauer gesagt zwischen Begriffen, die ihnen ziemlich ähnlich sind - und ihre Anwendung, um den Wissenschaftscharakter der Theologie zu bestimmen, ist keine neue Vorgehensweise, die zuerst bei Duns Scotus vorkommt.

Innerhalb der franziskanischen theologischen Tradition handelt schon die *Summa Halensis* von der Natur und den Bedingungen der göttlichen Wissenschaft („*scientia Dei*“ oder „*scientia divina*“) und von einer Wissenschaft in uns („*scientia enim in nobis*“).¹⁵⁴ In der Betrachtung der Frage „*utrum scientia Dei sit necessariorum et contingentium*“ bringt die *Summa Halensis* den Unterschied zwischen „*scientia a rebus*“ und „*scientia ad res*“ zum Ausdruck.¹⁵⁵ Während die „*scientia nostra*“ eine „*scientia a rebus*“ und „*per res*“ ist, d. h. gemäß den Bedingungen der veränderlichen Dinge sich vollzieht, ist die „*scientia divina*“ eine „*ad res*“ und „*se ipso*“. Sie folgt nicht den Bedingungen der Dinge, sondern der Vollkommenheit der unveränderlichen göttlichen Wesenheit, und hat deswegen durch eine unveränderliche und notwendige Ursache die Erkenntnis sowohl des Notwendigen als auch - im Unterschied zu „*unserer Wissenschaft*“ - des Kontingenten zum Objekt.

Mit ähnlichen Ausdrücken wurde eine solche Unterscheidung von Wilhelm v. Ware in bezug auf die Theologie gebraucht und von Peter Aureoli kritisiert.¹⁵⁶ Die Betrachtung der Begriffe „*scientia in se*“ und „*scientia in nobis*“ und ihre Anwendung auf die Theologie durch Wilhelm v. Ware sind für die folgende Entwicklung beider Begriffe durch Scotus besonders bedeutsam. Aus Wilhelms Auseinandersetzung mit der Wissenschaftslehre des Thomas v. Aquin ergab sich, daß die „*Theologie in sich*“ im vollkommensten Sinne des Wortes wegen des Evidenzcharakters ihrer Erkenntnis eine Wissenschaft ist („*haec scientia perfecta est, immo perfectissima, et hoc est ex evidentia*

¹⁵⁴ Vgl. *Summa Halensis* Tractatus quintus De scientia divina sectio I q. un. membrum I n. 163 S. 245-6: „Nomen scientiae significat divinam essentiam principaliter, non tamen significat divinam essentiam ut essentiam, sed ut habitum: scientia enim in nobis est habitus ad cognoscendum, sicut virtus est habitus ad operandum. Est autem nihil aliud scientia sive iste habitus quam assimilatio intellectus ad rem. Sed similitudo potest esse in actu vel in habitu, (...). (...) Scientia ergo Dei, loquendo secundum nos, dicit similitudinem speculativam, non a rebus, sed ad res, in habitu, non in actu, ad se autem in actu: dico autem ‘scire in actu’, quando intelligit res existentes in actu sive in natura propria, non solum in causa; ‘in habitu’, quando intelligit in suo exemplari vel in arte“.

¹⁵⁵ Vgl. *ibidem*, caput IV n. 171 S. 254-5: „I. Ad illud autem quod obicitur quod ‘certior est cognitio necessariorum’ etc.: dicendum quod est scientia a rebus et est scientia ad res. Scientia nostra, quae est a rebus, est secundum conditiones rerum; sed divina scientia, quae est ad res, non sequitur conditiones rerum. (...) Quia ergo scientia dicit cognitionem immutabilem, et nos non possumus habere de contingentibus immutabilem cognitionem, ideo scientia nostra solum est necessarium; sed scientia Dei, quae est ad res, non est per res, sed se ipso; unde cum ipse sit causa immutabilis, per causam immutabilem et necessariam cognoscit etiam contingentia“.

¹⁵⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 22 - Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, S. 205.

rei“).¹⁵⁷ Bei Wilhelm v. Ware begegnet auch schon eine von Scotus in ähnlicher Weise benutzte vermögenspsychologische Betrachtung der menschlichen Erkenntnis der theologischen Wahrheiten, aufgrund deren für die Theologie „unserer Erdenpilgerschaft“ der Charakter der Wissenschaft nicht zutrifft. Der Mensch kann die Prinzipien der Theologie nur im Glauben erfassen: „Der Grund, warum unsere irdische Theologie keine Wissenschaft ist, liegt nicht in der Theologie als solcher, sondern an der Schwäche unseres Verstandes, der die Glaubensartikel, die an sich einsehbar sind, nicht erfassen kann“.¹⁵⁸

Ich habe hier nicht die Absicht, die Bedeutung dieser Unterscheidung in der franziskanisch-scholastischen Tradition vor Scotus zu erläutern. Ich werde auch nicht die Frage diskutieren, inwieweit die Bestimmung der Begriffe „*scientia in se*“ und „*doctrina nobis*“ in den theologischen Werken von Scotus im Zusammenhang der Erörterung des Wissenschaftscharakters der Theologie frühere Bestimmungen sowohl angenommen als auch verändert hat. Mich interessiert vielmehr, wie diese Begriffe die scotische Lehre von der Wissenschaft im weiteren Sinne determinieren.

Im Prolog der *Ordinatio* ist die Unterscheidung zwischen der „*scientia in se*“ und der „*doctrina nobis*“ die erste Voraussetzung zur Bestimmung des Wissenschaftscharakters eines erkennenden Habitus - besonders des Habitus der Theologie. Sie erscheint in der *Ordinatio* als Voraussetzung zur Bestimmung des ersten Objekts der Theologie. Der Habitus der Theologie wird aber nur gemäß dieser vorherigen Unterscheidung - als „Theologie in sich“ und als „Theologie in uns“ - mit den aristotelischen Bedingungen der Wissenschaft im strengen Sinn verglichen.¹⁵⁹ In der *Ordinatio* betrachtet Scotus den Wissenschaftscharakter irgendeines erkennenden Habitus hauptsächlich aufgrund der ihm zugeschriebenen Kennzeichnungen „*in se*“ und „*in nobis*“ oder „*nobis*“. In seinem theologischen Hauptwerk soll der scotische Begriff der Wissenschaft deswegen in einem so charakterisierten Habitus untersucht werden.

Die Begriffsbestimmung der „Wissenschaft in sich“ und der „Lehre für uns“ gründet sich vor allem auf *Ord.* prol. n. 141. Dort ist diese Unterscheidung, die zwar mit

¹⁵⁷ Vgl. Robert GUELLEY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, S. 68 Fn. 3.

¹⁵⁸ Vgl. Josef FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, S. 203.

der Unterscheidung zwischen der Theologie in sich und der Theologie in uns diskutiert wird, der erste Bestandteil des Programms zur Lösung der Frage nach dem Objekt der Theologie, die in Form von drei „*quaestiones*“ strukturiert ist.¹⁶⁰

1.1.1 - Wissenschaft in sich („*scientia in se*“)¹⁶¹

Nach Scotus ist eine Wissenschaft in sich jene, „die geeignet ist, von ihrem Objekt besessen zu werden, soweit das Objekt geeignet ist, sich einem angemessenen Verstand mitzuteilen“.¹⁶² Entsprechend ist die „Theologie in sich“ als eine Wissenschaft in sich eine solche Erkenntnis, „wie sie das theologische Objekt in einem ihm angemessenen Verstand zu bewirken geeignet ist“.¹⁶³

Was in *Ord.* prol. n. 141 Wissenschaft in sich genannt wird, ist in *Lect.* prol. n. 65 die Erkenntnis („*cognitio*“) eines Verstandes, die dem Objekt an sich angemessen ist („*est proportionata*“). Diese Erkenntnis ist schlechthin Wissenschaft („*simpliciter scientia*“). In der *Lectura* ist entsprechend die in der *Ordinatio* genannte „Theologie in sich“ die Erkenntnis des Objekts der Theologie, die geeignet ist, von dem Objekt an sich

¹⁵⁹ *Ord.* prol. p. 4.

¹⁶⁰ *Ord.* prol. n. 124-140. Zu einem Überblick des dritten Teils des Prologs der *Ordinatio* vgl. Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (*Ordinatio*, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] - lateinisch und deutsch, mit Erklärungen, in: *Franziskanische Studien*, S. 114-6. Die erste Frage, ob die Theologie sich auf Gott als auf das erste Objekt bezieht, wird von Scotus in n. 124-132. 141-157. 168-191 betrachtet; die zweite Frage, ob die Theologie sich auf Gott unter irgendeinem besonderen Sinngehalt bezieht, in n. 133-138. 141-150. 158-171. 192-195; die dritte Frage, ob die Theologie sich auf alle Dinge aufgrund einer Attribution derselben Dinge zu ihrem ersten Subjekt bezieht, in n. 139-140. 196-207. Wie weiter unten in dieser Arbeit betrachtet wird, stellt sich das Programm zur Lösung aller drei Hauptfragen in einer dreifachen Form dar: (1) Die Unterscheidung zwischen „Theologie in sich“ und „Theologie in uns“ (aufgrund der Unterscheidung zwischen „*scientia in se*“ und „*doctrina nobis*“), (2) die Definition des ersten Objekts des Habitus der Wissenschaft und (3) die Teile der Theologie. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 95 n. 141: „*Circa solutionem huius quaestionis sic procedo: primo distinguo de theologia in se et de theologia in nobis; secundo assignabo rationem primi obiecti; tertio distinguiam de theologia quantum ad partes eius*“.

¹⁶¹ *Lect.* prol. n. 65; *Ord.* prol. n. 141.

¹⁶² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 95 n. 141: „*De primo dico quod quaelibet scientia in se est illa quae nata est haberi de obiecto eius secundum quod obiectum natum est manifestare se intellectui proportionato; doctrina autem nobis est illa quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo. Theologia in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto. - Exemplum: si aliquis intellectus non posset intelligere geometricalia, posset tamen alicui credere de geometricalibus, geometria esset sibi fides, non scientia; esset tamen geometria in se scientia, quia obiectum geometriae natum est facere scientiam de se in intellectu proportionato*“. Ich stütze mich - trotz einiger Unterscheidungen - auf die Übersetzung von Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (*Ordinatio*, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] - lateinisch und deutsch, mit Erklärungen, op. cit., S. 136-61.

¹⁶³ Vgl. die vorherige Fußnote. Vgl. C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, Vol. I, S. 86. Harris nennt die Theologie in sich die „ideale Theologie“, die von ihrem Objekt (Gott „*sub ratione propria*“) handelt, so daß das Objekt von einem Verstand ergriffen wird, der seinerseits auch geeignet ist, dieses Objekt zu erkennen.

gewonnen zu werden. Diese Erkenntnis ist schlechthin Theologie („*theologia simpliciter*“).¹⁶⁴

Im folgenden soll versucht werden, die Beschreibung des Begriffs der Wissenschaft in sich in *Ord. prol. n. 141* zu entfalten. Sie wird ihrer Definition nach durch den Besitz von zwei Eignungen definiert:

- (a) Die Eignung einer Wissenschaft, durch den Verstand von ihrem Objekt besessen zu werden;
- (b) Die Eignung des Objekts, sich einem angemessenen Verstand mitzuteilen.

Die erste Eignung ist die Eignung eines erkennenden Habitus nur, weil sie eine andere vorherige Eignung enthält, nämlich diejenige eines angemessenen Verstandes, das Objekt der Wissenschaft zu erkennen. Durch diese Entfaltung des Begriffs der Wissenschaft in sich wird deutlich, daß die Wissenschaft in sich immer ein Habitus eines Vermögens ist, d. h. des Verstandes, der ein bestimmtes Objekt auf eine bestimmte Weise erkennt. Das, was den Habitus der Wissenschaft in sich bildet, sind folglich der Verstand und das Objekt als Teilursachen, immer wenn sie ihre entsprechenden Eignungen besitzen und diese bei der Erkenntnis im Habitus mitbringen.

Der Ausdruck „Teilursachen“ wird in diesem Zusammenhang nicht von Scotus benutzt. Wenn er das Verhältnis von Objekt und Habitus betrachtet (vgl. unten 1.8.3), verwendet er nur für das Objekt das Wort „Ursache“. In diesem letzten Sinn handelt Scotus aber von der logisch-epistemologischen Rolle des Objekts beim Entstehen eines wissenschaftlichen Habitus. Betrachtet man den wissenschaftlichen Habitus gemäß einer psychologisch-epistemischen Perspektive, so daß nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Erkennenden bzw. nach der vermögenspsychologischen Verfassung des erkennenden Subjekts als Bedingung für das Entstehen des wissenschaftlichen Habitus eines Objekts gefragt wird, dann müssen Objekt und Verstand die Teilursachen des

¹⁶⁴ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-2 S. 25-6 n. 65: „Ad intellectum solutionum istarum quaestionum primo est sciendum quod aliter est loquendum de theologia in se et de theologia in nobis, sicut est de quocumque alio habitu, quia licet geometria in se sit scientia, tamen non cognoscenti principia geometriae sed tantum credenti ea, non est scientia. Unde cognitio quae est proportionata obiecto secundum se, est simpliciter scientia; et sic cognitio de obiecto theologiae quae nata est haberi secundum se, est theologia simpliciter. Sed theologia nostra non est nisi secundum capacitatem intellectus nostri“.

Entstehens von einer Wissenschaft in sich sein. Was das Objekt ist, determiniert logisch-epistemologisch allein, was die Wissenschaft ist, d. h. daß sie die Wissenschaft *eines* Objekts ist, so daß sie die wissenschaftliche Erkenntnis *dieses* Objekts besitzt. Wie die Wissenschaft überhaupt das „Was“ ihrer Erkenntnis besitzen kann, hängt teils vom erkannten Objekt und teils vom Verstand ab, der in einer gewissen Verfassung im Verhältnis zum Objekt steht.

Durch die zwei in der Bestimmung der Wissenschaft in sich beschriebenen Eignungen werden auch zwei vermögenspsychologische Momente der habituellen Erkenntnis bezeichnet: (a) Die Wissenschaft wird durch den Verstand von ihrem Objekt besessen und (b) das Objekt teilt sich einem angemessenen Verstand mit. Nach dem Inhalt der Bestimmung der Wissenschaft in sich stehen diese zwei Momente in einer epistemischen Ordnung. Diese Ordnung entspricht dem epistemischen Vorgang beim Entstehen des Habitus, und in ihr bezieht sich jedes Moment dieses Vorgangs wie folgt aufeinander: Daß die Wissenschaft durch den Verstand von ihrem Objekt besessen wird, d. h. daß die Erkenntnis eines Objekts in einem Habitus überhaupt entsteht, hängt von der Mitteilung des Objekts an einen angemessenen Verstand ab.

Der Begriff des „*intellectus proportionatus*“ spielt in der Entstehung der Wissenschaft in sich eine bedeutsame Rolle. Der Verstand muß aufgrund seiner Verfassung eine bestimmte Qualität des Erkennens des Wissenschaftsobjekts ermöglichen. Diese ermöglichende Verfassung ist selber eine Voraussetzung des tatsächlichen Mitteilens des Objekts an den Verstand, der sich auf dieses kognitiv bezieht. Sie wird deutlicher in *Lect. prol. n. 65* dargestellt, nämlich daß es überhaupt einen Verstand gemäß einer bestimmten Erkenntnisfähigkeit geben muß, der mit dem Objekt im Verhältnis stehen kann, damit die Erkenntnis vom Objekt aus gewonnen werden kann und die Wissenschaft in sich entsteht. Man kann deswegen den „*intellectus proportionatus*“ als denjenigen definieren, dem wegen seiner Verfassung das Objekt sich mitteilen kann und durch den folglich ermöglicht wird, daß das Objekt den Habitus über sich verursacht, nämlich eine *Wissenschaft in sich*.¹⁶⁵ Wegen der

¹⁶⁵ Ein einem Objekt nicht angemessener Verstand ist in einem anderen Zusammenhang der (aufnahmefähige) Verstand, insofern er im Blick auf einige Wirkgründe nicht ein „*proportionale mobile*“ ist, d. h. im Blick auf Wirkgründe (Objekte), die nicht von den sinnlichen Vorstellungen und vom natürlichen Licht des tätigen Verstandes erkannt werden können. Deswegen kann jener aufnahmefähige Verstand bestimmte Satz Wahrheiten nicht annehmen.

vermögenspsychologischen Möglichkeit bzw. Tatsächlichkeit des Mitteilens des Objekts in einer Wissenschaft in sich ist sie die in einer gewissen noch undefinierten wissenschaftlichen Form ganze und vollkommene Erkenntnis, die vom Objekt gewonnen werden kann. Sie entsteht von einem Verstand, der das Objekt als solches bzw. alles schlechthin zu erkennen vermag, was vom Objekt der Wissenschaft erkannt werden kann.

1.1.2 - Lehre für uns („*doctrina nobis*“)¹⁶⁶

In der noch kürzeren Beschreibung der Begriffsbestimmung einer Lehre für uns wird festgestellt, daß sie jene ist, „die geeignet ist, in unserem Verstand von jenem Objekt besessen zu werden“.¹⁶⁷ Die „Theologie für uns“ als eine Lehre für uns ist eine solche Erkenntnis, „wie sie unser Verstand von jenem Objekt zu besitzen geeignet ist“. Während Scotus in *Lect. prol. n. 65* von einer „*theologia in nobis*“ und von einer „*theologia nostra*“ spricht, gebraucht er in *Ord. prol. n. 141* den Ausdruck „Theologie für uns“ oder „*theologia nobis*“. Die Bestimmungen in jedem Text machen deutlich, daß es zwischen solchen Ausdrücken keinen Bedeutungsunterschied gibt.

Außerdem kommt der in *Quaestio de cognitione Dei*¹⁶⁸ benutzte Ausdruck „Wissenschaft in uns“ („*scientia in nobis*“) - oder ebenso der Ausdruck „Wissenschaft für uns“ („*scientia nobis*“) - weder in *Lect. prol. n. 65* noch in *Ord. prol. n. 141* vor.¹⁶⁹ Ebenso wenig redet Scotus in *Lect. prol. n. 65* von einer „*doctrina nobis*“. Der Sinn dieses in der *Ordinatio* verwendeten Begriffs kommt in *Lect. prol. n. 65* nur in der Unterscheidung zwischen Geometrie als Wissenschaft in sich und Nicht-Wissenschaft und in der Unterscheidung zwischen „*theologia simpliciter*“ und „*theologia nostra*“ vor.

Wie bei der Begriffsbestimmung der Wissenschaft in sich, ist auch eine Lehre für uns in *Ord. prol. n. 141* gemäß dem Besitz von zwei Eignungen definiert:

Vgl. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. S. 57 n. 94*: „Ad tertium dico quod veritati complexae alicui firmiter tenendae intellectus possibilis est improportionatus, id est, non est proportionale mobile talium agentium quae ex phantasmatis et ex lumine naturali intellectus agentis non possunt cognosci“.

¹⁶⁶ *Lect. prol. n. 65; Ord. prol. n. 141*.

¹⁶⁷ Vgl. oben Fn. 11.

¹⁶⁸ Vgl. im Schlußkapitel unter 2.

¹⁶⁹ Ebenso wenig kommt dieser Ausdruck im gesamten dritten Teil des Prologs der *Ordinatio* vor. In CAROLUS FRANCISCUS DE VARESIO, *Promptuarium Scoticum*, tomus secundus, S. 425f., findet man keine Erwähnung

- (a') Die Eignung einer Lehre, durch den Verstand des Menschen von ihrem Objekt besessen zu werden;
- (b') Die Eignung des Objekts, sich dem Verstand des Menschen mitzuteilen.

Die erste Eignung setzt auch hier eine andere voraus, nämlich diejenige unseres Verstandes (nicht eines angemessenen Verstandes), um das Objekt der Lehre für uns zu erkennen. Unser Verstand und das Objekt bilden als Teilursachen den Habitus der Lehre für uns, immer wenn sie ihre entsprechenden Eignungen besitzen und diese bei der Erkenntnis des Habitus mitbringen. Auch bei dem Habitus der Lehre für uns müssen gemäß einer psychologisch-epistemischen Perspektive Objekt und Verstand ebenso wie bei dem Habitus der Wissenschaft in sich die Teilursachen seines Entstehens sein. Auch hier werden durch die in der Bestimmung einer Lehre für uns beschriebenen Eignungen zwei vermögenspsychologische Momente des Habitus bezeichnet: (a') Die Lehre für uns wird durch unseren Verstand von ihrem Objekt besessen und (b') das Objekt teilt sich unserem Verstand mit. Diese zwei Momente stehen in einer epistemischen Ordnung, wie bei dem Habitus der Wissenschaft in sich: Daß die Lehre für uns durch unseren Verstand besessen wird, hängt von der Mitteilung des Objekts an unseren Verstand ab.

Es ist deutlich, daß in der Lehre für uns der Verstand sich in einer anderen Verfassung als in der Wissenschaft in sich befindet. Er ist nicht ein dem Objekt des Habitus angemessener Verstand, d. h. ein „*intellectus proportionatus*“. Man kann den Begriff unseres Verstandes als denjenigen definieren, dem „unserer“ Verfassung nach, d. h. im Unterschied zur Verfassung eines angemessenen Verstandes, sich das Objekt mitteilt und durch den das Objekt einen Habitus von sich verursacht, nämlich eine Lehre für uns statt einer Wissenschaft in sich.

Dem Wortlaut nach ist der Inhalt des Begriffs „unser Verstand“ nicht selbstverständlich, obwohl beweisbar ist, daß bei Scotus das Possessivum „unser“, wie in „unserer Theologie“ und auch in bezug auf den Verstand, sich auf die Lehre des Zustands der Seelenvermögen bezieht.¹⁷⁰ Deshalb muß darauf aufmerksam gemacht

vom Begriff der Wissenschaft in uns, aber doch vom Begriff der Wissenschaft in sich; vgl. *ibidem*, S. 425-6.

¹⁷⁰ Z. B. in *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 19-20. 39-40 n. 33. 64 und im dritten Teil des Prologs der *Ordinatio* entsprechend auch als endlicher und erschaffener Verstand, nämlich *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 102-3. 134. 138-9 n. 152. 198. 205. 206. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 138 n. 205: „De potestate theologiae nostrae dico quod non

werden, daß die folgende Konklusion erst nach dem Abschnitt 1.2.2 gezogen werden kann: Wegen der noch undefinierten Verfassung „unseres Verstandes“ für die Erkenntnis des Objekts in einer Lehre für uns ist diese die eingeschränkte Erkenntnis, die vom Objekt erkannt werden kann. Sie entsteht von einem Verstand, der nicht das Objekt als solches bzw. nicht alles erkennen kann, was vom Objekt dieses Habitus erkannt werden kann.

1.1.3 - Die Natur beider Begriffe

Wissenschaft in sich und Lehre für uns sind Definitionen von Erkenntnisweisen eines Objekts, die logisch-epistemologisch gleich¹⁷¹ und psychologisch-epistemisch verschieden sind. Jeder Begriff entspricht nicht nur *einer gewissen Erkenntnis* eines Objekts, sondern auch *desselben Objekts* als einzige logisch-epistemologische Ursache des Habitus. In bezug auf beide Begriffe definiert das erkannte Objekt das, was beide Erkenntnisformen sind, nämlich daß sie überhaupt erkennende Habitus und erkennende Habitus *dieses* oder *ihres* Objekts sind. Eine Wissenschaft in sich wie die Theologie in sich ist z. B. ein Habitus überhaupt, weil sie ein Habitus „dieser göttlicher Wesenheit als dieser“ ist, die *ihr* Objekt ist.

Wissenschaft in sich und Lehre für uns sind aber auch verschiedene Erkenntnisweisen. Was beide Begriffe verschieden macht, betrifft jeweils eine gewisse Psychologie der Erkenntnis. Die Erkenntnisfähigkeit¹⁷² des Verstandes befindet sich in einer Wissenschaft in sich und in einer Lehre für uns in einem je verschiedenen Tätigkeitszustand. Wegen des unterschiedlichen vermögenspsychologischen Tätigkeitszustands des Verstandes bzw. wegen der Entstehung oder der Nichtentstehung eines angemessenen Verhältnisses zwischen Objekt und Vermögen kann es in bezug auf die Erkenntnis desselben Objekts Wissenschaft in sich und Lehre für uns geben,¹⁷³ sonst würde es nur eine und dieselbe Erkenntnisweise geben.

potest esse de omnibus, tum propter defectum intellectus nostri, non potestis concipere in speciali multas quidditates, - revelatio autem secundum communem legem non est nisi de his quorum termini communiter naturaliter possunt concipi a nobis, - tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest stare cum cognitione evidenti de eisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitibus non potest stare theologia nostra revelata“.

¹⁷¹ Diese Behauptung setzt bestimmte Definitionen voraus. Die logisch-epistemologische Funktion des Objekts in beiden habituellen Erkenntnissen wird erst nach der Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Theologie in sich und der Theologie in uns verdeutlicht.

¹⁷² Vgl. oben Fn. 13. In *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 26 n. 65 benutzt Scotus das Wort „*capacitas*“.

¹⁷³ Vgl. Alessandro GHISALBERTI, *Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla „Ordinatio“ di Giovanni Duns Scoto*, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 284-5.

Das jeweils verschiedene Verhältnis vom Objekt und Verstand in den oben erwähnten Erkenntnisweisen wird zu einem epistemischen Kriterium des wissenschaftlichen Charakters eines Wissens. Das Verhältnis von Objekt und Vermögen, von erkanntem Objekt und erkennendem Subjekt,¹⁷⁴ bestimmt den wissenschaftlichen Status des Habitus.¹⁷⁵ Da der vermögenspsychologische Zustand des Verstandes für den Habitus desselben Objekts verschieden sein kann und da er der Hauptgrund für die Entstehung von zwei verschiedenen Habitus desselben Objekts ist, müssen im folgenden die Gründe und der Inhalt dieser unterschiedlichen Zustände betrachtet werden.

1.2 - Die Begriffsbestimmung der Wissenschaft in sich und einer Lehre für uns und die scotische Statuslehre

In einem dritten Moment der Unterscheidung zwischen „*scientia in se*“ und „*scientia in nobis*“ und ihrer Anwendung auf die Theologie (und zwar auf die Metaphysik, im Hinblick auf den Text *Quaestio de cognitione Dei*) beleuchtet HONNEFELDER die Verbindung dieser Unterscheidung mit der „urgierten heilsgeschichtlichen Unterscheidung verschiedener Status des Menschen“. Ein solches biblisch-heilsgeschichtliches Denken spielt in der augustinisch-franziskanischen Tradition eine besondere Rolle¹⁷⁶ und steht bei Scotus in Übereinstimmung mit den Nachwirkungen der Lehrentscheidung von 1277 in seiner theologischen Orientierung, nämlich hauptsächlich der Lehre von der Autorität der Kirche und von der Heiligen Schrift.¹⁷⁷ Wie kann aber nachgewiesen werden, daß bei Scotus die Feststellung, nach der verschiedene „Erkenntnisleistungen“ (Honnefelder) des Verstandes - bzw. die oben

¹⁷⁴ Ibidem, S. 285.

¹⁷⁵ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., Anm. 21b S. 181-2.

¹⁷⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 205. 210f. Vgl. Werner DETTLOFF, Heilswahrheit und Weltweisheit - Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik, in: Leo SCHEFFCZYK; Werner DETTLOFF und Richard HEINZMANN (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung*, Band I, S. 622-3; ders., Duns Scotus/Scotismus I, in: Gerhard KRAUSE und Gerhard MÜLLER (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band IX, S. 219f.; ders., Franziskanertheologie, in: Heinrich FRIES (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Band 1, S. 388-9; ders., Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 86f.; Paul VIGNAUX, Valeur morale et valeur de salut, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Homo et mundus*, S. 55f.; Raimundo VIER, São Francisco e o pensamento medieval, in: Antônio Garcia (org.), *Estudos de filosofia medieval - A obra de Raimundo Vier*, S. 188-93.

¹⁷⁷ Vgl. Carolus BALLÆ Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 215-7; ders., Duns Scot, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome III, S. 1813; Bernardino de ARMELLADA, Il beato Giovanni Duns Scoto nella spiritualità francescana, in: *Laurentianum*, S. 30; Étienne GILSON, Metaphysik und Theologie nach Duns Skotus, in: *Franziskanische Studien*, S. 228; Antonius Maria VELLICO, De regula fidei

erwähnten Erkenntnisweisen - durch verschiedene Verfassungen des Verstandes verursacht werden können, heilsgeschichtlich ist, d. h. theologisch durch die Offenbarung geprägt ist?¹⁷⁸

1.2.1 - Das erkennende Vermögen und die scotische Statuslehre

Der Grund für die Annahme von zwei Verstandesverfassungen liegt gewisser Fassungen über die Natur der Seele und ihrer Vermögen zufolge im theologischen Begriff des „*status*“. Demgemäß kommt diese Annahme in den theologischen Werken von Scotus meistens unter den Ausdrücken „*pro statu isto*“ und „*iste status*“ vor. „*Status*“ bezieht sich auf die Bestimmung der Bedingungen der natürlichen Erkenntnis durch den menschlichen Verstand „jetzt“, d. h. in der menschlichen Gegenwart. Diese Begründung bedeutet für die Unterscheidung zwischen der „*scientia in se*“ und der „*doctrina nobis*“ aufgrund verschiedener Verstandesverfassungen die Annahme der Perspektive der heilsgeschichtlichen Bewertung vom Menschen in seiner ursprünglichen Verfassung und im Zustand der Erdenpilgerschaft.¹⁷⁹ Dabei wird der Mensch seiner Verstandesverfassung (a) „*ex ratione potentiae*“, d. h. der ursprünglichen Reichweite des Vermögens nach, und (b) „*in aliquo statu*“, d. h. dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Vermögens nach, betrachtet.¹⁸⁰

Im Zusammenhang seiner Definition des ersten Objekts des Verstandes im gegenwärtigen Zustand¹⁸¹ nimmt Scotus im augustinischen Sinne „*status*“ als „ein durch die Gesetze der Weisheit gefügtes beständiges Verharren“ auf, dessen letzte Grundlage entweder (a) der bloße Wille Gottes oder (b) seine strafende Gerechtigkeit zu sein scheint.¹⁸² Bevor betrachtet wird, was den „Gesetzen der Weisheit“ folgt, soll

iuxta Ioannis Duns Scoti doctrinam, in: *Antonianum*, S. 16-36.

¹⁷⁸ Vgl. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot*, S. 70-1; Pietro SCAPIN, Capisaldi di un'antropologia scotista, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 273-4.

¹⁷⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 208. Honnefelder führt diese Argumentation in bezug auf die Unterscheidung zwischen „*scientia in se*“ und „*scientia in nobis*“ und ihre Anwendung auf die Theologie und die Metaphysik durch. Es gibt aber keinen Grund, in der Analyse der Begriffe „*scientia in se*“ und „*doctrina nobis*“ und in ihrer Anwendung auf die Theologie dieselbe Betrachtung nicht anzustellen.

¹⁸⁰ Ibidem. Vgl. auch Philotheus BÖHNER, Die Ethik des Erkennens nach Duns Skotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 4f.

¹⁸¹ *Ord. I d. 3 p. 1 q. 3.*

¹⁸² Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 S. 113-4 n. 187*: „Sed quae est ratio huius status? - Respondeo. 'Status' non videtur esse nisi 'stabilis permanentia', firmata legibus sapientiae. (...) Undecumque ergo sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex iustitia puniente (quam causam innuit Augustinus XV *De Trinitate* cap. ultimo: „Quae causa“ - inquit - „cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas? et quis eam tibi fecit, nisi utique iniquitas?“), sive - inquam - haec sit tota causa, sive aliqua alia, (...)“. Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, in: Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - *Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3*, Übersetzt und erklärt

darauf hingewiesen werden, daß die Erkenntnisweise, die von der Vereinigung des Geistes mit dem Leibe determiniert wird, einen Zustand charakterisieren kann, der von Gott in seiner Freiheit „*ex mere voluntate*“ vor dem Fall zum Wohlergehen des Menschen gewollt wird. Die gegenwärtige Verfassung des menschlichen Erkenntnisvermögens besteht, wie VIGNAUX bemerkt, nicht notwendigerweise in einer Strafe, die als Folge der Erbsünde zu verstehen ist.¹⁸³

Von Gesetzen der Weisheit her ist eine Anordnung positiv festgelegt („*firmitum est*“), daß „*pro statu isto*“ „unser Verstand“ nur Objekte erkennt, deren Erkenntnisbilder („*species*“) im Vorstellungsbild („*phantasma*“) aufleuchten. Scotus scheint außerdem zu sagen, daß sich die Fähigkeit des Verstandes deshalb so ausbildet, weil sie, von solchen Gesetzen festgelegt, folglich (a) entweder „wegen der Strafe der Erbsünde“ (b) oder „wegen der natürlichen Übereinstimmung der Vermögen der Seele im Sichbetätigen“ festgelegt wird.¹⁸⁴ Nach dieser letzten Formulierung betätigt sich das höhere Vermögen „Verstand“ in seinem faktischen Zustand hinsichtlich desselben, hinsichtlich dessen sich die niederen sinnlichen Vermögen erstlich betätigen. Dazu folgt eine gewisse Abhängigkeit und Zuordnung der Tätigkeit des Verstandes zu den niederen Sinnen,¹⁸⁵ da jedes allgemeine Erkennbare, d. h. jede begriffliche Washeit, die der Verstand erkennt, von ihm durch die Bildung des „*phantasma*“ durch einen Akt erkannt wird, d. h. durch die Bildung des Vorstellungsbilds „seines [des Allgemeinen] Singulären“.¹⁸⁶

(Zweite Fortsetzung und Schluß), in: *Franziskanische Studien*, S. 356-61 Anm. 618.

¹⁸³ Vgl. Paul VIGNAUX, Lire Duns Scot aujourd'hui, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, Vol. I, S. 36-7. Vgl. auch Ruggero ROSINI, I limiti della ragione e la necessità della rivelazione in Duns Scotus, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, Vol. I, S. 158-60.

¹⁸⁴ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 113 n. 187: „Firmitum est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando, (...)“.

¹⁸⁵ Vgl. Timotheus BARTH, Erbsünde und Gotteserkenntnis - Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Scotus, in: *Philosophisches Jahrbuch*, S. 82f. Die entscheidende Rolle des gegenwärtigen Zustandes des Verstandes bezieht sich auf die dem Menschen jetzt nicht verfügbare intuitive Erkenntnis einer Wesenheit, so daß der Mensch nur die sinnliche Wesenheit der materialen Dinge durch Abstraktion erkennen kann. Es trifft zu, daß der Verstand die „*species sensibilis*“ und das „*phantasma*“ zu einer allgemeinen „*species intelligibilis*“ umbilden kann. Die letztere entspricht jedoch nicht der eigenen Wesenheit des Dinges. Vgl. auch Bernardino de ARMELLADA, Antropología escotista del „status iste“ (?Frente a otras situaciones posibles?), *Via Scoti - Metodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 936-7.

¹⁸⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 113 n. 187: „(...)“, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam. Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiatur“. Vgl. Richard E. DUMONT, The role of the phantasm in the psychology of Duns Scotus, in: *The Monist*, S. 622-3.

Die natürliche „*concordantia*“ der Vermögen ist ein „*pro statu isto*“ bzw. ein faktischer („*de facto*“) Zustand. Der Zustand des Verstandes in dieser Übereinstimmung ist, wie man gesehen hat, nicht willkürlich. Aber er ist nicht „der unbedingt natürliche“ Zustand, „sondern ein der Möglichkeit der Vermögen entsprechendes Aufeinanderabgestimmtsein“.¹⁸⁷ Die erwähnte Übereinstimmung entspricht nicht den Bedingungen der Verwirklichung der Natur des Verstandes in seinem Ursprung, auch wenn diese Verwirklichung bedeutet, daß der Verstand sich in einem Leib befindet, wie sich der scotischen Lehre zufolge im Zustand des „*corpus gloriosum*“ zeigen wird. Im verherrlichten Auferstehungsleib wird es die Übereinstimmung der seelischen Vermögen mit den sinnlichen niederen Vermögen in ihrem Sichbetätigen nicht geben.¹⁸⁸

Betrachtet man noch die Bedeutung der scotischen Statuslehre im Hinblick auf die Natur des Verstandes, dann muß man, um eine falsche Auslegung zu vermeiden, Rücksicht auf ein Prinzip der scotischen Auffassung der Seele und ihrer Vermögen nehmen: Der Verstand („*intellectus*“) ist nach Scotus eine reine Vollkommenheit („*perfectio simpliciter*“).¹⁸⁹ In seiner geistigen Natur ist er nach WOLTER „incapable of being limited to a certain sphere of objects by an intrinsic limitation“.¹⁹⁰ Die behandelte Unterscheidung der Bedingungen der intellektuellen Erkenntnis hat diese Auffassung als Grundlage. Der Verstand bleibt seiner Natur nach vor, während und nach der infralapsarischen Wirklichkeit, d. h. selbst unter den verschiedensten Tätigkeitsbedingungen, identisch.¹⁹¹

¹⁸⁷ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 208.

¹⁸⁸ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 113-4 n. 187: „Ista tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est, - nec etiam unde in corpore, quia tunc in corpore glorioso necessario haberet similem concordantiam, quod falsum est“.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 1 q. 1-2 S. 25 n. 38: „Item, quarto, potest sic argui: aut aliqua ‘perfectio simpliciter’ habet rationem communem Deo et creaturae, et habetur propositum, aut non sed tantum propriam creaturae, (...)“ Vgl. *ibidem*, S. 26 n. 39: „Confirmatur etiam haec quarta ratio sic: // omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: (...)“.

¹⁹⁰ Vgl. Allan B. WOLTER, Duns Scotus on the natural desire for the supernatural, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, S. 134.

¹⁹¹ Vgl. Roberto ZAVALLONI, La „corporeità“ nel pensiero francescano - Da san Francesco a Duns Scoto, in: *Antonianum*, S. 553-5. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 70 n. 113: „Contra: istud non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognosceret per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata“.

Damit wird die schon implizite Konklusion gewonnen, daß die Lehre des „*status*“ nicht die Natur des Vermögens betrifft, sondern in der Umschreibung der Bedingungen der Tätigkeit des Vermögens besteht.¹⁹² Sonst wäre für die im Glauben verheißene zukünftige Erkenntnis rein geistiger Wesheiten die Unterstellung einer gnadenhaften Einwirkung notwendig, „die die Natur des Verstandes nicht voraussetzt, sondern verändert“,¹⁹³ was aber, wie absurd auch immer es sei, nach dem Ausdruck von BARTH die „Verdoppelung“¹⁹⁴ des menschlichen intellektiven Vermögens verursachen könnte. Diese Verdoppelung würde in der unzulässigen Alternative resultieren, daß der Verstand, um Gott intuitiv zu erkennen, und dies gilt nochmals für die Seele und ihre Vermögen, nicht nur von Gott vervollkommen würde, sondern auch, weil er durch das Empfangen des Habitus der Gottes Schau verwandelt würde, durch eine solche Vervollkommnung vernichtet würde. Diese Lösung, nämlich die Verneinung einer „*ratio recipiendi beatitudinem*“ auf Seiten des Verstandes,¹⁹⁵ würde sich um diesem Preis vollziehen, „weil das, was wesentlich einfach ist, nicht intrinsisch verändert werden kann“.¹⁹⁶

¹⁹² Vgl. Hadrianus BORAK, *Revelatio et natura in doctrina Duns Scoti*, in: *Laurentianum*, S. 423-4.

¹⁹³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 208. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 71 n. 114: „Quod si dicas, elevabitur per lumen gloriae, ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales, - contra: obiectum primum habitus continetur sub primo obiecto potentiae, vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquod obiectum quod non continetur sub primo obiecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam sed aliam. Confirmatur ratio, quia cum potentia, in primo signo naturae in quo est potentia, habeat tale obiectum primum, per nihil posterius natura praesupponens rationem potentiae potest fieri aliud obiectum primum eius. Omnis autem habitus naturaliter praesupponit potentiam“.

¹⁹⁴ Vgl. Timotheus BARTH, *Erbsünde und Gotteserkenntnis - Eine philosophisch-theologische Grenz betrachtung im Anschluß an Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 77-8. Mit einer einzigen Erkenntnisfähigkeit wird der Mensch sowohl im jetzigen Zustand als auch im zukünftigen Zustand Gott schauen. Die Voraussetzung, die die Erkenntnis Gottes ermöglicht, ist das, was das Materiale mit dem Geistigen verbindet, nämlich das Sein. Ist das Sein die Erkenntnisgrundlage des Verstandes, dann muß es intuitiv unter gewissen Voraussetzungen erkannt werden, damit die Gotteschau möglich wird. Vgl. Mariano TRAINA, *Aspetti fondamentali della teodicea di Scoto*, in: *Antonianum*, S. 310-2.

¹⁹⁵ Dies soll entsprechend über den Willen und den Habitus gesagt werden, den der Wille aufnimmt, nämlich den Habitus des Gott Liebens. Vgl. *Reportata parisiensia* IV d. 49 q. 10 S. 917 n. 7: „Respondeo igitur ad quaestionem, duas conclusiones declarando. Prima est, quod natura humana in ipsis naturalibus est immediatum susceptium beatitudinis. Secunda, quod natura humana in ipsis naturalibus non est sufficienter atia ad visionem beatam, ex quibus sequitur propositum, quod homo ex puris naturalibus non potest consequi beatitudinem. Prima conclusio probatur sic; naturae humanae ad hoc quod sit susceptiua beatitudinis, non additur aliqua alia natura essentialiter, quia tunc natura humana manens eadem non beatificaretur, nec etiam per aliquid accidentale superadditum, vt per habitum, est immediatum susceptium beatitudinis; quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia nec modo per habitum recipitur actus, quia habitus, cum generetur ex actibus, sequitur actus; igitur habitus non est ratio recipiendi actum in via; igitur multo magis nec in patria. Item, susceptium quod ordinatur ad multas formas ordinatas, maxime ordinatur ad perfectissimam: sed anima humana ordinatur ad plures formas supernaturales, quarum perfectissima est beatitudo; igitur anima humana maxime ordinatur, vt perficiatur beatitudine; igitur si anima humana sit immediatum susceptium alicuius illarum, maxime erit immediatum susceptium beatitudinis, quia illa maxime perficitur“.

¹⁹⁶ Vgl. Allan B. WOLTER, *Duns Scotus on the natural desire for the supernatural*, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 133.

1.2.2 - Die doppelte, theologisch unterschiedene Verstandesverfassung und die Begriffe der Wissenschaft in sich und einer Lehre für uns

Aus den so begründeten unterschiedlichen Verstandesverfassungen resultiert die Unterscheidung zweier möglichen Zuordnungen dieses Vermögens in seiner eigentümlichen Tätigkeit: (a) Einer der Sache nach bestehenden Zuordnung von Vermögen und Erkenntnisobjekt und (b) einer Zuordnung von Vermögen und Erkenntnisobjekt gemäß dem gegenwärtigen Zustand.¹⁹⁷ Versteht man diese Schlußfolgerung bezüglich der Frage nach dem ersten Objekt des Verstandes, dann kann die Verfassung des Verstandes zuerst „*ex ratione potentiae*“ genommen werden, mit dem das Erkenntnisobjekt in einer sachbezogenen Zuordnung steht, d. h. ohne Rücksicht auf das adäquate Objekt („*obiectum adaequatum*“) des Vermögens gemäß irgendeinem Zustand. Hier ist das Seiende unter dem gemeinsamsten Sinngehalt das erste Objekt des Verstandes.¹⁹⁸

Es kann damit nicht ohne weitere Erklärungen behauptet werden, daß die Wirklichkeit des Verstandes in seiner Erkenntnisleistung „*ex ratione potentiae*“ und die Wirklichkeit des Verstandes „*pro statu isto*“ jeweils für den dem Erkenntnisobjekt angemessenen Verstand in einer „*scientia in se*“ und für den dem Erkenntnisobjekt nicht angemessenen bzw. unseren Verstand in einer „*doctrina nobis*“ in *Ord. prol. n. 141* stehen. Die Reichweite und die richtige Bedeutung dieser Gleichsetzung setzen die Ergebnisse der ganzen Arbeit voraus.¹⁹⁹ Von dieser Perspektive kann aber bereits angenommen werden, daß die Wissenschaft in sich der Wissenschaft eines Objekts „*ex ratione potentiae*“ entspricht. Ich werde aber nicht den Begriff des Verstandes „*ex ratione potentiae*“ mit dem Begriff des „*intellectus proportionatus*“ gleichsetzen, sondern nur auf gewisse Schritte hinweisen, die eine solche Gleichsetzung voraussetzen würde. Es muß gezeigt werden, daß das, was der angemessene Verstand in bezug auf die Bedingungen der Erkenntnis einer Wissenschaft in sich erfüllen muß, nur der Verstand

¹⁹⁷ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), *op. cit.*, S. 208.

¹⁹⁸ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 S. 112-3 n. 186*: „Respondeo. Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu: (...). Nunc autem, ut probatum est prius - contra primam opinionem de primo obiecto intellectus, hoc est adaequato, quae ponit quidditatem rei materialis primum obiectum - nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum“. Vgl. auch *ibidem*, S. 70-3 n. 113-119. Vgl. Ivo TONNA, *La conoscenza umana in Duns Scoto*, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 495-9.

¹⁹⁹ Vgl. im Schlußkapitel unter 2, 3 und 4.

„*ex ratione potentiae*“ erfüllen kann. Deswegen ist zunächst zu untersuchen, ob der Verstand gemäß beiden Begriffen²⁰⁰ die Erkenntnis des ersten Objekts in einer Wissenschaft in sich erreichen kann, nämlich des ersten Objekts unter seinem eigenen Sinngehalt. Es ist weiterhin zu untersuchen, ob der Verstand gemäß beiden Begriffen den Habitus eines Objekts unter einem gewissen Sinngehalt so verursacht, daß die von Scotus in *Ord. prol. n. 208* thematisierten Bedingungen der Wissenschaft in sich erfüllt werden.

Wird die Verfassung des Verstandes gemäß seinem gegenwärtigen Zustand genommen, dann steht er mit dem Erkenntnisobjekt in einer gemäß dem „*de facto*“ Zustand bestehenden Zuordnung. Bezüglich der Frage nach dem ersten Objekt des Verstandes ist dann für dieses Vermögen weder Gott noch das genannte „Seiende als Seiendes“ in seiner völligen Indifferenz gegenüber allem Seienden das erste adäquate Objekt,²⁰¹ sondern nur „die Washeit des sinnlichen Dinges“ („*quiditas rei sensibilis*“) „*in ratione motivi*“.²⁰² Dies bedeutet für den Theologen die eingeschränkte abstraktive Erkenntnis der unstofflichen Substanzen. Diese Erkenntnis kann der Mensch nur aufgrund dessen gewinnen, was das jetzige adäquate bewegende Objekt des Verstandes in einem Erkenntnisbild („*species intelligibilis*“) von dem hervorzubringen vermag, was in sich wesentlich oder virtuell enthalten ist.²⁰³ Dieselbe Bestimmung des ersten Objekts des Verstandes bedeutet außerdem die faktische Unfähigkeit des Verstandes,²⁰⁴

²⁰⁰ D. h. sowohl gemäß dem Begriff der Wissenschaft in sich als auch gemäß dem Begriff der Lehre für uns.

²⁰¹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. S. 19-20 n. 33*: „Ad aliud negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam - quae fuit secta Machometi - philosophicis, (...)“. Vgl. Paul VIGNAUX, *Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot*, in: Paul VIGNAUX, *De Saint Anselme a Luther*, S. 214f. 217.

²⁰² Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 S. 114 n. 187*: „(...), saltem non est primum obiectum intellectus unde potentia est et natura, nisi aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum obiectum, adaequatum sibi in movendo, pro statu isto sit quiditas rei sensibilis“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 373 n. 12: „Dico igitur, quod obiectum naturale, hoc ex, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quiditas rei materialis: vel forte adhuc specialius, quiditas rei sensibilis, intelligendo, non de sensibili proprie solum; sed etiam de incluso essentialiter, vel virtualiter in sensibili: tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus Angelici. quia quicquid potest intelligi ab vno, & ab alio: & hoc saltem concedere debet Theologus, qui ponit istum statum non esse naturalem, nec istam impotentiam intelligendi, respectu multorum intelligibilium, esse naturalem sed paenalem“.

²⁰³ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 S. 113 n. 186*: „(...); tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quiditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo“.

²⁰⁴ Zur Tätigkeit des Verstandes unter dem Modell der Vernunft „*pro statu isto*“ vgl. Orlando TODISCO, *Duns Scotus e il pluralismo epistemologico*, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 124f.

die unstofflichen Substanzen in sich gegenwärtig zu erkennen, d. h. sie intuitiv zu erkennen.²⁰⁵

Es kann damit festgestellt werden, daß Wissenschaft in sich und Lehre für uns als verschiedene erkennende Habitus - insbesondere im Hinblick auf die Erkenntnis gewisser Objekte - verschiedene Erfassungsmöglichkeiten oder Leistungen des erkennenden Verstandes betreffen, die selber der Möglichkeit der Erkenntnis desselben Objekts durch verschiedene Verstandsverfassungen entsprechen. Der gegebenen heilsgeschichtlich-metaphysischen Begründung nach ist die Wissenschaft in sich der Habitus eines in seiner Erkenntnisleistung nicht eingeschränkten Verstandes und die Lehre für uns ist der Habitus eines Objekts eines in seiner Erkenntnisleistung eingeschränkten Verstandes.²⁰⁶

1.3 - „*Scientia in se*“-„*doctrina nobis*“ und Wissenschaft-Glaube

Während der Wissenschaftscharakter der Wissenschaft in sich bis jetzt nur teilweise begründet wurde, wurde der Wissenschaftscharakter einer Lehre für uns nicht zugesprochen. Scotus spricht im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* von einer „Theologie in uns“, aber überhaupt nicht von einer „Wissenschaft in uns“. Die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Lehre für uns und entsprechend der Theologie für uns erhebt sich dadurch schon in ihren ersten Begriffsbestimmungen. Der Unterschied zwischen „*scientia in se*“ und „*doctrina nobis*“, so wie zwischen „*theologia in se*“ und „*theologia nobis*“, ist im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* durch die Beschreibung der Geometrie als Wissenschaft erklärt.²⁰⁷ Die innere Kohärenz

²⁰⁵ Vgl. *Ordinatio* IV d. 45 q. 2 S. 182 n. 12: „Per istam rationem probatur secundum, scilicet de cognitione intuitiva: nam causae illius sufficientes, sunt obiectum in actuali existentia praesens, & intellectus agens, & possibilis: haec omnia possunt concurrere, & ita vt videtur, probatur quod necesse est rem ipsam immediate sufficere ad cognitionem intellectualem habendam de ipsa: quia solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam obiecti; quia phantasma repraesentat rem existentem, vel non existentem, praesentem, vel non praesentem: & per consequens per ipsum non potest haberi cognitio de re vt existente, & in propria existentia praesente: talis autem cognitio, quae dicitur intuitiva, potest esse intellectiva; alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia alicuius obiecti“. Vgl. auch Allan B. WOLTER, Duns Scotus on the natural desire for the supernatural, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 134-6; Pietro SCAPIN, Capisaldi di un'antropologia scotista, op. cit., S. 273-4; Bernardino ARMELLADA, Antropología escotista del „status iste“ (?Frente a otras situaciones posibles?), in: Leonardo SILEO (org.), op. cit., Vol. II, S. 934f.; Hans Louis FÄH, Anmerkungen, in: Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 1-3, Übersetzt und erklärt (Zweite Fortsetzung und Schluß), op. cit., S. 356-61 Anm. 618.

²⁰⁶ Die Formulierung stammt von Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 207. Vgl. auch Ulrich LEINSLE, Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 157; Edward D. O'CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 7.

²⁰⁷ Vgl. Olivier BOULNOIS, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, S. 102-3.

dieses Beispiels mit den in *Ord. prol. n. 141* und *Lect. prol. n. 65* schon angeführten Begriffen soll gleichzeitig geprüft werden.

Scotus weist darauf hin, warum und welche von beiden Erkenntnisweisen eine Wissenschaft ist und welche nicht. Wegen gewisser Bedingungen ist eine Lehre für uns entweder „Glaube“ („*fides*“) oder nicht eine Wissenschaft („*non scientia*“):

- (1) Wenn irgendein Verstand die geometrischen Dinge („*geometricalia*“), d. h. das Objekt oder die „*principia geometriae*“, ²⁰⁸ die unmittelbar im Objekt der Wissenschaft enthalten sind, nicht verstehen könnte,

- (2) Und wenn irgendein Verstand an jemanden - wie z. B. an einen Geometer - hinsichtlich der geometrischen Dinge glauben könnte,

- (3) Dann wäre die Geometrie für diesen Verstand Glaube („*fides*“), nicht Wissenschaft („*non scientia*“).

Angenommen, daß in (1) die Unfähigkeit des erkennenden Vermögens zum Verstehen des Objekts der Wissenschaft nicht nur den Zustand des Verstandes bezeichnet, sondern auch die im Verhältnis mit dem Objekt resultierende Erkenntnisweise, die vorher Lehre für uns genannt wurde, dann bezeichnet dieses Beispiel die Geometrie nicht als eine Wissenschaft in sich, sondern als eine Lehre für uns in Form der „Geometrie für uns“. Die „Geometrie in sich“ als eine Wissenschaft in sich ist doch Wissenschaft und nicht Glaube, weil als solche das Objekt der Geometrie geeignet ist, eine Wissenschaft über sich in einem angemessenen Verstand zu bewirken. „Für uns“ wäre die Geometrie nur „Glaube“, wenn es zwischen Verstand und Objekt ein Mißverhältnis geben würde, d. h. wenn „unser Verstand“ nicht das Objekt der Geometrie verstehen, sondern an jemanden hinsichtlich jenes Objekts nur glauben könnte. Daraus kann das folgende zusammengefaßt werden:

- Eine Erkenntnisweise ist keine Wissenschaft, wenn der Verstand das zu erkennende Objekt und folglich die Prinzipien, die in ihm enthalten sind, nicht verstehen kann.

- Die Erkenntnis des Verstandes, die das Objekt der Wissenschaft und seine unmittelbaren Prinzipien nicht erfaßt und deren Zustimmung zu diesem Objekt selbst

²⁰⁸ *Lect. prol. n. 65.*

äußerlich ist, soll als Glaube verstanden werden. Wie noch gezeigt wird,²⁰⁹ da die Theologie in uns in bezug auf ihr Objekt und ihre unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten nur kraft „der Offenbarung des wahrhaftigen Gottes, der Übereinstimmung von Zeugen, der Bezeugung durch Wunder, Prophetien usw.“ entstehen kann, ist sie immer Glaube.²¹⁰

- Die Erkenntnis des Objekts durch einen angemessenen Verstand ist immer eine Wissenschaft, insofern sie das Objekt und seine unmittelbaren Sätze erkennt und, wie GILSON bemerkt, *dem erkannten Objekt* ihre Evidenz verdankt.²¹¹

Wendet man das vorgestellte Beispiel auf die Begriffe der „*scientia in se*“ und „*doctrina nobis*“ an, dann ist nur die Wissenschaft in sich eine Wissenschaft. Die Lehre für uns ist keine Wissenschaft, sondern Nicht-Wissenschaft oder Glaube. Neben dem, was in *Ord. prol. n. 141* und *Lect. prol. n. 65* über die Begriffe der „*scientia in se*“ und der „*doctrina nobis*“ bestimmt wurde, gilt dies in seiner formalen Auffassung anscheinend für andere Habitus eines und desselben Objekts, die entweder durch einen vermögenspsychologisch nicht-eingeschränkten oder durch einen vermögenspsychologisch eingeschränkten Verstand vom verursachenden Objekt gewonnen wird.

Genau bei den obigen Beispielen der dargestellten Auslegung zeigt sich allerdings eine Schwierigkeit in der Betrachtung, die bisher bezüglich der Wissenschaft in sich und der Lehre für uns angestellt wurde. Können wegen des Objekts differenzierte Erkenntnisbereiche, wie z. B. Theologie, Geometrie, Metaphysik, Physik, usw., Beispiele für die Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ sein?

²⁰⁹ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.2.

²¹⁰ Vgl. Étienne GILSON, *Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus*, op. cit., S. 212. Der epistemische Status der „*doctrina nobis*“ wird noch präzisiert; vgl. im vierten Kapitel unter 4.2. Vorweg soll aber festgestellt werden, daß der Hinweis im Apparat der modernen Ausgabe der Werke von Duns Scotus, nämlich daß es im Beispiel über die Wissenschaft der Geometrie um die aristotelischen Begriffe der Wissenschaft („*scientia*“) und der Meinung („*opinio*“) geht (vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 96 n. 141 Fn. 1*), die in der *Zweiten Analytik* I Kap. 33 88b30-89b9 betrachtet werden, vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire continu*, in: Jean DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, S. 62-3, irreführend ist. Jede „Lehre für uns“ soll doch als „Glaube“ verstanden werden.

²¹¹ Vgl. Étienne GILSON, *Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus*, op. cit., S. 212.

1.4 - Einige ungelösten Schwierigkeiten

Ich habe versucht, aufgrund des Textes die kurze Definition der Begriffe der Wissenschaft in sich und der Lehre für uns zu entfalten. Ich sehe für das Verständnis beider Begriffe eine Schwierigkeit im Beispiel der Wissenschaft der Geometrie. Sie entsteht, weil ich versucht habe, die Unterscheidung zwischen Wissenschaft in sich und Lehre für uns durch die jeweils unterschiedliche Verstandesverfassung zu erklären. Die Annahme einer doppelten Verstandesverfassung wurde in bezug auf den Tätigkeitszustand des Verstandes heilsgeschichtlich-metaphysisch definiert. Durch diese Begründung ist der Verstand in seiner Erkenntnisleistung eingeschränkt oder nicht, d. h. seine Erkenntnisleistung ist „*pro statu isto*“ oder „*ex natura potentiae*“ zu verstehen.²¹²

Im Blick auf das Beispiel am Ende von *Ord. prol. n. 141* könnte aber jemand der Meinung sein, daß eine Wissenschaft in sich und eine Lehre für uns hinsichtlich desselben Objekts nicht *oder nicht nur* wegen der heilsgeschichtlich-metaphysischen Definition des Tätigkeitszustands des Verstandes als Teilursache des Habitus entstehen:

- Jemand könnte denken, daß es, weil ein Verstand *hinsichtlich eines Objekts wie des Objekts der Geometrie* eingeschränkt ist, eine Lehre für uns hinsichtlich dieses Objekts gibt.

- Jemand könnte denken, daß es, weil ein Verstand *hinsichtlich eines Objekts wie des Objekts der Geometrie* nicht eingeschränkt ist, sondern völlig angemessen, eine Wissenschaft in sich hinsichtlich dieses Objekts gibt.

In diesem Sinne ist der erkennende Habitus eines Objekts entweder Wissenschaft in sich oder Lehre für uns „*ad hoc*“, d. h. *wenn* das Erkenntnisvermögen diese oder diese andere Erkenntnis des Objekts leistet, und nicht weil der Verstand eingeschränkt *ist* oder nicht.

Das Beispiel der Wissenschaft der Geometrie ist ein problematisches Beispiel, weil es von einem Objekt handelt, das sehr verschieden vom Objekt der Theologie ist, an das Scotus mit Gewißheit gedacht hat, wenn er die Begriffe der Wissenschaft in sich und der Lehre für uns entworfen hat. Das Objekt der Geometrie kann die Wissenschaft

²¹² Wenn außerdem die Konzeption von zwei gemäß der Verstandesverfassung verschiedenen Erkenntnisweisen nur durch die Statuslehre verstehbar wird, dann gehören immer „*scientia in se*“ und „*doctrina nobis*“ ausschließlich zum

in sich von ihm in einem angemessenen Verstand verursachen. Kann der Verstand eines Menschen, der immer noch ein Verstand „*pro statu isto*“ ist, nicht als angemessener Verstand das Objekt der Geometrie erkennen und folglich die Wissenschaft der Geometrie verursachen?

Wenn die Antwort positiv ist, dann können drei Ergebnisse angedeutet werden. (Nur die zwei ersten Ergebnisse sind miteinander kompatibel):

- (1) Die Wissenschaft der Geometrie ist das Beispiel einer Wissenschaft, in der die heilsgeschichtlich-metaphysisch begründete unterschiedliche Verstandesverfassung gar keine Rolle spielen kann, weil jeder natürlicherweise „*pro statu isto*“ die Prinzipien dieser Wissenschaft mit Evidenz erkennen kann, so daß von ihrem Objekt aus eine Wissenschaft „in sich“ „*pro statu isto*“ verursacht werden kann. Aus schon gegebenen Gründen ist aber eine Wissenschaft *in sich* „*pro statu isto*“ scheinbar nicht zu akzeptieren. Es scheint deswegen treffender zu sagen, daß für Wissenschaften wie die Geometrie, deren Objekte durch den menschlichen Verstand „*pro statu isto*“ auf eine angemessene Weise erkannt werden können, die Begriffe der Wissenschaft in sich und der Lehre für uns sinnlos sind.

- (2) Die Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ als solche wurden von Scotus nur im Hinblick auf die Wissenschaften von gewissen Objekten gedacht, für deren Erkenntnis die unterschiedliche Verstandesverfassung des Menschen eine entscheidende Rolle spielt. Man kann annehmen, daß Scotus sowohl die beiden Begriffe als auch das Beispiel der Geometrie für die Bestimmung der Wissenschaft der Theologie und von Wissenschaften wie die Theologie entworfen hat, d. h. Wissenschaften, deren Objekte als solche nicht durch das sinnliche Vorstellungsbild („*phantasma*“) und den aktiven Verstand in einem intelligiblen Erkenntnisbild („*species intelligibilis*“) erkennbar sind und die unbedingt unter einem gewissen Sinngehalt erkannt werden müssen,²¹³ unter dem sie „*pro statu isto*“ nicht erkannt werden können. Scotus benutzt in *Ord. prol. n. 141* das Beispiel der Geometrie, denkt aber an die Theologie und an Wissenschaften, deren Objekte wegen unterschiedlicher Verstandesverfassungen so erkannt werden, daß von ihnen entweder eine Wissenschaft

theologischen Wissen. Vgl. Pietro SCAPIN, *Capisaldi di un' antropologia scotista*, op. cit., S. 273-4.

²¹³ Vgl. das dritte Kapitel.

in sich bzw. *eine richtige Wissenschaft* oder eine Lehre für uns bzw. *nicht eine Wissenschaft* verursacht wird.

An anderen Stellen hat Scotus ein ähnliches Beispiel verwendet, und zwar ausschließlich, um den erkenntnistheoretischen Charakter der Theologie als Habitus der geoffenbarten Wahrheiten zu präzisieren. In *Ord. III d. 23 n. 8* findet sich im Zusammenhang der Frage, ob hinsichtlich der Glaubenswahrheiten, die dem Menschen geoffenbart werden, der eingegossene Glaube („*fides infusa*“) notwendig ist, die These eines ersten Lösungsversuchs im Kontext eines Beispiels über die Wissenschaft der Geometrie. Nach diesem Einwand kann wegen mancherlei Schwierigkeiten „nicht jedes natürliche Erkenntnisobjekt von jedem erkannt werden. Ist es aber einmal klargelegt, kann jeder das Wissen nachvollziehen. So verhält es sich auch mit den übernatürlichen Objekten“.²¹⁴ Die Geometrie könnte *wegen der Schwierigkeit ihrer Inhalte* von jemandem nicht durch eigene Entdeckung in seinem natürlichen Lichte (=Erkenntnisvermögen) verstanden werden. Nachdem sie aber *von jemanden anderen* entdeckt und von diesem einem anderen Menschen „*inordinate*“ vermittelt wurde, kann dieser andere Mensch „*ex puris naturalibus*“ die Geometrie erwerben („*acquirere*“) und kennen („*scire*“). In der Theologie könnte deswegen ein Mensch nach der direkten Offenbarung von Wahrheiten an einen anderen Menschen auch einer Wahrheit - z. B. „Gott ist dreieinig“ - „*firmiter*“ zustimmen und dieser durch erworbenen Glauben anhängen („*adhaerere Fide acquisita*“).²¹⁵ Auch in *Ord. III d. 24 n. 7*, im Zusammenhang der Frage, ob von den Wahrheiten des Glaubens, die geoffenbart wurden, jemand gleichzeitig Wissenschaft und Glaube haben kann, widerspricht Scotus mit demselben Beispiel von der Geometrie der Meinung des Heinrich v. Gent, nach der die zwei Lichter „Wissenschaft“ und „Glaube“ bezüglich desselben Objekts „*simul*“ bestehen können.²¹⁶ Sie bestehen nach Scotus nicht gleichzeitig, weil das Licht der Wissenschaft keine intuitive Erkenntnis irgendwelcher Glaubenswahrheiten hervorbringt, sondern eine abstraktive. Wäre das Gegenteil möglich, dann könnte

²¹⁴ Vgl. Ludwig WALTER, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, S. 41f.

²¹⁵ Vgl. *Ordinatio III d. 23 q. un. S. 463 n. 8*: „Praeterea, quod sufficiat Fides acquisita cum aliis naturalibus, probo; quamvis enim aliqua scientia propter sui difficultatem, vt Geometria, vel alia, non possit sciri ab isto homine propria inuentione, & in suo lumine naturali; tamen postquam est inuenta, & inordinate tradita, potest homo iste ex puris naturalibus naturaliter acquirere, & scire eam. igitur eodem modo, quamvis nemo naturali lumine intellectus possit propria inquisitione venire ad notitiam huius, *Deus est Trinus, & unus*: tamen postquam est reuelatum alicui, potest alius, & ille, cui reuelatum est, etiam firmiter assentire illi, & adhaerere Fide acquisita“. Vgl. Ludwig WALTER, op. cit., S. 41f.

²¹⁶ *Ibidem*, S. 72f.

jemand z. B. die ganze Wissenschaft der Geometrie gleichzeitig mit dem Glauben besitzen.²¹⁷

- (3) Es kann angenommen werden, daß die Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ sowohl aufgrund der heilsgeschichtlich-metaphysisch begründeten unterschiedlichen Verstandesverfassung als auch aufgrund der unterschiedlichen Erkenntnis „*ad hoc*“ des Verstandes aufgefaßt werden können. In diesem dritten Fall sind „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ zweideutige Begriffe.

Wenn die Antwort negativ ist, dann folgen vier Ergebnisse daraus. (Alle vier Ergebnisse sind miteinander kompatibel):

- „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ sind Begriffe, die stets aufgrund der heilsgeschichtlich begründeten unterschiedlichen Verstandesverfassungen aufgefaßt werden.

- Die beiden Begriffe betreffen den Habitus der Erkenntnis von irgendeinem Objekt, d. h. z. B. sowohl vom Objekt der Theologie als auch vom Objekt der Geometrie.

- Da eine Wissenschaft in sich stets ein Habitus der Wissenschaft *eines angemessenen Verstandes* oder hier definitiv eines Verstandes „*ex ratione potentiae*“ ist, besitzt der Mensch „*pro statu isto*“ keine Wissenschaft in sich.

- Da nur eine Wissenschaft in sich *eine richtige Wissenschaft* ist,²¹⁸ besitzt der Verstand des Menschen „*pro statu isto*“ gar keine Wissenschaft von irgendeinem Objekt, sondern nur eine Lehre für uns von irgendeinem Objekt.

Die dargelegten ungelösten Schwierigkeiten werden erst im Schlußkapitel der Arbeit mit Hilfe von neuen Argumenten wiederaufgenommen.

²¹⁷ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 480 n. 7: „Contra conclusionem in se: ipse dicit quod ista duo lumina simul stant, & illud lumen, in quo habetur scientia, innititur lumini fidei. Hoc videtur falsum quod stant simul, quia lumen illud non facit cognitionem intuitivam de credibilibus, sed scientiam abstractivam: & tunc tota scientia Geometriae posset ab aliquo haberi simul cum fide. Ponatur ultra quod ille sciens Geometriam doceat eum cognitione abstractiva, demonstrando sibi conclusiones, quas prius credit: tunc ille simul habebit scientiam abstractivam de conclusionibus Geometriae, & fidem, si verum dicit quod cognitio abstractiva non euacuat fidem“.

1.5 - Das erste Objekt des Habitus der Wissenschaft²¹⁹

Der zweite Teil des Programms zur Lösung der drei Hauptfragen in *Ord. prol. p. 3* und *Lect. prol. p. 2* ist die Begriffsbestimmung des ersten Objekts des Habitus der Wissenschaft. Diese Begriffsbestimmung determiniert, was die wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt ist. Demnach wird sie im Lauf der ganzen Untersuchung immer wieder nachgeprüft, insbesondere im Zusammenhang von zwei Problemen, nämlich der Frage nach dem ersten „Objekt“ in einem Habitus kontingenter Wahrheiten (Prolog der *Ordinatio*)²²⁰ und der Frage nach dem ersten „Objekt“ in irgendeinem der Verstandesverfassung nach eingeschränkten Habitus der Erkenntnis (Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio*).²²¹ Voraussetzungen für das Verständnis der in diesen „Vorerklärungen“ (*Ord. prol. n. 141-150* und *Lect. prol. n. 65-70*) vorliegenden Definition des Objekts der Wissenschaft sind aber die Verwendung des Ausdrucks „Subjekt“ („*subiectum*“) und der Begriff des „Habitus“ der Erkenntnis.

1.5.1 - Subjekt der Wissenschaft und Habitus

Von der zweifachen Verwendung des Ausdrucks „Subjekt der Wissenschaft“ in der *Zweiten Analytik*, d. h. als (1) „*genus subiectum*“,²²² „dessen „*passiones*“ und „*accidentia per se*“ im Beweis aufgezeigt werden“ und (2) „als der wissende Mensch, der Subjekt des habitus ist“,²²³ spielt in der folgenden Untersuchung über die Bestimmung des *Objekts* der Wissenschaft nach Scotus nur die erste Verwendung eine Rolle. Wird außerdem die Interpretation von FRANK und WOLTER über die drei aristotelischen Bedingungen zum Subjekt der wissenschaftlichen Erkenntnis hinzugenommen,²²⁴ nämlich (a) daß die Existenz und die Washeit des Subjekts

²¹⁸ *Ord. prol. n. 141.*

²¹⁹ *Ord. prol. n. 142-149; Lect. prol. n. 66-70; Rep. par. prol. n. 5-15.*

²²⁰ Vgl. das fünfte und das sechste Kapitel.

²²¹ Vgl. das vierte und das fünfte Kapitel.

²²² Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*, I Kap. 28, 89a 38-9, S. 428-9: „*Einheitlich* ist das Wissensgebiet, das sich auf ein einziges Seins-Geschlecht der Dinge bezieht, was alles aus Erstbestimmungen zusammengesetzt ist, und Teilbestimmung oder wesentliche Eigenschaftlichkeit derer an ihnen selbst“.

²²³ Vgl. Ulrich LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 157; Ulrich KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, S. 83-4; vgl. auch GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* prol. a. 3 S. 8-9 lin. 70-79: „Propter quod sciendum quod ‘subiectum scientiae’ dupliciter accipitur. Uno modo pro illo quod recipit scientiam et habet scientiam in se subiective; (...). Et isto modo subiectum scientiae est ipsemet intellectus, quia quaelibet scientia talis est accidens ipsius intellectus. Alio modo dicitur subiectum scientiae illud de quod scitur aliquid. Et sic accipit Philosophus ‘subiectum’ in libro Posteriorum; et sic idem est subiectum conclusionis et scientiae; nec dicitur subiectum, nisi quia est subiectum conclusionis“.

²²⁴ Vgl. William A. FRANK and Allan B. WOLTER (eds.), *Commentary to chapter two*, in: William A. FRANK and Allan B. WOLTER (eds.), *Duns Scotus, metaphysician*, S. 32-3.

vorhergewußt und vorausgesetzt werden müssen,²²⁵ weil keine Wissenschaft die Existenz ihres Subjekts beweist, (b) daß das Subjekt der Wissenschaft Attribute hat, die bewiesen werden können,²²⁶ und (c) daß das Subjekt jeder Wissenschaft Prinzipien und Teile besitzen muß,²²⁷ dann ist festzustellen, daß Scotus in *Lect. prol. p. 2* und *Ord. prol. p. 3* nur die zwei letzten Merkmale aufgenommen hat.

Der lateinische „*terminus technicus*“ „*subiectum scientiae*“, der im letzten Paragraph als „Subjekt der Wissenschaft“ übersetzt wurde, und der Begriff des „Subjekts der Wissenschaft“ treten in der mittelalterlichen Wissenschaftstheorie schon im 12. Jh. in der Übersetzung arabischer Autoren auf. Sie kommen nach KÖPF seit dem 13. Jh. „in der philosophischen Einleitung, in der theologischen und nun auch in der allgemeinen Wissenschaftslehre“ vor.²²⁸ In der Hochscholastik, und zwar auch bei Scotus in seinen früheren Werken,²²⁹ bezeichnet der Sprachgebrauch „*subiectum*“ in der Regel sowohl die in der *Zweiten Analytik* I Kap. 28 betrachtete „Gattung der Wissenschaft“²³⁰ als auch das von Aristoteles in der *Zweiten Analytik* I Kap. 7 und in der *Metaphysik* IX Kap. 4 genannte „*hypokeimenon*“ oder „Zugrundeliegende“ der Wissenschaft.²³¹ Dabei ist das „*subiectum*“ der Wissenschaft das, worüber in Form von Sätzen etwas ausgesagt wird, d. h. dem die Aussageweisen („*kategoroumena*“) gegenüberstehen, und, so HONNEFELDER, „wofür der grammatische Subjektterminus supponiert“.²³² Es soll dementsprechend darauf aufmerksam gemacht werden, so

²²⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 1, 71a10-15, S. 310-11; I Kap. 10, 76a25-35, S. 348-51.

²²⁶ Ibidem, I Kap. 1, 71a11-13, S. 310-11; I Kap. 10, 76b12-20, S. 346-9.

²²⁷ Ibidem, I Kap. 27, 87a31-38, S. 426-9. Vgl. auch im zweiten Kapitel unter 2.2.1.2.

²²⁸ Vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 83. Besonders bedeutsam für die Untersuchung des Begriffs des Wissenschaftssubjekts im Zusammenhang der Wissenschaftslehre als Teil der philosophischen Ausbildung eines Bewerbers für das Bakkalaureat in Theologie waren die neue Übersetzung ins Lateinische und der Kommentar zur *Analytica posteriora*, die von Robert Grosseteste herausgegeben wurden. Der Kommentar selber wurde wahrscheinlich vor 1209 geschrieben; vgl. A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science 1100-1700*, S. 45-6; Eileen SERENE, *Demonstrative science*, in: Norman KRETZMANN; Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 498; Pietro B. ROSSI, *Robert Grosseteste and the object of scientific knowledge*, in: James McEVOY (ed.), *Robert Grosseteste: new perspectives on his philosophy*, S. 53-75; Bernard G. DOD, *Aristoteles latinus*, in: Norman KRETZMANN; Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 61-2. 75.

²²⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 206.

²³⁰ Vgl. oben Fn. 71.

²³¹ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband* (Bücher VII-XIV), in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik*, XI Kap. 4, 1061b 30-2, S. 192-3: „Von der ersten Wissenschaft aber erklärten wir, daß ihr Gegenstand [*ta hypokeimena*] das Seiende sei, insofern es seiend, nicht insofern es irgend etwas anderes ist“.

²³² Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 206 (auch Fn. 14). Vgl. die (etwa verschiedene, aber der oben dargestellten nicht gegensätzliche) Beschreibung der zweifachen Bedeutung von „*hypokeimenon*“ in Aristoteles *Metaphysik* bei Horst SEIDL, *Einleitung*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik - Erster Halbband* (Bücher I(A) - VI (E)), S.

BECKMANN, daß das „*subiectum*“ in dem Ausdruck „*subiectum scientiae*“ - auch wenn es wie im Laufe dieser Arbeit als „Subjekt der Wissenschaft“ übersetzt wird - dem heutigen Sprachgebrauch von „Subjekt“ nicht entspricht.²³³ Der Ausdruck „*subiectum*“ bezeichnet „als grammatischer und logischer terminus technicus“²³⁴ in seinem ursprünglichen aristotelischen Sinne, nämlich „das Zugrundeliegende“, genau das, was heute mit dem Ausdruck „Objekt“ gemeint wird, weshalb der Sprachgebrauch „*subiectum scientiae*“ und „*obiectum scientiae*“ dasselbe bezeichnen, d. h. das „Objekt“ der Wissenschaft.²³⁵

Wie in der Behandlung der zwei vermögenspsychologisch verschiedenen Erkenntnisweisen „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ schon gesehen werden konnte, und wie auch in der Darlegung des Begriffs des Wissenschaftsobjekts nachprüfbar ist, liegt zutage, daß Scotus *die Wissenschaft* von einem Objekt als einen *Habitus* des erkennenden Vermögens betrachtet. Nach den Scholastikern ist die Erkenntnis auch eine Disziplin oder eine Übung, eine Disposition für die Wirklichkeit, die im Verstand erzeugt und gefestigt ist und einen dauernden Platz als eine qualitative Vollkommenheit hat.²³⁶ Die Erkenntnis muß durch häufige und wiederholte Verständnisakte gewonnen werden, d. h. „*ex frequenti consideratione*“. Deswegen kann sie durch Begriffe, Prinzipien und Schlußfolgerungen erklärt werden, die als Beschaffenheiten der Seele, spezifisch als Beschaffenheiten *des Verstandes*, dessen Ziel der Besitz der Wahrheit ist,²³⁷ „*habitus*“ sind.

XXV-XXVI, sowie bei Christof RAPP, Einleitung: Die Substanzbücher der *Metaphysik*, in: Christof RAPP (Hrsg.), *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*, S. 9.

²³³ Vgl. Jan P. BECKMANN, *Wilhelm von Ockham*, S. 59-60; G. KAHL-FURTHMANN, Subjekt und Objekt - Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, S. 326f. 330-3.

²³⁴ Vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 82. „Das substantivierte Partizip *subiectum* wird erst im Spätlatein gebräuchlich, und zwar als grammatischer und logischer terminus technicus zur Übersetzung des aristotelischen *hypokeimenon* (Gr.) besonders in dem Sinne, der in den Kategorien ausführlich erklärt wird“.

²³⁵ Vgl. K. L., Objekt, in: Jürgen MITTELSTRASS (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, S. 1050-1. Zur Bedeutung und Struktur der Fragestellung über das Objekt der Theologie bei Autoren der Scholastik im 13. Jahrhundert vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 79-115.

²³⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 3-4. Vgl. ARISTOTELES, Kategorien, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, Kap. 8, 8b25-32, S. 50-1: „...Beschaffenheit“ nenne ich (die Bestimmung), dergemäß irgendwelche „so und so beschaffen“ genannt werden. Beschaffenheit gehört zu den (Ausdrücken), die in mehrfacher Bedeutung ausgesagt werden. (1) Als *eine* Form von *Beschaffenheiten* seien also „*Haben*“ [„*heksis*“, „*habitus*“] und „*Verfassung*“ ausgesprochen. Es unterscheidet sich „*Haben*“ von „*Verfassung*“ dadurch, daß es beständiger und längerfristig ist; derartig sind die Arten von *Wissen* und *Trefflichkeit*. Wissen [„*episteme*“] gehört offenkundig zum Bleibenden, das kaum aus der Bahn zu werfen ist, auch wenn einer nur sehr bescheiden Wissen ergriffen haben sollte, (...“.

²³⁷ Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 2, 1139a25-28, S. 132: „Das ist nun die praktische Vernunft und Wahrheit. Das Gute und Schlechte der theoretischen Vernunft aber, die nicht handelt und nicht hervorbringt, ist Wahrheit und Falschheit, wie das von der Leistung jedes denkenden

Doch kann ein einziger Verständnisakt oder eine einzige vollkommene „*consideratio*“ die Passivität des Vermögens gewinnen,²³⁸ in dem sich der Habitus entwickelt, wie z. B. der Habitus eines unmittelbaren evidenten Satzes, obwohl für die Herstellung des Habitus üblicherweise viele analoge und wiederholte Handlungen notwendig sind.²³⁹ Damit kann ein „*habitus*“ als diejenige erworbene Kraft des Verstandes bestimmt werden, die nach Aristoteles notwendig ist, damit die Seele die Wirklichkeit gemäß bestimmten intelligiblen Aspekten sieht.²⁴⁰ Bei alledem soll der Habitus nicht bloß als Potenz verstanden werden. Während der eigentliche Begriff der Potenz durch Rezeptivität bestimmt wird, bleibt „*hexis-habitus*“ stets ein aktives Prinzip, das zur Aktion kommen kann, ohne es immer zu tun. Ein Habitus ist durch Tätigkeiten eine bestimmte aktive Potenz.²⁴¹

1.5.2 - Die Definition des ersten Objekts des Habitus der Wissenschaft²⁴²

Die scotische Definition des ersten Objekts *des Habitus* der Wissenschaft ist, „in sich zuerst virtuell alle Wahrheiten jenes Habitus zu enthalten“.²⁴³ Die Definition in *Lect. prol. n. 66* markiert keine inhaltliche Unterscheidung. Diesem Text nach enthält

Vermögens gilt; (...).“

²³⁸ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 15 n. 39: „Inter dictas ergo opiniones quodammodo mediando potest dici quod cum habitus intellectus sit qualitas quaedam generata e firmata ex frequenti consideratione vel unica perfecta, quandoque etiam ad consimilem inclinans intellectum respectu complexi speculandi, duplex potest poni habitus“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 4f.

²³⁹ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* IaIIae q. 51 a. 2 (*Utrum aliquis habitus causetur ex actibus*) S. 227 in corp.: „(...) et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus“. Vgl. ibidem, a. 3 (*Utrum per unum actum possit generari habitus*) S. 227 in corp.: „Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis: habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem“. Vgl. Étienne GILSON, *Le thomisme*, S. 359-60. Zu den (sechs) verschiedenen Verwendungen von „*habitus*“ bei Thomas v. Aquin vgl. Rolf DARGE, *Habitus per actus cognoscuntur*, S. 15-30. Zu den intellektuellen Habitus des „*intellectus*“ und der „*scientia*“ vgl. auch ibidem, S. 132-8.

²⁴⁰ Vgl. William A. Frank and Allan B. WOLTER, Commentary to chapter two, in: William A. FRANK and Allan B. WOLTER, op. cit., S. 28f.

²⁴¹ Vgl. G. FUNKE, Gehabe(n), in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, S. 140. Zur Unterscheidung zwischen Potenz und Habitus bei Aristoteles, vgl. G. FUNKE, Hexis und Steresis: Kraft oder Vermögen? (*Aristoteles*), in: G. FUNKE, *Archiv für Begriffsgeschichte*, S. 48. 50-1. 54. Zum Begriff des Habitus-„*hexis*“ in Aristoteles *Über die Seele* und *Nikomachischer Ethik* vgl. auch Morimichi KATO, Aristoteles über den Ursprung wissenschaftlicher Erkenntnis, in: *Phronesis*, S. 195-6.

²⁴² *Ord. prol. n. 142; Lect. prol. n. 66; Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n.*

⁵; *Rep. I A prol. q. 1 a. 2.*

²⁴³ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 96 n. 142*: „- De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus“. Vgl. Mariano Fernández GARCÍA, *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum*, Obiectum primum - adaequatum, S. 450: Die Definition des ersten Objekts des Habitus ist, „in sich zuerst virtuell alle Wahrheiten jenes Habitus zu enthalten, von dem es das erste Objekt ist“.

das erste „Subjekt“ des Habitus (a) jenen Habitus und (b) auch die Dinge, die zu diesem Habitus (zur Verursachung dieses Habitus) erforderlich sind.²⁴⁴ In *Lect. prol. p. 2* liest man statt „*primum obiectum*“, wie am häufigsten in *Ord. prol. p. 3*, den Ausdruck „*primum subiectum*“.²⁴⁵ Die Gründe für diese terminologische und auch begriffliche Unterscheidung werden im Laufe der Arbeit ausführlich diskutiert.²⁴⁶

Den betrachteten Quellen nach wird der Begriff des ersten Objekts des Wissenschaftshabitus aufgrund des Primats des in sich selbst virtuell Enthaltens definiert. Scotus hat den Ausdruck „Primat“ („*primitas*“) in dieser Begriffsbestimmung nicht verwendet,²⁴⁷ sondern nur das Adverb „*primo*“, das dem Verb „*continere*“ zugeschrieben wird. Der Ausdruck „Primat des in sich selbst virtuell Enthaltens“ - oder kürzer „Primat des virtuell Enthaltens“ - bezeichnet aber präzise den Inhalt der scotischen Definition des ersten Objekts bzw. des lateinischen Ausdrucks „*primo virtualiter continere*“: Dieses Objekt ist das erste und einzige Objekt, das die ganze Wissenschaft von ihm virtuell enthält. In dieser Untersuchung wird demgemäß der Ausdruck „Primat des virtuell Enthaltens“ stets bezüglich des Objekts des Habitus verwendet, wobei vorausgesetzt wird, daß er ein definitorisches Merkmal des ersten Objekts eines Habitus bezeichnet, nicht des ersten Objekts eines Vermögens.²⁴⁸

Im Prolog der *Lectura*, der *Ordinatio* und der *Reportata parisiensia* hat Scotus die vorliegende Begriffsbestimmung des ersten Objekts des Habitus der Wissenschaft durch zwei Beweise begründet.²⁴⁹ Da diese Begriffsbestimmung durch den Primat des virtuell Enthaltens gegeben wird, wird sie dann bewiesen, wenn jenes definitorische Merkmal des ersten Objekts bewiesen wird. In Diskussion stehen die logisch-epistemologischen Rollen des ersten Objekts zur Entstehung und Bestimmung des

²⁴⁴ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 26 n. 66*: „Secundo est sciendum quod primum subiectum cuiuscumque habitus est illud quod primo continet virtualiter illum habitum et quae requiruntur ad illum habitum“. Vgl. auch *Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5*: „Quantum ad secundum articulum dico, quod illud est per se obiectum alicuius scientiae, quod continet virtualiter, & primo notitiam omnium veritatum illius scientiae“.

²⁴⁵ Vgl. den vorherigen Abschnitt. Vgl. Albert ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?*, S. 243. 250. In den nicht theologischen Werken von Scotus, hauptsächlich in der ersten Fragestellung der *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* und in der von C. R. S. Harris publizierten *Quaestio de cognitione Dei*, wird die Begriffsbestimmung der Wissenschaft und des ersten Subjekts der Wissenschaft („*subiectum scientiae*“) in der Frage nach dem Subjekt der *Metaphysik*, nicht der Theologie behandelt. Auch in diesen Werken wird der Begriff der Wissenschaft unmittelbar mit dem Begriff des Wissenschaftssubjekts verbunden.

²⁴⁶ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.1, 4.1.2, 4.1.3, 4.5 und 4.6, im fünften Kapitel unter 5.1, 5.5 und 5.6 und im Schlußkapitel unter 4.

²⁴⁷ Aber doch in *Ord. prol. n. 143*; vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.5.2.2.

²⁴⁸ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.7.1, 1.7.2 und 1.7.3.

Wissenschaftshabitus. Wird damit charakterisiert, was und wie etwas in der Wissenschaft gewußt wird, dann wird durch die Analyse der Definition des ersten Objekts zugleich die Natur der wissenschaftlichen Erkenntnis - der wissenschaftlichen Erkenntnis des Notwendigen - in Grundlinien beschrieben.

1.5.2.1 - Das virtuell Enthalten des ersten Objekts der Wissenschaft²⁵⁰

Der erste Beweis der Definition des ersten Objekts der Wissenschaft betrifft die Erklärung, warum das virtuell Enthalten aller Wahrheiten des Habitus dem ersten Objekt zugesprochen wird. Der Grund für eine solche Attribution besteht zuerst darin, daß das erste Objekt („*obiectum primum*“) die unmittelbaren Sätze („*propositiones immediatas*“) und die mittelbaren Wahrheiten enthält, d. h. den ganzen Habitus der Wissenschaft.²⁵¹

1.5.2.1.1 - Habituelle und virtuelle Erkenntnis

Nach Scotus kann man²⁵² mit gewissen Prämissen die folgende Schlußfolgerung bezüglich des Enthaltens des ersten Objekts entnehmen:

- Das erste Objekt enthält die unmittelbaren Sätze;
- Die unmittelbaren Sätze enthalten die Schlußfolgerungen;
- Das Subjekt der unmittelbaren Sätze enthält alle Wahrheiten des Habitus.

Was hat diese erste Kennzeichnung des Enthaltens des Wissenschaftsobjekts mit seiner Definition zu tun? Wenn das erste Objekt durch den erwähnten Primat bestimmt wird, dann bezieht sich dieser Begriff auf die Sätze, die im ersten Objekt *virtuell* enthalten sind. Genau die im ersten Objekt *virtuell* enthaltenen Wahrheiten sollen als die wissenschaftliche Erkenntnis des Objekts verstanden werden. Sind sowohl die im ersten Objekt unmittelbaren enthaltenen als auch die in ihm mittelbaren enthaltenen Sätze die Sätze, die in ihm virtuell enthalten sind? Wie werden sie als im ersten Objekt der

²⁴⁹ *Ord. prol. n. 142-144; Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 5; Rep. I A prol. q. 1 a. 2.*

²⁵⁰ *Ord. prol. n. 142; Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 5; Rep. I A prol. q. 1 a. 2.*

²⁵¹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 96 n. 142*: „Quod proba sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus“. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, S. 71 n. 4: „Primo, quod veritates in scientia sunt in duplici genere: quaedam sunt notae ex terminis, ut omnes propositiones per se notae; & quaedam sunt notae praecise propter propositiones per se notas. (...) Secundae sunt conclusiones demonstratae, quae virtualiter, & immediate continentur a praemissis per se notis: quia ex illis immediate inferuntur: remote vero virtualiter continentur in subiecto demonstrationis“.

²⁵² *Ord. prol. n. 142.*

Wissenschaft enthaltenen Sätze charakterisiert? In der Antwort auf diese Fragen muß erstens der Begriff des virtuell Enthaltens untersucht werden.²⁵³ Es geht dann zweitens um das Verständnis der Weise, wie unmittelbare und mittelbare Wahrheiten im ersten Objekt enthalten sind.²⁵⁴

Es wird zunächst ein Begriff bestimmt, der im betrachteten Text sehr oft vorkommt. Nach der Darlegung soll klar werden, was der Ausdruck „ein Objekt enthält virtuell... (Prädikate, Sätze, Habitus, usw.)“ bedeutet. Außerdem soll geklärt werden, was das virtuell Enthalten (von Prädikaten, Sätzen, Habitus, usw.) des Objekts *eines Habitus der Wissenschaft* bedeutet, nicht eines beliebigen Objekts. Jedoch definiert Scotus das virtuell Enthalten nicht. Er erklärt nur, was „virtuelle Erkenntnis“ ist. Durch diese letzte wird deswegen das virtuell Enthalten bestimmt. Da der Begriff der virtuellen Erkenntnis von Scotus zusammen mit dem Begriff der „habituellen Erkenntnis“ dargelegt wird, die *die* Erkenntnisweise der Wesenheit eines Objekts ist, durch die es „erstes Objekt“ der Wissenschaft *der Definition nach* sein kann,²⁵⁵ werden beide Erkenntnisweisen untersucht.

Der Begriff der habituellen Erkenntnis wird von Scotus in der Darstellung der dreifachen Ordnung der menschlichen Erkenntnis betrachtet, nämlich in der ersten Ordnung der Erkennbarkeit, die die Ordnung der Entstehung („*ordo originis secundum generationem*“) ist. In ihr wird die Entstehung und der Vorgang von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit der intellektuellen Erkenntnis untersucht.²⁵⁶ Scotus setzt den Begriff der habituellen Erkenntnis und den Begriff der virtuellen Erkenntnis teilweise gleich.²⁵⁷ Eine „*cognitio habitualis*“ oder eine „*notitia habitualis*“ besteht darin, daß das erkannte Objekt dem Verstand im Sinngehalt eines aktuellen Erkennbaren so gegenwärtig ist, daß der Verstand sofort einen Akt des Vollzuges („*actus elicitus*“) in bezug auf dasselbe Objekt durchführen kann.²⁵⁸ Damit wird deutlich, daß die habituelle

²⁵³ Vgl. weiter unten.

²⁵⁴ Vgl. den nächsten Abschnitt unter 1.5.2.1.2.

²⁵⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 97 n. 145: „// Quod eius essentia cognita habitualiter continet ‘virtualiter primo’ notitiam omnium veritatum illius habitus: (...)“.

²⁵⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 48-61 n. 69-94. Vgl. Timotheus A. BARTH, Being, univocity, and analogy according to Duns Scotus, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, S. 212.

²⁵⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 60 n. 92: „- Quantum ad notitiam habituaalem vel virtuaalem primo expono quid intelligo per terminos“.

²⁵⁸ *Ibidem*: „‘Habitualem’ voco quando obiectum sic est praesens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus

Erkenntnis keine aktuelle Erkenntnis des Verstandes ist, aber auch kein bloßes Erkenntnisvermögen, sondern eine Erkenntnis, die der Verstand, weil von ihm schon durch Übung und Handeln als Beschaffenheit (als konkret-historische „Verfassung“) erworben wurde, zu jedem Zeitpunkt haben kann.²⁵⁹ Scotus bleibt in seiner Definition des Habitus als „*inclinatio*“ des aktiven Vermögens zum Handeln („*potentiae activae ad agere*“) Aristoteles nah.²⁶⁰ Durch die ausgeübte Erkenntnis des Objekts²⁶¹ wird der Verstand bezüglich der möglichen *aktuellen* Erkenntnis der in demselben Objekt schon immer in einer bestimmten Ordnung *habituell gegenwärtigen* Objekte befähigt. Er wird befähigt, „‘freudig, leicht, ungehindert und schnell’ zu handeln“²⁶² oder „‘sofort einen ausgeübten Vollzug’ zu setzen“, durch den die habituelle Erkenntnis in die aktuelle Erkenntnis übergeht.²⁶³

Eine „*cognitio*“ oder eine „*notitia virtualis*“ wird identifiziert, wenn etwas im Verstand als Teil des ersten verstandenen Objekts („*pars intellecti primi*“) erfaßt wird, d. h. wenn ein erkanntes Objekt in einem anderen (ersten) erkannten Objekt schon immer enthalten ist und deshalb bei dem Verständnis des ersten Erkannten auch verstanden werden kann. Wenn jemand z. B. „Mensch“ versteht, wird „Lebewesen“ als Teil des ersten (verschwommenen) verstandenen Objekts/Begriffs „Mensch“ verstanden.²⁶⁴ Der Teil des ersten verstandenen Objekts wird natürlich nicht als erstes Verstandenes oder als Vollständiges verstanden, das selber der Zielpunkt des Verständnisvollzugs ist.²⁶⁵ Die beschriebene nicht erste verstandene Erkenntnis, z. B.

possit statim habere actum elicited circa illud“. Vgl. auch *Lectura* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 255 n. 80: „Ubi primo sciendum est quod voco cognitionem ‘habitualement’ quando obiectum est praesens ut sufficienter actus intelligendi possit terminari ad ipsum; (...)“.

²⁵⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 183 Anm. 25; ders., Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Anmerkungen, in: *Franziskanische Studien*, S. 190 Anm. 326; Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 163-4.

²⁶⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 17 p. 1 q. 1-2 p. 143-4 n. 12: „Habitus inclinat potentiam ad actum. Duplex autem est inclinatio, videlicet potentiae passivae ad formam et potentiae activae ad agere: habitus non inclinat primo modo, nam actus recipitur in potentia immediate, alioquin actus perfectus et imperfectus non haberent idem susceptivum; ergo inclinat secundo modo, ut principium activum ad agere, - quod est propositum“. Vgl. Walter HOERES, *Naturtendenz und Freiheit nach Duns Scotus*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, S. 128.

²⁶¹ Nämlich ein konkretes Verhältnis zwischen Verstand und Objekt bzw. zwischen Verstand und den im erkannten Objekt virtuell enthaltenen Objekten; vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 163-4.

²⁶² Vgl. *Ordinatio* I d. 17 p. 1 q. 1-2 S. 142 n. 7: „Praeterea, quattuor condiciones attribuiamus habitui, et habenti habitum: quod operatur delectabiliter, facilliter, expedite et prompte“.

²⁶³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 160-1; Timotheus A. BARTH, *Being, univocity, and analogy according to Duns Scotus*, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), op. cit., S. 219f.

²⁶⁴ *Ibidem*, S. 220.

²⁶⁵ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 60 n. 92: „- ‘Virtualis’ voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sicut cum intelligitur ‘homo’, intelligitur ‘animal’ in homine ut pars intellecti, non autem ut primum intellectum sive ut totale, terminans intellectionem“. Vgl. *Lectura* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 255 n. 80: „(...) cognitionem autem ‘virtualis’ voco quando aliquid includitur in alio, et ideo intelligi potest

„das Lebewesen“, wird bloß „virtuelles Verstandenes“ („*intellectum virtualiter*“) genannt, „weil es dem in Wirklichkeit Verstandenen hinreichend nah ist“. Ein virtuelles Verstandenes könnte nicht aktueller verstanden sein, „wenn es nicht durch einen eigentümlichen Verständnisvollzug verstanden wäre, der sich auf es als auf den ersten und vollständigen Zielpunkt bezöge“.²⁶⁶

Wichtig für die Bestimmung des virtuell Enthaltens des ersten Wissenschaftsobjekts ist noch die Betrachtung der Ordnung der Erzeugung der virtuellen Erkenntnis im Verstand. In dieser Ordnung ist das, was virtuell früher (oder zusammen mit dem (ersten) erkannten Objekt)²⁶⁷ erfaßt wird, d. h. „das ‘früher’ Gewußte“, das Gemeinsamere.²⁶⁸ Der Grund für eine solche Ordnung scheint darin zu liegen, wie BARTH andeutet, daß es zwischen der Ordnung des Seins und der menschlichen Erkenntnis eine gewisse Entsprechung gibt.²⁶⁹ Demgemäß ist der Maßstab „des ‘Früher’ und ‘Später’“ in dieser Ordnung der Grad der Unmittelbarkeit, in dem „die habituell und virtuell erkannten Inhalte zum Verstand stehen, wenn man sie wie gegenständliche Bestimmungen betrachtet“, nämlich Bestimmungen, die, wie Bestimmungen der Natur nach in einer bestimmten Ordnung in bezug auf ihren Träger, den Verstand vervollkommen.²⁷⁰ Die Behauptung über das „früher Gewußte“ in der Ordnung der Erzeugung der virtuellen Erkenntnis wird bewiesen, weil wie verschiedene Formen, die dasselbe zu vervollkommnende Subjekt („*idem perfectibile*“)²⁷¹ in einer gewissen Ordnung der Natur vervollkommen, geeignet sind, das zu vervollkommnende Subjekt mittelbarer (später) und unmittelbarer (früher) zu vervollkommen, dasselbe ist zu sagen, wenn ein und dieselbe Form („*eadem forma*“) in sich virtuell die Vollkommenheit mehrerer geordneter Formen enthält. Hier wird die Form, die „total form“ (Barth), gleichsam in derselben Ordnung der Natur²⁷² („durch die partiellen

ad intellectionem illius; (...).“ Vgl. Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3, in: *Franziskanische Studien*, S. 167.

²⁶⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 60 n. 92: „Hoc satis proprie vocatur ‘intellectum virtualiter’, quia est satis proximum intellecto actu: non enim posset esse actualius intellectum nisi esset propria intellectione intellectum, quae esset ipsius ut primi et totalis termini“.

²⁶⁷ Vgl. Timotheus A. BARTH, Being, univocity, and analogy according to Duns Scotus, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), op. cit., S. 220.

²⁶⁸ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 161.

²⁶⁹ Vgl. Timotheus A. BARTH, Being, univocity, and analogy according to Duns Scotus, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), op. cit., S. 220.

²⁷⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 161-2.

²⁷¹ „Subjekt“ soll hier beispielsweise im Sinne des Trägers von Eigenschaften, nicht im Sinne des Subjekts/Objekts eines Habitus verstanden werden.

²⁷² Mittelbarer (später) und unmittelbarer (früher), nach der Ordnung des Enthaltens der Formen in der erwähnten

Formen des Objekts“ nach BARTH), jenes zu vervollkommnende Subjekt vervollkommen.²⁷³ Um zu prüfen, welche die Ordnung der Natur in der Vervollkommnung dieses Subjekts ist, wird das Beispiel hinsichtlich der Formung²⁷⁴ eines konkreten Stoffs vorgeführt, der zuerst durch Substantialität determiniert wird, „und dann durch Körperlichkeit, Lebhaftigkeit, Sinnlichkeit, usw.“:²⁷⁵

- Wenn die Form der Körperlichkeit, die Form der Substantialität und die übrigen Formen verschiedene Formen wären, und zuerst die Form der Substantialität und dann die Form der Körperlichkeit den Stoff formen würden,

- Dann würde, wenn eine einzige Form virtuell alle jene einschließen würde, sie gleichsam früher der Ordnung der Natur nach den Stoff unter dem Sinngehalt der Substantialität vervollkommen als unter dem Sinngehalt der Körperlichkeit.

- Auf diesem Weg der Erzeugung wird außerdem immer das Unvollkommenere früher sein, weil von der Potenz zum Akt fortgeschritten wird.²⁷⁶

Diese Überlegung über die natürliche Ordnung der Vervollkommnung eines Trägers ermöglicht einen Vergleich mit der menschlichen begrifflichen Erkenntnis, nach dem ein einziger Begriff in der Ordnung der Erzeugung der virtuellen Erkenntnis unter einem gewissen Sinngehalt den Verstand früher vervollkommenet. Dem Beispiel der Formung eines konkreten Stoffs nach kann behauptet werden, daß mehrere gemeinsamere (aber weniger vollkommene) und weniger gemeinsame (aber vollkommenerere) virtuelle Begriffe geeignet sind, den Verstand auf der „*via generationis*“ so zu vervollkommen, daß die weniger vollkommenen gemeinsameren Begriffe den Verstand immer früher vervollkommen.²⁷⁷ Ist dies der Fall, dann wenn

Form.

²⁷³ Vgl. Timotheus A. BARTH, Being, univocity, and analogy according to Duns Scotus, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), op. cit., S. 220; Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 162. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 60-1 n. 93: „Quantum ad istam notitiam habitualementem et virtualementem dico quod communiora sunt prius nota via generationis. Quod probatur, quia sicut diversae formae perficientes idem perfectibile, ordine quodam, natae sunt mediatus et immediatus perficere illud, ita si eadem forma contineat in se virtualiter perfectionem illarum formarum ordinarum, quasi consimili ordine naturae perficiet illud perfectibile: (...)“.

²⁷⁴ Ich denke an eine substantive Form - etwa wie „*informatio*“ - für das Verb „*informare*“; vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 61 n. 93.

²⁷⁵ Vgl. Timotheus A. BARTH, Being, univocity, and analogy according to Duns Scotus, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), op. cit., S. 220; Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 162.

²⁷⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 61 n. 93: „(...) sicut si forma corporis, substantiae, et ceterae, essent aliae formae, et per prius informaret forma substantiae et deinde forma corporis, etc., – ita si una forma includat virtualiter omnes illas, ipsa quasi prius perficiet materiam sub ratione substantiae quam sub ratione corporis; et semper in ista via generationis imperfectius erit prius, quia proceditur a potentia ad actum“.

²⁷⁷ Hier ist die Ordnung der Unmittelbarkeit sichtbar, durch die virtuelle Begriffsgehalte oder erkennbare Objekte der Ordnung der Natur nach den Verstand bewegen.

ein einziger Begriff alle verschiedenen Begriffsgehalte virtuell in sich enthält, (da diese letzten selber im logisch-semanticen Sinne erkennbare Teile seines eigenen Gehalts sind), vervollkommnet er den Verstand früher unter dem Sinngehalt des gemeinsameren und allgemeineren Begriffs als unter dem Sinngehalt des weniger gemeinsamen, partikulären Begriffs. Jener einzige Begriff vervollkommnet den Verstand früher unter dem Sinngehalt eines unvollkommeneren Begriffs als unter dem Sinngehalt eines vollkommeneren Begriffs. Die Begriffe, die in jenem ersten Begriff virtuell enthalten sind, stehen selber in dem Verhältnis von Vollkommenheit mit dem Verstand in einer Ordnung, die dem Grad ihrer Unmittelbarkeit zum ersten erkannten Begriff entspricht.²⁷⁸

Angesichts der Natur der wissenschaftlichen Erkenntnis als „habituelle Erkenntnis“ ist noch zu bemerken, daß bei der habituell-virtuellen Erkenntnis, im Unterschied zur aktuellen Erkenntnis, die erkannten Begriffsgehalte *der Natur nach* im Bewegen eines Verstandes geordnet sind, aber *der zeitlichen Erstreckung nach* zugleich, nicht „in einem zeitlichen Nacheinander“.²⁷⁹ Dies bedeutet, daß verschiedene bewegende Begriffsgehalte in der habituell-virtuellen Erkenntnis, nämlich in einer konkreten erworbenen „Verfassung von Erkennenkönnen“ nach HONNEFELDER, den Verstand gleichzeitig vervollkommen: In einem Habitus des Verstandes sind alle erkannten Begriffsgehalte „zugleich gegenwärtig“ und im ersten erkannten Begriff „jeweils alle gleichermaßen virtuell eingeschlossen“.²⁸⁰

Nach dieser Darlegung muß eine Konzeption des „virtuell Enthaltens“ formuliert werden, und zwar insofern vom virtuell Enthalten *des ersten Objekts von einem Habitus der Wissenschaft* geredet wird. Dies heißt, daß nach dem virtuell Enthalten eines

²⁷⁸ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 61 n. 93: „Igitur sicut conceptus plures, communiore et minus communes, habituales vel virtuales nati sunt perficere intellectum via generationis, ita quod imperfectior semper prius, ita si unus conceptus includat virtualiter omnes istos, prius perficiet sub ratione conceptus communioris et universalioris quam sub ratione conceptus particularis“. Vgl. *Lectura* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 255 n. 81: „Cum igitur istae formae habituales, si essent distinctae, natae essent perficere intellectum ordine quodam, ita quod confusum prius, quia intellectus noster procedit ab imperfecto ad perfectum, - igitur eodem modo nunc, si includuntur plura in eodem, universalius erit prius cognitum habitualiter“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 162-4.

²⁷⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 163: „Hier [bei der aktuellen Erkenntnis] wird nämlich, wie bereits beschrieben, dasjenige früher erkannt, das den Verstand durch die Sinneserfahrung am stärksten und mächtigsten bewegt und so anderes hindert, ihn zum gleichen Zeitpunkt zu bewegen“. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 61 n. 94: „Contra: quare non similiter in actuali cognitione? - Responsio: hic talia sunt secundum naturam ordinata in movendo (simul autem duratione), non swic ibi sed successive, et quod est potentius, fortius movet et impedit alia tunc movere ibi, non hic“.

²⁸⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 163.

Objekts gefragt wird, das selber *habituell* unter einer gewissen Form der habituellen Erkenntnis erkannt wird:

- Das virtuell Enthalten des ersten Objekts eines Wissenschaftshabitus bedeutet zuerst, der Definition der habituellen Erkenntnis nach, daß ein erkanntes Objekt dem Verstand im Sinngehalt eines aktuellen Erkennbaren so gegenwärtig ist, daß der Verstand sofort einen Akt des Vollzuges in bezug auf dieses Objekt haben kann. Akte des Vollzuges des Verstandes im Blick auf dieses Objekt setzen zugleich eine erworbene intellektuelle Beschaffenheit voraus. Die aktuellen Akte des Vollzuges werden erkennbare Objekte betreffen, die im unter einem Sinngehalt habituell erkannten Objekt in einer Ordnung schon immer gegenwärtig sind.

- Das virtuell Enthalten des ersten Objekts eines Wissenschaftshabitus bedeutet zweitens, daß in diesem erkennbaren Objekt andere erkennbare Objekte enthalten sind. Dies wird vom Verstand konstatiert, insofern auch ein anderes im Ersterkannten enthaltenes erkennbares Objekt erfaßt wird, wenn das Ersterkannte erfaßt wird. Wäre dieses letzte Objekt der Zielpunkt eines anderen Verständnisvollzuges, dann würde der Verstand ein weiteres erkennbares Objekt erfassen, das in jenem ersten Verstandenen als Teil seiner Erkennbarkeit enthalten wäre. Dieser Vorgang des virtuell Erkennens von dem, was im letzten Sinne im ersten Objekt der Wissenschaft virtuell enthalten ist, kann fortgeführt werden.

- Das virtuell Enthalten des ersten Objekts eines Wissenschaftshabitus bedeutet drittens, wieder bezüglich der habituellen Erkenntnis, daß ein erkanntes Objekt dem Verstand im Sinngehalt eines aktuellen Erkennbaren so gegenwärtig ist, daß der Verstand sofort aktuelle Verständnisvollzüge in bezug auf dieses Objekt haben kann, die *den folgenden* erkennbaren Objekten entsprechen: Sätzen, deren logische Form ein axiomatisch-deduktives System von notwendigen Prämissen zu notwendigen Schlußsätzen ist. Solche Objekte oder notwendige Sätze sind im habituell erkannten ersten Objekt in einer bestimmten Ordnung *der wissenschaftlichen Erkenntnis*²⁸¹ schon immer gegenwärtig.

- Das virtuell Enthalten des ersten Objekts eines Wissenschaftshabitus bedeutet viertens, daß die in diesem Objekt gleichzeitig enthaltenen Objekte sowohl wesentliche Prädikate als auch wesentlich-notwendige Prämissen und Schlußsätze sind. Jeder virtuelle verstandene Begriff soll in einer transitiven Beziehung des Enthaltens stehen,

die der Entfaltung der wesentlich-notwendigen²⁸² Erkennbarkeit des Ersterkannten entspricht. Diese transitive Beziehung des Enthaltens ist in der logischen Form des Syllogismus *Barbara* sichtbar: Wenn A B virtuell enthält, und B C virtuell enthält, dann enthält A C virtuell. (Es ist leicht zu sehen, daß die wesentlich geordnete Begriffsgehalte, die im habituell-virtuellen erkannten „*primum subiectum simpliciter*“ zugleich gegenwärtig sind, auch reduktiv-transitiv auf dieses Subjekt zurückgeführt werden können).²⁸³ Wie gezeigt wird, muß diese Beziehung des Enthaltens die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis bezüglich des logischen Charakters der Prämissen und der Schlußsätze erfüllen.

Die im ersten Objekt der Wissenschaft enthaltenen Begriffsgehalte stehen zwar in einer Ordnung, die der Natur nach der vollkommenen Erkenntnis des ersten Objekts entspricht: Es gibt hier eine psychologisch gewonnene Erkenntnisordnung des „Früher“ und „Später“ im Sinngehalt des ersten Objekts, die selbstverständlich der Ordnung *der Erzeugung* der virtuellen Erkenntnis *nicht* gleich ist. Demgemäß soll das erste virtuell Enthaltene die vollkommenste (adäquateste) Erkenntnis vom Ersterkannten sein.²⁸⁴ Es bezeichnet *definitiv* seine Wesenheit. Genau dies wird von Scotus gezeigt, wenn er sagt, daß die Bestimmungen, die im ersten Objekt virtuell enthalten sind, (gewisse) Prädikate, (gewisse) unmittelbare Prinzipien und (gewisse) mittelbare Schlußsätze seien. Durch *sie* kann das erste Objekt doch seine ganze wissenschaftliche Erkennbarkeit als im Habitus Erkannten enthalten.

1.5.2.1.2 - Die im ersten Objekt der Wissenschaft virtuell enthaltenen Wahrheiten

Scotus gibt in *Ord. prol. n. 142* zu verstehen, daß sowohl unmittelbare Wahrheiten („erste Prinzipien“) als auch mittelbare Wahrheiten im ersten Objekt der Wissenschaft *virtuell* enthalten sind: Prinzipien sind im Subjekt der Wissenschaft

²⁸¹ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.2 und 1.5.2.2.

²⁸² Diese Entfaltung besitzt eine logisch-semantiche *und* eine ontologische Dimension. Sie wird noch durch die Betrachtung der „Definition“ des ersten Objekts der Wissenschaft geklärt; vgl. das dritte Kapitel.

²⁸³ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5: „Illud probo, quia in essentialiter ordinatis necesse est ea reduci ad aliquod primum simpliciter: cognoscibilia autem cuiuscumque scientiae habent ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate, quia conclusiones cognoscuntur ex principiis“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 1 a. 2: „Quod probo: quia in essentialiter ordinatis necesse est stare ad aliquod simpliciter primum. Sed cognoscibilia alicuius scientiae habeat ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate, quia conclusiones cognoscuntur ex principiis, (...)“.

²⁸⁴ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.5.2.3.

virtuell enthalten, weil das Subjekt das Prädikat in den ersten Prinzipien virtuell enthält.²⁸⁵ Das virtuell Enthalten des ersten Objekts der Wissenschaft *muß* aber implizieren, daß in der in ihm enthaltenen Wissenschaft die für die Wissenschaft notwendigen „*per se*“ Prädikationen berücksichtigt werden. Sonst könnte es nicht *alle Wahrheiten bzw. den ganzen Habitus der Wissenschaft* in sich virtuell enthalten. Diese Überlegung ist besonders klar in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* VI q. 1 n. 40. Aber auch weil im Anschluß an *Ord. prol.* n. 142 die Rolle des allgemeinen Prädikats zum Primat des virtuell Enthaltens des ersten Objekts erklärt wird,²⁸⁶ wird die „*per se*“ Prädikation in dieser Phase der Untersuchung betrachtet.

Die Sätze einer Wissenschaft in syllogistischer Form müssen nach Aristoteles in der *Zweiten Analytik* I Kap. 4 zwei (von insgesamt vier) Arten von „*kath' hauto*“ Prädikationen einschließen.²⁸⁷ „*Praedicatio per se primo modo*“ und „*praedicatio per se secundo modo*“ sind die zwei Prädikationstypen, die für die wissenschaftlichen Sätze erforderlich sind.²⁸⁸ Der erste Prädikationstyp „bezieht sich auf die definitiven Merkmale des Subjekts“; der zweite „verweist sich in solcher Weise auf Eigenschaften des Subjekts, daß in ihrer Definition das Subjekt notwendigerweise enthalten ist“.²⁸⁹ Im ersten Typ ist ein „an sich Ausgesagtes“ alles, was dem Objekt „in seiner Washeit zukommt, z. B. dem Dreieck die Linie, und der Linie der Punkt“; im zweiten Typ ist ein „an sich Ausgesagtes“ das, „was einem Subjekt zukommt und in dessen Wesensdefinition das Subjekt (das heißt, das Substrat der bezüglichen Eigenschaft) enthalten ist“. Beispiele für den zweiten Typ sind „Gerade“ und „Gekrümmt“, die der Linie zukommen, „da es, wenn man ‘die Gerade’ definiert, unumgänglich ist, daß das

²⁸⁵ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 15-6 n. 40: „Cum enim conclusiones sint in principiis virtualiter, et principia virtualiter in subiecto - nam subiectum virtualiter includit praedicatum in principiis primis, (...)“.

²⁸⁶ *Ord. prol.* n. 143. Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.5.2.2.

²⁸⁷ Vgl. Jonathan BARNES, Notes, in: ARISTOTLE, *Aristotle's Posterior Analytics*, S. 113-4; J. E. TILES, Why the triangle has two right angles *kath' hauto*, in: *Phronesis*, S. 5-7; Richard D. McKIRAHAN, Jr., *Principles and proofs*, S. 80-102.

²⁸⁸ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73a35-73b7, S. 326-7: „An und für sich“, (damit meine ich): Alles, was erstens in der „Was-es-ist“-Bestimmung vorkommt, z. B. bei „Dreieck“ die Strecke und bei „Strecke“ der Punkt - deren Bestand setzt sich ja daraus zusammen, und in der Begriffserklärung, die da vorträgt, was es je ist, kommen sie vor -, und zweitens alle an ihnen (den Gegenständen) vorliegenden (Bestimmungen), in deren begriffsbestimmender Rede sie selbst wieder enthalten sind, z. B.: „gerade“ liegt an „Strecke“ vor und „rund“, und „ungerade“ und „gerade“ an „Zahl“, (entsprechend weitere Bestimmungen wie): (...). Was dagegen in keiner der beiden Weisen vorliegt, ist *nebenbei Zutreffendes*, z. B. „gebildet“ oder „weiß“ an „Lebewesen“. Vgl. Jonathan BARNES, Notes, in: Aristotle, op. cit., S. 114; L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Sein-Könnens (esse possibile), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 20 - Die Kölner Universität im Mittelalter*, S. 187.

²⁸⁹ *Ibidem*.

Subjekt-Substrat der Geradelinigkeit' [d. h. 'Linie'] in deren Definition mitenthalten ist („Die Gerade ist eine *Linie*, die...*usw.*“).²⁹⁰ Im folgenden wird gezeigt, wie sich diese zwei Prädikationstypen nach Scotus mit dem virtuell Enthalten des ersten Wissenschaftsobjekts verbinden. Für diesen Zweck wird das von FÄH in seinem Kommentar zu *Ord. prol. n. 142* angeführte Beispiel von der Wissenschaft des Objekts „Mensch“ gebraucht.²⁹¹

- (1) In der Wissenschaft vom Menschen ist der Mensch das erste Objekt.

- (2) Es läßt sich der folgende Beweis in dieser Wissenschaft führen:

- Jedes vernünftiges Lebewesen ist des Staunens fähig (Obersatz);

- Jeder Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen (Untersatz);

- Also ist jeder Mensch des Staunens fähig (Schlußfolgerung).

- (3) Die Voraussetzungen für die Bestimmung der Weisen des Enthaltens des ersten Objekts „Mensch“ sind die folgenden: Das erste Objekt enthält (zuerst) wesentlich („*essentialiter*“) die Wahrheiten des Beweisganges, die der Prädikation nach „*per se primo modo*“ sind. Es enthält (zuerst) virtuell die Wahrheiten des Beweisganges, die der Prädikation nach „*per se secundo modo*“ sind. Es folgt aus dem Enthalten *derartiger Wahrheiten*, daß das erste Objekt alle Wahrheiten des Habitus, sowohl des Habitus des Verstandes (die unmittelbaren Sätze) als auch der Wissenschaft (die mittelbaren Schlußfolgerungen), enthält,²⁹² deren Objekt es ist: Es enthält *deswegen* virtuell die ganze Kenntnis, die von ihm durch einen angemessenen Verstand gewonnen werden kann. „Erstes Subjekt/Objekt“ ist in *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1 n. 40* das unverknüpfte auf eine washeitliche Weise erkannte Subjekt („*in subiecto incomplexo, quiditative cognito*“).²⁹³

- (4) Demgemäß enthält das erste Objekt „Mensch“ auf zweifache Art die unmittelbaren Sätze, die die Prämissen zum vorliegenden Beweisgang sind.

- Es enthält „virtuell *wesentlich*“ in sich den unmittelbaren Satz „Jeder Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen“. In ihm ist die erste Weise des Enthaltens zu sehen, weil in der ersten Weise immer eine notwendige Prädikation vorkommt, so daß die ganze wesentliche Definition („*species*“) oder ein Teil der Definition („*genus*“ und

²⁹⁰ Ibidem. Vgl. auch Jonathan BARNES, Notes, in: ARISTOTLE, op. cit., S. 113-4.

²⁹¹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 180 Anm. 21a.

²⁹² Vgl. unten in diesem Kapitel die Abschnitte unter 1.6.2.

²⁹³ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis VI q. 1 S. 16 n. 40*: „(...), et hoc vel essentialiter si sint per se primo modo, vel virtualiter si sint per se secundo modo -, sequitur quod in subiecto incomplexo, quiditative cognito, virtualiter contineantur principia et conclusiones de tali subiecto; et sic, tota notitia quae de ipso subiecto

„*differentia specifica*“) vom „*definiendum*“-Subjekt prädiziert wird.²⁹⁴ Mit dem Ausdruck „virtuell wesentlich“ wird der Inhalt von *Ord. prol. n. 142* mit dem Inhalt von *Quaest. super lib. metaph. Arist. VI q. 1 n. 40* verbunden, da in diesem letzten Text das Enthalten einer „*praedicatio per se primo modo*“ nur „wesentlich“ genannt wird.²⁹⁵

- Das Objekt der Wissenschaft enthält, da es das Prädikat „vernünftiges Lebewesen Sein“ wesentlich enthält, virtuell in sich, nicht wesentlich, den unmittelbaren Satz „Jedes vernünftige Lebewesen ist des Staunens fähig“.²⁹⁶ Dies wird wie folgt erklärt: (a) Weil das erste Objekt im Vergleich mit der „Definition“, (d. h. mit dem Prädikat „vernünftiges Lebewesen Sein“ des unmittelbaren Satzes „Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen“), sie formal und wesentlich enthält, (b) und die formale Definition des ersten Objekts „die unmittelbare und präzise Ursache“ des unmittelbaren Satzes „Jedes vernünftige Lebewesen ist des Staunens fähig“ ist, (c) enthält das erste Objekt die Eigenschaft „des Staunens Fähigsein“, sowie den Satz „Jedes vernünftige Lebewesen ist des Staunens fähig“, nur virtuell.²⁹⁷

Das *nur virtuell* Enthalten bezieht sich auf einen Satz, von dessen Subjekt das Prädikat „*per se secundo modo*“ prädiziert wird. Es geht hier um eine notwendige aber nicht der Definition des Subjekts wesentliche Prädikation, in der das vom Subjekt „*per accidens*“ „an sich Ausgesagte“ das Proprium ist: In der Definition dieser Eigenschaft tritt das Subjekt wie eine „Hinzufügung“ auf.²⁹⁸ Eine solche Eigenschaft ist aber von der wesentlichen Eigenschaft des Subjekts untrennbar: Sie folgt als logische Schlußfolgerung (d. h. mit Notwendigkeit) aus der Definition des Subjekts.²⁹⁹

nata est haberi“.

²⁹⁴ Vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, *God and creatures - The quodlibetal questions*, S. 528; A. C. LLOYD, Necessity and essence in the *Posterior Analytics*, in: Enrico BERTI (ed.), *Aristotle on science - The „Posterior analytics“*, S. 162f.; Richard D. McKIRAHAN, Jr., op. cit., S. 90.

²⁹⁵ Nach Lychetus ist ein solcher unmittelbarer Satz im ersten Objekt „*non praecise virtualiter*“ enthalten; vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 71 n. 4: „*Primae dicuntur contineri in subiecto, non praecise virtualiter, sed quia subiectum continet essentialiter, & formaliter definitionem: ideo haec est una immediata: Omnis homo est animal rationale: (...)*“.

²⁹⁶ Vgl. Hans Louis FÄH, *Anmerkungen*, op. cit., S. 180. 182 Anm. 21a. 22a.

²⁹⁷ Vgl. z. B. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 71 n. 4: „*Et sic, vt subiectum comparatur ad definitionem, continet hanc mediatam formaliter, & essentialiter: vt vero comparatur ad passionem, continet illam virtualiter: quia ratio formalis subiecti est causa immediata, & praecisa illius: & vt sic, potest etiam dici virtualiter continere istam: Animal rationale est risibile*“.

²⁹⁸ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 S. 83 n. 134*: „*Secundum, videlicet propositum de passionibus entis, probo dupliciter. Primo sic: passio ‘per se secundo modo’ praedicatur de subiecto, I Posteriorum, - ergo subiectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem I, et VII Metaphysicae. Ens ergo in ratione sua passiones cadit ut additum. (...) - Hoc etiam confirmatur per Philosophum I Posteriorum, ‘De statu principiorum’, ubi vult quod ‘praedicationes per se’ non convertuntur, quia si praedicatum dicatur de subiecto, per se, non est e converso ‘per se’ sed per accidens. Igitur si ista est per se secundo modo ‘ens est unum’, haec ‘unum est ens’ non est per se primo modo sed quasi per accidens, sicut ista ‘risibile est homo’*“.

²⁹⁹ Vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, op. cit., S. 528. 530; A. C. LLOYD, Necessity and essence in the *Posterior Analytics*, in: Enrico BERTI (ed.), op. cit., S. 162. Vgl. auch

- (5) Daß die unmittelbaren Sätze die mittelbaren Sätze der Wissenschaft (virtuell) enthalten, muß logisch-ontologisch bedeuten, daß die mittelbaren von den unmittelbaren Sätzen aus mittels eines Beweises geschlossen werden.³⁰⁰ Aber auch das erste Objekt enthält *virtuell*, nicht wesentlich, vermittelt der unmittelbaren Sätze, die mittelbaren Wahrheiten,³⁰¹ wie im obigen Syllogismus „Mensch“ den Satz „Also ist jeder Mensch des Staunens fähig“ enthält. Dieses (*nur*) *virtuell* Enthalten bezieht sich auch auf einen Satz, von dessen Subjekt das Prädikat „*per se secundo modo*“ prädiziert wird. Daß es auch in Schlußfolgerungen „durch sich Beziehungen“ (McKirahan) gibt, ist bei Aristoteles nicht selbstverständlich. McKIRAHAN hat jedoch gezeigt, daß diese Auslegung durchaus vertretbar ist.³⁰² Aufgrund der *Zweiten Analytik* I Kap. 22 84a11-21 kann z. B. gesagt werden, daß „*per se*“ Prädikationen, sofern Schlußfolgerungen „*per se*“ sind, aber nicht unmittelbar, nicht nur „definitorische“ Verbindungen sind. Aber auch „*per se secundo modo*“ Beziehungen werden aus Beweisen geschlossen, deren Termini sich zueinander transitiv verhalten.³⁰³

Damit werden die zwei Fragen beantwortet, die früher gestellt wurden.³⁰⁴ Die Definition des ersten Objekts der Wissenschaft besteht aus dem Primat des virtuell Enthaltens, weil dies heißt, daß das erste Objekt *virtuell* in sich zwei Arten von Wahrheiten *einer bestimmten Prädikationsform* enthält, nämlich unmittelbare „*per se primo et per se secundo modo*“ Sätze und mittelbare „*per se secundo modo*“ Sätze.³⁰⁵

1.5.2.1.3 - Evidenz und Objekt der Wissenschaft

Im Zusammenhang des ersten Beweises des virtuell Enthaltens des ersten Objekts (*Ord. prol. n. 142*) finden sich noch zwei wichtige Behauptungen über das „*obiectum*“ und das „*subiectum*“ der Wissenschaft. Aufgrund der Analyse beider

Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5: „Principia tandem si sunt immediata, cognoscuntur ex terminis, sicut dictum est, sed & terminus ipsius principii cognoscitur ex ratione subiecti, quia principia cognita sunt per se secundo modo; (...)“.

³⁰⁰ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.3.

³⁰¹ Im Unterschied zum Enthalten der unmittelbaren Sätze durch das erste Objekt sind nach Lychetus die mittelbaren Sätze im ersten Objekt „*remote*“ virtuell enthalten. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 71 n. 4: „Secundae sunt conclusiones demonstratae, quae virtualiter, & immediate continentur a praemissis per se notis: quia ex illis immediate inferuntur: remote vero virtualiter continentur in subiecto demonstrationis“.

³⁰² Vgl. Richard D. McKIRAHAN, Jr., op. cit., S. 99-100.

³⁰³ Ibidem. Vgl. Mario MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, S. 99. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 22, 84a11-21, S. 402-5.

³⁰⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1 (am Anfang).

³⁰⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 71 n. 4: „Pro maiori intelligentia praemitto aliqua. Primo, quod veritates in scientia sunt in duplici genere: quaedam sunt notae ex terminis, vt omnes propositiones per

Behauptungen kann eine wichtige Deutung über die erwähnte Gleichsetzung beider Begriffe bei Scotus vorgelegt werden. Diese Deutung betrifft außerdem den Zusammenhang zwischen dem ersten Objekt und der in der *Wissenschaft* erforderlichen Evidenz der gewonnenen Erkenntnis.³⁰⁶

- (a) Das Objekt enthält unmittelbare Sätze.
- (b) Das Subjekt eines unmittelbaren Satzes enthält das Prädikat.

Im Sinne von (b) ist das Subjekt deutlich nicht bloß ein Terminus des Satzes, d. h. der Subjektterminus, der z. B. bei OCKHAM im Gegensatz zum Objekt oder zum ganzen durch den Verstand erfaßten Satz steht.³⁰⁷ Das Subjekt ist hier nicht im grammatisch-syntaktischen Zusammenhang eines Satzes definiert, nämlich als der Teil des Satzes - häufig ein Nomen -, der satzlogisch ein Prädikat besitzt und von ihm qualifiziert wird.³⁰⁸ In dieser Form der traditionellen Logik kann das Subjekt (auch wie gegenwärtig z. B. im englischen Sprachgebrauch) das Objekt einer Rede („the subject of a talk“) genannt werden, ohne eine formulierbare Redeabsicht zu bedeuten:³⁰⁹ „The subject is that about which we are speaking“,³¹⁰ dessen Quantifizierung durch Quantoren wie z. B. „Manche“ und „Alle“ geäußert wird.³¹¹

se notae; & quaedam sunt notae praecise propter propositiones per se notas“.

³⁰⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 96 n. 142. Vgl. auch *Quaestio de cognitione dei* (ed. Harris) S. 384: „Ad secundum: subjectum etiam vel per se notae continet virtualiter praedicatum, et ita ex continente totam veritatem ipsius; (...)“.

³⁰⁷ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* prol. a. 3 S. 9 lin. 87-91: „Similiter sciendum quod differentia est inter obiectum scientiae et subiectum. Nam obiectum scientiae est tota propositio nota, subiectum est pars illius propositionis, scilicet terminus subiectus. Sicut scientiae qua scio quod omnis homo est susceptibilis disciplinae, obiectum est tota propositio, sed subiectum est iste terminus ‘homo’“. Vgl. Ruedi IMBACH, D. Der Begriff Wissenschaft - Einleitung zu Text 24, in: Wilhelm von OCKHAM, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, S. 183; Gordon LEFF, *William of Ockham - The metamorphosis of scholastic discourse*, S. 321-3. Über die „Propositionalisierung“ der Wissenschaft bei Ockham, nach der der gesamte Schlußsatz das Objekt der Wissenschaft (als Urteilwissen) ist, vgl. auch Dominik PERLER, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, S. 284f.; Armand MAURER, Ockham’s conception of the unity of science, in: *Mediaeval Studies*, S. 99-100; Jan P. BECKMANN, ‘Scientia proprie dicta’: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Philosophie bei Wilhelm von Ockham, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 13/2 - Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, S. 640.

³⁰⁸ Vgl. Newton GARVER, Subject and predicate, in: E. P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, S. 33: „(...) very many sentences of English, as well as of other familiar European languages, break neatly and obviously into two parts corresponding to the noun and the verb in the paradigm, and modern linguistic analysis of sentence syntax generally begins by viewing a sentence as a noun phrase plus a verb phrase: S → NP + VP“.

³⁰⁹ Vgl. K. L., Objekt, in: Jürgen MITTELSTRASS (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, S. 1051.

³¹⁰ Vgl. William A. FRANK and Allan B. WOLTER (eds.), Commentary to chapter two, in: William A. FRANK and Allan B. WOLTER (eds.), op. cit., S. 33.

³¹¹ Vgl. Newton GARVER, Subject and predicate, in: E. P. EDWARDS (ed.), op. cit., S. 34. Universalien spielen hier eine Rolle, und zwar im Gegensatz zur modernen Logik sowohl als logische Subjekte als auch als logische Prädikate.

Daß das Subjekt eines Satzes das Prädikat *enthält*, muß schon immer eine begriffliche Auffassung beider Termini des Satzes voraussetzen und weist darauf hin, daß der intelligible Inhalt des durch die Auffassung der Termini erkannten Satzes durch den Verstand ergriffen wird. So weit die *semantische* Inhärenz vom Prädikat im Subjekt durch den Verstand begriffen wird, wird der ganze erkannte Satz als eine „Subjekt-Prädikat-Aussage“ (Minimalaussage) begriffen.³¹² Dementsprechend muß der Ausdruck „Subjekt“ in solchen Fällen - im Blick auf die explizite Betrachtung des „enthaltenden Subjekts“ - als der bei Scotus in der *Ordinatio* intentional-semantische Begriff des „Objekts“ verstanden werden:³¹³ So ist das „*subiectum*“ das „Zugrundeliegende“, d. h. das „*obiectum*“, von dem in einer Redeabsicht etwas ausgesagt wird. Da das Subjekt eines unmittelbaren Satzes des Beweisganges semantisch ein „*per se primo modo*“ Prädikat enthält, ist möglich, daß es als Objekt eines Habitus der Wissenschaft semantisch-virtuell unmittelbare und mittelbare Wahrheiten über sich enthält.³¹⁴

Die Evidenz im Habitus der Wissenschaft setzt hier die intentional-semantische Auffassung des Objekts der Wissenschaft voraus. Wird das Subjekt des ersten unmittelbaren Satzes als Objekt von einem Erkenntnisvermögen intentional-semantisch *erfaßt*, dann - *und nur dann* - besitzt das erste Subjekt/Objekt des ersten unmittelbaren Satzes die Evidenz („*evidentiam*“) des Satzes.³¹⁵ Von dieser Evidenz her wird die Evidenz des ganzen wissenschaftlichen Habitus gewonnen.³¹⁶ Obwohl dies in *Ord. prol. n. 142* nicht ausgesagt wird, enthält das Subjekt/Objekt des ersten unmittelbaren Satzes auch die mittelbare Evidenz der Schlußfolgerungen. Nach Scotus hängt die Evidenz einer Schlußfolgerung nur (a) von der Evidenz der notwendigen Prinzipien (der Bedeutung ihrer Termini nach), die das erste Subjekt/Objekt allein besitzt, und (b) von der Evidenz der Form des Syllogismus (ihrer logischen Struktur nach) ab.³¹⁷

³¹² Vgl. K. L., Subjekt, in: Jürgen MITTELSTRASS (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 4, S. 123.

³¹³ Vgl. auch im vierten Kapitel unter 4.1.1, 4.1.2, 4.5 und 4.6.

³¹⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1 und 1.5.2.1.2 und unten unter 1.5.2.3.

³¹⁵ *Ord. prol. n. 142*.

³¹⁶ Vgl. die zwei nächsten Abschnitte.

³¹⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 140 n. 233: „Habita certitudine de principiis primis, patet quomodo habebitur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formae syllogismi perfecti, - cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis“. Vgl. Peter C. VIER, *Evidence and its function according to John Duns Scotus*, S. 111-6.

Dementsprechend muß man jetzt auf zwei Fragen näher eingehen: (1) Welcher Begriff der Evidenz wird von Scotus im betrachteten Zusammenhang verwendet? (2) Was bedeutet dieser Begriff der Evidenz für den Begriff der Wissenschaft nach Scotus?

1.5.2.1.4 - Evidenz und Habitus der Wissenschaft

Bezüglich der ersten Frage ist zu sagen, daß der Begriff der Evidenz in *Ord. prol.* n. 142 die Evidenz von unmittelbaren Prinzipien und folglich von Schlußfolgerungen betrifft.³¹⁸ Ein solcher Begriff der Evidenz betrifft die *Qualität des Wissens*, nämlich die *evidente* Erkenntnis bzw. das evidente Urteil des unmittelbaren und des mittelbaren Satzes. In beiden Fällen besitzen aber die Sätze selber - jeweils auf eine verschiedene Weise - *einen evidenten Inhalt*,³¹⁹ so daß in der Wissenschaftslehre die sichere und evidente Erkenntnis eines *evidenten* unmittelbaren Satzes der Begründung einer anderen sicheren und evidenten Erkenntnis eines *evidenten* Satzes dient, nämlich der bewiesenen Erkenntnis.³²⁰

Zunächst handelt Scotus vom Begriff der Evidenz, der die unmittelbare erkennbare Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat eines Satzes wegen der im Satz stehenden erkennbaren Termini betrifft. Damit wird schon gezeigt, daß bei Scotus, wie üblich in der Scholastik, mit dem Begriff der Evidenz vor allem *die logische Evidenz* gemeint ist, und zwar vor allem die Evidenz der durch sich bekannten Sätze („*propositiones per se notae*“). Diese sind, so PINBORG, die Basalsätze der logischen Regeln des Schließens.³²¹

Eine „*propositio immediata*“ oder „*propositio per se nota*“³²² ist diejenige, „die von gar nichts anderem außer den eigenen Termini, die etwas von ihr sind, evidente

³¹⁸ Für eine ausführliche Betrachtung des Themas bei Scotus vgl. Peter C. VIER, op. cit., insbesondere S. 66-116. Für die Betrachtung der Evidenz kontingenter Wahrheiten, nämlich der zweiten Art der Evidenz nach Scotus, vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.2.2.

³¹⁹ Die Definition von Franz BRENTANO, Über Evidenz <9. Juli 1915>, in: Franz BRENTANO, *Wahrheit und Evidenz*, S. 144, scheint angemessen zu sein: „Man nennt evident ein Urteil oder auch den Inhalt eines Urteils, z. B. es ist evident, daß $1+1=2$ “. Vgl. W. HALBFASS, Evidenz I, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, S. 829-32.

³²⁰ Vgl. Rolf SCHÖNBERGER, Evidenz und Erkenntnis - Zu mittelalterlichen Diskussionen um das erste Prinzip, in: *Philosophisches Jahrbuch*, S. 4; Jan A. AERTSEN, Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie - Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues, in: Klaus JACOBI (Hrsg.), *Argumentationstheorie*, S. 707-11.

³²¹ Vgl. Jan PINBORG, Textsemantische Probleme in der Sprachtheorie und Logik des Mittelalters, in: Thomas MICHELS und Ansgar PAUS (Hrsg.), *Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede*, S. 151.

³²² Brennan VAN HOOK, Duns Scotus and the self-evident proposition, in: *The New Scholasticism*, S. 30, nimmt an,

Wahrheit besitzt“. Sie ist geeignet, ausschließlich von ihren Termini die evidente Wahrheit der Verknüpfung („*complexio*“) zu besitzen, sofern ihre Termini *als ihre Termini* begriffen werden.³²³ Trotz des Ausdrucks „*per se*“ behält der unmittelbare Satz doch eine Kausalität, die wie in jedem Satz in der Natur seiner eigenen Termini liegt.³²⁴ Die Termini der „*propositio per se nota*“ unterscheiden sich aber von den Termini anderer Sätze, weil sie nach VIER nicht nur die notwendige Ursache des Satzes bzw. seiner Wahrheit und seiner Gewißheit sind, sondern auch die genügende Ursache,³²⁵ und zwar sowohl wenn eine „*propositio per se nota*“ von distinkt als auch von verschwommen erkannten Termini bzw. von distinkt als auch von verschwommen erkannten Begriffen³²⁶ zusammengesetzt wird.³²⁷

Wie beim ersten wesentlichen unmittelbaren Satz einer Wissenschaft, in dem der Subjekterminus den Prädikatterminus bzw. die Evidenz des ganzen Satzes enthält, haben nach Scotus die Termini eines unmittelbaren Satzes eine solche „logische“³²⁸ Identität („*identitatem*“), daß es evident sein muß, daß einer den anderen notwendigerweise enthält.³²⁹ „*Includere*“ bedeutet hier, wie VOS andeutet, nicht „to entail“, sondern, daß *P Q* enthält, nur wenn die Bedeutung („*meaning*“) von ‘*Q*’ Teil

daß Scotus für den Begriff der „*propositio per se nota*“ auch andere Ausdrücke wie „*propositio immediata*“, „*principium per se notum*“ und „*primum principium*“ benutzt. Peter C. VIER, op. cit., S. 66f., weist aber auf die (aristotelische) Differenzierung bei Scotus zwischen zwei Arten von „*prima principia*“ hin, d. h. den Axiomen oder allgemeinen Wahrheiten, die als allgemeinste Regeln intellektueller Tätigkeit von jedem erkennenden Subjekt begriffen werden müssen, und den „*propositiones per se notae*“, die als Prinzipien der Erkenntnis im Zusammenhang einer spezifischen Wissenschaft zu erkennen sind.

³²³ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 131 n. 15: „Dicitur igitur propositio per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem“. Vgl. ibidem, S. 136 n. 21: „Est ergo et sola propositio illa per se nota, quae ex terminis sic conceptis ut sunt eius termini, habet vel nata est habere evidentem veritatem complexionis“. Vgl. Brennan VAN HOOK, Duns Scotus and the self-evident proposition, op. cit., S. 30. 32-3. 35. Zum Begriff des durch sich bekannten Satzes bei Aristoteles vgl. Heinrich SCHOLZ, Die Axiomatik der Alten (1930), in: Hans HERMES, Friedrich KAMBARTEL und Joachim RITTER (Hrsg.), *Mathesis universalis*, S. 40-1: „Die *evidentia ex terminis*, (...) kann, unter Mitvoraussetzung dessen, was wir aus der Aristotelischen Axiomatik für die durchgehende Korrespondenz der Sätze und der Begriffe hervorgearbeitet haben, nur eine Funktion von Termen sein, die so unmittelbar verständlich sind, wie die in den Axiomen über sie gemachten Aussagen unmittelbar evident. Und alles, was über die Aristotelische Evidenzlehre zu sagen war (...), ist, (...), über seine Verständlichkeitstheorie zu sagen“.

³²⁴ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 131 n. 15: „Cum dicitur propositio per se nota, non excluditur per ly ‘per se’ quaecumque causa, quia non excluduntur termini propositionis; nulla enim propositio nota est exclusa notitia terminorum. Igitur propositio per se nota non est exclusiva notitiae terminorum, quia prima principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, sed excluditur quaecumque causa et ratio quae est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notae“.

³²⁵ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 68. Vgl. auch Roy R. EFFLER, Duns Scotus and the necessity of first principles of the knowledge, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 9f.

³²⁶ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.3.

³²⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 134 n. 19.

³²⁸ Vgl. Roy R. EFFLER, Duns Scotus and the necessity of first principles of the knowledge, op. cit., S. 9.

³²⁹ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 138-9 n. 230: „- Quantum ergo ad certitudinem de principiis, dico sic: termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut aliter evidenter necessario alterum includat, (...)“.

der Definition von 'P' ist.³³⁰ Die Identität oder die Nichtidentität der Termini entspricht in *Lect. I d. 3 n. 173* einer „*conformitas*“ („Analytizität“ nach VOS) oder einer „*deformitas*“ der Verbindung der Termini miteinander, so daß durch die eine oder die andere die Termini die Wahrheit der Verbindung enthalten oder nicht:³³¹ In dem Satz „*Omne totum est maius sua parte*“ werden die Begriffe „*totum*“, „*maius*“ und „*pars*“ so verknüpft, daß die analytische Struktur des Satzes dem Verstand seinen Wahrheitswert gibt.³³² Ein solcher Satz ist *evident*-tautologisch.³³³ Von da an kann die Wahrheit der Verknüpfung seiner Termini nur durch eine unmittelbare Einsicht erfaßt werden. Der Verstand, der diese Termini verknüpft, so weit er sie erfaßt, hat bei der Verknüpfung die notwendige Ursache der Übereinstimmung des Verknüpfungsakts zu den Termini der Verknüpfung. In den erfaßten Termini hat der Verstand die evidente Ursache ihrer Übereinstimmung. Folglich wird diese Übereinstimmung beim Erkenntnisakt des unmittelbaren Satzes dem Verstand notwendig bekannt.³³⁴

Im Habitus der Wissenschaft bedeutet aber die evidente Erkenntnis vom im Objekt des Habitus enthaltenen ersten unmittelbaren Satz sowohl die Begründung und die Möglichkeit des wissenschaftlichen Wissens als auch die Ursache von der Evidenz der Erkenntnis der mittelbaren Sätze. Die zwei Bedingungen dafür wurden schon erwähnt.³³⁵ Die Erfüllung der ersten Bedingung heißt, daß im syllogistischen Beweisverfahren die bewiesenen Schlußfolgerungen durch „*per se notae*“ Prämissen als Ursachen ihres Bekanntwerdens notwendig erkannt werden: Evidente unmittelbare Prämissen verursachen die evidente Verknüpfung der Termini in den

³³⁰ Vgl. A. VOS, Knowledge, certainty and contingency, in: E. P. BOS (ed.), *John Duns Scotus renewal of philosophy*, S. 81 Fn. 23. Vgl. ibidem: „Given the logical relationship of inclusion of the terms of a proposition, the proposition must be true and we see that it is necessarily true“.

³³¹ Ibidem. Vgl. *Lectura I d. 3 p. q. S. 292-3 n. 173*: „De primo dico quod veritas principiorum sic acquiritur in nobis: quando enim propositio est per se nota, intellectus noster non potest eam componere nisi cognoscat terminos, termini autem sunt noti ipsi intellectui naturaliter; sed ipsi termini includunt conformitatem unionis terminorum ad ipsos terminos, igitur includunt veritatem talis unionis; cum igitur intellectus possit habere certam notitiam de terminis, igitur et certam veritatem de principio talium terminorum“.

³³² Vgl. A. VOS, Knowledge, certainty and contingency, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 80. Zum Begriff des analytischen Satzes oder der analytischen Wahrheit als „begrifflicher Wahrheit“ („conceptual truth“), nämlich eines Satzes, der allein „*ex vi terminorum*“ wahr ist, vgl. die Sinne I (a) und I (b) in Jaakko HINTIKKA, An analysis of analyticity, in: Paul WEINGARTNER (Hrsg.), *Deskription, Analytizität und Existenz*, S. 196ff.

³³³ Vgl. A. Giacomo MANNO, Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scoto, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 629f. Vgl. ibidem, S. 630: „In sintesi, le caratteristiche delle proposizioni 'per sé note' ono l'evidenza, l'immediatezza, la necessità, la tautologicità, l'universalità“.

³³⁴ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 4 S. 139 n. 230*: „(...) et ideo intellectus, componens illos terminos, ex quo apprehendit eos - habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio, // et etiam causam evidentem talis conformitatis; et ideo necessario patet sibi illa conformitas cuius causam evidentem apprehendit in terminis“.

³³⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.3 (am Ende).

Schlußfolgerungen, d. h. ihre Evidenz wird „*per aliud*“ bzw. reduktiv durch die unmittelbaren Sätze und das Objekt des Habitus, nicht „*per se*“, verursacht.³³⁶ Deswegen nennt der Kommentator LYCHETUS die Verursachung der Erkenntnis einer Schlußfolgerung durch die Prämissen die Verursachung „*ut evidentem*“, im Gegensatz zur Verursachung „*absolute*“.³³⁷ Obwohl es theologisch die Möglichkeit gibt, daß die Erkenntnis der Schlußfolgerung ohne Prämissen durch den Willen Gottes „*absolute*“ verursacht wird, wäre sie ohne die evidente Erkenntnis der Prämissen nicht *evident*.³³⁸

Bezüglich der Erfüllung der zweiten Bedingung für die Evidenz einer Schlußfolgerung nimmt Scotus selbstverständlich das syllogistische Beweisverfahren an: Wie zwei Dinge mit einem dritten identisch sind, so sind sie miteinander identisch. Die Identität zweier Termini miteinander hängt (1) von ihrer Identität mit einem Mittelterminus unter demselben Aspekt und (2) von der Identität des Mittelterminus mit sich selbst ab. Davon hängt jede syllogistische Figur ab. Ist eine der beiden Bedingungen nicht erfüllt, dann entsteht ein Paralogismus des Akzidens.³³⁹ Was die Frage nach der Evidenz der syllogistischen Form betrifft, zeigt VIER, daß Scotus besonders von der Evidenz des vollkommenen Syllogismus spricht.³⁴⁰ Es wird noch

³³⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 132 n. 17: „Quod proba ex I *Posteriorum*, quia quod quid est sive definitio alterius extremi, est medium in demonstratione; ergo altera praemissa non differet a conclusione nisi sicut definitum differt a definitione, et tamen praemissa est principium per se notum; conclusio autem non est per se nota, sed demonstrata“.

³³⁷ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 71 n. 6: „De habitu vero primo modo, scilicet de notitia conclusionis, certum est, quod illa possit causari a voluntate divina: sic tamen intelligendo, quod non posset illam immediate causare in aliquo intellectu, ut sibi evidentem propter aliud, nisi saltem prius natura causaret in illo intellectu notitiam propositionis immediatae, propter quam est evidens illi intellectui. Aliud est enim causare notitiam conclusionis absolute; & aliud est ipsam causare, ut evidentem. Evidentia enim notitiae est simpliciter propter evidentiam principiorum“.

³³⁸ *Ibidem*: „Licet ergo posset illam absolute causare sine principiis: non tamen posset illam causare, ut evidentem sine eis. Et ideo posita voluntate divina, & circumscripta omni ratione principiorum, & notitia eorum, non posset causari in intellectu nostro notitia evidens, ut evidens a sola voluntate divina: sed per impossibile ipsa circumscripta, & posita sola ratione principiorum, & notitia eorum, immediate notitia conclusionis, ut evidens posset causari: loquendo semper de evidentia propter aliud, & de evidentia per discursum syllogisticum, quae est praecise a tali subiecto, & talibus principiis“.

³³⁹ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 362 n. 411: „- Ad primum argumentum principale dico quod maior sic est intelligenda: ‘quaecumque aliqua identitate sunt eadem alicui, tali identitate inter se sic sunt eadem’, quia non potest concludi aliqua identitas extremorum inter se nisi secundum illam identitatem sint eadem medio et medium in se sit sic idem; et per hanc propositionem sic intellectam ‘tenet omnis forma syllogistica’. Omissa enim altera condicione, vel unitatis medii in se vel extremorum ad medium, non est syllogismus, sed paralogismus accidentis“. Vgl. auch - mit direktem Bezug auf *Erste Analytik* I Kap. 4 25b33-35 - *ibidem*, S. 246 n. 191: „Maior patet, quia per eam tenet omnis forma syllogistica, et hoc syllogismi perfecti; de se est evidens, quia in praemissis notantur extrema in medio coniungi, et ex hoc solum concluditur identitas extremorum inter se in conclusione; tum quia oppositum praedicati destruit subiectum, quia si non sunt eadem inter se, non sunt simpliciter eadem in tertio“. Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 111-2. Vgl. auch Mariano TRAINA, *La dialettica in Giovanni Duns Scoto*, in: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, S. 928-9.

³⁴⁰ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 113f. Für diesen Abschnitt stütze ich mich im wesentlichen auf die Untersuchung von Vier.

gezeigt,³⁴¹ daß einer der vier Modi der Syllogismen erster Figur, als „vollkommener Syllogismus“, innerhalb der *scotischen Lehre von der Wissenschaft* einen besonderen Status erhält. Hier soll aber nur auf einen allgemeinen Grund hingewiesen werden, warum ein vollkommener Syllogismus nach Scotus die Evidenz der syllogistischen Form erfüllt.

„Vollkommen“ nennt Aristoteles „(...) einen Schluß, der über das Angenommene hinaus keiner zusätzlichen weiteren Annahme bedarf, damit seine Notwendigkeit in Erscheinung tritt; (...)“.³⁴² Diese Stelle wird von Scotus oft erwähnt.³⁴³ In der „assertorischen Syllogistik“ des Aristoteles findet sich eine solche Vollkommenheit bei den vier gültigen Modi des Syllogismus erster Figur, weil in ihnen die gegenseitige Inklusion der Außenglieder im Mittelterminus (bzw. die Notwendigkeit jeder Verknüpfung) *evident* ist.³⁴⁴ Deswegen während Syllogismen anderer Figuren auf einen Modus der ersten Figur zurückgeführt werden müssen, um vollkommen evident zu werden,³⁴⁵ ist ein vollkommener Syllogismus evident ohne weiteren Beweis aufgrund seiner „Struktur“ (Vier)³⁴⁶ oder der Weise, „wie er formuliert ist“ (Ebert):³⁴⁷ Die „Stellung der Begriffe zueinander“ in der Formulierung des Modus *Barbara* macht die „logische Tatsache unübertrefflich deutlich, auf der seine Gültigkeit beruht, nämlich die Transitivität der Relation „allgemein zukommen“ zwischen den Begriffen, (...)“.³⁴⁸ In der folgenden aristotelischen Ausdrucksweise eines Schlusses des Modus *Barbara* wird

³⁴¹ Vgl. im Schlußkapitel unter 4.

³⁴² Vgl. ARISTOTELES, Erste Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*, I Kap. 1, 24b22-4, S. 4-5.

³⁴³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 7 n. 9: „Praeterea, potens naturaliter intelligere principium, potest naturaliter cognoscere conclusiones inclusas in principio. Hanc conclusionem probo, quia scientia conclusionum non dependet nisi ex intellectu principii et deductione conclusionum ex principio, sicut patet ex definitione ‘scire’ I *Posteriorum*; sed deductio est ex se manifesta, sicut patet ex syllogismi perfecti definitione I *Priorum*, quia „nullius est indigens ut sit vel appareat evidenter necessarius“; (...)“ Vgl. auch *Ordinatio* III d. 36 q. un. S. n. 12: „Forma syllogistica est evidens ex se omni intellectui, patet ex definitione syllogismi perfecti, I. *Priorum*; ergo terminis apprehensis et compositis, et facta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cujus notitia dependet praecise ex notitia terminorum principii et deductionis syllogisticae; (...)“.

³⁴⁴ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 113; Theodor EBERT, Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, S. 222f.

³⁴⁵ Vgl. ARISTOTELES, Erste Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 1, 24b24-6, S. 4-5: „(...) unvollkommen einen solchen, der entweder einer oder mehrerer Zusatzannahmen bedarf, die zwar aufgrund der zugrundegelegten Begriffe notwendig sind, allerdings mittels der Eingangssätze nicht (ausdrücklich) angenommen waren“. Vgl. ibidem, I Kap. 7, 29a30-2, S. 34-5: „Offensichtlich ist auch: *Alle unvollkommenen Schlüsse werden mittels der ersten Schlußform zur Vollendung gebracht*; entweder auf dem Beweisweg oder durch (Hinzuführung auf das Unmögliche werden sie alle zum Ziel geführt“.

³⁴⁶ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 113.

³⁴⁷ Vgl. Theodor EBERT, Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?, op. cit., S. 222.

³⁴⁸ Vgl. Günther PATZIG, *Die aristotelische Syllogistik*, S. 61. Diese Stelle wird von Theodor EBERT, Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?, op. cit., S. 222-3, zitiert.

die Transitivität der „*allgemein zukommen*-Relation“ „unmittelbar sichtbar“: Wenn A jedem B zukommt, und B jedem C, dann kommt A jedem C notwendig zu.³⁴⁹

1.5.2.2 - Der Primat des virtuell Enthaltens und das allgemeine Prädikat³⁵⁰

Im zweiten Beweis der Begriffsbestimmung des ersten Objekts wird gezeigt, wie das erste Objekt durch den Primat des virtuell Enthaltens eine Adäquation („*adaequatio*“) besagt, die in sich eine Bedingung zur Bestimmung des ersten Objekts ist.³⁵¹ Wenn bewiesen wird, daß die Adäquation des ersten Objekts des Habitus den Primat des virtuell Enthaltens voraussetzt, dann wird die Begriffsbestimmung des ersten Objekts bestätigt. Nach *Ord. prol. n. 143* ist der Primat des virtuell Enthaltens - hier benutzt Scotus das Wort „*primitas*“ bezüglich *Ord. prol. n. 142* -, der die Adäquation des ersten Objekts besagt, von der Definition des Allgemeinen („*ex definitione universalis*“) aus begründet.

Zwei Fragen müssen im folgenden analysiert werden: (1) Was ist darunter zu verstehen, daß der Primat des virtuell Enthaltens des ersten Objekts bzw. die Adäquation des ersten Objekts vom Begriff des Allgemeinen begründet werden? (2) Warum erklärt der Primat des virtuell Enthaltens, daß dem ersten Objekt eine Adäquation zugesprochen wird?³⁵²

Das „Allgemeine“ („*katholou*“) ist nach Aristoteles das Objekt der Wissenschaft.³⁵³ Im übrigen wird das Allgemeine als das definiert, was seiner Natur

³⁴⁹ Vgl. ARISTOTELES, Erste Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 25b37-40, S. 12-3. Vgl. Günther PATZIG, *Die aristotelische Syllogistik*, S. 60f.; Theodor EBERT, Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?, op. cit., S. 223. Die Kritik, daß die Lösung von Patzig für die Frage nach der Evidenz vollkommener Syllogismen eigentlich nur den Modus *Barbara* erklärt, wird von Theodor Ebert, vgl. ibidem, S. 224f, erhoben. Richard PATTERSON, Aristotle's perfect syllogisms, predication, and the *dictum de omni*, in: *Synthese*, S. 360-5, sieht im Unterschied zu Patzigs „psychologisches Merkmal“ („psychological feature“) der „Selbst-Evidenz“ in dem Prinzip des „*dictum de omni*“ das *logische* Kriterium der Vollkommenheit des vollkommenen Syllogismus.

³⁵⁰ *Ord. prol. n. 143; Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 7.*

³⁵¹ Vgl. weiter unten.

³⁵² Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 96-7 n. 143*: „Declaro idem secundo sic, quia primitas hic accipitur ex I *Posteriorum*, ex definitione universalis, secundum quod dicit adaequationem; obiectum non esset adaequatum habitui nisi virtualiter contineret omnia illa ad quae consideranda habitus talis inclinatur, quia si non, habitus excederet illud“.

³⁵³ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV)*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., XI Kap. 1, 1059b25-27, S. 180-1: „Eher möchte es scheinen, daß die vorliegende Wissenschaft auf das Allgemeine gehen müsse, da jeder Begriff und jede Wissenschaft auf das Allgemeine, nicht auf das Letzte gerichtet ist, so daß sie demnach von der ersten Gattungen handeln würde“. Vgl. Joseph OWENS, The aristotelian conception of the sciences, in: John R. CATAN (ed.), *Aristotle - The collected papers of Joseph Owens*, S. 24-5. Vgl. die Hinweise auf andere Stellen in Mario MIGNUCCI, op. cit., S. 68f.; Martin M. TWEEDALE, Aristotle's universals, in: *Australasian Journal of Philosophy*, S. 420.

nach mehreren zukommt.³⁵⁴ Demgemäß bezeichnet das Subjekt der Wissenschaft einen Terminus, so daß ein Prädikat, das von ihm prädiert wird, auch von den unter ihm enthaltenen Subjekten („*periechόμενα*“) prädiert wird. Das Allgemeine als erstes Objekt der Wissenschaft ist immer die „zugrundegelegte Gattung“ („*genos hypokeimenon*“), die die drei Weisen der wissenschaftlichen Prädikation einschließt.³⁵⁵ Jede Wissenschaft hat ihr eigentümliches Objekt (=Subjektgattung)³⁵⁶ und muß dieses Objekt auch als das Subjekt eines Schlußsatzes erfassen, der bewiesen werden muß, so wie alles, was wesentlich und notwendig vermittels eines Beweisganges von diesem Objekt in Form von Satzprädikaten aussagbar ist.

Aber in *Ord. prol. n. 143* meint Scotus mit „Allgemeinen“ die folgende Bestimmung des ARISTOTELES: „Das „allgemein über alles“ [, *to katholou*] liegt dann vor, wenn sich (die infragestehende Behauptung) an jedem erst-beliebigen Gegenstand [, *protou*] nachweisen läßt“.³⁵⁷ Scotus spricht in *Rep. par. prol. n. 7* im Anschluß an die aristotelische Stelle noch expliziter vom „Allgemeinen“ als dem allgemeinen Prädikat („*praedicatum universale*“), das immer zuerst einem Subjekt zukommt und „die diesem Subjekt selber adäquate allgemeine Eigenschaft“ genannt wird.³⁵⁸ Im folgenden muß gezeigt werden, wie der Primat des virtuell Enthaltens aller Wahrheiten der Wissenschaft, nämlich die Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft, sich zum allgemeinen Prädikat verhält.

Um das Verhältnis vom Primat des virtuell Enthaltens und allgemeinem Prädikat zu verstehen, muß der aristotelische Hintergrund der Funktion des allgemeinen Prädikats zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Objekts untersucht werden.

³⁵⁴ Vgl. ARISTOTELES, Hermeneutik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, Kap. 7, 17a38b1, S. 104-5: „Da nun aber die einen Gegenstände *allgemein* [, *katholou*] sind, die anderen *einzel*n [, *kath'hekaston*] - mit „allgemein“ meine ich: Was von der Art ist, von *mehreren* [, *epi pleionon*] Gegenständen ausgesagt zu werden; mit „einzel“ etwas, wo das nicht geht; Beispiel: „Mensch“ gehört zum Allgemeinen, „Kallias“ zu den Einzelbestimmungen -; (...).“ Diese explizite Formel kann im wesentlichen derjenigen in *Erster Analytik* I Kap. 27 43a25-32 gleichgesetzt werden; vgl. George BRAKAS, *Aristotle's concept of the universal*, S. 17-9.

³⁵⁵ Vgl. Mario MIGNUCCI, op. cit., S. 68-9. 83-4. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 7, 75a38-75b1, S. 342-3.

³⁵⁶ *Ibidem*, I Kap. 10, 76b22, S. 352-3: „(...) Der *Bereich*, in dem bewiesen wird [*peri ho te deiknusi*], das, was man beweist, und *aus welchen* [Annahmen er hervorgeht]“. Vgl. auch Richard D. McKIRAHAN, Jr., op. cit., S. 60-3.

³⁵⁷ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73b32-33, S. 330-1.

³⁵⁸ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 7: „Ad primam obiectionem, concedo quod primum obiectum est adaequatum illi potentiae, vel habitui, cuius est primum. Et haec ratio primitatis accipitur a Philosopho, I. Poster. text. com. 37. ubi vult, quod praedicatum universale primo inest alicui subiecto, & vocat universalem passionem adaequatam ipsi subiecto: hoc est autem commune tam obiecto potentiae quam habitus, quod ipsum habet rationem

Dementsprechend wird die Funktion des allgemeinen Prädikats innerhalb der apodiktischen Erkenntnis nach Aristoteles analysiert.

Die apodiktische Erkenntnis eines Objekts wird durch einen gültigen Beweisgang in Form einer Deduktion von bekannten Prämissen bis zur Schlußfolgerung mit Notwendigkeit gewonnen, nämlich dem folgenden Prinzip nach: „Wenn a weiß, daß p , dann ist es notwendig, daß p “.³⁵⁹ Der wissenschaftliche Beweisgang schließt notwendige wahre Prämissen ein, die als solche, sowie die Schlußfolgerung wegen der Prämissen, notwendige Verbindungen von Subjekt und Prädikat sind. Im Unterschied zur *Ersten Analytik* ist in der *Zweiten Analytik* ein Syllogismus nur notwendig, wenn die zwei Prämissen notwendig bzw. unmittelbar sind,³⁶⁰ was übrigens Scotus anzunehmen scheint.³⁶¹ Damit kann nach KAMLAH und LORENZEN die Grundregel der Modallogik³⁶² bei Aristoteles wie folgt beschrieben werden: „Kann man aus a und b auf c schließen, so kann man auch aus Δa und Δb auf Δc schließen“.³⁶³

Was in der *Zweiten Analytik* im letzten Sinne eine apodiktische Inferenz erlaubt, ist die Fähigkeit, ein syllogistisches Argument *gemäß den Bedingungen der Notwendigkeit* darzustellen, d. h. nicht (prinzipiell) von wahren bzw. *assertorischen* Prämissen aus, sondern (aufgrund einer bestimmten Wesensontologie) von notwendigen bzw. *apodiktischen* Prämissen aus.³⁶⁴ Hinsichtlich der Grundlegung des Notwendigkeitscharakters des syllogistischen Arguments liegt die Rolle des Allgemeinen als *Subjekt* in der syllogistischen Urteilsbildung. Es muß in seiner ursprünglichen Satzform notwendig sein.³⁶⁵ Dann wird aber der logisch-wissenschaftliche Stand des allgemeinen Subjekts nur erreicht, wenn „die Koppelung der *Allgemeinheit* mit der *Notwendigkeit* [Kursiv v. Verfasser], d. h. eines quantitativen

terminantis ratione utriusque“.

³⁵⁹ Vgl. A. VOS, Knowledge, certainty and contingency, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 77.

³⁶⁰ Vgl. Nicholas RESCHER, A new approach to Aristotle's apodeictic syllogisms, in: Nicholas RESCHER, *Studies in modality*, S. 8-11; vgl. ibidem, S. 10: „In short, *the only syllogistic inference operative in the course of demonstration* is indeed of the all-premisses-necessary type“. Vgl. Mechtild DREYER, *More mathematicorum*, S. 51-2.

³⁶¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.4 und im sechsten Kapitel unter 6.1.

³⁶² Über modallogische Bestimmungen vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.9, 1.9.1, 1.9.2, 1.9.3 und 1.10.

³⁶³ Vgl. Wilhelm KAMLAH und Paul LORENZEN, *Logische Propädeutik*, S. 182 (ferner S. 179-87).

³⁶⁴ Vgl. Wolfgang WIELAND, Die aristotelische Theorie der Notwendigkeitsschlüsse, in: Fritz-Peter HAGER (Hrsg.), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, S. 332f.

³⁶⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73a21-5, S. 324-5; 73b27-8, S. 328-9.

Gesichtspunkts mit einem modalen“, bewiesen wird.³⁶⁶ Dies heißt in der *Zweiten Analytik*, daß das allgemeine Subjekt, d. h. ein allgemeiner „*per se*“ Satz, dessen Subjektterminus das erste Subjekt der Wissenschaft ist,³⁶⁷ gemäß drei erforderlichen Prädikationsweisen behandelt wird, durch die ihm in der wissenschaftlichen Erkenntnis die Attribute zugeteilt werden müssen.³⁶⁸ In der Beschreibung dieser Prädikationsweisen wird (a) die Funktion *des allgemeinen Prädikats* zur Erfüllung der Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis gesehen, sowie (b) das Verhältnis dieses Prädikats zum Primat des virtuell Enthaltens des ersten Objekts nach Scotus:³⁶⁹

- (1) In der wissenschaftlichen Prädikation gehört das Attribut zum Subjekt „*kata pantos*“ („*universaliter*“, d. h. es wird „von allen“ Gliedern der Subjektklasse ausgesagt, z. B. „Alle S sind P“): „Mit „von allem“ (geltend) meine ich nun also solches, was nicht von bestimmten (Dingen gilt), von anderen wieder nicht, und nicht, was mal (gilt), mal wieder nicht (sondern) wie z. B., wenn von jedem Menschen das „Lebewesen“ (gilt)“.³⁷⁰

- (2) „*kath' hauto*“ („*per se*“, d. h. es wird vom Subjekt wegen der Wesensmerkmale seiner Natur ausgesagt, z. B. „P gehört zum S wegen der Natur des S“). Diese Prädikation betrifft, was dem Subjekt der Wissenschaft „an sich“ zukommt, nämlich „Wesensmerkmale, die in seiner Definition enthalten sind“ oder „Eigenschaften, deren Definitionen das Subjekt enthalten“.³⁷¹ In der zweiten

³⁶⁶ Vgl. Chr. AXELOS, I - Allgemeines/Besonderes, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, S. 167. Dies macht sichtbar, daß die aristotelische Theorie der modalen Syllogismen ihren Grund in der aristotelischen Theorie des wissenschaftlichen Beweises hat; vgl. Jaakko HINTIKKA, Necessity, universality, and time in Aristotle, in: Jonathan BARNES; Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI (ed.), *Articles on Aristotle 3. Metaphysics*, S. 108-9; Ernst TUGENDHAT und Ursula WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, S. 245. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73a21-27, S. 324-5.

³⁶⁷ Vgl. Mario MIGNUCCI, op. cit., S. 85.

³⁶⁸ Vgl. *Zweite Analytik* I Kap. 4.

³⁶⁹ Vgl. *Ord. prol. n. 143*. Im folgenden wird die Zusammenfassung von L.-M. DE RIJK, *The Posterior Analytics in the Latin West*, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. I, S. 105, benutzt; vgl. auch L.-M. DE RIJK, *Ockham's theory of demonstration: his use of Aristotle's kath'holou and kath' hauto requirements*, in: Wilhelm VOSSENKUHL und Rolf SCHÖNBERGER (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, S. 232-4.

³⁷⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I, Kap. 4 73a28-31, S. 324-7: „(...) Mit „von allem“ (geltend) meine ich nun also solches, was nicht von bestimmten (Dingen gilt), von anderen wieder nicht, und nicht, was mal (gilt), mal wieder nicht (sondern) wie z. B., wenn von jedem Menschen das „Lebewesen“ (gilt). Wenn es wahr ist, diesen hier „Mensch“ zu nennen, so ist wahr auch „Lebewesen“, und: Wenn jetzt eine..., so auch das andere, (...)“.

³⁷¹ Vgl. Horst SEIDL, *Kommentar*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles - Zweite Analytiken*, S. 214; Hans Günter ZEKL, *Anmerkungen Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*, S. 572-3 Anm. 23; Patrick H. BYRNE, *Analysis and science in Aristotle*, S. 94-5. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73a34-39, S. 326-7. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1.

Prädikationsweise kommen die Eigenschaften dem Subjekt „durch es selbst“, d. h. aus der Ursache, und somit notwendig zu.³⁷²

- (3) „*kath' holou*“ (d. h. es wird vom Subjekt wegen der Ganzheit der Natur des Subjekts ausgesagt, z. B. „S ist P wegen der ganzen Natur des S“).³⁷³ ARISTOTELES definiert hier das Allgemeine wie folgt: „„Allgemein“ aber nenne ich das, was erstens *an allem* vorliegt, und zweitens *an und für sich* und insofern es dies selbst ist. Einleuchtend also: Alles, was so *allgemein über alles* (gilt), liegt an den Gegenständen aus Notwendigkeit vor.“³⁷⁴

Die zwei ersten Prädikationsweisen, zusammen mit dem zusätzlichen Begriff „*hei auto*“ („sofern dieses“), mit dem aber nach ARISTOTELES das gleiche wie mit „an sich“ gemeint ist,³⁷⁵ *sind genau die allgemeine Prädikation*, die sie beide einschließt. Somit besteht nach DE RIJK die Bedeutung der dritten Prädikationsweise aus einem Weg, bei dem vermieden wird, daß ein Attribut in den Prämissen des Beweises ausgewählt wird, das zwar „*per se*“ zum Subjekt des Beweises gehört aber nicht zu ihm vermöge des Ganzen seiner wesentlichen Definition.³⁷⁶ Durch dieses Erfordernis ist in der aristotelischen betrachteten Stelle das *adäquate* Subjekt für das Attribut „hat Winkel gleich zwei gerade Winkel“ nicht das gleichschenklige Dreieck. Die erwähnte Eigenschaft gehört nicht zur ganzen Natur eines solchen Subjekts, sondern zu einem Teil von ihm, nämlich zum dreieckig Sein, zu dem die Eigenschaft *als zum adäquaten Subjekt* wirklich „*kath' holou*“ gehört.

In seiner Untersuchung über die scotische Beweistheorie handelt De Rijk ausführlich von der dritten Bedingung der wissenschaftlichen Prädikation, wie sie von Aristoteles dargestellt wird. Nach DE RIJK führt jene Bedingung „zu wichtigen

³⁷² Vgl. Mario MIGNUCCI, op. cit., S. 99. Es ist Ziel der Wissenschaft, die notwendige Schlußfolgerung zu beweisen, die nur wegen der Notwendigkeit der Prämissen notwendig ist. Im Schlußsatz wird das Prädikat „*kath' hauto*“ vom Subjekt des Satzes prädiziert. Vgl. Joseph OWENS, The grounds of universality in Aristotle, in: John R. CATAN (ed.), *Aristotle - The collected papers of Joseph Owens*, S. 51; vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.2 (am Ende).

³⁷³ Vgl. Mario MIGNUCCI, op. cit., S. 71-5; L.-M. DE RIJK, *The Posterior Analytics in the Latin West*, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), op. cit., S. 105.

³⁷⁴ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73b26-28, S. 328-9.

³⁷⁵ *Ibidem*, I Kap. 4, 73b28-32, S. 328-9: „Die Bestimmung „an sich selbst“ und „insofern es selbst“ meint das gleiche, z. B., an „Strecke“ kommen „Punkt“ und „gerade“ *als an ihr selbst* vor - eben ja, *insofern sie dies* - Strecke - ist, und an „Dreieck“, insofern es eben dies - Dreieck - ist, die (geläufigen) „Zwei Rechten“ - eben ja an und für sich selbst hat das Dreieck einen Winkelbetrag, der gleich zwei Rechten ist“.

³⁷⁶ Vgl. L.-M. DE RIJK, *The Posterior Analytics in the Latin West*, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), op. cit., S. 105.

Erörterungen über das ‘primum subiectum’ einer Eigenschaft, bzw. einer Wissenschaft“.³⁷⁷ Das Argument, das das spezielle Verhältnis zwischen dem Subjekt des Beweisganges und dem „*kath’ holou*“ Prädikat zeigen soll, findet sich in der *Zweiten Analytik* I Kap. 4 73b25-74a3:

- Nach der Definition des „*kath’ holou*“ Prädikats³⁷⁸ wird von Aristoteles gesagt, daß dieses Prädikat dann vorliegt, wenn es sich „an jedem erst-beliebigen Gegenstand nachweisen läßt“;

- Die Eigenschaft „[die Winkelsumme gleich] zwei rechte Winkel haben“ gilt nicht *allgemein* von „Figur“. Es ist doch möglich, von einer Figur zu zeigen, daß sie (die Winkelsumme gleich) zwei rechte Winkel hat, aber nicht von jeder beliebigen Figur;

- Die Eigenschaft „[die Winkelsumme gleich] zwei rechte Winkel haben“ eignet zwar jedem beliebigen „gleichschenkligen Dreieck“;

- Aber es kommt *früher* dem Dreieck *als Erstem* zu, die Eigenschaft „[die Winkelsumme gleich] zwei rechte Winkel haben“. Wovon „als beliebig Herausgegriffenem“ und als Erstem bewiesen wird, daß es das „[die Winkelsumme gleich] zwei rechte Winkel haben“ hat „oder irgendetwas anderes“, dem kommt dies *allgemein* („*kath’ holou*“) zu.

- Der wissenschaftliche Beweis geht außerdem auf dieses Erste „*kath’ holou*“ „an sich“, auf ein anderes Objekt „auf bestimmte Weise nicht an und für sich“. Das „[die Winkelsumme gleich] zwei rechte Winkel haben“ gilt auch vom gleichschenkligen Dreieck nicht „*kath’ holou*“, „sondern noch darüber hinaus“.³⁷⁹

Das entscheidende Ergebnis dieser Darlegung ist, wie DE RIJK andeutet, daß das allgemeine Prädikat „sich auf ein spezielles Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat bezieht“: Jenes Prädikat wird „mit dem ihm am meisten angemessenen Subjekt verknüpft“,³⁸⁰ d. h. das Prädikat „[die Winkelsumme gleich] zwei rechte Winkel haben“ wird mit „Dreieck“ verknüpft. Die für die wissenschaftliche Erkenntnis erforderliche Prädikation „*kath’ holou*“ besagt, „daß die dem Subjekt [der Wissenschaft] zuzuerkennende Eigenschaft (...) mit dem Subjekt ‘kommensurat’ [„*adaequatum*“] sein

³⁷⁷ Vgl. L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Seinkönnens (*esse possibile*), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), op. cit., S. 188.

³⁷⁸ Vgl. oben unter (3).

³⁷⁹ Die Übersetzung wird von mir mit einigen Änderungen von ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73b38-39, S. 330-1, übernommen.

³⁸⁰ Vgl. L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Seinkönnens (*esse possibile*), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), op. cit., S. 188.

muß“.³⁸¹ Es muß natürlich analysiert werden, was die „*kath' holou*“ Prädikation mit dem scotischen Primat des virtuell Enthaltens zu tun hat, d. h. mit der Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft. Aber zuvor ist angebracht, De Rijks Position über das aristotelische Beweisverfahren im Blick auf die Funktion des „*kath' holou*“ Prädikats zu erwähnen. Nach DE RIJK ist Scotus mit der folgenden Prozedur „sehr vertraut“ und äußert sie in *Ord. prol. n. 142-149*:³⁸²

- (1) Das aristotelische Beweisverfahren geht zunächst von einem zuzuerkennenden Attribut/Prädikat aus;
- (2) Es wird danach in diesem Beweisverfahren das Wesen des Objekts analysiert,
- (3) Um schließlich innerhalb des Objekts „das dem fraglichen Attribut am meisten angemessene Wesensmerkmal aufzuspüren“.

Durch dieses Verfahren sucht man in einem gewissen wirklichen Objekt (a) „das eigentliche Substrat“ und (b) „die eigentliche ‘Ursache’“ „für das ihm zuzuerkennende Attribut“. „Vom semantischen Standpunkt her“ wird dann das Objekt „unter jener Benennung“ zur Sprache gebracht, „die angesichts des in Betracht genommenen Attributs am meisten zutrifft“.³⁸³

- Angesichts des Attributs „*risibilis*“ bezeichnet man den Kallias mit „dieser Mensch“;
- Angesichts des Attributs „lebendig“ bezeichnet man ihn mit „dieses Lebewesen“, usw.

Daß Scotus mit dieser Prozedur vertraut ist, soll bedeuten, daß auch bei ihm „das vorgefundene Spüren“ nach dem ersten Subjekt oder Objekt der Wissenschaft „in diesem Rahmen vorgeht“: Jedes beliebige Objekt oder Ding ist doch Objekt einer Wissenschaft, nur muß es „unter dem am meisten zutreffenden Benennung (...) zur

Könnens (esse possibile), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), op. cit., S. 188.

³⁸¹ Ibidem. Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, in: Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3, *Franziskanische Studien*, S. 177-9 Anm. 273.

³⁸² Vgl. L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Seinkönnens (esse possibile), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), op. cit., S. 188-9 und Fn. 27.

³⁸³ Ibidem, S. 188-9.

Sprache gebracht werden“, um das „Subjekt“ dieser Wissenschaft sein zu können.³⁸⁴
Wie verhält sich aber *Ord. prol. n. 143* zum beschriebenen Verfahren?

Dieses Verfahren kommt im Zusammenhang von *Ord. prol. n. 144* vor, insbesondere im parallelen Text von *Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 5* und zwar in Bezug auf das Verfahren von Aristoteles in der *Zweiten Analytik* I Kap. 4 73b25-74a3. Es wird im nächsten Abschnitt unter 1.5.2.3 betrachtet. Insofern der Primat des virtuell Enthaltens aufgrund des allgemeinen oder dem Objekt adäquaten Prädikats bewiesen wird und damit die Adäquation des Objekts hinsichtlich aller Wahrheiten des Habitus besagt, läßt sich außerdem im zweiten Kapitel dieser Arbeit ein vergleichbares Verfahren zeigen. Angesichts der gegebenen Gesamtheit der notwendigen theologischen Wahrheiten muß es ein einziges dem „*kath' holou*“ Prädikat am meisten angemessenes Objekt geben, das zugleich *wegen* des ihm allein zugeteilten „*kath' holou*“ Prädikats alle Wahrheiten enthalten bzw. den ganzen Habitus verursachen *kann*.³⁸⁵ Dieses Verfahren wäre aber dem scotischen Verfahren in *Ord. prol. n. 144* nicht gänzlich entsprechend: Das Prädikat „dreieinig Sein“ ist kein allgemeines Prädikat im aristotelischen Sinn. Aber das Prädikat „dieses Dreieinige Sein“,³⁸⁶ ähnlich wie beim aristotelischen „*kath' holou*“ Prädikat, ist dem ihm am meisten angemessenen singulären Objekt „diese Gottheit“ adäquat. Durch dieses Prädikat kann die ganze Wissenschaft der notwendigen Theologie in sich gewonnen werden.

Sicher ist - und damit wird die erste oben gestellte Frage beantwortet -, daß durch das allgemeine Prädikat die Rolle des ersten Subjekts zur Begründung des Notwendigkeitscharakters der Wissenschaft bezeichnet wird: Dieses Prädikat kommt in einer Prämisse der Wissenschaft dem Subjekt aufgrund seiner ganzen Natur zu, weshalb es vom Subjekt *als erstem Subjekt* ausgesagt wird. Dies ermöglicht die *wissenschaftliche* Erkenntnis vom Subjekt/Objekt in der Schlußfolgerung. Daß das allgemeine Prädikat dem Subjekt in einer Prämisse adäquat ist, bedeutet auch, daß von dieser erkannten Beziehung aus alles, was *zur Natur* des Subjekts gehört, erkannt

³⁸⁴ Ibidem, S. 189. Ob Scotus im Zusammenhang seiner Lehre von der Wissenschaft eine solche Prozedur wie im *Quodlibet* q. 3 mit Hilfe synkategorischer Ausdrücke anwendet, wird erst im dritten Kapitel unter 3.2.3.3 und 3.2.4 untersucht.

³⁸⁵ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1 und 2.2.1.1.

³⁸⁶ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.4.

werden kann.³⁸⁷ Wird *diese Erkenntnis* von einem Objekt gewonnen, weil in seiner Wesensbestimmtheit die Ursache für das adäquate Prädikat liegt,³⁸⁸ dann kann seine ganze *wesentliche* Erkennbarkeit durch notwendige Prämissen und notwendige Schlußfolgerungen gewonnen werden. So wird das Objekt wissenschaftlich erkannt. Daß dem ersten Subjekt/Objekt seiner Natur nach genau das allgemeine Prädikat zugeteilt wird, ist dann der Grund, warum dieses Objekt erstes Objekt der Definition nach³⁸⁹ ist: Es enthält *dann* - logisch-semantic und auch psychologisch - virtuell den ganzen Habitus, der die mögliche aktuelle Entfaltung seiner wesentlichen Erkennbarkeit ist.

Die allgemeine Prädikation erklärt außerdem die „*primitas*“ des ersten Objekts der Wissenschaft, weil sie deutlich macht, daß das erste Objekt, *da* es durch die adäquate „*per se primo modo*“ Prädikation definiert wird, eine Adäquation („*adaequatio*“) ³⁹⁰ zu allem besitzt, was im Habitus vom Objekt erkannt werden *kann* und virtuell schon im Sinngehalt des habituell erkannten Objekts enthalten *ist*. Das erste Objekt der Wissenschaft muß das „*kath' holou*“ Prädikat zuerst wesentlich-notwendig enthalten, um zuerst virtuell-notwendig jede mögliche Prädikation bzw. alle Wahrheiten *von sich* zu enthalten und verursachen zu können, zu deren Betrachtung der Habitus der Wissenschaft geneigt macht:³⁹¹ Dann - und damit wird die zweite oben gestellte Frage beantwortet - hat das erste Objekt die Adäquation zum erkennenden Habitus; sonst kann das erste Objekt nach Scotus in *Ord. prol. n. 143* dem Habitus nicht adäquat sein, und der Habitus würde über dieses Objekt hinausreichen. Dadurch, daß das erste Objekt das

³⁸⁷ Stephen D. DUMONT, Duns Scotus, John, in: Edward CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, S. 159, bietet eine treffende Formulierung an: „By ‘adequate’ Scotus meant what Aristotle called the ‘commensurately universal’, which formed one of the conditions of strict demonstration outlined in the *Posterior Analytics*“.

³⁸⁸ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5: „Principia tandem si sunt immediata, cognoscuntur ex terminis, sicut dictum est, sed & terminus ipsius principij cognoscitur ex ratione subiecti, quia principia cognita sunt per se secundo modo; (...)“.

³⁸⁹ *Ord. prol. n. 142*.

³⁹⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 48-9 n. 69-70: „Ad secundam quaestionem dico quod triplex est ordo intelligibilium in proposito: unus est ordo originis sive secundum generationem, alius est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae. De duabus primis primitatibus habetur IX *Metaphysicae* cap. 7 b: „Quae sunt priora secundum generationem, sunt posteriora secundum substantiam“. De tertia prioritate habetur I *Posteriorum*, in definitione ‘universalis’, quia ‘primo’ ibi dicit praecisionem sive adaequationem“.

³⁹¹ Vgl. Joseph OWENS, The aristotelian conception of the sciences, in: John R. CATAN (ed.), op. cit., op. cit., S. 25; L.-M. DE RIJK, Ockham’s theory of demonstration: his use of Aristotle’s *kath’holou* and *kath’ hauto* requirements, in: Wilhelm VOSENKUHL und Rolf SCHÖNBERGER (Hrsg.), op. cit., S. 234: „In fact, the ‘*kath’holou* requirement was explained by the Medievales as calling for a ‘propositio *primo vera*‘“. Vgl. auch Gordon LEFF, op. cit., S. 287-8. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5: „(...) ergo subiectum cadit in definitione principij ex 7. *Metaph.* & in isto tandem ordine etiam statur ad aliquod subiectum simpliciter, quod est subiectum principiorum, vel principij ex cuius cognitione cognoscuntur omnia pertinentia ad scientiam, & ipsum non

allgemeine Prädikat wesentlich-notwendig enthält, kann von jenem nichts, was im Habitus in der möglichen Entfaltung der virtuellen Erkenntnis seines Objekts erkannt wird, nicht erkannt werden.

Die adäquate Ursächlichkeit des ersten Objekts bezüglich des Habitus ist damit schon in der Begriffsbestimmung des ersten Objekts sichtbar. Das Objekt ist die adäquate Ursache („*causa adaequata*“) des Habitus, nur wenn es virtuell die ganze Wirkung der Ursache in sich enthält, insoweit es allein die ganze Erkenntnis des Habitus enthält und verursacht.³⁹² Dann enthält das erste Objekt, so PETRUS DE AQUILA, den ganzen Habitus „*adaequata*“.³⁹³

1.5.2.3 - Das „*primo virtualiter*“³⁹⁴

Scotus hat durch zwei Beweise³⁹⁵ gezeigt, warum die Begriffsbestimmung des ersten Objekts des Habitus im Primat des virtuell Enthaltens liegt. Dennoch wird der Ausdruck „zuerst virtuell“ („*primo virtualiter*“) im Definitionssatz des ersten Objekts weiter analysiert. Damit wird die Erklärung des Primats des virtuell Enthaltens durch den Begriff des allgemeinen Prädikats bestätigt. Scotus hat dafür zwei Gründe. Aus diesen Gründen wird auch eine Auslegung der scotischen Auffassung der Wissenschaft dargestellt.

Warum ist es in der Bestimmung des ersten Objekts erforderlich zu sagen, daß es *zuerst virtuell* alle Wahrheiten des Habitus enthält? Was bedeutet es zu sagen, daß es in einem Habitus ein Objekt geben muß, das *zuerst* und auf keinen Fall nicht *nicht-zuerst* virtuell den ganzen Habitus enthält? Scotus erklärt die Bedeutung des „*primo virtualiter*“ durch die Bedeutung des Worts „*primum*“: „*Primum*“ ist das, was nicht von anderem abhängt, sondern von ihm hängt das andere ab.³⁹⁶ Wird das „*primum*“ so verstanden, dann muß das „*primo*“ bezüglich der definitiven Charakterisierung des

cognoscitur ex aliis“.

³⁹² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 97 n. 143 *textus cancellatus a Duns Scoto a*: „obiectum autem se habet ad habitum sicut causa ad effectum; non est autem causa adaequata nisi contineat virtualiter totum effectum; igitur etc“.

³⁹³ Vgl. PETRUS DE AQUILA, *Quaestiones in 4 libros sententiarum*, prol. in corp.

³⁹⁴ *Ord.* prol. n. 144; *Lect.* prol. n. 66; *Rep. par.* prol. q. 1 a. 2 n. 5; *Rep. I A* prol. q. 1 a. 2.

³⁹⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel die Abschnitte unter 1.5.2.1 und unter 1.5.2.2.

³⁹⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 97 n. 144: „Expono quod dixi ‘primo virtualiter’, quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ab ipso; ita igitur ‘primo continere’ est non dependere ab aliis in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu eius, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem eius“.

ersten Objekts ähnlich interpretiert werden. Das „*primo virtualiter continere*“,³⁹⁷ das einem gewissen Objekt zugeteilt wird, erfordert, daß es im Enthalten der Wahrheiten des Habitus unter gewissen Objekten eine Abhängigkeit gibt, so daß das Objekt, das „zuerst virtuell“ die Wahrheiten desselben Habitus enthält, *im Enthalten* von keinem anderen abhängt, sondern die anderen Objekte von ihm.

Es wird damit klar, daß es in *Ord. prol. n. 144*, ähnlich wie in der Darlegung über das „*kath' holou*“ Prädikat in *Ord. prol. n. 143*, zunächst um den Vorrang eines Objekts im virtuell Enthalten aller Wahrheiten des Wissenschaftshabitus *im Vergleich mit anderen Objekten* geht. „Andere Objekte“ bedeuten hier Objekte, die wie „subjekthafte Teile“³⁹⁸ *unter dem ersten* - unter dem Dreieck, unter dem Menschen,³⁹⁹ unter dem Tier,⁴⁰⁰ usw. - *stehen* und denen ein solches virtuell Enthalten zukommen kann.⁴⁰¹ Das erste Objekt enthält nur, was schon immer in ihm *zuerst* enthalten ist. Untergeordnete Objekte können das enthalten, was schon immer in sich *nicht-zuerst* enthalten ist, sondern *zuerst* im ersten Objekt. Es kann durch eine gewisse Überlegung gezeigt werden, daß in einer Wissenschaft ein Objekt allein den Vorrang im Enthalten haben kann.⁴⁰²

Wenn „*per impossibile*“ alle anderen Objekte im Sinngehalt des Objekts („*omni alio in ratione obiecti*“), d. h. alle anderen Objekte, die unter dem ersten am meisten angemessenen Objekt stehen und sein virtuelles Enthalten haben können, ausgeklammert wären, wobei das Verständnis („*intellectus*“) des ersten Objekts bliebe, enthielte das erste Objekt immer noch „gegenständlich“ („*obiective*“) alle Wahrheiten, die in ihm virtuell enthalten sind und zu einem und demselben Habitus gehören. Das folgende Beispiel über die Wissenschaft vom Dreieck soll die gegebene Argumentation erhellen:

- Das Dreieck enthält virtuell alle Wahrheiten in der Wissenschaft vom Dreieck.

³⁹⁷ Während in *Ord. prol. n. 144* der Ausdruck „*primo continere*“ vorkommt, verwendet Scotus in *Lect. prol. n. 66* „*primo virtualiter continere*“.

³⁹⁸ Zu diesem Begriff vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1.

³⁹⁹ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1.

⁴⁰⁰ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.7.1.

⁴⁰¹ Es ist offenkundig, daß dieser Vorrang einem Objekt den Primat des virtuell Enthaltens der Wahrheiten des Habitus verleiht, so daß wenn dieses Objekt ihn nicht besäße, es nicht das erste und adäquate Objekt des Habitus wäre. Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 26 n. 66*: „Et dicitur „*primo virtualiter continere*“, quia si non primo continet, non propter hoc dicitur obiectum habitus, quia sic ratio substantiae continet totum habitum metaphysicae, quia includit ens quod est primum subiectum quod continet virtualiter omnia quae pertinent ad habitum metaphysicae“.

- Dem Begriff des „*primum*“ nach ist das Objekt „Dreieck“ im virtuell Enthalten der Wahrheiten über sich nicht von anderen Objekten abhängig.

- Dem Begriff des „*primum*“ nach hängen die anderen Objekte im virtuell Enthalten vom ersten Objekt wegen seines Sinngehalts ab, an dem sie als nachgeordnete Objekte teilhaben. Zwar enthält das gleichschenklige Dreieck somit virtuell alle Schlußfolgerungen, die das Dreieck virtuell enthält, weil das gleichschenklige Dreieck dann *den Sinngehalt* des Dreiecks enthält. Es enthält jedoch alle diesen Wahrheiten nicht zuerst, weil es nicht durch „*primam rationem*“ spezifiziert wird, sondern durch den Sinngehalt des Dreiecks.⁴⁰³

- Gesetzt das Unmögliche, wenn das „Objektsein oder Erkenntsein“ aller anderen nachgeordneten Objekte in der Wissenschaft des Dreiecks⁴⁰⁴ ausgeschlossen wäre, wobei nur das Verständnis des Dreiecks bliebe, schlösse dieser letzte Begriff immer noch die Wahrheiten über das Dreieck gegenständlich virtuell ein. Der Begriff des „*continere obiective*“, die anscheinend mit dem Begriff des „*continere habitualiter virtualiter*“ des Objekts im Verstand⁴⁰⁵ verbunden werden kann, bedeutet nach FÄH, daß das Verständnis des Begriffs des ersten Objekts immer noch die Erkenntnis der Wahrheiten über ihn als die ganze mögliche Entfaltung von seiner eigenen Erkennbarkeit hervorzubringen vermöchte.⁴⁰⁶

Die Begründung der Unabhängigkeit bzw. des Primats eines Objekts im virtuell Enthalten besteht damit in der Überzeugung, daß genau dieses Objekt das dem notwendig-allgemeinen Prädikat am meisten angemessene Objekt ist. Auch die Objekte, die unter dem Objekt „Dreieck“ stehen, enthalten alle Wahrheiten über das Dreieck. Aber diese Objekte enthalten solche Wahrheiten nur *qua* Dreiecke.⁴⁰⁷ Dementsprechend kann das Argument so fortgeführt werden, daß, gesetzt das Unmögliche, wenn das „Objektsein oder Erkenntsein“ des Objekts „Dreieck“ in der Wissenschaft des Dreiecks

⁴⁰² Vgl. auch die Beispiele im vorherigen Abschnitt!

⁴⁰³ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5: „(...), hoc est, si, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti manet conceptus eius, adhuc in ratione obiecti continet virtualiter illas veritates, v. g. *Isosceles* continet virtualiter omnes conclusiones quas *Triangulus*, quia continet rationem *Trianguli*, sed non continet primo, quia non per primam rationem *Isosceles* specificatur, sed per rationem *Trianguli*“. Vgl. auch *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 1 a. 2.

⁴⁰⁴ Wie die anderen nachgeordneten Objekte und ihre Wahrheiten zur Wissenschaft vom Dreieck gehören können, vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1, sowie im siebten Kapitel unter 7.5.

⁴⁰⁵ Vg. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1.

⁴⁰⁶ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 183 Anm. 24.

⁴⁰⁷ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 4, 73b38-39, S. 330-1; Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 34-8. Vgl. auch im dritten Kapitel

ausgeschlossen wäre, wobei nur das Verständnis der nachgeordneten Objekte-Dreiecke bliebe, schlössen die letzten nicht die Wahrheiten über das Dreieck gegenständlich virtuell ein. Allein das Subjekt/Objekt „Dreieck“ kann *zuerst* auf das adäquate bzw. definitonische Prädikat bezogen werden, durch das die ganze Wissenschaft des Dreiecks logisch-notwendig systematisiert werden kann.

In den letzten Paragraphen wurde gezeigt, wie das virtuell Enthalten des *ersten* Objekts durch den ihm allein adäquaten wesentlichen Sinngehalt verstanden werden soll. Das mögliche wissenschaftliche virtuelle Enthalten des ersten Objekts unter einem solchen Sinngehalt läßt sich damit durch den ersten „*per se primo modo*“ Satz ausdrücken,⁴⁰⁸ der durch den Habitus des ersten Prinzips in der Wissenschaft erfaßt wird.⁴⁰⁹ Demgemäß ist die Erkenntnis des ersten Objekts unter seinem wesentlichen Sinngehalt zur Erkenntnis aller Wahrheiten über sich in einer bestimmten Weise ausreichend. Um alle Wahrheiten des Habitus schon habituell-virtuell zu erkennen, wäre es genug, das schon immer habituell unter dem eigentümlichen Sinngehalt erkannte erste Objekt formal zu erkennen. Die *ganze* Wissenschaft wird damit als die virtuell enthaltene Erkenntnis eines wesentlichen unmittelbaren Satzes über das erste Objekt verstanden: Als virtuell enthaltene Erkenntnis oder „Entfaltung“ (Honnefelder) der Erkennbarkeit des ersten Objekts ist die Wissenschaft formal ein Satz, in dem dem Subjekt eine „*per se primo modo praedicatio*“ zukommt. Das gegenständliche Enthalten des ersten Objekts der Wissenschaft wegen seines Sinngehalts bedeutet für den Begriff der Wissenschaft, wie HONNEFELDER - zwar angesichts des Inhaltes von *Ord. prol. n. 142* -⁴¹⁰ zusammenfaßt, daß sie „(...) sich grundsätzlich nur auf einen Satz bezieht und mehrere Sätze nur umfaßt, insofern diese in dem einen Satz der Sache nach virtuell enthalten sind und so eine „wesenhafte Ordnung“ (*ordo essentialis*) darstellen“.⁴¹¹

unter 3.2.3.3 und im siebten Kapitel unter 7.5.

⁴⁰⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1 und 1.5.2.1.2.

⁴⁰⁹ Vgl. unten in diesem Kapitel die Abschnitte unter 1.6.

⁴¹⁰ Sowie von *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1 n. 39-40, Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 5* und *Lect. prol. n. 71*; vgl. Ludger HONNEFELDER, Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, S. 231 Fn. 4.

⁴¹¹ *Ibidem*, S. 231.

1.6 - Die Wissenschaft als „intelligibles Erkenntnisbild“⁴¹²

Während Scotus in *Ord. prolog.* n. 142-144 die logisch-epistemologischen Funktionen des ersten Objekts zur Entstehung und Bestimmung der Wissenschaft dargestellt hat, betrachtet er in *Ord. prolog.* n. 145 von den gegebenen Prämissen aus die Beziehung zwischen dem „intelligiblen Erkenntnisbild“ („*species intelligibilis*“) des ersten Objekts zu den unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten und ihren Habitus.⁴¹³ Die Betrachtung der Wissenschaft als intelligibles Erkenntnisbild schließt dementsprechend eine Auseinandersetzung mit Heinrich v. Gent über die *Einheit* des *Habitus* der Wissenschaft ein.

Im folgenden geht es auch um die Präzisierung der Begriffsbestimmung des ersten Objekts, sowie des Begriffs des Habitus der Erkenntnis und des „virtuell Enthaltens“ einer erkannten Wesenheit. Wichtiger ist jedoch, daß Scotus durch die Auffassung der Wissenschaft als „intelligibles Erkenntnisbild“,⁴¹⁴ mit der Voraussetzung, daß eine Wissenschaft schon immer *eine bestimmte* habituelle Erkenntnis einer Wesenheit ist,⁴¹⁵ seine Psychologie der Erkenntnis mit der logisch-epistemologischen Funktionen des ersten Objekts zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu verbinden vermag. Die epistemische Behandlung des Begriffs der Wissenschaft ist in der ganzen Erörterung über das erste Objekt der Theologie und seinen Sinngehalt vorfindbar. Sie ist eine Prämisse für die noch zu begründenden scotische Unterscheidung (!) zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ der Wissenschaft,⁴¹⁶ für die abschließende Darlegung der Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“⁴¹⁷ und für die scotische Konzeption der Einheit der Wissenschaft.⁴¹⁸

1.6.1 - Das intelligible Erkenntnisbild des ersten Objekts

Der Habitus, der in *Ord. prolog.* n. 145 als Wissenschaft zu verstehen ist, ist das intelligible Erkenntnisbild des ersten Objekts. FÄH sieht mit Recht in diesem Begriff eine ungewöhnliche Definition des Habitus der Wissenschaft, nach der der Habitus nicht (wie der Habitus als „*scientia*“-„*episteme*“) unmittelbar zur Erkenntnis von

⁴¹² *Ord. prolog.* n. 145.

⁴¹³ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 183 Anm. 25.

⁴¹⁴ Diese Auffassung wird im Zusammenhang der Vorerklärungen nur im Prolog der *Ordinatio* dargestellt.

⁴¹⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1.

⁴¹⁶ Vgl. das vierte Kapitel und im Schlußkapitel unter 4.

⁴¹⁷ Vgl. im Schlußkapitel unter 1.1, 1.2 und 4.

Schlußfolgerungen ausrichtet.⁴¹⁹ Das intelligibile Erkenntnisbild steht hier für „das geistige Erkenntnisbild“ des ersten Objekts. Es wird klar, daß hier nicht vom Objekt als einem in sich existierenden Erkennbaren gesprochen wird, sondern von ihm als einem allgemeinen Erkennbaren, das das erkennende Vermögen *als ein allgemeines Erkennbares* nur durch das repräsentative Medium der „*species intelligibilis*“ „*in actu*“ erfaßt⁴²⁰ und durch das der Habitus der Wissenschaft in Verständnisakten „in der Folge“ verursacht wird.⁴²¹ Die *Wissenschaft* als intelligibles Erkenntnisbild eines derartigen ersten Objekts hat drei Merkmale:⁴²²

- (a) Der Habitus der Wissenschaft als intelligibles Erkenntnisbild bezieht sich auf die unmittelbaren Sätze und auf die mittelbaren Schlußfolgerungen seines ersten Objekts nicht formal („*formaliter*“), sondern in der Folge („*ex consequenti*“). Diese Beziehung „*ex consequenti*“ betrifft anscheinend die Wahrheiten, die im ersten Objekt *virtuell* enthalten sind.

- (b) Das adäquate Objekt („*obiectum adaequatum*“) des Habitus der Wissenschaft ist *formal* die Washeit („*quiditas*“) des ersten Objekts.

- (c) Der Habitus der Wissenschaft ist das (intelligibile) Erkenntnisbild („*species*“) der Washeit ihres ersten Objekts.

Im Habitus der Wissenschaft als intelligibles Erkenntnisbild wird angenommen,⁴²³ daß wenn sein adäquates Objekt formal die Washeit des ersten Objekts ist und als solches erkannt wird, dann auch erkannt würde, daß das adäquate Objekt die ganze Erkenntnis des Habitus besitzt.⁴²⁴ Die formal erkannte Washeit der „*species*

⁴¹⁸ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.5.

⁴¹⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 183 Anm. 25a. Vgl. ibidem, S. 180 Anm. 21a. Punkt 3.

⁴²⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 1 S. 218 n. 360: „Cum universale ut universale, nihil sit in exsistentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum sub tali ratione, ista verba nullum intellectum habebunt, nisi quia intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis, quantumcumque illud ‘de’ intelligatur, materialiter vel virtualiter; actio realis non terminatur nisi ad repraesentativum obiecti sub ratione universalis; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem, in exsistentia, quae formaliter repraesentat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actio eius ad universale sub ratione universalis“. Vgl. Gérard SONDAG, Universel et *natura communis* dans l’*Ordinatio* et dans les *Questions sur le Perihermeneias* (une brève comparaison), in: Ludger HONNEFELDER, Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 387.

⁴²¹ Vgl. Edward D. O’CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 8; Gérard SONDAG, Introduction, in: Jean DUNS SCOT, *L’image*, S. 23f. 30-1.

⁴²² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 98 n. 145: „Ille habitus qui dicitur scientia est species intelligibilis primi obiecti; ille respicit veritates immediatas et mediatas, non formaliter sed ex consequenti, et suum obiectum adaequatum formaliter est quiditas cuius est species“.

⁴²³ Wie in *Ord.* prol. n. 142-144.

⁴²⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 98 n. 145: „Quid igitur mirum si primum obiectum ut cognitum continet notitiam illorum ad quae consideranda sua species intelligibilis, licet mediate, movet? Immo idem est speciem intelligibilem *a* continere virtualiter notitiam *b*, et ipsum *a* ut cognitum habitualiter, continere, quod est, speciem

intelligibilis“ enthält virtuell die Wahrheiten der „*species intelligibilis*“, nämlich unmittelbare und mittelbare Wahrheiten. Die Rolle des adäquaten Objekts zur Bestimmung der Wissenschaft als „*species intelligibilis*“ entspricht auf der noetischen Ebene seiner logischen Rolle in *Ord. prol. n. 142-144*: Die „*species intelligibilis*“ wird formal durch das erste Objekt wegen seines Primats des virtuell Enthaltens *als Habitus der Wissenschaft* definiert. Diese Behauptung wird im folgenden Vergleich bestätigt, in dem auch einige zum Verständnis der „*species intelligibilis*“ wichtige Begriffe eingeführt werden:

- (a) Es ist das Gleiche zu sagen, daß das intelligible Erkenntnisbild von *A* virtuell die Kenntnis von *B* enthält,
- (b) und zu sagen, daß *A* als habituell erkanntes Objekt enthält, was es selber ist,
- (c) als zu sagen, daß das intelligible Erkenntnisbild von *A* im Gedächtnis („*in memoria*“) die Kenntnis von *B* im Verständnis („*in intelligentia*“) erzeugen („*gignere*“) kann.

„Gedächtnis“, „Verständnis“, „zeugen“ sind Ausdrücke, die von Augustinus stammen und in seinen Überlegungen über das Abbild des dreieinigen Gottes in den vernünftigen Geschöpfen zu greifen sind.⁴²⁵ Scotus stellt damit ein Schema dar, das ein anderer Ausdruck zum Verhältnis von habituell erkannter Wesenheit des ersten Objekts und Habitus ist, wie am Anfang von *Ord. prol. n. 145*.⁴²⁶ Dieses Schema kann vereinfacht werden, wenn die augustinische Terminologie beseitigt wird: Im folgenden ist *A* die Washeit des ersten Objekts, und *B* die Wahrheiten der Habitus „Verstand“ und „Wissenschaft“, die von der Washeit des ersten Objekts abhängen.

- (a') Die „*species intelligibilis*“ der Washeit des ersten Objekts (=A) enthält virtuell in sich die Kenntnis aller unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten (=B), die von der Washeit des ersten Objekts aus erkannt werden können.
- (b') Die habituelle erkannte Washeit des ersten Objekts (=A) enthält die Washeit des ersten Objekts (=A).

Dieser letzte Satz ist so geäußert tautologisch: Die habituelle Erkenntnis von *A* ist die habituelle Erkenntnis von *A*. Der Sinn dieses Satzes soll aber mit der

intelligibilem ipsius *a* in memoria posse gignere notitiam *b* in intelligentia“.

⁴²⁵ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 184 Anm. 25b.

Kennzeichnung verstanden werden, daß die Washeit des ersten Objekts (=A) in sich die unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten von sich selber (=B) virtuell enthält. Ist dies der Fall, dann bedeutet die Tatsache, daß die habituelle erkannte Washeit des ersten Objekts (=A) alle unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten (=B) enthält, daß A sich selbst oder *ihre entfaltete Erkennbarkeit* enthält. Das Resultat dieser Grundlegung der habituellen Erkenntnis für den Begriff der Wissenschaft ist das folgende: Durch das virtuell Enthalten der „*species intelligibilis*“ vom ersten Objekt, die sich auf die Erkenntnis der unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten der Washeit des ersten Objekts nur „*ex consequenti*“ bezieht, kann die Wissenschaft eines Objekts auf eine formale einfache Erkenntnis reduziert werden.⁴²⁷ Die Rolle des ersten Objekts in der Bestimmung einer Wissenschaft gewinnt wieder eine „radikale“ Bedeutung⁴²⁸ trotz der neuen Fassung: Es ist berechtigt, die Wissenschaft „*ex consequenti*“ auf die Wissenschaft der Washeit des ersten Objekts allein zu reduzieren, weil diese Wissenschaft schon immer habituell die Erkenntnis aller unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten des ersten Objekts unter dem formalen Sinngehalt einer einzigen Washeit ist.

Es ist aber wichtig in diesem Abschnitt noch auf die Merkwürdigkeit der Auffassung des Habitus als „*species intelligibilis*“ hinzuweisen, die zeigt, wie eng Scotus logische und noetische Fragen über den *Habitus* der Wissenschaft miteinander verbindet. Mit „noetischen Fragen“ bezeichne ich Fragen nach den Erkenntnisprozessen, die durch die spontanen und rezeptiven Tätigkeiten des Erkenntnisvermögens und durch die Tätigkeit des zu erkennenden intentionalen Objekts die abstraktive habituelle Erkenntnis des Objekts hervorrufen. Die Merkwürdigkeit, die selbst auf die noetische Betrachtung des Habitus in *Ord. prol. n. 145* hinweist, sind die Ausdrücke „*memoria*“, „*intelligentia*“, „*gignere*“ und „*species intelligibilis*“. Der Ort der ersten drei in der augustinischen Spekulation über die Dreieinigkeit wurde schon erwähnt.⁴²⁹ Der letzte

⁴²⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1.

⁴²⁷ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 6-8.

⁴²⁸ *Ord. prol. n. 144*.

⁴²⁹ Vgl. die Ausdrücke „*proles intellectualis*“, „*verbum perfectum*“, „*intelligentia*“ und „*memoria*“ in *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 32 n. 48*: „*Probatur minor, quia effectum aequivocorum eiusdem causae ille est perfectissimus qui est simillimus causae: talis est proles intellectualis sive verbum perfectum huius obiecti. Maior probatur, quia tunc perfectio intelligentiae excederet totam virtutem memoriae*“. Vgl. Hans Louis FÄH, *Anmerkungen*, in: Hans Louis FÄH, *Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3*, in: *Franziskanische Studien*, S. 285-6 Anm. 178. Vgl. auch Giovanni PIZZO, *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, S. 12f. 174f. Der Einfluß von Heinrich v. Ghent auf Scotus auf der Ebene der noetischen Beschreibung

wird zusammen mit den anderen drei von Scotus in seiner Untersuchung über das menschliche Erkenntnisvermögen und den Erkenntnisprozeß gebraucht. Ein kurzer Überblick über diese Begriffe soll ein klareres Verständnis des Habitus der Wissenschaft als „*species intelligibilis*“ ermöglichen. Für diesen Zweck werden insbesondere die aktiven und rezeptiven Tätigkeiten des Gedächtnisses-„*memoria*“ in *Ord. I d. 27 q. 1-3* zur vollkommenen Erkenntnis eines Erkenntnisinhaltes untersucht.

Die Wirklichkeit des Verständnisses („*intelligentia*“), das nach PIZZO als „operative Bestimmung“ oder „Vollkommenheit der Seele“ („*perfectio animae*“) verstanden werden soll und durch die die Seele „ein Objekt in seiner Intelligibilität einsieht und somit den Erkenntnisakt aufnimmt“,⁴³⁰ ist nach Scotus das „Wort“. Das Wort als „Akt des Verständnisses“ („*actus intelligentiae*“) wird vom vollkommenen Gedächtnis („*memoria*“) *in einem aktuellen Verfahren* (d. h. in einem *aktuellen Verständnisakt*) von der intentionalen *Präsenz* des Erkenntnisinhaltes im Gedächtnis zu ihrer *Aufnahme* durch den erleidenden Verstand „als *intelligentia*“ hervorgebracht.⁴³¹ Das Wort hat kein Sein ohne den aktuellen Verständnisakt, der das Wort im göttlichen und im menschlichen Verstand darstellt.⁴³² Im menschlichen Verstand ist aber der aktuelle Verständnisakt allein derjenige, der vom Gedächtnis *erzeugt wird* („*notitia genita*“), weshalb trinitarisch gesagt im Vater/Gedächtnis formal nicht ein Wort ist.⁴³³ Jede *erzeugte* Kenntnis ist in der augustinischen Terminologie ein Wort und wird „Kind“ („*proles*“) genannt.⁴³⁴

des Wissenschaftshabitus ist offensichtlich; vgl. Steven P. MARRONE, *Truth and scientific knowledge in the thought of Henry of Ghent*, S. 69-92.

⁴³⁰ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 12. 215-7. 220.

⁴³¹ Giovanni PIZZO, op. cit., S. 176-7, zeigt, daß das Wort als *aktueller* Verständnisakt zum Bereich der „*intelligentia*“ gehört. Seiner Bestimmung nach kann das Wort weder eine „*species intelligibilis*“ noch ein „*habitus*“ sein, und ebensowenig gehört es zum Bereich der „*memoria*“; vgl. *Ordinatio I d. 27 q. 1-3* S. 83 n. 47: „Ex his apparet quod verbum nihil est pertinens ad voluntatem, neque ad memoriam (quia est secunda pars imaginis, non prima nec tertia), et per consequens non est species intelligibilis nec habitus, nec aliquid pertinens ad memoriam; est ergo aliquid pertinens ad intelligentiam“.

⁴³² Ibidem, n. 46: „Posset ergo describi verbum, quod verbum est actus intelligentiae productus a memoria perfecta, non habens esse sine actuali intellectione, repraesentans verbum divinum (propter illud enim Augustinus inquisivit de verbo nostro)“.

⁴³³ Ibidem, S. 91 n. 71: „(...) dico quod non quaelibet intellectio actualis est verbum (...), sed notitia genita; et ideo in Patre non est verbum formaliter“.

⁴³⁴ Ibidem, n. 72-73: „Quaelibet autem notitia genita - quam Augustinus vocat prolem - est verbum, non tamen eo modo quo Augustinus ponit verbum perfectum, quod scilicet repraesentet verbum divinum. Primum istorum declaro, quia quaelibet intellectio actualis gignitur de memoria, imperfecta de imperfecta sicut perfecta de perfecta; ergo quaelibet notitia est proles et expressiva parentis, et genita ad experimendum parentem“. Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 178f.

Der Verstand erzeugt eine vollkommene Kenntnis des Objekts oder ein vollkommenes Wort nicht sofort, sondern nur wenn er von der verschwommenen (nominalen) zur deutlichen (washeitlich-definitiven)⁴³⁵ Kenntnis des Objekts übergeht. Der Ordnung der Entstehung der abstraktiven Erkenntnis von einem Objekt nach wird auf den Verstand zuerst die konfuse Kenntnis von ihm „aufgeprägt“ („*imprimitur*“), dann erst die distinkte Kenntnis. Um die distinkte Kenntnis vom Objekt zu erreichen, bedarf der Verstand eine „Durchforschung“ („*inquisitio*“), die dem vollkommenen Wort (der vollkommenen *erzeugten* aktuellen Kenntnis des Objekts) vorangehend ist.⁴³⁶ Die Durchforschung zur distinkten Kenntnis des Objekts, nämlich eine Durchforschung der verschiedenen Begriffsgehalte („*inquisitio differentiarum*“), die dem konfusen erkannten Objekt angemessen sind, wird „auf dem Weg der Teilung“ („*per viam divisionis*“) durchgeführt. Werden alle verschiedenen Begriffsgehalte gefunden, dann wird erkannt, daß die definitiven Erkenntnis („*cognitio definitiva*“) die vollkommene aktuelle Kenntnis des Objekts ist. Und nicht nur das: Die definitiven Erkenntnis ist die „vollkommen erklärende“ Kenntnis („*perfecte declarativa*“) der habituellen Kenntnis, die zuerst im Gedächtnis war. Die definitiven Kenntnis ist deswegen das vollkommene Wort.⁴³⁷

Aber was soll hier unter habitueller Kenntnis im *Gedächtnis* verstanden werden? Es ist, wie das Verständnis („*intelligentia*“) und der Wille („*voluntas*“), eine Vollkommenheit der Seele: Diese drei Vollkommenheiten bestehen aus „drei Hinsichten, unter denen die Seele handelt“.⁴³⁸ Sie unterscheiden sich nicht im Blick auf

⁴³⁵ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 32 n. 48: „Haec videtur manifesta per rationem causae et effectus aequivoci, et licet attribuat secundum aliquos actio intellectui (non curo), quomocumque obiectum requiritur, sic non potest in conceptum perfectiorem conceptu sibi adaequato; talis est proprius, quiditativus; (...), quia effectuum aequivocorum eiusdem causae ille est perfectissimus qui est simillimus causae: talis est proles intellectualis sive verbum perfectum huius obiecti“. Vgl. ibidem, S. 49-50 n. 72: „Secundo praemitto quod aliud est confusum intelligere, et aliud confuse intelligere. (...). Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, - distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem“. Vgl. Basil HEISER, *The primum cognitum according to Duns Scotus*, in: *Franciscan Studies*, S. 196.

⁴³⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 27 q. 1-3 S. 92 n. 74: „Secundum declaro sic, quia intellectus noster non statim habet notitiam perfectam obiecti, quia secundum Philosophum I *Physicorum* innata est nobis via procedendi a confuso ad distinctum; et ideo primo, ordine originis, imprimitur nobis notitia obiecti confusa, prius quam distincta, - et ideo est inquisitio necessaria ad hoc ut intellectus noster veniat ad distinctam notitiam: et ideo est necessaria inquisitio praevia verbo perfecto, quia non est verbum nisi sit notitia actualis perfecta“.

⁴³⁷ Ibidem, S. 92 n. 75: „Sic ergo intelligendum est quod cognito aliquo obiecto confuse, sequitur inquisitio - per viam divisionis - differentiarum convenientium illi; et invenis omnibus illis differentiis, cognitio definitiva illius obiecti est actualis notitia perfecta et perfecte declarativa illius habitualis notitiae quae primo erat in memoria: et ista definitiva notitia, perfecte declarativa, est perfectum verbum“.

⁴³⁸ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 215. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 4 S. 343 n. 580: „Anima habet in se aliquam perfectionem secundum quam est actus primus respectu notitiae genitae, et habet in se perfectionem aliquam secundum quam formaliter recipit notitiam genitam, et habet in se aliquam perfectionem secundum quam formaliter

ihr Wesen, da sie alle dieselbe Seele sind. Vielmehr unterscheiden sie sich nur, und zwar „als Aspekte beider Seelenpotenzen“ „auf einer tieferen Stufe der Formaldistinktion“ aufgrund unterschiedlicher „operativen rezeptiven“ Bestimmungen der Seelenpotenzen „Verstand“ und „Wille“,⁴³⁹ insofern die Seele „verschiedene Tätigkeiten vollzieht“.⁴⁴⁰ Die Seele ist „Gedächtnis“, insofern sie einen ersten vollständigen Akt in bezug auf das „Verständnis“ hat, nämlich etwas von der erkennenden Seele („*aliquid animae*“) und das der Seele als eine intentionale Realität gegenwärtige Objekt („*obiectum sibi praesens in ratione ‘intelligibilis’*“).⁴⁴¹

Daß das vollkommene Wort nur nach einer Durchforschung erreicht wird, betrifft die Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes, da er nicht „sofort“ die definitonische Kenntnis des Objekts besitzen kann. Daß das vollkommene Wort dieser Durchforschung folgt, heißt außerdem, daß sie formal nicht die Erzeugung des Wortes ist, sondern sie ist dem vollkommenen Wort vorrangig, damit dieses Wort überhaupt erzeugt wird: Das vollkommene Wort oder die vollkommene aktuelle Erkenntnis folgt der Durchforschung des Objekts, das im Gedächtnis gemäß der Durchforschung habituell erkannt ist.⁴⁴² Dementsprechend liegt die Notwendigkeit der Durchforschung zur distinkten Kenntnis des Objekts darin, daß *durch* diese „Bewegung“ eine „vollkommene Form“ („*forma perfecta*“) in die zuerst konfuse erkannte Form des Objekts hineingeführt wird. Die Notwendigkeit der Durchforschung kann auch darin liegen, daß die Einführung („*inductio*“) mehrerer hingedordneter Formen zur Einführung der letzten Form erforderlich ist, insofern ohne eine solche Ordnung die letzte vollkommene Form nicht sofort eingeführt werden kann.⁴⁴³ Der erste Moment in der

recipit volitionem. Istaes tres perfectiones dicuntur ‘memoria’, ‘intelligentia’ et ‘voluntas’, - vel ‘anima’ in quantum habet ipsas“.

⁴³⁹ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 217.

⁴⁴⁰ Ibidem, S. 215. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 4 S. 343 n. 580: „Accipiendo ergo ista tria ex parte animae ut sunt sub tribus actibus suis, in istis - inquam - tribus terminis est consubstantialitas, ratione istarum trium realitatum quae sunt ex parte animae; sed est distinctio et origo, ratione illarum actualitatum receptorum in anima secundum istas realitates in anima“.

⁴⁴¹ Ibidem: „Anima ergo in quantum habens actum primum totalem respectu intellectionis - aliquid scilicet animae et obiectum sibi praesens in ratione ‘intelligibilis’ - dicitur ‘memoria’, (...)“.

⁴⁴² Vgl. *Ordinatio* I d. 27 q. 1-3 S. 93 n. 77: „Non ergo est de ratione verbi gigni post inquisitionem, sed necessarium est intellectui imperfecto - qui non statim potest habere notitiam definitivam obiecti - habere notitiam talem post inquisitionem; et ideo verbum perfectum non est in nobis sine inquisitione. Et tamen quando verbum perfectum sequitur talem inquisitionem, illa inquisitio non est generatio ipsius verbi formaliter, sed quasi praevia ad hoc ut generetur verbum; quod bene innuit Augustinus (...), - innuens quod ista iactatio (id est inquisitio) non est gignitio verbi formaliter, sed eam sequitur gignitio verbi de eo quod scimus, id est de obiecto in memoria habitualiter cognito“.

⁴⁴³ Ibidem, S. 93-4 n. 78: „Et si obiciatur ‘ad quid tunc est inquisitio necessaria?’, - posset dici ad aliud, quod motus necessarius est ad hoc ut inducatur forma perfecta (quae non posset statim in principio motus induci), vel inductio

Ordnung der hingeordneten Formen ist die habituelle *konfuse* Erkenntnis („*habitualis cognitio confusa*“).⁴⁴⁴ (Die aufbewahrte habituelle „*species intelligibilis*“ des bereits erkannten Objekts findet sich im Gedächtnis nach einem dreistufigen Erkenntnisprozeß aufgrund einer innerlichen Dynamik von Tätigkeit und Rezeption im Erkenntnisvermögen hinsichtlich des Erkenntnisobjekts. In der dritten Stufe bezeichnet PIZZO die *Tätigkeit* der Erzeugung des „*habitus intellectivus*“ durch die „*intellectio*“, so wie die *Rezeption* der habituellen Erkenntnis durch den Verstand, „insofern er als *intellectus possibilis* [„*memoria*“] die habituelle Beschaffenheit aufnimmt“).⁴⁴⁵

Das zweite Moment in der Ordnung der hingeordneten Formen zur Einführung der vollkommenen Form ist der konfus erkannte Erkenntnisinhalt in einer Vergegenwärtigung durch das Gedächtnis⁴⁴⁶ „zu einer aktuellen konfusen Erkenntnis“ („*actualis intellectio confusa*“).⁴⁴⁷ Im dritten Moment wird die konfuse Intellektion einem Verfahren unterzogen, durch das auf dem Weg der Teilung die im Gedächtnis *vermittels vieler habituellen Kenntnisse schon virtuell enthaltenen Erkenntnisinhalte* des erkannten Objekts „durchforscht und im Einzelnen erkannt werden“.⁴⁴⁸ Aus diesem Verfahren ergibt sich eine vollständigere Auffassung desselben Erkenntnisinhaltes: Auf das Gedächtnis wird durch die aktuelle distinkte Kenntnis eine vollkommene habituelle Kenntnis aufgeprägt.⁴⁴⁹ Damit wird auch eine begriffsbestimmende Kenntnis des

multarum formarum ordinarum ad inductionem ultimae formae, et absque illo ordine formarum non posset ultima forma induci statim“.

⁴⁴⁴ Ibidem, S. 94 n. 78: „Et secundum hoc ponitur iste ordo: primo est habitualis notitia confusa, (...)“ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 180.

⁴⁴⁵ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 138.

⁴⁴⁶ Die „*species intelligibilis*“ ist ontologisch-noetisch gesehen im Blick auf den Begriff des Habitus nicht nur das erkannte Objekt in einem neuen intentionalen Status als „*universale in actu*“, d. h. nicht nur das in der „intelligiblen Intentionalität der Universalität“ erkannte Objekt, sondern auch das „*principium quo*“ hinsichtlich des „*intelligere*“. Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 116-7. 118f. 122. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 1 S. 217 n. 359: „Illud primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu, quia ‘tranfert de ordine in ordinem’; universale autem in actu praecedit actum intelligendi (...), quia obiectum sub ratione obiecti praecedit actum“. Vgl. ibidem, S. 225 n. 370: „Ad quaestionem dico quod necesse est ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi, (...): quae duae condiciones, scilicet universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem“. Vgl. Alexander SÖLLINGER, Erkenntnistheoretische Implikationen der Memoria-Konzeption von Scotus, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 493; Gérard SONDAG, Universel et *natura communis* dans l’*Ordinatio* et dans les *Questions sur le Perihermeneias* (une brève comparaison), in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 387.

⁴⁴⁷ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 180-1. Vgl. *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 72-73. Vgl. *Ordinatio* I d. 27 q. 1-3 S. 94 n. 78: „(...) secundo actualis intellectio confusa, (...)“.

⁴⁴⁸ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 181.

⁴⁴⁹ Vgl. *Ordinatio* I d. 27 q. 1-3 S. 94 n. 78: „(...) tertio inquisitio (et in inquisitione multa verba de multis notitiis habitualibus virtualiter contentis in memoria), quam inquisitionem sequitur distincta et actualis notitia primi obiecti cuius cognitio inquiritur, - quae notitia ‘actualis distincta’ imprimatur habitualem perfectam in memoriam, et tunc primo est perfecta memoria, et assimilatur memoriae in Patre; (...)“.

Objekts erreicht, die absolut fähig ist, „das auszudrücken, was noch als *habitualis notitia* in der *memoria* aufbewahrt lag“.⁴⁵⁰

Diese kurze Beschreibung der vollkommenen habituellen und aktuellen Kenntnis eines Objekts macht sichtbar, daß in *Ord. prol. n. 145* eine Übereinstimmung von der noetischen und der logisch-semanticen Betrachtung des Wissenschaftshabitus festgestellt wird. Durch die bestimmten intellektuellen Tätigkeiten der Seele wird ein Objekt *wissenschaftlich* erkannt, d. h. den logisch-semanticen Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis entsprechend, insofern es *im Gedächtnis* unter einer „*species intelligibilis*“ aufgrund einer Durchforschung seiner verschiedenen Begriffsgehalte so *habituell* erkannt wird (=A), daß durch eine vollkommene aktuelle Erkenntnis *im Verständnis* alle im ersten Objekt virtuell enthaltenen *wissenschaftlichen* Gehalte (=B) vergegenwärtigt werden können.

1.6.2 - Habitus des Verstandes und Habitus der Wissenschaft

In der Behandlung des Habitus der Wissenschaft als „*species intelligibilis*“ des ersten Objekts wird der Unterschied zwischen „Habitus des Verstandes“ („*intellectus*“) und „Habitus der Wissenschaft“ („*scientia*“) schon vorausgesetzt. Im folgenden wird nicht die „*species intelligibilis*“ thematisiert, sondern die Beziehung zwischen diesem Habitus und den anderen zwei. Dementsprechend wird *die Einheit des Habitus der Wissenschaft* in die Diskussion gebracht.

Der Habitus des Verstandes scheint der Erkenntnis des Objekts in einem wesentlich unmittelbaren Satz eines Beweisgangs zu entsprechen. Im Habitus des Verstandes wird das „*primum principium*“ des wissenschaftlichen Beweisgangs erkannt, nämlich dasjenige, von dem die Wissenschaft mittelbar „*ex consequenti*“ abgeleitet wird. Der in *Ord. prol. n. 145* vorausgesetzte Habitus der Wissenschaft betrifft die mittelbaren Wahrheiten des Objekts des wissenschaftlichen Beweisgangs, die im Objekt virtuell enthalten sind und die kraft der unmittelbaren Wahrheiten abgeleitet werden können. So definiert sind das erste Objekt des Habitus des Verstandes und das erste Objekt des Habitus der Wissenschaft gleich, nämlich die Washeit des

⁴⁵⁰ Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 181. Vgl. ders., *Natura e funzione della memoria: il percorso scotiano tra Agostino e Aristotele*, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I,

ersten Objekts, die vorher als adäquates Objekt der „*species intelligibilis*“ dargestellt wurde. Es muß noch präzisiert werden, wie sich Verstand und Wissenschaft jeweils zum gleichen ersten Objekt verhalten.

Die Beziehung zwischen diesen zwei Habitus wird von Scotus in den *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1 n. 13-42* betrachtet. Die Analyse dieses Textes wird die scotische Position in *Ord. prol. n. 145* erhellen.

1.6.2.1 - Verschiedene Bedeutungen des Begriffs des Wissenschaftshabitus⁴⁵¹

In *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1*, deren Thema die traditionelle Teilung der spekulativen Wissenschaften in Metaphysik, Mathematik und Physik ist, untersucht Scotus zwei Auffassungen der Unterscheidung der Wissenschaften als Habitus eines Vermögens. Nach der ersten ist der Habitus der Wissenschaft derjenige, durch den der Schlußsatz jeweils *eines* Beweisgangs gewußt wird. Es gibt somit so viele Wissenschaften, wie es beweisbare Schlußsätze gibt.⁴⁵² Obwohl es wahr ist, daß jedes Zusammengesetzte („*quodlibet complexum*“) einen eigenen Habitus hat, werden der Habitus der Prinzipien und der Habitus der Schlußfolgerung streng differenziert: Der Habitus der Prinzipien ist der Verstand („*intellectus*“) und der Habitus der Schlußfolgerung ist die Wissenschaft („*scientia*“).⁴⁵³ Scotus bestreitet diese erste Auffassung. Nach ihr besteht eine Wissenschaft wie die Physik, im Gegensatz zur Meinung des Aristoteles, aus einer Menge einzelner Habitus, in denen jeweils *ein* Schlußsatz erkannt wird, so daß sie selbst nicht mehr *ein* Habitus ist, „sondern sie besitzt nur die Einheit, die einer Summe oder einem Aggregat vieler Habitus zukommt“.⁴⁵⁴ Wäre außerdem die Einheit einer Wissenschaft nur die einer Summe einzelner Habitus, dann könnte man z. B. Metaphysik und Physik zusammenfügen und

S. 533-8.

⁴⁵¹ *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1 n. 8-16.*

⁴⁵² Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis VI q. 1 S. 5 n. 8*: „Prima talis: scientia est habitus cognoscitivus conclusionis demonstrationis, sicut patet ex definitione ‘scire’, I *Posteriorum*. Ergo quot sunt conclusiones demonstrabiles, tot sunt scientiae. Consequentia probatur: nam habitus distinguuntur per obiecta et ita scientiae per scibilia; illa sunt conclusiones demonstrabiles“.

⁴⁵³ *Ibidem*, S. 6 n. 10: „Et illa opinio ponit quodlibet complexum habere habitum proprium: si principium est, habet intellectum; si conclusio est, habet propriam scientiam“.

⁴⁵⁴ Vgl. Albert ZIMMERMANN, *op. cit.*, S. 250. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis VI q. 1 S. 6 n. 11*: „Contra istam opinionem arguitur: quia secundum ipsam, geometria vel quaecumque alia scientia non est una nisi unitate aggregationis ex multis habitibus, quod videtur contra intentionem ARISTOTELIS in multis locis in I et II *Posteriorum*“.

als *eine* Wissenschaft bezeichnen. Die Einheit einer Wissenschaft wäre nicht größer als die, „welche der Summe beider Wissenschaften zukäme“.⁴⁵⁵

Einer zweiten Auffassung des Habitus der Wissenschaft nach hält Scotus es für die Meinung des Heinrich v. Gent, daß die Wissenschaft gemäß der „*species specialissima*“ einzig ist, nämlich diejenige, die sich auf ein einziges Subjekt bezieht, auf das die Vielheit der in derselben Wissenschaft bezogenen Subjekte hingeeordnet wird. Diese Wissenschaft eines Subjekts, so wie jedes andere Subjekt, wird unter einem einzigen formalen Sinngehalt betrachtet.⁴⁵⁶ Im erkennenden Vermögen ist diese „*scientia*“ als Beschaffenheit einzig der Zahl nach, obwohl sie sich auf eine Vielheit von Objekten oder Verständnisakten bezieht.⁴⁵⁷

Der Habitus des ersten Prinzips („*principium primum*“) - in dem das ganze Sein („*totum esse*“) des wissenschaftlichen Habitus („*habitus scientificus*“) in „*gradu infimo*“ besteht -, die Habitus anderer Prinzipien („*alia principia*“) und die Habitus aller bewiesenen Schlußsätze („*scientia istarum conclusionum*“) sind *unter einem formalen Gesichtspunkt* gleich. Sie haben keinen Unterschied außer einer „*differentia rationis*“. Dies bedeutet, daß jeder Habitus der zu unterscheidenden Wissenschaften der Art nach verschieden ist, *weil* die Subjekte solcher Wissenschaften verschieden sind.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Vgl. Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 251. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 6 n. 12: „Item, sic posset metaphysica et naturalis dici scientia una, quia aggregatione. Inconueniens est autem quod tantam unitatem habeant inter se scientiae, quae ponuntur simpliciter diversae, quantum habet una istarum in se“.

⁴⁵⁶ In *Quodlibet* IX q. 4 fragt Heinrich v. Gent, „ob die Wissenschaft etwas Zusammengesetztes im Verstand ist“. In der zweiten Art von Zusammensetzung, die von ihm angenommen wird, nämlich die „*compositio qua aliquid componitur ex aliis*“, besteht die Frage darin, ob die Wissenschaft aus formalen Teilen zusammengesetzt ist und eine zusammengesetzte Form von vielen Formen der Wissenschaft darstellt. Die Verschiedenheit der Teile der zusammengesetzten Form kann auf eine dreifache Weise verstanden werden: (1) Dem Sinngehalt, (2) der Intention und (3) der Sache nach. Wenn die formalen Teile der Wissenschaft ihre Unterscheidung der Sache nach (3) haben, dann (3') sind diese formalen Teile entweder im ganzen von demselben Sinngehalt oder (3'') jedes Mal von einem anderen Sinngehalt. Vgl. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet IX*, in: R. MACKEN (ed.), *Henrici de Gandavo - Quodlibet IX*, q. 4 in corp. S. 92-3 355Y.

⁴⁵⁷ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 7 n. 13: „Dicunt ALII quod scientia una est secundum speciem specialissimam, quae est circa subiectum unum, ad quod plura attribuntur, quae cum hoc habet unam rationem formalem considerandi omnia quae considerat. Et talis in una anima est una numero ex multis actibus intelligendi generata. Et est ita una (...)“.

⁴⁵⁸ Eine Wissenschaft wird eine *einzig*e Wissenschaft nicht (a) wegen der dinglichen gattungsmäßigen oder artmäßigen Einheit *der Formen* genannt, über die sie eine Betrachtung anstellt, sondern wegen (b') der Einheit des Sinngehalts des Subjekts und (b'') der Weise des Betrachtens bezüglich eines einzigen Subjekts, dem mehrere Formen wegen eines einzigen Sinngehalts des Betrachtens zugesprochen werden. Vgl. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet IX*, in: R. MACKEN (ed.), op. cit., q. 4 in corp. S. 93-4 f. 355 Z: „Quod si sic scientia intelligatur esse composita, hoc modo scientia simpliciter, quae in eodem sciente continet omne genus scientiae, ut grammaticam, logicam, metaphysicam et ceteras omnes, dicitur esse composita ex illis, et non est haec compositio aliud quam quaedam aggregatio. Sed nec de hoc quaerit quaestio, quia sic, quantumcumque sunt scientiae diversae, scientia una posset dici composita et sic una ex illis, sed quaerit de scientia illa quae secundum veritatem dicitur una“.

Im dargestellten Vorgang vom ersten Habitus (vom „Verstand“ des ersten Prinzips) zum Habitus der bewiesenen Schlußfolgerungen wird der Habitus einer Wissenschaft (eines einzigen Subjekts) nur „gradweise verstärkt“ („*augetur*“).⁴⁵⁹

Wenn verschiedene Formen („*aliae formae*“ oder verschiedene Habitus der Wissenschaft von je verschiedenen Subjekten), die eine „Intension“ („*intensionem*“) in jedem Grad (der wissenschaftlichen Erkenntnis) bekommen, dabei unter demselben ersten formalen Subjekt/Objekt bleiben, besitzen sie keine Zusammensetzung. Die „*differentia rationis*“, die die Grade oder die einzelnen Habitus der Erkenntnis, die in jedem ersten Subjekt/Objekt jedes Habitus der Wissenschaft virtuell enthalten sind, zueinander besitzen, genügt nicht, um eine Zusammensetzung von verschiedenen Habitus zu bilden.⁴⁶⁰ Es ist außerdem kein Hindernis, daß die Erkenntnisakte, durch die der einzige Habitus hervorgerufen und verstärkt wird, sich durch die Art („*quasi specie*“), d. h. wie die Erkenntnisakte der verschiedenen Prinzipien oder der verschiedenen Schlußsätze, oder durch die Gattung („*quasi genere*“), d. h. wie die Erkenntnisakte eines Prinzips und der Erkenntnisakt eines Schlußsatzes, unterscheiden. Diese Erkenntnisakte („*intellectiones*“) unterscheiden sich wie erkannte Objekte („*obiecta cognita*“), aber ein einziger Habitus wird formal durch die verschiedenen Erkenntnisakte-Habitus hervorgerufen und neigt außerdem zu gleichartigen Akten.⁴⁶¹ Daß das (erste) Prinzip durch Beweisgang vollkommener erkannt wird bzw. verstärkt wird, hängt dementsprechend davon ab, daß selbst durch Beweisgang der Habitus des

ab unitate subiecti et non dividitur, tamen successive acquiritur pars eius post partem. De quibus partibus est quaestio, utrum scientia sit aliquod compositum ex illis. Et est hic sciendum quod determinavimus in quaestione an theologia sit una scientia, quod scientia non dicitur una propter unitatem realem secundum genus aut speciem eorum de quibus considerat, sed propter unitatem rationis et modi considerandi circa subiectum unum, ad quod plura attribuuntur propter unam formalem rationem considerandi omnibus convenientem, dicente PHILOSOPHO in II *Posteriorum*: „Unius in quantum unum“, scilicet secundum unam rationem considerandi, una est scientia“. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 7-8 n. 13: „(...) quia secundum rectum ordinem acquirendi eas, ex actu cognoscendi primum principium talis scientiae habet ipsa primo generari. Et tunc habetur totum esse illius habitus scientifici, licet in gradu infimo, et tunc ille habitus dicitur esse intellectus illius principii. Deinde cognoscendo alia principia, idem habitus, qui dicitur esse intellectus illius principii, augetur et dicitur intellectus plurium principiorum istorum cognitorum. Et ultra, ex principiis deducendo conclusiones amplius augetur, et dicitur esse scientia istarum conclusionum, semper tamen manens idem habitus, non habens differentiam nisi rationis tantum“.

⁴⁵⁹ Vgl. Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 251; Giovanni LAURIOLA, Introduzione al concetto di scienza in generale nelle „Questioni sulla Metafisica“ di Duns Scoto, in: *Studi Francescani*, S. 65-6.

⁴⁶⁰ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 8 n. 13: „Sicut et aliae formae quae recipiunt intensionem in quocumque gradu, si stant in illo, non habent compositionem aliquam, quia non habent differentiam aliquam inter gradus inferiores quos virtualiter continent nisi rationis tantum; et differentia rationis non sufficit ad compositionem“.

⁴⁶¹ *Ibidem*, n. 14: „Nec obstat quod hi actus, ex quibus generatur et augetur habitus, videntur quasi differre specie, sicut intellectiones diversorum principiorum vel diversarum conclusionum; vel quasi genere, sicut intellectiones principii et intellectio conclusionis. Differunt enim actus sicut differunt obiecta cognita. Sed habitus unus est ex omnibus generatus et ad similes actus inclinans“.

(ersten) Prinzips intendiert wird („*intenderetur*“). Es wird dadurch formal kein anderer Habitus hergestellt, sondern der vorher vorhandene Habitus des (ersten) Prinzips („*praeexistens*“) wird durch den Habitus des Schlußsatzes nur verstärkt.⁴⁶²

Nicht nur durch die Erkenntnis anderer Prinzipien und Schlußsätze wird derselbe Habitus eines einzigen Subjekts stets intendiert, sondern auch durch die häufige Betrachtung („*ex frequenti consideratione*“) eines gleichen Habitus. Durch sie wird ein bestimmtes Prinzip deutlicher als ein anderes erkannt, so wie ein häufiger betrachteter Schlußsatz im Vergleich mit einem weniger betrachteten Schlußsatz deutlicher erkannt wird. Im letzten Fall ist aber die vorherige Erkenntnis immer das erste Prinzip, und die Disposition („*dispositio*“) des Erkennens (anderer Habitus), sowohl in den Prinzipien untereinander als auch bezüglich der Schlußsätze, ist immer nachgängig.⁴⁶³

1.6.2.2 - Die Ablehnung des Begriffs des Habitus der „*species specialissima*“⁴⁶⁴

Im folgenden werden die Argumente von Scotus gegen die Position Heinrichs v. Gent über den Habitus der „*species specialissima*“ zusammengefaßt. Danach wird die „mittlere Position“ von Scotus dargestellt, und dies mit Bezug auf den im Prolog der *Ordinatio* bezeichneten Unterschied zwischen Habitus des Verstandes und Habitus der Wissenschaft.

- (1) Scotus lehnt den Begriff des Habitus der „*species specialissima*“ ab erstens, weil der Erkenntnisakt geeignet ist, den Habitus natürlicherweise zu erzeugen, da die Ähnlichkeit des Aktes („*similitudinem*“) im Verstand übrigbleibt, der den Akt erlitten hat. Von verschiedenen Handelnden (Objekten) der Art nach gibt es aber gemäß ihren eigenen Sinngehalten verschiedene reale Ähnlichkeiten der Art nach im Leidenden. Es ergibt sich daraus, daß die Verschiedenheit der Erkenntnisakte sich in einer Verschiedenheit der erzeugten Habitus als Beschaffenheiten der Seele niederschlagen muß.⁴⁶⁵ Es ist nach Scotus offenkundig, daß nach der Meinung

⁴⁶² Ibidem, n. 15: „Hoc confirmatur, quia principium perfectius cognoscitur, quando ex illo conclusio deducitur; non autem esse ita nisi habitus principii intenderetur; ergo alius non generatur sed praeexistens augetur“.

⁴⁶³ Ibidem, n. 16: „DICUNT etiam quod talis habitus non tantum intenditur ex cognitione diversorum principiorum vel conclusionum, sed ex frequenti consideratione eiusdem, ut sic unum principium magis cognoscatur illo habitu quam aliud, et una conclusio quam alia, quia frequentius considerata. Semper autem, secundum ISTOS, cognitio prior est principium et dispositio cognoscendi posterius, sive in principii inter se sive respectu conclusionum“.

⁴⁶⁴ *Quaest. super libr. metaph. Arist.* VI q. 1 S. 9-15 n. 17-38.

⁴⁶⁵ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 9 n. 17: „Contra istam opinionem

Heinrichs v. Gent selber der einzige Habitus der Wissenschaft aus verschiedenen Erkenntnisakten über verschiedene bewiesene Schlußsätze entsteht und bzw. gewissermaßen aus vielen zusammengesetzten Habitus-„*scientiae*“ oder der Art nach bewiesenen Schlußfolgerungen besteht.

- (2) Zweitens ist Aristoteles selber der Ansicht, daß Verstand („*intellectum*“; der Habitus des Prinzips) und Wissenschaft („*scientia*“; Wissenschaft im strengen Sinn oder vollständiger Beweisgang) der Art nach verschieden sind, obwohl sie zu einer einander näheren Gattung gehören als einer von ihnen mit der Meinung oder der Klugheit zusammengehören würde. Die Unterscheidung der Art nach in einer nahen Gattung, wie diejenige zwischen Weißem und Schwarzem, bedeutet eine wesentlichere Unterscheidung: Es ist mithin „unmöglich“ („*impossibilis*“), daß Verstand und Wissenschaft gleich sind, als daß Verstand und Meinung gleich sind.⁴⁶⁶ Dies wird bestätigt, weil das Wahre als Evidentes geeignet ist, einen erkennenden Habitus über sich im Verstand zu verursachen. Es gibt aber schlechthin einen verschiedenen Grund der Evidenz („*ratio evidentiae*“) im Prinzip und im Schlußsatz. Der Grund der Evidenz im Prinzip ist es selbst aufgrund der Termini. Der Grund der Evidenz im Schlußsatz besteht aus dem Prinzip durch Denkbewegung.⁴⁶⁷

- (3) Drittens kann mit dem Verstand einiger Prinzipien und mit der Wissenschaft einiger Schlußsätze beispielsweise in der Geometrie das Nichtwissen einiger Prinzipien und eines Schlußsatzes derselben Wissenschaft übrigbleiben. Bezüglich *desselben Habitus der Wissenschaft* („*complexum*“) ist es aber unmöglich, daß gleichzeitig in demselben Verstand gegensätzliche Habitus bestehen, d. h. das Wissen von einigen Prinzipien und Schlußsätzen und das Nichtwissen von anderen Prinzipien und Schlußsätzen. Es kann mithin in der Geometrie z. B. bezüglich eines

multipliciter arguitur. Primo sic: actus naturaliter est generativus habitus, secundum ISTOS, per hoc quod naturaliter suam similitudinem relinquit in passo. Differentium autem specie secundum proprias rationes agentium sunt diversae similitudines reales specie. Ergo quanta est differentia actuum, tanta et habituum“. Vgl. Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 251-2; Gordon A. WILSON, The presence of Henry of Ghent in Scotus's *Quaestiones super libros metaphysicorum*, in: Ludger HONNEFELDER, Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 109.

⁴⁶⁶ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 9-10 n. 19: „Item, secundo sic: ARISTOTELES, VI *Ethicorum*, distinguit intellectum a scientia, sicut habitum alium specie, licet eiusdem generis propinquioris quam sit alterum eorum cum opinione vel prudentia. Nunc autem videntur essentialius disparata, quae sub eodem genere propinquiori continentur, sicut album et nigrum, quam album et dulce. Igitur impossibilis videtur quod idem habitus sit intellectus et scientia quam sit intellectus et opinio“.

⁴⁶⁷ Ibidem, S. 10 n. 20: „Confirmatur ista ratio: verum, in quantum evidens, natum est causare habitum suum in intellectu cognitivum. Simpliciter autem est alia ratio evidentiae in principio et conclusione, quia in principio propter se ex terminis, in conclusione propter aliud per discursum; igitur etc.“.

Schlußsatzes den Habitus der Wissenschaft von ihm (noch) nicht geben.⁴⁶⁸ Es folgt daraus, daß es in der Geometrie *verschiedene* Habitus gibt. Dieser dritte Grund wird mit einem Argument bestätigt, nach dem, wenn der nicht gewußte Schlußsatz erkannt wird, dann ein Habitus hinzugefügt wird, der der vorherigen Unwissenheit gegensätzlich ist.⁴⁶⁹ Es folgt ebenso daraus, daß es in jener Wissenschaft *verschiedene* Habitus gab. Es ist außerdem widersprüchlich, daß ein gewisser Habitus der Wissenschaft im Blick auf das Objekt (=A) der Zahl nach gleich ist, aber es von jenem Habitus aus keinen Akt über A entstehen kann, wie unvollkommen der Akt auch immer sein mag. Es liegt zutage, daß über den nicht gewußten Schlußsatz der unwissende Verstand, trotz des ganzen Habitus der Wissenschaft, den er hat, keinen Akt des Wissens haben kann, ebensowenig des Meinens. Der ganze Habitus der Wissenschaft, den der Verstand hat, ist nicht der Zahl nach gleich, soweit der Habitus des nicht gewußten Schlußsatzes bestehen bleibt.⁴⁷⁰

- (4) Viertens ist zu sagen, daß jemand *vom intendierten Habitus aus* vollkommener als *vom nachgelassenen Habitus aus* von jedem Objekt handeln kann, von dem der ganze Habitus der Wissenschaft handelt. Folgt daraus, daß der vorherige Habitus intendiert wird, wenn neue Schlußsätze erkannt werden, so daß derjenige, der den vorherigen Habitus hat, *dann* über alles, worauf sich der vorherige Habitus bezieht, vollkommener denken kann als vorher? Die Antwort ist negativ.⁴⁷¹ Es ist möglich, daß mit der Erkenntnis von neuen Schlußsätzen ein vorher erkannter Habitus (eines Schlußsatzes) *vergessen wird*. Es ist ebenso möglich, daß der vorherige Habitus (eines Schlußsatzes) nach der Erkenntnis von neuen Schlußsätzen *weniger vollkommen* erkannt wird als die neu hinzugefügten Schlußsätze (der Geometrie z. B.),⁴⁷² weil jener

⁴⁶⁸ Ibidem, n. 21: „Item, cum intellectu principiorum aliquorum et scientia aliquarum conclusionum in geometria stat ignorantia alicuius conclusionis eiusdem scientiae - non tantum ignorantia negationis, sed etiam dispositionis per falsigraphum generata. Impossibile est autem respectu eiusdem complexi simul in eodem intellectu stare habitus oppositos. Igitur respectu talis conclusionis ignoratae non habetur habitus qui sit scientia eius“.

⁴⁶⁹ Ibidem, n. 22: „Confirmatur: quia quando conclusio ignorata addiscitur, habitus oppositus ignorantiae praecedenti inducitur; igitur etc.“.

⁴⁷⁰ Ibidem, S. 10-1 n. 23: „Item, sic confirmatur: quia videtur contradictio quod ille habitus habeatur qui idem numero est respectu talis obiecti, ut *a*, et tamen ex illo habitu nullus actus haberi posset circa *a*, nec etiam quantumcumque imperfectus. Patet autem quod circa conclusionem praedictam ignoratam, intellectus sic ignorans, ex toto habitu scientiae quem habet, nullum potest habere actum sciendi - immo nec debilissime opinandi -, cum firmiter teneat oppositum. Igitur totus habitus, quem habet, nullo modo erit idem numero manens habitus illius conclusionis“.

⁴⁷¹ Ibidem, S. 11 n. 24: „Item, quarto arguitur sic: ex habitu intenso aliquis potest perfectius agere circa quodcumque obiectum cuius est quam ex remisso. Igitur si addiscendo novas conclusiones intenditur habitus prior, poterit habens ipsum perfectius speculari quodlibet, respectu cuius ponitur esse habitus, quam prius. Et hoc ‘posse’ est necessarium quantum est ex parte habitus. Sed consequens est falsum“.

⁴⁷² Ibidem: „Possibile est enim, dum est in addiscendo conclusiones novas, quod obliviscatur alicuius prius scitae, aut minus perfecte sciat quam ante illas conclusiones novas scivit, quando istam prius scitam frequentius consideravit“.

vorherige Habitus *dann* nicht so häufig betrachtet wird.⁴⁷³ Scotus setzt hier eine doppelte Weise voraus, einen Habitus zu verstärken, nämlich „*per actus similes*“ und „*per actus difformes*“. Durch die erste wird ein Habitus vollkommener erkannt, wenn durch die Erkenntnisakte genau derselbe Habitus erkannt wird, und zwar vollkommener als ein Habitus, zu dessen Erkenntnis nicht so viele ähnliche Akte hervorgebracht werden. Der Habitus als Beschaffenheit, der sich häufig auf das gleiche erkennbare Objekt bezieht, wird der Vollkommenheit nach verstärkt, ohne die „spärliche Verstärkung“ („*sine augmento raro*“) des Habitus, der sich auf ein anderes erkennbares Objekt bezieht. Die Idee der vollkommeneren Erkenntnis des häufig betrachteten Habitus wäre aber unmöglich, wenn dieser und der weniger häufig betrachtete Habitus gleich wären.⁴⁷⁴

- (5) Der fünfte Grund besteht aus der Kritik eines Arguments für die formale Einheit der Wissenschaft, nach dem das ganze Sein der Wissenschaft im Habitus des ersten Prinzips „*in gradu infimo*“ ist. Es wird demgemäß festgestellt, daß ein Habitus von weniger vollkommenem Grad nicht die Ursache eines Habitus von mehr vollkommenem Grad sein kann, weil dann die Wirkung, in bezug auf die Vollkommenheit, die Ursache überschreiten würde. Da aber die Erkenntnis des Prinzips die Ursache der Erkenntnis der Schlußfolgerung ist, überschreitet jene erste Erkenntnis, hinsichtlich des Grads der Vollkommenheit, die zweite. Weil genau *wegen* der Prinzipien und ihrer größeren Vollkommenheit *als Ursachen* die Schlußfolgerungen erkannt werden, gibt es im Habitus des ersten Prinzips den „untersten Grad“ der ganzen Wissenschaft.⁴⁷⁵ Die Prämisse, daß die Wirkung die Vollkommenheit der Ursache nicht überschreiten kann, ist aber nach Scotus nur in wirkenden Ursachen wahr. Dies heißt, daß es aufgrund der Ablehnung jener falschen Prämisse im Habitus keinen *untersten Grad* gibt, der eigentlich durch eine „richtige Ordnung“ („*recto ordine*“) der erkannten Sätze erzeugt wird. Es gibt im Habitus des ersten Prinzips keinen untersten Grad, nach

⁴⁷³ Ibidem, n. 25: „Qui enim addiscit secundum librum Geometriae, dum ibi occupatur, negligit considerare conclusiones primi, saltem aliquas, quibus non utitur“.

⁴⁷⁴ Ibidem, n. 26: „Confirmatur ista ratio: quia ista positio ponit duplicem modum augendi habitum, et per actus similes et per difformes. Per similes ponit quod illud perfectius scietur cuius sunt illi actus quam aliud circa quod non eliciuntur tot actus similes. Igitur habitus respiciens frequenter hoc speculatum augetur sine augmento habitus respicientis illud raro speculatum; quod est impossibile si idem esset“.

⁴⁷⁵ Ibidem, S. 11-2 n. 27: „Item quinto sic: gradus imperfectior in habitu, sive habitus secundum istum gradum, non potest esse causa gradus perfectioris; tunc enim effectus excederet causam in perfectione. Cognitio autem principii videtur causa cognitionis conclusionis, cum arguat ARISTOTELES, I *Posteriorum*, „unumquodque propter quod“ etc.; sed propter principia cognoscimus conclusiones; igitur etc.“.

dem sich der ganze Habitus der Wissenschaft *als weniger vollkommene Wirkung* auf das erste Prinzip bezieht.⁴⁷⁶

Scotus gibt zu, daß die Erkenntnis des ersten Prinzips in einem bestimmten Sinne Ursache der Erkenntnis der Schlußfolgerung ist, und zwar *einem höheren Grad der Vollkommenheit nach*. Der Grad der Erkenntnis, der auf das erste Prinzip schlechthin blickt, ist vollkommener als der Grad der Erkenntnis, der *präzis angenommen* später auf etwas Anderes blickt. Angesichts der Auseinandersetzung über den Begriff des Habitus der Wissenschaft will Scotus damit wahrscheinlich auch sagen, daß jeder *präzis angenommene* der Vollkommenheit nach verschiedene Grad von dem anderen *verschieden* ist. Der Grad der Erkenntnis, der auf das erste Prinzip schlechthin hinblickt, ist aber sicherlich nicht vollkommener als der Grad der Erkenntnis, der auf etwas Anderes hinblickt, *insofern* der nachherige Grad der Erkenntnis (zwar *als Wirkung*) den vorherigen enthält.⁴⁷⁷ Scotus scheint diesen Vergleich *wegen der letzten Formulierung*, nämlich daß ein nachfolgender Grad der Erkenntnis irgendwie den vorherigen Grad enthält, als problematisch anzusehen. Es ist die Meinung Heinrichs v. Gent, daß *jeder Grad* der Erkenntnis des ganzen systematisierten Habitus einfach („*simplex*“) ist und keine in sich verschiedene vorherige Grade hat (oder enthält), außer wenn dem Sinngehalt nach („*nisi ratione tantum*“).⁴⁷⁸ Damit kann behauptet werden, daß der Grad, der einer letzten Schlußfolgerung ihrem Sinngehalt nach entspricht, alle vorherigen Grade enthält, genau wie vom letzten Grad der „Weißheit“ („*albedinis*“) gesagt werden könnte. Der letzte Grad muß dennoch nach Scotus seinem Sinngehalt nach als eine Wirkung des ersten Grads (des Habitus des Prinzips) seinem Sinngehalt nach verstanden werden: *Jener* ist (logisch-semantisch) im ersten Grad enthalten, aber *nicht* das Gegenteil.⁴⁷⁹

- (6) Auch der sechste und letzte Grund gegen die Auffassung des Habitus der „*species specialissima*“ eines Objekts setzt ein Argument voraus, das von Scotus verneint wird. Nach jenem gibt es in jeder Beschaffenheit der Seele verschiedene Grade

⁴⁷⁶ Ibidem: „Maior autem non videtur vera nisi in causis efficientibus. Igitur non est infimus gradus in habitu, recto ordine generatus, ille secundum quem respicit primum principium. Esset autem, si esset vnus habitus principii et conclusionis, secundum quod ISTI ponunt“.

⁴⁷⁷ Ibidem, n. 28: „Si dicatur quod gradus, respiciens primum principium simpliciter, est perfectior gradu respiciente aliquod posterius praecise sumpto (non tamen illo posteriore gradu secundum quod includit priorem) - est autem causa primo modo tantum:“.

⁴⁷⁸ Ibidem, n. 29: „Contra hoc est dictum ISTORUM quod quilibet gradus est simplex, non habens praecedentes in se distinctos nisi ratione tantum“.

⁴⁷⁹ Ibidem: „Igitur ille gradus correspondens ultimae conclusioni, secundum propriam rationem illius gradus, includit omnes praecedentes, sicut diceret de ultimo gradu albedinis. Iste autem ultimus, secundum propriam rationem sui,

der Vollkommenheit, die sich nach einem Schema von „mehr“ und „weniger“ verstehen lassen. Die Grade des Habitus der Wissenschaft haben eine wesentliche Ordnung, so daß A B virtuell enthält, und C A, usw., bis zum obersten Grad („*supremum*“). Das Beispiel für diesen Untersatz sind nochmals die Vollkommenheitsgrade der „Weißheit“: Eine wesentliche Ordnung unter den Graden der Weißheit, in der Grad A Grad B enthält, und Grad C Grad A, usw., bis zum obersten Grad der Weißheit, *bedeutet*, daß alle Grade unter dem obersten enthaltenden Grad ein einziger (Habitus der Wissenschaft) sind.⁴⁸⁰

Es gibt aber nach Scotus in *diesem* (oder in einem und demselben) Habitus der Wissenschaft („*in isto habitu scientiae*“) nicht derartige geordnete Grade in bezug auf die verschiedenen erkennbaren (komplexen) Objekte. Daraus folgt, daß das, was verschiedene erkennbare Objekte betrifft, nicht Grade *desselben Habitus*, sondern Grade verschiedener Habitus sind.⁴⁸¹ Die Prämisse über *diesen* Habitus der Wissenschaft wird bewiesen, weil, wie jede von zwei Schlußfolgerungen der Geometrie indifferent voneinander erkannt werden kann, so der Grad, der auf eine hinblickt, keine wesentliche („*per se*“) Ordnung auf den Grad hat, der auf die andere Schlußfolgerung hinblickt.⁴⁸² Wird weiterhin behauptet, daß die Grade in einem und demselben Habitus doch eine wesentliche Ordnung haben, obwohl nicht eine Ordnung der Objekte,⁴⁸³ dann ist nach Scotus zu sagen, daß *jeder* Grad des Habitus auf *jedes* unter dem ersten Objekt des Habitus Enthaltene hinblickt. Aber dies ist so nur unter der Voraussetzung - und diese ist gegen das Argument für die Einzigkeit als Habitus der unter dem obersten Grad enthaltenen Grade entscheidend -, daß *jeder* Grad des Habitus auf *jedes* unter dem ersten Objekt Enthaltene nur (a) entweder durch einen nachlässigeren Akt oder durch einen intensiveren Akt („*per actum remissioem, vel intensioem*“) hinblickt. Die zwei letzten Weisen des Hinblickens jedes Grads auf jedes Objekt des Habitus unterscheiden sich noch von einer dritten, nämlich der präzisen Weise des Hinblickens: Auf *eine*

videtur effectus primi, secundum propriam rationem sui, et in primo includi, et non e converso“.

⁴⁸⁰ Ibidem, S. 12-3 n. 30: „Item, in quacumque qualitate sunt gradus differentes secundum magis et minus. Illi habent ordinem essentialem: quod a includit b virtualiter, et c a, et sic usque ad supremum. Hoc patet in albedine. - Probatum etiam quia si non sunt ordinati, nihil unum est ex illis“.

⁴⁸¹ Ibidem, S. 13 n. 30: „Sed in isto habitu scientiae non est dare tales gradus ordinatos respectu diuersorum scibilia. Igitur quae respiciunt diuersa scibilia non sunt gradus eiusdem habitus, sed magis differentes“.

⁴⁸² Ibidem: „Probatio minoris: multae conclusiones geometricae sunt quantum utralibet potest indifferenter sciri ante aliam. Igitur ille gradus, qui respicit unam illarum, non habet ordinem per se ad illum qui respicit aliam“.

⁴⁸³ Ibidem, n. 31: „Responso: quod gradus in habitu habent ordinem, licet non sit ordo obiectorum“.

präzise Weise („*praecise*“) blickt jeder Grad nicht auf jedes Objekt gemäß jedem Akt hin.⁴⁸⁴

Bevor die scotische Position im einzelnen ausgeführt wird, wie die Unterscheidung zwischen Habitus des Verstandes und Habitus der Wissenschaft in *Ord. prol. n. 145* verstanden werden soll, müssen noch (a) der mittlere Weg von Scotus über den Begriff des Habitus der Wissenschaft im Vergleich mit den zwei abgelehnten Wegen und (b) die dazu gehörende spezifische Darstellung seiner Position über das Thema vorgetragen werden. Darüber hinaus spricht Scotus in den nächsten zwei Schritten⁴⁸⁵ von der Weise, wie die Bestimmung der Einheit der Wissenschaft aufgrund der aristotelischen Auffassung⁴⁸⁶ - nämlich „einheitlich ist das Wissensgebiet [„*scientia*“], das sich auf ein einziges Subjekt-Gattung [„*unius generis subiecti*“] gemäß einer einzigen Betrachtungsweise bezieht“ - zu verstehen ist.⁴⁸⁷

1.6.2.3 - Die mittlere Position des Scotus⁴⁸⁸

Es ergibt sich aus den dargestellten Argumenten ein Begriff des Habitus der Wissenschaft, der als „mittlere Position“ angesehen werden kann. Dieser Begriff schließt eigentlich zwei Arten des Habitus der Wissenschaft ein. Grund dafür ist erstens, (a) daß der erkennende Habitus eine bestimmte Beschaffenheit ist, die durch häufige oder zumindest durch eine einzige vollkommene Betrachtung erzeugt und gefestigt wird; zweitens, (b) daß der erkennende Habitus manchmal den Verstand zur Erkenntnis eines (ganzen) zusammengesetzten Habitus hinneigt:⁴⁸⁹

- Der Habitus der Wissenschaft im eigentlichen Sinn bezieht sich formal („*formaliter*“) auf die Erkenntnis eines einzigen wahren Satzes. In diesem

⁴⁸⁴ Ibidem, n. 32: „Contra: omnis gradus habitus respicit quidlibet contentum sub primo obiecto illius habitus, licet per actum remissionem vel intensiorem. Hic quicumque gradus praecise non respicit quodlibet obiectum secundum quemcumque actum“.

⁴⁸⁵ *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1 n. 39-42.*

⁴⁸⁶ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 28, 87a38-9, S. 428-9.

⁴⁸⁷ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis VI q. 1 S. 15 n. 38*: „Quod autem in principio dicitur quod ‘una scientia est unius generis subiecti secundum unam rationem considerandi’ (et accipitur ex *Posterioribus*), quomodo sit intelligendum iam patebit“.

⁴⁸⁸ *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1 n. 38-42.*

⁴⁸⁹ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis VI q. 1 S. 15 n. 39*: „Inter dictas ergo opiniones quodammodo mediando potest dici quod cum habitus intellectivus sit qualitas quaedam generata et firmata ex frequenti consideratione vel unica perfecta, quandoque etiam ad consimilem inclinans intellectum respectu complexi speculandi, duplex potest poni habitus“.

„eigentlichen“ („*proprius*“) Habitus wird eine natürliche Ähnlichkeit dargestellt, die durch die Erwägung („*consideratio*“) jenes Satzes „im Verstand zurückbleibt“. ⁴⁹⁰

- Der Habitus der Wissenschaft im weiteren Sinn bezieht sich virtuell („*virtualiter*“) auf die Erkenntnis eines wahren Satzes oder vieler wahrer Sätze, während er sich formal auf die Erkenntnis eines anderen wahren Satzes bezieht, in dem jener andere Satz oder jene anderen Sätze schon virtuell enthalten sind. ⁴⁹¹

Betrachtet man den Wissenschaftshabitus im eigentlichen Sinn, dann gibt es so viele Wissenschaften, wie es wißbare Objekte oder wißbare Sätze (=Schlußfolgerungen) gibt. Damit kann der ersten Auffassung des Wissenschaftshabitus - wenn auch nicht ausschließlich - zugestimmt werden. Jeder Habitus einer bewiesenen Schlußfolgerung ist formal von jedem anderen verschieden. ⁴⁹² Wird aber der Wissenschaftshabitus als der Habitus verstanden, der sich virtuell auf viele Sätze erstreckt, dann kann er, zwar in gewisser Übereinstimmung mit der Meinung Heinrichs v. Gent, als *ein einheitlicher Habitus* bezeichnet werden. ⁴⁹³ Mit dem letzten Begriff des Wissenschaftshabitus ist nach ZIMMERMANN ein Begriff des Wissenschaftssubjekts verknüpft, der für die scotische Lehre „kennzeichnend ist und bei der Frage nach dem Subjekt der Metaphysik eine entscheidende Rolle spielt“. ⁴⁹⁴ „Kennzeichnend“ ist hier angemessen, da dieser Begriff des Subjekts auch bei der Frage nach dem Subjekt der Theologie entscheidend ist. ⁴⁹⁵

Es ist nach Scotus in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* VI q. 1, wie im Prolog der *Ordinatio*, ⁴⁹⁶ möglich von einer wesentlichen Ordnung von Sätzen auf das erste

⁴⁹⁰ Ibidem: „Unus proprius, qui formaliter inclinatur ad speculationem eius tamquam naturalis similitudo ex eius consideratione derelicta“. Vgl. Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 252.

⁴⁹¹ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 15 n. 40: „Alius communis qui virtualiter inclinatur ad speculationem eius, inclinando formaliter ad speculationem alterius in quo tale complexum virtualiter continetur“. Vgl. Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 252-3.

⁴⁹² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.1. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 15 n. 40: „Primo modo potest concedi prima opinio: quot scibilia tot scientia, secundum quod rationes contra secundam opinionem adductae ostenduntur“. Vgl. Ockhams ähnliches Argument in Armand MAURER, Ockham's conception of the unity of science, op. cit., S. 100-1; Jan P. BECKMANN, Wilhelm von Ockham: Die Philosophie unter dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, S. 249-51; Steven J. LIVESEY, William of Ockham, the subalternate sciences, and Aristotle's theory of *metabasis*, in: *The British Journal for the History of Science*, S. 134-5.

⁴⁹³ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 15 n. 40: „Secundo modo potest esse unus habitus respectu multorum complexorum“.

⁴⁹⁴ Vgl. Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 253; Cyril L. SHIRCEL, *The univocity of the concept of being in the philosophy of John Duns Scotus*, S. 89f.

⁴⁹⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel die Abschnitte unter 1.5.

⁴⁹⁶ *Ord. prol.* n. 142-144. Vgl. noch unten in diesem Kapitel unter 1.6.2.4.

Objekt *eines einzigen Wissenschaftshabitus* zu sprechen. In ihr wird die wesentliche Beziehung des virtuell Enthaltens zwischen den Schlußsätzen, den Prinzipien und dem Subjekt der Wissenschaft sichtbar. Ein Wissenschaftshabitus, der sich formal nur auf *eine* wesentliche „*per se primo modo*“ Wahrheit bezieht, bezieht sich zugleich virtuell auf eine Menge einzelner „*per se secundo modo*“ Wahrheiten,⁴⁹⁷ „weil letzten Endes alle Wahrheiten einer Wissenschaft im Subjekt dieser Wissenschaft virtuell enthalten sind“.⁴⁹⁸ Die im ersten Subjekt der Wissenschaft enthaltene Kenntnis ist auch diejenige, die von anderen Subjekten durch den Sinngehalt des ersten Subjekts gewonnen werden kann. Diese weitere im ersten Subjekt enthaltene Kenntnis betrifft Subjekte, die unter dem ersten enthalten sind, sowie Subjekte, die dem ersten Subjekt zugeteilt werden.⁴⁹⁹ Angenommen, daß das oben dargestellte Enthaltene das virtuell Enthaltene eines ersten Subjekts ist, insofern es als unverknüpft auf eine washeitliche Weise erkannt wird, liegt *die Einheit*⁵⁰⁰ bzw. *die Unterscheidung* von einem und demselben Wissenschaftshabitus zu einem anderen in einem und demselben auf eine washeitliche Weise erkannten Subjekt.⁵⁰¹

Was zum Schluß aufgrund der Darlegung der mittleren Position die Unterscheidung der Wissenschaften durch die „nächste Gattung“ betrifft, ist zu sagen, daß der zweite Habitus in jener Darlegung - der Habitus einer Art „*species specialissima*“ (!) -, diese Unterscheidung berücksichtigt. Und genau dies bedeutet nach Scotus, daß die Auffassung der Wissenschaft (a) aufgrund gewußter Schlußfolgerungen und die Auffassung der Wissenschaft (b) aufgrund der „*species specialissima*“ verbunden werden können. Die Wissenschaft einer „*species specialissima*“ oder eines nicht mehr reduzierbaren Subjekts, das als ein virtuell enthaltendes Subjekt („*subiectum*

⁴⁹⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1 und 1.5.2.1.2. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 15-6 n. 40: „Cum enim conclusiones sint in principiis virtualiter, et principia virtualiter in subiecto - nam subiectum includit praedicatum in principiis primis, et hoc vel essentialiter si sint per se primo modo, vel virtualiter si sint per se secundo modo -, (...). Ergo habitus, inclinans formaliter ad speculandum tale subiectum secundum rationem quidditativam, inclinatur virtualiter ad omnia complexa praedicta; sed primo ad cognoscenda de ipso subiecto; per se autem sed non primo modo ad cognoscenda de aliis per rationem eius. Et ita respectu omnium istorum est unus habitus virtualis“.

⁴⁹⁸ Vgl. Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 253; Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 5.

⁴⁹⁹ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 17 n. 40: „Et etiam ulterius, quae nata est haberi de aliis per rationem eius, sive sint inferiora contenta sub ipso, sive sint aliqua attributa ad ipsum tamquam ad primum“. Wie diese erkennbaren Subjekte im ersten Subjekt enthalten sind, wird im siebten Kapitel unter 7.5 beschrieben.

⁵⁰⁰ Sie wird im siebten Kapitel unter 7.5 wegen bestimmter Gründe „psychologische Einheit“ genannt.

⁵⁰¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.2.

virtualiter continens“) zu verstehen ist, *schließt* die Unterscheidung durch die „nächsten Gattungen“ („*genera proxima*“) *ein*:⁵⁰²

- Dies heißt, daß in einer einzigen Kenntnis des Subjekts alle Wissenschaften, die im ersten Subjekt enthalten sind und sich nach der ersten Weise der Unterscheidung verstehen lassen, von einer einzigen Subjektgattung sind. Die enthaltende Kenntnis („*notitia continens*“), d. h. die jeden anderen Schlußsatz enthaltende Kenntnis des ersten Subjekts, ist der Art nach einzig („*una specie*“), genau wie *das Subjekt*, von dem die enthaltende Kenntnis ist, *einzig ist*. So kann die aristotelische Bestimmung der Einheit der Wissenschaft in *Zweiter Analytik* I Kap. 28 87a38-9⁵⁰³ verstanden werden, nämlich daß eine Wissenschaft einheitlich ist, insofern sie bei jedem erkannten Schlußsatz im letzten Sinne sich auf eine einzige Subjektgattung bzw. auf ein einziges Subjekt bezieht.⁵⁰⁴

- Oder dies heißt, daß die Wissenschaft, die sich aufgrund des virtuell enthaltenden Subjekts verstehen läßt, der „*species*“ nach einzig ist, so daß sie nur virtuell eine Wissenschaft ist: Hier ist die Wissenschaft einzig, insofern sie sich nur auf das die ganze wissenschaftliche Kenntnis virtuell enthaltende Subjekt bezieht. In diesem Fall ist die Wissenschaft nicht einzig, insofern sie sich auf jede im ersten Subjekt virtuell enthaltene Schlußfolgerung formal bezieht. Dieser Deskription nach soll die - von Scotus so genannte - „*scientia virtualiter*“ verstanden werden, da sie eine unverknüpfte Kenntnis („*incomplexa notitia*“) bzw. die unverknüpfte Kenntnis eines unverknüpften Subjekts ist. Die „*scientia virtualiter*“ ist durch die unverknüpfte „*species specialissima*“ einzig. Im vorherigen Fall ist die Wissenschaft, insofern sie formal genommen wird, d. h. insofern sie sich formal auf jede im ersten Subjekt enthaltene Schlußfolgerung formal bezieht, durch die nächste Gattung („*genere propinquo*“) einzig.⁵⁰⁵

⁵⁰² Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 17 n. 41: „Prima ergo distinctio scientiarum, secundum conclusiones scitas, potest esse secundum species specialissimas. Sed ista, quae est secundum subiectum virtualiter continens, potest poni distinctio secundum genera proxima, (...)“.

⁵⁰³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.2 (am Ende).

⁵⁰⁴ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 17 n. 41: „(...), sic intelligendo quod in una notitia subiecti omnes scientiae primo modo dictae virtualiter contentae sunt unius generis tantum. Sed notitia continens est una specie sicut et subiectum cuius est. Hoc modo potest intelligi illud „unius generis, scilicet subiecti, est una scientia““.

⁵⁰⁵ Ibidem: „Vel una specie, et tunc est scientia virtualiter, non formaliter, quia est incomplexa notitia et incomplexi. Vel si scientia accipiatur formaliter, tunc debet intelligi una, non specie specialissima sed genere propinquo“.

1.6.2.4 - Einheit und Unterscheidung von Verstand und Wissenschaft⁵⁰⁶

Den Text der *Ord. prol. n. 145* wieder aufnehmend wird im Anschluß an die Bestimmung des Habitus des Verstandes und des Habitus der Wissenschaft⁵⁰⁷ eine zweite Folge der Definition des Habitus der Wissenschaft als „*species intelligibilis*“ der Washeit eines Objekts betrachtet: Nicht das erste Objekt (des ganzen Habitus der Wissenschaft) ist dasjenige, das den Habitus des Verstandes und den Habitus der Wissenschaft unterscheidet. Vielmehr unterscheidet das „nächste Objekt“ („*obiectum proximum*“) den Habitus des Verstandes von dem Habitus der Wissenschaft.⁵⁰⁸

- Das nächste Objekt des Verstandes ist das unmittelbare Wahre („*verum immediatum*“), d. h. das unmittelbare Wahre des ersten Objekts oder ein unmittelbarer Satz, dessen logisch-grammatisches Subjekt das erste Objekt des beweisenden Habitus ist.

- Das nächste Objekt der Wissenschaft ist das mittelbare Wahre („*verum mediatum*“), d. h. eine Schlußfolgerung, deren Erkenntnis von der Erkenntnis der Prämissen abhängt und deren logisch-grammatisches Subjekt das erste Objekt des beweisenden Habitus ist.

Diese Unterscheidung ähnelt dem Inhalt der scotischen Ablehnung des Habitus des „*species specialissima*“ nach Heinrich v. Gent, nach der sowohl des Habitus des Verstandes als auch der Habitus des Schlußsatzes sich formal auf die Erkenntnis eines je einzelnen Satzes im ganzen Habitus bezieht.⁵⁰⁹ In *Ord. prol. n. 145* wird aber nicht nur die formale Unterscheidung zweier Habitus ausgesagt, sondern auch erläutert, wie diese Unterscheidung angesichts eines gleichen ersten Objekts des ganzen Habitus zu verstehen ist. Die dritte Folge der Beschreibung der Wissenschaft als „*species intelligibilis*“ wird dann so eingeführt: Da Verstand und Wissenschaft dasselbe erste Objekt haben und sich durch die nächsten Objekte unterscheiden, wie steht ihr erstes Objekt im Verhältnis zu ihren nächsten Objekten?

⁵⁰⁶ *Ord. prol. n. 145*.

⁵⁰⁷ Diese Bestimmung wird auch in *Quaest. super libr. metaph. Arist. IV q. 1 n. 10* erwähnt; vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.1.

⁵⁰⁸ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-2 S. 98 n. 145*: „Secundum hoc igitur idem est obiectum primum intellectus et scientiae: et nunc primum obiectum non distinguit illa, sed proximum, quod est verum immediatum et verum mediatum, (...)“.

⁵⁰⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.1.

Es verhält sich in einer gewissen Reihenfolge zu den nächsten Objekten („*obiecta proxima*“), nämlich zu den unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten, und zu den Habitus der nächsten Objekte, nämlich zum Habitus des Verstandes und zum Habitus der Wissenschaft.⁵¹⁰ Ausdrücklich bestimmt Scotus diese Reihenfolge nicht, aber wenn man die nächsten Objekte der zwei erwähnten Habitus im Auge behält, muß diese Reihenfolge eine sein, die sich zuerst zu den unmittelbaren Wahrheiten und zweitens zu den mittelbaren Wahrheiten des ersten Objekts bezieht. Diese Reihenfolge, die die Beziehung vom ersten Objekt und nächsten Objekten des Verstandes und der Wissenschaft zum Ausdruck bringt, muß im Zusammenhang von *Ord. prol. n. 145* von der Reihenfolge der Wahrheiten abhängen, die im ersten Objekt virtuell enthalten sind. Logisch (und zwar auch psychologisch) müssen zuerst die unmittelbaren Wahrheiten und der Habitus des Verstandes, und erst danach die mittelbaren Wahrheiten und der Habitus der Wissenschaft zum Ausdruck gebracht werden.

Aber die Reihenfolge zwischen Verstand und Wissenschaft, insofern sie zwei verschiedene Habitus sind, besagt in *Ord. prol. n. 145* eine logisch-psychologische Unterscheidung, die für die scotische Epistemologie des erkennenden Habitus charakteristisch ist⁵¹¹ und auf die logisch-semantiche und psychologische Rolle des virtuell enthaltenden Subjekts/Objekts des ganzen Habitus *als schon immer habituell erkannte Wesenheit* hinweist:

- Es ist unmöglich, den Habitus der Wissenschaft zu gebrauchen, ohne (a) der Natur nach früher und (b) der Zeit nach zugleich den Habitus des Verstandes zu gebrauchen. Es gibt (a') einen Vorrang des Gebrauches des Habitus des Verstandes der Natur nach und (b') eine Gleichzeitigkeit des Gebrauchs des Habitus des Verstandes in Vergleich mit dem Gebrauch des Habitus der Wissenschaft. Daß die unmittelbare Wahrheit und der Verstand, der sie erfaßt, dem ersten Objekt näher stehen, bedeutet, daß niemand den Habitus der Wissenschaft, d. h. die Erkenntnis der mittelbaren Wahrheiten über das erste Objekt durch syllogistisches Schließen zu realisieren vermag, ohne „*prius natura*“ und „*simul tempore*“ den Habitus des Verstandes zu gebrauchen.

- Der Grund für (a') und (b') besteht darin, daß niemand kraft des Wissens sieht, ohne daß er dieses (*bewiesene*) Wissen als etwas Wahres betrachtet, das ihm *wegen*

⁵¹⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-2 S. 98 n. 145: „(...), et illud primum obiectum utriusque, ordine quodam se habet ad obiecta proxima et habitus ipsorum“.

eines anderen Wahren einsichtig ist.⁵¹² Der Habitus der Wissenschaft ermöglicht, eine Wahrheit (eine Schlußfolgerung) für wahr und evident zu halten, nicht weil diese letzte unmittelbar einsichtig wäre, „sondern weil ein anderes, letztlich ein unmittelbar einsichtiges Wahres (...), seine Wahrheit verbürgt“.⁵¹³

Die gegebenen Voraussetzungen sollen in *Ord. prol. n. 145* ausreichen, um zu klären, ob der Habitus des Verstandes und der Habitus der Wissenschaft *derselbe* Habitus („*idem habitus*“) oder *viele* Habitus („*multi*“) sind.⁵¹⁴ Der Ausdruck „*idem habitus*“ kann hier keinen logischen Sinn besitzen, sondern nur *einen psychologischen Sinn*: Es geht um die Möglichkeit, daß formal-logisch verschiedene Habitus psychologisch *ein* und *derselbe* Habitus sein können. Demgemäß sind sie gleich, weil sie *dasselbe erste Objekt* haben. Die einzige Unterscheidung zwischen ihnen betrifft *den Gebrauch* jedes Habitus zur Erkenntnis des ersten Objekts. Man gebraucht einen Habitus früher hinsichtlich des Objekts, zu dem der ganze Habitus des Objekts früher geneigt macht. Wie der Habitus des Verstandes und der Habitus der Wissenschaft dasselbe erste Objekt haben und *damit gleich sein können*, wird in *Ord. prol. n. 145* durch den Primat des virtuell Enthaltens einer habituell erkannten Wesenheit unter einer „*species intelligibilis*“ erklärt.

Voraussetzung zum Verständnis dieser Gleichheit ist auch, daß Scotus als Meinung des Heinrich v. Gent darstellt, daß die Gleichheit beider Habitus wie folgt zu verstehen ist: Verstand und Wissenschaft sind demjenigen Habitus gleich, der die Washeit des ersten einfachen Objekts („*quiditas primi obiecti simplicis*“) ist.⁵¹⁵ FÄH deutet an, daß Heinrich v. Gent *wohl* lehre, daß Verstand und Wissenschaft miteinander gleich sind, aber nicht, daß sie mit dem Habitus, der die Washeit des ersten einfachen Objekts ist, gleich sind.⁵¹⁶ Scotus erwähnt diesen Vergleich und diese zweite Gleichheit in der Widerlegung der Meinung von Heinrich v. Gent in *Quaest. super libr. metaph.*

⁵¹¹ Vgl. auch im sechsten Kapitel unter 6.3.

⁵¹² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-2 S. 98 n. 145: „Secundum hoc impossibile est uti habitu scientiae nisi prius natura et simul tempore utendo habitu intellectus, quia nunquam speculor sciendo nisi considerando hoc ut verum, evidens mihi propter aliud verum“.

⁵¹³ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 184 Anm. 25d.

⁵¹⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 98 n. 145: „Vel igitur sunt idem habitus, et prius utor illo circa illud obiectum ad quod prius inclinatur (...), vel sunt multi - (...)“.

⁵¹⁵ Ibidem: „(...) (immo secundum Henricum IX *Quodlibet* quaestione 4 ambo sunt idem illi habitui qui est quiditas primi obiecti simplicis, quem habitum tu dicis vocari scientiam apud Aristotelem in distinctione scientiarum), (...)“.

⁵¹⁶ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 184 Anm. 25e.

Arist. VI q. 1 nicht.⁵¹⁷ Der scotischen Auslegung nach könnte diese Position nach Heinrich v. Gent bei Aristoteles anlässlich der Unterscheidung der Wissenschaften gefunden werden. FÄH deutet wiederum an, daß Heinrich nicht sagt, was Scotus ihm sagen läßt.⁵¹⁸ Vielmehr scheint Scotus das angeführte Aristoteles Zitat⁵¹⁹ „mit einem ähnlichen zu verwechseln, das der Philosoph in der Tat „anlässlich der Unterscheidung der Wissenschaften“ ausgesprochen hatte“⁵²⁰, nämlich: „Eine einzige Wissenschaft aber ist die, welche auf eine einzige Gattung geht“.⁵²¹ Dieses letzte Aristoteles Zitat wurde von Scotus selber in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* VI q. 1 n. 38 erwähnt, wobei er sich noch mit Heinrich v. Gent über die Einheit des Habitus der Wissenschaft auseinandersetzt. Ist die Auslegung von FÄH richtig, dann ist plausibel, daß die Lösung des Scotus zur Einheit zweier formal verschiedener Habitus im *ganzen* Habitus der Wissenschaft in dieser Stelle von *Ord. prol.* n. 145 auf seine eigene Lösung zur Einheit der Wissenschaft in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* VI q. 1 hinweist.

Trotz der Ungenauigkeit dieser Interpretation sieht Scotus im Text von Heinrich v. Gent die Gleichheit von den zwei diskutierten Habitus mit einem dritten, d. h. dem Habitus der Washeit des ersten einfachen Objekts, die eigentlich aufgrund *seiner Auffassung* der „*species intelligibilis*“ einer habituell erkannten und virtuell enthaltenden Wesenheit möglich ist. Diese Auffassung ist diejenige, die zugleich in Übereinstimmung mit seiner Beschreibung des Unterschieds zwischen Habitus des Verstandes und Habitus der Wissenschaft steht. Der formal-logisch spezifische Habitus des Prinzips und der formal-logisch spezifische Habitus des Schlußsatzes, die zur Erkenntnis desselben ersten Objekts logisch-psychologisch in einer verschiedenen Ordnung der Natur stehen, sind dem Habitus der Washeit des ersten Objekts und einander *in dem Sinne gleich*, daß sie schon immer in der habituellen Erkenntnis dieser einfachen Washeit gleichzeitig virtuell enthalten bzw. gleichzeitig virtuell erkannt sind.

⁵¹⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.2.

⁵¹⁸ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 184 Anm. 25f.

⁵¹⁹ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., II Kap. 3, 90b 20-21, S. 452-3: „Auch dazu gibt es (nur) eine und dieselbe Erklärung - von einem *einzigem* (Gegenstand), insofern er eines ist, gibt es nur *ein* Wissen -: (...)“.

⁵²⁰ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 184 Anm. 25f.

⁵²¹ Ibidem. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 28, 87a38-39, S. 428-9. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.2 (am Ende).

Wird aber angenommen, daß der Habitus des Verstandes und der Habitus der Wissenschaft viele, und nicht derselbe sind, dann hat jedes Wahre einen eigenen Habitus („*immo quodlibet verum habet proprium habitum*“).⁵²² Was bedeutet dies? Bedeutet es, daß nach Scotus die unmittelbaren Prinzipien und die mittelbaren Schlußfolgerungen des ganzen Habitus keine Einheit besitzen? Es wurde schon dargelegt, daß in *Quaest. super libr. metaph. Arist. VI q. 1 n. 10* eine ähnliche Behauptung über die Unterscheidung dieser Habitus, die bekanntermaßen diejenige sind, kraft derer nach Aristoteles die Seele in verschiedenen Bereichen stets wahr urteilt,⁵²³ aufgestellt wurde.⁵²⁴ Scotus hat sie auch in seiner „*opinio media*“ über die Unterscheidung der Habitus der Wissenschaften akzeptiert. In *Ord. prol. n. 145* wird aber auch behauptet, daß der Habitus der Washeit des ersten Objekts von jenen zwei verschieden ist. Dieser Habitus wurde, so wird das Argument fortgeführt, von Heinrich v. Gent (und zwar von Scotus selber am Anfang von *Ord. prol. n. 145*) „intelligibles Erkenntnisbild“ genannt und enthält virtuell sowohl den Habitus des Verstandes als auch den Habitus der Wissenschaft, d. h. alle Wahrheiten über das erste Objekt „in der Folge“.

Dies soll bedeuten, daß wer einen späteren Habitus - Scotus hat in dieser Stelle von *Ord. prol. n. 145* nur den Habitus des Schlußsatzes im Sinn - gebraucht, *zugleich* alle früheren verschiedenen Habitus, d. h. trotz der psychologischen Gleichzeitigkeit *viele logisch verschiedene Habitus*, gebrauchen muß,⁵²⁵ *ohne daß sie irgendwie psychologisch gleich sind*. Wer eine Schlußfolgerung durch den Habitus der Wissenschaft erkennt, muß zugleich die Washeit des ersten Objekts und das unmittelbare Prinzip dieser Washeit erkennen.⁵²⁶ Jetzt wird aber gesagt, daß die dem Habitus der Schlußfolgerung der Zeit nach zugleich gebrauchten Habitus demselben Habitus der Schlußfolgerung psychologisch nicht gleich sind. Ich glaube nicht, daß Scotus angesichts dieser letzten Stelle den Inhalt der zweiten möglichen Konsequenz über den Unterschied und Gleichheit der Habitus in *Ord. prol. n. 145* annehmen kann. Auch in der ersten Konsequenz setzt Scotus voraus, daß jeder der drei erwähnten

⁵²² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 98-9 n. 145: „(...) - immo quodlibet verum habet proprium habitum, et praeter hoc est habitus quidditatis primi obiecti quem dicit speciem intelligibilem, et ille includit virtualiter omnes, (...)“.

⁵²³ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.1.

⁵²⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.1.

⁵²⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 98-9 n. 145: „(...) - et tunc utentem posteriore oportet simul uti omnibus prioribus“.

Habitus logisch (und angesichts der Kritik an der Auffassung von Heinrich v. Gent über den Habitus der „*species specialissima*“ in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* VI q. 1 n. 17-38 *gewissermaßen* auch psychologisch) verschieden sind. Aber dies bedeutet nicht, daß dieselben Habitus keine psychologische Einheit haben. Wenn meine Beschreibung der zweiten Konsequenz richtig ist, dann widerspricht sie einer von Scotus in *Ord. prol.* n. 145 *angenommenen Prämisse*: Daß zur Erkenntnis des Habitus der Schlußfolgerung der Habitus der Washeit des ersten Objekts, der Habitus des ersten Prinzips und jener dritte Habitus psychologisch gleichzeitig bzw. *gewissermaßen* als derselbe Habitus - wegen des habituell erkannten und virtuell enthaltenden ersten Subjekts - gebraucht werden.

O’CONNOR und FÄH vertreten die Auffassung, daß Scotus in *Ord. prol.* n. 145 die Möglichkeit offen gelassen habe, daß der Habitus des Verstandes und der Wissenschaft gleich sind, insofern sie psychologisch zu einem und demselben Habitus gehören, oder daß jede einzelne Wahrheit ein bestimmter Habitus ist.⁵²⁷ Treffender ist zu sagen, daß Scotus auch hier eine Art mittlere Position gefunden hat. Alles, was im ganzen Habitus als Habitus des Verstandes und Habitus der Wissenschaft erkannt werden kann, seien sie dem Habitus der *habituell erkannten* und *virtuell enthaltenden* Washeit psychologisch gleich und der Natur nach logisch und auch psychologisch (*in der Folge* des Enthaltenseins) verschieden, hängt von der habituell erkannten und virtuell enthaltenden Washeit des ersten Objekts ab.⁵²⁸ Dabei hängt die Einheit des ganzen Habitus der Wissenschaft, ähnlich wie in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* VI q. 1 n. 41, von einem nicht mehr reduzierbaren virtuell enthaltenden Subjekt ab, dessen Erkenntnis in jedem möglichen spezifischen Habitus beabsichtigt wird und selbst in Form einer „*scientia virtualiter*“ erfolgen kann.⁵²⁹

Der Habitus der Wissenschaft, der nach Scotus als Habitus der Washeit bzw. als intelligibles Erkenntnisbild des ersten Objekts verstanden werden soll, entspricht damit der habituellen Erkenntnis einer Wesenheit, d. h. der habituellen Erkenntnis einer

⁵²⁶ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 185 Anm. 25i.

⁵²⁷ Vgl. Edward D. O’CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 4-5 Fn. 3; Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 185-6 Anm. 25k.

⁵²⁸ Über die Schwierigkeiten in der Auslegung des Schlusses von *Ord. prol.* n. 145, sowie über das Ergebnis der Erörterung, vgl. noch Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 185-9 Anm. 25k.

⁵²⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.6.2.3 (am Ende).

Wesenheit *in der wissenschaftlichen Form*.⁵³⁰ Die *habituell-virtuelle* Erkenntnis eines Objekts wird „*species intelligibilis*“ und Habitus der Wissenschaft genannt, weil in ihr das Objekt dem Primat des virtuell Enthaltens nach erkannt wird. Eine solche Erkenntnis eines solchen Objekts kann schon als Habitus der Wissenschaft verstanden werden, weil das erkannte Objekt virtuell die vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis von ihm „freudig, leicht, ungehindert und schnell“ - wie „ausgeübte Vollzüge“⁵³¹ aktuell verursachen kann.

1.7 - Der Unterschied zwischen erstem Objekt des Vermögens und erstem Objekt des Habitus

Die formale Begriffsbestimmung des ersten Objekts des Wissenschaftshabitus aufgrund des Primats des virtuell Enthaltens muß für Scotus noch eine letzte Präzisierung erfahren, bevor die Frage nach dem ersten Objekt der Theologie in *Lect. prolog. n. 71-76* und *Ord. prolog. n. 151-157* beantwortet werden kann. In dieser Präzisierung wird insbesondere ein Bestandteil der thomanischen Konzeption des ersten Objekts der Wissenschaft kritisiert, nämlich die Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft im Sinne des ersten Objekts eines Vermögens. Der Hintergrund dieser Konzeption besteht darin, daß das erste Objekt der Wissenschaft als Objekt eines Habitus zugleich das Objekt von Erkenntnisakten eines Vermögens ist und deswegen sich in der wissenschaftlichen Erkenntnis sowohl auf den Habitus als auch auf das Vermögen bezieht. Dieser Hintergrund gehört auch zum scotischen Begriff des Objekts der Wissenschaft. Von da an muß in den folgenden Abschnitten unterschieden werden, wie sich erstes Objekt des Habitus und erstes Objekt des Vermögens differenzieren.

Die Gegner⁵³² der scotischen Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft stellen im Blick auf den Unterschied zwischen erstem Objekt des Vermögens und erstem Objekt des Habitus fest, daß das erste Objekt bezüglich aller Objekte an sich der Wissenschaft etwas Gemeinsames ist. Diese Auffassung und die ganze Auseinandersetzung werden in *Rep. par. prolog. q. 1 a. 2 n. 6-9* und *Rep. I A prolog. q. 1 a. 2*

⁵³⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1 (am Ende).

⁵³¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.1.

⁵³² Nach Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 15-17, treffen sich die Hauptgegner der scotischen Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft in der Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen erstem Objekt des Vermögens und erstem Objekt des Habitus.

detaillierter behandelt als in *Ord. prol.* n. 146-149 und *Lect. prol.* n. 67-70. Alle diesen Texte werden im folgenden analysiert.

1.7.1 - Die Gleichsetzung des ersten Objekts des Vermögens und des ersten Objekts des Habitus⁵³³

Im ersten von zwei Einwänden⁵³⁴ gegen die Definition des ersten Objekts⁵³⁵ wird die Gleichsetzung des Verhältnisses des ersten Objekts zum Vermögen und des Verhältnisses des ersten Objekts zum Habitus festgestellt: Wie sich das erste Objekt zum Vermögen verhält, so verhält sich das erste Objekt zum Habitus.⁵³⁶ Hier hat Scotus die Lehre des Thomas v. Aquin über das Objekt der Theologie im Blick, in der gerade dieses Verhältnis zwischen Objekt und Habitus dargelegt wird. Alles, was von einem Vermögen oder von einem Habitus betrachtet wird, fällt unter die Formalität dieses bestimmten Objekts. So fallen beispielsweise „Mensch“ und „Stein“, insofern sie gefärbte Objekte sind, unter die Formalität der Farbe (der gefärbten Dinge) bzw. werden als solche auf das Sehvermögen bezogen.⁵³⁷ Daher wird ein neuer Inhalt zur Bestimmung des ersten Objekts angegeben:

- Wenn man sagt, daß das erste Objekt des Vermögens etwas Gemeinsames („*aliquid commune*“) hinsichtlich aller Objekte an sich („*omnia per se obiecta*“) des Vermögens ist,

- Und wenn man akzeptiert, daß wie sich das erste Objekt zum Vermögen verhält, es sich so zum Habitus verhält,

- Dann ist auch das erste Objekt des Habitus etwas Gemeinsames hinsichtlich aller seiner Objekte.

⁵³³ *Ord. prol.* n. 146; *Lect. prol.* n. 67; *Rep. par. prol.* q. 1 a. 2 n. 6; *Rep. I A prol.* q. 1 a. 2.

⁵³⁴ *Ord. prol.* n. 146-147; *Lect. prol.* n. 67-68; *Rep. par. prol.* q. 1 a. 2 n. 6; *Rep. I A prol.* q. 1 a. 2.

⁵³⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 72 n. 7: „Hic Doctor adducit duas instantias, quibus intendit probare, quod subiectum scientiae non contineat virtualiter omnes veritates“.

⁵³⁶ Vgl. *Ordinatio prol.* p. 3 q. 1-3 S. 99-100 n. 146: „Contra scilicet assignationem rationis primi obiecti superioris positae// arguitur dupliciter. Primo sic: sicut obiectum primum ad potentiam, ita obiectum primum ad habitum; sed primum obiectum potentiae est aliquid commune ad omnia per se obiecta illius potentiae; igitur primum obiectum habitus est aliquid commune ad omnia obiecta eius, et non aliquid virtualiter continens alia“.

⁵³⁷ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae I q. 1 a. 7 (Utrum Deus sit subiectum huius scientiae)* S. 6 in corp.: „Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata: unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae“.

Die Gleichsetzung der Bestimmung des ersten Objekts des Vermögens mit dem ersten Objekt des Habitus verändert die erste Definition des ersten Objekts des Wissenschaftshabitus bzw. die erste bereits dargelegte Beziehung zwischen erstem Objekt und Habitus.⁵³⁸ Das erste Objekt des Habitus ist nicht etwas, das virtuell die anderen Objekte des Habitus enthält bzw. den ganzen Habitus durch die virtuelle Kausalität hervorruft. Es wird nicht durch den Primat des virtuell Enthaltens definiert, sondern durch den Primat des potentiellen Enthaltens der verschiedenen besonderen Objekte des Habitus.⁵³⁹ Wie das erste Objekt eines Vermögens den Primat der Gemeinsamkeit („der Prädikation einer gemeinsamen Bestimmtheit“)⁵⁴⁰ besitzt, so besitzt ihn auch das erste Objekt des Habitus.

Diesem Primat nach kann ein gemeinsames Objekt durch sich und wesentlich von allem prädiziert werden, was vom Vermögen - und auch vom Habitus - erkannt wird. Ein „Objekt an sich“ („*obiectum per se*“) eines Vermögens ist eines, das „in sich unmittelbar unter das Vermögen fällt“.⁵⁴¹ Ein akzidentelles Objekt („*obiectum per accidens*“) eines Vermögens ist eines, das „nicht in sich unter das Vermögen fällt“, sondern nur vermittelt eines Objekts an sich, mit dem es verbunden ist.⁵⁴² Beispielsweise wird die Farbe (=ein Objekt an sich) von allem prädiziert, was vom Sehvermögen gesehen werden kann.⁵⁴³ Die Farbe *als ein Gemeinsames* ist in seiner wesentlichen Bestimmung („*ratio per se*“) in allen *besonderen* Objekten an sich des Sehvermögens eingeschlossen („*inclusum*“). Die Farbe ist in ihnen *gemeinsam* eingeschlossen, wie z. B. in dem Rot, dem Blau, dem Gelb usw., und sie enthält alle besonderen Objekte nur „*potentialiter*“.⁵⁴⁴ Enthielte das Objekt nicht alle besonderen Objekte des Vermögens potentiell, dann würde in jenem keine Adäquation bestehen.⁵⁴⁵

⁵³⁸ *Ord. prol.* n. 142-145.

⁵³⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 190 Anm. 26c.

⁵⁴⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 8.

⁵⁴¹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 190 Anm. 26b.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ Vgl. Camille BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu*, S. 117-9.

⁵⁴⁴ Vgl. *Lectura prol.* p. 2 q. 1-3 S. 26-7 n. 67: „Sed contra arguitur: talis est comparatio obiecti ad potentiam, qualis est obiecti ad habitum, et e converso; sed illud est obiectum alicuius potentiae quod est commune, per se inclusum in quocumque quod per se obicitur illi potentiae (sicut color respectu visus, cuius ratio per se includitur in quocumque colorato) et non continet omnia virtualiter, sed tantum potentialiter; igitur similiter erit de obiecto habitus“. Vgl. *Reportata parisiensia prol.* q. 1 a. 2 S. 3 n. 6: „Contra ista obijicitur sic: sicut obiectum primum potentiae ad potentiam, ita obiectum primum habitus se habet ad habitum: sed primum obiectum potentiae est per se commune ad omnia per se obiecta. Ergo similiter obiectum primum habitus est aliquid commune ad omnia, quae per se respicit ille habitus, & non aliquid continens omnia“.

⁵⁴⁵ Vgl. *ibidem*, n. 6: „Confirmatur, quia alioquin non inueniretur adaequatio in tali obiecto, quae tamen requiritur in primo obiecto cuiuscunque siue potentiae, siue habitus“. Vgl. *ibidem*, n. 7: „Ad primum igitur respondeo, quod

Während Rot, Blau und Gelb besondere Objekte an sich des Sehvermögens sind - nicht das erste gemeinsame Objekt an sich dieses Vermögens, d. h. die Farbe -, ist z. B. das Süße ein Objekt des Sehvermögens nur akzidentell, insofern es mit einem Roten oder mit einem Blauen verbunden ist.⁵⁴⁶

Das erste Objekt des Habitus würde dann zuerst auf eine vermögliche Weise alle anderen Objekte des Habitus einschließen, wie das Beispiel von FÄH zeigt: „Das Tier wäre also Gegenstand der Tierkunde nicht deshalb, weil es kraftmäßig [d. h. virtuell] die Wahrheiten dieser Wissenschaft enthält, sondern weil es auf vermögliche Weise [d. h. potentiell], wie ein Allgemeines die Besonderen, die Weichtiere, Kerbstiere, Lurche, Kriechtiere, Vögel usw. enthält“.⁵⁴⁷ FÄH bezeichnet den Begriff des virtuell Enthaltens als einem Dinge „Sein“ und „Bestimmtheit“ geben.⁵⁴⁸ Daß das erste Objekt den Primat des virtuell Enthaltens besitzt, heißt, daß es der eigentümlichen Eigenschaft, dem Prinzip, das die Eigenschaft mit dem Subjekt unmittelbar verbindet, und vermittels der Prinzipien den entsprechenden Schlußfolgerungen Sein und Bestimmtheit verleiht. Durch diese Überlegung wird ein Kontrast sichtbar: Im Gegensatz zum virtuell Enthalten *bestimmt* das potentielle Enthalten des ersten gemeinsamen Objekts eines Vermögens *nicht* die von ihm enthaltenen Objekte und verhält sich zu ihnen wie ein „Unterschiedloses“ oder wie ein „Potentielles“.⁵⁴⁹

1.7.2 - Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Objekt und Vermögen⁵⁵⁰

In der Antwort auf den ersten Einwand muß Scotus die Verhältnisse Objekt-Vermögen und Objekt-Habitus präzisieren. Die Antwort lautet, daß in beiden Fällen ein verschiedenes Verhältnis besteht. Damit hält Scotus wiederum die erste Bestimmung des ersten Objekts des Wissenschaftshabitus und des Verhältnisses vom ersten Objekt zum Habitus aufrecht.

dupliciter potest intelligi aliquam potentiam, siue habitum se habere indifferenter ad multa per se obiecta. Vno modo sic, quod quodlibet eorum per rationem suam formalem natum est respici a potentia tali, vel habitu; (...); & per consequens illi nihil est adaequatum, nisi commune omnibus illis obiectis per se“.

⁵⁴⁶ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 190, Anm. 26b.

⁵⁴⁷ Ibidem, Anm. 26c.

⁵⁴⁸ Ibidem.

⁵⁴⁹ Ibidem.

⁵⁵⁰ *Ord.* prol. n. 148; *Lect.* prol. n. 69; *Rep. par.* prol. q. 1 a. 2 n. 7-8.

Das Verhältnis vom Objekt und Vermögen wird als eines des Bewegsamens⁵⁵¹ zum Beweglichen („*proportio motivi ad mobile*“) oder des Aktiven zum Passiven („*activi ad passivum*“) bestimmt.⁵⁵² In diesem Verhältnis ist das Objekt das Bewegsame und das Aktive; das Vermögen ist das Bewegliche und das Passive. „*Potentia*“ und „*obiectum*“ sind „in der Weise des Seins“ („*in modo essendi*“) nicht ähnlich. Sie verhalten sich im Gegenteil wie „unähnliche Dinge“ („*dissimilia*“), „weil wie Wirklichkeit und Vermöglichkeit“ („*quia ut actus et potentia*“). Es ist im Prinzip jedem Verhältnis gemeinsam, daß die aufeinander bezogenen Teile in einer „Unähnlichkeit der Verhältnisse“ („*dissimilitudinem proportionatorum*“) stehen. Es ergibt sich daraus, daß aus einer solchen Weise des Seins des Vermögens keine ähnliche Weise des Seins des Objekts gefolgert werden kann.⁵⁵³

Das Verhältnis von Objekt und Vermögen wird in *Ord. prol. n. 148* so beschrieben:

- Wenn immer irgendein Tätiges („*aliquid agens*“) auf irgendein Leidendes („*aliquid passum*“) wirkt, kann auch jedwedes Tätige („*quodlibet agens*“) desselben Sinngehalts („*eiusdem rationis*“) auf jedwedes Leidende („*quodlibet passum*“) desselben Sinngehalts („*eiusdem rationis*“) wirken. Die Bedingung für die Tätigkeit jedwedes Tätigen auf jedwedes Leidende ist die jeweilige Gleichheit des Sinngehalts des Tätigen und des Leidenden.⁵⁵⁴

- Beispiel: Ein Tätiges wie ein sichtbares Ding kann auf irgendein Sehvermögen (auf irgendein Leidendes) wirken. Wenn dies der Fall ist, dann kann jedwedes sichtbare Ding (jedwedes Tätige) desselben Sinngehalts ähnlich auf jedwedes Sehvermögen (jedwedes Leidende) desselben Sinngehalts wirken. Wenn ähnlich irgendein Sehvermögen (Leidendes) geeignet ist, von irgendeinem sichtbaren Ding

⁵⁵¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 111 n. 183: „Tertiam duco ad oppositum, quia ‘rationem obiecti’ dico esse illam secundum quam obiectum motivum est potentiae, - sicut ratio activi vel agendi esse illa forma secundum quam agens agit“.

⁵⁵² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 100 n. 148: „Ad primum respondeo et dico quod proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile vel activi ad passivum; (...)“. Vgl. Theo KOBUSCH, Objekt, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, S. 1031.

⁵⁵³ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 74 n. 120: „Congruentia etiam quae adducitur pro illa opinione, nulla est. Potentiam enim et obiectum non oportet assimilari in modo essendi: se habent enim ut motivum et mobile, et ista se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia; sunt tamen proportionata, quia ista proportio requirit dissimilitudinem proportionarum, sicut communiter est in proportionibus, - sicut patet de materia et forma, parte et toto, causa et causato, et ceteris proportionibus. Ergo ex modo essendi potentiae tali, non potest concludi similis modus essendi in obiecto“. Vgl. Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh, in: *Franziskanische Studien*, S. 209 Anm. 392.

⁵⁵⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 100 n. 148: „Quandocumque autem aliquid agens agit in aliquid passum,

(Tätigen) zu leiden, dann ist jedwedes Leidende desselben Sinngehalts geeignet, von jedwedem Tätigen desselben Sinngehalts zu leiden.⁵⁵⁵

- Es folgt aus der beschriebenen Bedingung für die Tätigkeit jedwedes Tätigen auf jedwedes Leidende, daß die ersten Außenglieder („*prima extrema*“) des Verhältnisses („*proportio*“) des Aktiven zum Passiven gemeinsam („*communia*“) hinsichtlich aller durch sich Außenglieder („*omnia per se extrema*“) dieses Verhältnisses sind.⁵⁵⁶

- Beispiel: Die ersten Außenglieder des Verhältnisses des Aktiven zum Passiven, beispielsweise des Verhältnisses des Sichtbaren als Objekt zum Sehvermögen als Vermögen, sind gemeinsam hinsichtlich aller durch sich Außenglieder (desselben Sinngehalts) dieses Verhältnisses, nämlich hinsichtlich jedwedes sichtbaren Objekts und jedwedes Sehvermögens.⁵⁵⁷

- Zwischen diesen (ersten) gemeinsamsten Außenglieder („*ista communissima*“) des Verhältnisses des Aktiven (des Objekts) zum Passiven (zum Vermögen) besteht eine Adäquation („*adaequatio*“), weil jenes, in welchem immer der Sinngehalt des einen ist, sich auf jedwedes, in dem der Sinngehalt des anderen ist, bezieht.⁵⁵⁸

- Diese Adäquation wird von FÄH einerseits dadurch erklärt, daß das adäquate Außenglied „Sichtbares“, das gemeinsam hinsichtlich aller besonderen sichtbaren Dinge ist, „dem zu ihm in Gegenbeziehung stehenden Außenglied ‘Sehvermögen’“ ein erstes Objekt ist.⁵⁵⁹ Das erste Objekt eines Vermögens ist ein durch sich Gemeinsames hinsichtlich der verschiedenen Objekte desselben Vermögens.⁵⁶⁰ Demgemäß schließt das Sichtbare alle Objekte ein, die durch das Sehvermögen als Vollkommenheit und Terminierung seiner natürlichen Hinneigung erreicht werden können, sonst würde dieses Objekt über das Sehvermögen hinausgehen.⁵⁶¹ Andererseits

potest et quodlibet agens eiusdem rationis agere in quodlibet passum eiusdem rationis“.

⁵⁵⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 72 n. 7: „Exemplum si aliquod visibile potest agere in aliquam potentiam visivam, quodlibet visibile eiusdem rationis potest similiter agere: & similiter si aliqua potentia nata est pati ab aliquo visibili, quaelibet eiusdem rationis nata est pati ab illo visibili, & a quolibet eiusdem rationis cum illo visibili: (...)“.

⁵⁵⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 100 n. 148: „Igitur prima extrema proportionis activi ad passivum sunt communia ad omnia per se extrema istius proportionis; (...)“.

⁵⁵⁷ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 72 n. 7: „(...) & sic sequitur quod prima extrema proportionis activi ad passivum, sunt communia ad omnia per se extrema illius proportionis, & haec proportio prolixius est exposita in 2. dist. 9. ubi adduxit multas instantias pro maiori declaratione proportionis, vide ibi“.

⁵⁵⁸ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 100-1 n. 148: „(...) nam inter ista communissima est adaequatio, quia in quocumque est ratio unius, illud respicit quodlibet in quo est ratio alterius“.

⁵⁵⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 190-1 Anm. 27e.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 1-2 n. 1: „Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale. Hoc probatur per exemplum de primo

besteht zwischen beiden ersten gemeinsamsten Außenglieder des Verhältnisses des Objekts zum Vermögen eine Adäquation, weil das adäquate Außenglied „Sehvermögen“, das gemeinsam hinsichtlich aller besonderen Sehvermögen ist, „dem zu ihm in Gegenbeziehung stehenden Außenglied ‘Sichtbares’“ ein erstes Vermögen ist.⁵⁶²

Weil zwischen den gemeinsamsten Außengliedern eines Verhältnisses, wie zwischen dem Sichtbaren und dem Sehvermögen, eine Adäquation besteht, wenn in irgendeinem sichtbaren Ding sich der Sinngehalt des Sichtbaren befindet, bezieht sich dieses sichtbare Ding auf jedwedes Sehvermögen, in dem sich der Sinngehalt des Sehvermögens befindet.

1.7.3 - Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Objekt und Habitus⁵⁶³

Das Verhältnis zwischen Objekt und Habitus ist nach Scotus anders als das Verhältnis zwischen Objekt und Vermögen zu bestimmen. Das Verhältnis des Objekts zum Habitus ist wie das Verhältnis der Ursache zur Wirkung („*proportio causae ad effectum*“).⁵⁶⁴

Die ersten Außenglieder des Verhältnisses der Ursache zur Wirkung, wie die Außenglieder „erstes Objekt“ und „Habitus“, sind nicht die gemeinsamsten Außenglieder („*non sunt communissima*“), wie bezüglich des Verhältnisses vom Objekt „Sichtbares“ zum Vermögen „Sehvermögen“ dargelegt wurde. Der Grund dafür ist, daß zwischen Objekt und Habitus der Wissenschaft keine Adäquation besteht, *in der Weise wie es eine Adäquation zwischen Objekt und Vermögen gibt*. Aus der letzten Behauptung ergeben sich zwei Konsequenzen:

obiecto visus et aliis contentis sub illo, et ita inductive in aliis obiectis primis et potentiis. Probatur etiam per rationem, quia primum obiectum dicitur quod est adaequatum cum potentia; sed si in aliquo esset ratio eius, scilicet primi obiecti, circa quod non posset potentia habere actum, non esset potentia adaequata, sed obiectum excederet potentiam“.

⁵⁶² Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 191 Anm. 27e: „Strenges Gleichkommen: Was immer sichtbar ist, kann jegliches Sehvermögen bewegen; und was immer Sehvermögen ist, kann von jedem Sichtbaren bewegt werden“.

⁵⁶³ Ord. prol. n. 148; Lect. prol. n. 69; Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 7-8.

⁵⁶⁴ Vgl. Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 100 n. 148: „(...) ; proportio obiecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum“.

- Es ist nicht der Fall, daß jedwedes Objekt, das unter jenem Gemeinsamen enthalten ist, sich auf den Habitus des ersten gemeinsamen Objekts wie auf seine Wirkung bezieht.

- Vielmehr bezieht sich allein ein erstes Objekt oder ein erstes „Enthaltendes“ auf jenen Habitus wie auf seine Wirkung,⁵⁶⁵ weil das erste Objekt allein sich virtuell auf alle Objekte bezieht oder alle Objekte virtuell enthält, auf die der Habitus sich erstreckt.⁵⁶⁶

- Nimmt man mit Fähr als Beispiel an, daß ein Gemeinsames oder ein erstes Objekt wie das Tier die ihm adäquate Wirkung, d. h. die Wissenschaft „Tierkunde“, zu verursachen vermag, dann folgt nicht, daß jedwedes unter jenem Gemeinsamen enthaltene Objekt, etwa das Wirbeltier, *denselben Habitus* als *ihm adäquate Wirkung* verursachen kann. Das Wirbeltier hat zur adäquaten Wirkung den „inhaltsreicheren Habitus „Wirbeltierkunde““ und enthält virtuell nur die Wahrheiten dieser Wissenschaft, die Wahrheiten, die in ihm virtuell enthalten sind.⁵⁶⁷

Es ist deutlich, daß im Verhältnis zwischen erstem Objekt und Wissenschaft die virtuelle Kausalität des ersten Objekts auf die Verursachung der Wissenschaft als Wirkung bezogen werden muß. Weil im Blick auf alle Objekte, auf die sich z. B. der Habitus des Gemeinsamen „Tier“ erstreckt, dieses Objekt *das einzige bleibt*, das den Habitus von sich virtuell enthält und *deswegen verursacht*, bedeutet dieser Primat des virtuell Enthaltens nicht nur, daß das erste Objekt in der Form eines Terminus als formaler Begriff der Maßstab des Habitus ist und dasjenige, das zuerst den Akt der wissenschaftlichen Erkenntnis terminiert. Vielmehr ist es auch sein einziges adäquates Objekt („*obiectum habitus adaequatum*“).⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Wegen des Zusammenhangs mit *Ord. prol. n. 148* akzeptiere ich die Entscheidung von Hans Louis Fähr. Mit dem Ausdruck „*contentivum*“ statt „*contentum*“ in der Vatikanischen Ausgabe (*Ord. prol. n. 148*) folgt Fähr einer anderen Textüberlieferung. Vgl. Hans Louis Fähr, Anmerkungen, op. cit., S. 190-1 Anm. 27d.

⁵⁶⁶ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 101 n. 148*: „Sed prima extrema proportionis causae ad effectum non sunt communissima, quia inter illa non est adaequatio; non enim quodlibet contentum sub illo communi respicit illum habitum ut effectum eius sed tantum aliquid primum obiectum vel contentum, quod virtualiter respicit vel continet omnia ad quae habitus se extendit“.

⁵⁶⁷ Vgl. Hans Louis Fähr, Anmerkungen, op. cit., S. 190-1, Anm. 27e.

⁵⁶⁸ Vgl. *Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 2 S. 4 n. 8*: „Sed si inter alia multa, ad quae se extendit habitus, sit aliquid unum quod solum virtualiter contineat habitum; & sit mensura eius, & primo terminans actum eius, illud ponetur obiectum habitus adaequatum; ita est in scientiis“. Vgl. E. SIETZEN, Terminus, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, S. 1013: „Johannes Duns Scotus betont (...) stärker den relationalen Charakter der Erkenntnis. Für ihn ist ein Terminus das, worauf die Erkenntnis sich notwendig richtet. Auf das Objekt als Terminus der Erkenntnis läßt sich weniger verzichten als auf die teilursächliche

Daß das erste Objekt des Habitus nicht als dasjenige verstanden wird, das allen anderen durch sich erkennbaren Objekten des Habitus gemeinsam ist, sondern als ein erstes Intelligibles, das durch sich alle anderen virtuell enthält und die Kenntnis aller anderen verursacht, und daß das erste Objekt damit der Maßstab des Habitus ist, sind nach Scotus in *Rep. par.* prol. q. 1 a. 2 n. 8 genau die Bedingungen („*conditiones*“), die dem ersten Objekt des Habitus eigentümlich sind, nicht dem ersten Objekt des Vermögens.⁵⁶⁹ Scotus bestätigt in *Rep. par.* prol. q. 1 a. 2 und in *Rep. I A* prol. q. 1 a. 2 die Annahme, daß zwischen Objekt und Vermögen und zwischen Objekt und Habitus eine Adäquation in *demjenigen* Objekt besteht, das *das* erste Objekt jenes Vermögens und jenes Habitus ist.⁵⁷⁰ Aber während gewisse Vermögen sich unterschiedslos („*indifferenter*“) auf die Objekte an sich beziehen, d. h. sie sich also auf die besonderen Objekte wie auf dasselbe gemeinsame Objekt an sich beziehen, so geschieht dies nie mit einem Habitus. Einem Vermögen ist ein Objekt adäquat ausschließlich, wenn es durch Prädikation allen Objekten gemeinsamen ist, d. h. durch die Gemeinsamkeit der Prädikation. Doch ist auch dem Wissenschaftshabitus ein gemeinsames Objekt adäquat, aber nur durch Virtualität in bezug auf alle Objekte des Habitus, d. h. durch die Gemeinsamkeit der Virtualität (Honnefelder), und nicht durch Prädikation.⁵⁷¹ Eine Wissenschaft bezieht sich im Prinzip auf ein einziges Objekt und durch dieses „*ex consequenti*“ auf alle anderen, die in ihm virtuell enthalten sind: Der Verstand Gottes wird z. B. allein von seinem eigentümlichen Objekt (seiner Wesenheit) zum Erkenntnisakt bewegt, kraft dessen er jedes in seiner Wesenheit virtuell enthaltene erkennbare Objekt erkennt.⁵⁷²

Verursachung der Erkenntnis durch eben diesen Gegenstand“.

⁵⁶⁹ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 1 a. 2 S. 4 n. 8: „Ad propositum. Obiectum habitus habet continere virtualiter aliquo modo ipsum habitum, & esse mensuram eius, 5. *Met. cap. de Ad aliquid*, & illae conditiones sunt proprie obiecto primo habitus, nec conueniunt proprie primo obiecto potentiae“. Vgl. *ibidem*, S. 3 n. 7: „Sed aliud est speciale, quod obiectum potentiae licet sit quandoque movens potentiam, non tamen necessario virtualiter continet in se perfectionem potentiae; Obiectum autem habitus ponitur in se virtualiter continere perfectionem habitus: & obiectum scientiae proprie est mensura *ex quinto Metaphysicae c. de ad aliquid*: non sic obiectum potentiae respectu eius“. Vgl. auch *Reportatio parisiensis I A* prol. q. 1 a. 2.

⁵⁷⁰ *Ibidem*: „Ad primam obiectionem, concedo quod primum obiectum est adaequatum illi potentiae, vel habitui, cuius est primum“. Vgl. auch *Reportatio parisiensis I A* prol. q. 1 a. 2.

⁵⁷¹ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 1 a. 2 S. 4 n. 8: „Per hoc patet ad confirmationem, quia vtrouque assignatur adaequatio in primo obiecto respectu illius, cuius est primum obiectum. Sed quaedam potentiae indifferenter respiciunt per se obiecta; ita quod nullum in ratione alterius; habitus vero scientiae nunquam. Et ideo alicui potentiae non potest adaequari, nisi commune per praedicationem omnibus subiectis; habitui autem scientia semper adaequatur aliquid commune secundum virtualitatem ad omnia, non autem commune secundum praedicationem“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 8; Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 16-7.

⁵⁷² Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 1 a. 2 S. 4 n. 7: „Alio modo potentia vel habitus indifferenter respicit plura per se obiecta hoc modo, quod vnum praecise per rationem suam respicitur, & alia non nisi ex consequenti virtute primi obiecti, & ibi illud primum inter per se obiecta est simpliciter adaequatum potentiae, & habitui, & ideo simpliciter

Natürlich kann nicht jedes Objekt, das in einer Wissenschaft betrachtet wird, den Habitus virtuell enthalten bzw. der Maßstab, der zuerst Terminierende oder das einzige Frühere sein, auf dessen Sinngehalt die Analyse oder Auflösung („*resolutio*“)⁵⁷³ aller Prinzipien und Schlußfolgerungen der Wissenschaft ihr Ende findet.⁵⁷⁴ Alle anderen unter dem gemeinsamen ersten Objekt enthaltenen Objekte können nach LYCHETUS nicht die Kenntnis des ersten gemeinsamen Objekts in einer „*incomplexa notitia*“ verursachen, und damit auch *nicht wie das erkannte erste Objekt* die evidenten „*complexae notitiae*“ der Wissenschaft, sowohl bei der evidenten Kenntnis der Termini in den Prinzipien als auch bei der evidenten Kenntnis der Schlußfolgerung.⁵⁷⁵ Lychetus Auslegung im Blick auf die einzigartige Beziehung der Adäquation zwischen dem ersten Objekt und dem Habitus kann „*per impossibile*“ beschrieben werden. Es wurde gezeigt,⁵⁷⁶ daß wenn alle Wahrheiten des Habitus des ersten Objekts ausgeklammert würden, aber der formale Sinngehalt des Objekts übrigbliebe, das Objekt des Habitus immer noch die Evidenz jeder Schlußfolgerung von ihm verursachen könnte. Würden im Gegensatz dazu alle anderen Wahrheiten des Habitus übrigbleiben, und würde der

obiectum eius. Hoco modo est intelligendum de intellectu diuino, quia licet per se intelligat omnia intelligibilia; tamen a nullo mouetur ad actum intelligendi, nisi a primo obiecto suo. Nullum etiam obiectum secundarium primo terminat per rationem propriam actum ipsius, sed tantum ex consequenti, virtute illius primi; & ideo illud per se adaequatum obiectum intellectui non est aliquid commune omnibus per se intelligibilibus; sed aliquid primum intelligibile, per se continens omnia“.

⁵⁷³ Zur Übersetzung und zum Gebrauch dieses Wortes in der aristotelisch-boethischen Tradition im Zusammenhang der Wissenschaftslehre vgl. Jan A. AERTSEN, Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie - Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues, in: Klaus JACOBI (Hrsg.), op. cit., S. 709. Vgl. auch Richard McKEON, Philosophy and the development of scientific methods, in: *Journal of the History of Ideas*, S. 10.

⁵⁷⁴ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 1 a. 2 S. 4 n. 8: „Non enim quodlibet, quod consideratur in scientia, est virtualiter continens ipsam, vel mensuram eius, vel primo terminans, sed aliquid unum, ad cuius rationem stat vltimate resolutio omnium principiorum, & conclusionum, ut dictum est. Patet ergo, quod simpliciter primum subiectum scientiae tale virtualiter continens, vt dictum est, non est commune ad omnia considerata in scientia“. Vgl. auch *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 1 a. 2. Aus der Tatsache, daß das erste Objekt „Mensch“ gemeinsam betrachtet wird, so daß durch seinen spezifischen Unterschied eine Eigenschaft und die „*inhaerentia*“ dieser Eigenschaft zum Subjekt in einer Schlußfolgerung „*adaequata*“ verursacht werden kann, ist das folgende nicht gültig: Daß das Subjekt/Objekt „Johannes“, d. h. ein nicht gemeinsames Objekt, dieselbe Eigenschaft, die entsprechende „*inhaerentia*“ der Eigenschaft zum Subjekt in einer Schlußfolgerung und auch die Evidenz einer solchen Verbindung verursachen kann. Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 72 n. 8: „Non enim sequitur quod si homo in communi, mediante sua differentia specifica, potest adaequate causare passionem, & inhaerentiam illius ad subiectum, quod Ioannes possit illam causare; nec similiter sequitur quod si homo potest causare euidentem notitiam illius conclusionis, quod Ioannes possit“. Wenn ein besonderes Objekt etwas verursachen kann, so Scotus in *Lect.* prol. n. 69, heißt dies nicht, daß es etwas Gemeinsames verursachen kann. Ebenowenig heißt dies, daß ein besonderes Objekt einen Habitus im gemeinsamen verursachen kann, wenn es überhaupt einen Habitus verursacht. Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 27 n. 69: „Sed hoc non tenet ex parte causae respectu effectus, quia non sequitur quod si speciale aliquid possit causare, quod commune potest; nec etiam sequitur, si speciale potest causare habitum, quod commune potest“.

⁵⁷⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 72 n. 8.

⁵⁷⁶ *Ord.* prol. n. 144.

formale Sinngehalt des Objekts ausgeklammert, dann könnte die Evidenz jeder Schlußfolgerung/Wirkung nicht hervorgebracht werden.⁵⁷⁷

Schließlich kann eine Kritik an einer Auslegung von O'Connor über die Verhältnisse Objekt-Habitus und Objekt-Vermögen formuliert werden. Vom ersten Einwand⁵⁷⁸ gegen die Definition des ersten Objekts der Wissenschaft sagt O'CONNOR aufgrund von *Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 7-8*, daß das Objekt der Wissenschaft teilweise dem Objekt des Vermögens *entspreche*, teilweise nicht.⁵⁷⁹ „To correspond with“ ist aber zu stark. Daß sowohl das Objekt des Habitus als auch das Objekt des Vermögens jeweils den entsprechenden Akt terminieren, bedeutet, daß ihnen jeweils die Eigenschaft „*terminare actus eius*““ gemeinsam („*commune*“) ist.⁵⁸⁰ Es heißt in diesem Fall nicht, daß das Objekt *jeweils* etwas Gemeinsames ist.

1.8 - Das erste Objekt der Wissenschaft als etwas Gemeinsames⁵⁸¹

Im zweiten von zwei Einwänden gegen die gegebene Definition des ersten Objekts wird angenommen, daß gemeinhin⁵⁸² in den Wissenschaften als erstes Objekt etwas angegeben wird, was gemeinsam („*quod est commune*“) hinsichtlich aller anderen Objekte ist, die in einer Wissenschaft betrachtet werden. Ein Objekt muß, um das erste bzw. adäquate Objekt *eines Habitus der Wissenschaft* zu sein, das erste und adäquate Objekt *gemäß der Gemeinsamkeit* sein.⁵⁸³ Beispiele für das Gemeinsame als

⁵⁷⁷ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 72 n. 8: „Patet ut supra, quia circumscripto omni alio ab homine, stante ratione formali illius hominis, potest causare evidentiam huius, *homo est risibilis*: & posito omni alio, & ipso circumscripto non potest evidenter sciri, ut supra exposui. Et ideo non valet, inferiora possunt causare notitiam superiorum, ergo habitum scientificum: non sequitur, quia licet possint causare notitiam incomplexam superiorum, non tamen possunt immediate causare notitiam complexam, nec evidentem ex terminis, nec evidentem ex praemissis. Patet de evidentibus ex terminis, quia talis evidentia dependet praecise a rationibus terminorum, (...)“.

⁵⁷⁸ *Ord. prol. n. 146. 148.*

⁵⁷⁹ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 15-6: „For the object of a science in part corresponds with the object of a potency, and in part differs from it. It corresponds, inasmuch as in both cases the object terminates the act of the potency or of the science“.

⁵⁸⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 207. Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 S. 107 n. 174*: „Item, obiectum habitus naturaliter non praecedit obiectum potentiae; (...)“; Vgl. *Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 2 S. 4 n. 8*: „Habet etiam obiectum habitus terminare actum eius: & hoc est commune obiecto habitus, & obiecto potentiae; (...)“; Vgl. *ibidem*, S. 3 n. 7: „(...) hoc est autem commune tam obiecto potentiae quam habitus, quod ipsum habet rationem terminantis ratione vtriusque“.

⁵⁸¹ *Ord. prol. n. 147. 149; Lect. prol. n. 68. 70; Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 6. 9; Rep. I A prol. q. 1 a. 2.*

⁵⁸² D. h. „*communitar*“ oder aufgrund von Beispielen, die normalerweise gebracht werden. In *Lect. prol. n. 68* liest man „*inductive*“, d. h. vermittelt der Induktion im Blick auf die Objekte irgendeines Habitus. Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 27 n. 68*: „Hoc etiam patet inductive de obiectis cuiuslibet habitus, quod sit commune“.

⁵⁸³ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 3 S. 105 n. 171*: „(...) primum obiectum, hoc est adaequatum, vel aequatur secundum communitatem, vel secundum virtualitatem, vel secundum utramque primitatem concurrentem; (...)“.

erstes Objekt der Wissenschaft sind die Linie in der Geometrie, die Zahl in der Arithmetik, das Seiende in der Metaphysik.⁵⁸⁴

Durch diesen Einwand wird nicht versucht, das erste Objekt des erkennenden Vermögens und das erste Objekt des Habitus *als etwas Gemeinsames* gleichzusetzen, nämlich durch die Gleichsetzung der Verhältnisse Objekt-Vermögen und Objekt-Habitus. Vielmehr wird das erste Objekt der Wissenschaft „*communiter*“ als etwas Gemeinsames hinsichtlich aller anderen möglichen Objekte derselben Wissenschaft definiert. Als etwas Gemeinsames wird das erste Wissenschaftsobjekt nicht gemäß dem Primat des virtuell Enthaltens bestimmt, sondern, wie im ersten Einwand⁵⁸⁵ angeführt wurde, gemäß dem Primat der gemeinsamen Prädikation. Heinrich v. Gent hatte diese Möglichkeit betrachtet in der ersten von zwei Fragen nach der Ursache der Theologie in *Summa* a. 19 q. 1. Als etwas Gemeinsames soll das erste Subjekt auch alles enthalten, was in der Wissenschaft der Theologie ausgesagt werden kann. Kann das erste Subjekt als solches das einzige Subjekt sein, das alle Wahrheiten des Habitus gemäß einem gemeinsamen Sinngehalt enthält und allen Wahrheiten der Wissenschaft analog ist?⁵⁸⁶

In der Antwort auf den zweiten Einwand akzeptiert Scotus, daß es eine Weise gibt, durch die das erste Objekt der Wissenschaft ein gemeinsames Objekt ist:

- Irgendein gemeinsames Objekt („*aliquod obiectum commune*“) kann vielen der Art nach unterschiedlichen Habitus eignen,
- Wie von ihren Objekten ein gemeinsames Objekt abstrahiert („*extrahi*“) werden kann.⁵⁸⁷

Damit ist gemeint, daß von den Objekten der nach der Art unterschiedenen Habitus⁵⁸⁸ ein gemeinsames Objekt abstrahiert werden kann. Dieses Objekt läßt sich nur

⁵⁸⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 100 n. 147: „Item secundo, quia communiter assignatur in scientiis pro primo obiecto aliquid quod est commune ad illa omnia quae considerantur in illa scientia, sicut in geometria linea, in arithmetica numerus, in metaphysica ens“. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 107 n. 174: „Item, obiectum habitus naturaliter non praecedit obiectum potentiae; sed obiectum primum metaphysicae, quae est habitus intellectus, est ens, quod est prius naturaliter ‘vero’, - et non ‘verum’, quod est passio entis, est primum subiectum metaphysicae; igitur etc.“.

⁵⁸⁵ *Ord.* prol. n. 146. 148.

⁵⁸⁶ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 19 q. 1 arg. 11 et ad 11 (I f. 114A. 116R).

⁵⁸⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 101 n. 149: „Ad secundum respondeo quod multorum habituum differentium specie potest esse aliquod obiectum commune, sicut ab obiectis eorum potest extrahi obiectum commune: (...)“.

⁵⁸⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.7.1 Fähs Beispiel für die Wissenschaft der Tierkunde und die Wissenschaften der Objekte, die unter dem gemeinsamen Objekt „Tier“ enthalten sind.

als „Gattung“ verstehen. Der Habitus, der als erstes Objekt ein so definiertes gemeinsames Objekt hat, ist *wegen* der Gemeinsamkeit des ersten Objekts durch die Gattung („*communitate generis*“)⁵⁸⁹ - *dessenungeachtet* des Einschlusses der nach der Art *unterschiedlichen* Wissenschaften - *ein einziger* Habitus („*habitus unus*“) nach der Gattung.⁵⁹⁰ Die Einheit eines Habitus der Wissenschaft der Art nach wäre jedes Mal von dem der Art nach verschiedenen einzigen Subjekt hinsichtlich seiner Eigenschaften gewonnen. Die Einheit eines Habitus der Gattung nach, d. h. eines Habitus von irgendeiner allgemeinen Gattung („*de aliquo universali genere*“)⁵⁹¹ oder von einem ersten Objekt der Gattung nach („*vnum primum obiectum secundum genus*“),⁵⁹² wird nur durch das gemeinsame Objekt als Gattung gewonnen.⁵⁹³

Aber worin besteht im Text der *Ord. prol. n. 149* die Kritik an der Annahme, daß das erste Objekt der Wissenschaft etwas Gemeinsames ist? Warum reicht diese Definition nicht aus? Ich nehme an, daß wenn Scotus zugibt, daß das erste Objekt des Habitus gemeinsames Objekt genannt werden kann, damit keine neue Bestimmung des ersten Objekts vorgebracht wird. Scotus selber versucht in *Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 9* die Verwendung des Ausdrucks „etwas Gemeinsames“ zu begrenzen. Wenn akzeptiert wird, daß das erste Subjekt der Wissenschaft ein gemeinsames Subjekt ist, dann bedeutet dies *nur*, daß dieses Subjekt der Gattung nach das einzige erste Subjekt einer Wissenschaft ist, insoweit es von verschiedenen besonderen Subjekten/Objekten von Wissenschaften der Art nach abstrahiert wird.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 72 n. 9: „Sicut ergo ab istis subiectis particularibus, habentibus unitatem specificam, potest abstrahi unum subiectum commune, communitate generica: ita ab illis scientiis specificis potest abstrahi una scientia communis, communitate generis: & sic patet ista litera, quam bene pondera“.

⁵⁹⁰ *Lect. prol. n. 70.*

⁵⁹¹ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 27 n. 70:* „Ad aliud: quod ille habitus, qui est de aliquo universali genere, est tantum unus habitus genere; nam unus habitus specie tantum est de uno subiecto specie respectu passionis. Quia tamen a talibus speciebus potest abstrahi commune, et possunt ad invicem congregari, ideo faciunt unum habitum genere“.

⁵⁹² Vgl. *Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 2 S. 4 n. 9:* „Ad secundum. Scientiae vnus secundum genus est vnum primum obiectum secundum genus: A multis autem obiectis differentibus specie, quorum quodlibet est obiectum primum respectu vnus scientiae secundum speciem, potest abstrahi vnum tale commune obiectum: & sicut illae scientiae multae habent vnitatem generis, & ideo pertinent ad vnam scientiam secundum genus: ita in tali scientia vna secundum genus assignatur vnum subiectum commune illis subiectis, commune tamen secundum genus: (...)“.

⁵⁹³ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 101 n. 149:* „(...): et ita in scientiis assignatur obiectum commune a quo non est habitus unus secundum speciem, sed tantum secundum genus“.

⁵⁹⁴ Scotus berücksichtigt in diesem Zusammenhang noch eine andere Weise, um das erste Objekt der Wissenschaft als etwas Gemeinsames zu verstehen. Das „Gemeinsame“ kann auch das Objekt bezeichnen, das als Objekt einer Wissenschaft *der Art nach gemeinsam ist*. Auch das erste gemeinsame Objekt *einer Wissenschaft der Art nach* würde eine einzige Bedingung des ersten Objekts erfüllen, nämlich im Terminieren eines Erkenntnisaktes dem Habitus adäquat zu sein. Dieses gemeinsame Objekt würde aber andere Bedingungen nicht erfüllen, die für die Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft erforderlich sind. Vgl. *Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 2*

Aber für die oben gestellten Fragen gibt es ein entscheidendes Argument. Es ist eine Folge der Bestimmung des ersten Objekts als etwas Gemeinsamen, daß dieses Objekt *dann* weder die Eigenschaften der untergeordneten Objekte noch die untergeordneten Objekte selber *virtuell* und „*adaequate*“ enthalten kann.⁵⁹⁵ Daß nach Scotus das erste Objekt alle Eigenschaften der untergeordneten Objekte enthält, ist einer der Gründe, warum es die Kenntnis und die Evidenz der Kenntnis der Attribution der Eigenschaft zum Subjekt in der Schlußfolgerung verursacht. Die Bestimmung in *Ord. prol. n. 147* verletzt die in *Ord. prol. n. 142* gegebene Definition des ersten Objekts eines Wissenschaftshabitus. Das gemeinsame Objekt und jedes Objekt, von dem das gemeinsame Objekt abstrahiert wird, enthalten „*praecise*“, so Lychetus, nur die mit ihnen konvertiblen Eigenschaften. Jede der Art nach verschiedene Wissenschaft enthält virtuell nur die eigenen Eigenschaften, d. h. diejenigen, die durch die Definition jedes der Art nach verschiedene Subjekts wahrhaftig beweisbar sind.⁵⁹⁶

In *Rep. par. prol. q. 1 a. 2 n. 9* definiert Scotus, daß im ersten Objekt der Art nach viele Wahrheiten enthalten sind, und zwar - hinsichtlich der Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft - „*melius*“ als in irgendeinem gemeinsamen Objekt, das nur gemeinsam allen Wissenschaften der Art nach zugewiesen wird.⁵⁹⁷ Der Definition des ersten Objekts der Wissenschaft als etwas Gemeinsamen fehlt der Sinngehalt des Ermessens und des Enthaltens („*ratio mensurandi, & continendi*“). Obwohl das erste Objekt einer gewissen Wissenschaft auf eine bestimmte Weise und „*communitè*“ gemeinsames Objekt genannt werden kann, ist diese Bestimmung *noch*

S. 4 n. 9: „Vel sic: Ubi assignatur subiectum scientiae commune, vel est primum subiectum scientiae unius secundum genus tantum, & ideo abstractum ab obiectis specialibus multarum scientiarum secundum speciem; Vel si assignatur tale obiectum respectu scientiae unius secundum speciem, imperfecte est primum, quia conditionem habet, scilicet, adaequari in terminando, & in aliis [in ratione mensurandi, & continendi] deficit“. Vgl. *Reportatio parisiensis I A prol. q. 1 a. 2*: „(...); vel si assignatur tale subiectum, respectu scientiae unius secundum speciem, imperfecte est primum; quia unam condicionem habet, scilicet adaequare in terminando, et in duobus aliis deficit“.

⁵⁹⁵ Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 72 n. 7: „Secundo arguitur: quia in scientiis assignatur communiter pro subiecto primo aliquid commune, & per consequens tale commune non poterit virtualiter contineret passiones inferiorum, sicut nec ipsa inferiora“. Vgl. *ibidem*, n. 9: „Ad secundum patet: quia subiectum, quod virtualiter continet, &c. comparatur tantum ad passiones convertibiles cum illo, quas adaequate continet. Et licet ponatur aliquid subiectum commune, puta in Physica, abstractum a pluribus subiectis, illud tamen non ponitur continere passiones subiectorum inferiorum: sed praecise passiones convertibiles cum illo. Unde quot species continentur sub illo, tot scientiae specificae possunt haberi: quia quaelibet virtualiter continet proprias passiones vere demonstrabiles per definitionem illarum specierum“.

⁵⁹⁶ *Ibidem*.

⁵⁹⁷ *Ibidem*: „(...): sed cuiuslibet scientiae unius secundum speciem, quamvis multa distincta secundum speciem considerentur, tamen illud eius est obiectum primum secundum speciem, in quo continentur omnia aliter & melius quam in obiecto communi, quod assignatur communiter in scientiis, (...)“.

unvollkommen bezüglich des ersten Objekts der Wissenschaft. Es kann behauptet werden, daß diese Bestimmung für den Begriff des ersten Objekts der Wissenschaft eigentlich irrelevant ist. Die erste festgestellte Definition des ersten Objekts der Wissenschaft besteht darin, daß es im Ermessen („*in mensurando*“), im Enthalten („*continendo*“) und auch im Terminieren der Wissenschaft adäquat ist.⁵⁹⁸

1.9 - Modalproblematik und Wissenschaft

Das dritte Moment zur Beantwortung der drei Hauptfragen des dritten Teils des Prologs der *Ordinatio* besteht in der Unterscheidung der „Teile“ der Theologie, d. h. der theologischen Wahrheiten ihrer Modalität nach. Als Schlußfolgerung eines Beweisganges zeigt Scotus, daß die Theologie der Modalität ihrer Wahrheiten nach geteilt wird, nämlich daß die notwendigen Wahrheiten und die kontingenten Wahrheiten „die ersten vollständigen Teile der Theologie“ sind.⁵⁹⁹ Die erste vorausgesetzte Prämisse (Untersatz) des Beweises lautet, daß die Theologie sowohl notwendige („*necessaria*“) als auch kontingente Wahrheiten („*contingentia*“) enthält. Weil gesagt werden kann, daß die notwendigen und kontingenten Wahrheiten, wie sie von Scotus dargestellt werden, als Wahrheiten über Gott als den dreieinigen oder als eine der göttlichen Personen theologisch sind (Obersatz), wird die Schlußfolgerung gewonnen. Der Grund für die letzte Behauptung ist, daß diese Wahrheiten sich auf keine natürliche Wissenschaft beziehen bzw. von keiner natürlichen Wissenschaft erkannt werden können.⁶⁰⁰

Es gibt zu diesem Zeitpunkt noch keinen Anlaß, zu erklären, warum es wegen der modalen Einteilung der theologischen Wahrheiten *nicht* zwei verschiedene theologische Wissenschaften gibt. Wie können sie *in einem einzigen* Habitus der

⁵⁹⁸ Ibidem: „(...), quae est una ratio primi obiecti, quae est adaequatio in terminando: & hoc sive in terminando primo, sive in per se, & non primo. Deficit autem ei ratio mensurandi, & continendi, & ideo licet tale obiectum commune secundum quid possit dici communiter primum obiectum; hoc tamen est imperfecte respectu illius obiecti primi, quod habet primo rationem assignatam, quia illud est adaequatum in mensurando & continendo“.

⁵⁹⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 101 n. 150: „- De tertio dico quod theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia. Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi; omnes autem veritates de Deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologicae, quia ad nullam scientiam naturalem spectant; igitur primae partes integrales theologiae sunt duae, scilicet veritates necessariae et contingentes“.

⁶⁰⁰ Vgl. auch *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 23-4 n. 41: „Nec cognoscimus ista eorum propria demonstratione quia et ex effectibus. Quod probatur: nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista propria, vel abducunt illum in errorem. Quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; proprietates enim eius est quod sit communicabilis tribus; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, (...). Proprietates etiam istius naturae ad extra est contingenter causare; et ad oppositum huius magis effectus ducunt, in errorem, (...)“.

Wissenschaft von einem einzigen adäquaten Objekt enthalten sein?⁶⁰¹ Selbst diese Frage setzt eine andere voraus, nämlich inwieweit durch die Theologie als Wissenschaft eine neue Auffassung der Lehre der Wissenschaft entwickelt wird, da in ihr kontingente Wahrheiten wissenschaftlich erkannt werden. Diese Frage wird im fünften und im sechsten Kapitel untersucht.

Damit wird festgestellt, daß es für den Begriff der Wissenschaft nach Scotus eine Voraussetzung ist, wie der Begriff der kontingenten und der notwendigen Wahrheit definiert wird. „Kontingent“ und „notwendig“ bezeichnen im Prolog der *Ordinatio* den logischen Modus eines wahren Satzes.⁶⁰² Da bei Scotus in bezug auf die kontingenten theologischen Wahrheiten eine eigenartige Lehre der metaphysischen Kausalität vorausgesetzt wird, wird zunächst die Begründung der kontingenten Wahrheiten über Gott beschrieben.⁶⁰³

1.9.1 - „Kontingent“-„notwendig“ als disjunktives Transzendental

„Kontingent“-„notwendig“ sind zunächst ontologisch ein disjunktives Transzendental, das als solches auf eine bestimmte Weise allen Seienden koextensiv ist: Jedes Seiende ist entweder kontingent oder notwendig.⁶⁰⁴ Die disjunktiven Transzendentalien, wie die anderen zwei Klassen von Transzendentalien, gehören zu den „*passiones entis*“ oder „*primae differentiae entis*“. Die disjunktiven Transzendentalien sind wie das Seiende und wegen ihrer Konvertibilität mit dem Seienden selbst, d. h. dem ersten Transzendental, das als solches den mit ihm konvertiblen Transzendentalien vorrangig ist,⁶⁰⁵ notwendig und real.⁶⁰⁶ Kontingent-

⁶⁰¹ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.5.

⁶⁰² Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.10.

⁶⁰³ Vgl. unten in diesem Kapitel die nächsten drei Abschnitte.

⁶⁰⁴ Vgl. *Ordinatio* I d. 39 q. 1-5 S. 414 n. 13 (Appendix A): „In passionibus autem disiunctis licet illud totum disiunctum non possit demonstrari de ente, tamen - communiter - supposito illo extremo quod est minus nobile de aliquo ente, potest concludi aliquod extremum quod est nobilius de aliquo ente; sicut sequitur ‘si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum’ et ‘si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium’, quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum nisi alicui enti inesset perfectius extremum, a quo dependeret“. Vgl. Allan B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. 128-9. 136. 161; Étienne GILSON, *La philosophie au moyen age*, S. 593f.

⁶⁰⁵ Vgl. Étienne GILSON, Sur la composition fondamentale de l’être fini, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 183; Jorge J. E. GRACIA, Scotus’s conception of metaphysics: the study of the transcendentals, in: *Franciscan Studies*, S. 164-6.

⁶⁰⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 S. 206-7 n. 115: „Hoc patet ex alio, quia ens non tantum habet passiones simplices convertibiles, - sicut unum, verum et bonum - sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse-esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentales quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentales, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et

notwendig sind dementsprechend zwei positive transkategoriale Modi des Seienden in seiner aktuellen Existenz.⁶⁰⁷

Das disjunktive Transzendental „Kontingent“-„Notwendig“ setzt den ideengeschichtlichen „revolutionären“ scotischen Begriff des Möglichen voraus, der von Scotus im Anschluß an seine Kritik an der Modallehre des Avicennas und des Heinrich v. Gent entwickelt wurde.⁶⁰⁸ Die scotische Theorie der Possibilen führte durch den logisch-ontologischen Begriff des „schlechthin Möglichen“ („*simpliciter possibile*“)⁶⁰⁹ zu einem neuen Begriff der Kontingenz.⁶¹⁰ Scotus verbindet den univoken transkategorialen Sinn des Seienden als „*hoc est, cui non repugnat esse*“ mit dem erwähnten Begriff der Möglichkeit.⁶¹¹

In dieser Bestimmung ist die Möglichkeit des Seienden logisch mit dem Begriff des Seiendseins äquivalent, weil dem Seienden ein schlechthin einfacher Moment „eines An-sich-selbst-bestimmt-Seins“ (Honnefelder) zugehört, „als die „Festigkeit“ (ratitudo), die dem erkannten Gehalt formal aus sich zukommt und ihn dem Sein nicht

tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti, - sicut necesse-esse in ista divisione 'finitum vel infinitum', et sic de aliis. Ita etiam potest sapientia esse transcendens, et quodcumque aliud, quod est commune Deo et creaturae, licet aliquod tale dicatur de solo Deo, aliquod autem de Deo et aliqua creatura. Non oportet autem transcendens, ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet ente“.

⁶⁰⁷ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Neozessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: Johannes FRIED (Hrsg.), *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, S. 253f. 260-3; Miguel OROMÍ, Posiciones básicas del pensamiento de Escoto y su actualidad, in: *Estudios Franciscanos*, S. 6f.; Wolfgang KLUXEN, Johannes Duns Scotus - Philosophie als Wissenschaft von Gott, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 182-3; Michael SCHULZ, *Sein und Trinität*, S. 48-9.

⁶⁰⁸ Vgl. Lilli ALANEN and Simo KNUUTTILA, The foundations of modality and conceivability in Descartes and his predecessors, in: Simo KNUUTTILA (ed.), *Modern modalities*, S. 32f.; Hadrianus BORAK, De radice ontologica contingentiae, in: *Laurentianum*, S. 135f. 139f.

⁶⁰⁹ Hans-Joachim WERNER, *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*, S. 204, stellt im Hinblick auf drei angenommene Möglichkeiten des Verständnisses des Ausdrucks „*simpliciter possibile*“ fest: „Alle drei Möglichkeiten konstituieren sich unter der Dominanz des Widerspruchsprinzips“.

⁶¹⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Possibilen I. *Mittelalter*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, S. 1130-2. Ob der Begriff der synchronen Kontingenz bei Scotus (vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.9.2) keine neue Kontribution ist, sondern eine Entwicklung dieser Theorie bei Petrus Olivi, soll hier nicht diskutiert werden; vgl. Stephen D. DUMONT, The origin of Scotus's theory of synchronic contingency, in: *Modern Schoolman*, S. 150-1. 151f. 166-7. Über Duns Scotus „neue Konzeption der Modalität“ bei Heinrich v. Gent vgl. Steven P. MARRONE, Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on modality, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 176-7. 183-6.

⁶¹¹ Vgl. *Ordinatio* IV d. 1 q. 2 S. 61 n. 8: „Ex isto articulo patet corollarie, quomodo se habent cognitio *quid est*, & *si est*, ordinate. In cognitione nemque *si est*, secundum quod praecedat cognitionem *quid est*, non intelligitur de actuali existentia; alioquin demonstratio, (cuius medium est definitio,) non posset haberi de non existente, cuius oppositum vult Philosophus *primo Posteriorum*, & 7. *Metaph.* sed intelligitur *si est*, de ente, cui non repugnat esse in effectu“. Vgl. *Ordinatio* IV d. 8 q. 1 S. 407 n. 2: „(...), quod ista ratio non est in se falsa, quia nulla pars repugnat alteri. Possibile enim est, sine contradictione corpus Christi contineri sub specie panis, & sanguinem sub specie vini (...) possibile est etiam ista signa instituta esse a Deo ad signandum veraciter illa signata sub eius contineri: quia quod Deus potest facere, potest per aliquod sensibile signum impositum signare: ergo isti rationi subest aliquod ens, hoc est, cui non repugnat esse“.

widerstreiten läßt“.⁶¹² Auch wenn ein solches - „*pricipiative per intellectum divinum*“⁶¹³ und „*essentialiter ad se*“⁶¹⁴ - festes Seiendes („*ens ratum*“) noch keinerlei Wirklichsein besitzt, hält es seine „formal aus sich“ („*formaliter ex se*“) positive Kompossibilität oder Nichtwidersprüchlichkeit mit der Existenz aufrecht.⁶¹⁵ Es steht deswegen im Gegensatz zum „schlechthinnigen Nichts“ („*nihil simpliciter*“, „*impossibile simpliciter*“ oder „*quid nominis*“),⁶¹⁶ „das aufgrund der Widersprüchlichkeit seiner Gehalte nicht nur nicht verursacht ist, sondern nicht einmal verursacht werden kann“.⁶¹⁷ Das „Unmögliche“ ist logisch mit dem Begriff des Seins

⁶¹² Vgl. Ludger HONNEFELDER, Possibilien I. *Mittelalter*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), op. cit., Band 7, S. 1132. Vgl. Allan B. WOLTER, Scotus on the divine origine of possibility, in: *The American Catholic Philosophical Quarterly*, S. 99-101. 105-107.

⁶¹³ Vgl. *Ordinatio* I d. 43 q. un. S. 354 n. 7: „Probatio assumpti: possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum“. Vgl. auch *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 160 n. 262: „(...) omnia intelligibilia actu intellectus divini habent ‘esse intelligibile’, et in eis omnes veritates de eis relucunt, (...). Illa autem in quantum sunt obiecta secundaria intellectus divini, sunt ‘veritates’, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt ‘lux’, quia manifestae, et sunt immutabiles, ibi, et necessariae“. Vgl. *Ord.* I d. 10 q. un. n. 62; d. 35 q. un. n. 32. 35.

⁶¹⁴ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 665f. 668-9. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 2 q. un. S. 194 n. 323: „(...) dico quod nullus respectus est ratio, sive quo aliquid est formum ens vel verum ens vel certum ens, in quacumque entitate, quia omnis respectus habet aliquid in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud; et in illo primo, in quo essentialiter ad se, si non est essentialiter ens certum, ens firmum, non est capax alicuius respectus per quem fiat ens ratum, (...)“.

⁶¹⁵ Vgl. *Ordinatio* I d. 36 q. un. S. 290 n. 48: „(...) dico quod ‘ens ratum’ aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut ‘ens ratum’ dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae“. Vgl. ibidem, S. 291 n. 50: „Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; (...). Et si ex hoc inferas ‘homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus’, consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse“. Vgl. Walter HOERES, Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus, in: *Franziskanische Studien*, S. 164-5; Ludger HONNEFELDER, Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, op. cit., S. 666-7. Die Kompossibilität mit der Existenz bzw. das „*esse possibile*“ eines Dinges, das von Gott hervorgebracht wird und in erster Instanz der Natur ein „*esse intelligibilis*“ besitzt, bezeichnet eine zweite Instanz der Natur; vgl. *Ordinatio* I d. 43 q. un. S. 358-9 n. 14: „(...) et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino - scilicet intelligibili - in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se (in quibus duobus stat tota ratio omnipotentiae, correspondens rationibus potentiae activae). (...). Si tamen res intelligatur esse possibilis antequam Deus per omnipotentiam producat, illud sic est verum, sed in illa possibilitate non est simpliciter prius, sed producitur ab intellectu divino“. Zu Scotus Ideenlehre vgl. Jan P. BECKMANN, II. Idee - 11, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, S. 95f.; ders., Der ideentheoretische Grundsatz bei Thomas von Aquin, Joh. Duns Scotus und Wilhelm v. Ockham, in: *Franziskanische Studien*, S. 374f. Vgl. auch Timothy B. NOONE, Aquinas on divine ideas: Scotus’s evaluation, in: *Franciscan Studies*, S. 315.

⁶¹⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, op. cit., S. 670-1. Gemeint mit dem „schlechthinnigen Möglichen“ wäre deswegen „(...) jene letzte, schlechthin einfache formale Charaktere, jene ontologische Dispositio, die man als Erschlossenheit, Logizität, eidetische Positivität, Gelichtetsein, Sinnhaftigkeit, Stimmigkeit und innere Konsistenz, - oder eben als non-repugnantia ad esse beschreiben kann“.

⁶¹⁷ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Possibilien I. *Mittelalter*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), op. cit., Band 7, S. 1132. Vgl. Hadrianus BORAK, Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 122f.; Allan B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. 150-1. Vgl. *Ordinatio* I d. 43 q. un. S. 359 n. 16: „(...) ‘impossibile simpliciter’ includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo

bzw. mit der Existenz inkompatibel, wie der Begriff des viereckigen Zirkels, der bloß ein „*quid nominis*“ hat bzw. ein schlechthinniges Nichts („*nihil simpliciter*“) ist und nichts Anderes sein kann. Die Eigenschaften eines „*quid nominis*“ sind logisch-ontologisch unvereinbar: Zwischen ihnen besteht eine Inkommpossibilität.

Durch die dargestellten Begriffe des Möglichen und des Unmöglichen wird deutlich, daß nach Scotus nur das, was mit der Existenz vereinbar ist, auch denkbar ist. Es wird außerdem deutlich, daß „kontingent“ und „notwendig“ die logische Möglichkeit der Existenz angehen, weshalb Scotus von beiden Begriffen als „*modi positivi entitatis*“ spricht: „Kontingent“ und „notwendig“ „spezifizieren die Natur der Vereinigung einer gegebenen Washeit mit der Existenz“.⁶¹⁸ Wenn ein Seiendes notwendig ist, dann ist die Vereinigung eines logisch möglichen Seienden mit der Existenz notwendig, d. h. sie könnte nicht anders sein oder sie könnte nicht nicht sein. Wenn ein Seiendes kontingent ist, dann ist die Vereinigung eines logisch möglichen Seienden mit der Existenz kontingent, d. h. sie könnte anders sein oder sie könnte nicht sein. Dieses Seiende wird selbstverständlich verursacht und nach Scotus aufgrund einer neuen und nicht-aristotelischen metaphysischen Kausalität.⁶¹⁹

1.9.2 - Möglichkeit, Kausalität und Kontingenz

Die logisch-ontologische Bestimmung der Möglichkeit als der Nichtwidersprüchlichkeit des Seienden „*ex se*“ in seinem formalen Gehalt und „*principative*“ aus Gott soll jetzt auf die von Scotus entwickelte Theorie der doppelten Möglichkeit angewandt werden, d. h. logischen und realen Möglichkeit.⁶²⁰ Die logische Möglichkeit betrifft eine Art modaler Sätze, nämlich Sätze „*de possibili*“ oder mögliche

intellectu producit possibile in esse possibile, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa 'producta' se ipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliud tertium ex eis; (...).“

⁶¹⁸ Vgl. Allan B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. 150-1.

⁶¹⁹ Ibidem, S. 151.

⁶²⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 282 n. 262: „Ad secundam probationem maioris dico quod possibile logicum differt a possibili reali, sicut patet per Philosophum V *Metaphysicae* cap. *De potentia*. Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem, et ita possibilis est haec propositio: 'Deum esse', 'Deum posse produci' et 'Deum esse Deum'; sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum“. Vgl. Antonie VOS, On the philosophy of the young Duns Scotus - Some semantical and logical aspects, in: E. P. BOS (ed.), *Artistarium, Supplementa II - Mediaeval semantics and metaphysics*, S. 212; Simo KNUUTTILA, Time and modality in scholasticism, in: Simo KNUUTTILA (ed.), *Reforging the great chain of being*, S. 218f.; Hans-Joachim WERNER, op. cit., S. 150-1; Neil LEWIS, Power and contingency in Robert Grosseteste and Duns Scotus, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 214f. Vgl. *Lectura* I d. 7 q. un. S. 483-4 n. 31: „Dico igitur primo quantum ad id quod realitas quaerit, quod (ex V *Metaphysicae*) duplex est potentia: una logica, cuius contrarium non est impossibile; et potentia realis, quae

Sätze, die vom Verstand zusammengesetzt werden und deren Termini miteinander kompatibel sind: Ein „möglicher Satz“ ist logisch möglich,⁶²¹ wenn seine Termini nicht-widersprüchlich („*non repugnans*“) sind.⁶²²

In der Definition der kontingenten theologischen Wahrheiten spielt die reale Möglichkeit eine zentrale Rolle. Die reale Möglichkeit erfordert nach VOS ein aktives oder passives Vermögen und sie ist das Prinzip der Veränderung in der Wirklichkeit.⁶²³ Jede reale Möglichkeit setzt eine logische Möglichkeit voraus, aber die logische Möglichkeit schließt ihrer Definition nach nicht die reale Möglichkeit ein.⁶²⁴ Das Prinzip der Veränderung in der Wirklichkeit schließt deswegen für Scotus beide Möglichkeiten ein.⁶²⁵ Wie die Lehre der doppelten Möglichkeit sich zum neuen Begriff der Kontingenz verhält, erkennt man, wenn Scotus den Begriff der realen Möglichkeit auf ein bestimmtes Prinzip anwendet, nämlich nicht das aristotelische Prinzip der Veränderung, sondern das „göttliche Prinzip der Herstellung“.⁶²⁶ Diesen Prämissen nach hat Scotus in *Lectura* I d. 39 eine Konzeption der Kontingenz - im Sinne von diachroner und synchroner Kontingenz⁶²⁷ - dargestellt, die das „Dilemma“ (Vos) der scheinbaren Unvereinbarkeit der Freiheit des verursachenden Handelns Gottes „nach außen“ und der göttlichen unfehlbaren Erkenntnis aller erkennbaren Objekte lösen konnte.⁶²⁸

subdividitur in activam et passivam (...)“.

⁶²¹ Zur Entstehung des Ausdrucks „*possibile logicum*“ bei Scotus vgl. Henry DEKU, *Possibile logicum*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, S. 15. Scotus hat als erster den Begriff „*possibile logicum*“ geprägt; vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 282 n. 262.

⁶²² Vgl. *Lectura* I d. 2 p. q. S. n. 188: „(...) ,dicendum quod possibile uno modo significat possibilitatem logicam, qua utitur in propositionibus de possibili, et alio modo significat possibilitatem realem. Haec distinctio habetur ex V *Metaphysicae*, cap. ‘De potentia’, (...) . Possibilitas autem logica est in propositionibus quando termini non repugnant, (...) . Possibilitas autem realis dicitur de subiecto potentiae activae et passivae, vel de eo quod est terminus unius potentiae vel alterius, (...)“ . Vgl. auch Jan P. BECKMANN, *Realismus und Pragmatismus - Zum Möglichkeitsbegriff bei Duns Scotus und Peirce*, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, S. 335. Möglichkeit bedeutet hier einen „bestimmten Modus des logischen Umgehens mit den Gliedern eines Urteils unter Beachtung der Forderung nach Widerspruchsfreiheit. *Möglichkeit* im logischen Sinne liegt immer dann vor, wenn es sich um eine Verknüpfung widerspruchsfreier Termini bzw. genauer: einander nicht widersprechender Termini in einem Urteil handelt“.

⁶²³ Vgl. Antonie VOS, *On the philosophy of the young Duns Scotus - Some semantical and logical aspects*, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 212-3. Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 282-3 n. 262: „Filius autem non est possibilis possibilitate reali neque possibilitate inhaerente alicui neque terminata ad ipsum, quia possibilitas, sive activa sive passiva, est ad aliud in natura, sicut patet per definitionem potentiae activae et passivae V *Metaphysicae*, quod est principium transmutandi aliud vel ab alio in quantum aliud, vel ab alio vel in quantum aliud“.

⁶²⁴ Vgl. Neil LEWIS, *Power and contingency in Robert Grosseteste and Duns Scotus*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 215: „So although real powers are, so far as an intellect considers them, accompanied by such logical powers, the converse need not be true: although there may be a logical power that A is ϕ , A may not have a real power, since A may not exist“.

⁶²⁵ Vgl. Antonie VOS, *On the philosophy of the young Duns Scotus - Some semantical and logical aspects*, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 213.

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.9.3.

⁶²⁸ *Ibidem*, S. 213. 215-6.

Die im griechisch-arabischen Nezessitarismus überlieferte aristotelische Kosmologie wurde von Scotus wegen der Bestimmung der Kausalität der ersten Ursache abgelehnt, d. h. wegen der Bestimmung ihrer Kausalität als notwendiger. KNUUTTILA hat diese Kausalität durch die - von HINTIKKA geprägte Formulierung hinsichtlich der aristotelischen Modallehre - „statistische Interpretation der Modalität“ erklärt.⁶²⁹ Eine Potentialität, die sich nicht verwirklichen kann, ist eine partielle Potentialität und kann immer unrealisiert bleiben. Es ist nicht so mit einer totalen Potentialität, diejenige, die aktualisiert werden kann. Ist aber eine totale Potentialität gegenwärtig, dann ist sie unmittelbar realisiert. Diese Interpretation, die historisch-begrifflich zunächst auf die aristotelische Fassung der logischen Modalität angewendet wird,⁶³⁰ wird für KNUUTTILA in Arthur Lovejoys „principle of plenitude“ ausgedrückt: „(P) no genuine possibility can remain forever unrealized“.⁶³¹

In der aristotelischen Modaltheorie kann die statistische Interpretation zunächst im Hinblick auf *zeitlich undefinierte* Sätze analysiert werden, die nach KNUUTTILA⁶³² als singuläre deklarative Aussagen zu verstehen sind. Einige sind wahr, einige sind falsch, einige haben einen wechselhaften Wahrheitswert. Von solchen Sätzen aus hat Aristoteles modale Begriffe entwickelt, so daß ein Satz, der jetzt wahr ist und immer wahr sein wird, *notwendig* wahr ist. Wenn der Wahrheitswert des Satzes wechseln kann, ist der Satz *möglich*. Wenn der Wahrheitswert des Satzes nie wahr sein kann, ist der Satz *unmöglich*.⁶³³ Wird aber angenommen (vgl. das Prinzip (P) im obigen Paragraph), daß jede eigentliche Möglichkeit in einem Zeitpunkt aktualisiert ist, folgt, daß was immer in einem Zeitpunkt aktualisiert sein kann, aktuell sein muß:⁶³⁴ „Das Sein von etwas, das ist, solange es ist, und, daß Nicht-seiendes nicht ist, solange es nicht ist, ist

⁶²⁹ Vgl. Simo KNUUTTILA, Time and modality in scholasticism, in: Simo KNUUTTILA (ed.), op. cit., S. 163-6. 217-38; ders., Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 13/1 - Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, S. 447; ders., Modal logic, in: Norman KREZMANN, Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 344f. Vgl. Jaakko HINTIKKA (in collaboration with Uno Remes and Simo Knuutila), Aristotle on modality and determinism, in: *Acta Philosophica Fennica*, S. 21f. 31-9.

⁶³⁰ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., IX Kap. 4-5, 1048a6-21, S. 112-5; IX Kap. 6-7, 1049a5-14, S. 118-21; ARISTOTELES, Vorlesung über Natur, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles' Physik - Erster Halbband: Bücher V(E)-VIII(Q)*, VIII Kap. 4, 255b3-12, S. 170-1.

⁶³¹ Formal $(t) (\neg p(t) \supset \neg Mp(t))$. Vgl. Simo KNUUTTILA, Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality, op. cit., S. 448-9; ders., Time and modality in scholasticism, in: Simo KNUUTTILA (ed.), op. cit., S. 163.

⁶³² Vgl. Simo KNUUTTILA, Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality, op. cit., 441-2.

⁶³³ Ibidem, 442.

notwendig“.⁶³⁵ Dann wird auch jeder zeitlich definierte Satz notwendig wahr, wenn er wahr ist, weil der Wahrheitswert eines Satzes - das Sein von einer Tatsache - sich zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht ändern kann.⁶³⁶ Trotz der Kritik von Aristoteles an der Modallehre der Megariker, gilt auch für ihn nach HINTIKKA, solange er den Determinismus der Megariker nur im Sinne von zeitlich undefinierten Sätzen zu vermeiden versucht, eine deterministische Konzeption von Tatsachen und Sätzen, d. h. von Tatsachen zu einem bestimmten Zeitpunkt und von *zeitlich definierten* Sätzen.⁶³⁷

Gegen den Determinismus dieser Modalitätslehre wurden im Mittelalter im wesentlichen noch aristotelische Lösungen aufgrund modaler Sätze „*in sensu composito*“ und „*in sensu diviso*“ entwickelt, die sich wie Sätze „*de dicto*“ und „*de re*“ unterscheiden. Die Bedeutung eines Satzes ändert sich bei jedem dieser Modi:

- Der modale Satz „A man who is not writing can write“, der einander ausschließende Prädikate enthält, ist als zeitlich unqualifizierter Satz strukturell zweideutig.⁶³⁸ Die zum Ausdruck gebrachte Möglichkeit kann sowohl die Wirklichkeit der Prädikate zum gleichen Zeitpunkt bzw. „*in sensu composito*“ als auch zu verschiedenen Zeitpunkten bzw. „*in sensu diviso*“ betreffen.⁶³⁹

- Der Satz „A man who is not writing can write“ ist falsch, wenn diese Möglichkeit die Zusammenstellung der einander ausschließenden Prädikate mit demselben Subjekt zum gleichen Zeitpunkt („*in sensu composito*“ oder „*de dicto*“) qualifiziert.⁶⁴⁰

⁶³⁴ Vgl. SIMO KNUUTTILA, Time and modality in scholasticism, in: SIMO KNUUTTILA (ed.), op. cit., S. 166.

⁶³⁵ Vgl. ARISTOTELES, Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck, in: HANS GÜNTER ZEKL (Hrsg.), *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, Kap. 9 19a23-24 S. 116-7.

⁶³⁶ Vgl. SIMO KNUUTTILA, Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality, op. cit., 442.

⁶³⁷ Vgl. JAAKKO HINTIKKA, Time and necessity - *Studies in Aristotle's theory of modality*, S. 94f. 111f.; ders., Aristotle on modality and determinism, op. cit., S. 31-41.

⁶³⁸ Vgl. ARISTOTELES, Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, in: HANS GÜNTER ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Topik/Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, Kap. 4 166a23-30 S. 460-1: „Über die *Zufügung* geht folgendes, z. B.: „Es kann ein Sitzender gehen“ und „... ein Nicht-Schreibender schreiben“ - es meint nämlich nicht dasselbe, wenn einer es auseinandergenommen hat und dann aussagt, und wenn er es zusammengesetzt hat (und sagt), daß es möglich sei, daß „wer da sitzt, geht“; und genauso, wenn einer zusammengesetzt hätte: „Wer da nicht schreibt, schreibt“ - so meint das ja, daß er die Fähigkeit hat, nicht-schreibend zu schreiben; wenn er aber nicht zusammengesetzt hat, (meint es), daß er die Möglichkeit hat, zu einem Zeitpunkt, wo er nicht schreibt, es doch zu tun (...)“.

⁶³⁹ Vgl. SIMO KNUUTTILA, Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality, op. cit., S. 444. Vgl. auch W. KNEALE, Modality de dicto and de re, in: ERNEST NAGEL; PATRICK SUPPES and ALFRED TARSKI (eds.), *Logic, methodology and philosophy of science*, S. 623-6; ALVIN PLANTINGA, *The nature of necessity*, S. 9-13.

⁶⁴⁰ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV), in: HORST SEIDL (Hrsg.), op. cit., IX Kap. 3, 1047a17-20, S. 108-9: „Ist es nun nicht zulässig dies zu behaupten, so sind offenbar Vermögen und wirkliche Tätigkeit voneinander verschieden; jene Lehren aber machen Vermögen und wirkliche Tätigkeit zu einem und demselben und suchen also gar nicht Kleines aufzuheben“.

- Der Satz „A man who is not writing can write“ ist wahr, wenn diese Möglichkeit die Zusammenstellung der einander ausschließenden Prädikate mit demselben Subjekt zu verschiedenen Zeitpunkten („*in sensu diviso*“ oder „*de re*“) qualifiziert.⁶⁴¹

- Wenn ein der logischen Modalität nach möglicher Satz entweder dem „*sensu composito*“ nach oder dem „*sensu diviso*“ nach differenziert wird, wird er, so KNUUTTILA, im Sinne einer zeitlichen Unterscheidung bzw. „statistisch“⁶⁴² analysiert, nämlich im Sinne der Unterscheidung „zwischen der Gleichzeitigkeit und der Nichtgleichzeitigkeit der Realisierung der Prädikate“.⁶⁴³ Aufgrund des Prinzips (P) ist außerdem zu sagen, daß die erwähnte Möglichkeit „*in sensu diviso*“ zu einem gewissen Zeitpunkt verwirklicht werden *muß*, weil sonst diese Distinktion überhaupt nicht gemacht werden kann.⁶⁴⁴

Eine Antwort auf die statistische Lehre der Modalität findet sich bei Scotus insbesondere im Kontext seiner Überlegungen über die Erkenntnis Gottes hinsichtlich des zukünftigen Kontingenten in *Lect. I d. 39 q. 1-5*. Die göttliche Erkenntnis des zukünftigen Kontingenten kann ihrerseits nur verstanden werden, wenn der logisch-ontologische Modus des zukünftigen Kontingenten aufgrund des Modus der göttlichen Kausalität betrachtet wird.⁶⁴⁵ Scotus lehnt die Konzeption der kontingenten Kausalität jedes verursachten Seienden und jeder verursachten Tatsache in der griechisch-arabischen Kosmologie ab.

Wird demnach die Frage nach dem ontologischen Status alles Seienden und aller Tatsachen außer Gott gestellt, dann muß im Anschluß daran die Frage nach der Natur der göttlichen Kausalität untersucht werden. Dabei soll aber daran erinnert werden, daß der Modus des Seins alles Seienden und aller Tatsachen außer Gott *dann* im Modus der

⁶⁴¹ Ibidem, 1047a20-24: „Also kann etwas zwar vermögend sein zu sein und doch nicht sein oder vermögend nicht zu sein und doch sein, und ebenso kann auch in den anderen Kategorien etwas z. B. vermögend sein zu gehen und doch nicht gehen, und nicht gehend doch vermögend zu gehen“. Vgl. Simo KNUUTTILA, Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality, op. cit., S. 444.

⁶⁴² Vgl. Simo KNUUTTILA, Time and modality in scholasticism, in: Simo KNUUTTILA (ed.), op. cit., S. 169: „The reason for calling this model of modality statistical is that on it modal notions are, in the last analysis, reduced to extensional terms which are merely means of classifying what happens in the one and only world of ours at different moments of time“.

⁶⁴³ Ibidem; ders., Time and modality in scholasticism, in: Simo KNUUTTILA (ed.), op. cit., S. 168-9.

⁶⁴⁴ Ibidem. Vgl. auch ARISTOTELES, Vom Himmel, in: ARISTOTELES, *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*, I 281b15-21 S. 93-4.

⁶⁴⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezesitarismus der

Kausalität des ersten und einzigen *notwendigen* Seienden gesucht werden muß. Scotus hat in verschiedenen Zusammenhängen - auch als Konklusion seines Gottesbeweises⁶⁴⁶ - Gott als das einzige „im höchsten Grade notwendige absolute Seiende“ („*ens absolutum, necessarium summe*“) bestimmt, das nicht nicht sein kann und sich selbst als „intensives Vermögen“ („*potentia intensiva*“) genügt,⁶⁴⁷ so daß alles, was Gott in seiner Natur betrifft, notwendig sein muß.⁶⁴⁸

1.9.3 - Kontingente Kausalität

Daß die erste Ursache ontologisch gesehen aus sich notwendig ist, heißt für Scotus nicht, daß ihre Kausalität, nämlich ihre Handlungen „*ad extra*“, „*naturnotwendig*“ sind, und die Kontingenz, wie HONNEFELDER andeutet, nur „*„unterhalb“* des Ersten“ beginnt.⁶⁴⁹ Die Bedingung der Möglichkeit, daß es überhaupt Kontingenz im Seienden und in den Tatsachen gibt, liegt darin, daß die erste notwendige Ursache kontingent handelt: Scotus reduziert den Grund der Kontingenz der Existenz auf die erste Ursache, nicht auf die zweite, da diese letzte von der ersten Ursache abhängt und „*metaphysisch-transkategorial*“ stets dem Modus der Kausalität der ersten Ursache folgt.⁶⁵⁰ Wenn die erste Ursache *a* sich zur zweiten Ursache *b* notwendig verhält, dann wird *b* von *a* notwendig bewegt; *b* bewegt eine andere Ursache *c* auf dieselbe Weise, wie sie von *a* bewegt wird, so daß *b* *c* notwendig bewegt und *c* *d*

Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: Johannes FRIED (Hrsg.), op. cit., S. 250-2.

⁶⁴⁶ Vgl. Richard CROSS, *Duns Scotus*, S. 19-23; Timothy O'CONNOR, From first efficient cause to God: Scotus on the identification stage of the cosmological argument, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 437-45. Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 164-5 n. 58: „*Tertia conclusio de primo effectivo est ista: primum effectivum est in actu existens et aliqua natura vere existens actualiter sicut est effectiva. Probatio istius: cuius rationi repugnat esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se; sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio, (...). Ergo effectivum simpliciter primum potest esse ex se*“. Vgl. *ibidem*, S. 165 n. 59: „*Iuxta tres conclusiones ostensas de effectivo primo nota corollarium quoddam, quod quasi continet tres conclusiones probatas, quod scilicet primum effectivum non tantum est prius aliis, sed quo prius aliud esse includit contradictionem, sic in quantum primum existit. Probatur ut praecedens; (...); ergo si potest esse (quia non contradicit entitati, (...)), sequitur quod potest esse a se, et ita est a se*“.

⁶⁴⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 310 n. 275: „*Et arguo primo sic: ens absolutum, necessarium summe - quantum potest cogitari aliquid esse necessarium - non potest non esse, quocumque alio a se non existente; Deus est summe necessarium, secundum illum intellectum praeacceptum; ergo quocumque alio a se non existente, non propter hoc sequitur ipsum non esse. Sed si necessariam habitudinem haberet ad primum causatum, illo causato non existente non esset; igitur non habet ad illud necessariam habitudinem*“.

⁶⁴⁸ Vgl. Rosini RUGGERO, La suprema distinzione tra Dio e il mondo in Duns Scoto, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Homo et mundus*, S. 332-5; W. HOERING, Kontingenz I (4), in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, S. 1030.

⁶⁴⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezeitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: Johannes FRIED (Hrsg.), op. cit., S. 253.

⁶⁵⁰ Vgl. Johannes DUNS SCOTUS, Abhandlung über das erste Prinzip, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus - Abhandlung über das erste Prinzip*, IV 4 S. 68 n. 56: „*Item tertio sic: Aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat; igitur volens causat. Probatio primae consequentiae: Quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur*“.

notwendig bewegt, und so in der ganzen wesentlichen Kausalitätsordnung von Ursachen und Wirkungen: Damit kann der Nezeitarismus aller Ereignisse in der Welt nicht vermieden werden.⁶⁵¹ Wird aber als *evidente Erkenntnis* angenommen, daß es zweite Ursachen gibt, die kontingente Handlungen verursachen, d. h. „daß die Kontingenz im Bereich der Dinge unserer Welterfahrung ein „evidentissimum“ ist“,⁶⁵² dann muß nach Scotus auch die erste Ursache in ihrer ersten verursachenden „irreduziblen“ Bewegung kontingent verursachen.⁶⁵³

Die Denkbarkeit eines ersten kontingent verursachenden Prinzips besteht allein in der Auffassung dieses Prinzips als eines wollenden Vermögens, weil als Ursache nur das Vermögen des Willens kontingent und nicht naturnotwendig handeln kann.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 313-4 n. 281-282: „Secundo arguo sic: aliquid contingenter sit in entibus, igitur prima causa contingenter causat. Antecedens concedunt philosophi. Consequentiam proba sic: si prima causa necessario se habet ad causam proximam sibi, sit illud *b*, - *b* igitur necessario movetur a prima causa; *b* autem eodem modo quo movetur a prima causa, movet proximam sibi, - igitur *b* necessario causat movendo *c*, et *c* movendo *d*, et sic in omnibus causis procedendo nihil contingenter erit si prima causa necessario causat“. Vgl. *Lectura* I d. 39 p. 1 q. 1-5 S. 489 n. 35: „(...), - et ita totus ordo causarum in movendo erit necessarius, et per consequens nullum effectum contingenter possunt producere; igitur oportet quod si sit contingentia in rebus, quod prima causa vel contingenter moveat causam secundam, vel quod contingenter moveat effectum, ita quod contingentia proveniat ex actione primae causae. Si igitur omnia essent necessaria in comparatione ad primam causam, nihil contingenter proveniret“. Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 176-7 n. 79-80: „Item aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingenter causat, ergo volens causat. Probatio primae consequentiae: quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quidlibet necessario causatur; igitur si aliqua causa secunda contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat causa secunda nisi in virtute primae in quantum movetur ab ipsa“.

⁶⁵² Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury*, in: Ludger HONNEFELDER und Werner SCHÜSSLER (Hrsg.), *Transzendenz - Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, S. 137. Vgl. *Lectura* I d. 2 p. 1 q. 1 S. 131 n. 56: „Ad illud quod secundo arguitur contra rationem praefatam, quod ‘arguitur ex contingente, scilicet quod sit aliquid ens aliud a Deo’, - philosophi dicerent quod hoc est necessarium propter ordinem essentialem causati ad causam. Dico tamen primo sic, quod licet sit contingens respectu Dei, est tamen contingens evidentissimum, ut qui neget aliquid ens esse quod non sit aeternum, indiget sensu et poena; (...).“ Vgl. auch *Lectura* I d. 39 q. 1-5 S. 491 n. 40: „Et ideo non video quomodo tota aliqua passio disiuncta posset a priori ostendi de suo subiecto immediato, nec etiam quomodo pars illa quae est ignobilior in tali passione posset ostendi de suo subiecto. Propter quod accipiendum est tamquam per se notum quod sit contingentia in entibus, - et qui hoc negat, indiget sensu et poena; et ideo Avicenna in *Metaphysica* sua docet tales fore igni exponendos qui negant manifesta sensui, quia idem est tali comburi et non comburi“.

⁶⁵³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezeitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff*, in: Johannes FRIED (Hrsg.), op. cit., S. 254. 261. Vgl. auch Mary Elizabeth INGHAM, *The condemnation of 1277: Another light on scotist ethics*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, S. 93-4. 96-7.

⁶⁵⁴ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 177 n. 81: „Probatio secundae consequentiae: nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter; ergo etc.“. Vgl. auch Johannes DUNS SCOTUS, *Abhandlung über das erste Prinzip*, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), op. cit., IV 4 S. 68 n. 56; *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 294-328 n. 250-306; *Lectura* I d. 39 q. 1.5 S. 490-500 n. 38-61. Angenommen, daß es etwas Kontingentes in der Welt gibt, das gleichzeitig etwas Kontingentes-Verursachbares sein muß, kann das folgende Argument zum Beweis der kontingenten Kausalität einer ersten wollenden Ursache dargestellt werden, vgl. Timothy O’CONNOR, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 448: „(1) Something causes contingently“; „:(2) The first cause causes contingently“; „:(3) The first cause causes voluntarily“. Vgl. auch Orlando TODISCO, *Il metodo della concordanza e l’unione attitudinale dei fenomeni naturali*, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Homo et mundus*, S. 306-7; Tobias HOFFMANN, *The distinction between nature and will in Duns Scotus*, in: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, S. 213-7. Zum Verhältnis von Kontingenz und Willensfreiheit in der allgemeinen

Deswegen nimmt Scotus als natürlich beweisbar an, daß die erste Ursache kontingent-willentlich verursacht bzw. kontingent-willentlich „*ad extra*“ handelt. Wenn die erste Ursache (als erste *Zielursache*) um eines Zieles willen wirkt, so argumentiert Scotus in *De primo principio* IV 4 n. 55, dann bewegt sie jenes Ziel entweder als (a) ein in einem Willensakt (=kontingent-willentlich) geliebtes Ziel oder (b) nur als ein naturhaft (=notwendig-willentlich) geliebtes Ziel. Da sie naturhaft nicht ein Ziel lieben kann, das nicht sie selbst ist - theologisch gesehen die vollkommene göttliche Gutheit -,⁶⁵⁵ ist die zweite Alternative falsch.⁶⁵⁶

Während die scotische Möglichkeitstheorie die logisch-ontologische Voraussetzung der Lehre der Kontingenz ist, ist die Kontingenz ein Modus des Seienden in seiner Existenz aufgrund einer gewissen Lehre der Kausalität, die die gleiche Möglichkeitstheorie voraussetzt. Ein verursachtes Seiendes, das entweder kontingent oder notwendig ist, ist *aus sich* logisch-ontologisch möglich, d. h. weder wegen der Allmacht Gottes noch wegen des göttlichen Verstandes noch wegen des göttlichen freien Willens besteht in jenem Seienden die Kompatibilität zwischen Washeit und Existenz, sondern wegen seiner eigenen formalen Bestimmtheit. Das, was formal-logisch möglich oder unmöglich ist, hängt nicht davon ab, ob es ein wirkendes Vermögen gibt, das ihm die Existenz verleiht, sondern es ist *aus sich* eine formal-logische Möglichkeit oder Unmöglichkeit.⁶⁵⁷ Diese Bestimmtheit wird nicht von Gott

philosophischen Diskussion vgl. Fernando INCIARTE, Kontingenz und Willensfreiheit - Bemerkungen über den Begriff der Menschenwürde, in: *Neue Hefte für Philosophie*, S. 106-45 (106-8).

⁶⁵⁵ Vgl. *Lectura* I d. 8 p. 2 q. un. S. 102 n. 271: „Concedo igitur hanc conclusionem quod Deus nihil aliud a se causat necessario, sed voluntarie. Et huius causa est, quia non vult necessario aliquid quod non necessario ordinatur ad finem suum quem necessario vult; ideo cum nulla creatura sit ordinata necessario et essentialiter ad bonitatem divinam, quae est obiectum voluntatis eius, quia eius bonitas non perficitur ex aliqua creatura, sequitur quod non vult necessario aliquam creaturam, et per consequens non necessario producit aliquam creaturam“. Vgl. A. VOS, Duns Scotus and Aristotle, in: E. P. BOS (ed.), *Duns Scotus renewal of philosophy*, S. 56: „Because God’s goodness is absolutely complete, there is no need of being perfected and so nothing can be related to God’s goodness in a way to complete it. Therefore, nothing else can be related to God in necessary way. So God cannot will anything except Himself nor any relationship of it to Him in a necessary way. God wills his *own* finality necessarily and therefore, *nothing else* is related to *God’s* finality in a necessary way. So nothing else is necessarily caused and if something is caused and it is not necessarily caused, it is caused *by will*“. Vgl. auch Michael SYLWANOWICZ, *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus’ Metaphysics*, S. 206-7.

⁶⁵⁶ Vgl. Johannes DUNS SCOTUS, Abhandlung über das erste Prinzip, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), op. cit., IV 4 S. 68 n. 55: „Secundo arguitur sic: Si primum agit propter finem, aut ergo finis ille movet primum efficiens ut amatus actu voluntatis, et patet propositum, aut ut naturaliter tantum amatus. Hoc falsum, quia non naturaliter amat finem alium a se, ut grave centrum et materia formam; tunc esset aliquo modo ad finem, quia inclinatus ad illum. Si tantum naturaliter amat finem, qui est ipse, hoc nihil est nisi ipsum esse ipsum; hoc non est salvare duplicem rationem causae in ipso“. Vgl. Hadrianus BORAK, Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti, op. cit., S. 126f.

⁶⁵⁷ Vgl. Simo KNUUTTILA, *Modalities in medieval philosophy*, S. 140-3; ders., Duns Scotus and the foundations of logical modalities, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 137-40. Zum Unterschied zwischen drei Ebenen der unrealisierten möglichen Seienden

geschaffen, obwohl sie nur von Gott als aktives Vermögen vom Status der logischen Möglichkeit zum metaphysischen Status der realisierbaren objektiven Möglichkeit gebracht wird.⁶⁵⁸

Realisierbares Seiendes und realisierbare Tatsachen werden dann zur Existenz ausschließlich durch einen kontingenten göttlichen Verursachungsakt gebracht, der damit die Existenz eines solchen Seienden und solcher Tatsachen gemäß der transzendentalen „*passio entis*“ der Kontingenz bestimmt. Dieser Akt ist immer ein Akt des Willens Gottes, die als erste Ursache „in einem freien Willensakt ein Sekundärobjekt wollen oder nicht wollen und von zwei Sekundärobjekten das eine wollen und das andere nicht wollen kann“.⁶⁵⁹ HONNEFELDER bezeichnet damit zwei „Letztheiten“ in der Definition des endlichen Seienden, d. h. den irreduziblen „Ursprung der Kontingenz des aktuellen endlichen Seienden im freien Willen Gottes“ und den irreduziblen „Ursprung der Möglichkeit des endlichen Seienden im formal aus sich bestehenden Gehalt“, deren weitere Gründe tautologisch von Scotus gegeben wurden: Weil der göttliche Wille der göttliche Wille ist („*quia voluntas est voluntas*“) und das von ihm bestimmte Seiende das von ihm bestimmte Seiende ist („*quia hoc est hoc*“).⁶⁶⁰

Streng genommen bewirken damit das primäre hervorbringende Erkennen eines komplexen logischen Möglichen durch den göttlichen Verstand und die ihm folgende hervorbringende Selbstdetermination⁶⁶¹ des göttlichen Willens, die als Akte „*ad intra*“

bei Scotus vgl. ders., Interpreting Scotus' theory of modality: three critical remarks, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 300-2.

⁶⁵⁸ Ibidem.

⁶⁵⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Possibilien I. *Mittelalter*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), op. cit., Band 7, S. 1132.

⁶⁶⁰ Vgl. *Lectura* I d. 8 p. 2 q. un. S. 105 n. 279; *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 299. Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezzessarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: Johannes FRIED (Hrsg.), op. cit., S. 261-2. Vgl. Hannes MÖHLE, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus*, S. 164f.; Enrique RIVERA, Opción de Juan Duns Escoto ante dos grandes metafísicas: la de la „*essentia*“ y la del „*esse*“, in: *Naturaleza y Gracia*, S. 70f. 76f. Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.2.

⁶⁶¹ Obwohl der Wille sich bei jedem seiner Akte kausal nicht allein aus sich selbst bewegt, sondern dabei auch das gewollte Objekt eine bewirkende Kausalität *qua* vom Verstand bekanntes Objekt besitzt, so daß der Wille und das erkannte Objekt als Teilursachen eine „*causa totalis*“ bilden, sind sie Ursachen verschiedener Art - durch freie kontingente Selbstbestimmung und durch naturhafte notwendige Bestimmung - und in der eigenen Kausalität voneinander unabhängig. Vgl. Joke SPRUYT, Duns Scotus's criticism of Henry of Ghent's notion of free will, in: E. P. BOS (ed.), *John Duns Scotus renewal of philosophy*, S. 150-1; Eef DEKKER, Scotus's freedom of the will revisited, in: E. P. BOS (ed.), *John Duns Scotus renewal of philosophy*, S. 116. Weil damit auch gezeigt wird, daß, obwohl beide Kausalitäten in Willensakten zu einer eigenen Ordnung gehören und eine eigene Kausalität bewirken, es zwischen ihnen „im Zusammenwirken ein bestimmtes Ordnungsverhältnis“ gibt, nach dem die Ursache des Willens grundsätzlicher als diejenige des erkannten Objekts ist, werden die Kontingenz und die Freiheit der Selbstbestimmung des Willens bewahrt; vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 187. Vgl. auch bei Richard CROSS, op.

ein „*esse cognitum*“ und ein „*esse volitum*“ produzieren, noch kein Wirklichsein. Das komplexe sekundäre Objekt⁶⁶² oder die „komplexe Inhalte“ („*factibilia*“), die von Gott frei und kontingent hervorgebracht bzw. akzeptiert werden⁶⁶³ und deren kontingente Wahrheit wiederum von göttlichem Verstand erkannt wird,⁶⁶⁴ besitzen zwar einen ontologischen Status. Aber weil solche Objekte nur intentionale Objekte des göttlichen Verstandes sind, besitzen sie nur ein „*esse obiective*“,⁶⁶⁵ das schwächer als die Existenz ist. In einer folgenden Bewegung „*ad extra*“, die der Natur nach „später“ durchgeführt wird, erschafft Gott als „*potentia executiva*“ ein erkanntes und gewolltes mögliches „*creabile*“ als ein wirkliches „*creatum*“ zu einem bestimmten Zeitpunkt, für den Gott diese Handlung von Ewigkeit her der „Notwendigkeit der Unveränderlichkeit“ nach in Freiheit gewollt hat. Die Notwendigkeit der Unveränderlichkeit besteht in der Notwendigkeit im Sein des Objekts, d. h. in einem „dem Gegenstand als solchem“ inhärenten „Modus des Nicht-Nichtsein-Könnens“, der „nur dem einen *ens necessarium* Gott“ zuschreibbar ist.⁶⁶⁶ Durch diese Notwendigkeit wird die kontingente

cit., S. 87, die drei Merkmale des Willens als freies Vermögen im Gegensatz zu einem naturhaften Vermögen: „The first of these features is being *indetermined*, being a power for opposites: „with no change in its nature, either [of two contraries or contradictories] falls equally under its power“. The will's indeterminism entails its remaining two features: that a free power is a self-mover, a sufficient cause of its own actions; and that a free power refrain from acting even when all the conditions necessary for its acting obtain“. Vgl. auch Fernando INCIARTE, *Natura ad unum - ratio ad opposita*. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus, in: Jan P. BECKMANN; Ludger HONNEFELDER; Gangolf SCHRIMPF und Georg WIELAND (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter*, S. 262-8.

⁶⁶² Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: Johannes FRIED (Hrsg.), op. cit., S. 257: „Zu dem sekundär Wollbaren gehört aber alles sekundär Intelligible, da von Gottes Verstand alles naturhaft erkannt wird, was möglich ist, das heißt, was dem Wirklichsein nicht widerstreitet“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 6 S. 452 n. 7: „Sed de secunda necessitate [de necessitate ineuitabilitatis siue determinationis] potest dici, quod licet necessario voluntas diuina habeat actum complacentiae respectu cuiuscunque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcunque creatum volitione efficaci, siue determinatiua illius ad existendum: imo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter eam causat, quia si necessario hac secunda necessitate vellet eam fore, necessario etiam necessitate ineuitabilitatis eam causaret, saltem pro tunc, pro quando vult eam fore.“

⁶⁶³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: Johannes FRIED (Hrsg.), op. cit., S. 261. Vgl. *Ordinatio* I d. 38 q. un. S. 306 n. 9: „(...): intellectus diuinus ex necessitate naturae est speculativus, et non est ad hoc formaliter libertas, licet non sit sine voluntate complacente; Deus enim necessario est sciens, non autem voluntate est sciens proprie, sicut necessitate - non voluntate - est Deus. Quando igitur arguis 'si voluntas non possit non velle intellectum speculari, ergo non est summe libera', non sequitur, quia libertas eius non est ad intrinseca (quae quasi praecedunt actum eius), sed libertas eius est ad omnia factibilia, et ideo necesse est ponere primam determinationem in voluntate respectu factibilium; (...)“.

⁶⁶⁴ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: Johannes FRIED (Hrsg.), op. cit., S. 253f. S. 260-3; Allan B. WOLTER, God's knowledge: a study in scotic methodology, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 171-4; Jaime Rey ESCAPA, Lectura „en clave actual“ de la cristología del beato Juan Duns Escoto, in: *Naturaleza y Gracia*, S. 350f.; A. J. BECK, 'Divine psychology' and modalities: Scotus's theory of the neutral proposition, in: E. P. BOS (ed.), *John Duns Scotus renewal of philosophy*, S. 129-30.

⁶⁶⁵ Vgl. Simo KNUUTTILA, Nomic necessities in late medieval thought, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica* (vol. 48), Vol. II, S. 227.

⁶⁶⁶ Vgl. Joachim Roland SÖDER, *Kontingenz und Wissen*, S. 50-1. Vgl. *Reportatio* I A d. 39-40 q. 1-3 S. 246 n. 27: „Necessitas autem immutabilitatis est illa quae non potest aliter se habere, quomodo Deus est ens necessarium“.

Verursachung der göttlichen Handlungen „*ad extra*“ nicht verneint. Vielmehr wird festgestellt, daß der Wille Gottes im Blick auf jedes Geschöpf, sowie das Vorauswissen Gottes im Blick auf jede freie Handlung des Menschen und auf jede kontingente Wahrheit, ewig von Gott besessen wird. Unveränderlichkeit und Notwendigkeit können bezüglich Veränderlichkeit und Kontingenz in der Welt als unzusammenhängend konzipiert werden. Dies ermöglicht, daß ein unveränderbarer Umstand, wie das Vorauswissen Gottes jeder kontingenten Wirklichkeit, kontingent ist. Gott erkennt die kontingente Zukunft unveränderlich und von der Ewigkeit her, aber auch *als* kontingente Zukunft.⁶⁶⁷

„Kontingent“ wird dann von der Vereinigung einer gewollten Washeit als einem schlechthinnigen Möglichen mit dem aktuellen Sein ausgesagt, wenn das Gegenteil dieser Vereinigung auch entstehen könnte, genau wenn sie entsteht. Damit ist das Kontingente nach Scotus im Gegensatz zur aristotelischen Bestimmung nicht alles, was „*non-necessarium*“ oder „*non-sempiternum*“ ist.⁶⁶⁸ Vielmehr soll die scotische Auffassung des Kontingenten aufgrund des scotischen Begriffs der synchronen Kontingenz durch die kontingente Kausalität des Willens verstanden werden. Der Begriff der synchronen Kontingenz bei Scotus ist zugleich der Kern seiner Kritik an der statistischen Interpretation der Modalität.

Voraussetzung der synchronen Kontingenz bei Scotus ist, daß der Wille nicht in dem Sinne frei ist, daß er gleichzeitig etwas und sein Gegenteil wollen kann - eine

⁶⁶⁷ Vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, op. cit., S. 524; A. VOS JACZN, H. VELDHUIS, A. H. LOOMAN-GRAASKAMP, E. DEKKER, N. W. DEN BOK, Introduction, in: A. VOS JACZN et alii (eds.), *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*, S. 25-6; Timothy B. NOONE, Aquinas on divine ideas: Scotus's evaluation, op. cit., S. 323-4.

⁶⁶⁸ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1 S. 178 n. 86: „Ad secundum dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; (...)“. Vgl. Johannes DUNS SCOTUS, Abhandlung über das erste Prinzip, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), op. cit., S. 70 n. 56: „Ad secundum: Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit. Ideo dixi: „Aliquid contingentis causatur“, non: „Aliquid est contingens.“ (...); quia si ille motus <totus> necessario est a causa sua, quaelibet pars eius necessario causatur quando causatur, hoc est, inevitabiliter, ita quod oppositum tunc non posset causari“. Vgl. ARISTOTELES, Vorlesung über die Natur, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles' Physik - Zweiter Halbband: Bücher V (E)-VIII(Q)*, VIII Kap. 7, 260b10-19, S. 200-1; M. FREUNDLIEB, Zur Entstehung der Terminus „contingens“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, S. 432f. Nach Wolfgang Kluxen bestimmt Scotus in der zitierten Stelle *präziser ausgesagt* nicht die Kontingenz des Seienden, sondern der *Ereignisse* aufgrund kontingenter Verursachung, die kontingent heißen, „wenn bei ihrem faktischen Eintreten zugleich deutlich ist, daß sie auch nicht eintreten könnten“, und zwar so, daß „für das Nicht-Eintreten jenes Ereignisses kein neuer Faktor in den Ereigniszusammenhang eingeführt zu werden braucht“; vgl. Wolfgang KLUXEN, Kommentar, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus - Abhandlung über das erste Prinzip*, S. 199. Vgl. auch Thomas A. SHANNON, *The ethical theory of John Duns Scotus*, S. 31.

logische Unmöglichkeit⁶⁶⁹ -, sondern er ist frei in bezug auf den Akt des Wollens zu jedem Zeitpunkt. Daß der Wille in einer Aufeinanderfolge der Zeit („*successive*“) gegensätzliche Objekte - vermittelt gegensätzlicher Akte - wollen kann,⁶⁷⁰ ist zur Bestimmung der Kontingenz nicht ausreichend.⁶⁷¹ Die Freiheit des Willens braucht für den absoluten Unterschied zur Notwendigkeit der Handlungen eines Vermögens mehr als eine diachrone Möglichkeit, nämlich die erste Art doppelter Möglichkeit und Kontingenz („*duplex possibilitas et contingentia*“).⁶⁷² Dieser ersten Art nach sind „*de possibili*“ (und der Modalität nach kontingente) Sätze, die aus gegensätzlichen Termini zusammengesetzt werden, wie z. B. „Etwas Weißes kann schwarz sein“, wahr, insofern sie „*secundum sensum divisionis*“ verstanden werden.⁶⁷³ Die Freiheit des Willens, auf die sich die zweite Art doppelter Möglichkeit und Kontingenz bezieht, wird aber dadurch nachgewiesen, daß „*de possibili*“ (und der Modalität nach kontingente) Sätze, die aus gegensätzlichen Termini zusammengesetzt werden, auch wahr sind, wenn sie synchron verstanden werden.⁶⁷⁴ (Dabei heißt „Möglichkeit“ eigentlich „logische Möglichkeit“,⁶⁷⁵ nach der zur Wahrheit von Möglichkeitssätze ausreicht, daß ihre Termini irgendwie *nicht-gegensätzlich* sind).⁶⁷⁶ Dies wird wie folgt beschrieben:

- In demselben Moment und für denselben Moment („*in eodem et pro eodem*“), in dem der Wille einen Willensakt hat,

⁶⁶⁹ Vgl. *Lectura I d. 39 q. 1-5 S. 494 n. 47*: „Dico quod duplex contingentia et duplex possibilitas consequitur istam libertatem; non enim est libertas in voluntate nostra ut simul opposita obiecta, quia non sunt terminus simul unius potentiae, - (...)“.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, S. 493 n. 45: „Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et nolendum, et amandum et odiendum), et secundo mediantibus actibus oppositis est libera ad obiecta opposita ut libere tendat in ea, et tertio est libera ad effectus quos producit sive immediate sive movendo alias potentias executivas“. Vgl. A. VOS JACZN, H. VELDHUIS, A. H. LOOMAN-GRAASKAMP, E. DEKKER, N. W. DEN BOK, *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*, (Commentary) S. 115.

⁶⁷¹ Vgl. *Lectura I d. 39 q. 1-5 S. 494 n. 48*: „Una contingentia et possibilitas, ut voluntas successive feratur in obiecta opposita: et haec possibilitas et contingentia consequitur eius mutabilitatem“. Vgl. Joachim Roland SÖDER, *op. cit.*, S. 94f.

⁶⁷² Vgl. *Lectura I d. 39 q. 1-5 S. 494 n. 47*: „(...), - sed ex hoc quod habet libertatem ad actus oppositos, respectu obiectorum oppositorum consequitur duplex possibilitas et contingentia“.

⁶⁷³ *Ibidem*, n. 48: „Et secundum hanc possibilitatem distinguuntur propositiones de possibili quae fiunt de extremis contrariis et oppositis, ut ‘album potest esse nigrum’: et secundum sensum divisionis est propositio vera, prout intelligitur extrema habere possibilitatem pro diversis temporibus, ut ‘album in *a* potest esse nigrum in *b*’; unde ista possibilitas consequitur successionem. Et sic etiam haec vera in sensu divisionis ‘voluntas amans illum, potest odire illum’“.

⁶⁷⁴ Vgl. Simo KNUUTTILA, *Interpreting Scotus’ theory of modality: three critical remarks*, in: Leonardo SILEO (org.), *op. cit.*, S. 297f.

⁶⁷⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.9.2 (am Anfang).

⁶⁷⁶ Vgl. *Lectura I d. 39 q. 1-5 S. 494 n. 49*: „Sed adhuc illam libertatem voluntatis consequitur alia potentia, quae est logica (...). Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset ‘mundus potest esse’; (...)“.

- Kann der Wille einen gegensätzlichen Willensakt haben:⁶⁷⁷ sWat1 & Ms-Wat1.⁶⁷⁸

- Dies ist genau so, wie wenn angenommen wird, daß der Wille in einem einzigen Moment existiert und etwas in diesem Moment will, so daß demselben Willen nicht möglich ist, in einer Aufeinanderfolge der Zeit etwas wollen und etwas nicht wollen,

- Und er kann trotzdem das Objekt *a* für denselben Moment und in demselben Moment, in dem er *a* will, nicht wollen.⁶⁷⁹

- Das Wollen für diesen Moment und in diesem Moment gehört nicht zur Wesenheit des Willens, und ebensowenig ist es eine natürliche Eigenschaft des Willens: Jenes Wollen folgt der Wesenheit des Willens akzidentell,⁶⁸⁰ d. h. es besteht zwischen der Wesenheit des Willens und dem hervorgebrachten Willensakt eine akzidentelle Beziehung. Wäre sie eine wesentliche Beziehung, dann wäre der Wille auf diesen Akt in jeder möglichen Situation so bezogen, daß es in jedem verschiedenen Moment, in dem der Wille diesen bestimmten Akt hervorbringt, keine Möglichkeit gäbe, einen gegensätzlichen Akt hervorzubringen.⁶⁸¹

- Der Gegensatz eines akzidentellen Prädikats (eines „*accidentis per accidens*“)⁶⁸² ist mit einem Subjekt für einen bestimmten Moment nicht unvereinbar.

- So geschieht es mit dem Vermögen des Willens als Subjekt: Wenn der Wille für diesen Moment und in diesem Moment das Objekt *a* will - wobei „will *a*“ ein akzidentelles Prädikat ist -, kann der Wille in diesem Moment und für diesen Moment das Objekt *a* nicht wollen - wobei „will-nicht *a*“ ebenso ein akzidentelles Prädikat ist.

⁶⁷⁷ Ibidem, S. 495 n. 50: „Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti: nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi, (...)“. Vgl. Antonie VOS, *Kennis en noodzakelijkheid*, S. 82f. Zur dreifachen Freiheit des Willens vgl. William A. FRANK, Duns Scotus' concept of willing freely: what divine freedom beyond choice teaches us, in: *Franciscan studies*, S. 77f.

⁶⁷⁸ Die Formalisierung übernehme ich von A. VOS JACZN et alii, op. cit., S. 117 (Anm. 46): „(...) : Let us suppose an act of the will at one particular moment, then it remains true that, if the will wills an object, at that moment, it can still not-will that object“.

⁶⁷⁹ Vgl. *Lectura I* d. 39 q. 1-5 S. 495 n. 50: „(...) , - ut si ponitur quod voluntas tantum habeat oppositum actum volendi, - ut si ponitur quod voluntas tantum habeat esse per se unum instans et quod in illo instanti velit aliquid, tunc successive non potest velle et nolle, et tamen pro illo instanti et in illo instanti in quo vult *a*, potest nolle *a*, (...)“. Vgl. ibidem, S. 496 n. 52: „Unde si ponatur voluntatem esse tantum in uno instanti, libere vult, et non 'libere vult' nisi quia potest nolle“.

⁶⁸⁰ Vgl. ibidem, S. 495 n. 50: „(...) , nam velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis; igitur consequitur ipsam per accidens“.

⁶⁸¹ Vgl. A. VOS JACZN et alii, op. cit., S. 119.

⁶⁸² Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.2 und im sechsten Kapitel unter 6.1.

- Die logische Möglichkeit („*possibilitas logica*“), die im analysierten Akt des Willens für einen und in einem bestimmten Zeitpunkt gesehen werden kann, betrifft die (drei) Termini (zweier möglicher Sätze), die miteinander vereinbar sind.⁶⁸³

Angesichts der noch darzustellenden Definition einer kontingent *theologischen* Wahrheit⁶⁸⁴ bringe ich als Beispiel für die von Scotus intendierte zweite Art doppelter Kontingenz den folgenden möglichen Satz über das Subjekt/Objekt „Gott“:⁶⁸⁵

- „Gott (=der göttliche Wille) hat zum Zeitpunkt (t1) die Menschwerdung Christi gewollt“.

Dieser kontingente Satz ist eine logische Möglichkeit, der ein reales Vermögen vorangeht, insofern die Ursache, d. h. das Vermögen des Willens, der Wirkung, d. h. dem logisch möglichen gewollten Ereignis gegenüber, vorgängig konzipiert wird. Im Moment, in dem der Wille den Willensakt hervorruft, geht er der Natur nach seinem Wollen vorher und verhält sich mit Freiheit zum Wollen. Die freie Beziehung zu einem bestimmten Wollen heißt, daß genau im Moment, in dem der Wille das Wollen hervorruft, der Wille sich zum Wollen kontingent verhält und auch eine kontingente Beziehung zum Nichtwollen („*ad nollendum*“) hat.⁶⁸⁶ (Wichtige Prämisse für die Kontingenz des oben dargelegten theologischen Satzes ist, daß der göttliche Wille, durch einen einzigen Willensakt, im Blick auf das Hervorbringen von gegensätzlichen *Objekten* bzw. gegensätzlichen *Wirkungen*, nicht wie der Mensch im Blick auf gegensätzliche *Akte*, frei ist. Freiheit für gegensätzliche *Akte* heißt Unvollkommenheit.⁶⁸⁷ Außerdem ist der Wille auch bei Gott dem Willensakt (=der Wirkung) naturhaft vorgängig (=der „*ad intra*“ handelnde Wille ist sich selbst als

⁶⁸³ Vgl. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 S. 495 n. 50: „Sed oppositum ‘accidentis per accidens’ non repugnat subiecto pro aliquo instanti; et ideo voluntas volens *a* in hoc instanti et pro hoc instanti, potest nolle *a* in eodem et pro eodem. Et est haec possibilitas logica respectu extremorum non repugnantium“.

⁶⁸⁴ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 1.10.

⁶⁸⁵ Vgl. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 S. 495-6 n. 50-52.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, S. 495 n. 51: „Et huic possibilitati logicae correspondet potentia realis, nam omnis causa praeintelligitur suo effectui, - et ita voluntas in illo instanti in quo elicit actum volendi, praecedit natura volitionem suam et libere se habet ad eam; unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter se habet ad volendum et contingentem habet habitudinem ad nolendum: (...)“.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, S. 496-7 n. 53: „Voluntas enim divina libera est ad effectus oppositos producendos. Sed haec non prima libertas, sed requirit aliam priorem; primam autem libertatem, quae est in nobis (quae est respectu actuum oppositorum), non potest voluntas divina habere, quia haec est imperfectionis et arguit mutabilitatem, - voluntas autem divina non potest habere nisi unicum volitionem, et ideo unica volitione potest velle opposita obiecta, nam eius unica volitio est praevalens omnibus volitionibus creatis respectu diversorum, sicut eius unica intellectio respectu omnium intellectionum creaturarum. Unde eius unica volitio habet praevalentiam respectu omnium volitionum tendentium in diversa obiecta, quia quaelibet nostra volitio limitata est ad suum obiectum. Si igitur ponitur aliqua una illimitata, quae est volitio divina, illa poterit oppositorum obiectorum esse. Est igitur libertas voluntatis divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita obiecta, et in infinitum liberius quam nos diversis volitionibus“.

hervorbringendem Willen naturhaft vorgängig) und so konstituiert, daß er in einem einzigen Willensakt zu demselben Moment und für denselben Moment der Ewigkeit ein bestimmtes Objekt (z. B. die Existenz eines Steins) wollen und nicht wollen, hervorbringen und nicht hervorbringen kann).⁶⁸⁸

Die doppelte kontingente Beziehung des Willens zu seinem Wollen in *Lect. I d. 39 n. 51* soll aber nicht diachron verstanden werden. Diachron hätte der Wille zeitlich früher eine kontingente Beziehung zum Wollen und erst später eine kontingente Beziehung zum Nichtwollen. Vielmehr soll die doppelte kontingente Beziehung synchron verstanden werden, so daß wenn der Wille jetzt („*nunc*“) die Ursache eines bestimmten Willensakts ist, er in demselben „jetzt“ den Gegensatz von diesem Willensakt verursachen kann. Dies wird im folgenden Satz, nämlich im von mir genannten „Satz *q*“, ausgedrückt: „*volens in a, potest nolle in a*“.⁶⁸⁹

Der Satz *q* ist „*in sensu compositionis*“ falsch, insofern er so verstanden wird, daß das Prädikat zusammen mit dem „Möglichkeitsoperator“ („*nota possibilitatis*“), d. h. „*potest nolle in a*“, dem Satzsubjekt „Der Wille will in *a*“ zugeteilt wird. „*In sensu divisionis*“ - in einem „neuen“ „*sensus divisionis*“,⁶⁹⁰ d. h. in bezug auf einen Satz, der eine „synchrone Möglichkeit“⁶⁹¹ ausdrückt! - ist aber der Satz *q* wahr, und zwar *nicht* weil die Außentermini verschiedenen Zeitpunkten nach genommen werden, sondern weil im Satz *q* eigentlich zwei verschiedene einfache Sätze vorliegen.⁶⁹² Im komplexen Satz *q* wird in *einem* Satz ein Willensakt vom Willen ausgesagt („*enuntiatur*“), und dort wird in *einem anderen* Satz auch der gegensätzliche Willensakt vom absolut genommenen Willen mit dem Möglichkeitsoperator ausgesagt. Der Sinn des Satzes *q* ist

⁶⁸⁸ Ibidem, S. 497 n. 54: „Ex hoc apparet quomodo est contingentia in effectu: nam sicut voluntas nostra potest considerari in quantum est prior volitione sua, (...) - ita voluntas divina, licet non possit habere actus oppositos (quia voluntas est eadem cum sua volitione), tamen voluntas divina unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse vel potest nolle lapidem esse, ita quod voluntas divina in quantum est operativa ad intra, et sic prior effectu, potest producere et non producere obiectum; ut sicut est possibilitas in voluntate nostra respectu actus volendi - et logica et realis - in eodem instanti et pro eodem respectu eiusdem, ita etiam voluntas divina, quae in quantum operativa praecedit se ut productiva, potest in eodem instanti aeternitatis et pro eodem instanti aeternitatis velle et nolle aliquid, et sic producere aliquid et non producere“.

⁶⁸⁹ Ibidem, S. 495 n. 51: „(...) non quia prius habuit habitudinem contingentem ad volendum, quia tunc non fuit causa, sed nunc - quando est causa eliciens actum nolendi - contingentem habet habitudinem ad actum, ita quod ‘volens in *a*, potest nolle in *a*‘“. Vgl. Stephen D. DUMONT, *The origin of Scotus’s theory of synchronic contingency*, op. cit., S. 155.

⁶⁹⁰ Vgl. Nicole WYATT, *Did Scotus invent possible worlds semantics?*, op. cit., S. 199-200.

⁶⁹¹ Vgl. A. VOS JACZYN et alii, op. cit., S. 121.

⁶⁹² Vgl. *Lectura I d. 39 q. 1-5 S. 495 n. 51*: „Et est distinguenda secundum compositionem et divisionem: et in sensu compositionis falsa, prout intelligitur praedicatum cum nota possibilitatis attribui huic toti ‘voluntas volens in *a*’; in sensu autem divisionis est propositio vera, non quia extrema intelliguntur pro diversis temporibus (ille enim sensus habet locum quia est successio in actibus), sed est vera in sensu divisionis quia sunt ibi duae propositiones, quia

„Der Wille will in *a*“ und „Der Wille kann in *a* so sein, daß er in *a* nicht will“. ⁶⁹³ Daß der Wille zu demselben Zeitpunkt *a* einen gegensätzlichen Willensakt verursachen kann, trifft zu, weil der Wille, der in *a* will, mit Freiheit diesen Willensakt hervorruft: Jener Willensakt in *a* gehört nicht zur Wesenheit des Willens und ist deswegen keine Eigenschaft des Willens. ⁶⁹⁴

- Somit soll die oben genannte kontingente theologische Wahrheit im Sinne des konjunktiv-synchronen kontingenten Satzes *q* wie folgt beschrieben werden: „Gott hat zum Zeitpunkt (t1) die Menschwerdung Christi gewollt und Gott konnte zum Zeitpunkt (t1) die Menschwerdung Christi nicht wollen“. (Der so beschriebene komplexe Satz kann „*in sensu diviso*“ nicht wahr sein, insofern die Außenglieder zu verschiedenen Zeitpunkten erfaßt werden, da es im göttlichen Willensakt keine Aufeinanderfolge der Zeit gibt. Aber jeder vom Willen verursachte Satz ist in Gott dem folgenden „*sensu diviso*“ zufolge wahr: „Der göttliche Wille will das Objekt *p* zum Moment *a* der Ewigkeit und der göttliche Wille kann das Objekt *p* zu demselben Moment *a* der Ewigkeit nicht wollen“). ⁶⁹⁵

- Der allgemeine Satz *q* kann so formalisiert werden: sWat1 & Ms-Wat1. ⁶⁹⁶

Damit das zweite kontingente Außenglied (d. h. M-s) des Satzes *q* (d. h. s & M-s) eigentlich möglich ist, ist nach Scotus nicht nötig, daß er zu einem Zeitpunkt aktualisiert ist. Das zweite Außenglied wird von Scotus als eigentlich logische und reale Möglichkeit in einem und für einen Moment verstanden. Dem scotischen Argument zufolge kann die „doppelte Möglichkeit und Kontingenz“ im Blick auf zeitlich determinierte Tatsachen und Sätze keiner Art von Determinismus unterworfen werden.

implicite includit duas propositiones: (...)“.

⁶⁹³ Vgl. Simo KNUUTTILA, Duns Scotus and the foundations of logical modalities, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 133-4. Der Satz *q* kann deswegen als eine *Konjunktion* von zwei Sätzen verstanden werden, nämlich von einem Satz, in dem ein Willensakt dargestellt wird, und einem anderen, in dem dargestellt wird, daß ein gegensätzlicher Willensakt möglich ist; vgl. ders., Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality, op. cit., S. 449.

⁶⁹⁴ Vgl. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 S. 495 n. 51: „(...) enuntiatur enim actus volendi de voluntate in una propositione, et oppositus actus de voluntate absolute accepta cum nota possibilitatis enuntiatur in alia propositione, et est sensus ‘voluntas est volens in *a*’ et ‘voluntas potest esse nolens in *a*’, - et hoc verum est, quia voluntas volens in *a*, libere elicit actum volendi, nec est eius passio“.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, S. 497 n. 54: „Et tunc sicut ista est distinguenda in nobis ‘voluntas volens in *a*, potest esse nolens in *a*’, sic est ista distinguenda ex parte Dei ‘voluntas divina volens in instanti aeternitatis lapidem esse, potest nolle in eodem instanti lapidem esse’: et non est sensus divisionis verus intelligendo extrema pro diversis mensuris (ut sit volens pro uno instanti et nolens pro alio), quia non est successio in comparatione ad volitionem divinam, - sed est vera quemadmodum prius dictum in nobis, nam sensus divisionis est quod ‘voluntas divina est volens lapidem esse in *a* instanti aeternitatis’ et ‘voluntas divina potest nolle lapidem esse in instanti aeternitatis’“.

⁶⁹⁶ Vgl. A. VOS JACZN et alii, op. cit., S. 123 (auch Anm. 50): „The possibility operator now only refers to the second one of these conjuncts. In this divided sense the proposition is true and states that at the moment at which the

Weil außerdem das mögliche aber nicht aktualisierte Außenglied des logischen und realen synchronen Satzes *q* nur wahr wäre, so KNUUTTILA, wenn eine bezüglich dieser Welt „alternative“ Welt aktuell wäre, begründet die scotische Modallehre die Semantik von „several possible states of affairs“ zu demselben und für denselben Moment.⁶⁹⁷ Wie logisch mögliche und neutrale kontingente Sätze, d. h. Sätze noch ohne einen vom Willen bestimmten Wahrheitswert und deswegen vom göttlichen Verstand noch nicht erkannte,⁶⁹⁸ nach Scotus in „Äquivalenzklassen“ aufgrund von Verhältnissen von Vereinbarkeit klassifizierbar sind, so daß eine der Klassen von logisch möglichen Welten diese aktuelle Welt ist und als solche eine Begrenzung in der kontingenten Aktualisierung bestimmter Möglichkeiten erfordert,⁶⁹⁹ muß nicht weiter verfolgt werden.⁷⁰⁰

Die scotische Auffassung der logisch-ontologischen Kontingenz von Seiendem und von Tatsachen wurde damit aufgrund der Lehre der kontingenten Kausalität dargelegt. Die Kontingenz von Seiendem und von Tatsachen muß jetzt im Blick auf Handlungen des göttlichen Willens oder einer der göttlichen Personen als willentliches Subjekt analysiert werden, die sprachlich die Form von kontingenten theologischen Sätzen haben. Solches Seiende und solche Tatsachen bestehen entweder in kontingenten „*factibilia*“ oder in kontingenten „*entes creati*“. Da der Wahrheitswert der diesen „*factibilia*“ und „*entes creati*“ entsprechenden Sätze vom göttlichen Willen schon bestimmt ist, sind diese selben Sätze vom göttlichen Verstand „*determinate*“ erkannt.⁷⁰¹

will factually has an act of willing something, there is the *possibility* (not the factuality!) of not-willing it“.

⁶⁹⁷ Vgl. Simo KNUUTTILA, Time and modality in scholasticism, in: Simo KNUUTTILA (ed.), op. cit., S. 227; ders., Interpreting Scotus' theory of modality: three critical remarks, in: Leonardo SILEO (org.), op. cit., S. 295f.; ders., Duns Scotus and the foundations of logical modalities, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER und Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 130-1. 132f. Vgl. auch A. VOS JACZN et alii, op. cit., S. 25-6.

⁶⁹⁸ Vgl. *Lectura* I d. 39 p. q. 1-5 S. 500 n. 62-63: „Et dico quod intellectus divinus offert voluntati suae aliquam complexionem ut neutram, non apprehendens ut veram vel falsam (sicut cum apprehendo 'astra esse paria'); et si ponatur quod per voluntatem meam possim verificare aliquam complexionem (ut 'me sedere'), prius est apprehensa a me ut neutra, sed tantum ut unum speculabile, - et quando ponitur in esse et in effectu per voluntatem determinatam ad unam partem, tunc apprehenditur ut vera, et prius tantum offerebatur voluntati ut neutra. Sic in proposito, intellectus divinus primo non est practicus, nec apprehendit primo aliquid ut operandum, sed ostendit voluntati ut neutrum; voluntas autem determinat se ad unam partem, ponendo in esse vel non in esse, et tunc intellectus apprehendit veritatem illius“.

⁶⁹⁹ Ibidem, S. 503-4 n. 72: „Ad aliud, quando arguitur quod si Deus scit *a* fore, et 'potest non fore' ponitur in esse, dico quod ex sola positione istius '*a* potest non fore' non sequitur impossibile; sed retenta alia propositione quod 'Deus sciat *a* fore', et tunc ponitur in esse, sequitur impossibile non propter positionem in esse, sed propter impossibilitatem quantum ad aliam. Et hoc est quod solet dici, quod 'posito aliquo possibili in esse, non sequitur impossibile nisi quando resultat aliqua impossibilitas“.

⁷⁰⁰ Vgl. Simo KNUUTTILA, Time and modality in scholasticism, in: Simo KNUUTTILA (ed.), op. cit., S. 232f.

⁷⁰¹ Zur Bedeutung von dem „*determinate*“ Erkennen vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1.

Angesichts der Einteilung der theologischen Wahrheiten in *Ord. prol. n. 150*⁷⁰² ihrer Modalität nach müssen außerdem im nächsten Abschnitt auch die notwendigen theologischen Wahrheiten definiert werden.

1.10 - Kontingente und notwendige theologische Wahrheiten

Voraussetzung für das Verständnis des scotischen Begriffs der Wissenschaft ist die Definition von kontingenten und notwendigen theologischen Wahrheiten.⁷⁰³ Dabei handelt es sich um die Verbindung von den positiven Modi eines bestimmten Seienden und bestimmter Tatsachen mit den logischen Modi von Sätzen in einer natürlichen Sprache.

Wie soll in diesem Zusammenhang eine „Wahrheit“ definiert werden? Ich gehe davon aus, daß eine Wahrheit für Scotus ein sprachliches Mittel in Form von einem Subjek-Prädikat Satz ist. Dieses sprachliche Mittel bezieht sich streng auf die Realität, so daß es eine Korrespondenz zwischen der Beziehung der deutenden Termini im Satz und der Beziehung der gedeuteten Dingen in der Realität gibt. „Wahrheit“ ist somit ein Satz, der wegen der umfassenden Bedeutung - wie in der ganzen terministischen Tradition⁷⁰⁴ - aufgrund der Bedeutung der Teile mit der Realität übereinstimmt,⁷⁰⁵ und zugleich eine nicht-widersprüchliche Aussage mit einem vom Verstand bekannten Wahrheitswert, nämlich „wahr“.⁷⁰⁶

⁷⁰² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.9.

⁷⁰³ Vgl. z. B. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.2, 1.5.2.1.3 und 1.5.2.1.4 und das fünfte Kapitel.

⁷⁰⁴ Vgl. Norman KREZMANN, Medieval logicians on the meaning of the *propositio*, in: *The Journal of Philosophy*, S. 768-9.

⁷⁰⁵ Dementsprechend ist „Wahrheit“ eine akzidentelle Relation zwischen dem Fundament „Satz“ und dem Terminus „Realität“; vgl. Constantino MARMO, Ontology and semantics in the logic of Duns Scotus, in: Umberto ECO and Constantino MARMO, *On the medieval theory of signs*, S. 143. 168-70. Vgl. *Reportata parrisiensia* IV d. 8 q. 2 S. 628 n. 14: „(...), in illo vltimo instanti prolotionis illius propositionis possunt duo distingui ex parte illius propositionis, potest enim considerari propositio quantum ad per se conceptum habendum per eam, cuius est signum. Secundo quantum ad rem significatam per illum conceptum positam in *esse* a Deo. Et tertio quantum ad veritatem, quae conuenit propositioni ex positione & vnione extremorum in *esse* pro illo instanti. (...): in tertio signo consequitur veritas propositionis, ex vnione extremorum in se: omnis enim propositio prius intelligitur neutra, quam vera; cuius ratio est, quia veritas est relatio accidentalis ad rem significatam per ipsam“.

⁷⁰⁶ Vgl. Heinrich SCHOLZ, Was ist uner einer theologischen Aussage zu verstehen?, in: Klaus-Martin BECKMANN (Hrsg.), *Protestantische Theologie*, S. 86: „Wir wollen den Ausdruck „Aussage“ also so interpretieren, daß, wenn wir von einer Aussage sprechen, wir zwar stets etwas meinen, was entweder wahr oder falsch ist, aber so, daß wir auch dann von einer Aussage reden, wenn noch nicht *entschieden* ist, ob das, wovon wir sprechen, wahr oder falsch ist. Für die wahren Aussagen wollen wir eine eigene Bezeichnung einführen. Sie sollen *Sätze* heißen. Dann ist also zwar jeder Satz eine Aussage, aber durchaus nicht jede Aussage ein Satz“. Vgl. auch Christoph ZIMMER, Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, S. 312.

Was ist außerdem unter einer „theologischen“ Wahrheit zu verstehen? Eine theologische Wahrheit, d. h. eine Wahrheit, die nach Scotus zum Habitus der Theologie in sich gehört,⁷⁰⁷ kann der gegebenen Konzeption von „Wahrheit“ nach als ein Satz verstanden werden, der aufgrund bestimmter Strukturen der Wissenschaft in sich⁷⁰⁸ sich auf das Subjekt-Objekt „Gott“ logisch-ontologisch bezieht. Von da her entspricht ein theologischer Satz der Wirklichkeit entweder als Prinzip oder - einer „strukturalistischen Auffassung“ einer Aussage zufolge⁷⁰⁹ - als Schlußfolgerung. Diese Definition schließt auf keinen Fall alles ein, was nach Scotus als „theologische Wahrheit“ - besonders als Schlußsatz eines Beweisgangs - verstanden werden kann,⁷¹⁰ sondern nur eine Konzeption der theologischen Wahrheit, die sich mittels der Strukturen der Theologie in sich als Wissenschaft in sich erkennen läßt.

Den dargelegten Bestimmungen von „Wahrheit“ und „theologischer Wahrheit“ nach soll verstanden werden, in welchem logischen Sinne alle Wahrheiten über Gott entweder als dreieinig oder als eine göttliche Person *kontingent* sind, wenn Gott in diesen Wahrheiten „nach außen“ in Vergleich gesetzt wird, d. h. wenn er „zum Außergöttlichen, zu dem, was er nicht ist, in Beziehung gesetzt wird, also ad extra, (...)“.⁷¹¹ Beispiele solcher Wahrheiten sind,

- Daß Gott die Welt erschafft;
- Daß der Sohn Mensch geworden ist;
- Sowie nach FÄH alle Sätze des apostolischen, vielleicht auch des nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses.⁷¹²

Hinsichtlich der Tätigkeit des göttlichen Willens bezeichnet der Ausdruck „*ad extra*“ im Gegensatz zum Ausdruck „*ad intra*“ den kontingenten Modus der Kausalität,⁷¹³ dessen Folge eine kontingente Wirkung ist. Wirkungen, die kontingent

⁷⁰⁷ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1, im dritten Kapitel unter 3.2.3.3 und im siebten Kapitel unter 7.5.

⁷⁰⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.1.2 und im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.4.

⁷⁰⁹ Vgl. Christoph ZIMMER, Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?, op. cit., S. 314: „Der Bezug einer Aussage zu einer Theorie und umgekehrt der einer Theorie zu einer Aussage ist hier wesentlich, so daß sich ein Theologiezitätskriterium auf Aussagen beziehen muß, sofern sie als strukturierte Bestandteile von logischen Folgebeziehungen vorkommen“. Vgl. ibidem, S. 315: „Als Grundform oder allgemeine Form einer Theorie ist das Konditional aufzufassen, dessen Antezedens die Konjunktion der Prämissen und dessen Konsequens die Konklusion entspricht“.

⁷¹⁰ Vgl. die verschiedenen Grade der theologischen Erkenntnis im Schlußkapitel unter 1.1.

⁷¹¹ Vgl. Étienne GILSON, Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus, op. cit., S. 210.

⁷¹² Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 191 Anm. 29a.

⁷¹³ Vgl. Ambrogio Giacomo MANNO, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, S. 136f.

vom realen Objekt des Habitus verursacht werden, stellen in Form von Sätzen fest, daß es kontingente verursachte Tatsachen gibt, die wahr sind.⁷¹⁴ Der scotischen Auffassung der kontingenten Kausalität zufolge ist darüber hinaus bekannt, daß eine *kontingente* theologische *Wahrheit* ein *einfacher* wahrer Satz wie „Gott hat die Menschwerdung Christi gewollt“ ist, deren doppelte Kontingenz durch den konjunktiven und „*in sensu divisionis*“ wahren Satz *q* gezeigt wird.⁷¹⁵

Wie die Wahrheit eines Satzes nach Scotus sich aufgrund einer Korrespondenztheorie verstehen läßt, so daß eine Aussage nur dann ein wahrer Satz ist, wenn ihre Termini in der extramentalen Wirklichkeit miteinander verbunden sind und als solche erkannt werden,⁷¹⁶ so hängt die Bestimmung des logischen Modus eines wahren Satzes - einer theologischen Wahrheit - davon ab, daß die Tatsache, für die der *kontingente* Satz steht, kontingent ist. Dennoch bezeichnet der logische Modus eines wahren *kontingenten* Satzes nicht, daß es eine Tatsache gibt, die kontingent ist. Dieser logische Modus bezeichnet vielmehr, daß in einem bestimmten Satz das Prädikat vom Subjekt durch die Kopula oder ein anderes Verb nicht notwendigerweise (=der Modus) prädiert wird.⁷¹⁷ Das Subjekt kontingenter Wahrheiten ist die Ursache solcher Prädikationen, aber sie sind nach HOERING mit ihm nicht korrelativ: „Die Wahrheit des Satzes, daß etwas kontingent existiert, läßt sich nur feststellen, nicht aber aus etwas Notwendigen ableiten“.⁷¹⁸ Die Prädikate kontingent-theologischer Wahrheiten sind weder „*per se primo modo*“ noch „*per se secundo modo*“ vom Subjekt prädiert.

Die heutige Operatorenlogik nimmt an, daß, wenn behauptet wird, daß ein Satz kontingent ist, „kontingent“ als ein Operator verstanden werden soll, der diesen Satz modallogisch charakterisiert. Dementsprechend bestehen Modalsätze „aus einem Modaloperator und einer Proposition, wobei die Zusammensetzung“, so TUGENDHAT

⁷¹⁴ Vgl. A. J. BECK, ‘Divine psychology’ and modalities: Scotus’s theory of the neutral proposition, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 128.

⁷¹⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.9.3.

⁷¹⁶ Vgl. A. J. BECK, ‘Divine psychology’ and modalities: Scotus’s theory of the neutral proposition, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 128. 130.

⁷¹⁷ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1 (auch Fn. 26). Vgl. A. MENNE, Modalität (des Urteils). - 1. *Antike und Mittelalter*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, S. 12-3.

⁷¹⁸ W. HOERING, Kontingenz I (4), in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), op. cit., S. 1039-40. Vgl. auch *Lectura* I d. 39 q. 1-5 S. 485 n. 20: „(...), quia ideae repraesentantes terminos simplices non repraesentant complexiones nisi quatenus termini includunt veritatem complexionum; sed termini rerum contingentium non includunt veritatem complexionis factae de illis, quia tunc esset illa complexio necessaria; (...)“.

und WOLF, „eine nicht-wahrheitsfunktionale ist“.⁷¹⁹ Kontingente Modalsätze sind logisch möglich und nicht notwendig.⁷²⁰ Wie vorher hinsichtlich der Notwendigkeit der Sätze in einem apodiktischen Beweisgang angedeutet wurde,⁷²¹ definiert auch eine ontologisch determinierte Semantik, warum einem bestimmten Subjekt ein Prädikat kontingent zukommt.

Ihrerseits sind die theologischen Wahrheiten „*ad intra*“,⁷²² d. h. die Wahrheiten, die nur die göttliche Natur oder die Natur einer der göttlichen Personen betreffen, ohne irgendeine Relation auf das endliche Seiende einzuschließen,⁷²³ diejenige Wahrheiten, in denen einer bestimmten ontologisch determinierten Semantik nach das Prädikat vom Subjekt mit Notwendigkeit prädiert wird. Der heutigen Operatorenlogik nach ist anzunehmen, daß, wenn behauptet wird, daß ein theologischer Satz „notwendig“ ist, „notwendig“ als ein Operator verstanden werden soll, der diesen Satz modallogisch charakterisiert. Notwendige Modalsätze sind logisch möglich und nicht kontingent.⁷²⁴ Eine ontologisch determinierte Semantik definiert, warum einem bestimmten Subjekt ein Prädikat notwendig zukommt.

Die Einteilung der Wahrheiten der Wissenschaft der Theologie nach ihrer Modalität ist für die Begriffsbestimmung des ersten Objekts, selbst für das Verständnis des Unterschieds zwischen „Objekt“ und „Subjekt“ des Habitus⁷²⁵ und vor allem für das Verständnis der epistemologischen Funktion des Subjekts/Objekts dem Habitus gegenüber,⁷²⁶ von entscheidender Bedeutung. Wird demgemäß das erste Objekt aufgrund des Primats des virtuell Enthaltens definiert, nach welchem der Modus der Ursächlichkeit des ersten Objekts dem Habitus gegenüber derjenige der Notwendigkeit ist,⁷²⁷ dann entsteht schon die Frage, inwieweit die gegebene Definition des ersten

⁷¹⁹ Vgl. Ernst TUGENDHAT und Ursula WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, S. 247. Vgl. auch G. W., Kontingent/Kontingenzenz, in: Jürgen MITTELSTRASS (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, S. 455.

⁷²⁰ Ibidem: „ $X A \Leftrightarrow \forall A \wedge \neg \Delta A$ “.

⁷²¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.5.2.2.

⁷²² Zur Problematik in bezug auf die „an-sich-seiende Wahrheit“ - „*aletheia*“ oder die „Offenbarung des Seins im menschlichen Verständnis“ in metaphysisch-abhängigen Urteilen - der antiken Philosophie und der mittelalterlichen Theologie und auf das biblische Wahrheitsverständnis in der heutigen Fundamentaltheologie vgl. Walter KASPER, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, in: Emerich CORETH (Hrsg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, S. 175-7.

⁷²³ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1.

⁷²⁴ D. h.: „ $X A \Leftrightarrow \Delta A \wedge \neg \forall A$ “.

⁷²⁵ Vgl. insbesondere das vierte und das fünfte Kapitel.

⁷²⁶ Vgl. insbesondere im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

⁷²⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel die Abschnitte unter 1.5.2.

Objekts ein Modell der Wissenschaft berücksichtigen kann, das nicht nur notwendige Sätze einschließt, sondern auch kontingente Sätze.

Wird die Erkenntnis des Habitus der Wissenschaft grundsätzlich durch die Einsicht *in die Natur* des ersten Subjekts/Objekts gewonnen, wie kann dann die Erkenntnis von einem Subjekt/Objekt wissenschaftlich begründet werden, das die zu erkennenden Wahrheiten nicht virtuell enthält?

II - DAS ERSTE OBJEKT EINER WISSENSCHAFT IN SICH VON NOTWENDIGEN WAHRHEITEN

Im folgenden wird der Begriff des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich gemäß dem Beispiel der Theologie weiter untersucht. Die Theologie ist das einzige ausführliche Beispiel für die Analyse der Begriffe, die von Scotus in den „*praenotandae*“ vorgelegt wurden. Sie wurden hauptsächlich für die Bestimmung des ersten Objekts der Theologie gedacht. Was in dieser Untersuchung, und zwar in den nächsten drei Kapiteln, für den Begriff und für die Rolle des ersten Objekts einer Wissenschaft gilt, wird von der Perspektive der Theologie her formuliert.

Während im ersten Kapitel die formale Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft vorgelegt wurde, wird sie in diesem und in den nächsten drei Kapiteln der Arbeit auf die Theologie sowohl als Wissenschaft in sich als auch als Lehre für uns angewandt. Mit der Untersuchung der Bestimmung des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich nach dem Beispiel der Theologie wird in diesem Kapitel eine Antwort auf die erste von drei Hauptfragen hinsichtlich des Objekts der Theologie im dritten Teil des Prologs gesucht, nämlich was das erste Objekt dieser Wissenschaft ist. Dieselbe Frage wird im vierten Kapitel im Blick auf unsere Theologie als eine Lehre für uns gestellt.

Scotus wichtigste Bestimmung für die Lehre von der Wissenschaft, die in *Ord. prolog. p. 3 q. 1-3* und *Lect. prolog. p. 2 q. 1-3* nach den „*praenotandae*“⁷²⁸ entsteht, ist aber der „Sinngehalt“ („*ratio*“), unter dem das Objekt der Wissenschaft erkannt werden muß. Er determiniert den Charakter und die Reichweite der wissenschaftlichen Erkenntnis. Dies ist jedoch das Thema des nächsten Kapitels und auch teilweise des vierten und fünften Kapitels der Arbeit. Dieses Thema entspricht im dritten Teil des Prologs zur *Ordinatio* der Betrachtung der zweiten Hauptfrage über das Objekt der Theologie.

⁷²⁸ Vgl. das erste Kapitel.

Die erste und die zweite Hauptfrage des dritten Teils des Prologs zur *Ordinatio* sind natürlich verschieden⁷²⁹ und setzen eine verschiedene Betrachtung des ersten Objekts der Wissenschaft voraus, auf deren Bedeutung im Lauf der Arbeit näher eingegangen werden muß. Dem Wortlaut nach wird diese verschiedene Betrachtung - des formalen Objekts (!) der Wissenschaft in verschiedenen Hinsichten - deutlicher im Zusammenhang der Bestimmung des ersten Objekts unserer Theologie sichtbar.⁷³⁰ Sie wird deswegen erst im vierten Kapitel ausführlich nachgezeichnet. Daß aber auf sie schon in diesem Kapitel hingewiesen wird, soll als Begründung der Argumente verstanden werden, die im vierten Kapitel bezüglich beider Hinsichten des formalen Objekts und der Unterscheidung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ der Erkenntnis in der scotischen Lehre von der Wissenschaft gegeben wird.

Die dritte Hauptfrage über das erste Objekt der Theologie, nämlich „ob die Theologie sich auf alle Dinge aufgrund einer Attribution derselben an ihr erstes Subjekt bezieht“,⁷³¹ wird hier nicht betrachtet. Eigentlich fällt sie, wie RICHTER andeutet, aus der thematischen Untersuchung des ersten Objekts der Theologie in sich, „inhaltlich und formal“ heraus.⁷³² In ihr geht es um die Erkenntnis *von allen erkennbaren Dingen* durch das erste Objekt der Theologie, nicht um die Bestimmung des ersten Objekts eines Habitus der Wissenschaft. Demgemäß werden in ihr wesentliche Bestandteile der scotischen Lehre der Wissenschaft nicht berührt. Vielmehr geht es um die theologisch-metaphysische Frage, ob die Erkenntnis alles Erkennbaren im Verstand Gottes in verschiedenen „Zeichen der Natur“ durch die Entfaltung der virtuellen Erkenntnis *der göttlichen Wesenheit*⁷³³ auch in der Theologie im Verstand der Seligen, im Verstand der Menschen bzw. in der „ganzen Theologie“ erfolgen kann.⁷³⁴

⁷²⁹ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 2.2 und im dritten Kapitel unter 3.1.

⁷³⁰ *Ord. prol.* n. 168.

⁷³¹ Vgl. *Ordinatio prol.* p. 3 q. 1-3 S. 94 n. 139: „Quaeritur utrum scientia ista sit de omnibus ex attributione eorum ad primum eius subiectum“.

⁷³² Vgl. Vladimir RICHTER, Textstudien zum Prolog des Oxforder Sentenzenkommentars von Johannes Duns Scotus, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, S. 435.

⁷³³ Vgl. *Ordinatio prol.* p. 3 q. 1-3 S. 135 n. 200: „- Ideo dico aliter, quod theologia divina est de omnibus cognoscibilibus, quia obiectum primum theologiae suae facit omnia alia actu cognita in intellectu eius, ita quod si in primo signo naturae est essentia sua primo cognita intellectui suo, et in secundo signo naturae quiditates continentes virtualiter veritates proprias, in tertio signo sunt istae veritates, virtualiter contentae in illis quiditatibus, sibi notae; (...)“.

⁷³⁴ Vgl. *Ordinatio prol.* p. 3 q. 1-3 S. 136-7 n. 202-203; S. 137-8 n. 204-205; S. 138-9 n. 206.

2.1 - Die notwendige Theologie und die kontingente Theologie

Scotus bestimmt das Objekt der Theologie unter Orientierung an den zwei ersten Hauptfragen des dritten Teils des Prologs, die jeweils in bezug auf beide Modalitäten theologischer Wahrheiten⁷³⁵ und in bezug auf zwei verschiedene Erkenntnisweisen beantwortet werden, nämlich Wissenschaft in sich und Lehre für uns.⁷³⁶

Die Theologie der notwendigen Wahrheiten und die Theologie der kontingenten Wahrheiten entsprechen nicht verschiedenen Habitus der Theologie. Sie sind ein einziger Habitus. Was diese Einheit begründet, ist die Einheit des Objekts der notwendigen und kontingenten theologischen Wahrheiten. (Für diese Einheit muß zwar noch argumentiert werden, nämlich durch die Beschreibung von Kriterien zur Einheit einer Wissenschaft, auch wenn ihre Wahrheiten der Modalität nach verschieden sind und von derselben Wissenschaft gemäß verschiedenen Verfassungen des Verstandes geredet wird).⁷³⁷

Während die notwendige und die kontingente Theologie verschiedene logische Modalitäten der Wahrheiten einer Wissenschaft betreffen, unterscheiden sich Theologie in sich und in uns wie eine „*scientia in se*“ und eine „*doctrina nobis*“. Theologie in sich und in uns schließen beide Modalitäten der theologischen Wahrheiten ein. Ob sie in ihrer Beziehung zu den der Modalität nach verschiedenen Wahrheiten der Theologie eine unterschiedliche Erkenntnisleistung hervorbringen, hängt von ihrer vermögenspsychologischen Unterscheidung als erkennende Habitus ab.

Die Hauptfragen über das erste Objekt der Theologie müssen so beantwortet werden, daß sowohl die notwendigen theologischen als auch die kontingenten theologischen Wahrheiten sowohl in einer Wissenschaft in sich als auch in einer Lehre für uns betrachtet werden. (1) Sie müssen beantwortet werden, wenn in der Theologie in sich die notwendigen Wahrheiten der Theologie betrachtet werden⁷³⁸ und wenn (2) in der Theologie für uns dieselben Wahrheiten betrachtet werden;⁷³⁹ wenn (3) in der

⁷³⁵ Vgl. im ersten Kapitel die Abschnitte unter 1.9 und unter 1.10.

⁷³⁶ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1.1 und 1.1.2.

⁷³⁷ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.5.

⁷³⁸ *Ord. prol. n. 151-168; Lect. prol. n. 71-86.*

⁷³⁹ *Ord. prol. n. 168; Lect. prol. n. 87-88.*

Theologie in sich die kontingenten Wahrheiten der Theologie betrachtet werden⁷⁴⁰ und wenn (4) in der Theologie für uns dieselben Wahrheiten betrachtet werden.⁷⁴¹

2.2 - Die Bestimmung des ersten Objekts der Theologie der notwendigen Wahrheiten, wenn sie in der Theologie in sich betrachtet werden⁷⁴²

Scotus antwortet zunächst⁷⁴³ auf die erste Hauptfrage, nämlich ob die Theologie sich auf Gott als auf das erste Objekt bezieht. Angesichts der Untersuchung im ganzen, liegt das Ziel der Behandlung dieser Frage darin, daß durch sie zugleich beschrieben werden kann, welches Objekt das erste Objekt einer Wissenschaft in sich von notwendigen Wahrheiten sein kann. Dabei wird von einem „Was“ der Erkenntnis gesprochen, nicht von der Weise, wie dieses „Was“ in der Wissenschaft erkannt wird.

Da die Bestimmung des ersten Objekts der Theologie die formale Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft voraussetzt,⁷⁴⁴ wird im folgenden gezeigt, wie jene Bestimmung in ihrer Anwendung auf die Theologie als Wissenschaft in sich geführt wird, so daß die Theologie in sich die Merkmale des ersten Objekts der Wissenschaft erhält.

2.2.1 - Das exklusive Besitzen des Primats des virtuell Enthaltens⁷⁴⁵

Das erste Objekt der Theologie in sich, wenn sie die notwendigen Wahrheiten der Theologie betrachtet, kann absolut gesprochen nur Gott sein. Die Antwort, so wie die Frage, ist auf keinen Fall trivial. Man könnte, wie andere Theologen und auch wie programmatisch Scotus selber, überlegen, welches andere Objekt das erste Objekt der Theologie in sich von notwendigen Wahrheiten sein könnte.⁷⁴⁶ Das Ergebnis der Überlegung müßte den Kriterien folgen, die ein Objekt erfüllen muß, um das erste verursachende Objekt des Habitus der Wissenschaft sein zu können. Die Festlegung dieser Kriterien steht von jetzt an im Vordergrund.

⁷⁴⁰ *Ord. prol. n. 169-170.*

⁷⁴¹ *Ord. prol. n. 171.*

⁷⁴² *Ord. prol. n. 151-157; Lect. prol. n. 71-76.*

⁷⁴³ *Ord. prol. n. 124.*

⁷⁴⁴ Vgl. im ersten Kapitel die Abschnitte unter 1.5.

⁷⁴⁵ *Ord. prol. n. 151; Lect. prol. n. 71.*

⁷⁴⁶ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 2.2.1.1.

Der erste von drei Gründen⁷⁴⁷ für die obige Position über das erste Objekt der Theologie entstammt aus der Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft, das den Primat des virtuell Enthaltens besitzt.⁷⁴⁸

- (Obersatz) Das erste Objekt enthält virtuell alle Wahrheiten jenes Habitus, dessen erstes Objekt es ist.

Es ist deutlich, daß die Bestimmung vom Primat des virtuell Enthaltens des Habitus⁷⁴⁹ gemeint ist, nach der die Schlußfolgerungen virtuell in den Prinzipien enthalten sind und die Prinzipien im Subjekt, d. h. der ganze Habitus ist im ersten Subjekt enthalten.⁷⁵⁰ Kein anderes Subjekt außer dem ersten Subjekt besitzt den Primat des virtuell Enthaltens. Deswegen kommt keinem anderen Subjekt außer dem ersten das folgende Verhältnis („*comparatio*“) im ontologischen und im logisch-semantischen Sinne des Subjekts zum Habitus zu, nämlich der Ursache zur Wirkung. Im Primat des virtuell Enthaltens wird die Kausalität des Subjekts in bezug auf den Habitus bestimmt.

- (Untersatz) Nichts enthält virtuell alle theologischen Wahrheiten außer Gott.

- (Schlußfolgerung) Also ist nichts anderes als Gott erstes Objekt der Theologie in sich in bezug auf die notwendigen Wahrheiten.

Durch den Beweis des Untersatzes muß eigentlich bewiesen werden, daß es überhaupt ein Objekt innerhalb des „Habitus“⁷⁵¹ - innerhalb der gegebenen Gesamtheit *notwendiger* Wahrheiten über ein bestimmtes Objekt - geben muß, das die Begriffsbestimmung des ersten Objekts eines Habitus erfüllt: Dieses allein besitzt den Primat des virtuell Enthaltens. Der erste Beweis, warum nur Gott das erste Objekt der Theologie sein kann, besteht deswegen darin, daß *nur* Gott als Ursache - „*principium essendi*“ aller Wahrheiten in den göttlichen Personen⁷⁵² - oder als dasjenige, zu dem alle

⁷⁴⁷ *Ord.* prol. n. 151-153; *Lect.* prol. 71-76.

⁷⁴⁸ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 102 n. 151: „Prima accipitur ex ratione primi obiecti, et arguo sic: primum obiectum continet virtualiter omnes veritates illius habitus cuius est primum obiectum; nihil continet virtualiter omnes veritates theologicas nisi Deus; ergo etc.“. Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 80 n. 1: „Et primo probat per definitionem subiecti: Continens virtualiter omnes veritates Theologicas, & necessarias est subiectum Theologiae in se, respectu necessariorum: (...)“.

⁷⁴⁹ *Ord.* prol. n. 142.

⁷⁵⁰ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 28 n. 71: „Quod probatur sic: conclusiones virtualiter continentur in principiis et principia in subiecto; igitur et totus habitus virtualiter. Similiter, effectus virtualiter includitur in sua causa; sed comparatio obiecti ad habitum est comparatio causae ad effectum; igitur subiectum et obiectum habitus virtualiter continent habitum“.

⁷⁵¹ Im Sinne eines Objektbereiches.

⁷⁵² Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 28 n. 71: „Sed nihil virtualiter continet ea quae determinantur in theologia nisi Deus, sicut patet de productione personarum, quia nihil aliud a Deo continet hoc quod Deus generat; et sic de aliis“.

notwendigen Wahrheiten eine Attribution („*attributionem*“) haben, alle diesen Wahrheiten enthält.⁷⁵³

Das Verursachtsein und das Zugeteiltsein sind Kennzeichnungen, die dem ersten Objekt der Wissenschaft in sich allein nicht zukommen, d. h. deren Gegenteil im Fall der Theologie in sich nur Gott erfüllen kann. Weil nur ein einziges Objekt innerhalb des Habitus den Primat des virtuell Enthaltens besitzen kann, kann kein anderes Objekt wie das erste Objekt alle notwendigen Wahrheiten der Theologie virtuell enthalten. Aber warum kann dem gegebenen Grund nach nur Gott in der Theologie in sich das erste Objekt sein? Durch welches methodologische Verfahren kann dies behauptet werden? Man könnte annehmen, daß Scotus voraussetzt, daß es *notwendige* theologische Wahrheiten gibt, die als solche akzeptiert werden.⁷⁵⁴ Man könnte dann die Frage stellen, wie die Erkenntnis von ihnen - unter der Voraussetzung, daß sie in einer Wissenschaft gewonnen wird - hervorgebracht werden müßte. Es wird außerdem vorausgesetzt, daß diese Erkenntnis der Habitus-Wissenschaft von einem ersten Objekt ist, das alle weiteren erkennbaren Bestimmtheiten verursacht. Wie das erste Objekt der notwendigen theologischen Wahrheiten gefunden wird, hängt von Kriterien ab - unter ihnen das schon beschriebene Kriterium -,⁷⁵⁵ nach denen sich jeder Versuch für die Bestimmung des ersten Objekts als gültig oder ungültig erweist.

2.2.1.1 - Die Widerlegung der Meinung, nach der Christus das erste Objekt der Theologie ist⁷⁵⁶

Um zu überprüfen, ob das Objekt „Gott“ nach dem gegebenen Kriterium das erste Objekt der Theologie in sich von notwendigen Wahrheiten ist oder eher ein anderes, kann man wie Scotus die folgende Betrachtung analysieren. Nach

veritatibus theologicis. Et similiter, essentia divina est principium essendi omnia quae sunt in divinis“.

⁷⁵³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 102 n. 151: „- Probatio minoris: nihil aliud continet eas ut causa sive ut illud ad quod habeant attributionem nisi Deus, quia Deus nulli alii attribuitur; nec aliquid continet eas ut effectus demonstratione quia, nam nullus effectus demonstrat Deus esse trinum, quod est potissime veritas theologica, et similia; igitur etc.“. Man kann hier spezifisch an die notwendigen theologischen Wahrheiten denken, die „(...), respicit Deum subsistentem, operantem et producentem *vel* in ordine Divinitatis, et est *Primus* liber sententiarum; (...)“, vgl. R. P. Claudius FRASSEN, *Scotus Academicus seu Universa Doctoris Subtilis Theologica Dogmata*, Quaestio quinta. Quodnam sit objectum theologiae nostrae, conclusio prima, S. 52. Daß alle theologischen Wahrheiten überhaupt auf das erste Objekt „Gott“ reduziert werden, weil sie in ihm virtuell enthalten sind, sieht Frassen in der Ordnung der theologischen Lehren, die in den Büchern der „*Sententiae*“ stehen. Frassen beachtet allerdings nicht die modale Einteilung der Wahrheiten der Theologie.

⁷⁵⁴ Zum Begriff der notwendigen theologischen Wahrheiten vgl. im ersten Kapitel unter 1.10.

⁷⁵⁵ Vgl. den vorhergehenden Text.

⁷⁵⁶ *Ord.* prol. n. 172-176. 177-183.

Bonaventura⁷⁵⁷ ist das Subjekt der Theologie, auf das alle Wahrheiten der Theologie bezogen sind („*omnia reducuntur*“), als das „vollständige Ganze“ („*totum integrum*“) Christus: Er ist in seiner Gottheit und Menschheit, als Haupt der Kirche und mystischer Leib, die Mitte der Theologie.⁷⁵⁸

Dieses Beispiel ist für die Überprüfung der scotischen Position besonders bedeutsam, weil auch für Bonaventura „das Wissenschaftssubjekt eindeutig die Funktion der Unterscheidung der Wissenschaften“ hat.⁷⁵⁹ Das „*totum integrum*“ (oder „*integrale*“) entspricht einer der drei Funktionen des Subjekts der Wissenschaft (dazu auch „*principium radicale*“, d. h. Gott selbst,⁷⁶⁰ und „*totum universale*“, d. h. „Dinge und Zeichen“, nach Bonaventura jedes glaubbare Objekt),⁷⁶¹ die wie die anderen zwei das Subjekt nach der Lehre der „Auflösung“ kennzeichnet.⁷⁶² TAVARD hat den Begriff der „*reductio*“ oder der „*resolutio*“ bei Bonaventura in einem prinzipiellen Sinne als „die Verbindung zwischen einer vollständigen Substanz und den Akzidentien oder den von ihr konnotierten unvollständigen Substanzen“ definiert.⁷⁶³ Die Auflösung dennotiert aber auch die Beziehung von etwas, das nicht selbsterklärend ist, zu dem, was es

⁷⁵⁷ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 22. Man sollte bedenken, daß es hier nicht nur um eine verschiedene Bestimmung des ersten Objekts der Theologie geht. Vielmehr unterscheiden sich die begrifflichen Rahmen, in denen sich die Frage nach dem Objekt der Theologie bei Scotus und bei Bonaventura erhebt. Während Bonaventura (so wie Hugo v. St. Viktor) über eine Theologie handelt, die von und unter Menschen gemacht wird, denkt Scotus an die Theologie und an ihr erstes Objekt, wie sie ideal definiert werden.

⁷⁵⁸ Vgl. BONAVENTURA, *Opera theologica selecta*, Iussu et auctoritate R.mi P. Leonardi M. Bello, Editio Minor, Tomus I, Liber I Sententiarum, proem. q. 1 in corp. S. 7: „Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur, quae determinantur in hoc libro ut ad totum integrum, est Christus, prout comprehendit naturam divinam et humanam sive creatum et increatum, de quibus sunt duo primi libri; et caput et membra, de quibus sunt duo sequentes. Et accipio large totum integrum, quod multa complectitur non solum per compositionem, sed per unionem et per ordinem“. Vgl. Ulrich Gottfried LEINSLE, *Res et signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, S. 31f.

⁷⁵⁹ Vgl. Ulrich LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 159-60.

⁷⁶⁰ Vgl. BONAVENTURA, op. cit., proem. q. 1 in corp. S. 7: „Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur ut ad principium, est ipse Deus“.

⁷⁶¹ Ibidem: „Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale, posumus nominare per circumlocutionem sive sub disiunctione; et sic est res vel signum; et vocatur hic signum Sacramentum. Possumus et unico vocabulo nominare; et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis; et hoc modo proprie loquendo, est subiectum in hoc libro“. Vgl. Ulrich LEINSLE, *Res et signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, S. 31; George H. TAVARD, *Transiency and permanence*, S. 104f.

⁷⁶² Vgl. Ulrich LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 159.

⁷⁶³ Vgl. George H. TAVARD, op. cit., S. 104. Vgl. auch BONAVENTURA, *Opera theologica selecta*, Iussu et auctoritate R.mi P. Leonardi M. Bello, Editio Minor, Tomus II, Liber II Sententiarum, d. 24 p. 1 a. 2 q. 1 ad 8 S. 580: „Unde, si aliqua auctoritas inveniatur quae videatur ponere unitatem potentiarum animae et virtutum, intelligenda est secundum modum praescriptum, videlicet secundum quamdam collectionem. Si iterum inveniatur quae dicat potentiam animae esse animae essentiam, intelligenda est per reductionem ad idem genus.“

Sunt enim quaedam quae sunt in genere per se, aliqua per reductionem. Illa per se sunt in genere quae participant essentiam completam illius generis, ut species et individua; illa vero per reductionem, quae non dicunt completam essentiam, et haec sub quinque membris continentur. Quaedam reducuntur sicut principia, quaedam sicut complementa, quaedam sicut viae, quaedam sicut similitudinis, quaedam sicut privationis“.

erklärt.⁷⁶⁴ Dieser Lehre nach ist das Subjekt „der absolute Ausgangspunkt und der letzte Zielpunkt und deshalb auch die absolute Integration einer Wissenschaft“.⁷⁶⁵

Was spezifisch als „vollständiges Ganzes“ zu verstehen ist,⁷⁶⁶ ist das Objekt, das vieles umfängt („*quod multa complectitur*“), nicht nur durch Zusammensetzung („*compositionem*“), sondern auch durch Vereinigung („*unionem*“)⁷⁶⁷ und durch Ordnung („*ordinem*“).⁷⁶⁸ Auf dieses Objekt wird alles in einer gegebenen Wissenschaft wie auf ein vollständiges⁷⁶⁹ Ganzes bezogen.⁷⁷⁰ Das vollständige Objekt ist eine Synthese der Gesamtheit der Wahrheiten von einer Wissenschaft. In der Theologie sind z. B. alle Glaubensartikel auf das vollständige Ganze reduzierbar, und dies noch auf dem Weg zur vollkommenen Intelligibilität, die das vollkommene Licht der Herrlichkeit über sie bringen wird. Alle Glaubensartikel können auf Christus reduziert werden, weil in ihm die Gesamtheit ihrer Repräsentation und Bedeutung gegenwärtig ist.⁷⁷¹

Die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, daß Christus als erstes Subjekt/Objekt der Theologie verstanden wird, können jedoch nicht akzeptiert werden. Durch die folgende Kritik wird das beschriebene Kriterium zur Bestimmung des ersten Objekts einer Wissenschaft nach Scotus nochmals charakterisiert:⁷⁷²

- (a) Wenn Christus das erste Objekt der Theologie wäre, dann wären die notwendigen Wahrheiten über den Vater und den Heiligen Geist, wie „der Vater zeugt“, „der Heilige Geist geht hervor“, usw., keine theologischen Wahrheiten.

⁷⁶⁴ Vgl. George H. TAVARD, op. cit., S. 104.

⁷⁶⁵ Vgl. Ulrich LEINSLE, Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus, op. cit., S. 159; ders., *Res et signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, S. 32.

⁷⁶⁶ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 208-9 Anm. 51. In Wirklichkeit stellt Bonaventura die Frage, was die Materie oder das Subjekt des Buchs der Sentenzen des Petrus Lombardus ist.

⁷⁶⁷ Alles, was in dem Buch der Sentenzen bestimmt wird, läßt sich auf das Subjekt/Objekt „Christus“ als das vollständige Ganze zurückführen, sofern dieses Subjekt/Objekt die göttliche und die menschliche Natur oder das Erschaffene und das Unerschaffene umfaßt. Von diesen Themen handeln die ersten zwei Bücher der Sentenzen.

⁷⁶⁸ Alles, was in dem Buch der Sentenzen bestimmt wird, läßt sich auf das Subjekt/Objekt „Christus“ als das vollständige Ganze zurückführen, sofern dieses Subjekt/Objekt auch das Haupt und die Glieder der Kirche umfaßt. Von diesen Themen handeln die zwei letzten Bücher der Sentenzen.

⁷⁶⁹ „Vollständig“ scheint „vollkommen“ zu bedeuten oder ein Ganzes zu qualifizieren, sofern dieses von seinen Teilen verschieden ist; vgl. George H. TAVARD, op. cit., S. 104.

⁷⁷⁰ Vgl. oben Fn. 31.

⁷⁷¹ Vgl. George H. TAVARD, op. cit., S. 108-9.

⁷⁷² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 115 n. 172: „// Ex his dictis patet improbatio illius opinionis quae ponit Christum esse primum subiectum, quia tunc necessariae veritates de Patre et Spiritu Sancto – puta ‘Pater generat’, ‘Spiritus Sanctus procedit’ – non essent veritates theologicae, nec contingentes veritates de eis, puta ‘Patet creat per Filium’, ‘Spiritus Sanctus temporaliter missus est visibiliter et invisibiliter’; nec veritates necessariae de Deo trino, ut quod est omnipotens, immensus, nec contingentes, ut quod Deus creat, Deus gubernat mundum, remittit peccata, punit, praemiatur, et huiusmodi“. Vgl. Henri Adriën KROP, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus*, S. 43f.

- (b) Wenn Christus das erste Objekt der Theologie wäre, dann wären die kontingenten Wahrheiten über den Vater und den Heiligen Geist, wie „der Vater erschafft durch den Sohn“, „der Heilige Geist ist auf sichtbare und unsichtbare Weise zeitlich gesandt“, auch keine theologischen Wahrheiten.⁷⁷³

- (c) Wenn Christus das erste Objekt der Theologie wäre, dann wären die notwendigen Wahrheiten über den dreieinigen Gott, wie „der dreieinige Gott ist allmächtig“, „er ist unermesslich“, auch keine theologischen Wahrheiten.

- (d) Wenn Christus das erste Objekt der Theologie wäre, dann wären die kontingenten Wahrheiten über den dreieinigen Gott, wie „Gott erschafft“, „Gott lenkt die Welt“, „Gott läßt die Sünde nach“, „Gott belohnt und bestraft“, und dergleichen, auch keine theologischen Wahrheiten.

Die vier beschriebenen Konsequenzen zeigen die unersetzbare Funktion, die das erste Objekt zur Bestimmung einer Wissenschaft spielt. Sie bezeichnen die Notwendigkeit, daß alle Wahrheiten⁷⁷⁴ einer und dergleichen Wissenschaft⁷⁷⁵ *ein einziges* verursachendes Objekt haben *können*, von dem sie erkannt werden, weil sie *alle* in ihm *allein* virtuell enthalten sind. Es ist wichtig nochmals daran zu erinnern, daß Scotus eine Gesamtheit von Wahrheiten behandelt, die, da sie entweder den dreieinigen Gott oder eine der göttlichen Personen betreffen,⁷⁷⁶ schon im voraus als theologische Wahrheiten verstanden werden. Da er die gegebene Gesamtheit von notwendigen theologischen Wahrheiten unter der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis systematisieren will, zeigt er, daß die wissenschaftliche Erkenntnis von ihnen nur durch ein erstes Objekt bestimmt werden kann. Scotus spricht in *Ord.* prol. n. 172 nicht von einer „Auflösung“. Aber weil die Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft durch den Primat des virtuell Enthaltens bewahrt wird, sind auf dieses Objekt *allein* (in Übereinstimmung mit einer gewissen Wesensontologie) *alle* notwendigen Wahrheiten derselben Wissenschaft reduzierbar.⁷⁷⁷ Folglich sieht Scotus im ersten Objekt der Wissenschaft eine Art „radikale Auflösung“ und zugleich ein „radikales Enthalten“. Die

⁷⁷³ Mit Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 209 Anm. 51a und 51b, kann möglicherweise behauptet werden, daß die erste Wahrheit der Heiligen Schrift (Joh 1.3) und dem nizänischen Glaubensbekenntnis und die zweite nur der Heiligen Schrift (Mt 3.16; Apg 2.1-4; Joh 14.26) entnommen werden. Sie sind *gegebene* Wahrheiten.

⁷⁷⁴ Unter Bezug auf das vorliegende Argument müßte festgestellt werden: Alle *notwendigen* Wahrheiten. In den beschriebenen Konsequenzen werden sowohl notwendige als auch kontingente Wahrheiten aufgewiesen.

⁷⁷⁵ Eines und desgleichen Objektbereiches.

⁷⁷⁶ Vgl. weiter unten.

⁷⁷⁷ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.1 und 1.5.2.1.2.

Nichtreduzierbarkeit des „*principium radicale*“ (Bonaventura), auf das jedes „*totum universale*“ und jedes „*totum integrale*“ einer Wissenschaft ohne Ausnahme reduzierbar sind,⁷⁷⁸ läßt sich widerspruchslös in einem Objekt erkennen, das den scotischen Primat des virtuell Enthaltens besitzt.

Aber mit den obigen Beispielen wird nicht nur die Rolle des einzigen ersten Objekts bestätigt, sondern auch auf Weisen der Zugehörigkeit von Wahrheiten zu einer Wissenschaft - besonders zur Theologie - hingewiesen. Was bedeutet die Behauptung, daß gewisse Sätze *theologisch* sind? Zu einer Wissenschaft „gehört durch sich“ („*pertinet per se*“) irgendeine Wahrheit, nur wenn eines von drei Kriterien erfüllt werden:⁷⁷⁹

- (a) Die Wahrheit ist eine Wahrheit vom ersten Subjekt der Wissenschaft. Wird z. B. von der Wissenschaft vom Menschen geredet, dann gehört eine Wahrheit wie „der Mensch ist des Lachens fähig“, in der das Subjekt des Satzes das Subjekt der Wissenschaft ist, zur Wissenschaft vom Menschen.⁷⁸⁰ In der Physik werden z. B. die Beweglichkeit („*mobilitas*“) und andere Eigenschaften von erstem Subjekt bewiesen, nämlich vom beweglichen Körper.⁷⁸¹

- (b) Die Wahrheit ist eine Wahrheit von einem subjekthaften („*subiectiva*“), vollständigen („*integrali*“) oder wesentlichen („*essentia*“) Teil des ersten Subjekts der Wissenschaft. Innerhalb der Wissenschaft vom Menschen und der Wissenschaft der Physik sind nach FÄH und nach LYCHETUS Beispiele solcher Wahrheiten die folgenden:⁷⁸²

- „Der Mongole ist gelb“, in der das Subjekt „der Mongole“ wie ein subjekthafter Teil des allgemeinen Ganzen - des „Menschen“ - ist.⁷⁸³ Im Bereich der

⁷⁷⁸ Vgl. George H. TAVARD, op. cit., S. 111.

⁷⁷⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 115 n. 172: „- Consequentiae omnes probantur, quia ad nullam scientiam pertinet per se aliqua veritas nisi sit de subiecto primo eius, vel parte eius subiectiva vel integrali vel essentiali, vel de aliquo essentialiter attributo ad ipsum subiectum“. Vgl. auch ibidem, S. 120 n. 178: „Confirmatur, quia subiectum partium doctrinae debent contineri sub subiecto totius vel ut partes subiectivae, vel ut quasi integrales; (...)“.

⁷⁸⁰ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 209 Anm. 51d.

⁷⁸¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 91 n. 1: „Exemplum in Physica, vbi multae veritates demonstrantur de subiecto primo, puta mobilitas de corpore mobili, & aliae passiones, quae conuertuntur cum corpore naturali“.

⁷⁸² Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 209 Anm. 51d; vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 91 n. 1.

⁷⁸³ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 209 Anm. 51d.

Physik wird als Beispiel erwähnt, daß viele Wahrheiten von elementaren und von vermischten Körpern bewiesen werden.⁷⁸⁴

- „Die Hand des Menschen dient zum Greifen“, in der das Subjekt „die Hand des Menschen“ sich zum Subjekt der Wissenschaft vom Menschen wie ein vollständiger Teil zum vollständigen Ganzen verhält.⁷⁸⁵ Aus dem Bereich der Physik erwähnt LYCHETUS die Wahrheiten über die vollständigen Teile des physischen Körpers: Der vollständige Teil des physischen Körpers ist, wie der ganze Körper, unteilbar; der vollständige Teil des physischen Körpers ist, wie das ganze Zusammengesetzte (der ganze zusammengesetzte Körper), von Materie und Form zusammengesetzt, usw.⁷⁸⁶

- „Die menschliche Seele ist die Wurzel verschiedener Tätigkeitsvermögen“, in der das Subjekt „die menschliche Seele“ sich zum Subjekt der Wissenschaft vom Menschen wie ein wesentlicher Teil zum wesentlichen Ganzen verhält.⁷⁸⁷ Zur Wissenschaft der Physik gehören Wahrheiten, wenn da etwas von Materie und Form, d. h. von den wesentlichen Teilen des natürlichen Körpers, bewiesen wird, wie z. B. daß die Materie das Subjekt des Hervorbringens ist, daß die Materie zuerst durch die wesentliche Form vervollkommnungsfähig ist, daß die Form der Materie (formales) Sein gibt, daß die Form das Prinzip der natürlichen Dinge ist, daß die Form der formale Terminus des Hervorbringens ist, usw.⁷⁸⁸

- (c) Die Wahrheit ist eine Wahrheit von irgendeinem dem Subjekt der Wissenschaft wesentlich zugesprochen Subjekt („*aliquo essentialiter attributo ad ipsum subiectum*“). Das Beispiel im Zusammenhang der Wissenschaft vom Menschen ist nach FÄH „das Hausrind spendet Milch und Fleisch“, in dem das Subjekt „das Hausrind“ sich zum Subjekt der Wissenschaft vom Menschen wie ein Zugeteiltes (ein Nutztier) zu seinem Zielpunkt (Halter) verhält.⁷⁸⁹ In der Physik hat etwas dem natürlichen Körper eine wesentliche Attribution, was weder ein subjekthafter Teil von ihm ist, noch ein

⁷⁸⁴ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 91 n. 1: „De partibus etiam subiectiuis patet, quia multae veritates demonstrantur de elementis, & mistis, &c.“.

⁷⁸⁵ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 209 Anm. 51d.

⁷⁸⁶ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 91 n. 1: „Aliquae etiam demonstrantur de partibus integralibus: puta, quod pars integralis corporis Physici est ita indiuisibilis, sicut & totum corpus: & est ita composita ex materia & forma, sicut totum compositum, & quod includat quantitatem & huiusmodi“.

⁷⁸⁷ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 209 Anm. 51d.

⁷⁸⁸ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 91 n. 1: „Et multae demonstrantur de materia, & forma, quae sunt partes essentiales corporis naturalis, puta, quod materia est subiectum generationis, vel quod materia est perfectibilis primo a forma substantiali: similiter de forma, puta quod det *esse* materiae, puta *esse* formale; vel quod sit principium rerum naturalium; vel quod sit terminus formalis generationis“.

⁷⁸⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 209 Anm. 51d.

vollständiger Teil, noch ein wesentlicher Teil, sondern ein Subjekt wie die Bewegung oder die Veränderung. Von ihnen können viele Wahrheiten in der Wissenschaft der Physik bewiesen werden.⁷⁹⁰

Diese Darlegung der Zugehörigkeit einer Wahrheit zu einer Wissenschaft zeigt, daß auch dann, wenn eine Wissenschaft - bestimmt nicht eine Wissenschaft „in sich“ - „sekundäre Objekte“ (O'Connor)⁷⁹¹ bzw. außer den wesentlich-notwendigen Wahrheiten auch zwei Klassen von „sekundären Wahrheiten“⁷⁹² einschließt, sie einen einheitlichen Habitus der Wissenschaft behält, weil alle Objekte und Wahrheiten in verschiedenen Weisen auf das einzige erste Subjekt/Objekt bezogen sind.⁷⁹³ Im Laufe der Untersuchung wird noch deutlicher,⁷⁹⁴ daß Scotus im Verhältnis zwischen erstem Objekt und Wahrheiten wie denjenigen im Beispiel (a) das Verhältnis der wesentlich-transitiven Ableitung identifiziert und die Vollkommenheit dieser notwendigen Erkenntnis in seiner Lehre der Wissenschaft hervorhebt.⁷⁹⁵

Sicher ist, daß die *notwendige* Theologie in sich, so wie jede andere notwendige Wissenschaft in sich, ihre Wissenschaftsbestimmung von ihrem ersten Objekt *allein* erhält, auf da *allein alle* zur Wissenschaft gehörenden („primären“) Wahrheiten bezogen werden können. Eine Wissenschaft besteht hier aus einem abgeleiteten Satzzusammenhang einer Wesenheit als des Objekts der Erkenntnis.⁷⁹⁶ Und dabei gilt für die Bestimmung des ersten Objekts, daß *alle* bekannten Wahrheiten der Wissenschaft auf *dieses* bezogen werden müssen. Das erste Objekt - und zwar in seiner ursprünglichen wesentlich-notwendigen Satzform - muß dem ganzen Habitus, der Gesamtheit gegebener notwendiger Wahrheiten, die als zu einem Objektbereich gehörenden betrachtet werden, vollkommen *adäquat* sein.⁷⁹⁷ Deswegen kann Christus nicht das erste Objekt der Theologie sein, (a) weil weder der Vater noch die

⁷⁹⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 91 n. 1: „De his, etiam, quae habent essentialem attributionem ad corpus naturale, quae tamen non sunt nec partes essentiales, nec integrales, nec subiectivae illius; multae veritates demonstrantur, vt patet de motu, transmutatione, & de multis aliis“.

⁷⁹¹ Vgl. Edward D. O'CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 6-7.

⁷⁹² Vgl. oben in diesem Abschnitt die Beispiele (b) und (c).

⁷⁹³ Mehr dazu im dritten Kapitel unter 3.2.3.3 und besonders im siebten Kapitel unter 7.5.

⁷⁹⁴ Vgl. das dritte Kapitel und im sechsten Kapitel unter 6.1.

⁷⁹⁵ Wie das erste Objekt *einer* und *derselben* Wissenschaft sekundäre Objekte und Wahrheiten *virtuell* enthält, und wie sekundäre Objekte und Wahrheiten auf das erste Objekt logisch bezogen werden, wird im siebten Kapitel unter 7.5 betrachtet.

⁷⁹⁶ Vgl. Edward D. O'CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 6-7.

⁷⁹⁷ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.3.

Dreieinigkeit Christus sind, (b) noch sind sie irgendeiner Teil Christi, noch (c) ein Christo wesentliches Zugeteiltes. Christus als Objekt der Erkenntnis ist nicht dem ganzen Habitus der Theologie *adäquat*. Die Wahrheiten über Gott den Vater oder über Gott die Dreieinigkeit wären nicht theologische Wahrheiten, wenn Christus das erste Objekt der Theologie wäre. Die theologischen Voraussetzungen für diese Annahme sind offensichtlich falsch.⁷⁹⁸

Die Weise, wie Scotus in seiner Kritik an dem Argument von Bonaventura über das erste Objekt der Theologie die Zugehörigkeit von Wahrheiten zu einer Wissenschaft definiert und auf das Verhältnis *aller* Wahrheiten eines Objektbereichs zu *einem einzigen ersten* Objekt hinweist, stimmt mit der Antwort auf die Frage nach dem ersten Objekt der *notwendigen* Theologie *in sich* in *Ord. prol. n. 151* überein: Das zuerst virtuell Enthalten des *ganzen* notwendigen Habitus⁷⁹⁹ bleibt das Kriterium zur Bestimmung des Objekts, das das erste Objekt einer notwendigen Wissenschaft sein kann.⁸⁰⁰ Das virtuell enthaltende Objekt allein begründet die systematische Darstellung der wesentlich-notwendigen Wahrheiten des Habitus. Das Objekt „Christus“ besitzt jene Eigenschaft nicht, sondern Gott *allein* als eine einfache Wesenheit, der dem Wort, so wie dem Vater und dem Heiligen Geist, „quasi gemeinsam“ („*quasi commune*“) ist. Er

⁷⁹⁸ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 115-6 n. 172: „Patet quod Pater vel Trinitas non est Christus, nec pars aliquo dictorum modorum, nec aliquod attributum ad Christum essentialiter: tum quia Christus cum dicat duas naturas - et hoc in quantum est subiectum, secundum ponentes illud - sequitur quod ut habens naturam creatam erit essentialiter prior Patre vel Trinitate, quia essentialis attributio non est nisi ad essentialiter prius, quod falsum est; tum quia Christus etiam secundum divinitatem non habet aliquam talem prioritatem secundum quam posset Pater vel Trinitas ad ipsum attribui“.

⁷⁹⁹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.1.

⁸⁰⁰ Gegen die Position von Bonaventura über das erste Objekt der Theologie können noch die Gründe gegen die Meinung aufgeführt werden, nach der Gott unter dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen das erste Objekt der Theologie der notwendigen Wahrheiten ist (vgl. *Ord. prol. n. 164-166*). Außerdem läßt sich gegen dieselbe Position einwenden, daß durch das Objekt „Christus“ das Kriterium der vollkommensten Erkenntnis in einer Wissenschaft, nämlich der Erkenntnis des Subjekts „*per se*“, nicht erreicht wird (*Ord. prol. n. 153*), da Erkenntnisse über Gott nur erreicht würden, wenn sie in Christo virtuell enthalten wären. Eine andere Wissenschaft - die Wissenschaft über „diese Gottheit“ - wäre dadurch noch erforderlich. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 116 n. 173: „Contra etiam istam opinionem sunt rationes ultimo positae supra in solutione secundae quaestionis contra positionem respectus ad extra. - Contra idem est prima ratio posita ad solutionem primae quaestionis, quia veritates necessarias de Patre, de Spiritu Sancto et de Trinitate impossibile est contineri primo in Christo virtualiter, quia si Verbum non fuisset incarnatum, illae veritates non fuissent necessariae, quod est falsum. Tertia etiam, ibidem, valet hic, quia non esset tradenda aliqua notitia de Deo nisi ut includitur in Christo; haec est de Verbo tantum, et ita non distinctissima notitia quae posset tradi; ergo esset alia prior requirenda“. Vgl. auch Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 91 n. 2: „Et aduerte, quod Christus non solum non potest poni, vt subiectum specificum, continens virtualiter omnes veritates: quia patet hoc esse simpliciter impossibile: sed nec etiam potest poni vt subiectum, quasi habens vnitatem genericam, de quo dixi supra, quia tale subiectum sic se habet, quod omnia contenta in tali scientia, de quibus immediate demonstrantur aliquae veritates, vel sunt partes subiectivae, vel essentialiaes, &c. vt supra, & sic Doctor probat de vtroque subiecto“.

ist das erste Objekt *aller* Glaubensartikel, sowohl der Artikel über die Wiederherstellung als auch derjenigen über den Vater und den Heiligen Geist.⁸⁰¹

2.2.1.2 - Die Natur der notwendigen Wahrheiten der Theologie in sich

Der zweite Beweis des vorgelegten Untersatzes⁸⁰² besteht aus der Feststellung, daß es nicht der Fall ist, daß etwas als eine Wirkung durch einen Daß-Beweis („*demonstratio quia*“) die notwendigen Wahrheiten der Theologie enthält. Deswegen kann eine notwendige theologische Wahrheit, wie z. B. „Gott ist dreieinig“, nicht durch einen Daß-Beweis bewiesen werden. Was mit dem Ausdruck „Wirkung“ („*effectus*“) gemeint wird, scheint irgendein endliches oder erschaffenes Seiendes zu sein. Ein Seiendes, das nicht Gott ist, kann nicht eine eigentümliche theologische Wahrheit - eine Wahrheit über Gott „als diese Gottheit“ - enthalten.

Wird durch einen Daß-Beweis keine notwendige Wahrheit über Gott bewiesen? Scotus gibt zu, daß durch die Wirkungen notwendige Wahrheiten über Gott erkannt werden können, z. B. daß er die erste Ursache ist, das notwendige Seiende, das höchste Seiende, das schlechthinig unabhängige Seiende, usw.⁸⁰³ Aber mit notwendigen Wahrheiten meint Scotus diejenigen, die nur durch eine distinkte Erkenntnis Gottes⁸⁰⁴ erkannt werden können, so daß das Prädikat, das Gott notwendig zukommt, nur erkannt würde, wenn das Subjekt auf eine distinkte Weise erkannt würde. Durch einen Daß-Beweis wird mit Notwendigkeit bekannt, *daß* irgendein Seiendes das erste und höchste ist, aber nicht dieses Seiende als solches, d. h. als eine einzelne erkennbare Wesenheit oder als diese dreieinige Gottheit.⁸⁰⁵

Die Wichtigkeit der Betrachtung von der Natur der notwendigen Wahrheiten der Theologie in sich für die Untersuchung liegt nicht darin, daß die Weise, wie in der

⁸⁰¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 117 n. 174: „Ergo adaequatum obiectum theologiae non est Christus, sed aliquid quasi commune Verbo, de quo primo credunt articuli pertinentes ad reparationem, et Patri et Spiritui Sancto, de quibus sunt aliquae theologicae veritates“. Vgl. Olivier BOULNOIS, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, S. 110-1.

⁸⁰² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1.

⁸⁰³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 80 n. 3: „Secunda difficultas est in hoc quod dicit, quod effectus non demonstrat. Nam per effectum deuenimus in cognitionem plurium veritatum necessariorum de Deo: patet, quia per effectum demonstramus primam causam esse: & ipsam esse necesse esse: & esse summum ens: & esse simpliciter independentem: & omnes illae veritates sunt necessariae“.

⁸⁰⁴ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.1.1.

⁸⁰⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 80-1 n. 3: „Ad hoc dico, quod veritates necessariae, quae sunt de Deo, non possunt sciri per aliquem effectum: ex quo enim per effectum non possumus cognoscere Deum distincte, sequitur, quod nec etiam praedicatum, competens ei necessario, potest cognosci. Et cum dicitur de prima

Theologie in sich die notwendigen Wahrheiten erkannt werden können, genau das determiniert, was ihr erstes Objekt sein kann. Vielmehr wird durch diese Betrachtung etwas über notwendige Wahrheiten und über die Erkenntnis notwendiger Wahrheiten *einer Wissenschaft in sich als solcher* gezeigt, insofern, wie noch bestätigt wird,⁸⁰⁶ die Wissenschaft in sich von notwendigen Wahrheiten⁸⁰⁷ zumindest *auch* das wissenschaftliche Modell ist,⁸⁰⁸ das von Scotus für erkennbare Objekte wie das Objekt der Theologie entworfen wurde.

Im ersten Teil des Prologs⁸⁰⁹ hat Scotus in seinem dritten Hauptargument gegen die Meinung der „*philosophi*“, (nach denen dem Menschen keine übernatürliche Erkenntnis notwendig ist und alle dem Menschen notwendigen Wahrheiten⁸¹⁰ durch natürliche Ursachen erreichbar sind), einen Beweis vorgelegt, nach dem die notwendige Erkenntnis der getrennten Substanzen in ihrer Eigenart dem Menschen „*pro statu isto*“ nicht zugänglich ist. Wäre diese Erkenntnis dem Menschen im gegenwärtigen Zustand möglich, dann würde sie in der Metaphysik gewonnen, d. h. in der ehrwürdigsten menschlichen Erkenntnis, durch die aber nur abstrakte Objekte im allgemeinen erkannt werden können, die unter ihrem Objekt - die „*quiditas rei sensibilis*“ - stehen. Durch die Metaphysik wird keine Erkenntnis von getrennten Wesenheiten in ihrer Eigentümlichkeit erreicht.⁸¹¹ Scotus gründet die Prädikabilität von Eigenschaften bzw. die Erkennbarkeit der Satzsubjekte in einer Wissenschaft auf das virtuell Enthalten ihres ersten Subjekts. Dementsprechend erfaßt der Mensch durch die Metaphysik nicht das „Eigentümliche“ der getrennten Substanzen, sondern nur das Gemeinsame, weil das Gemeinsame allein virtuell im ersten Subjekt/Objekt der Metaphysik enthalten ist.⁸¹²

causa, &c. (...). (...): sed quid sit illud ens in se, naturaliter non potest cognosci“.

⁸⁰⁶ Vgl. im Schlußkapitel unter 2 und 3.

⁸⁰⁷ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1, 6.2 und 6.3.

⁸⁰⁸ Vgl. im Schlußkapitel unter 4.

⁸⁰⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 22-5 n. 40-41.

⁸¹⁰ D. h. Wahrheiten, die für die Vervollkommnung jedes menschlichen natürlichen Vermögens notwendig sind.

⁸¹¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 22-3 n. 40: „Sed illa propria non possumus cognoscere ex puris naturalibus tantum. Primo, quia si in aliqua scientia modo possibili inveniri traderentur talia propria, hoc esset in metaphysica; sed ipsa non est possibilis a nobis naturaliter haberi de propriis passionibus istarum substantiarum separatarum, ut patet. Et hoc est quod dicit Philosophus I *Metaphysicae*, quod oportet sapientem omnia cognoscere aliquialiter, et non in particulari; et subdit: „Qui novit universalialia, novit aliquialiter omnia subiecta““.

⁸¹² Vgl. *Lectura* prol. p. 1 q. un. S. 8 n. 21: „(...) - probatio: quia si talis aliqua cognitio propriorum potest haberi naturaliter, illa traderetur in metaphysica, - quod non contingit, quia nullius proprietates determinatur in scientia nisi quae virtualiter continetur in subiecto primo istius, et ita illa proprietates contineretur in ente, quod falsum est, (...)“.

Als zweiter Beweis gilt, daß die eigentümlichen Eigenschaften („*propriae passiones*“) der getrennten Substanzen nur durch eine „*propter quid*“ Erkenntnis erfaßt werden. Dies bedeutet, daß die eigentümlichen Subjekte („*propria subiecta*“) der eigentümlichen Eigenschaften erkannt werden müssen, da *jene allein* diese Eigenschaften „*propter quid*“ enthalten. Die eigentümlichen Subjekte, d. h. die getrennten Substanzen als einzelne Wesenheiten, werden aber nicht natürlicherweise erkannt, weil nicht durch das sinnliche Abbild („*phantasma*“) und den aktiven Verstand bzw. durch das allgemeine Erkenntnisbild („*species intelligibilis*“).⁸¹³ Im Anschluß an diese Behauptung über „unsere“ Erkenntniskraft zur Erfassung von Wahrheiten über derartige Objekte stellt Scotus im dritten Beweis für das dritte Hauptargument gegen die Meinung der „*philosophi*“ noch fest, daß eigentümliche Wahrheiten über *die* getrennten Substanzen nicht durch einen Daß-Beweis erkannt werden können. *Solche Wahrheiten* sind notwendige Wahrheiten einer bestimmten Wissenschaft in sich. *Wie* sie erkannt werden können, natürlicherweise (von Gott) oder nicht (vom Menschen), wurde gerade im zweiten obigen Beweis beschrieben. Hätte jemand die Absicht, die getrennten Substanzen mittels eines Daß-Beweises aufgrund der Wirkungen ihrer Handlungen zu erkennen, dann wäre das Ergebnis, daß die Wirkungen den Verstand (a) im Zweifel im Hinblick auf das Eigentümliche dieser Substanzen lassen würden oder (b) den Verstand zum Irrtum führen würden.⁸¹⁴

Bezüglich der Eigenschaft der ersten getrennten Substanz, daß sie drei Personen mitteilbar („*communicabilis tribus*“) ist, zeigt keine von ihr (von Gott) verursachte und durch den menschlichen Verstand erkannte Wirkung, daß diese Eigenschaft einem Seienden notwendig zukommt. Wenn *behauptet* wird, daß der menschliche Verstand durch einen Daß-Beweis irgendeine eigentümliche Eigenschaft Gottes erkennen kann, bleibt der Verstand bezüglich der Mitteilbarkeit auf drei Personen im Zweifel. Warum *im Zweifel*? Die Antwort liegt darin, daß niemand eine solche Behauptung beweisen kann: Jene theologische Eigenschaft wird von keiner „Wirkung“ *gezeigt*. Würde dann jemand *argumentieren*, daß durch eine Wirkung das Mitteilbarsein auf drei Personen der

⁸¹³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 23 n. 41: „Secundo probo idem, quia non cognoscuntur ista propria cognitione propter quid nisi cognita sint propria subiecta, quae sola includunt talia propter quid; sed propria subiecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia“. Vgl. *Lectura* prol. p. 1 q. un. S. 8 n. 22: „Item, hoc patet sic: illa proprietates non scitur ratione naturali, et hoc ‘propter quid’, quia non cognoscimus quiditatem angeli; (...)“.

⁸¹⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 23-4 n. 41: „Nec cognoscimus ista eorum propria demonstratione quia et ex effectibus. Quod probatur: nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista propria, vel abducunt illum in

ersten getrennten Substanz erkannt würde, natürlich ohne die Voraussetzung, daß dieser Wahrheit nur durch den Glauben zugestimmt werden kann, dann wird er zum Irrtum über das Eigentümliche jener Substanz geführt: Die Wirkungen der ersten getrennten Substanz sind nicht das Resultat ihrer Handlungen, insofern diese letzten Taten vom dreieinigen Gott sind. Durch derartige Wirkungen ist die einzige erreichbare natürliche Erkenntnis über die erste getrennte Substanz diejenige, nach der sie eine Natur besitzt, die einem einzigen „*suppositum*“ mitteilbar ist.⁸¹⁵

Die notwendigen Wahrheiten der Wissenschaft in sich sind auch Wahrheiten über singuläre unstoffliche Objekte. Sie müssen in dieser Erkenntnisweise als solche bzw. vollkommen erkannt werden. Von da an werden sie ausschließlich in einem Warum-Beweis erkannt. Zuletzt soll noch eine Konsequenz der Eigenartigkeit des ersten Objekts der Theologie für das Verständnis der wissenschaftlichen Erkenntnis in der Theologie in sich hervorgehoben werden. „Eigenartigkeit“ bedeutet hier, daß die *einzelne Wesenheit* „Gott“ das erste Objekt der notwendigen Theologie in sich ist, nicht aber ein Objekt, das durch allgemeine Begriffe zusammengezogen wird und durch einen metaphysischen Daß-Beweis erkennbar ist.⁸¹⁶ Demgemäß wird die Bestimmung des ersten Objekts der notwendigen Theologie in sich durch das dritte Argument des zweiten Wegs zur Verneinung der ersten Hauptfrage, nämlich ob die Theologie sich auf Gott als auf das erste Objekt bezieht, weiter problematisiert.⁸¹⁷

Als Kriterium für die Einheit der Wissenschaft hat ARISTOTELES die Einheit ihrer Subjektgattung festgestellt,⁸¹⁸ der die unbeweisbaren Prinzipien und die mittelbaren Schlußfolgerungen angehören. Aber *Zweite Analytik* I Kap. 28 87a38-39 wird zunächst so ausgelegt, daß zur Begriffsbestimmung des Subjekts der Wissenschaft gehört, daß es (a) Teile („*partes*“), (b) Prinzipien („*principia*“) und (c) Eigenschaften

errorem“.

⁸¹⁵ Ibidem, S. 24 n. 41: „Quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; proprietas enim eius est quod sit communicabilis tribus; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso in quantum trino. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis deducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectu invenitur una natura nisi in uno supposito“.

⁸¹⁶ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.1.1.

⁸¹⁷ *Ord. prol.* n. 131. 189.

⁸¹⁸ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 28, 87a38-39, S. 428-9: „*Einheitlich* ist das Wissensgebiet, das sich auf ein einziges Seins-Geschlecht der Dinge bezieht, was alles aus Erstbestimmungen zusammengesetzt ist, und Teilbestimmung oder wesentliche Eigenschaftlichkeit derer an ihnen selbst“. Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., S. 267; W. D. ROSS, Commentary, in: W. D. ROSS (text, introduction and commentary), *Aristotle's prior and posterior Analytics*, S. 597. Vgl. im ersten

(„*passiones*“) besitzt.⁸¹⁹ Gott erfüllt solche Bedingungen nicht. Er hat (a) weder vollständige noch subjekthafte Teile,⁸²⁰ da er gänzlich einfach und nicht subjekthaftig ist, sondern aus sich singulär; er (b) besitzt keine Prinzipien, da er das erste Prinzip ist; er (c) besitzt keine Eigenschaften, da diese dem Subjekt so inne sind, daß sie außerhalb seiner Wesenheit sind. Gott kann deswegen nicht das erste Subjekt einer Wissenschaft sein.⁸²¹

Die letzten zwei Auffassungen (nämlich (b) und (c)) sind möglicherweise falsch.⁸²² In seiner Antwort auf (a) die Verneinung, daß das erste Subjekt der Theologie in sich Teile besitzt, erklärt Scotus dennoch, daß das erste Objekt der Theologie wegen seiner Einfachheit keine subjekthaften Teile besitzt. Er gibt zu, daß das Objekt jedweder natürlicherweise erfundenen Wissenschaft irgendein Allgemeines („*aliquid est universale*“) ist, da der menschliche Verstand das Einzelne als Einzelnes („*individuum ut individuum*“) nicht erfaßt.⁸²³ Es ist entsprechend festzustellen, daß das Subjekt einer natürlichen Wissenschaft subjekthafte Teile („*partes subiectivas*“) besitzen muß.⁸²⁴ Die Bestimmung vom Objekt der Wissenschaft der Theologie in sich entspricht nicht der Begriffsbestimmung des Objekts der Wissenschaft im aristotelischen Sinne. Das erste Objekt der Theologie in sich ist diese Wesenheit als singuläre („*essentia haec ut singularis*“), ein Singuläres als Singuläres („*singulare ut singulare*“).⁸²⁵ Eigentlich ist es eine Unvollkommenheit in den erschaffenen allgemeinen Naturen, daß sie in viele

Kapitel unter 1.5.2.1.1 und 1.5.2.1.2.

⁸¹⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 91 n. 131: „Item, I *Posteriorum*, subiectum scientiae habet partes, principia et passiones“.

⁸²⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1.1.

⁸²¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 91 n. 131: „Deus autem non habet partes integrales, cum sit omnino simplex, nec subiectivas, cum sit singularis ex se; nec habet principia, cum sit primum principium, nec passiones, quia passio inest subiecto ita quod est extra eius essentiam; sic nihil inest Deo“.

⁸²² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 127-8 n. 190-191. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 1 S. 18 n. 9: „Item, ad principale: subiectum cuiuslibet scientiae habet propria principia et partes (...); nec Deus nec ens est huiusmodi; ergo etc.“. Vgl. ibidem, S. 26 n. 27: „Ad maiorem dicendum quod non oportet quodlibet subiectum habere principia priora se, sed principia proprietatum per quae suae proprietates sibi inhaereant, si de ipso sit demonstratio propter quid“. Vgl. ibidem, n. 29: „Aliter potest dici quod ‘subiectum scientiae debet habere principia’ intelligendum est de principiis complexis, cuiusmodi sunt praemissae demonstrationis. De omni enim subiecto scientiae potest aliquid probari in aliqua propositione quae potest sumi pro praemissa in demonstratione de tali subiecto“.

⁸²³ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 33 n. 94: „Ad aliud dicendum quod subiectum scientiae acquisitae est universale, quia intellectus noster non intelligit individuum ut individuum; (...)“ Vgl. auch im dritten Kapitel unter 3.2.4.

⁸²⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 127 n. 189: „Ad illud I *Posteriorum* dico quod obiectum cuiuslibet scientiae inventae naturaliter aliquid est universale; ideo subiectum talis scientiae oportet quod habeat partes subiectivas“. Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 33 n. 94: „(...)“; et ideo subiectum scientiae acquisitae habet partes, saltem subiectivas“. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1.1.

⁸²⁵ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1-2 S. 33-4 n. 94: „(...)“; quia subiectum in theologia est singulare ut singulare“.

singuläre Subjekten („*in multis singularibus*“) eingeteilt werden.⁸²⁶ Nach Wegnahme dieser Unvollkommenheit bleibt zurück, daß diese Wesenheiten - als allgemeine Naturen - erkennbar sind ohne ihre Teilbarkeit („*sine divisibilitate eius*“) in subjekthafte Teile. Würde zuletzt behauptet, daß die göttlichen Personen gleichsam subjekthafte Teile („*quasi-partes subiectivas*“)⁸²⁷ der göttlichen Wesenheit sind, dann wäre zu sagen, daß die Wesenheit in ihnen nicht gezählt („*non numeratur*“) wird wie in den unvollkommenen Dingen, wo das Subjekt in vieles teilbar ist.⁸²⁸

2.2.2 - Die Erkennbarkeit des ersten Objekts der Theologie in sich⁸²⁹

Der zweite Grund für Scotus Antwort, daß nur Gott das erste Objekt der Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten sein kann, bezieht sich auf die Bestimmung der natürlichen Erkennbarkeit der notwendigen Wahrheiten der Theologie. Die Bedeutung dieses Grundes für die Untersuchung betrifft nochmals den Begriff der Wissenschaft in sich, insofern er im Prinzip für die Theologie in sich entwickelt wird. (Es wird allerdings gezeigt werden, daß unter dem Begriff „Wissenschaft in sich“ noch andere Arten einer Wissenschaft in sich stehen).

Scotus geht davon aus, daß die Theologie sich auf notwendige Wahrheiten bezieht, die dem göttlichen Verstand oder einem Verstand wie dem Verstand Gottes allein natürlicherweise bekannt sind. Weil dieser Verstand natürlicherweise die notwendigen Wahrheiten der Theologie erkennen kann, muß er ein Verstand sein, der das Objekt dieser Wahrheiten natürlicherweise erkennen kann. Damit besteht die Bedeutung des Obersatzes eigentlich darin (vgl. *Ord. prol. n. 152*), daß wenn die Theologie sich auf notwendige Wahrheiten bezieht, die dem göttlichen Verstand allein natürlicherweise bekannt sind, sie sich dann auf notwendige Wahrheiten bezieht, deren Objekt dem göttlichen Verstand allein natürlicherweise bekannt ist. Der Habitus der

⁸²⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 127 n. 189: „Istius autem scientiae obiectum est essentia haec ut singularis, quia imperfectionis est in natura creata universali quod in multis singularibus dividitur; (...)“. Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 34 n. 94: „Unde imperfectionis est in scientiis acquisitis quod subiecta earum habeant partes“.

⁸²⁷ Das Adverb „*quasi*“ hat hier eine wichtige Bedeutung. Obwohl die drei göttlichen Personen Subjekte des gemeinsamen Prädikats „Gott“ sind, sind sie nicht drei Götter, sondern jede Person ist derselbe unteilbare Gott. Sie sind subjekthafte Teile des ersten Subjekts der Theologie, aber nicht „eigentlich“ subjekthafte Teile der Theologie, sondern nur „gleichsam“, da die Theologie ein einziges eigentliches Subjekt-Teil hat. Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 211 Anm. 57a.

⁸²⁸ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 127 n. 189: „(...) ; ista igitur imperfectione ablata, remanet quod ista essentia est scibilis sine divisibilitate eius in partes subiectivas. Posset tamen dici quod personae divinae sunt quasi-partes subiectivae ipsius essentiae divinae; sed ipsa essentia in eis non numeratur sicut in aliis imperfectis, ubi subiectum est divisibile in multa“.

Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten bezieht sich nur auf das Objekt, das Gott allein natürlicherweise bekannt ist, und folglich auf die notwendigen Wahrheiten, die Gott allein natürlicherweise bekannt sind.

- (Untersatz) Gott allein (ein bestimmtes erkennbares Objekt) ist sich (dem göttlichen Verstand) allein natürlicherweise bekannt.

- (Schlußfolgerung) Mithin ist Gott allein das Objekt der Theologie in sich, wenn sie sich auf die notwendigen Wahrheiten bezieht.⁸³⁰

Im Beweis des Obersatzes,⁸³¹ (nämlich daß das Objekt notwendiger Wahrheiten, die dem göttlichen Verstand allein natürlicherweise bekannt sind, selbst dem göttlichen Verstand allein natürlicherweise bekannt ist), wird deutlich, daß Gott allein das erste Objekt der Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten erkennen kann, weil nur ein ganz bestimmtes erkennendes Vermögen ein solches Objekt natürlicherweise erkennen kann. Nur ein Verstand wie der Verstand Gottes kann im Verhältnis mit dem ersten Objekt derartiger Wahrheiten stehen, um einen Habitus von ihm natürlicherweise zu gewinnen. Wie kann aber dieser letzte Satz, der dem Obersatz des Arguments gleichbedeutend ist, bewiesen werden? Der Beweis setzt eine andere theologische Prämisse voraus. Wenn die Theologie in sich sich auf irgendwelche notwendige Wahrheiten bezieht, die auch einem nicht-göttlichen Verstand natürlicherweise erkannt sind, gibt es mithin außer jenen notwendigen Wahrheiten irgendwelche andere, die dem göttlichen Verstand allein natürlicherweise erkennbar sind. Diesem Argument zufolge muß es nach Scotus notwendige Wahrheiten geben, die dem göttlichen Verstand allein natürlicherweise erkennbar sind.⁸³² Dies ist so, weil sie einem nicht-göttlichen Verstand nur nicht-natürlicherweise erkannt werden können.

Die Erläuterung für die zwei letzten Behauptungen bezieht sich auf die Natur des göttlichen Verstandes. Er allein ist unendlich und deshalb geeignet, Vieles zu erkennen („*plurium cognoscitivus*“) als ein endlicher Verstand. Was in diesem Zusammenhang mit der Idee der Eignung, Vieles zu erkennen, gemeint ist, ist nicht ganz

⁸²⁹ *Ord. prol. n. 152; Lect. prol. n. 73.*

⁸³⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 102-3 n. 152: „Secundo sic: theologia est de his quae soli intellectui divino sunt naturaliter nota, igitur est de obiecto soli Deo naturaliter noto; sed solus Deus est sibi naturaliter notus; igitur etc.“.

⁸³¹ *Ibidem*, S. 103 n. 152: „- Probatio primae propositionis: si ista scientia est de aliquibus alii intellectui naturaliter notis, igitur praeter illa, aliqua sunt cognoscibilia naturaliter soli intellectui divino, quia infinitus est, et ideo plurium cognoscitivus quam intellectus finitus; (...).“.

⁸³² Vgl. Josef FINKENZELLER, *op. cit.*, S. 152f.

offensichtlich.⁸³³ Sicher ist, daß durch diese Eignung der göttliche Verstand allein die notwendigen Wahrheiten über „diese Gottheit“ natürlicherweise erkennen kann. Die Betonung dieser Eignung liegt in der „Natürlichkeit“ der Erkenntnis.⁸³⁴ Diese Eignung betrifft nicht die „Quantität“ der Erkenntnis des unendlichen Verstandes, sondern seine Fähigkeit, eine unendliche Wesenheit natürlicherweise zu erkennen. Ein endlicher Verstand kann eine solche Wesenheit nur nicht-natürlicherweise erkennen.

Dementsprechend ist die Theologie in sich eine Art „höhere Wissenschaft“ („*scientia superior*“), nämlich wenn in ihr die notwendigen Wahrheiten⁸³⁵ natürlicherweise nur erkannt werden, wenn sie durch einen unendlichen Verstand erkannt werden. Diese letzte Wissenschaft ist im Vergleich mit einer anderen Wissenschaft - nicht „in sich“ - von notwendigen Wahrheiten über das Objekt der Theologie höher, nämlich höher als die Wissenschaft, die sich auf notwendige theologische Wahrheiten bezieht, die dem erschaffenen Verstand natürlicherweise bekannt sind.⁸³⁶ Die Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten, die von einem unendlichen Verstand erfaßt wird, ist sicherlich eine höhere Wissenschaft wegen der „Natürlichkeit“ der in ihr gewonnenen Erkenntnis. Aber im obigen Vergleich wird behauptet, daß die Theologie in sich, die von einem unendlichen Verstand erfaßt wird, eine höhere Wissenschaft wegen der Wahrheiten ist, die in ihr erkannt werden.

Angesichts der Darlegung des zweiten Grundes müssen aber in diesem Abschnitt noch zwei Bestimmungen eingeführt werden, nämlich die Begriffsbestimmung des Objekts, das dem Menschen natürlicherweise erkennbar ist, und des Objekts, das dem

⁸³³ Vgl. z. B. Michael SCHULZ, *Sein und Trinität*, S. 98f. Im Zusammenhang der Betrachtung der Möglichkeit und der Tatsächlichkeit der innergöttlichen Hervorgänge wird von Scotus die Unendlichkeit der Wesenheit Gottes thematisiert. Da der Verstand Gottes unendlich ist und (ontologisch gesehen) sein adäquates unendliches Objekt die göttliche Wesenheit ist, kann er eine „*notitia*“ hervorbringen, „die ebenfalls unendlich ist“. Vgl. auch Friedrich WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, S. 471. Vgl. *Lectura I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 168 n. 165*: „(...); igitur in quocumque est intellectus habens obiectum intelligibile actu sibi praesens, est causa notitiae genitae. Sed in primo supposito, in quo est natura divina, est intellectus habens obiectum infinitum intelligibile actu sibi praesens; igitur ibi est principium notitiae genitae secundum proportionem illius principii. Sed principium est infinitum; igitur productum quae est notitia genita, erit infinitum. Sed nihil est infinitum nisi Deus; et non est idem genitum et gignens, nihil enim se ipsum gignit ut sit; igitur est aliud suppositum: igitur necessario erit aliquod suppositum productum in essentia divina“.

⁸³⁴ Vgl. auch Gérard SONDAG, *Commentaire Continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 64.

⁸³⁵ D. h. wesentlich-notwendige Wahrheiten über die singuläre Wesenheit Gottes *als diese*.

⁸³⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 103 n. 152: „(...); igitur adhuc erit alia scientia superior quam illa quae est de naturaliter notis intellectui creato. - Probatio minoris: omnis essentia creata alicui intellectui creato potest esse naturaliter nota; igitur sola essentia increata, soli intellectui increato“. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1.2 Beispiele von notwendigen Wahrheiten über Gott, die dem Menschen durch einen Daß-Beweis natürlicherweise erkennbar sind.

Menschen nicht-natürlicherweise erkennbar ist. Diese Begriffe werden in der vorgelegten Unterscheidung zwischen „höherer“ und „endlicher“ Wissenschaft von notwendigen theologischen Wahrheiten vorausgesetzt. (Der Beweis des obigen Untersatzes verstärkt diese Auslegung: Wie jede erschaffene Wesenheit irgendeinem erschaffenen Verstand natürlicherweise bekannt werden kann, so ist auch allein die unerschaffene Wesenheit dem unerschaffenen Verstand allein natürlicherweise bekannt.).⁸³⁷ Bezüglich der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit sind solche Begriffe besonders wichtig und kommen im Lauf der Untersuchung wieder vor. Das „theologische Objekt“ ist nur im Blick auf den göttlichen Verstand ein natürlicherweise bewegendes Objekt: Es bewegt den endlichen Verstand zur Erkenntnis von ihm nicht-natürlicherweise (bzw. nicht-notwendigerweise), sondern willentlich („*voluntarie*“).⁸³⁸

Aber Objekte, die geeignet sind, einen Verständnisakt mit dem erkennenden Vermögen entweder abstraktiv oder intuitiv natürlicherweise mitzuwirken, bewegen den Verstand natürlicherweise und sind natürliche Prinzipien des Verständnisaktes: Sie sind Objekte, die einem endlichen Verstand natürlicherweise erkennbar sind. Ihre Kausalität, wie diejenige des Verstandes, ist natürlich, weshalb durch diese Teilursachen der Verständnisakt „*per modum naturae*“ entsteht. In irgendwelchem Zustand der möglichen Tätigkeit des Verstandes bzw. „*ex natura sua*“ ist das ihm natürlich adäquate Objekt - einer zweiten Weise nach, um das adäquate Objekt des Verstandes zu bestimmen, nämlich im Blick auf das, was das Vermögen natürlicherweise erreichen kann - ein endliches Seiendes.⁸³⁹ Der Verstand ist geeignet, irgendein erschaffenes

⁸³⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 103 n. 152: „- Probatio minoris: omnis essentia creata alicui intellectui creato potest esse naturaliter nota; igitur sola essentia increata, soli intellectui increato“.

⁸³⁸ Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 81 n. 3: „Concludit etiam ex hoc: quia obiectum Theologicum respectu intellectus diuini naturaliter est motuum illius: & est impossibile ipsum mouere naturaliter intellectum creatum: sed si mouet, tantum voluntarie mouet: vt patet a Doctore in *Quodlib. quaest.* 14. & ideo Theologia in se, & in intellectu diuino, est de aliquibus, quae soli intellectui diuino sunt naturaliter nota: & si aliqua soli illi intellectui sunt naturaliter nota, erit subiectum illius scientiae, cum sit perfectissimum consideratum in tali scientia; & sic erit de Deo, vt de subiecto“.

⁸³⁹ Vgl. Allan B. Wolter, *Duns Scotus on the natural desire for the supernatural*, in: Marilyn McCord Adams (ed.), op. cit., S. 137; Felix Alluntis, *Demonstrability and demonstration of the existence of God*, in: John K. Ryan and Bernardine M. Bonansea (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, S. 136-7. Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 26 n. 63: „Et agens naturale, pro nunc, est omne aliud a Deo: & per consequens omnis perfectio, quae subest causalitati agentis naturalis, dicitur naturalis, vt ly naturale distinguitur contra *supernaturale*“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 369 n. 11: „Diceretur quod obiectum primum naturale potest dupliciter intellegi. Vno modo, ad quod potentia inclinatur. Alio modo ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet ex concursu causarum naturalium: ens sua communitate, siue sit vniocationis, siue analogiae, non curo modo, etsi ponatur obiectum adaequatum cuiuscunque intellectus creati, loquendo de obiecto adaequato primo modo: non tamen de obiecto adaequato secundo modo: imo sic pro quocunque statu, cuiuscunque intellectus creati praecise, ens limitatum est obiectum adaequatum, quia praecise illud potest attingi virtute causae naturaliter motiuae intellectus“.

Seiendes abstraktiv oder intuitiv natürlicherweise zu erkennen, obwohl Gott als erste Ursache die metaphysische Voraussetzung ist, die mit den natürlichen Teilursachen „Verstand“ und „Objekt“ mitwirkt. Die singuläre Wesenheit Gottes ist aber in keinem Zustand weder eigentlich und unmittelbar natürlicherweise erreichbar noch das natürliche adäquate Objekt, das den Verstand bewegt.

Die eigentliche und unmittelbare Erkenntnis eines Objekts - die intuitive Erkenntnis - erfordert seine aktuelle Gegenwart eines existierenden Objekts in sich unter dem eigentümlichen Sinngehalt („*propria ratio subiecti*“). Im abstraktiven Verständnisakt ist das Objekt dem erkennenden Vermögen nur in einem repräsentativen Erkenntnisbild intentional gegenwärtig.⁸⁴⁰ In jeder der beiden Erkenntnisweisen⁸⁴¹ macht sich Gott dem Verstand eines endlichen Seienden nur „*sub propria ratione divinitatis*“ gegenwärtig, wenn er will: Er ist ein willentliches Objekt („*obiectum voluntarium*“).⁸⁴² Diese Art von Mitwirkung zur Erkenntnis eines Objekts ist nicht natürlich (=naturnotwendig). Im Gegenteil gehört es zum Wesen der scotischen Lehre des Übernatürlichen, daß die göttliche Wesenheit als willentliches Objekt vom menschlichen Verstand allein übernatürlicherweise erkannt werden kann.⁸⁴³ Die göttliche Wesenheit ist nicht natürlicherweise hingeordnet, als Teilursache mit dem bewirkenden Verstand irgendeines Geschöpfs zu handeln.⁸⁴⁴

Der Beweis der These, daß Gott den menschlichen Verstand nur nicht-natürlicherweise bewegt, wird von ALLUNTIS durch die Beschreibung der Ordnung der Bewegungen der göttlichen Vermögen zur göttlichen Erkenntnis und zur Erkenntnis von ihm durch den menschlichen Verstand dargestellt.⁸⁴⁵ Während (1) die Bewegung des

⁸⁴⁰ Vgl. im Schlußkapitel unter 1.2.

⁸⁴¹ Vgl. im Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2.

⁸⁴² Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 39 n. 57.

⁸⁴³ Vgl. Bernardino de ARMELLADA, *La gracia, misterio de libertad - El „sobrenatural“ en el beato Escoto y en la escuela franciscana*, S. 50; ders., *Transcendencia divina y voluntarismo*, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 143-7.

⁸⁴⁴ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 39 n. 57: „Est ergo alia ratio huius conclusionis, videlicet quod Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis sufficienter ostendit hanc essentiam ut haec, nec per similitudinem univocationis nec imitationis. Univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam deficit, quia imperfecta, quia creatura imperfecte eum imitatur“. Vgl. Gilbert OSTDIEK, *Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus*, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 582; Orlando TODISCO, *Dio „ut ens infinitum“ e „ut haec essentia“ oggetto primo della teologia scotista*, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 612-3.

⁸⁴⁵ Vgl. Felix ALLUNTIS, *Demonstrability and demonstration of the existence of God*, in: John K. RYAN and

göttlichen Verstandes durch sein Objekt (die göttliche Wesenheit) zur Erkenntnis von diesem Objekt und (2) die Bewegung des göttlichen Verstandes durch sein Objekt zur Erkenntnis aller einfachen intelligiblen Objekte natürlich sind,⁸⁴⁶ ist (3) die selbstdeterminierende Bewegung des göttlichen Willens, die „*ad intra*“ zum Wollen der Existenz eines Seienden durchgeführt wird, kontingent. Ihrerseits verursacht diese Bewegung die kontingente Erkenntnis eines zukünftigen Kontingenten durch den göttlichen Verstand.⁸⁴⁷ Zuletzt gibt es (4) die kontingente Bewegung „*ad extra*“ zur Erkenntnis der göttlichen Wesenheit durch den menschlichen Verstand, die auch vom freien göttlichen Willen unmittelbar stammt. Die göttliche Wesenheit als solche und als natürlicherweise bewegende bewegt keinen erschaffenen Verstand.⁸⁴⁸ Wenn ein derartiger Verstand die göttliche Wesenheit schaut, ist der freie Wille Gottes, der mit der Wesenheit Gottes vollkommen identisch („*perfecte idem*“) ist, die unmittelbare Ursache dieser Bewegung.⁸⁴⁹

Die Darlegung des Begriffs des dem Menschen natürlicherweise erkennbaren Objekts und des Begriffs des dem Menschen nicht-natürlicherweise erkennbaren Objekts erklärt, warum im letzten Sinne die Theologie - nicht die natürliche Theologie, sondern die vollkommene Erkenntnis vom dreieinigen Gott und jeder der göttlichen

Bernardine M. BONANSEA (eds.), op. cit., S. 138-9.

⁸⁴⁶ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 376 n. 14: „(...), & sic loquendo, omnino primum mobile motione naturali, extensivè loquendo, est intellectus diuinus, & ideo primum motuum motione naturali est essentia diuina, vt est primum obiectum intellectus sui: igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus diuini a suo obiecto: (...)“. Vgl. ibidem: „Similiter essentia est naturale motuum ad intelligendum quodcunque intelligibile simplex, sed non nisi prius illa essentia sit in omnibus suis suppositis, (...)“.

⁸⁴⁷ Ibidem, S. 377 n. 15: „(...) : sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiae, scilicet creabilis: & quidem essentia ipsa diuina in isto secundo ordine mouet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis“. Vgl. ibidem, n. 16: „Completo igitur toto ordine motionis necessariae, sequitur motio contingens; illa non potest esse per principium naturalis motionis, quia illius non est nisi necessario mouere igitur oportet illius motionis principium ponere voluntatem. Et fit huiusmodi motio contingens ordinate, primo ad intra: quia nisi ipsa voluntas determinetur in se ad volendum alteram partem, nunquam determinabit aliquid ad extra. Primo igitur determinat se ad volendum hoc fore determinate: secundo, ex hoc intellectus videns istam determinationem voluntatis infallibilem, nouit esse futurum“.

⁸⁴⁸ Ibidem: „Illa igitur tota est contingens, & per consequens immediate ipsius voluntatis, vt principij. Nullum igitur intellectum creatum mouet essentia vt essentia tanquam motuum per modum naturae, sed omnem intellectionem illius essentiae, quam non causat aliquod creatum, causat immediate voluntas diuina“. Vgl. ibidem, S. 382 n. 17: „(...), essentia diuina est motua immediate sui intellectus, sed non intellectus creati: quia intellectus diuinus est primum mobile omnino. Et ideo primo mouetur a prima forma motua: & nihil aliud est immediate mobile a prima forma motua: quia non potest immediate mouere, nisi primo modo motionis: & nihil aliud natum est sic moueri“.

⁸⁴⁹ Ibidem: „Ad tertium dici potest, quod essentia non habet rationem motui ad visionem sui in intellectu creato, nisi in quantum praesupponitur ipsam mouisse intellectum diuinum ad visionem, quae praesupponitur ipsi *velle* diuino, motuo intellectus creati: non igitur se habent essentia, & voluntas, vt mouens superius & inferius, proprie loquendo, sic intelligendo, quod vtrumque attingat ipsum motum; sed tantum voluntas attingit intellectum creatum: tamen praesupponit motionem intellectus diuini ab ipsa essentia, sine qua ipsa voluntas non haberet illud *velle*, quo mouet“. Vgl. ibidem, S. 383 n. 18: „(...), quod quia voluntas est perfecte idem cum essentia: ideo potest esse principium motuum ad videndum essentiam, vt essentia est: (...)“.

Personen - für den erschaffenen Verstand ein übernatürlicher Habitus ist.⁸⁵⁰ In der notwendigen Theologie in sich *im menschlichen Verstand* - von ihr spricht Scotus deutlicher in anderen Zusammenhängen⁸⁵¹ - kann das Verhältnis zwischen dem Verstand und dem ersten Objekt „diese Wesenheit Gottes“ nur übernatürlicherweise erfolgen.

2.2.3 - Die Deutlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis⁸⁵²

Der dritte Grund, warum nur Gott das erste Objekt der Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten sein kann, besagt den Vorrang des ersten Objekts irgendeiner Wissenschaft zum Besitz der Deutlichkeit der Erkenntnis dieser Wissenschaft. Scotus nimmt an, daß in einer Wissenschaft, die sich auf irgendein Subjekt bezieht, das nicht das *erste* Subjekt ist, eine deutliche und vollkommene Erkenntnis gewonnen werden kann. Würde aber diese Wissenschaft sich auf das erste Subjekt beziehen, dann würde in ihr eine deutlichere und vollkommenerere⁸⁵³ Kenntnis („*notitia*“) oder Erkenntnis („*cognitio*“) gelehrt.⁸⁵⁴

Scotus geht davon aus, daß in ein und derselben Wissenschaft, wie z. B. in der Theologie, die Erkenntnis von mehreren Subjekten/Objekten, wie z. B. von den anderen zwei göttlichen Personen, überliefert werden kann.⁸⁵⁵ Der Grad der Deutlichkeit der Erkenntnis, die in einer Wissenschaft überliefert wird, hängt vom Objekt ab, auf das die Wissenschaft sich bezieht. Im Blick auf die Objekte, die in einer Wissenschaft betrachtet werden können, gibt es ein einziges Objekt, von dem die deutlichste Erkenntnis gewonnen wird. Der höchste Grad der Deutlichkeit der Erkenntnis wird nur überliefert, wenn die Wissenschaft sich auf ihr erstes Objekt in der Gesamtheit der möglichen erkennbaren Objekte bezieht.

⁸⁵⁰ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 28 n. 73: „Praeterea, theologia est de illis quae soli intellectui divino sunt naturaliter nota, quia aliter theologia respectu alicuius intellectus, creati non esset habitus supernaturalis; igitur theologia est de illo tamquam de subiecto quod soli Deo est notum naturaliter. Sed Deus sibi soli est naturaliter notus; igitur etc.“

⁸⁵¹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.6 und im Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2.

⁸⁵² *Ord.* prol. n. 153; *Lect.* prol. n. 72.

⁸⁵³ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 28 n. 72: „Praeterea, in nulla scientia traditur ita distincta et perfecta cognitio de non subiecto sicut de subiecto; si igitur theologia esset de alio subiecto quam Deus, tunc illud perfectius et distinctius cognosceretur quam Deus; igitur oporteret quaerere aliam theologiam, in qua Deus distincte cognosceretur“.

⁸⁵⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 103 n. 153: „Tertio sic: in nulla scientia traditur ita distincta notitia sive cognitio de aliquo alio quod non est subiectum eius primum sicut traderetur in illa quae esset de illo ut de primo obiecto eius, (...)“.

Daß in einer Wissenschaft nur das erste Objekt eine solche deutliche Erkenntnis überliefern kann, wird mit dem Begriff des „*per se subiectum*“ gezeigt. Der dritte Grund besteht darin, daß in keiner Wissenschaft eine so deutliche Erkenntnis von dem überliefert wird, was nicht das Subjekt „*per se*“ ist, wie von dem Subjekt „*per se*“.⁸⁵⁶ Das erste Subjekt einer Wissenschaft allein ist ein Subjekt „*per se*“. Das Subjekt „*per se*“ scheint in diesem Zusammenhang ein nicht mehr reduzierbarer Terminus zu sein, das unter keinem anderen Terminus stehen kann. Angesichts der geführten Beweisverfahren aus Anlaß der Zugehörigkeitsweisen einer Wahrheit zu einer Wissenschaft, durch die gezeigt wurde, daß unter den notwendigen theologischen Wahrheiten Gott allein das erste Objekt sein kann,⁸⁵⁷ scheint es richtig zu sagen, daß das Subjekt „*per se*“ einer Wissenschaft ihr *adäquates* Subjekt ist. Ihm allein ist die definitorische Prädikation am meisten angemessen, weshalb *dieses Subjekt* allen gegebenen notwendigen Wahrheiten eines Objektbereichs adäquat ist. Die Idee, daß es in einer Wissenschaft kein Subjekt „*per se*“ gibt, das allein die ganze Erkenntnis bzw. die deutlichste Erkenntnis in der Wissenschaft verursachen kann, ist selbstverständlich problematisch: Wenn es in einer Wissenschaft keine Unterscheidung hinsichtlich der Deutlichkeit der Erkenntnis gäbe, die von dem ersten durch sich oder von einem anderen Subjekt hervorgebracht würde, dann gäbe es keinen Grund, warum jenes Subjekt einer Wissenschaft eher ihr Subjekt wäre als ein anderes.⁸⁵⁸ Wenn ein Subjekt/Objekt den Primat des virtuell Enthaltens bzw. die Adäquation hinsichtlich des ganzen Habitus besitzt und jede Erkenntnis bzw. die deutlichste Erkenntnis im Habitus verursacht, wie können in demselben Habitus einem anderen Subjekt diese Merkmale zugeschrieben werden?

Dies kann nicht der Fall sein. FÄH bietet ein Beispiel,⁸⁵⁹ nach dem die Heilkunde zum ersten Objekt den Menschen in bezug auf den Leib hat.⁸⁶⁰ Dem Menschenleib („*corpus humanum*“) und seiner Gesundheit („*sanitas hominis*“) gilt die

⁸⁵⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1.1.

⁸⁵⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 103 n. 153: „(...), quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subiecto sicut de per se subiecto; (...)“.

⁸⁵⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1.1.

⁸⁵⁸ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 103 n. 153: „(...); tunc enim non esset ratio quare subiectum illud magis esset subiectum eius quam aliud“.

⁸⁵⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 192 Anm. 32.

⁸⁶⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 90 n. 127: „Item, quod homo sit subiectum probatur auctoritate Commentatoris I *Ethicorum* in prologo, quia, secundum eum ibi, scientia moralis est de homine quoad animam, medicinalis est de homine quoad corpus“.

vorzügliche Aufmerksamkeit der Wissenschaft der Heilkunde, da der Menschenleib, insofern er in sich den Sinngehalt der Gesundheit („*rationem sanitatis*“) virtuell enthält, alle Wahrheiten der Heilkunde virtuell enthält.⁸⁶¹ Andere Dinge, die in den Bereich der Heilkunde fallen, wie z. B. die Zeichen der Gesundheit, die ärztlichen Werkzeuge, die Heilmittel, die Lebensweise usw., werden von der Heilkunde nur insofern betrachtet, als sie dem Menschenleib und seiner Gesundheit zugesprochen werden.⁸⁶² Sonst hätte man keine Wissenschaft der Heilkunde und ebensowenig die deutlichste Erkenntnis in dieser Wissenschaft. Demselben Argument zufolge kann geschlossen werden, daß die Erkenntnis, die die Heilkunde von den anderen erwähnten Dingen besitzt, geringer als die Erkenntnis ist, die von diesen anderen Dingen andere Wissenschaften besitzen, deren erste Subjekte diese anderen Dinge selber wären.

Wenn Scotus in *Ord. prol. n. 153* sagt, daß es in ein und derselben Wissenschaft zwischen dem Subjekt „*per se*“ und einem Subjekt nicht-„*per se*“ einen Unterschied im Blick auf die Deutlichkeit der Erkenntnis gibt, beweist er nicht nur, daß Gott das erste Subjekt/Objekt der notwendigen Theologie in sich ist: Er beweist, warum Gott allein das erste Subjekt/Objekt dieses Habitus *sein muß*, sofern er darauf hinweist, *was* das erste Objekt eines Habitus *in sich* überhaupt sein kann. Vorausgesetzt, daß die notwendige Theologie in sich sich auf *diesen dreieinigen Gott* und auf jede der drei göttlichen Personen bezieht, kann in demselben Habitus kein anderes Subjekt außer dem dreieinigen Gott die deutlichste Erkenntnis hervorbringen. Wäre Gott in der notwendigen Theologie in sich nicht das Subjekt „*per se*“, dann würde in ihr nicht eine so deutliche Erkenntnis von Gott überliefert, wie eine Erkenntnis in irgendeiner anderen Wissenschaft überliefert würde, in der Gott das erste und „*per se*“ Subjekt wäre. In dieser anderen Wissenschaft würde die Erkenntnis des „*subiectum per se*“ deutlicher und vollkommener überliefert als die Erkenntnis der „Theologie in sich“, die als Subjekt „*per se*“ ein anderes Subjekt hätte und dieses deswegen vollkommener und deutlicher als Gott, das Subjekt „*per se*“ einer anderen Wissenschaft, erkennen würde. Da aber Gott Subjekt in einer anderen Wissenschaft sein kann - weil das Subjekt „Gott“ einen

⁸⁶¹ Vgl. *ibidem*, S. 124 n. 185: „(...), quia ponitur homo subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae. Nam corpus humanum continet virtualiter rationem sanitatis; ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum“.

⁸⁶² Wenn in diesem Fall das Zuspprechen dieser Dinge zum ersten Subjekt/Objekt der Heilkunde bedeutet, daß sie im ersten Subjekt/Objekt enthalten sind, dann hat dieses Enthalten nur einen psychologischen Sinn, nicht aber einen ontologischen. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1.1 und im siebten Kapitel unter 7.5.

angemessenen Verstand zur wissenschaftlichen Erkenntnis von ihm als vom Subjekt „per se“ bewegen kann -, wäre eine andere Wissenschaft von ihm also früher⁸⁶³ als die „Theologie in sich“ der notwendigen Wahrheiten, deren erstes Subjekt eine der göttlichen Personen, z. B. Christus, wäre.⁸⁶⁴

Was die bisherige Bestimmung des ersten Objekts der Theologie in sich betrifft, ist zu sagen, daß das „Was“ der wissenschaftlichen Erkenntnis dasjenige Objekt ist, das die folgenden logisch-epistemologischen Funktionen erhält: Es ist einerseits das *enthaltende* Objekt, das die Erkenntnis der ganzen Wissenschaft in Form von Zusammensetzungen von Begriffen verursachen *kann*; es ist andererseits das einzige Objekt, das in einer gegebenen Gesamtheit von Wahrheiten eines Objektbereiches geeignet ist, die Erkenntnis aller diesen Wahrheiten wissenschaftlich zu systematisieren. In beiden Fällen scheint Scotus von einem besonderen wesentlichen Begriff,⁸⁶⁵ nicht von einer realen Entität, zu sprechen, obwohl jener Begriff für eine reale Entität - z. B. für das (dem menschlichen Verstand) übernatürliche Objekt in der Theologie in sich, für ein natürliches Objekt in der Wissenschaft vom Menschen⁸⁶⁶ - steht.

Ob das „Was“ der Erkenntnis in der Wissenschaft noch anders charakterisiert wird, soll in den folgenden Abschnitten mit Rücksicht auf Auseinandersetzungen von Scotus in *Ord. prol. p. 3* mit gewissen Konzeptionen über das Objekt der Theologie als „Materie“ gezeigt werden. Die Darlegung wird insbesondere die - für die Unterscheidung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ in der scotischen Epistemologie⁸⁶⁷ entscheidende - Frage nach der Natur der obigen Bestimmung des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich erläutern.

2.2.4 - Welcher Ursache entspricht das erste Objekt der Wissenschaft?⁸⁶⁸

Im ersten Kapitel wurde das logisch-epistemologische Verhältnis zwischen erstem Objekt und Habitus der Wissenschaft thematisiert, das nach Scotus eines

⁸⁶³ Bzw. deutlicher und vollkommener.

⁸⁶⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 103 n. 153: „Igitur si Deus non sit hic subiectum, non traditur hic ita distincta cognitio de eo sicut traderetur in aliqua alia scientia in qua posset esse subiectum; potest autem esse subiectum in alia; ergo illa esset prior ista“.

⁸⁶⁵ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.1, 3.2.1.1 und im sechsten Kapitel unter 6.1.

⁸⁶⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.2.

⁸⁶⁷ Vgl. das vierte Kapitel.

⁸⁶⁸ *Ord. prol. n. 183. 188; Lect. prol. n. 89. 92-93.*

zwischen Ursache und Wirkung ist.⁸⁶⁹ Dieses Verhältnis ist in der bereits dargestellten Bestimmung des ersten Objekts der notwendigen Theologie in sich vorausgesetzt.⁸⁷⁰ Im Zusammenhang der Bestimmung des ersten Objekts der notwendigen Theologie in sich behandelt aber Scotus, obwohl nur in den Antworten auf andere Meinungen über die Fragestellung, eine andere Charakterisierung des ersten Objekts als Ursache des Habitus. Aufgrund der verwendeten Terminologie ist die Position vertretbar, daß Scotus jetzt das Objekt des Habitus mit den vier aristotelischen Ursachentypen vergleicht. Eine ausdrückliche Antwort auf die Frage, welcher Ursache das erste Objekt einer Wissenschaft in sich von notwendigen Wahrheiten entspricht, kommt in den betrachteten Texten nicht vor. Eine sorgfältige Auslegung von ihnen wird jedoch einen neuen Inhalt zur Konzeption des Objekts als Ursache bringen, der eigentlich im Blick auf die Wissenschaft in sich nur entwickelt wird, insofern sie im menschlichen Verstand besteht. Dieselbe Auslegung wird außerdem einen neuen Inhalt zum *Proprium der Bestimmung* bringen, die bis jetzt in diesem Kapitel vom Objekt der notwendigen Theologie in sich vorgelegt wurde.

Demgemäß werden andere Meinungen über die Bestimmung des ersten Objekts der Theologie in sich in *Ord. prolog. p. 3 q. 1* und *Lect. prolog. p. 2 q. 1* geprüft. Da außerdem weitere Bestätigungen im Text beider Prologe, besonders die Bestätigungen des ersten und des dritten gegebenen Grundes,⁸⁷¹ nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt untersucht werden, werden einige von ihnen weggelassen.

2.2.4.1 - Formale Ursache und bewirkende Ursache

Wenn Scotus auf die Argumente hinsichtlich der ersten Frage des dritten Teils des Prologs antwortet,⁸⁷² betrachtet er zunächst die Argumente „des ersten Wegs“ („*ex prima via*“), d. h. desjenigen, nach dem verneint wird, daß die Theologie sich auf Gott als auf das erste Objekt bezieht, da ein anderes das Objekt der Theologie ist. Im ersten Argument des ersten Wegs, nämlich in der augustinischen Konzeption des Objekts der

⁸⁶⁹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.7.3.

⁸⁷⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1 und 2.2.1.1.

⁸⁷¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1 und 2.2.3.

⁸⁷² *Ord. prolog. n. 183-191*; *Lect. prolog. n. 89-95*.

Theologie, wird festgestellt, daß das Subjekt der Theologie „Dinge und Zeichen“ („*res et signa*“) sind, weil von ihnen die ganze Schrift handelt.⁸⁷³

Scotus antwortet darauf, daß Dinge und Zeichen die Materie („*materia*“) der Wissenschaft der Theologie sind. Alexander Halensis hatte schon selber, wie LEINSLE zeigt,⁸⁷⁴ in seiner Unterscheidung zwischen der „*materia de qua est intentio*“ und der „*materia circa quam versatur scientia*“ die Auffassung vertreten, daß „*res et signum*“ - „eine ursprünglich auf Exegese abgestimmte Umschreibung des Gegenstands der Theologie“⁸⁷⁵ - die „*materia circa quam*“ der Theologie sein könnten, aber nicht die „*materia de qua*“.⁸⁷⁶ Sonst wäre die Einheit der Theologie in Gefahr, weil sie in eine Wissenschaft „*de rebus*“ (eine „*scientia realis*“) und in eine „*de signis*“ (eine „*scientia sermocinalis*“) zerfallen würde.⁸⁷⁷ KÖPF hat gezeigt, daß bereits die Präpositionen „*circa*“ und „*de*“ „auf den Unterschied beider Gegenstandsbegriffe“ hinweisen: „Man empfindet offenbar noch ihre ursprüngliche räumliche Bedeutung, wonach *circa* einen ganzen Kreis von Gegenständen umgreift, während sich *de* stärker auf ein Einziges konzentriert“.⁸⁷⁸ „Dinge und Zeichen“ sind nach Scotus nicht das erste und *formale* Subjekt der Theologie, das, wie das Objekt „Gott“, virtuell alle betrachteten Wahrheiten der Wissenschaft enthält.⁸⁷⁹

Scotus scheint in diesem Zusammenhang an das Subjekt der Wissenschaft mittels die Kategorien „Materie“ und „Form“ zu denken. Historisch-begrifflich gesehen wird das Objekt der Theologie als „*materia*“, „*subiectum*“, „*obiectum*“ und in „*causae-Schemata*“ auch als „*causa materialis*“ bezeichnet. In theologischen Wissenschaftstheorien ist die „*materia*“ „der allgemeinste, nach näherer Bestimmung verlangende Begriff“.⁸⁸⁰ Scotus hat noch nicht bestimmt, welche Konzeption der Materie als erstes Objekt er ablehnt. Das erste Subjekt, das dafür entsprechende Kriterien erfüllt, ist nach Scotus auf jeden Fall in *Ord. prol. n. 183* die Form, das

⁸⁷³ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 89 n. 125*: „Primo sic, per Augustinum *De doctrina christiana* libro I cap. 1: „Omnis Scriptura est de rebus vel de signis“; igitur res vel signa sunt obiectum“.

⁸⁷⁴ Vgl. Ulrich LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 158.

⁸⁷⁵ Ibidem.

⁸⁷⁶ Zur scotischen Auffassung dieses Begriffs vgl. weiter unten.

⁸⁷⁷ Vgl. Ulrich LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 158-9.

⁸⁷⁸ Vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 89.

⁸⁷⁹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 124 n. 183*: „(...) dico quod illa auctoritas exprimit materiam huius scientiae, non subiectum huius scientiae primum et formale, esse res et signa, et huiusmodi“. Vgl. auch *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 32 n. 89*: „(...), non primum subiectum virtualiter continens omnia in theologia considerata“.

formale Subjekt. Auch historisch-begrifflich gesehen ist das Formalobjekt „der einheitliche Gesichtspunkt, unter dem die vielen materialen konkreten Objekte betrachtet werden“, „das implizit Miteerfaßte“, durch das „etwas Bestimmtes in seiner aktuellen Erfaßbarkeit erscheint“.⁸⁸¹ Aber damit ist die Position von Scotus über das Subjekt des Habitus der Wissenschaft als Ursache-Form noch keineswegs bestimmt.

Es wird in demselben Zusammenhang weiter diskutiert, welcher Ursache das erste Objekt einer Wissenschaft entsprechen muß, insofern es in der Wissenschaft eine Kausalität ausübt. Scotus vertritt die Meinung, daß die Annahme, daß Gott das erste Objekt der Theologie ist, die Bestimmung des ersten Objekts als bewirkende Ursache beinhaltet.⁸⁸² Diese Meinung kommt auch im Prolog der *Ordinatio* vor, nämlich im zweiten Weg zur Beantwortung bzw. Verneinung der ersten Hauptfrage.⁸⁸³ Dem ersten Argument nach kann eine einfache Form nicht das Subjekt einer Wissenschaft sein.⁸⁸⁴ Es ist jedoch nach Scotus unzutreffend, daß aufgrund dieser Aussage von Boethius das erste Objekt einer Wissenschaft nicht eine einfache formale Ursache sein kann und deswegen Gott nicht das erste Subjekt der Theologie ist. Boethius spricht vielmehr vom Subjekt des Akzidens („*de subiecto accidentis*“), und nicht vom Subjekt der Betrachtung („*de subiecto considerationis*“).⁸⁸⁵ Boethius behauptet implizit, daß Gott, der eine Form ohne Materie und ohne Zusammensetzung verschiedener Bestandteile ist,⁸⁸⁶ nämlich „das, was ist“, kein Zugrundeliegendes sein kann. In diesem Zusammenhang wird jedoch die Position vertreten, daß eine Form wie Gott den Akzidenzien nicht zugrundeliegt, insofern sie wie z. B. die Form „Menschheit“ wegen

⁸⁸⁰ Vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 81f.

⁸⁸¹ Vgl. Theo KOBUSCH, Objekt, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), op. cit., S. 1029.

⁸⁸² Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 33 n. 93: „Ad aliud, se arguitur quod ‘materia et finis non coincidunt, Deus est finis theologiae non materia, et ita non subiectum’, - dicendum quod subiectum scientiae proprie non est materia, sed magis efficiens“. Es muß hier bewiesen werden, warum das erste Objekt nicht eine materiale Ursache ist. Wenn bewiesen wird, daß das erste Objekt einer Wissenschaft nur eine materiale Ursache sein kann, dann bedeutet dies, daß Gott, der eine bewirkende Ursache ist, nicht das erste Objekt der Theologie sein kann.

⁸⁸³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 90 n. 129: „- Secunda via ad propositum est ostendere quod Deus non sit eius primum subiectum“. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 90-1 n. 129-131.

⁸⁸⁴ Ibidem, S. 91 n. 129: „Quod primo probatur auctoritate Boethii *De Trinitate*: „Forma“, inquit, „simplex subiectum esse non potest““.

⁸⁸⁵ Ibidem, S. 125 n. 188: „Ad Boethium dico quod loquitur de subiecto accidentis, non de subiecto considerationis“. Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 33 n. 92: „Ad aliud dicendum quod Boethius loquitur de subiecto accidentis“.

⁸⁸⁶ Das Sein Gottes und seine Einheit fallen zusammen: Er ist er selbst; vgl. Henry CHADWICK, *Boethius*, S. 214-5.

der Materie vielen Akzidenzien zugrundeliegt.⁸⁸⁷ Die Form „Menschheit“ liegt der Materie zugrunde; die Materie nimmt ihrerseits jede Akzidens auf.⁸⁸⁸

Im zweiten Argument wird festgestellt, daß die Materie („*materia*“) als Ursache weder der Zahl nach noch der Art nach mit den anderen Ursachen zusammenfällt.⁸⁸⁹ Es wird vorausgesetzt, daß Gott *das Ziel* der Theologie *und* eine *bewirkende Ursache* („*efficiens*“) ist,⁸⁹⁰ nicht *das Ziel* der Theologie *und die Materie als Ursache*.⁸⁹¹ Das Argument in *Ord. prol. n. 130* setzt voraus, daß das erste Objekt einer Wissenschaft der Materie als Ursache entsprechen muß. Da Gott das Ziel und das Bewirkende der Theologie ist, d. h. zwei äußerliche Ursachen,⁸⁹² die nicht die Materie sind und mit ihr nicht zusammenfallen, kann er nicht das Objekt der Theologie sein.⁸⁹³ Aber mit welcher Art von „Materie“, genauer mit welcher „Materie“, die Gott nicht ist und der nach jener undeutlichen und falschen Prämisse das erste Objekt der Wissenschaft entsprechen muß, fallen die bewirkende Ursache und die Zielursache nicht zusammen? Scotus selber ist der Ansicht,⁸⁹⁴ daß Aristoteles in der erwähnten Stelle von Materie als „*materia ex qua*“ - „d. h. der Stoff, aus dem durch Hinzutreten der Form etwas Wirkliches wird“ (?) -⁸⁹⁵ redet, so daß die „*materia ex qua*“ und das Bewirkende („*efficiens*“) nicht

⁸⁸⁷ Ibidem, S. 215: „Humanity, though an immaterial form, is a substrate for accidents but that is because matter is attached to it. No form without matter can be a substrate“. Vgl. auch ibidem, S. 216-7.

⁸⁸⁸ Vgl. A. M. S. BOETHIUS, *Die theologischen Traktate*, tract. I - Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii S. 8-10 lin. 42-51: „Neque enim subiectum fieri potest; forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae, neque enim esset forma sed imago“.

⁸⁸⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 91 n. 130: „Item, materia non coincidit cum aliis causis - II *Physicorum* - neque in idem numero neque in idem specie; (...)“.

⁸⁹⁰ Als bewirkende Ursache ist das Objekt *unserer* Theologie Gott „als Urheber der übernatürlichen Offenbarung und als Inspirator der Heiligen Schrift, auf denen unsere Theologie beruht“; vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 165 Anm. 10a. Ich glaube, daß dasselbe von Gott als dem Urheber einer dem Menschen übernatürlich-willentlichen Intuition seiner Wesenheit bzw. als dem Urheber der Theologie in sich im menschlichen Verstand ausgesagt werden kann.

⁸⁹¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 91 n. 130: „(...) Deus autem est finis huius scientiae et efficiens; non igitur materia“.

⁸⁹² Vgl. die Definitionen von Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In octo libros Physicorum Aristotelis - Expositio*, Lectio V 180-181(5, 6) S. 92. 93: „Ulterius autem dicit quod alio modo dicitur causa a quo est principium motus vel quietis; sicut consilians dicitur causa, et pater filii, et omne commutans commutati“; „Quartum autem modum causae ponit, quod aliquid dicitur causa ut finis; et hoc est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas dicitur ambulationis. Et hoc patet quia respondetur ad quaestionem factam propter quid: cum enim quaerimus propter quid ambulat? dicimus ut sanetur; (...)“.

⁸⁹³ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 33 n. 93: „Ad aliud, se arguitur quod ‘materia et finis non coincidunt, Deus est finis theologiae non materia, et ita non subiectum’, - dicendum quod subiectum scientiae proprie non est materia, sed magis efficiens“.

⁸⁹⁴ *Ord. prol. n. 188; Lect. prol. n. 93*.

⁸⁹⁵ So wird der Sinn des Ausdrucks „*materia ex qua*“ als eine von vier Differenzierungen des Begriffs des Objekts - nämlich als „*subiectum transmutationis*“ - von Johannes Peckham verstanden; vgl. die Zusammenfassung von Ulrich KÖPF, op. cit., S. 88.

zusammenfallen.⁸⁹⁶ Aristoteles hat in *Physik* II Kap. 7 198a24-27⁸⁹⁷ die Materie weder als „*materia in qua*“ - „d. h. Substanz als Träger von Eigenschaften“(?) -⁸⁹⁸ noch als „*materia circa quam*“ - „d. h. ein weiterer Begriff des Gegenstandes“(?) - im Blick.⁸⁹⁹

Scotus sagt in *Ord. prolog.* n. 188 nicht, daß die „*materia in qua*“ oder die „*materia circa quam*“ und das Bewirkende nicht zusammenfallen.⁹⁰⁰ In den *Quaest. super libr. metaph. Arist.* I prolog. hat er jedoch die Betrachtung des Subjekts der Metaphysik als „*materia in qua*“, nämlich der Seele im Blick auf ihr erkennendes Vermögen, verneint, so wie die Betrachtung des Subjekts als „*materia ex qua*“.⁹⁰¹ Auch in den *Quaestiones* hat Scotus die Definition des Subjekts, oder eigentlich gesagt („*magis proprie*“) des „Objekts“ der Wissenschaft, als „*materia circa quam*“ akzeptiert. Dort, wie in *Ord. prolog.* n. 188, übernimmt Scotus die Bestimmung der „*materia circa quam*“ von Heinrich v. Gent. Nach Heinrich v. Gent ist die „*materia circa quam*“, die übrigens mit der Zielursache zusammenfällt, diejenige, „*circa quam*“ eine Tätigkeit („*operatio*“) ausgeübt wird, im Blick auf welche nichts übrigbleibt, sofern der Handelnde seine Tätigkeit unterbricht.⁹⁰² Sie ist nach Scotus das Objekt der Wissenschaft, genau wie das, auf das („*circa quod*“) sich eine Tugend bezieht, im eigentlichen Sinn das „Objekt der Tugend“ genannt wird, nicht das „Subjekt der Tugend“.⁹⁰³

⁸⁹⁶ Vgl. *Ordinatio* prolog. p. 3 q. 1-3 S. 126 n. 188: „Ad illud de II *Physicorum* dico quod intelligit de materia ex qua, quod ipsa et efficiens non coincidunt, et non intelligit de materia in qua vel circa quam“. Vgl. auch *Ord. prolog.* n. 130.

⁸⁹⁷ Vgl. ARISTOTELES, Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ), in Hans Günter ZEKEL (Hrsg.), *Aristoteles' Physik*, II Kap. 7, 198a24-27, S. 84-5.

⁸⁹⁸ So wird der Sinn des Ausdrucks „*materia in qua*“ als eine von vier Differenzierungen des Begriffs des Objekts - nämlich als „*subiectum accidentium*“ - von Johannes Peckham verstanden; vgl. die Zusammenfassung von Ulrich KÖPF, op. cit., S. 88.

⁸⁹⁹ So wird der Sinn des Ausdrucks „*materia circa quam*“ als eine von vier Differenzierungen des Begriffs des Objekts - nämlich als „*ista, circa quam scientia operatur*“ - von Johannes Peckham verstanden; vgl. die Zusammenfassung von Ulrich KÖPF, op. cit., S. 88.

⁹⁰⁰ Ein gleiches dreigliedriges Schema für die Grundbedeutungen des Objekts der Wissenschaft, das genau die aristotelischen Grundbedeutungen enthält, wird von Bonaventura entworfen; vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 88.

⁹⁰¹ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prolog. S. 14 n. 32: „De causa materiali notandum quod non loquimur de materia scientiae 'ex qua', cum accidentia talem materiam non habeant (secundum PHILOSOPHUM in VIII huius cap. 5), - nec de materia 'in qua' (illa est enim anima, et hoc secundum potentiam eius intellectivam); (...).“

⁹⁰² Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 19 q. 1 ad 2 (I f. 115H-I): „Est et alia materia circa quam exercetur operatio tantum, supra quam nihil manet factum cessante operante (...). Talis enim materia est subiectum scientiae quod necesse est conincidere cum fine“.

⁹⁰³ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prolog. S. 14 n. 32: „(...); sed loquimur de materia 'circa quam' est scientia, quae dicitur a QUIBUSDAM subiectum scientiae, vel magis proprie obiectum, sicut et illud quod est virtus dicitur obiectum virtutis proprie, non subiectum“.

Aber diese ganze Terminologie bedarf noch einer Erläuterung. Die Darlegung von Odo Rigaldus, die anscheinend in *Ord. prol. n. 188* vorausgesetzt wird, ist besonders hilfreich, weil in ihr der Unterschied zwischen drei „*materiae*“, auch zwischen zwei der bereits erwähnten „*materiae*“, vorkommt.⁹⁰⁴ (a) Die „*materia ex qua*“ als Ursache bezeichnet im eigentlichen Sinne den (aristotelischen) Begriff von „Materie“. Diese „*materia*“ läuft mit dem Ziel nicht zusammen. Odo Rigaldus unterscheidet zweitens (b) die „*materia in quam*“, d. h. die Materie, in die ein Akt übergeht. Auf diese Weise ist die Materie dem Objekt gleich. Außerdem läuft diese „*materia*“ mit dem Ziel zusammen. Schließlich richtet sich die Intention des Autors eines Buchs („*intentio auctoris*“) auf (c) die „*materia circa quam*“. Diese „*materia*“ ist dem Subjekt irgendwelcher Wissenschaft gleich. Sie läuft auch mit dem Ziel zusammen.

Wird das Subjekt der Wissenschaft weder „*materia in qua*“ noch „*materia circa quam*“ ihrer Bestimmung nach genannt, dann, so führt Scotus die Darlegung in *Ord. prol. n. 188* fort, ist es auf jeden Fall besser zu sagen („*dicendum est melius*“), daß das Subjekt der Wissenschaft nicht zur Gattung der materialen Ursache („*ad genus causae materialis*“) gehört, sondern zur Gattung der bewirkenden Ursache („*ad genus causae efficientis*“).⁹⁰⁵ Was dies bedeutet, kann vielleicht durch *Quaest. super libr. metaph. Arist. I prol. n. 28* bestimmt werden, wo Scotus bezüglich des ersten Subjekts der Metaphysik die vier aristotelischen Ursachen mit dem Subjekt der Wissenschaft vergleicht.⁹⁰⁶ Wird gefragt, welche Ursache das Subjekt in einer Wissenschaft ist, dann wird zunächst gesagt, daß es eine bewirkende Ursache ist. Diese Behauptung wird so erklärt, daß - epistemisch gesehen - in einer gleichen Ursachengattung (in der Gattung der bewirkenden Ursache) etwas⁹⁰⁷ im Blick auf das Vermögen und auch im Blick auf einen Habitus dieses Vermögens besteht. Dies ist so, weil der Habitus die Definition des

⁹⁰⁴ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 126 n. 188 Fn. 2* (ODO RIGALDUS, *Quaestiones de theologia q. 3 ad 2* (cod. Assis. Commun. 186, 37rb-37va): „(...) dicendum quod est materia ex qua... et... in quam et circa quam. Materia ex qua inter alias tenet proprie rationem materiae, et haec non simul coincidit cum fine. Est iterum materia in quam transit actus, et sic materia idem est quod obiectum, et sic coincidit simul cum fine... Est iterum materia circa quam versatur intentio auctoris, et haec est idem quod subiectum in qualibet scientia, et haec coincidit simul cum fine similiter“.

⁹⁰⁵ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 126 n. 188*: „Vel dicendum est melius quod subiectum scientiae secundum veritatem non pertinet ad genus causae materialis, sed ad genus causae efficientis; (...)“. Vgl. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. S. 49 n. 81*: „Praeterea, supponit etiam quod principia sunt distinctiva habitus in alio genere causae quam principia effectiva, quod falsum est, quia si aliquam rationem causae distinctivae habeant ad habitus, non habent rationem nisi causae efficientis“.

⁹⁰⁶ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis I prol. S. 11-4 n. 22-32*.

Objekts des Vermögens nicht ändert, sondern er gibt dem Vermögen eine bestimmte Tätigkeitsweise („*modum operandi*“).⁹⁰⁸ Wird vom Habitus des erkennenden Vermögens gesprochen, dann scheint es so zu sein, daß das *intelligibile* Objekt („*obiectum intelligibile*“) die bewirkende Ursache jedes Habitus - jedes Habitus der Wissenschaft - sein muß, da eben im Vergleich mit dem so aufgefaßten Objekt das erkennende Vermögen passiv ist.⁹⁰⁹ Ich werde am Ende des Kapitels darauf aufmerksam machen, daß der Inhalt dieser Erklärung die Auslegung bestätigt, nach der das Subjekt oder die Ursache des Habitus als eine „*species intelligibilis*“ zu fassen ist.

Angenommen, daß der Ausdruck „Materie“ in seinem Gebrauch im Blick auf erkenntnistheoretische Fragen zweideutig ist, wie die Attribute „*ex qua*“, „*in quam*“, „*in qua*“ und „*circa quam*“ zeigen, ist es denkbar, daß die Zurückhaltung von Scotus, mit ihm das Objekt der Wissenschaft zu bezeichnen, nicht nur den Vergleich des Objekts mit einer der vier aristotelischen Ursachen im Auge hat,⁹¹⁰ sondern auch, angesichts der in der Scholastik entwickelten Bedeutungen, auf eine semantische Berücksichtigung verweist. Demgemäß gibt es eine Weise, um zu sagen, daß das erste Objekt der Wissenschaft ihre „Materie“ ist. Es geht hier um einen Parallelismus zwischen dem Verständnisakt, der in einem Objekt endet, und transitiven Handlungen, die in der Materie enden, auf die sie als Handlungen ausgerichtet sind.⁹¹¹ In der folgenden Diskussion setzt sich Scotus ausschließlich mit Bedeutungen des Ausdrucks „Materie“ auseinander, die in der christlich-mittelalterlichen Scholastik für das Subjekt/Objekt der „Wissenschaft“ entwickelt wurden. Scotus zeigt damit, inwieweit die Terminologie der „Materie der Wissenschaft“ für seine Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts des Habitus der Wissenschaft geeignet ist.

⁹⁰⁷ Nämlich dieselbe Ursache.

⁹⁰⁸ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prol. S. 13 n. 28: „// Quaeritur quae causa sit subiectum in scientia? Quod effectiva, videtur, quia in eodem genere causae est aliquid respectu potentiae et respectu habitus eius (exemplum: ut bonum est finis voluntatis et caritatis), quia habitus non variat rationem obiecti potentiae, sed dat modum operandi; (...)“.

⁹⁰⁹ Ibidem: „(...) sed obiectum intelligibile videtur causa efficiens respectu potentiae intellectivae, cum sit passiva“.

⁹¹⁰ Das Zögern von Scotus, das Subjekt der Wissenschaft mit der Definition der materialen Ursache zu vergleichen, ist in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* I prol. n. 31 offenkundig. Die Bestimmung des Subjekts, nach der das Subjekt der Wissenschaft ein intelligibles Objekt ist, das zuerst „*in actu*“ auf eine undeutliche Weise erkannt wird und dann auf eine distinkte Weise erkannt werden muß, fällt nicht mit der Bestimmung der materialen Ursache nach Aristoteles zusammen. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prol. S. 14 n. 31: „Quod autem habeat rationem materiae, communiter dicitur. - Sed est differentia: quia subiectum confuse praecognoscitur, distincte quaeritur; materia nullo modo praecognoscitur in actu, sicut materia et subiectum in naturalibus. Similiter a subiecto habet scientia unitatem, distinctionem et ordinem, et necessitatem, non autem a materia“.

2.2.4.2 - Wie wird das Objekt der Wissenschaft Materie genannt⁹¹²

Das Subjekt/Objekt der Wissenschaft wird „Materie“ genannt durch eine gewisse Ähnlichkeit des Verständnisakts, der in einem erkennbaren Objekt endet, mit dem Handeln („*per quamdam similitudinem ad factionem*“),⁹¹³ d. h. mit transitiven Handlungen eines Subjekts, die in der Materie enden, auf die sie als Handlungen ausgerichtet sind. In *Lect. prol. n. 93* wird das Subjekt „*transumptive*“ (auf eine übertragene Weise oder „metaphorisch“)⁹¹⁴ „Materie“ durch den Sinngehalt eines Handwerks („*ratione artis operativae*“) bezeichnet.⁹¹⁵ Dieser Sinngehalt betrifft etwas Wirksames („*circa aliquod operabile*“), auf das ein gewisses Vermögen einwirkt („*in quod agit*“) und in das die Handlung aufgenommen wird („*et in quod recipitur actio*“).⁹¹⁶ Die Erläuterung dieses spezifischen Sinngehalts besagt dem Text der *Lectura* nach, daß das Subjekt nicht die Materie „in der“ („*materia 'in qua'*“) ist, sondern die Materie „von der“ („*materia 'de qua'*“).⁹¹⁷ Der letzte Begriff kommt in der Differenzierung des Alexander Halensis zwischen „*materia circa quam*“ und „*materia de qua*“ vor, in der die „*materia de qua*“ ein engerer Objektbegriff ist.⁹¹⁸ Nach Alexander Halensis hat die „*materia de qua*“ die „einheitsstiftende Funktion“ einer Wissenschaft als „Bezugspunkt der Betrachtung“, die Scotus trotz seiner eigenen Bestimmung des Objekts der Wissenschaft bewahrt hat.⁹¹⁹ Im Bereich der Theologie ist aber die Materie „von der“ nach Alexander, nicht nach Scotus, „die göttliche Substanz, die durch Christus im Werk der Wiederherstellung bekannt werden soll“.⁹²⁰

In der *Ordinatio* gebraucht Scotus nicht den Ausdruck „Materie von der“. Er erklärt die Ähnlichkeit des Verständnisakts mit dem Handeln - bzw. den Vergleich vom

⁹¹¹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 182 Anm. 21c.

⁹¹² *Ord. prol. n. 188; Lect. prol. n. 93.*

⁹¹³ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 126 n. 188*: „(...) tamen subiectum scientiae dicitur materia per quamdam similitudinem ad factionem, ubi simul concurrat ratio obiecti circa quod et ratio materiae susceptivae, quia actus eius est factio transiens extra“.

⁹¹⁴ Vgl. Gérard SONDAG, Commentaire continu, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 60.

⁹¹⁵ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 33 n. 93*: „Unde tantum dicitur materia transumptive vel respectu sive ratione artis operativae, (...)“.

⁹¹⁶ *Ibidem*: „(...) quae est circa aliquod operabile in quod agit et in quod recipitur actio; (...)“.

⁹¹⁷ *Ibidem*: „(...) et ideo non est subiectum materia 'in qua', sed materia 'de qua', sicut communiter dicitur“.

⁹¹⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.4.1. Dieser Ausdruck, nämlich einer von vier Differenzierungen des Begriffs des Objekts, wird auch von Johannes Peckham als „*appropriando potest dici subiectum scientiae*“ verstanden, d. h. ein „engerer Begriff des Gegenstandes“; vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 88-9.

⁹¹⁹ Vgl. Ulrich LEINSLE, Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus, op. cit., S. 159.

⁹²⁰ *Ibidem*.

Subjekt zu Materie - durch zwei Sinngehalte der Materie, die in dieser „Ähnlichkeit“ zugleich zusammenlaufen:⁹²¹

- (a) Durch den Sinngehalt des Objekts (der Materie) „an der“ („*ratio obiecti circa quod*“), d. h. „an der“ „sich das Machen [„*factio*“] der bewirkenden Ursache [des erkennenden Vermögens im Habitus der Wissenschaft] abspielt“: „So spielt sich [beispielsweise] an der Töpfererde die gestalterische Tätigkeit des Töpfers ab“.⁹²²

- (b) Durch den Sinngehalt der aufnahmefähigen Materie („*ratio materiae susceptivae*“), weil die Handlung des aktiven Vermögens („*actus eius*“) das Handeln („*factio*“) ist, das nach außen übergeht („*transiens extra*“). In dieser Ähnlichkeit geht es um „eine aus dem Tätigkeitsvermögen in einen Stoff [nach außen] übergehende Tätigkeit“: „So ist [beispielsweise] die Tonerde bereit, die Krugform aufzunehmen, die der Töpfer durch seine Tätigkeit ihr gibt“.⁹²³

Der zweite gegebene Sinngehalt des Objekts oder der Materie der Wissenschaft setzt aber einen Akt eines aktiven Vermögens voraus, der dem eigentümlichen Akt wissenschaftlichen Erkenntnis nicht gänzlich entspricht. Der Akt der wissenschaftlichen Erkenntnis wird nicht in jenes „an dem“ aufgenommen, „wie eine hinübergehende Tätigkeit in ihrem Gegenstand oder Stoff aufgenommen wird“,⁹²⁴ sondern er bleibt im erkennenden Subjekt. Im Blick auf den Vergleich mit dem beschriebenen Akt ist nur die Feststellung, daß der eigentliche Akt der Wissenschaft, „das wirkliche Erkennen gemäß der Wissenschaft“,⁹²⁵ *nach außen übergeht*, zutreffend, weil der Akt den Zielpunkt nicht in sich hat, sondern in einem anderen, an dem der Akt ist („*circa quod est*“),⁹²⁶ d. h. am ersten Objekt der Wissenschaft.⁹²⁷

Scotus findet damit im Begriff der Materie eine einzige Eigenschaft, nämlich das „an dem zu sein“ („*esse circa quod*“) einer Handlung eines Vermögens, wegen deren ein erkennbares Objekt - „*per quamdam similitudinem*“ - im Blick auf die

⁹²¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 126 n. 188: „(...) ubi simul concurrunt ratio obiecti circa quod et ratio materiae susceptivae, quia actus eius est factio transiens extra“.

⁹²² Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 217 Anm. 69c.

⁹²³ Ibidem.

⁹²⁴ Ibidem.

⁹²⁵ Ibidem.

⁹²⁶ Ibidem: „Wir sagen ja, der Wissende erkenne z. B. das Dreieck und seine Eigenschaften; so wie wir sagen, der Töpfer gestalte die Tonerde“.

⁹²⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 126 n. 188: „Non sic est de actu proprio scientiae; tamen intelligitur transire, quia non terminatur in se sed ad aliud circa quod est, licet non recipiatur in illud ‘circa quod’ sed manet in sciente“.

wissenschaftliche Erkenntnis Materie genannt werden kann.⁹²⁸ Dies wird im folgenden Beispiel gezeigt:

- (1) Der Künstler wirkt an einem Objekt („*circa aliquid*“).
- (2) In dasselbe Objekt wird das Handeln des Künstlers aufgenommen.
- (3) Dem Sinngehalt der ersten Handlung (1) nach, in der die (a) „*ratio obiecti circa quod*“ zusammenläuft, wird ein erkennbares Objekt in einer Wissenschaft Materie genannt.
- (4) Dem Sinngehalt der zweiten Handlung (2) nach, in der die (b) „*ratio materiae susceptivae*“ zusammenläuft, wird ein erkennbares Objekt in einer Wissenschaft nicht Materie genannt, weil in der Wissenschaft der Akt des Erkennenden nicht übergeht.⁹²⁹

2.2.4.3 - Das erste Objekt der Wissenschaft und der Sinngehalt des Ziels⁹³⁰

Auch der Vergleich vom Objekt oder von der Ursache des Habitus mit der Zielursache ist nach Scotus möglich.⁹³¹ Im dritten Argument des ersten Wegs zur Verneinung der ersten Hauptfrage im dritten Teil des Prologs der *Ordinatio* wird festgestellt, daß der Mensch das Subjekt der Theologie sei. Nach dem Kommentator Eustratius handelt ähnlich die sittliche Wissenschaft („*scientia moralis*“) vom Menschen in bezug auf die Seele und die ärztliche Wissenschaft vom Menschen in bezug auf den Leib.⁹³² In jeder dieser (sittlichen) Wissenschaften, einschließlich der Theologie, muß der Mensch alle Wahrheiten virtuell enthalten.⁹³³

Dies ist aber nur möglich, wenn der Mensch als Subjekt/Objekt *den Sinngehalt des Ziels* („*rationem finis*“) jeder dieser Wissenschaften enthält, d. h. wenn der menschliche Leib den Sinngehalt der Gesundheit virtuell enthält, und die menschliche

⁹²⁸ Ibidem: „Et propter hanc proprietatem materiae unam, scilicet ‘esse circa quod’, obiectum dicitur materia respectu scientiae et actus eius“.

⁹²⁹ Ibidem, S. 126 n. 188 *textus interpolatus*: „quia artifex circa aliquid operatur, et in eodem recipitur eius factio; ratione primi dicitur obiectum materia in scientia, non ratione secundi, quia actus scientis non transit“.

⁹³⁰ *Ord. prol.* n. 127-128. 185. 187; *Lect. prol.* n. 91.

⁹³¹ Dies wird von Scotus auch in *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prol. S. 14 n. 29 festgestellt: „Quod autem sit finis respectu scientiae, videtur, quoniam obiectum voluntatis est finis; ergo et scientiae. Probatio consequentiae: quod est finis finis, est finis ordinati ad finem; actus voluntatis est finis actus intellectus. - Item, cognitio subiecti principaliter intenditur, alioquin esset scientia plures. - Item, a fine denominatur unumquodque, et a subiecto scientia, ergo etc.“.

⁹³² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 90 n. 127: „Item, quod homo sit subiectum probatur auctoritate Commentatoris I *Ethicorum* in prologo, quia, secundum eum ibi, scientia moralis est de homine quoad animam, medicinalis est de homine quoad corpus“.

⁹³³ Ibidem, S. 124 n. 185: „Ad tertium dico quod argumentum est ad oppositum dupliciter. Primo, quia ponitur homo

Seele den Sinngehalt der natürlichen Seligkeit.⁹³⁴ Es wird angenommen, daß wenn ein Objekt den Sinngehalt des Ziels einer Wissenschaft enthält, dann enthält es virtuell auch alle Wahrheiten jener Wissenschaft: Dann erfüllt es eine Bedingung, um das erste Objekt jener Wissenschaft zu sein.

Scotus wendet dagegen ein, daß der Mensch unter dem Sinngehalt der natürlichen Seligkeit nicht den Sinngehalt des Ziels bzw. nicht alle Wahrheiten der Theologie enthält. In der Begründung des Einwands wird implizit festgestellt, daß das Ziel einer Wissenschaft auch ihr Objekt ist.⁹³⁵ Das Argument besteht darin, daß die übernatürliche Seligkeit, nämlich das Ziel der Theologie, oder das Objekt der Wissenschaft der Theologie nicht im Sinngehalt des Menschen enthalten sind. Der Mensch kann nicht das erste Objekt der Theologie sein, weil er den Sinngehalt des Ziels bzw. den Sinngehalt des Objekts der Theologie nicht enthält.⁹³⁶

Mit dem Argument in *Ord. prol. n. 127* wird auch festgestellt,⁹³⁷ daß jede praktische Wissenschaft zum ersten Objekt jenes hat, für welches das Ziel der praktischen Wissenschaft erworben wird, und nicht das Ziel selbst.⁹³⁸ Da das Ziel der praktischen Wissenschaft - der Theologie - für den Menschen erworben wird und nicht für Gott, ist der Mensch das Subjekt der praktischen Wissenschaft der Theologie. Nach Scotus ist aber doch der Mensch in bezug auf den Leib und in bezug auf die Seele das letzte Ziel der Wissenschaft der Heilkunde und der sittlichen Wissenschaft: Auf ihn sind die Gesundheit und die natürliche Glückseligkeit hingeordnet.⁹³⁹ Das Subjekt der Wissenschaft wird dem Ziel der Wissenschaft gleichgesetzt. Scotus räumt deswegen

subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae“.

⁹³⁴ Ibidem, S. 124-5 n. 185: „Nam corpus humanum continet virtualiter rationem sanitatis; ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum. Similiter anima hominis continet virtualiter rationem felicitatis naturalis, sicut patet I *Ethicorum*, ubi ex anima vel ex ratione animae concluditur ratio felicitatis naturalis hominis“.

⁹³⁵ Vgl. Ulrich KÖPF, op. cit., S. 93. In einer ersten Antwort auf die Frage, ob das Ziel des theologischen Erkennens auch als Objekt der Theologie angenommen werden kann, findet sich bei Odo Rigaldus die Auffassung, „(...) daß nicht die materia ex qua, der Stoff im ontologischen Sinne, Ziel sein kann, sondern nur der Gegenstand. Jede Erkenntnis und damit jede Wissenschaft ist auf einen Gegenstand als ihr Ziel gerichtet“.

⁹³⁶ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 125 n. 185*: „Non sic homo continet rationem finis huius scientiae, quia felicitas supernaturalis vel obiectum eius non includuntur in ratione hominis; et ideo homo non potest esse primum obiectum huius scientiae; ergo etc.“.

⁹³⁷ Ibidem, S. 90 n. 127: „Ex hoc accipitur illa propositio: ‚omnis practica scientia habet pro obiecto primo illud cui acquiritur finis practicae scientiae, et non ipsum finem‘; sed finis huius scientiae acquiritur homini, non Deo; ergo homo est subiectum huius scientiae et non Deus“.

⁹³⁸ Zur Definition einer praktischen Wissenschaft vgl. in der Einleitung unter 3.

⁹³⁹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 p. 125 n. 186*: „Secundo sic: homo est finis ultimus scientiarum istarum, ad quem tam sanitas quam felicitas naturalis ordinatur“.

ein: Wenn der Mensch in bezug auf den Leib oder in bezug auf die Seele das Subjekt der Theologie *wäre*, dann *wäre* „Mensch“ sowohl das Subjekt als auch das Ziel der Theologie, weil das Subjekt auch das Ziel der Wissenschaft ist.⁹⁴⁰

Die obige Auslegung wird im vierten Argument des ersten Wegs bestätigt. Dort wird behauptet, daß es das Ziel der Wissenschaft ist, durch ihren Akt das erste Objekt zu erreichen. Dies heißt, in das erste Objekt der Wissenschaft die von der Wissenschaft „*principaliter*“ beabsichtigte Form einzuführen.⁹⁴¹ Ist die Wissenschaft spekulativ, dann wird in das erste Objekt das Erkenntnis eingeführt, da in einer spekulativen Wissenschaft die Erkenntnis („*cognitio*“) hauptsächlich beabsichtigt wird.⁹⁴² Ist die Wissenschaft praktisch, dann ist das Ziel, die Form in das erste Objekt einzuführen, auf die die Praxis der Wissenschaft hingeeordnet ist.⁹⁴³ Das beabsichtigte Ziel ist in der Theologie die sittliche Gutheit, die nicht in Gott eingeführt wird, sondern in den Menschen: Der Mensch ist das erste Objekt der Wissenschaft der Theologie.⁹⁴⁴

Es trifft nach Scotus zu, daß das Ziel einer Wissenschaft allein darin besteht, durch einen bestimmten Akt ihr eigentümliches Objekt („*proprium obiectum*“) zu erreichen. Es ist aber falsch, daß die Erreichung des Objekts bedeutet, eine Form in das Objekt durch einen Akt einzuführen. Dies wird dadurch erklärt, daß die Wissenschaft nicht irgendeine herstellbare Beschaffenheit („*qualitas factiva*“) ist.⁹⁴⁵ Die Wissenschaft bezieht sich auf das Erkennen, welches „eine dem Tätigkeitsvermögen innebleibende Betätigung“ („*operatio immanens*“) ist, während eine herstellbare Beschaffenheit sich auf eine Tätigkeit ausrichtet, „durch die ein außerhalb des Tätigkeitsvermögens Liegendes hervorgebracht oder verändert wird“ („*actio transiens*“).⁹⁴⁶ Dies zeigen die folgenden Beispiele:

⁹⁴⁰ Ibidem: „Igitur si homo secundum corpus vel animam est subiectum huius scientiae, sequitur quod finis est subiectum huius scientiae“.

⁹⁴¹ Ibidem, S. 90 n. 128: „Item aliter, sed quasi redit in idem: finis scientiae est per actum suum attingere obiectum primum inducendo in illud formam principaliter a scientia intentiam, (...)“.

⁹⁴² Ibidem: „(...), puta, ut in speculativa, inducere in illud ‚esse cognitum‘, quia cognitio ibi principaliter intenditur, (...)“.

⁹⁴³ Ibidem: „(...), in practica inducere formam ad quam ordinatur eius praxis; (...)“.

⁹⁴⁴ Ibidem: „(...); finis autem hic intentus est bonitas moralis, quae non intenditur induci in Deo sed in homine; ergo homo est primum obiectum eius“.

⁹⁴⁵ Ibidem, n. 187: „Ad quartum dico quod prima propositio est falsa, quia nihil aliud est finis scientiae nisi attingere per actum proprium obiectum illius scientiae, non quod inducat aliquam formam in obiectum per actum suum, quia scientia non est aliqua qualitas factiva“. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.4.2.

⁹⁴⁶ „So richtet die Wärme zum Erwärmen und die Baukunst zum Bauen aus“; vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 217 Anm. 68b. Die Ausdrücke „*operatio immanens*“ und „*actio transiens*“ werden von FÄH aufgrund des

- Die Wärme („*qualitas factiva*“) richtet sich auf das Erwärmen (Tätigkeit) aus, durch die ein außerhalb des Tätigkeitsvermögens Liegendes - z. B. der menschliche Leib - hervorgebracht oder verändert wird („*actio transiens*“);

- Oder: Die Baukunst („*qualitas factiva*“) richtet sich auf das Bauen (Tätigkeit) aus, durch die ein außerhalb des Tätigkeitsvermögens Liegendes - z. B. das Haus - hervorgebracht oder verändert wird („*actio transiens*“).⁹⁴⁷

Scotus akzeptiert am Ende eine sehr begrenzte Auffassung des ersten Objekts des Habitus der Wissenschaft als Materie bzw. als materiale Ursache. Diese Auffassung unterscheidet sich von der spezifischen Beschreibung der „*causa materialis*“ als „*materia ex qua*“ nach Aristoteles. Außerdem ließ sich durch die Quellen beweisen, daß das erste Objekt eher als formale, bewirkende und Zielursache verstanden werden soll. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß, obwohl Scotus im Vergleich mit den vier aristotelischen Ursachen die Auffassung des ersten Objekts als bewirkender Ursache bevorzugt, nichts der Annahme entgegensteht, daß nach ihm wie bei Aristoteles die formale,⁹⁴⁸ bewirkende und Zielursache zusammenfallen.⁹⁴⁹ Nach dem Schema von ZEKL steht die Materie oder das Ungestaltete auf einer Seite, und auf der anderen stehen „die gestaltenden Ursachen, die das Geistmoment, Form, Plan, Konzept, Ziel, Zweck, rationale Handlung, enthalten“.⁹⁵⁰ Genau *diese Bedeutung* - nicht prinzipiell der Inhalt des Unterschieds zwischen jenen drei und der materialen Ursache - kann vom ersten Objekt des Habitus der Wissenschaft *als Ursache* ausgesagt werden.

Inhalts von *Ord. prol.* n. 188 benutzt.

⁹⁴⁷ Ibidem.

⁹⁴⁸ Zum Sinngehalt des Subjekts der Wissenschaft gehört nach Scotus der Sinngehalt der formalen Ursache, insofern das Subjekt - d. h. ein gewisses intelligibles Objekt - der Wissenschaft Art, Einheit, Ordnung und Würdigkeit zuteilt; vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prol. S. 14 n. 30: „Quod autem habeat rationem causae formalis subiectum respectu scientiae, videtur, quia subiectum tribuit speciem, unitatem, ordinem et dignitatem; haec autem conveniunt formae“.

⁹⁴⁹ Vgl. ARISTOTELES, Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ), in Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., II Kap. 7, 198a24-6, S. 84-5: „Nun gehen aber die drei (letztgenannten) oft in eins zusammen: Das „was-es-ist“ und das „Weswegen“ sind eines, und das „woher-zuerst-die-Veränderung“ ist diesen (wenigstens) der Art nach gleich: (...)“. Über diese Ursachen vgl. Joseph OWENS, Aristotle and modern epistemology, in: Venant CAUCHY (éd.), *Philosophie et culture, Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie*, Vol. IV, S. 850.

⁹⁵⁰ Vgl. Hans Günter ZEKL, Einleitung, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles' Physik - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(D)*, S. XXXI. Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In octo libros Physicorum Aristotelis - Expositio*, Lectio XI 242(2) S. 117: „Dicit ergo primo quod multoties contingit quod tres causae concurrunt in unam, ita quod causa formalis et finalis sint una secundum numerum“. Vgl. ibidem, S. 118: „Materia vero non est idem specie una idem numero cum aliis causis; quia materia in quantum huiusmodi est ens in potentia, agens vero est ens in actu in quantum huiusmodi, forma vero vel finis est actus vel perfectio“.

Zwar ist in *Ord. prol. p. 3* das erste Objekt, das gleichzeitig als formale, bewirkende und Zielursache und auf eine sehr spezifische Weise auch als materiale Ursache verstanden wird, dasjenige, das den ganzen Habitus virtuell enthält. Aber dies hat in diesem Zusammenhang keine direkte Beziehung zur logisch-epistemologischen Betrachtung des ersten Objekts als adäquates Objekt des Habitus.⁹⁵¹ Vielmehr bezieht sich die in den letzten Abschnitten beschriebene Ursächlichkeit auf die Konzeption des ersten Objekts der Wissenschaft als eine „*species intelligibilis*“⁹⁵² oder - im Fall der Theologie in sich - als eine existierende und in sich gegenwärtige Wesenheit. Auf die eine oder die andere Weise dem Verstand gegenwärtig *verursacht* das Objekt den Habitus von ihm.⁹⁵³ Was aber nach der obigen Darlegung mit Sicherheit geschlossen werden kann, ist, daß das „Was“ der Erkenntnis in einer Wissenschaft, das nach vier Ursachentypen beschrieben werden kann, eine Formalität ist, eine „*species intelligibilis*“, die auf den Verstand einwirkt.

Angesichts der Bestimmungen über das erste Objekt der Wissenschaft, die in *Lect. prol. p. 2* und *Ord. prol. p. 3* durchgeführt werden, muß schließlich die Frage nach der Natur der Bestimmung des ersten Objekts betrachtet werden, die bisher im Blick auf die notwendige Theologie in sich vorgelegt wurde: Was für ein erstes Objekt wurde bestimmt? Sicherlich nicht das materiale Objekt der Wissenschaft, wie dieses im Zusammenhang von *Ord. prol. n. 168-169* verstanden wird,⁹⁵⁴ nämlich als die reale erkennbare Entität, die in einer Wissenschaft untersucht wird und durch die Wissenschaft in einer Schlußfolgerung unter einer „*per se secundo modo*“ Prädikation (=unter einem Proprium) erreicht wird.⁹⁵⁵ Aber aufgrund der Darlegung seiner zwei logisch-epistemologischen Funktionen⁹⁵⁶ und seines Status als Ursache-„*species intelligibilis*“ kann das „Was“ der wissenschaftlichen Erkenntnis wohl im Sinne eines „*obiectum formale quod*“ der Wissenschaft aufgefaßt werden. Dieses wird im Zusammenhang von *Ord. prol. n. 168-169* als dasjenige definiert, das die „*res*“ oder das „*formale quod*“ ist, nämlich das Ding oder die Formalität, das in der Wissenschaft zuerst erreicht wird. Es wird gezeigt werden, daß dieses Verständnis der Natur der

⁹⁵¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.1, 2.2.1.1 und 2.2.3.

⁹⁵² Zur Begründung dieser Konzeption vgl. im ersten Kapitel die Abschnitte unter 1.6 und auch im Schlußkapitel unter 1.1, 1.2 und 4.

⁹⁵³ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.1. Vgl. auch im Schlußkapitel unter 4.

⁹⁵⁴ Vgl. insbesondere das vierte Kapitel.

⁹⁵⁵ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.3.

Bestimmung des ersten Objekts angesichts der scotischen Auffassung des Objekts aufgrund des Primats des virtuell Enthaltens - in Übereinstimmung mit einer bestimmten Strömung innerhalb der thomistischen Schule - mit einer *anderen* Konzeption des ersten Objekts der Wissenschaft als formales Objekt, d. h. mit dem „*obiectum formale quo*“, verbunden werden kann.⁹⁵⁷

Auf der epistemischen Ebene wird damit auch implizit gesagt, warum es in diesem Teil des Prologs der *Ordinatio* präzise um das erste „Objekt“ der Theologie geht, nicht um das erste „Subjekt“: Hier setzt man voraus, daß das erste reale Objekt in einer Wissenschaft in sich *als solches erkannt* wird, so daß der Habitus von der eigentümlichen Formalität oder „*species*“ des realen Objekts verursacht wird. Ist dies der Fall, dann wird das erste formale Objekt wirklich seiner Definition nach *erkannt*. Ist dies nicht der Fall, dann ist das kognitive Verhältnis zwischen Verstand und realem Objekt nicht ideal gewesen, so daß weder das eigentümliche formale Objekt „*quod*“ gewonnen wird noch irgendein „Objekt“, sondern nur ein „Subjekt“ erkannt wird.⁹⁵⁸

⁹⁵⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 2.2.3 (am Ende).

⁹⁵⁷ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.3.

⁹⁵⁸ Vgl. das dritte und das vierte Kapitel.

III - DIE „*RATIO*“ DES ERSTEN OBJEKTS EINER WISSENSCHAFT IN SICH VON NOTWENDIGEN WAHRHEITEN

In der zweiten Hauptfrage des dritten Teils des Prologs der *Ordinatio* muß geklärt werden, ob die Theologie sich auf ihr Objekt unter irgendeinem besonderen Sinngehalt („*ratio*“) bezieht, wie z. B. unter dem Sinngehalt des Wiederherstellers.⁹⁵⁹ Es wurde im vorherigen Kapitel bestimmt, daß Gott allein das erste Objekt der notwendigen Theologie in sich ist. Es bleibt zu untersuchen, unter welchem Sinngehalt dasselbe Objekt in derselben Wissenschaft erfaßt werden muß.

In der Frage geht es um die Bedingungen, unter denen der Sinngehalt des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich von notwendigen Wahrheiten verstanden werden muß, so daß er bestimmt wird. Aber ich beschäftige mich zunächst mit einer Frage der Erklärung. Was meint Scotus, wenn er sagt, daß das erste Objekt in einer Wissenschaft in sich unter einem Sinngehalt, d. h. „*sub ratione*“, erkannt wird? Was dazu folgt, ist eine Auslegung, die das scotischen Verfahren zur Bestimmung der Rolle des ersten Objekts in der wissenschaftlichen Erkenntnis untersucht. Sie findet sich nicht ausdrücklich im Text des Prologs.

3.1 - Die „*ratio*“ des ersten Objekts der Wissenschaft

In der Frage nach der „*ratio*“ des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich wird bewiesen, daß das erste Objekt als erstes Objekt einer Wissenschaft in sich allein unter der washeitlichen „*ratio*“⁹⁶⁰ erkannt werden kann. Der Grund liegt darin, daß allein durch diesen Sinngehalt die vollkommenste Erkenntnis des Objekts gewonnen wird. In einer Wissenschaft in sich muß ein gewisser Grad von Erkenntnis ihres Objekts erreicht werden, damit sie Wissenschaft in sich von ihrem Objekt überhaupt ist.

LYCHETUS deutet in der zweiten Hauptfrage die Unterscheidung zwischen zwei Reden an, nämlich der Rede vom Subjekt der Wissenschaft und der Rede vom

⁹⁵⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 92 n. 133: „Secundo quaeritur utrum theologia sit de Deo sub aliqua ratione speciali. Quod sic, arguitur: Hugo *De sacramentis*, in principio, vult quod „opera restorationis“ sint subiectum; igitur si Deus est hic subiectum, hoc erit sub aliqua ratione eius speciali, in quantum scilicet est restaurator“.

⁹⁶⁰ Ich werde im Prinzip die Übersetzung von Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (*Ordinatio*, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] - lateinisch und deutsch, mit Erklärungen, op. cit., passim, für „*ratio*“ in diesem Zusammenhang akzeptieren, d. h. „Sinngehalt“.

formalen Sinngehalt („*ratio formalis*“) dieses Subjekts.⁹⁶¹ Der letzte Ausdruck stammt von Lychetus, aber er ist für die folgende Auslegung angemessen. Man redet nach diesem Kommentator vom „*subiectum scientiae*“, wenn damit das Subjekt gemeint wird, von dem eine Eigenschaft bewiesen wird oder zumindest beweisbar ist. Im Unterschied dazu setzt der formale Sinngehalt des Subjekts etwas ins Sein des Subjekts ein. Durch ihn erweitert man die Kenntnis über das Sein des Subjekts. Angenommen, daß die Frage nach dem Sinngehalt, unter dem das erste Objekt der Wissenschaft erkannt werden muß, die Frage nach seinem formalen Sinngehalt ist, wird diese Bestimmung weiter geführt: Sie ist eine Frage nach der Washeit („*quiditas*“) eines Subjekts, die in seiner Definition („*definitio*“) zu finden ist.⁹⁶²

Scotus benutzt im betrachteten Zusammenhang nicht den Ausdruck „*definitio*“. Dies hat vielleicht mit der Natur des Objekts zu tun, dessen Sinngehalt bestimmt werden muß. Im Prinzip ist das Verfahren, das Objekt unter einem Sinngehalt („*sub ratione*“) zu erfassen, ein Versuch, seine Wesenheit in einer Definition vorzulegen. Diese *ist* der formale Sinngehalt, durch den etwas ins Sein des Subjekts eingesetzt wird. Aber nach Scotus haben gewisse Subjekte keine Definition im dargestellten Sinne,⁹⁶³ wie z. B. Gott, das erste Subjekt der Theologie, und das Seiende als Seiendes, das erste Subjekt der Metaphysik: Dann wird der formale Sinngehalt unter einem abstrakten Namen („*sub nomine abstracti*“) erklärt, wie z. B. Gott unter dem *Sinngehalt* der Gottheit („*sub ratione Deitatis*“) oder das Seiende unter dem *Sinngehalt* der Seiendheit („*sub ratione entitatis*“), obwohl keine von diesen Namen der *Definition* („*definitio*“) oder der Washeit des Subjekts entspricht.⁹⁶⁴ In *Ord. IV d. 1 q. 2*, wo eine Frage nach dem von Petrus Lombardus angegebenen „definitorischen Sinngehalt“ („*ratio deffinitiva*“) des Sakraments betrachtet wird, legt Scotus demgemäß fünf Bedingungen vor, um ein Seiendes als definierbar zu nehmen. Nach der vierten Bedingung ist ein gewisses Wesen („*quid*“) nicht durch eine Definition ausdrückbar, wenn es von ihm ausschließlich ein

⁹⁶¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 82 n. 1: „Antequam declarem improbationes Doctoris declaro vnum, quod scilicet aliud est loqui de subiecto alicuius scientiae; & aliud de ratione formali illius subiecti. Dicitur enim subiectum scientiae, de quo proprietas aliqua demonstratur, vel de quo est demonstrabilis: ratio vero formalis subiecti dicitur illa, quae constituit aliquid in esse subiecti, (...)“.

⁹⁶² Ibidem: „Dico, quod est quiditas hominis, puta animal rationale: & breuiter, Definitio est ratio formalis constituendi aliquid in esse subiecti scientiae: (...)“.

⁹⁶³ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 3.2.4.

⁹⁶⁴ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 82 n. 1: „Si vero subiectum non habet definitionem, sicut Deus, qui est subiectum Metaphysicae, tunc ratio formalis explicatur sub nomine abstracti: puta Deus sub ratione Deitatis; & ens sub ratione entitatis, vel sub aliqua alia ratione: quae non est definitio, nec quiditas illius: (...)“.

schlechthin einfacher Begriff gehabt werden kann, d. h. wenn dieses Wesen ontologisch schlechthin einfach und kein der Realität nach („*realiter*“) zusammengesetztes Seiendes ist.⁹⁶⁵ In Übereinstimmung mit Aristoteles ist nach Scotus die Definition ein „langer Sinngehalt“ („*ratio longa*“), d. h. ein Terminus, durch den ein „*quid & quale*“ vom Definierten geäußert wird, weshalb das auf eine distinkte Weise erklärt wird, was das Definierte in sich implizit („*implicite*“) bringt. Es ist in den dinglich zusammengesetzten Seienden notwendig, daß vom Definierten viele Begriffe - nämlich „*quidditativus & qualitativus*“ (sic!) Begriffe - gebildet werden können, durch die das Definierte (d. h. das definierbare Wesen) erklärt wird.⁹⁶⁶

Aber weil Scotus selber in *Ord. prol. p. 3* die „*ratio*“ des ersten Objekts der Theologie in sich aufgrund aristotelischer Auffassungen der *Definition* bestimmt und in demselben Kontext nicht nur die „*ratio*“ der Theologie in sich diskutiert wird, sondern auch die „*ratio*“ jedwelcher Wissenschaft, deren Begriff das Thema dieser Untersuchung ist, ist es angebracht, der aristotelische Begriff der Definition mit der scotischen „*ratio*“ zu vergleichen. In welchem Maße dieser Vergleich im Blick auf Wissenschaften wie die Theologie in sich durchführbar ist, soll in den spezifischen Analysenbereichen angedeutet werden. Im dritten Teil des Prologs zur *Ordinatio* kann demgemäß die „*ratio*“, unter der das erste Objekt einer Wissenschaft in sich erfaßt wird, in dem Sinne verstanden werden, daß das erste Objekt als „*definiendum*“ oder als „*definitum*“ unter seiner *Definition* verstanden werden muß, d. h. unter seiner

⁹⁶⁵ Vgl. *Ordinatio* IV d. 1 q. 2 S. 56 n. 2: „Hic primo videndum est, cuius possit esse definitio, & cuius non“. Vgl. ibidem, S. 57 n. 3: „Quarto, non est quid expressibile per definitionem, de quo non potest haberi, nisi conceptus simpliciter simplex: (...)“. Vgl. ibidem: „Ex his sequitur, quod definitio propria dicta est entis positiui, per se vnus, realis, compositi realiter, vel quantum ad conceptus, vniversalis, & solius talis“. Vgl. Antonius HIQUAEUS, Scholium, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* VIII (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639) *Ordinatio* IV, S. 56: „Ponit quinque conditiones, ut aliquid sit vere definibile. Prima, quod sit ens. Secunda, quod unum. Tertia, quod reale. Quarta, quod non simpliciter simplex. Quinta, quod universale“.

⁹⁶⁶ Vgl. *Ordinatio* IV d. 1 q. 2 S. 57 n. 3: „(...)“: quia secundum Philosophum 8. Met. cap. 2. *Definitio est ratio longa*, & oportet terminum esse rationem longam exprimentem quid & quale: distincte enim explicat, quod definitum importat implicite: ergo oportet quod de definito possint plures conceptus formari, quidditativus scilicet, & qualitativus, per quos explicatur“. Vgl. unten im sechsten Kapitel unter 6.1. Zur Verneinung der Meinung, daß die göttliche Wesenheit Subjekt einer Definition sein kann, gehört auch die Bestimmung, daß es keine strenge Definition des Singulären gibt: Es kann keinen Sinngehalt geben, der die Washeit des Singulären vollständig ausdrückt; vgl. *Ordinatio* IV d. 1 q. 2 S. 57 n. 3: „Quinto, non est singularis, quia non potest esse ratio omnino exprimens quidditatem eius, quin illa explicet aliud, quod non pertinet ad quod quid erat esse, vt patet 2. lib. dist. 3. q. de Individuatione“. Vgl. auch *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 5-6 S. 486 n. 192: „Ad illud de definitione dico quod si aliqua ratio possit exprimere quidquid concurret ad entitatem individui, non tamen illa ratio erit perfecta definitio, quod non exprimit quod-quid-erat-esse, - et secundum Philosophum I *Topicorum* 'definitio est exprimens' etc. Et ideo concedo quod singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei, et tamen est per se ens, addens aliquam entitatem entitati speciei; sed illa 'per se entitas' quam addit, non est entitas quidditativa“.

wesentlichen Bestimmung.⁹⁶⁷ Im Zusammenhang der Behandlung der eigentümlichen Termini des durch sich bekannten Satzes - wie der Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Beweises - erklärt Scotus selber, daß dasselbe Ding durch zwei verschiedene Termini (als bedeutende Worte oder als bedeutete Begriffe) bezeichnet werden kann, zwischen denen einer die Definition des Dinges ist und der andere für das definierte Ding steht, ohne seine Definition auszudrücken.⁹⁶⁸ Diese letzte ermöglicht, da sie das Mittel im wissenschaftlichen Beweisgang ist, vom ersten Objekt wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen.⁹⁶⁹ Obwohl sie für dasselbe Ding stehen und dasselbe Ding referieren, ist die Definition dem Begriff des „*definitum*“ verschieden und muß es sein, sonst wäre im vornehmlichen Beweisgang eine „*petitio principii*“:⁹⁷⁰ Es wäre im Beweisgang durch den Mittelterminus keine Erklärung für eine Warum-Frage, sondern das, was in der Schlußfolgerung „erst gezeigt werden müßte“, wäre einfach verlangt.⁹⁷¹

Wie der Hinweis auf die scotische Betrachtung der Definition in anderer Quaestio schon zeigt, soll jeder Vergleich von *Ord. prol. p. 3* mit der aristotelischen Auffassung der Definition zwei Akzente haben: Wird die Darstellung LE BLOND'S von drei allgemeinen Fragen über den Begriff der Definition nach Aristoteles verwendet, dann ist es zu sagen, daß Scotus in *Ord. prol. p. 3* ohne eine systematische Differenzierung sich sekundär mit der Frage nach der Natur der Definition und hauptsächlich mit der Frage nach der logisch-epistemologischen Rolle der Definition in

⁹⁶⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 36 q. un. S. 290 n. 49: „(...), quia definitio est distincta cognitio definiti secundum omnes partes essentielles eius“.

⁹⁶⁸ So ist z. B. „Mensch“ das „*definitum*“ und „vernünftiges Lebewesen“ die „*definitio*“ in dem durch sich bekannten Satz „Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen“; vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 71. Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 132 n. 16: „Ulterius, qui sunt illi termini proprii ex quibus debet esse evidens? - Dico quoad hoc alius terminus est definitio et alius definitum, sive accipiantur termini pro vocibus significantibus sive pro conceptibus significantibus“; vgl. ibidem, S. 132 n. 16 *textus interpolatus a*: „alii sunt accipiendi pro definito et alii pro definitione“.

⁹⁶⁹ Ibidem, S. 132 n. 17: „Quod probo ex I *Posteriorum*, quia quod quid est sive definitio alterius extremi, est medium in demonstratione; (...).“ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 6, 75a35-7, S. 340-1: „(...) -; mittels ihrer selbst also muß die vermittelnde Vorstellung an der dritten und die erste an der mittleren vorliegen“. In der heutigen Terminologie ist die „*definitio*“ der „*explanatory middle term*“, durch den ein Prädikat in der Schlußfolgerung vom Subjekt der Wissenschaft prädiziert wird, so daß er die Frage „Warum ist S P?“ erklärt. Vgl. Greg BAYER, Classification and explanation in Aristotle's theory of definition, in: *Journal of the History of Philosophy*, S. 503.

⁹⁷⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 132 n. 17: „Ergo quantum ad rationem propositionis per se notae, alius est conceptus definitionis a definito, quia si idem conceptus definitionis et definiti, in demonstratione potissima esset petitio principii; (...).“

⁹⁷¹ Vgl. ARISTOTELES, Topik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Topik/Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, VIII Kap. 13, 162b34-163a1, S. 436-9: „Die Ausgangsbehauptung (einfach) fordern, das tun die Leute offenbar auf fünf Weisen. Am offenkundigsten und erstens: Wenn einer das selbst, was doch erst gezeigt werden müßte, (einfach) verlangt. Das kann bei der Sache selbst nicht leicht verborgen bleiben, bei mehreren Worten, die auf eine Bedeutung hinauslaufen, und bei allem, wo Name und Begriffserklärung dasselbe

der Wissenschaft beschäftigt.⁹⁷² Was in diesem Abschnitt als Hintergrund noch kurz dargestellt wird und im Lauf des Kapitels im Dialog mit dem aristotelischen Begriff der Definition noch ausführlicher analysiert wird, hat daher jene zwei Perspektiven in Sicht. Der aristotelischen Auffassung nach muß das Objekt der Wissenschaft unter einer Definition bzw. in einer wesentlichen distinkten Erkenntnis im ersten Satz oder im Ausgangspunkt des Habitus der Wissenschaft erfaßt werden: Durch den definitorischen Begriff wird die Wirklichkeit des ganzen zu erkennenden Dinges umfaßt und nur *deswegen* die Anzahl aller möglichen Attribute des definierten realen Dinges.⁹⁷³ Es ist deutlich, daß jemand ein jedes am meisten weiß, wenn er weiß, was es ist, d. h. was das Wesen („*ousia*“) ⁹⁷⁴ ist:⁹⁷⁵ Genau diese Kenntnis wird durch die Definition ermittelt. Unter der wesentlichen Definition wird das Objekt der Wissenschaft deswegen möglichst vollkommen erkannt.⁹⁷⁶ Der Mensch, das Objekt der Wissenschaft vom Menschen, muß z. B. unter der wesentlichen Definition erkannt werden, d. h. als „vernünftiges Lebewesen“, um wissenschaftlich erkannt werden zu können, und zwar in einer Ordnung der Erkenntnis („order of apprehension“), die der ontologischen Ordnung des Dinges („order in the being of the thing“) entspricht.⁹⁷⁷ Ein „*logos*“ wird damit

bezeichnen, (geht das schon) eher“.

⁹⁷² Vgl. J. M. LE BLOND, Aristotle on definition, in: Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle 3 - Metaphysics*, S. 63f. 76-8. Vgl. ibidem, S. 63: (...) first, the *nature* of definition; secondly, the *method* of arriving at a definition; thirdly, the *role* that definition plays in the sciences“.

⁹⁷³ Vgl. John COOK WILSON, Definition, in: A. S. L. FARQUHARSON (ed.), *Statements and inferences*, Vol. I, S. 377. Über die Definition bei Aristoteles als die Aussage, die die Wesenheit eines realen Dinges darstellt, vgl. Richard ROBINSON, *Definition*, S. 149f., 153f: Wenn „*x* ist *yz*“ eine wahre reale Definition von *x* ist, dann ist *x* ein reales Ding und *yz* die Wesenheit dieses realen Dinges. Die Auslegung Robinson's ist allerdings insgesamt destruktiv. Vgl. auch J. M. LE BLOND, Aristotle on definition, in: Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI (eds.), op. cit., S. 64.

⁹⁷⁴ Allein Substanzen können Objekt der Definition sein; vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband* (Bücher VII(Z)-XIV(N)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 12, 1037b24-27, S. 56-7: „Eines aber muß alles sein, was in der Wesensdefinition enthalten ist; denn die Wesensdefinition ist ein einheitlicher Begriff und Begriff des Wesens, (...)“.

⁹⁷⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Topik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 5, 101b37-102a2: „Zu sagen ist nun: Was ist Begriffsbestimmung [„*horos*“], was eigentümlich, was Gattung, was nebenbei zutreffend. Es ist also *Begriffsbestimmung* [„*horos*“] eine Rede [„*logos*“], die das „was-es-sein-sollte“ bezeichnet; dabei wird entweder eine Rede für ein Wort abgegeben oder eine Rede für eine Rede; es geht nämlich auch, Dinge dem Begriffe nach zu bestimmen, die mittels einer Rede bezeichnet werden“.

⁹⁷⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband* (Bücher VII(Z)-XIV(N)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 1, 1028a 36-1028b2, S. 4-7: „Denn in dem Begriff eines jeden Dinges muß der Begriff des Wesens [„en to ekastou logo tov tes ousias“] enthalten sein. Und zu wissen glauben wir ein jedes am meisten dann, wenn wir erkannt haben, was (z. B.) der Mensch ist oder das Feuer, mehr als wenn wir die Qualität oder die Quantität oder das Wo erkannt haben; denn auch von diesen selbst kennen wir ein jedes dann, wenn wir erkannt haben, was die Quantität oder die Qualität ist“; vgl., VII Kap. 5, 1031a 11-14, S. 20-1: „(...) wonach es dann in der einen Bedeutung nur von den Wesen ein Sosein und eine Wesensdefinition geben würde, in einer anderen Bedeutung aber auch von den anderen Kategorien. Hieraus ist also klar, daß die Wesensdefinition der Begriff des Soseins ist [„estin ho horismos ho tou ti en einai logos“], und daß es das Sosein entweder allein oder vorzugsweise und zuerst und schlechthin von den Wesen gibt“.

⁹⁷⁷ Vgl. John COOK WILSON, XVII - Definition, in: A. S. L. FARQUHARSON (ed.), op. cit., S. 381. Über die Kritik der heutigen Philosophie der Wissenschaft an die Meinung, daß durch die Definition etwas Natur- und Wesenhaftes vom „*definiendum*“ geäußert wird, vgl. D. J. O'CONNOR, Substance and attribute, in: E. P.

gefunden - die Definition („*horismos*“⁹⁷⁸ oder „*horos*“) ist nach Aristoteles ein „*logos*“, die formalen Teile hat und gelegentlich selbst durch den „alternativen“ Ausdruck (Mesch) „*logos*“ geäußert wird -,⁹⁷⁹ in dem die wesentliche Intelligibilität des zu erkennenden Wesens enthalten ist.

Wird spezifisch von der logisch-epistemologischen Rolle der Definition in der Wissenschaft gefragt, dann soll nicht nur die vollkommene Erkenntnis des Objekts durch den wesentlichen Begriff ausgezeichnet, sondern auch, mit Rücksicht auf die scotische Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft, die Weise, wie durch den definitorischen erklärenden Begriff die Erkenntnis des ganzen Habitus eines Objekts gewonnen wird. In der vollkommensten Form des wissenschaftlichen Beweisgangs, d. h. in einem Syllogismus *Barbara* - eine überlegene Form des Syllogismus, weil in ihm die „Transitivität der Klasse-Inklusion“ (Hintikka) zu sehen ist⁹⁸⁰ -, wird der Mittelbegriff durch die Definition („*horismos*“-„*definiens*“) des „*definiendum*“ dargestellt, der eigentlich in der ersten unbeweisbaren (=zu ihrer Erkenntnis durch die Termini nicht mehr reduzierbaren) Prämisse als *Satz-Definition* vorkommt.⁹⁸¹ Daß die Definition ermöglicht, die Klasse-Inklusion in einem Syllogismus durch die Transitivität dieser Relation zu erklären, beweist, daß sie viele „wissenschaftliche Information“ (Sorabji) in sich enthält und wissenschaftliche

EDWARDS (ed.), op. cit., S. 39-40. Definitionen sind Beschreibungen des linguistischen Gebrauchs oder Annahmen wegen linguistischen Konventionen. Sie erklären nicht die Wesenheit des „*definiendum*“, da naturhafte Objekte keine unveränderliche Natur haben.

⁹⁷⁸ Das lateinische Wort „*definitio*“ ist die Übersetzung des griechischen Wortes „*horismos*“. Vgl. H. M. NOBIS, I-Definition, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, S. 31.

⁹⁷⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* - Zweiter Halbband (Bücher VII(Z)-XIV(N)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 10, 1034b20, S. 38-9. Vgl. Walter MESCH, Die Teile der Definition (Z 10-11), in: Christof RAPP (Hrsg.), *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*, S. 137f. 154. Die formalen Teile der Definition (Gattung und Art-Unterschied) stehen aber in einer Einheit, die in der Einheit der Substanz, das Objekt der Definition und logisches Subjekt der wesentlichen Prädikation, gegründet wird; vgl. Holmer STEINFATH, Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von *Met. Z 12* und *H 6*, in: Christof RAPP (Hrsg.), *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*, S. 229-31; D. J. O'CONNOR, Substance and attribute, in: E. P. EDWARDS (ed.), *Encyclopedia of philosophy*, S. 37. 40.

⁹⁸⁰ Vgl. Jaakko HINTIKKA, On the ingredients of an Aristotelian science, in: *Nous*, S. 57. Vgl. oben im ersten Kapitel unter 1.6.3.1.4. Trotz der harten Kritik von Dorothea FREDE, Comment on Hintikka's paper 'On the ingredients of an aristotelian science', in: *Synthese*, S. 79-89, an zwei Thesen des Aufsatzes Hintikka's, nämlich (a) die Auslegung der ersten Prinzipien im Sinne ihrer Rolle im syllogistischen Beweisgang (das „*sylogistic approach*“) und (b) Hintikka's Feststellung von vier Arten erste Prinzipien nach Aristoteles bzw. auch die „*premisses about atomic connections*“, scheint der obigen erwähnten Behauptung von Hintikka unberührt zu bleiben; vgl. *ibidem*, S. 80-1.

⁹⁸¹ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., II Kap. 10, 94a9-10, S. 476-7: „-Dagegen, die Begriffsbestimmung unvermittelter (Denkgegenstände) ist ein Hinsetzen des „was es ist“ ohne Beweisführung“. Vgl. die Diskussion bei Victor KAL, *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, S. 38-41, über den Unterschied zwischen Definition und Syllogismus, sowie die direkte Beziehung von dieser Distinktion zu den unbeweisbaren Prinzipien („*starting-points*“) des beweisenden Syllogismus, die selber nicht durch Syllogismus

Erklärung vereinfacht.⁹⁸² Um diese Rolle des Definitionsbegriffs in der Wissenschaft zu sehen, wird ein erklärender mittelbarer Terminus zwischen den Termini eingesetzt, deren Verknüpfung geklärt werden muß.⁹⁸³ Gewonnene Ketten von wissenschaftlichen Inferenzen können damit nach HINTIKKA „die Form einer verketteten Sequenz von Termini“ haben, in der jeder Terminus zum vorherigen Terminus zukommt, um eine syllogistische Prämisse bzw. um eine allererste Prämisse - die Definition der Subjektgattung einer partikulären Wissenschaft als ein unbeweisbarer Satz - umzubilden.⁹⁸⁴

3.2 - Die Bestimmung des Sinngehalts des ersten Objekts der Theologie in sich von notwendigen Wahrheiten⁹⁸⁵

Daß das erste Objekt in einer Wissenschaft in sich unter einem Sinngehalt erkannt werden muß, bedeutet nach der scotischen Terminologie nicht, daß es unter einem besonderen Sinngehalt erkannt wird. Was die Auslegung für einen besonderen Sinngehalt des ersten Objekts bezeichnet, besteht daraus, daß das Objekt einer Wissenschaft, wie Gott als Objekt der Theologie, „als zusammengezogene der unbezogenen oder unbedingten Erkenntnis („*cognitio absoluta*“) gegenüberstellt“⁹⁸⁶ bzw. als zusammengezogene der *vorausgesetzten* unbedingten Erkenntnis gegenüberstellt erkannt wird.⁹⁸⁷ Das Objekt wird nicht unter einer „*ratio*“ erkannt, die

erreicht werden.

⁹⁸² Vgl. Richard R. K. SORABJI, Aristotle and Oxford philosophy, in: *American Philosophical Quarterly*, S. 130; Jaakko HINTIKKA, On the ingredients of an Aristotelian science, op. cit., S. 57; Joan KUNG, Aristotle on essence and explanation, in: *Philosophical Studies*, S. 368-72 (insbesondere S. 370-1); Osvaldo N. GUARIGLIA, Die Definition und die Kausalerklärung bei Aristoteles, in: Albert MENNE und Niels ÖFFENBERGER (Hrsg.), *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, S. 85. 90-1. Vgl. ARISTOTELES, Über die Seele, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles - Über die Seele*, I Kap. 1, 402b22-403a2, S. 6-7: „(...)“; denn wenn wir über die Akzidenzien, gemäß der Vorstellung, eine Erklärung gegen können, (...), dann werden wir uns auch am besten über das Wesen (Substanz) selbst erklären können; denn von jedem Beweis ist die Washeit (Wesensdefinition) Prinzip. Daher sind alle Definitionen, aus denen sich keine Erkenntnis der Akzidenzien ergibt, so daß man über diese nicht einmal leicht eine Vermutung haben kann, offenbar nur auf dialektische und leere Weise ausgesprochen“.

⁹⁸³ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 22, 84a36-37, S. 406-7: „Was (je und je) zu beweisen ist, wird doch bewiesen dadurch, daß man den Begriff einfügt, der dahinein gehört, nicht dadurch, daß man einen (von außen) hinzunimmt; (...)“.

⁹⁸⁴ Vgl. Jaakko HINTIKKA, On the ingredients of an Aristotelian science, op. cit., S. 57. 61-2.

⁹⁸⁵ *Ord. prol. n. 158-167; Lect. prol. n. 77-86; Rep. par. prol. q. 1 a. 4 n. 38-51; Rep. I A prol. q. 1 a. 4.*

⁹⁸⁶ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 169 Anm. 13.

⁹⁸⁷ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 25 n. 62*: „Contra: Cognitio cuiuslibet sub ratione speciali contracta praessupponit cognitionem eiusdem sub ratione eius absoluta. Si igitur ista theologia esset de Deo sub ratione aliqua speciali, esset alia scientia prior ea, quae esset de Deo sub absoluta eius ratione, quod non contingit“. Dasselbe Argument befindet sich in *Reportatio parisiensis I A prol. q. 1 a. 4* und *Reportata parisiensis prol. q. 1 a. 4 S. 12 n. 42*, nämlich in beiden Fällen im zweiten Schritt des „negativen Beweises“ gegen die Meinung, daß das erste Objekt der Theologie unter einem besonderen Sinngehalt zu erkennen ist. Vgl. *Reportata parisiensis prol. q. 1 a. 4 S. 11 n. 39*: „Contra tamen omnes istas opiniones duplex est via. Vna, probando istam affirmatiuam, quod Deus sub ratione diuinitatis est primum subiectum huius scientiae; alia probando istam negatiuam, quod non sub aliis rationibus, quae assignantur“. Vgl. *ibidem*, S. 12 n. 42: „Secundo sic: Nihil sub ratione contracta potest esse primum subiectum primae scientiae possibilis haberi de ipso. Omnes istae rationes quae assignantur, sunt rationes contrahentes ipsum; ergo, &c. Maior probatur, quia *ex primo Metaphys. cap. 2*. Omni scientia considerante aliquid sub ratione contracta, est alia prior

seine ganze Wesenheit umfaßt und die washeitliche wissenschaftliche Erkenntnis von ihm ermöglicht, weshalb ein besonderer Sinngehalt im Gegensatz zu einem unbezogenen Sinngehalt („*ratio absoluta*“) steht.⁹⁸⁸ Als besondere oder zusammenziehende Sinngehalte des Objekts der Wissenschaft der Theologie werden ein subjekthafter Teil („Christus“) im weiteren Sinne, Relationen („Wiederhersteller“,⁹⁸⁹ „Menschgewordener“ oder „Haupt der Kirche“⁹⁹⁰) und Eigenschaften („gut“ oder „weise“) genannt. Wenn das Objekt der Theologie unter solchen zusammenziehenden Sinngehalten angenommen wird, dann ist Gott nur unter einem besonderen Sinngehalt das Subjekt der Theologie.⁹⁹¹

Zum Verständnis des Sinngehalts des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich stellt Scotus ein Beispiel über die Sinngehalte dar, durch die das Objekt „Mensch“ erkannt werden kann. Der Mensch wird (a) als vernünftiges Lebewesen („*ut animal rationale*“), (b) als Substanz („*ut substantia*“), (c) als sanft („*ut mansuetum*“), (d) als das vornehmste der Lebewesen („*ut nobilissimum animalium*“) verstanden.⁹⁹²

- (a) Im Ersten wird der Mensch gemäß dem eigentümlichen washeitlichen Sinngehalt („*secundum rationem quiditativam propriam*“ oder „*secundum propriam naturam*“⁹⁹³) verstanden.

considerans illud sub ratione absoluta certior quam sit illa: quia vt dicitur ibi, *quae est ex paucioribus certior est ea, quae est ex additione*, vt Arithmetica Geometria“.

⁹⁸⁸ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 24 n. 58: „Iuxta hoc: utrum sit de Deo sub aliqua speciali ratione, aut sub ratione eius absoluta sit scientia“.

⁹⁸⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 92 n. 133. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 4 S. 11 n. 38: „Quantum ad quartum articulum principale dicitur quod scientia habens Deum pro primo obiecto, est scientia specialis, & per consequens habebit subiectum speciale sub ratione speciali: haec autem ratio ponitur ista, vt est principium notitiae reparationis, & consummatio nostrae glorificationis“.

⁹⁹⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 92 n. 134: „Item, Cassiodorus *Super Psalterium* vult quod Christus sit subiectum, caput cum membris; igitur specialiter ut incarnatus sive ut caput Ecclesiae erit subiectum“.

⁹⁹¹ Vgl. Concetta LUNA, Una nuova quaestione di Egidio Romano „De subiecto theologiae“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, S. 398. Nach Egidius ist Gott das Subjekt der Theologie „*sub ratione speciali*“, d. h. unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, im Gegensatz zum Subjekt „*sub ratione absoluta*“, wenn es in sich und durch sich betrachtet wird. Egidius verteidigt die erste Weise, weshalb Gott in der Theologie das Subjekt als „*principium nostre restaurationis et consummatio nostre glorificationis*“ ist. Vgl. AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestio de subiecto theologiae*, in: Concetta LUNA, Una nuova quaestione di Egidio Romano „De subiecto theologiae“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, S. 432 Zeilen 122-8: „Ideo subiectum in hac scientia oportet assignare deum sub aliqua ratione speciali, per quam modus finitus aliquis habeatur. Deus itaque sub hac condicione speciali, ut est *finis* et consummatio *nostrae glorificationis*, potest dici subiectum in hac scientia. Verum quia ad hunc beatitudinis finem non possumus nisi prout sumus restaurati per Christum, competenter utraque condicio potest poni, ut dicatur deus subiectum prout est *principium nostre restaurationis* et *finis nostrae glorificationis*“.

⁹⁹² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 105 n. 158: „Ex his dictis respondeo ad secundam quaestionem. Ad cuius intellectum pono exemplum: homo intelligitur ut animal rationale, ut substantia, ut mansuetum, ut nobilissimum animalium. In primo intelligitur secundum rationem quiditativam propriam, in secundo in communi, in tertio per accidens, in passione, in quarto in respectu ad aliud“.

⁹⁹³ *Lect.* prol. n. 77.

- (b) Im Zweiten wird der Mensch in einem Gemeinsamen („*in communi*“ oder „*secundum communem intentionem*“⁹⁹⁴) verstanden.

- (c) Im Dritten wird der Mensch durch ein Außerwesentliches („*per accidens*“ oder „*secundum rationem accidentalem*“⁹⁹⁵) verstanden, insofern er in einer Eigenschaft („*in passione*“) oder gemäß einer Eigenschaft von ihm („*secundum sua proprietatem*“⁹⁹⁶) erfaßt wird.

- (d) Im Vierten wird der Mensch in einem Hinblick auf ein anderes („*in respectu ad aliud*“) verstanden.⁹⁹⁷

Der Terminus „Mensch“ steht für das erste Objekt der Wissenschaft vom Menschen. Obwohl dieses Objekt, wie irgendein zu erkennendes Objekt eines Habitus, unter jeder der vier erwähnten Arten von Sinngehalten erkannt werden kann, muß es unter einem bestimmten Sinngehalt erkannt werden, damit die Kenntnis, die von ihm gewonnen wird, wissenschaftlich ist. Dies ist nach Scotus in *Ord.* prol. n. 158 der Bestimmung gleichbedeutend, nach der der Sinngehalt, unter dem das erste Objekt der Wissenschaft vom Menschen - so wie das erste Objekt irgendeiner Wissenschaft - verstanden werden muß, ermöglichen muß, daß unter ihm vom ersten Objekt die vollkommenste Erkenntnis gewonnen wird.⁹⁹⁸

3.2.1 - Widerlegung der Betrachtung des ersten Objekts unter dem gemeinsamen Sinngehalt⁹⁹⁹

3.2.1.1 - Gemeinsame Begriffe

Ein Begriff ist nach Scotus eine Bedeutung, die einem Namen verknüpft.¹⁰⁰⁰ Er ist (so wie eine „*similitudo rei*“ und die „*passiones animae*“) ein innerlicher Ausdruck

⁹⁹⁴ Ibidem.

⁹⁹⁵ Ibidem.

⁹⁹⁶ Ibidem.

⁹⁹⁷ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 29 n. 77: „Ad secundam quaestionem dicitur: sicut homo consideratur ut homo, et sic consideratur secundum propriam naturam; et consideratur ut animal, et sic secundum communem intentionem; et consideratur ut mansuetus, et sic secundum rationem accidentalem, quia secundum suam proprietatem; et consideratur ut nobilissimum animalium, et sic sub respectu ad aliud: - sic consideratur etiam Deus“.

⁹⁹⁸ Vgl. Orlando TODISCO, Dio „ut ens infinitum“ e „ut haec essentia“ oggetto primo della teologia scotista, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 615-7; ders., *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, S. 226-30.

⁹⁹⁹ *Ord.* n. 158. 159-160; *Lect.* prol. n. 77. 78-79.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Allan B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. 41. Vgl. *In libros Elenchorum quaestiones* q. 15 S. 236 n. 6: „Ad quaestionem dicendum, quod quantum est ex parte vocis significantis, non est possibile vocem significare unum per prius, & reliquum per posterius. Nam *significare est aliquid intellectui repraesentare*, quod ergo significatur, ab intellectu concipitur. Sed omne quod ab intellectu concipitur, sub distincta, & determinata ratione concipitur, quia intellectus est quidam actus, & ideo quod intelligit ab

einer geistlichen Tätigkeit, die als einfache Auffassung („*simplex apprehensio*“) eines Objekts bestimmt wird. Der Begriff ist deswegen ein „*terminus incomplexus*“. Durch derartige Termini entsteht der aktuelle Vorgang der verknüpften oder urteilenden Erkenntnis.¹⁰⁰¹

Ein einfacher Begriff ist das Resultat einer einfachen Auffassung. Menschliche naturhafte eigentümliche Begriffe von Gott sind aber Resultat einer synthetischen Aktivität des Verstandes. In ihnen bestehen in einer Art Synthese zwei oder mehr einfache Begriffe, da sie „*concepti conclusi per modum complexionis*“ sind,¹⁰⁰² nämlich zusammengesetzte Begriffe aufgrund Schlußfolgerungen eines Daß-Beweises, wie „Irgendeines Seiendes ist erstlich“, „Irgendeines Seiendes ist unverursacht“, usw.,¹⁰⁰³ dessen Subjekt ein positives Element enthält, das Gott und dem Geschöpfen gemeinsam ist.¹⁰⁰⁴ Es gibt mithin in den menschlichen naturhaften eigentümlichen Begriffen von Gott¹⁰⁰⁵ stets ein aus den sinnlichen Objekten durch den aktiven Verstand und das sinnliche Vorstellungsbild abstrahiertes einfaches Element, das Gott und dem Geschöpf im gemeinsamen univok prädzierbar ist, nämlich der in bezug auf alle kategorialen

alio distinguit. Omne ergo quod significatur, sub distincta ratione, & determinata significatur“.

¹⁰⁰¹ Vgl. Gilbert OSTDIEK, Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., S. 604. Vgl. *Primum librum Perihermeneias quaestiones* q. 1 S. 186 n. 1: „(...) ergo *Enuntiatio* hic conuenienter potest poni subiectum, & haec enuntiatio in mente, quia illa causatur ex secunda operatione intellectus, quia omnia quae hic determinantur, propter ipsam determinantur, puta primo de partibus eius integralibus *Nomine*, & *Verbo*: secundo de eius genere, quod est *Oratio*, deinde quid ipsum est, & de diuisione eius in suas primas species, & consequenter de eius proprietatibus, oppositione scilicet, & habitudine, & caeteris huiusmodi. Si autem istae proprietates insunt Enuntiationi in voce, hoc non est primo, sed in quantum est signum eius Enuntiationis, quae est in mente“; cf. ibidem: „Ad tertium dico, quod sicut Nomen, & Verbum in voce, sunt partes Enuntiationis in mente: quae enim percipiuntur ab intellectu in prima eius operatione, componuntur in secunda: licet nec haec, nec illa exprimantur“. Vgl. auch *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 350 n. 3: „Intellectus secundum Philosophum *tertio de Anima*, habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium, & intelligentiam compositorum, scilicet componere & diuidere intellecta; & prima potest esse sine secunda, & non sic e conuerso, &c.“.

¹⁰⁰² Vgl. Allan B. WOLTER, op. cit., S. 45. Vgl. *Collationes parisienses* coll. XIII S. 378 n. 4: „Dico quod conceptus conclusi per modum complexionis conueniunt Deo, nec conueniunt creaturae; huiusmodi sunt conceptus compositi, non autem simplices conceptus; cuiusmodi sunt conceptus entis, boni, &c. Nam tales conceptus dicuntur uniuoce de Deo, & creatura“.

¹⁰⁰³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 83 n. 2: „Sic in proposito cum entitas in communi, sive entitas necessaria possit via naturali demonstrari, saltem arguendo ab effectu: ut patet per Philosophos, qui demonstrant esse aliquod summum ens, vel aliquod ens necesse esse (...)“.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Allan B. WOLTER, op. cit., S. 44-5. Diese ist der erste des doppelten Primats des Seienden als Seiendes, nämlich der Primat der Gemeinsamkeit oder der washeitlichen Gemeinsamkeit. In allem, was ist, ist die Entität oder die notwendige Eigenschaft des Seins die erste Realität, die darin enthalten ist. Vgl. Miguel OROMI, Introducción general, in: Juan DUNS ESCOTO, *Obras del Doctor Sutil*, S. 65. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 85 n. 137: „Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentialia generum, et ens increatum includunt ens quiditative: (...)“.

¹⁰⁰⁵ Die als solche erst nach einer (noch zu beschreibenden) „*inquisitio metaphysica*“ entworfen werden, damit sie ausschließlich von Gott prädzierbar werden können. Vgl. unten im vierten Kapitel unter 4.3.

Bestimmungen transzendente Begriff des Seienden als Seienden bzw. auch die mit ihm konvertiblen transzendentalen Begriffe.¹⁰⁰⁶

Ohne in diesem Schritt der Untersuchung die Vorgänge zu bestimmen, durch die der Begriff von Gott als Seiendes zusätzlich mit anderen durch Beweisgänge gewonnenen besonderen Begriffe ergänzt wird, wie „erstes“, „höchstes“, „unendliches“, usw.,¹⁰⁰⁷ so daß nicht nur das Objekt „Gott“ durch eigentümliche Begriffe erfaßt wird, sondern auch die formalen Sinngehalte der transzendentalen Begriffe auf einen bestimmten Grad der Vollkommenheit ausschließlich von Gott washeitlich präzifizierbar sind,¹⁰⁰⁸ soll schon jetzt der Charakter dieser Eigentümlichkeit präzisiert werden: Ein derartiger eigentümlicher Begriff oder Sinngehalt („*ratio*“) von Gott - wie z. B. „höchstes Seiendes“ - ist ihm nur auf eine gewisse Weise eigentümlich. Obwohl seine Bestandteile, da sie sich miteinander nicht widerstreiten, in einem einzigen einfachen Erkenntnisakt des Verstandes erfaßt werden können,¹⁰⁰⁹ sind sie - nämlich ein „*quid*“ und ein „*quale*“ - immer noch trennbar und allgemein.¹⁰¹⁰ Die synthetischen zusammengesetzten Begriffe-Sinngehalte „höchstes Seiendes“, „höchstes Gutes“, „aus sich notwendiges Seiendes“, „unendliches Seiendes“, usw., sind wegen der trennbaren allgemeinen Bestandteile die von Scotus genannten „gemeinsame Begriffe“ von Gott, und unter ihnen wird das Subjekt/Objekt „in einem Gemeinsamen“ („*in communi*“) oder „in einem Allgemeinen“ („*in universali*“) erkannt.¹⁰¹¹ Ein solcher Begriff ist nicht

¹⁰⁰⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 18 n. 26: „Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae“. Vgl. *ibidem*, S. 86-7 n. 139: „Secundam rationem pertracto sic: sicut argutum est etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente“. Vgl. Étienne GILSON, *La philosophie au moyen âge*, S. 593; ders., *Sur la composition fondamentale de l'être fini*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 186; Luis A. DE BONI, *Como alguém que vê à luz da vela*, in: Luis A. DE BONI (org.), *Finitude e transcendência*, S. 388f.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Allan B. WOLTER, *op. cit.*, S. 44; Felix ALLUNTIS, *Demonstrability and demonstration of the existence of God*, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), *op. cit.*, S. 139f. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 350-1 n. 3: „Breuiter dico, quod quodcunq; transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi: & tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animali intellecto, homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum, vel primum, vel infinitum; iam habetur conceptus sic proprius, quod nulli alij conuenit“.

¹⁰⁰⁸ Vgl. unten im vierten Kapitel unter 4.3. Vgl. Ivo ZIELINSKY, *Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 24f.; Wolfgang KLUXEN, *Johannes Duns Scotus - Philosophie als Wissenschaft von Gott*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 182.

¹⁰⁰⁹ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 351 n. 4: „Tertio potest idem ostendi, quia abstractio entis ab hoc ente, & summi ab hoc summo in sensibilibus est naturalis, & ista duo sibi coniuncta non habent repugnantiam: propter quod ratio ista, *ens summum*, non est ratio in se *falsa*, sicut loquitur Philosophus 5. *Metaphys. cap. de Falso*, quod illa ratio est in se *falsa*, cuius partes includunt repugnantiam, & illa non potest concipi aliquo actu simplici intellectus: & per oppositum, ista, *ens summum*, potest vno actu concipi: quia alterum istorum non repugnat alteri“.

¹⁰¹⁰ Vgl. Allan B. WOLTER, *op. cit.*, S. 82.

¹⁰¹¹ Obwohl er ein einfacher Begriff ist, ist natürlich der Begriff „Seiendes“ auch ein allgemeiner Begriff, unter dem das erste Subjekt/Objekt der Theologie im gemeinsamen erkannt werden würde. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S.

Gott positiv eigentümlich, so daß er als „*simpliciter simplex*“ Begriff - ein Begriff, der von einer einfachen intellektuellen Auffassung resultiert und nicht weiter analysiert werden kann -¹⁰¹² die Singularität Gottes ausdrückt: Ein solcher Begriff wäre schlechthin unauflösbar, nicht zusammengesetzt und nur unmittelbar ohne geistliche Bewegung erkennbar.¹⁰¹³

Was über die Erkenntnis vom Objekt „Gott“ unter einem gemeinsamen Sinngehalt am Anfang der Erörterung über die „*ratio*“ des ersten Objekts in *Ord. prol.* n. 158 noch implizit gesagt wird, ist, daß jene Kenntnis verschwommen („*confusa*“) ist. So ist auch die Kenntnis vom Objekt „Mensch“ in einem Gemeinsamen oder in einem Allgemeinen, d. h. als eine Substanz. „Konfuse Kenntnis“ und die ihr in *Ord. prol.* n. 158 „*a silentio*“ entgegenstehende „distinkte Kenntnis“¹⁰¹⁴ haben hier einen sehr spezifischen Sinn. Beide müssen mit Rücksicht auf die Bestimmung der definitiven oder quasi-definitiven „*ratio*“ des ersten Objekts einer Wissenschaft verstanden werden. Demnach bringt die Differenzierung von „konfuser“ und „distinkter“ Erkenntnis¹⁰¹⁵ in *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 71-91*, wo Scotus die erste der drei Ordnungen oder den ersten der drei „Gesichtspunkte“ analysiert, „unter denen sich die Gesamtheit der vom Verstand erkennbaren Dinge gemäß einem je verschiedenen ‘Früher’ und ‘Später’“ der Erkenntnis ordnet, nur im Blick auf den da gebrauchten „strengen Sinn“

105-6 n. 158: „(...) nec de homine in communi sive in universali, quia illa confusa est. (...) vel posset poni de Deo sub ratione communi et universali, ut entis, vel entis infiniti, vel necesse esse, vel alicuius talis“. Vgl. *Collationes parisienses* coll. XIII S. 378 n. 5: „Sed quia primus modus *super bonum*, &c. est modus compositus, non placet animo: ideo stat in ignorantia, ideo licet in altissimo conceptu nihil concipimus, nisi modo composito, tamen intendimus conceptum simpliciter simplicem, quia illum habemus in communi tantum, & confusissimum, & communem Deo, & creaturae“.

¹⁰¹² Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 49 n. 71*: „- Quantum ad primum, praemitto duo, - quorum primum est quod conceptus ‘simpliciter simplex’ est qui non est resolubilus in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed ‘non-simpliciter simplicem’ voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles“.

¹⁰¹³ Vgl. *Lectura I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 118-9 n. 24*: „Praeterea, tertio arguitur. Ad cuius intellectum primo sciendum est quod est aliquis conceptus simpliciter simplex et aliquis non simpliciter simplex. Ille est conceptus simpliciter simplex qui non reducitur in priorem aut simpliciozem, nec omnino in plures conceptus resolvitur, sicut est conceptus entis et conceptus ultimae differentiae. Conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui licet apprehenditur sine affirmatione et negatione, tamen resolvitur in plures conceptus quorum unus potest concipi sine alio, ut est conceptus speciei in genus et differentiam resolubilus. (...); sed non sic in simplicibus, quia vel totum ibi apprehenditur vel nihil“. Vgl. Ivo ZIELINSKY, Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus, op. cit., S. 31.

¹⁰¹⁴ In anderen Zusammenhängen wird die „distinkte Erkenntnis“ von Gott „*a silentio*“ von der entgegenstehenden „konfusen Erkenntnis“ von Gott *durch allgemeine Begriffe* (!) unterschieden; vgl. z. B. *Ordinatio I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 145 n. 34*: „(...) potest exponi de potentia cognitiva naturaliter nobis data per quam ex creaturis possumus cognoscere Deum esse, saltem in rationibus generalibus (...), vel de cognitione Dei sub rationibus communibus convenientibus sibi et creaturae, (...). Quod autem non loquatur de cognitione actuali et distincta Dei patet (...)“.

¹⁰¹⁵ Vgl. auch oben im ersten Kapitel unter 1.7.1.

der „distinkten Erkenntnis“¹⁰¹⁶ eine Erklärung zur *Ord. prolog. n. 158*: „Distinkte Erkenntnis“ wäre doch in *Ord. prolog. n. 158* die durch Definition oder quasi-Definition „ausdrückbare Erkenntnis“ des Objekts der wissenschaftlichen Erkenntnis.¹⁰¹⁷ Aber hier hat die „konfuse Kenntnis“ nichts mit der unvollkommenen „konfusen Erkenntnis“ zu tun, die am Beginn der Folge von „Früher“ und „Später“, in der sich die Objekte der Erkenntnis in der Ordnung der Entstehung der aktuellen Erkenntnis darstellen, steht:¹⁰¹⁸ In der Ordnung der Entstehung der aktuellen Erkenntnis wird ein Objekt konfus erkannt - die „konfuse Erkenntnis“ ist ein Modus der Erkenntnis, nicht des Objekts (Honnefelder) -, wenn es „so erfaßt wird, wie es durch das ihm entsprechende Nennwort ausgedrückt wird“.¹⁰¹⁹ Der durch das „einfache umgangssprachliche“ Nennwort konfus ausgedrückte Begriff - der Ersterkannte im erwähnten Gesichtspunkt ist die vollbestimmte „*species specialissima*“ oder die Artnatur eines Einzelseienden¹⁰²⁰ - geht damit dem durch die Definition distinkt ausgedrückten Begriff voraus.¹⁰²¹ Erst durch die Definition wird das sprachlich distinkt bezeichnet, was die nominale Auffassung, die zwar für eine ganze Realität unmittelbar steht,¹⁰²² aber deren innerlich bestimmende inhaltliche Momente unanalysiert bleiben, sprachlich konfus bezeichnet. Wird das Objekt distinkt erkannt - und *dies* gilt, mit Rücksicht auf den quasi-definitivischen Sinn dieser Erkenntnis in der Theologie, auch für die Erkenntnis des ersten Wissenschaftsobjekts unter der eigentümlichen „*ratio*“ -, dann geht diese Erkenntnis vom definitivischen Begriff („*conceptus definitivus*“) aus, so daß vom wesentlichen Sinngehalt aus auf dem Weg der Teilung („*per viam divisionis*“) alles, was zum

¹⁰¹⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 144-68.

¹⁰¹⁷ Ibidem, S. 145. 147, auch Fn. 12. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 50 n. 72: „(...), - distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem“.

¹⁰¹⁸ Vgl. ibidem, S. 57-8 n. 86: „Sed ‘simpliciter primum’ est illud quod est primum in ordine confuse cognoscendi, quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium. Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere, et ideo confuse cognoscere est ante quodcumque distincte cognoscere“.

¹⁰¹⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, op. cit., S. 145, auch Fn. 5. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 50 n. 72: „Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, (...)“ Vgl. auch *Lectura* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 250 n. 69: „(...), quia tunc dicitur aliquid confuse cognosci quando cognoscitur per nomen tantum et indistincte, non per resolutionem in ea in quae est resolvable“.

¹⁰²⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 50 n. 73: „(...), primo ponam ordinem originis in cognitione actuali eorum quae concipiuntur confuse, - et quoad hoc dico quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum, (...)“ Vgl. José Ignacio ALCORTA, *De ente ut primo cognito secundum Scotum*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 96-7.

¹⁰²¹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, op. cit., S. 146-7. Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 133-4 n. 18.

¹⁰²² Vgl. *Ordinatio* I d. 27 q. 1-3 S. 97 n. 83: „Licet magna altercatio fiat de ‘voce’, utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedo quod illud quod signatur per vocem proprie, est res. Sunt tamen signa ordinata eiusdem signati littera, vox, et conceptus, sicut sunt multi effectus ordinati eiusdem causae, quorum nullus est causa alterius, (...)“ Vgl. Allan B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. 61-2.

Wesensgehalt des Objekts gehört, im einzelnen deutlich erfaßt und entfaltet wird. Der definitorische Begriff ist damit ein „entfalteter Begriff mehrerer (Teil)-Begriffe“.¹⁰²³

Von da an kann die korrekte Bedeutung der konfusen Erkenntnis des ersten Objekts einer notwendigen Wissenschaft (in sich) in *Ord. prol. n. 158* gesehen werden - eine Bedeutung, die von VIER in seiner Zusammenfassung über die „evidente und distinkte Erkenntnis“ nicht bezeichnet wurde:¹⁰²⁴ „*Stricto sensu*“ steht die konfuse Erkenntnis hier nicht als nicht-definitorische Erkenntnis der vollkommenen „distinkten“ Erkenntnis des Objekts unter dem eigentümlichen Sinngehalt entgegen, d. h. der definitorischen (oder quasi-definitorischen) Erkenntnis des Objekts. Dieser letzten steht die konfuse Erkenntnis genau als eine unangemessene bzw. falsche „definitorische“ Erkenntnis entgegen, d. h. als „definitorische“ Erkenntnis des ersten Objekts unter einem *nicht-eigentümlichen* Sinngehalt.

3.2.1.2 - Gemeinsame Begriffe, Primat des virtuell Enthaltens eigentümlicher Wahrheiten und Natürlichkeit der Erkenntnis Gottes¹⁰²⁵

Im ersten Argument zum Beweis, daß die Theologie in sich sich auf ihr erstes Objekt nicht unter einem gemeinsamen Sinngehalt beziehen kann, wird behauptet, daß kein von Gott gesagter gemeinsamer Begriff virtuell alle eigentlich theologischen Wahrheiten¹⁰²⁶ enthält, die zur Mehrzahl der Personen gehören.¹⁰²⁷ Die Betrachtung des ersten Objekts unter dem gemeinsamen Sinngehalt wird damit widerlegt, weil im Prinzip durch diesen Sinngehalt die Begriffsbestimmung des ersten Objekts des Habitus

¹⁰²³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, op. cit., S. 147. Vgl. *Lectura I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 253 n. 75*: „Unde quando per viam divisionis acquiritur definitio, quae facit distinctam notitiam definiti, prius cognoscuntur definitia quae sunt magis communia“. Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 54 n. 79*: „- Responsio: conceptus definitivus est explicitus conceptus plurium partialium, ideo oportet utrumque praeintelligi, saltem natura - et in nobis tempore - quia unus conceptus nobis notificatur ex partibus“. Vgl. ibidem, S. 54-5 n. 80: „Hoc sic proba, quia secundo praemisso nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; (...), quia cognoscere ‘distincte’ habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti. In divisione autem prius occurrunt concepta priora, ut genus et differentia, in quibus concipitur distincte conceptus communior“. Vgl. Wolfgang KLUXEN, Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischen Denken, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 236; Stephen D. DUMONT, Theology as a science and Duns Scotus’s distinction between intuitive and abstractive cognition, in: *Speculum*, S. 584.

¹⁰²⁴ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 51-3. Vgl. auch ibidem, S. 70-4.

¹⁰²⁵ *Ord. prol. n. 159-160; Lect. prol. n. 79*.

¹⁰²⁶ Scotus verwendet hier einen anderen Ausdruck für notwendige Wahrheiten der Theologie, nämlich „die eigentlich theologischen Wahrheiten“ („*veritates proprie theologicas*“). Wenn dieser Ausdruck mit der Definition theologischer Wahrheit in *Ord. prol. n. 150* verglichen wird, ist dann zu schließen, daß solche Wahrheiten nicht nur immer unter den Terminus „Gott“ fallen müssen, da Gott entweder als dreieinig oder als eine der drei Personen das Subjekt aller theologischen Wahrheiten ist, sondern auch immer Wahrheiten „*ad intra*“ sind.

¹⁰²⁷ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 106 n. 159*: „Primo contra illam de ratione communi, nam nullus conceptus communis dictus de Deo continet virtualiter omnes veritates proprie theologicas pertinentes ad pluralitatem

der Wissenschaft nicht erfüllt wird.¹⁰²⁸ Das erste Argument bestätigt die Bestimmung des ersten Objekts durch den Primat des virtuell Enthaltens. Daß das erste Objekt unter einem bestimmten Sinngehalt - die „*ratio formalis subiecti*“ ist sowohl psychologisch als auch logisch-epistemologisch¹⁰²⁹ „der Sinngehalt des virtuell Enthaltens alle Wahrheiten“ in der Wissenschaft (Lychetus)¹⁰³⁰ - den Primat des virtuell Enthaltens besitzt, ist das Kriterium zu sagen, daß es unbedingt unter *diesem Sinngehalt* in einer Wissenschaft in sich betrachtet werden muß, um *ihr* erstes Objekt zu sein.

Das erste Argument in *Ord. prolog. n. 159* wird so fortgeführt, daß die einzige Weise, um zu sagen, daß unter einem gemeinsamen Sinngehalt alle im ersten Objekt enthaltenen und eigentlich theologischen Wahrheiten erkannt werden können, die Auffassung der eigentlich theologischen Wahrheiten etwa willkürlich zu verändern wäre. Es würde sich aus diesem Gedanken ergeben, daß dann anders konzipiert eigentümliche theologische Wahrheiten unter einem gemeinsamen Sinngehalt des Objekts „Gott“ erkannt werden könnten. Es würde sich daraus *außerdem* ergeben, daß solche Wahrheiten natürlicherweise erkannt werden könnten.¹⁰³¹ Die Emphase der Fortführung des Arguments in *Ord. prolog. n. 159* soll damit nicht nur in den Konsequenzen der Natürlichkeit der Erkenntnis der eigentümlichen theologischen Wahrheiten liegen, sondern auch in der Darlegung einer Prämisse, nach der theologische Wahrheiten, die unter einem gemeinsamen Sinngehalt ihres Objekts erkennbar sind, eigentümliche theologische Wahrheiten sind. Sonst würde sich die Fortführung des ersten Beweises nicht vom Inhalt des zweiten Beweises in *Ord. prolog. n. 160* unterscheiden.

Diesen Voraussetzungen nach kann das weitere Argument im ersten Beweis (vgl. *Ord. prolog. n. 159*) gegen die Betrachtung des ersten Objekts der notwendigen Theologie in sich unter einem gemeinsamen Sinngehalt beschrieben werden. Würde das erste Objekt unter einem gemeinsamen Sinngehalt virtuell alle (anders konzipierten)

personarum; (...).“

¹⁰²⁸ *Ord. prolog. n. 142. 151.*

¹⁰²⁹ Vgl. oben im ersten Kapitel unter 1.6.3.1.1 und 1.6.3.1.2 und oben in diesem Kapitel unter 3.1.

¹⁰³⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 83 n. 2: „(...): Ratio formalis subiecti est ratio continendi virtualiter omnes veritates in illa scientia: patet ista, & diffuse exposita est in secundo articulo: (...).“

¹⁰³¹ Vgl. *Ordinatio prolog. p. 3 q. 1-3 S. 106-7 n. 159*: „(...); nam si sic, cum illi communes conceptus naturaliter concipiantur a nobis igitur propositiones immediatae de illis conceptibus possunt a nobis naturaliter cognosci et intelligi, et per illas propositiones immediatas possemus scire conclusiones, et ita totam theologiam naturaliter

eigentlich theologischen Wahrheiten enthalten, dann, da der menschliche Verstand gemeinsame Begriffe von Gott und von irgendwelchem Geschöpf natürlicherweise erfassen kann, kann er (a) unmittelbare Sätze über jene gemeinsamen Begriffe natürlicherweise erkennen und verstehen und (b) durch jene unmittelbaren Sätze einige Schlußfolgerungen wissen. Sind die eigentlich theologischen Wahrheiten die vom im gemeinsamen erkannten ersten Objekt aus durch unmittelbare Sätze abgeleiteten Wahrheiten, dann können sie alle, da das erste Objekt zwar im gemeinsamen erkannt werden kann, als die ganze Theologie - d. h. als die Gesamtheit der theologischen Wahrheiten - natürlicherweise erkannt werden. So würde von der Theologie gesagt werden:¹⁰³²

- Es kann natürlicherweise durch einen Daß-Beweis gewußt werden, daß ein höchstes Seiendes („*summum ens*“) oder ein Seiendes existiert, das „*ex se*“ notwendig ist.

- Weil ein bestimmtes Seiendes bzw. das Subjekt der Theologie unter einem derartigen gemeinsamen Sinngehalt natürlicherweise erkannt werden kann, können auch einige Eigenschaften durch diesen gemeinsamen Sinngehalt erkannt werden, nämlich diejenige, die dem zu erkennenden Subjekt genau durch den gemeinsamen Sinngehalt inne sind.

- Folglich kann, wenn eine Eigenschaft mit dem formalen Sinngehalt verbunden wird, ein weiterer unmittelbarer und durch sich bekannter Satz erkannt werden. Von den unmittelbaren Wahrheiten aus werden dann mittelbare Wahrheiten über das erste Subjekt erkannt, die in diesem Subjekt selber virtuell enthalten sind.

- Die ganze Theologie ist deswegen natürlicherweise axiomatisch-deduktiv erkennbar.

Die Theologie in sich, wenn sie sich auf die notwendigen theologischen Wahrheiten bezieht, kann schließlich nach dem schon angedeuteten Argument im zweiten Beweis (*Ord. prol. n. 160*) sich auf ihr erstes Objekt nicht unter einem

acquirere“.

¹⁰³² Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 83 n. 2: „Sic in proposito cum entitas in communi, siue entitas necessaria possit via naturali demonstrari, saltem arguendo ab effectu: vt patet per Philosophos, qui demonstrant esse aliquod summum ens, vel aliquod ens necesse esse (non dico de ente infinito, quia multi dubitant an Philosophi hoc demonstraerint: vt patebit infra *d. 2*) ergo cognosceris illam naturaliter, poterit naturaliter cognoscere proprietates, quae insunt subiecto Theologiae, per illam rationem formalem: & sic coniungendo proprietatem cum ratione formali, habebit illam propositionem immediatam, & per se notam: & ex immediata sequuntur mediatas, quae virtualiter continentur in illa. Et sic tota Theologia potest sciri via naturali: quod est

gemeinsamen Sinngehalt beziehen, weil dann - so wird das Argument wiederholt -, da die gemeinsamen Begriffe nicht Gott allein natürlicherweise bekannt sind, auch die in jenen gemeinsamen Begriffen eingeschlossenen theologischen Wahrheiten nicht Gott allein natürlicherweise bekannt sein dürften. Der Unterschied, den Scotus in diesem für die Theologie allein gültigen Argument bewahren will, ist der Unterschied zwischen Begriffen, die dem Menschen natürlicherweise erkennbar sind, und Begriffen, die dem Menschen natürlicherweise nicht erkennbar sind, sondern nur Gott. Demgemäß wird in *Ord. prol. n. 160* nur betont, daß die Betrachtung des ersten Objekts der notwendigen Theologie in sich unter dem gemeinsamen Sinngehalt eine sehr spezifische theologische Bedingung zur Bestimmung des ersten Objekt der Theologie in sich als eine Wissenschaft in sich verletzt, d. h. daß die Natürlichkeit der Erkenntnis vom Objekt „Gott“ bzw. von eigentümlichen theologischen Wahrheiten dem Verstand Gottes allein möglich ist.¹⁰³³

3.2.2 - Widerlegung der Betrachtung des ersten Objekts unter dem Sinngehalt eines Attributs¹⁰³⁴

Die vollkommenste Kenntnis des ersten Objekts „Mensch“ in der Wissenschaft vom Menschen kann nicht durch den Sinngehalt einer Eigenschaft gewonnen werden, weil die Kenntnis einer Eigenschaft die Kenntnis des Subjekts voraussetzt. Würde das erste Objekt der notwendigen Theologie in sich unter dem attributalen Sinngehalt betrachtet, dann wäre z. B. Gott unter dem Sinngehalt des Guten oder der Weisheit ihr erstes Objekt.¹⁰³⁵ Was vom ersten Objekt „Gott“ damit erkannt wird, ist das Zukommen einer Eigenschaft zu ihm: Gott ist gut, Gott ist weise, Gott ist gerecht, usw. Im folgenden sollen die Natur der Betrachtung des ersten Objekts der Wissenschaft unter dem Sinngehalt eines Attributs und die Argumentation von Scotus gegen diese Betrachtung im einzelnen untersucht werden.

falsum“.

¹⁰³³ Vgl. *Ord. prol. n. 152* und oben im zweiten Kapitel unter 2.2.2. Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 107 n. 160*: „Secundo, quia ex quo conceptus communes non sunt soli Deo naturaliter noti, ergo nec veritates inclusae in illis conceptibus communibus; theologia igitur si esset de Deo sub tali ratione communi, non esset soli Deo naturaliter nota, cuius oppositum ostensum est in prima quaestione“.

¹⁰³⁴ *Ord. prol. n. 158. 161-163; Lect. prol. n. 77. 80-82.*

¹⁰³⁵ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 105-6 n. 158*: „(...) nec de homine sub ratione passionis, quia notitia passionis praesupponit notitiam subiecti; (...) vel possit poni de Deo aliqua scientia sub ratione aliqua attributali, quae est quasi passio, sicut aliqui ponunt de Deo sub ratione boni esse hanc scientiam; (...)“.

Zu dem vorzulegenden Gedankengang soll vorausgesetzt werden, daß wenn ein Objekt unter einem attributhaften Sinngehalt erkannt wird, es durch einen „*conceptus per accidens*“ erfaßt wird, der nicht die Wesenheit des Objekts ausdrückt, da ein solcher Begriff kein washeitlicher Begriff ist, sondern ein außerwesentliches Prädikat von ihm. Was das „*per accidens*“ bedeutet, wenn sein Sinn aus dem Prädikat „*mansuetus*“ genommen wird, das von „*homo*“ prädiert wird (vgl. *Ord. prol. n. 158*), geht nicht die ersten drei Prädikabilien Porphyrius' an, nämlich Gattung, Artnatur und spezifischen Unterschied, sondern das Proprium und das kontingente Akzidens.¹⁰³⁶ Die ersten drei Prädikabilien bezeichnen die Wesenheit als ihr Ganze (Artnatur) oder als einen Teil der Wesenheit (Gattung oder spezifischer Unterschied) und sind mit der Wesenheit notwendig verbunden, d. h. sie sind der Wesenheit „*per se primo modo*“ prädiert.¹⁰³⁷ Das Proprium ist nicht ein Teil der wesentlichen Definition des Objekts, aber es ist der Wesenheit untrennbar und von ihr „*per se secundo modo*“ als eine logische Schlußfolgerung prädiert.¹⁰³⁸ Prädikate als „*propria*“, wie „des Lachens fähig“ und auch „*mansuetus*“, d. h. „sanft“,¹⁰³⁹ vom „Mensch“ sind manchmal „*per se accidens*“ genannt, während Prädikate, die keine notwendige Bestimmtheit ausdrücken, wie „musikalisch“ oder „weiß“, auf eine kontingente Weise oder nur „*per accidens*“ etwas vom Subjekt prädiert. Sie werden oft von Scotus „*accidens per accidens*“ oder einfach „*accidens*“ genannt.¹⁰⁴⁰

3.2.2.1 - Attributhafte Erkenntnis und Vollkommenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis¹⁰⁴¹

Insgesamt legt Scotus fünf Gründe gegen die Auffassung des attributhaften Sinngehalts des ersten Objekts der Theologie in sich vor. Zwei Gründe sind den

¹⁰³⁶ Vgl. Madeleine van AUBEL, Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote, in: *Revue Philosophique de Louvain*, S. 362-4. 399-401.

¹⁰³⁷ Vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, op. cit., S. 493-4. Vgl. unten im sechsten Kapitel unter 6.1.

¹⁰³⁸ Vgl. ARISTOTELES, Topik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 5, 102a18-9, S. 12-3: „*Eigentümlich [idion]* ist, was zwar nicht das „was-es-sein-sollte“ bezeichnet, doch dem (in Frage stehenden) Gegenstand allein zukommt und es wechselweise voneinander ausgesagt wird“.

¹⁰³⁹ Ibidem, V Kap. 2, 130a27-8, S. 206-7: „(...)“, so wäre in dieser Beziehung als Eigentümlichkeit von „Mensch“ sauber angesetzt: „Lebewesen, freundlich [*hemeron*] nach Naturanlage“.

¹⁰⁴⁰ Über den letzten beschriebenen Begriff vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VII q. 18 S. 340 n. 14: „Ista opinio - si ponat ideam esse quandam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habens nisi naturam separatam specificam perfectam, (...)“. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 S. 90 n. 146: „Si dicas quod aliquis conceptus relativus (puta partis) vel conceptus 'per accidens' (puta alicuius proprietatis materiae vel formae), (...)“. Vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, op. cit., S. 494; Martin M. TWEEDALE, *Scotus vs. Ockham: A medieval dispute over universals - Volume II Commentary*, S. 597. Vgl. oben im ersten Kapitel unter 1.6.3.1.2 und unten im sechsten Kapitel unter 6.1.

Gründen gleich, die für die Weigerung der Aufstellung des gemeinsamen Sinngehalts verwendet wurden, und werden deswegen nicht wiederholt. Die weiteren drei Gründe sind besondere Beweise gegen die Annahme, daß ein Objekt unter dem attributhaften Sinngehalt das erste Objekt einer Wissenschaft in sich in bezug auf ihre notwendigen Wahrheiten sein kann:

- (a) Die Erkenntnis des ersten Objekts der Theologie gemäß seiner Wesenheit („*secundum quod quid est*“ oder „*cognitio quiditativa*“)¹⁰⁴² ist die vollkommenste Erkenntnis eines Objekts.¹⁰⁴³ Der bezogenen Stelle der *Metaphysik* VII Kap. 1 1028a36-1028b2 nach sind die Attribute des Wesens-Subjekts, da sie Akzidenzien sind, die weder für sich noch abgetrennt vom Wesen sind, im Vergleich mit dem Wesen, das das erste Seiende und „das Ursache-sein“ für die Akzidenzien ist, sekundäre Seienden.¹⁰⁴⁴ Die Akzidenzien werden „nur in gewissen (kategorial verschiedenen) Beziehungen zum Wesen, zu Substanz, Seiendes genannt“, aber „das Wesen hingegen Seiendes schlechthin“.¹⁰⁴⁵ Aristoteles zeigt auch, wie SEIDL zusammenfaßt, daß das Wesen bezüglich der Akzidenzien ein Erstes oder vorrangig in jeder der folgenden Hinsichten ist: (a) der Definition, (b) der Erkenntnis und (c) der Zeit.¹⁰⁴⁶ In bezug auf (a) muß die Definition einer Eigenschaft eines Wesens stets den Begriff des Wesens enthalten; in bezug auf (b) ist es zu sagen, daß die Erkenntnis einer Eigenschaft, d. h. die Erkenntnis von dem, was jene Eigenschaft ist, der Erkenntnis des Wesens bedarf.¹⁰⁴⁷

Scotus betont wie Aristoteles, daß die Erkenntnis „*quid est*“ des Objekts jeder anderen Erkenntnis vorausgeht und deswegen im höchsten Grade vollkommen ist.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴¹ *Ord. prol. n. 161-163; Lect. prol. n. 80-82; Rep. par. prol. q. 1 a. 4 n. 40. 41; Rep. I A prol. q. 1 a. 4.*

¹⁰⁴² Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 30 n. 80*: „Praeterea, ostenditur quod non sit subiectum aliqua ratione attributali: *Cognitio quiditativa est perfectissima; (...)*“.

¹⁰⁴³ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV)*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 1, 1028a36-1028b2, S. 4-7: „Um zu wissen glauben wir ein jedes am meisten dann, wenn wir erkannt haben, was (z. B.) der Mensch ist oder das Feuer, mehr als wenn wir die Qualität oder die Quantität oder das Wo erkannt haben; denn auch von diesen selbst kennen wir ein jedes dann, wenn wir erkannt haben, was die Quantität oder die Qualität ist“. Vgl. ibidem., VII Kap. 5, 1031a11-14, S. 20-1: „(...)“; wonach es dann in der einen Bedeutung nur von den Wesen ein Sosein und eine Wesensdefinition geben würde, in einer anderen Bedeutung aber auch von den anderen Kategorien. Hieraus ist also klar, daß die Wesensdefinition der Begriff des Soseins ist, und daß es das Sosein entweder allein oder vorzugsweise und zuerst und schlechthin von den Wesen gibt“.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik*, Zweiter Halbband: Bücher VII(Z)-XIV(N), S. 376-7; Michael FREDE und Günther PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z' - Zweiter Band: Kommentar*, S. 22f.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., S. 377.

¹⁰⁴⁶ Ibidem, S. 378. Vgl. auch Christof RAPP, *Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1)*, in: Christof RAPP (Hrsg.), *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*, S. 27f.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., S. 378; Christof RAPP, *Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1)*, in: Christof RAPP (Hrsg.), op. cit., S. 34-40. Vgl. oben im ersten Kapitel unter 1.6.3.1.2.

¹⁰⁴⁸ *Rep. par. prol. q. 1 a. 4 n. 40.*

Das „was“ („*quid*“), das die Wesenheit allen anderen Eigenschaften besagt,¹⁰⁴⁹ kann im Blick auf die Theologie in sich deutlich gesehen werden, wenn eine Eigenschaft oder eine „quasi Eigenschaft“ („*proprietas*“ oder „*quasi proprietas*“) wie „Weisheit“ in Gott im Satz „Gott ist weise“ erfaßt wird. Wenn das Prädikat „weise“ bzw. die Eigenschaft „Weisheit“ vom Subjekt erfaßt wird, muß das „was“ („*quid*“) vorher erfaßt werden, dem der Verstand weiß, daß die Eigenschaft innewohnt. Dies ist der Grund, warum vor dem Begriff irgendeiner Eigenschaft oder quasi Eigenschaft der washeitliche Begriff („*conceptum quidditativum*“) erkannt werden muß, aufgrund dessen gewußt wird, daß die Eigenschaft dem Subjekt zugeteilt wird. Der Begriff, den der Begriff einer Eigenschaft ontologisch-epistemologisch voraussetzt und *wegen dessen* einem Subjekt/Objekt innewohnt, ist der washeitliche Begriff des Objekts, „weil in keinem anderen ein Stillstand sein kann“ („*quia in nullo alio potest esse status*“).¹⁰⁵⁰ Die Auslegung Fäh’s von dem Inhalt der scotischen Darlegung in *Ord. I d. 3 n. 25* kann übrigens auf die erwähnten aristotelischen Verhältnisse von Wesenheit und Eigenschaften bezogen werden: Da stellt Scotus nach FÄH fest, daß die Eigenschaft im Sein und Erkanntwerden ein Subjekt (=ein Wesen) voraussetzt, weil das Subjekt im Verständnis der Eigenschaft mitgegeben wird als etwas, das die Eigenschaft trägt und „vielleicht aktiv verursacht“.¹⁰⁵¹

Daß die Erkenntnis „*quid est*“ des Objekts jeder anderen Erkenntnis vorausgeht und deswegen im höchsten Grade vollkommen ist, heißt außerdem insbesondere in *Rep. par. prol. q. 1 a. 4 n. 40*, daß ein so erkanntes Objekt, d. h. unter dem washeitlichen Sinngehalt, logisch-semantic der Erkenntnis entspricht, die im höchsten Grade die Wahrheit aller erkennbaren Objekte-Sätze vom ersten Objekt enthalten kann: Die vollkommene washeitliche Erkenntnis des Objekts einer Wissenschaft und die Erkenntnis, die virtuell alle erkennbaren Objekte-Sätze in demselben Habitus der

¹⁰⁴⁹ *Lect. prol. n. 80.*

¹⁰⁵⁰ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 1-3 S. 17 n. 25*: „- Probo, quia concipiendo ‘sapientem’ concipitur proprietas, secundum eum, vel quasi proprietas, in actu secundo perficiens naturam; ergo intelligendo ‘sapientem’ oportet praeintelligere aliquod ‘quid’ cui intelligo istud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quidditativum cui intelligatur ista attribui: et iste conceptus alius erit quidditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status“. Vgl. Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - *Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3*. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh, in: *Franziskanische Studien*, S. 197.

¹⁰⁵¹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, in: Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - *Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3*. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh, in: *Franziskanische Studien*, Anm. 93 S. 254.

Wissenschaft enthält, bezeichnen dieselbe Erkenntnis.¹⁰⁵² Unter diesen Voraussetzungen bleibt Scotus in seiner Kritik an der Betrachtung des ersten Objekts unter dem attributhaften Sinngehalt in Konkordanz mit der Bestimmung des Grads der Erkenntnis in *Ord. prol. n. 158*, die durch eine washeitliche Erkenntnis erreicht wird.¹⁰⁵³ Demgemäß ist auch in *Ord. prol. n. 161* die implizite These diejenige, daß das, was die vollkommenste Kenntnis eines Objekts bezeichnet, den formalen Sinngehalt des Objekts bezeichnet, unter dem der Habitus der Wissenschaft sich auf das Objekt beziehen muß. Im Vergleich mit der washeitlichen Erkenntnis bleibt immer eine attributhafte Erkenntnis unvollkommener, d. h. sie erfüllt nicht das Kriterium der Vollkommenheit der Erkenntnis.¹⁰⁵⁴

Eine gewisse Wahrnehmung in *Ord. prol. n. 161* scheint zum Schluß die Auslegung zu ermöglichen, daß Scotus mit „vollkommenster Erkenntnis“ hinsichtlich des Objekts der Theologie nicht die kategoriale allgemeine wesentliche Erkenntnis meint, sondern die Erkenntnis unter dem washeitlichen Sinngehalt einer wesentlich erkennbaren Einzelheit. Die Erkenntnis „dieser Wesenheit“ („*istius essentiae*“) - angesichts der betrachteten Quaestio besser gesagt „dieser Wesenheit als diese“¹⁰⁵⁵ - ist eine vollkommenere Erkenntnis von Gott als die Erkenntnis irgendeiner attributhaften Eigenschaft, die sich wie eine Eigenschaft („*passio*“) dieser Natur verhält.¹⁰⁵⁶ „Diese

¹⁰⁵² Vgl. den zweiten Schritt des „affirmativen Beweises“ gegen die Meinung, daß das erste Objekt der Theologie unter einem besonderen Sinngehalt zu erkennen ist, in *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 4 S. 12 n. 40: „Secundo sic: Cognitio quid est, est omnino prima ex 7. *Metaphys. tex.* 19. & sicut absolute cognitio quid est, est prior cognitione aliorum; ita in eodem cognitio quid est eiusdem est cognitio eius prima, & omnino perfectissima: ergo illa maxime veritatis contentiva omnium cognoscibilium de illo cuius est. Consequentia patet, quia continere virtualiter obiecta cognoscibilia competit perfectissime cognoscibili“. Vgl. auch ibidem, S. 12 n. 41, den ersten Schritt des „negativen Beweises“ gegen die Meinung, daß das erste Objekt der Theologie unter einem besonderen Sinngehalt zu erkennen ist: „Primo sic: Ratio sub qua aliquid est obiectum primum, excedit in perfectione cognoscibilitatis omnia cognoscibilia in illa scientia: ratio autem glorificationis, vel boni cuiuscunque talis, non est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia sicut primum subiectum habet continere omnia, quae continentur in scientia, ita ratio primi subiecti debet esse prima ratio continendi, & per consequens perfectior in cognoscibilitate“. Vgl. auch *Rep. I A prol. q. 1 a. 4.*
¹⁰⁵³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 107 n. 161: „Primo, quia cognitio eius secundum quod quid est est perfectissima secundum quod dicit Philosophus VII *Metaphysicae*; (...)“.

¹⁰⁵⁴ Vgl. auch Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 83 n. 3: „Nunc arguit per rationes speciales. Et prima stat in hoc: quia ex quo cognitio de subiecto est distinctior, & perfectior in aliqua scientia, quam cognitio alicuius, quod non est subiectum in illa scientia, vt patuit supra, ergo tale subiectum non potest poni, nisi sub ratione formali perfectissima quam potest habere: patet, quia cognitio perfectissima, & distinctissima subiecti est ex ratione formali, & quiditativa illius: sed cognitio illius sub aliqua ratione attributali non est perfectissima, vt patet supra“.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 199 Anm. 40c. Nach Fäh hat der Ausdruck „diese Wesenheit“ („*cognitio istius essentiae*“) bereits die formale Bedeutung von „diese Wesenheit als diese“. Der Ausdruck „diese Wesenheit“ stellt außerdem heraus, daß der Ausdruck „die Erkenntnis dieser Wesenheit“ („*cognitio istius essentiae*“) „so gut wie gleichbedeutend ist wie der vorhergehende „seine Erkenntnis gemäß dem „was etwas ist““ („*cognitio eius secundum quod quid est*“) ist.

¹⁰⁵⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 107 n. 161: „(...) igitur cognitio istius essentiae est perfectior cognitio de Deo quam cognitio alicuius proprietatis attributalis, quae se habet ut passio huius naturae, secundum Damascenum libro I cap. 4“.

Wesenheit“ als diese („*haec essentia*“) sagt ein „*quid*“ im Blick auf alle anderen „nach innen“ und „nach außen“ Sinngehalte des Objekts. „Diese Wesenheit“ als diese ist deswegen das Erste in der Theologie gemäß sich betrachtet („*primum in theologia secundum se considerata*“).¹⁰⁵⁷ Was die Betrachtung eines singulären Objekts unter einem singulären washeitlichen Sinngehalt für die Lehre der Wissenschaft nach Scotus bedeutet soll erst nach der Darlegung der Erkenntnis des Objekts unter dem washeitlichen Sinngehalt am Ende dieses Kapitels vorgelegt werden.¹⁰⁵⁸

3.2.2.2 - Ontologischer Vorrang des Sinngehalts der Wesenheit¹⁰⁵⁹

- (b) Eine ontologische Unterscheidung zwischen Eigenschaft und Wesenheit gründet auch die epistemologische Annahme, daß die notwendige Theologie in sich sich auf Gott unter einem attributhaften Sinngehalt nicht beziehen kann. Es wird angenommen, daß der Sinngehalt der Wesenheit ontologisch dem Sinngehalt der Eigenschaft vorhergeht. Wenn es zwischen Wesenheit und Eigenschaft eine *dingliche* Unterscheidung gibt, dann gibt es zwischen beiden ein *dingliches* Verhältnis von Ursache und Verursachtem.¹⁰⁶⁰ Diese ontologische Unterscheidung, d. h. *dieser* Vorrang von der Wesenheit vor den Eigenschaften, besteht in den erschaffenen Substanzen, weil sie dinglich von ihren Eigenschaften unterschieden sind.

Die Attribute Gottes, die nach Scotus ohne Ausnahme gleichermaßen wesentlich und notwendig sind, sind jedoch dinglich mit seiner Wesenheit gleich, d. h. sie gehen in die göttliche Wesenheit durch Gleichheit („*per identitatem*“) über: In Gott ist deswegen das, was den Sinngehalt der Eigenschaft („*passionis rationem*“) besitzt, nicht verursacht.¹⁰⁶¹ Als erstes Seiendes ist Gott unverursacht und schlechthin einfach. Es besteht deswegen in ihm keine reale Unterscheidung bzw. Zusammensetzung weder von wesentlichen noch von außerwesentlichen Teilen. Daß folglich alle göttlichen

¹⁰⁵⁷ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 30 n. 80: „(...)“; cum igitur haec essentia dicat ‘quid’ respectu omnium rationum aliarum ad intra et ad extra, sequitur quod ipsa erit primum in theologia secundum se considerata“.

¹⁰⁵⁸ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 3.2.4.

¹⁰⁵⁹ *Ord.* prol. n. 162; *Lect.* prol. n. 81.

¹⁰⁶⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 107 n. 162: „Secundo, quia si illae proprietates re different ab essentia, essentia esset realiter causa earum; (...)“; Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 30 n. 81: „Si proprietates tales essent aliud ab essentia, vere essent causatae ab essentia; (...)“.

¹⁰⁶¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 128 n. 190: „// Quod autem additur quod passio est extra essentiam subiecti, hoc est verum ubi passio est realiter causata ab obiecto; sed in divinis illud quod habet passionis rationem non est causatum, quia per identitatem transit in essentiam; tamen quantum ad scibilitatem scitur per rationem essentiae ac si esset realiter distincta ab essentia“; Vgl. Étienne GILSON, Sur la composition fondamentale de l’être fini, op. cit., Vol. II, S. 185; Richard CROSS, *Duns Scotus*, S. 43f.

Eigenschaften die göttliche Wesenheit konnotieren,¹⁰⁶² ist in Gott von Vollkommenheit.¹⁰⁶³ Es wird damit gesagt, daß Scotus ein anderes Argument braucht, um zu zeigen, daß auch zu der wissenschaftlichen Erkenntnis des Objekts „Gott“ der washeitliche Sinngehalt im Vergleich mit dem Sinngehalt eines Attributs den Vorrang besitzt. Der Vorrang des Sinngehalts der Wesenheit vor dem Sinngehalt der Eigenschaft bleibt in bezug auf Gott bewahrt, weil in ihm Wesenheit und Eigenschaften sich „ratione“ unterscheiden, was hier¹⁰⁶⁴ nicht anders als die formale Unterschiedenheit oder - nach einer der scotischen Lehre treueren Bezeichnung - die formale Nichtidentität „a parte rei“¹⁰⁶⁵ zu sein scheint: Insofern die Wesenheit und irgendeine Eigenschaft Gottes zwei verschiedene distinkte Begriffe bzw. „Indexe“ (Honnefelder) zweier verschiedenen formalen Objekte oder Sachgehalte sind - wie „Weißheit“ und „Farbe“¹⁰⁶⁶ und „Gottheit“ und „Vatersein“ in Gott¹⁰⁶⁷ Indexe von jeweils sich einander nicht enthaltenden formalen Objekten sind -, müssen sie ontologisch in der Gottesnatur selbst „vorgängig zur Erkenntnis verschieden“ sein.¹⁰⁶⁸ Die Unterschiedenheit zwischen Wesenheit und irgendeiner Eigenschaft Gottes ist damit der Erkenntnis durch den Verstand „realiter“ vorgegeben¹⁰⁶⁹ - nicht bloß gedanklich wie eine „*distinctio*

¹⁰⁶² Sie können möglicherweise ein „krummer Weg“ sein, um an die Wesenheit zu denken und sie zu bedeuten; vgl. Paul Vincent SPADE, The semantics of terms, in: Norman KRETZMANN; Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 192: „Briefly, connotation-theory attempted to account for the fact that words such as ‘blind’ in an oblique way make one think of, and so signify, *sight*“.

¹⁰⁶³ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 34 n. 95: „Quando etiam dicitur quod ‘non habent passiones, quia realiter non distinguuntur’, dicendum quod passiones esse realiter distinctas a subiectis, hoc est imperfectionis, sed quod connotant subiectum, perfectionis; (...)“.

¹⁰⁶⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 107 n. 162: „(...) igitur sicut differunt ratione, ita essentia de ratione sua habet rationem incausati, aliae autem licet propter identitatem cum essentia sint incausatae, non tamen secundum rationem formalem primo includunt incausationem sui“.

¹⁰⁶⁵ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 357 n. 404: „Numquid igitur debet concedi aliqua ‘distinctio’? Melius est uti ista negativa ‘hoc non est formaliter idem’, quam, hoc est sic et sic ‘distinctum’“.

¹⁰⁶⁶ Vgl. *ibidem*, S. 358 n. 407: „(...) si ponatur albedo species simplex non habens in se duas naturas, est tamen in albedine aliquid realiter unde habet rationem coloris, et aliquid unde habet rationem differentiae; et haec realitas non est formaliter illa realitas, nec e converso formaliter, (...)“.

¹⁰⁶⁷ Vgl. *ibidem*, S. 357-8 n. 406: „Breviter ergo dico quod in essentia divina ante actum intellectus est entitas *a* et entitas *b*, et haec formaliter non est illa, ita quod intellectus paternus considerans *a* et considerans *b* habet ex natura rei unde ista compositio sit vera ‘*a* non est formaliter *b*’, non autem praecise ex aliquo actu intellectus circa *a* et *b*“.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 376-7; Eberhard WÖLFEL, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*, S. 26f. Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 351 n. 392: „(...) alia distinctio, maior, est in intellectu, concipiendo duobus actibus duo obiecta formalia, et hoc sive illis correspondeant diversae res, ut intelligendo hominem et asinum, sive una res extra, ut intelligendo colorem et disgregativum“.

Vgl. *ibidem*, S. 355 n. 399: „(...) ex differentia obiectorum formalium quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus eorum quae cognoscuntur intuitive“.

Vgl. auch Allan B. WOLTER, The formal distinction, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, S. 45f. 49-50. Angesichts der angenommenen scholastischen Isomorphie zwischen Begriffen und Realität gründet sich die einfache Möglichkeit, eine Eigenschaft ohne die andere aufzufassen, im Prinzip auf eine Nichtidentität „a parte rei“. Die Nicht-Identität „a parte rei“ ist nach Wolter logisch früher und deswegen eine Bedingung dazu, (formal verschiedene) Eigenschaften-Begriffe als solche zu denken. Inwieweit der formale Unterschied „a parte rei“ auch vom Verstand abhängt, vgl. *ibidem*, S. 52-3.

¹⁰⁶⁹ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1-4 S. 350 n. 390: „Et intelligo sic ‘realiter’, quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico ‘esse ante omnem actum intellectus’“.

Vgl. Walter HOERES, Platonismus und

rationis“¹⁰⁷⁰ aber nicht notwendig „eine Unterschiedenheit in der Ebene der suppositorischen res“, was unmittelbar eine reale Unterschiedenheit bedeuten würde: Angenommen, daß die formale Nichtidentität „*a parte rei*“ „in der Ebene der *objektiven formalen Gehalte* als Gehalte“ liegt,¹⁰⁷¹ ist die Unterschiedenheit zwischen Wesenheit und Eigenschaft Gottes mit der Einfachheit Gottes kompatibel, insofern die formale Unterschiedenheit gar keine ontologische Zusammensetzung bzw. Begrenzung impliziert.¹⁰⁷² Damit ist der Unterschied zwischen den Eigenschaften und der Wesenheit Gottes dem Sinngehalt nach in *Ord. prol. n. 162* wie folgt zu verstehen:

- Die Wesenheit hat ihrem Sinngehalt nach den Sinngehalt eines Unverursachten.

- In Gott sind die Eigenschaften wegen der Gleichheit mit der Wesenheit unverursacht.

- Aber dies weder heißt noch setzt voraus, daß die Eigenschaften und die Wesenheit gleich sind: Sie sind dem formalen Sinngehalt nach („*secundum rationem formalem*“) voneinander verschieden. Die Gutheit und die Wahrheit Gottes sind miteinander und mit der Wesenheit real-wesentlich gleich, aber die Wahrheit ist formal „*a parte rei*“ weder die Gutheit noch die Gottheit.¹⁰⁷³

Gegebenheit bei Duns Scotus, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 145.

¹⁰⁷⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 S. 260 n. 191: „(...) inter perfectiones essentielles non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem obiectum formale (talibus enim distinctio est inter sapiens et sapientiam, et utique maior est inter sapientiam et veritatem), (...)“. Vgl. Edward ZIELINSKI, Unendlichkeit und Identitätsaussage (praedicatio per identitatem) in bezug auf Gott nach Johannes Duns Scotus, in: *Miscellanea Mediaevalia 13/2 - Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, S. 999; Hadrianus BORAK, De fundamento distinctionis formalis scotisticae, in: *Laurentianum*, S. 176f.

¹⁰⁷¹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, op. cit., S. 378; Eberhard WÖLFEL, op. cit., S. 28f.; Hadrianus BORAK, De fundamento distinctionis formalis scotisticae, op. cit., S. 165-7; S. Y. WATSON, A problem for realism: our multiple concepts of individual things and the solution of Duns Scotus, in: John K. RYAN and Bernardine M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, S. 66-9; André de MURALT, *La métaphysique du phénomène - Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, („La notion d'acte fondé dans les rapports de la raison et de la volonté selon les „Logische Untersuchungen“ de Husserl - Les véritables sources scolastiques de l'intentionnalité husserlienne. Essai d'analyse structurelle des doctrines“) S. 169f. Vgl. auch Woosuk PARK, Common nature and haecceitas, in: *Franziskanische Studien*, S. 191 (auch Fn 15), wo M. Jordan's Definition der scotischen formalen Unterschiedenheit (in einer unveröffentlichten Promotionsarbeit über den Begriff der „*distinctio formalis*“ zitiert wird. Vgl. auch *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 S. 237 n. 366: „Quia ergo obiectum est causa proxima respectu notitiae et univoca, licet diminute, sequitur quod distinctio formalis obiectorum, cum causent notitias in quantum ipsa sunt distincta, necessario concludat distinctionem formalem notitiarum“.

¹⁰⁷² Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 S. 269 n. 209: „Ista autem non-identitas formalis stat cum simplicitate Dei, quia hanc differentiam necesse est esse inter essentiam et proprietatem, (...), - et tamen propter hoc non ponitur compositio in persona. Similiter, ista distinctio formalis ponitur inter duas proprietatis in Patre (ut inter innascibilitatem et paternitatem), (...). Si ergo in una persona possint esse duae proprietates absque compositione, multo magis, vel saltem aequaliter, possunt esse plures perfectiones essentielles in Deo 'non formaliter eadem' sine compositione, (...)“.

¹⁰⁷³ Ibidem, S. 261 n. 192: „Est ergo ibi distinctio praecedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas in re ex natura rei, - sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re“. Vgl. ibidem, S. 262 n. 194: „Et istud argumentum 'de non formali identitate' dixerunt antiqui doctores ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem quae tamen non esset formalis: ita concedo ego, per identitatem bonitatem esse veritatem in re, non tamen veritatem esse formaliter bonitatem“.

- Die Unverursachtheit, so wird im Argument in *Ord. prol. n. 162* gesagt, ist selbst dem Sinngehalt nach wegen dem in Gott zwischen Wesenheit und Eigenschaften bestehenden formalen Unterschied in der Wesenheit und in den Eigenschaften Gottes verschieden. Die Eigenschaften sind *wegen* der dinglichen Gleichheit mit der Wesenheit unverursacht. Sie sind deswegen unverursacht oder schließen sie die Unverursachtheit *nicht zuerst* - nicht einer ontologisch-formalen Vorrang nach - wegen ihrer formalen Sinngehalte ein. Der Wesenheit widerlegt aber die Verursachtheit wegen ihres formalen Sinngehalts, der *zuerst* - einer ontologisch-formalen Vorrang nach - die Unverursachtheit der Wesenheit einschließt.¹⁰⁷⁴ Dies scheint mir ein gutes Beispiel zu sein, um die Auslegung zu bestätigen, daß die göttliche Substanz oder „diese göttliche Wesenheit“ der Natur nach (mein Ausdruck) „explanatory“ (R. Cross), d. h. „erklärend“, im Hinblick auf die göttliche Attribute als solche ist, insofern „diese göttliche Wesenheit“ nicht nur in sich formal unendlich ist, sondern sie enthält virtuell die anderen formal verschiedenen Attribute als quasi eine „erste Ursache“.¹⁰⁷⁵

Es ist damit bezüglich des Sinngehalts des ersten Objekts der Wissenschaft in sich zu schließen, daß die Erkenntnis des Objekts unter dem attributhaften Sinngehalt nicht die vollkommenste bzw. die wissenschaftliche Erkenntnis sein kann: Sie hängt dinglich oder zumindest formal „*a parte rei*“ selbst von der Erkenntnis des Objekts unter dem washeitlichen Sinngehalt ab, der den attributhaften Sinngehalt virtuell enthält.

3.2.2.3 - Der höhere Grad von Wirklichkeit des Objekts durch größere Unmittelbarkeit¹⁰⁷⁶

- (c) Der fünfte Grund gegen die Annahme, daß die notwendige Theologie in sich sich auf Gott unter einem attributhaften Sinngehalt bezieht, bringt als Kriterium zur

¹⁰⁷⁴ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 30 n. 81.*

¹⁰⁷⁵ Vgl. Richard CROSS, *Duns Scotus*, S. 44. Vgl. *Ordinatio I d. 8 p. 1 q. 4 S. 265 n. 200*: „Alio modo potest intelligi aliquid unum formaliter, continens omnem perfectionem modo eminentissimo, quo possibile est omnes in uno contineri: ille autem est quod non tantum contineantur identice, propter infinitatem formalem continentis (sic enim quaelibet continet omnes), sed ultra, contineantur virtualiter, quasi in causa, - et adhuc, in aliquo ut prima causa a se continente, et universalissima, quia omnes continente. Hoc modo essentia ‘haec’ est ‘pelagus’, quia in qualibet multitudine oportet stare ad aliquod omnino primum; in hac nihil est omnino primum nisi ‘haec’ essentia, ideo ipsa non est tantum formaliter infinita, sed virtualiter continens alias: nec tantum aliquas (sicut forte intellectus continet sapientiam et intelligere, et voluntas caritatem et diligere), sed omnes, nec ab alio virtute alterius continens, sed a se“. Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 30 n. 81*: „(...) igitur nunc est ibi alia ratio, prioritatis, scilicet quod repugnat essentiae causari, et aliae includuntur virtualiter in ea, sicut si essent causatae“.

¹⁰⁷⁶ *Ord. prol. n. 163; Lect. prol. n. 82.*

Bestimmung des Sinngehalts des ersten Objekts den höheren Grad von Wirklichkeit des Objekts gemäß seinem eigenen Sinngehalt. Der höhere Grad von Wirklichkeit des Objekts wird durch den höheren Grad seiner Unmittelbarkeit an mehrere nach außen unter einem gewissen Sinngehalt geprüft.¹⁰⁷⁷ Aber bevor diese Lösung im einzelnen dargelegt wird, soll die Natur des in ihr enthaltenen Arguments, nämlich das Verhältnis zwischen Unmittelbarkeit und Wirklichkeit des Objekts, kurz interpretiert und dargelegt werden. Durch diesen Schritt wird schon gesehen werden, daß der fünfte Grund ausschließlich die Theologie in sich als eine Wissenschaft in sich betrifft und nur zur Erklärung dieses Habitus der Wissenschaft nützt.

Unmittelbar ist nach Scotus alles, was nicht mehr als einem einzigen Einzelnen oder einer einzigen Person zukommen kann. Mit Ausnahme der letzten ontologischen Differenz oder der „*haecceitas*“ jedes Einzelwesens oder jeder Person sind bezüglich der Geschöpfe alle Vollkommenheiten mittelbar. Wichtiger für das in *Ord.* prol. n. 163 eingeführte Argument ist aber, daß im Hinblick auf Gott die singuläre göttliche Wesenheit bzw. die göttlichen Attribute *als solche und als gleiche* den drei göttlichen Personen, d. h. nach innen, gemeinsam und mittelbar sind,¹⁰⁷⁸ während die positiven Eigentümlichkeiten, die jede der drei göttlichen Personen konstituieren, „sowohl im logischen als auch im realen Sinne“ unmittelbar sind.¹⁰⁷⁹ Die Mittelbarkeit der

¹⁰⁷⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 108 n. 163: „Tertio, quia illud secundum suam rationem propriam videtur esse actualius in se cui magis repugnat comunicabilitas ad plura ad extra; sed essentiae de se repugnat comunicabilitas ad plura ad extra, et nulli proprietati attributali, nisi quatenus est istius essentiae, vel idem isti essentiae in quantum infinitae“.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 199 Anm. 42. Die „Gottheit“ („*deitas*“) besitzt beide von Scotus dargelegten Arten von Mittelbarkeit; vgl. *Ordinatio* I d. 23 q. un. S. 357 n. 16: „Ista autem incommunicabilitas duplex est (...), quia ‘comunicabile pluribus’ dicitur dupliciter: uno modo dicitur ‘comunicabile pluribus’ quod est idem cuilibet eorum, ita quod quodlibet sit ipsum, sicut universale dicitur comunicari suis inferioribus; alio modo comunicatur aliquid ut forma, qua aliquid est sed non est ipsum, ut anima comunicatur corpori. Et utroque modo deitas est comunicabilis, et neutro modo est persona comunicabilis, et ita duplex est incommunicabilitas quae pertinet ad rationem personae; (...)“. Allerdings besitzt die göttliche Wesenheit die erste oder die „logische Mittelbarkeit“ (H. Mühlen), d. h. die Mittelbarkeit durch Identität, wie das Universale dem Singulären gegenüber, auf eine eingeschränkte Weise, weil die logische Mittelbarkeit im Blick auf alle nicht-göttlichen Wesensnaturen „die Teilbarkeit der Natur“ voraussetzt; vgl. Heribert MÜHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, S. 93: „So kann die gemeinsame Wesensnatur des endlich Seienden auf Grund ihrer Indifferenz einer bestimmten Diesheit gegenüber zwar nicht real geteilt werden, sie wird aber durch die Kontraktion zu einer singulären Einheit vervielfältigt. (...) Die göttliche Natur aber ist von sich aus singulär und kann daher nicht vervielfältigt werden“. Nach Mühlen, vgl. *ibidem*, S. 94, kann in bezug auf die göttliche Natur nicht von einer logischen Mittelbarkeit im eigentlichen Sinne gesprochen werden. Vgl. auch Eberhard WÖLFEL, op. cit., S. 23.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Heribert MÜHLEN, op. cit., S. 90f. 94; vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, op. cit., S. 500; Maria BURGER, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, S. 233-6. Vgl. *Ordinatio* I d. 25 q. un. S. 373-4 n. 7: „Sed secundum unam opinionem [persona] dicitur conceptum negationis (in genere) communis tribus, et ita dicitur conceptum negationis communis tribus qui distinguitur in eis; secundum aliam opinionem dicitur conceptum communis positivi et distincti in eis. Et secundum utramque opinionem tale commune, sive positivum sive privativum, connotat - sicut suum inferius - illud de quo formaliter dicitur (puta Patrem et Filium et Spiritum Sanctum) et quasi secundo connotat formalia distinctiva in eis, et tertio essentiam communem eis“. Vgl.

göttlichen Wesenheit muß allerdings auf eine besondere Weise verstanden werden: Sie besteht nur innerhalb des dreipersonalen Gottes, ohne ihre Singularität zu verlieren, insofern jede göttliche Person¹⁰⁸⁰ sich einander und der singulären göttlichen Wesenheit real identisch ist. Im Blick auf alles, was nicht die einzelne Wesenheit Gottes ist, d. h. „nach außen“ oder im Blick auf alle endlichen Seienden, ist sie unmitteilbar wie alles Singuläre. Die Unmittelbarkeit der Wesenheit Gottes an mehrere nach außen setzt die Singularität oder die „*haecceitas*“ der göttlichen Wesenheit voraus,¹⁰⁸¹ d. h. die letzte Aktualität der Form („*ultima actualitas formae*“)¹⁰⁸² bzw. den letzten Grad der Erkennbarkeit eines Seienden oder - in bezug auf Gott - einer Natur.¹⁰⁸³ Von den letzten zwei Prämissen aus soll jetzt beschrieben werden, wie es innerhalb einer singulären Wesenheit zwischen Wesenheit und Attribute quasi eine ontologische Ordnung in der Aktualität und in der Unmittelbarkeit gibt, so daß entweder Wesenheit oder Attribut den Vorrang zur vollkommenen Erkenntnis der betrachteten Wesenheit besitzt. Obwohl in *Ord. prol. n. 163* der höhere Grad der Wirklichkeit des Objekts durch den höheren Grad der Unmittelbarkeit erklärt wird, und in den zitierten Quellen die Unmittelbarkeit der Singularität bzw. der letzten Aktualität der Form folgt, ist dies für die Fortführung

auch *Quaestiones quodlibetales* q. 3 S. 72 n. 6: „(...) : quia quaelibet relatio, saltem personalis, seipsa formaliter est incommunicabilis, quod autem seipso formaliter est incommunicabilis, seipso formaliter a quocunque communicabili est distinctum: ergo relatio a quo habet suam realitatem, qua formaliter est incommunicabilis, ab eo habet distinctionem“. Vgl. *ibidem*, q. 4 S. 113 n. 29: „Sed si quaeritur quo formaliter intelligeretur esse incommunicabiliter existens. Respondeo, ab ipso conceptu relatio incommunicabili, & ab illa forma absoluta incommunicabili forte posset abstrahi quidam conceptus indifferentior: haec, scilicet forma, vel entitas, incommunicabilis & illud in suo singulari proprio posset intelligi esse *quo* incommunicabile huius personae, (...)“.

¹⁰⁸⁰ Die von Scotus sorgfältig entwickelte Konzeption der göttlichen Person als „*entitas positiva*“ und „*incommunicabilis*“ bzw. als „*propria personalitas completa*“, zwar mit Rücksicht auf die von Richard v. S. Viktor vorgelegte Definition, die selber die bekannte Begriffsbestimmung Boethius' korrigiert (vgl. *Ordinatio* I d. 23 q. un. S. 355-7 n. 15), da sie die Unmittelbarkeit nach außen der singulären göttlichen *Wesenheit* nicht erklärt, wird im folgenden nicht betrachtet. Vgl. Hans-Joachim WERNER, „Incommunicabilitas et libertas“ - La métaphysique de la personne selon Thomas d'Aquin et Duns Scot, in: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, S. 23f.; ders., Unmittelbarkeit und Unabhängigkeit. Zur anthropologischen Bedeutung zweier personaler Bestimmungen nach Duns Scotus, in: Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER (Hrsg.), *Miscellanea mediaevalia Band 24 - Individuum und Individualität im Mittelalter*, S. 391f. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 19 S. 509 n. 20: „Ad illa igitur, quae probant quod personalitas propria est formaliter per aliquid positivum, ad omnia simul est vna responsio, quod nulli simpliciter repugnat esse communicabile nec tanquam communicabile dependere, nisi sibi sit simpliciter proprium aliquid positivum, quod sit ratio repugnantiae communicabilitatis, & dependentia: (...) : natura autem creata, licet in se subsistat: non tamen aliquid habet intrinsecum, per quod impossibile sit eandem dependere, & ideo sola persona diuina habet propriam personalitatem completam: natura vero creata personata in se, non habet: quia non habet repugnantia ad posse dependere: (...)“.

¹⁰⁸¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 26 q. un. S. 16 n. 47: „(...) , quia incommunicabilitas praesupponit singularitatem“.

¹⁰⁸² Vgl. *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 5-6 S. 479 n. 180: „Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus, determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, - sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae“.

¹⁰⁸³ Vgl. Hans-Joachim WERNER, „Incommunicabilitas et libertas“ - La métaphysique de la personne selon Thomas d'Aquin et Duns Scot, op. cit., S. 25-6. Vgl. auch Allan B. WOLTER, John Duns Scotus (b. ca. 1265; d. 1308), in: Jorge J. E. GRACIA (ed.), *Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, S. 291.

der Argumentation nicht problematisch, insofern die Relation zwischen „allerletzter Aktualität“ und „Unmittelbarkeit“ symmetrisch ist.

- Obersatz: Das, was gemäß seinem eigentümlichen Sinngehalt („*secundum suam rationem propriam*“) in sich wirklicher zu sein scheint, diesem Objekt die Mittelbarkeit („*communicabilitas*“) an mehrere nach außen mehr widerstreitet.

- Untersatz: Aber der Wesenheit (gemäß ihrer eigentümlichen Sinngehalt) widerstreitet von sich aus („*de se*“) die Mittelbarkeit an mehrere nach außen.

Einer attributhaften Eigenschaft widerstreitet auch von sich aus die Mittelbarkeit nach außen, aber nicht von sich aus in einer ersten Instanz der Natur, sondern nur „aus zweiter Hand“: Keiner attributhaften Eigenschaft widerstreitet die Mittelbarkeit, außer wenn sie zu dieser Wesenheit (Gottes) gehört oder ihr, insofern sie unendlich ist, gleich ist, deren die Mittelbarkeit nach außen in höherem Maße, weil in erster Instanz der Natur, widerstreitet. Attributhafte Eigenschaften hängen von der Wesenheit ab wie von einer Ursache. Die Unmittelbarkeit nach außen der Wesenheit (d. h. eines Objekts unter der „formalen Sinngehalt“ der Wesenheit) ist der ontologische Grund, warum auch ihrer attributhaften Eigenschaften die Mittelbarkeit nach außen widerstreitet:¹⁰⁸⁴ *Deswegen* ist die Unmittelbarkeit nach außen der Wesenheit *höher*. Aufgrund dieser Prämisse wird bestimmt, daß der formale Sinngehalt des Subjekts derjenige wird, der mehr „*ens*“ und mehr „*in actu*“ ist, d. h. die göttliche Wesenheit oder die Göttlichkeit („*Deitas*“) in der Theologie in sich.¹⁰⁸⁵

- Schlußfolgerung: Die Wesenheit des Objekts ist in sich gemäß ihrem eigentümlichen Sinngehalt wegen ihres Vorrangs in der Widerlegung der Mittelbarkeit an mehrere nach außen auch der Natur nach wirklicher als die attributhaften Eigenschaften. Damit kann auch geschlossen werden, daß das Objekt, das unter dem wesentlichen Sinngehalt betrachtet ist, auf eine wirklichere Weise betrachtet als das, was auf eine attributhafte Weise erkannt ist.

Die letzte Folgerung, die den Grad der Wirklichkeit bezeichnet, der in der Betrachtung des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich vorausgesetzt wird, ist in Übereinstimmung mit der Bedingung zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Objekts in

¹⁰⁸⁴ Vgl. Orlando TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, S. 228.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 83 n. 4: „Hic supponitur, quod ex quo subiectum est magis ens, & actualius, quam proprietas, ut patet, ratio formalis illius subiecti, per quam est tale ens in actu, erit magis ens, & magis in actu, quam aliqua proprietas: illud ergo erit magis ratio formalis subiecti quod est magis in

Ord. prol. n. 158. Die Erfüllung dieser Bedingung durch den so bezeichneten wesentlichen Sinngehalt kommt im Text der *Lectura* deutlicher vor:¹⁰⁸⁶ Der Sinngehalt, der in Gott als erstes Objekt der Theologie in sich der vollkommenste („*nobilissima*“) bzw. zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Objekts „Gott“ geeignete Sinngehalt ist, ist derjenige, der unmitteilbar („*incommunicabilis*“) ist. Es gibt nur einen Sinngehalt, die dem Kriterium der Unmittelbarkeit des Sinngehalts des ersten Objekts der Theologie in sich entspricht, nämlich „die Washeit und ‘diese’ göttliche Wesenheit“ („*quiditas et essentia ‘haec’ divina*“) oder eben die „Göttlichkeit“ („*divinitas*“): Sie ist absolut gesprochen einer anderen von sich verschiedenen Realität unmitteilbar.¹⁰⁸⁷

Es ist wahr, daß weil die Wesenheit Gottes unendlich ist, auch die Attribute dieser Wesenheit unendlich und deswegen unmitteilbar nach außen sind. Dieses nur anscheinende gleiche Argument ist eigentlich eine Verstärkung des ersten Arguments, da nach Scotus die Unendlichkeit der Grund der Einfachheit Gottes bzw. der Identität sowohl zwischen Wesenheit und Attributen als auch zwischen den Attributen miteinander ist.¹⁰⁸⁸ Die Unendlichkeit der Attribute stammt (a) von der Unendlichkeit der Wesenheit, d. h. vom Modus des Seins der Wesenheit Gottes, und (b) von der realen Gleichheit der Attribute in Gott mit seiner Wesenheit: Gerade *deswegen* ist der innerliche Modus des Seins der Attribute Gottes auch die Unendlichkeit und ihnen die Mitteilbarkeit an mehrere nach außen widerstreitet. Die Unendlichkeit kommt dennoch der Wesenheit und der Eigenschaft „*formaliter*“ unterschiedlich zu, nämlich jeweils in einer ersten und in einer zweiten Instanz der Natur.¹⁰⁸⁹ Daß die unendliche Wesenheit und die unendliche Eigenschaft nach außen unmitteilbar sind, besagt immer noch die reale Gleichheit in Gott von Wesenheit und Attributen, aber nicht eine formale

actu: sed essentia divina, vel Deitas est magis in actu, quam proprietas attributalis: (...)“.

¹⁰⁸⁶ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 30-1 n. 82*: „Praeterea, illa ratio est nobilissima in Deo quae est incommunicabilis; sed quiditas et essentia ‘haec’ divina est omnino incommunicabilis alteri a se (bonitas, in quantum bonitas, et sapientia sunt communicabilia, licet non in quantum divina); et ideo divinitas sive essentia divina erit ratio nobilissima in Deo. Sed theologia secundum se considerata, est de Deo sub ratione eius nobilissima. Igitur Deus secundum propriam essentiam, et non secundum aliquam rationem attributalem, erit subiectum in theologia“.

¹⁰⁸⁷ Vgl. *ibidem*. Attributhafte Eigenschaften wie die Gutheit als Gutheit und die Weisheit als Weisheit sind, obwohl nicht als „göttliche Gutheit“ und als „göttliche Weisheit“, nach außen mitteilbar. Als göttliche attributhafte Eigenschaften sind sie, wegen der obigen vorgelegten Gründen, auch nach außen unmitteilbar.

¹⁰⁸⁸ Vgl. unten im vierten Kapitel unter 4.3.

¹⁰⁸⁹ Dies kann *aufgrund* der Argumente in *Ord. I d. 8 p. 1 q. 4* bewiesen werden; vgl. auch Franciscus LYCHETUS, *Commentarius, op. cit., S. 83-4 n. 5*: „(...): immo infinitas bonitatis eodem modo distinguitur ab essentia sicut & bonitas, vt potest probari ex dictis Doctoris infra *dist. 8. ergo bonitati cum sit formaliter infinita, repugnat communicari ad extra. Ad hoc dico quod responsio Doctoris stat in suo robore: & hoc est propter identitatem realem*“.

Gleichheit.¹⁰⁹⁰ Während bezüglich endlicher Seienden - d. h. nicht-einfacher Seienden - die „Logik des abstrakten Aussagens“ (E. Zielinski) überliefert wurde, so anerkennt Scotus, in der die „*praedicatio per identitatem*“ immer eine „*praedicatio formalis*“ ist, findet im Blick auf Gott, das unendliche und absolut einfache Seiende, schon in der Tradition¹⁰⁹¹ eine „*praedicatio per identitatem*“ statt, die nicht eine „*praedicatio formalis*“ ist:¹⁰⁹² Wenn im Blick auf dieses Seiende *a* und *b* identisch sind, unterscheiden sie sich formal. In Gott können formal verschiedene Eigenschaften und die von ihnen formal verschiedene Wesenheit real identisch sein, weil sie alle derselbe „*modus intrinsecus*“ haben, d. h. die Unendlichkeit.¹⁰⁹³ Aber formal ist die Wesenheit immer noch wie die Wurzel und die Grundlage jeder intrinsischen Vollkommenheit der Eigenschaften.

3.2.3 - Widerlegung der Betrachtung des ersten Objekts unter dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen¹⁰⁹⁴

Der Terminus „Mensch“, der für das erste Objekt eines Habitus der Wissenschaft gilt, wird nicht auf die vollkommenste Weise erkannt, wenn er in einem Hinblick auf ein anderes erfaßt wird. Die vollkommenste Kenntnis („*perfectissima notitia*“) des ersten Objekts kann nicht in einem Hinblick auf ein anderes liegen, weil ein Hinblick („*respectus*“) eine Kenntnis des Unbezogenen („*notitiam absoluti*“)

¹⁰⁹⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 1-4 S. 274 n. 217: „Ad tertium concedo quod ratio sapientiae est infinita, et ratio bonitatis similiter, et ideo haec ratio est illa per identitatem, quia oppositum non stat cum infinitate alterius extremi. Tamen haec ratio non est formaliter illa: non enim sequitur ‘est vere idem alteri, ergo formaliter idem eidem’; est enim vera identitas *a* et *b*, absque hoc quod *a* includat formaliter rationem ipsius *b*“.

¹⁰⁹¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 S. 262 n. 194. Vgl. die Hinweise von Alfonso MAIERÙ, *Logic and trinitarian theology: De modo predicandi ac sylogizandi in Divinis*, in: Norman KRETZMANN (ed.), *Meaning and inference in medieval philosophy*, S. 253. 260. Fn. 13-17.

¹⁰⁹² Vgl. Edward ZIELINSKI, *Unendlichkeit und Identitätsaussage (praedicatio per identitatem) in bezug auf Gott nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 1001; R. G. WENGERT, *The development of the doctrine of the formal distinction in the Lectura prima of John Duns Scotus*, in: *The Monist*, S. 578-9.

¹⁰⁹³ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 S. 274 n. 218: „Ad argumentum principale quod sumitur de auctoritate Augustini XV *De Trinitate*, respondeo quod in creatura non est aliqua praedicatio per identitatem, quae non sit formaliter, et ideo numquam fuit tradita logica de praedicatione in creaturis vera formaliter et per identitatem; in divinis autem est vera praedicatio per identitatem, in abstracto, et tamen non est formalis“. Vgl. ibidem, S. 274-5 n. 219: „Ratio huius differentiae est ista (...) quia concipiendo abstractum ultimata abstractione, concipitur absque habitudine ad quodcumque quod est extra propriam rationem quiditatis; sic ergo concipiendo extrema, nulla est veritas uniendo ea nisi praecise quiditas unius extremi sit eadem praecise quiditati alterius extremi. Hoc autem non contingit in creaturis, quia ibi, abstrahendo illas realitates quae sunt in eodem (puta realitatem generis et differentiae) et considerando eas praecisissime, utraque est finita et neutra perfecte eadem alteri; non enim sunt alio modo eadem inter se nisi propter tertium cui sunt eadem, et ideo si abstrahuntur a tertio non remanet causa identitatis eorum, et ideo nec causa veritatis propositionis unientis extrema illa“. Vgl. ibidem, S. 275 n. 220: „Oppositum est in Deo, quia abstrahendo sapientiam a quocumque quod est extra rationem sapientiae, et bonitatem similiter abstrahendo a quocumque quod est extra rationem eius formaliter, remanet utraque quiditas, praecise sumpta formaliter infinita, et ex quo infinita est ratio identitatis eorum - in tali abstractione praecisissima - remanet ratio identitatis extremorum. Non enim haec erant eadem praecise, propter identitatem eorum ad tertium a quo abstrahuntur, sed propter infinitatem formalem utriusque“.

voraussetzt. Unter dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen wäre Gott unter dem Sinngehalt des Wiederherstellers, des Verherrlichers oder des Hauptes der Kirche das erste Objekt einer Wissenschaft in sich, d. h. der Theologie in sich in bezug auf die notwendigen Wahrheiten.¹⁰⁹⁵

Vor der Analyse der Argumente gegen die Betrachtung des ersten Objekts unter einem Hinblick nach außen sollen sowohl der theoretische Hintergrund des „Hinblicks nach außen“ als auch die jener Betrachtung entgegenstehende „Kenntnis des Unbezogenen“ oder „des Absoluten“ mit einem speziellen Bezug auf das erste Objekt und auf die Wahrheiten der Theologie in sich dargelegt werden.

3.2.3.1 - Kenntnis des Absoluten

In der Theologie in sich bedeutet der Sinngehalt eines Hinblicks nach außen den Sinngehalt des Hinblicks Gottes zu den außerhalb vom ihm endlichen existierenden Seienden, d. h. zu den Geschöpfen. Zum allgemeinen Verständnis eines Hinblicks oder einer Relation, die selber nach Scotus im Prinzip nur als ein Akzidens existiert¹⁰⁹⁶ und in sich etwas zu etwas *bezieht* aber nicht selbst *bezogen wird*, ist ein grundlegendes Wissen, daß sie von ihrer Natur aus jedes Bezogene (nämlich die „*extrema*“) abgesehen von der Beziehung voraussetzt¹⁰⁹⁷ und ihr „Sosein“ von diesen Außenglieder bestimmt wird.¹⁰⁹⁸ Jede naturhafte Beziehung setzt spezifisch ein Seiendes voraus, das seinem Wesen nach kein „Seiendes-auf-hin“ ist, „sondern ein Absolutes, die Beziehung

¹⁰⁹⁴ *Ord. prol. n. 158. 164-166; Lect. prol. n. 77. 83-85.*

¹⁰⁹⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 105-6 n. 158: „Sed perfectissima notitia de homine non potest esse in respectu ad aliud, quia respectus praesupponit notitiam absoluti; (...). - Ita posset poni de Deo aliqua scientia sub ratione respectus ad extra, ut aliqui ponunt sub ratione reparatoris, glorificatoris, vel capitis Ecclesiae; (...).“

¹⁰⁹⁶ Vgl. Alexander BROADIE, Scotus on God's relation to the world, in: *British Journal for the History of Philosophy*, S. 3f. Erst im Zusammenhang seiner Schöpfungsrelationen hat Scotus Anlaß, „um die traditionelle Auslegung der Relation als Akzidens“ zu verlassen; vgl. Rolf SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich*, S. 161f. Vgl. die Konklusion von Rolf Schönberger, *ibidem*, S. 173: „Die für den Status der Dinge unserer Erfahrungswelt entscheidende Relation, die der Schöpfung, kann ebenfalls nicht mit der aristotelischen Kategorienlehre interpretiert werden: In keinem Sinne ist die Schöpfungsrelation ein Akzidens“. Vgl. auch Mark G. HENNINGER, *Relations - Medieval theories 1250-1325*, S. 68-97, wo die scotische Relationslehre, sowohl im Blick auf kategoriale Relationen als auch im Blick auf transzendente Relationen, als stark realistisch dargestellt wird.

¹⁰⁹⁷ Vgl. *Ordinatio* IV d. 12 q. 1 S. 716 n. 8: „(...), quia respectus est essentialiter habitudo inter duo extrema: & ideo sicut tollere terminum, ad quem respectus, est tollere, vel destruere respectum: ita tollere illud cuius est respectus, est tollere respectum, & destruere rationem respectus: non ergo, quia accidens respectuum est accidens, ideo requirit subiectum, vel fundamentum: sed quia respectus est respectus, ideo requirit cuius sit, & ad quod sit, etiam in Diuinis“.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Rolf SCHÖNBERGER, *op. cit.*, S. 152-3. Vgl. *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 S. 176 n. 17: „Praeterea, non potest esse eadem relatio nisi sit inter eadem extrema“. Vgl. auch *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 138 n. 206: „Tamen omnis theologia, (...) est de omnibus entibus quantum ad aliqua de eis cognoscibilia, videlicet quantum ad respectus quos habent ad essentiam divinam ut est haec essentia, quia respectus non potest cognosci sine cognitione amborum extremorum; (...).“

Tragendes“:¹⁰⁹⁹ Die „Absolutheit“ des Absoluten-Terminus heißt, daß er „seinerseits also nicht selbst wiederum relationsbestimmt sein kann“.¹¹⁰⁰ (1) Genau das Absolute ist die Grundlegung („*fundamentum*“) der Relation (auch der Korrelation) zwischen (2) zwei „*relata*“,¹¹⁰¹ die im Satz als Subjekt- und Prädikat-Terminus, vorkommen,¹¹⁰² so daß (3) die Relation (real-ontisch) einem angehört (dem „*absolutum*“ und „*terminus ad quem est respectus*“) und dem anderen (dem „*relativum*“ und „*illud cuius est respectus*“) zuordnet, weshalb sie dem, dem sie angehört, innewohnt.¹¹⁰³ Das Fundament, die Relation und die zwei Termini sind alles, was für eine Relation erforderlich ist.¹¹⁰⁴

In jeder Relation von Gott und jedem endlichen „festen Seienden“¹¹⁰⁵ - jedem Seienden außer ihm - ist das Absolute und das Fundament der Relation, nämlich einer einseitig-asymmetrischen Relation, wie im dritten der aristotelischen Relationstypen die Relation „von Maß und Gemessenen“,¹¹⁰⁶ die göttliche Wesenheit¹¹⁰⁷ und das andere

¹⁰⁹⁹ Vgl. Oswald HOLZER, Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus, in: *Franziskanische Studien*, S. 26.

¹¹⁰⁰ Vgl. Rolf SCHÖNBERGER, op. cit., S. 155. Scotus nimmt nach Schönberger in jeder Relation ein Voraussetzungsverhältnis an, für das gelten muß, „daß das Vorausgesetzte nicht von der Art dessen sein kann, welches diese Voraussetzung setzt: Es ist in diesem Sinne, d. h. ex negativo gesprochen: absolut“. Dementsprechend ist die wesentliche Ordnung zwischen der Beziehung, insofern die Ordnung real ist, und ihrem Absoluten eine Ordnung der Abhängigkeit; vgl. ibidem, S. 155-6.

¹¹⁰¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 S. 175-6 n. 54: „Probatio assumpti, - quia licet dicta responsio supponat quod relatio in creaturis prius naturaliter concipiatur quam relatio sibi correspondens vel fundamentum relationis correspondentis (quod credo esse dubium, quia terminus relationis naturaliter praeintelligitur relationi, sicut et fundamentum), (...)“.

¹¹⁰² Vgl. Oswald HOLZER, Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus, op. cit., S. 26-7.

¹¹⁰³ Ibidem, S. 27. Vgl. *Ordinatio* IV d. 12 q. 1 S. 716 n. 8. Vgl. *Ordinatio* d. 30 q. 1-2 S. 183 n. 34: „Ergo ita definitus actus potentiam, quod e converso non definitur per ipsam, et per consequens actus non refertur ad potentiam, sed est mere absolutum, et hoc sub ea ratione sub qua definit ad ipsum ut relatio ad terminum; ergo actus, secundum quod mere absolutum 'quid' est, est terminus huius relationis, qualiscumque sit illa relatio, sive simpliciter sive secundum quid“. Vgl. ibidem, S. 185 n. 37: „(...), quia quaelibet relatio praeexigit non tantum fundamentum, sed etiam terminum ut terminus est. Sic ergo, quando sunt relationes mutuae; accidit tamen ibi termino, in quantum terminus est, ut e converso referatur. Possibile est ergo aliquid referri ad absolutum, - et ita videtur hoc rationabile ponere in Deo, qui maxime habet rationem absoluti ut creaturae sunt ad eum“.

¹¹⁰⁴ Vgl. Allan B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. 156.

¹¹⁰⁵ Vgl. oben im ersten Kapitel unter 1.10.1.

¹¹⁰⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 S. 181-2 n. 31: „(...), quia secundum Philosophum, V *Metaphysicae* cap. 'De ad aliquid', tertio modo dicuntur relativa, quae dicuntur 'ad aliquid' quia alia sunt eorum, - ita quod haec est per se differentia duorum primorum modorum a tertio, quod in primis duobus est relatio mutua, in tertio autem non est relatio mutua, sed alterum praecise refertur ad reliquum, et reliquum non refertur sed tantum est aliquid eius; omnes autem relationes creaturae ad Deum pertinent tertium modum relativorum; ergo qualescumque sunt illae quae sunt in uno extremo, non oportet alterum extremum - secundum aliquam relationem in eo - terminare relationes illas, sed potest terminare praecise sub ratione absoluti“. Vgl. ibidem, S. 196-7 n. 60: „(...), sed dicit quod sunt mutuae; et in hoc praecise distinguuntur relationes in primo et secundo modo, a tertio modo relationis“.

¹¹⁰⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 S. 176 n. 54: „(...), arguo sic: relatio in creatura licet habeat in virtute sua causare conceptum relationis sibi correspondentis, tamen illa relatio correspondens non includit in se aliquem conceptum absolutum in quo fundetur, quia relatio creaturae - e converso - ad Deum, quae est tantum rationis, non includit essentiam divinam vel aliquam perfectionem absolutam in Deo (quae perfectio est naturaliter ipsa), quam tamen essentiam vel perfectionem oportet ponere esse fundamentum relationis Dei ad creaturam; (...)“.

Seiende ist das auf Gott Hinbezogene.¹¹⁰⁸ Die Relation Gottes zu den Kreaturen wird dadurch gemäß der Bedeutung der Natur der göttlichen Wesenheit bestimmt: Da allein die Wesenheit Gottes aus sich notwendig ist, gehört es zu Vollkommenheit dieser Wesenheit, daß sie sich nur zu sich selbst real bezieht. Die Erkenntnis einer Relation von Gott zu den Kreaturen schließt deswegen durch die Erkenntnis des Absoluten und Fundaments der Relation *einen einzigen realen Begriff* ein, auf dem allein die Relation in Gott begründet ist,¹¹⁰⁹ so daß das „Sosein“ der Relation durch ein nicht-notwendiges bzw. nicht-reales Hinbezogenes bestimmt wird: Jede Relation von Gott zu den Kreaturen ist somit nur eine „*relatio rationis*“.¹¹¹⁰

Die Gründe und die Bedeutung der letzten Bestimmung irgendeiner Relation von Gott und Kreaturen werden noch ausführlicher dargelegt.¹¹¹¹ Aber die unmittelbare Bedeutung der obigen Exposition liegt erstens darin, daß das zu erkennende Objekt damit unter einem Sinngehalt - dem Sinngehalt einer *Relation* - erkannt wird, der selber immer noch eine frühere Erkenntnis voraussetzt, nämlich die „*notitia absoluti*“, was aber gegen die Vollkommenheit der gewonnenen Erkenntnis zu sprechen scheint. Sie liegt zweitens darin, daß die entsprechende nicht-reale Relation, die dem Subjekt „Gott“ in der Theologie in sich als ein Prädikat-Terminus zukommt, selbst kein realer Begriff bzw. kein realer Sinngehalt sein kann. Warum die daraus vom Subjekt/Objekt ergebende nicht-reale Erkenntnis dem scotischen Ideal der Wissenschaft in sich widerspricht, wird gleich nach der Darlegung der Unterscheidung zwischen realem Hinblick und Hinblick der Vernunft in Gott analysiert.¹¹¹²

¹¹⁰⁸ Ibidem, S. 174-5 n. 52: „Responsio aliquorum est quod ens ratum facit notitiam de se in quantum est ens ratum (hoc est, in quantum est relatum ad primum ens), et ita concipere illud sub ratione illa, non est concipere illud sub ratione absoluta, sed sub ratione relata ad primum ens; (...)“.

¹¹⁰⁹ Ibidem, S. 177 n. 55: „Istud etiam probatur, quia secundum eos essentia divina non est nata facere de se nisi conceptum unicum in intellectu, - ergo non est natus haberi de ea nisi unicus conceptus realis. Haec consequentia probatur, quia omnem conceptum realem quantum ad intelligentiam simplicem natum haberi de ea, ipsa nata est facere in intellectu (hoc non competit imperfectioribus obiectis). Ulterius infero: ergo quodcumque obiectum natum est facere de ista essentia aliquem conceptum realem, natum est facere illum unicum qui natus est haberi de ea, - quod si non illum, tunc nullum de ea; (...)“.

¹¹¹⁰ Vgl. auch Rolf SCHÖBERGER, op. cit., S. 158f.

¹¹¹¹ Vgl. unten im diesen Kapitel unter 3.2.3.2.1.

¹¹¹² Vgl. unten im diesen Kapitel unter 3.2.3.2.2.

3.2.3.2 - Der Sinngehalt des ersten Objekts und der Realitätscharakter der Wissenschaft¹¹¹³

Scotus bringt drei besondere Gründe gegen die vierte Aufstellung des Sinngehalts des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich notwendiger Wahrheiten außer den Argumenten gegen die anderen zwei schon abgelehnten Wege:¹¹¹⁴

- (a) Im ersten Einwand hält Scotus nicht von beliebigen, sondern von den Hinblicken Gottes nach außen fest, daß sie, wie schon gesagt wurde,¹¹¹⁵ Hinblicke der Vernunft sind („*respectus rationis*“).¹¹¹⁶ Die wissenschaftliche Erkenntnis muß aber die vollkommenste Erkenntnis eines Objekts sein, nämlich unter dem vollkommensten Sinngehalt des Objekts. Die implizite Prämisse in *Ord.* prol. n. 158 und n. 164 ist diejenige, nach der die Erkenntnis eines Objekts unter einem wesentlichen *realen* Sinngehalt der Erkenntnis unter dem nicht-realen Sinngehalt des Hinblicks nach außen überlegen ist. Voraussetzung dieser Betrachtung ist der Unterschied zwischen dem Hinblick oder der Relation der Vernunft und seinem Gegenstück, d. h. dem realen Hinblick oder der realen Relation.

3.2.3.2.1 - Realer Hinblick und Hinblick der Vernunft in Gott

Die Gründe, warum Scotus verneint, daß irgendeine Relation von Gott zu den Kreaturen - eine Relation nach außen - real ist, liegt nach der zweiten Fragestellung in *Ord.* I d. 30¹¹¹⁷ in der vollkommenen Einfachheit und Notwendigkeit Gottes. Weil Gott vollkommen einfach ist,¹¹¹⁸ ist es nichts in Gott, das nicht er selbst ist. Die vollkommene Notwendigkeit Gottes ist seinerseits von Gott selbst aus eine solche, daß das Sein Gottes nie verändert wird. Sei irgendwelche Hypothese (irgendwelche Relation von Gott zum endlichen Seienden) gestellt, sei die Hypothese möglich oder unmöglich, wird sie als solche nicht notwendig. Dies ist so, weil alle von Gott verschiedenen Seienden, auch die im washeitlichen Sein („*in esse quiditativo*“) notwendig möglichen

¹¹¹³ *Ord.* prol. n. 164; *Lect.* prol. n. 83.

¹¹¹⁴ *Ord.* prol. n. 159-163; *Lect.* prol. n. 78-82.

¹¹¹⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 3.2.3.1.

¹¹¹⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 108 n. 164: „Primo, quia respectus ad extra est respectus rationis; (...)“.

¹¹¹⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 S. 170 n. 5: „Secundo quaero utrum Dei ad creaturam possit esse aliqua relatio realis“. Vgl. ibidem, S. 192 n. 49: „Ad secundam quaestionem respondeo quod in Deo non est aliqua relatio realis ad creaturam“.

¹¹¹⁸ Die Einfachheit besagt die Abwesenheit sowohl der Zusammensetzung als auch der Zusammensetzbarkeit mit einer dem einfachen Seienden verschiedenen Realität, die außerdem nicht notwendig ist; vgl. *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 S. 196 n. 58: „(...) dico quod si aliquid ‘magis necessarium’ esset etiam simplex (hoc est non compositum, nec componibile cum alia realitate non necessaria), (...)“.

Seienden, nur aus zweiter Hand („*secundario*“) notwendig sind,¹¹¹⁹ d. h. nicht formal aus sich, sondern in aller Abhängigkeit zum ersten formal aus sich notwendigen Seienden¹¹²⁰ bzw. durch Teilnahme („*per participationem*“).¹¹²¹ Von diesen Prämissen über die Notwendigkeit Gottes aus ist es folglich zu sagen, daß es in Gott keine Wirklichkeit („*realitas*“) - *keine reale Relation* - gibt, die mit Notwendigkeit etwas von ihm Verschiedenes („*aliud a se*“) miterfordert. Die Wirklichkeit in Gott, die etwas von ihm Verschiedenes miterforderte, wäre nicht, wenn das Miterforderte nicht existieren würde. Es würde daraus folgen, daß die miterfordende Wirklichkeit, die Gott vollkommen gleich wäre, wäre nicht, wenn jenes von Gott Verschiedene, das aus sich eigentlich weder notwendig ist noch notwendig sein kann, nicht existieren würde. Es gehört aber zum Begriff der realen Relation, daß sie zu seinem „Sein“ den Terminus der Relation *mit Notwendigkeit* miterfordert.¹¹²² Da die Wesenheit Gottes sich mit Notwendigkeit nur zu sich selbst - zum einzigen aus sich notwendigen Seienden - bezieht, gibt es nur in der Ebene¹¹²³ dieser letzten Relation reale Relationen in Gott. Es soll daran erinnert werden, daß eine reale Relation nach Scotus diejenige ist, die die folgenden drei „jeweils notwendigen und zusammen betrachtet genügenden Bedingungen“ (Henninger) einschließt:¹¹²⁴ (1) ihre reale Grundlegung ist in einem Ding und in einer extramentalen Realität; (2) in einer realen Relation sind außerdem die bezogenen Termini selbst Dinge („*res*“) und real voneinander verschieden; (3) eine reale Relation, die in einer extramentalen Realität ist, besteht in den bezogenen Termini unabhängig von einer Auffassung des Verstandes.¹¹²⁵ Da in ihr die Bedingungen (2) und

¹¹¹⁹ Ibidem, S. 192 n. 50: „Cuius ratio accipitur ex perfecta simplicitate et ex perfecta necessitate Dei: quia enim Deus perfecte simplex est, nihil est in eo quod non est ipsum (...); perfecta etiam necessitas eius est ex se talis, quod non variabitur eius esse, quacumque hypothesi posita - sive possibili sive impossibili - circa aliud a se, quia alia non sunt necessaria nisi secundario“. Vgl. ibidem, S. 194 n. 56: „(...), quod necessarium ex se - ut dictum est - non mutabitur secundum aliquid perfecte idem sibi, quacumque positione possibili facta circa aliud a se; quidquid autem est in perfecte simplici, est idem sibi perfecte; ergo necessarium ex se secundum nihil in eo potest mutari, quocumque posito circa aliud“.

¹¹²⁰ Ibidem, S. 194-5 n. 56: „Nihil autem aliud a Deo est ita formaliter necessarium sicut Deus, secundum quamcumque positionem, quia si poneretur aliquid aliud formaliter necessarium, non tamen sine omni dependentia ad primum necessarium, et ideo ex se necessarium; ergo nulla realitas in primo mutabitur propter positionem quamcumque circa aliquod tale quod non est ex se formaliter necessarium: (...)“.

¹¹²¹ Ibidem, S. 195 n. 57: „(...), respondeo quod nec illud ‘possibile’ est ex se necessarium in tali esse - etiam necessarium possibile - sicut Deus ex se est actus necessarius; sic etiam nec illae quiditates sunt ex se necessariae in illo esse quiditativo, sed per participationem sunt sic necessario entes; nec tertio, creaturae - si essent necessariae (secundum philosophos) - essent ita necessariae sicut primum, sed haberent necessitatem tantum participatam“.

¹¹²² Vgl. Mark G. HENNINGER, op. cit., S. 68 Fn 4. Die Prämisse „a real relation in *a* requires for its being a term *b* of that relation, which is other than *a*“ ist nach Henninger „a common axiom in theories of relations“.

¹¹²³ Ich meine damit alle Relationen „*ad intra*“ in Gott, d. h. auch die Relationen der göttlichen Personen zur göttlichen Wesenheit.

¹¹²⁴ Vgl. Mark G. HENNINGER, op. cit., S. 69: „(...) three severally necessary and jointly sufficient conditions (...)“.

¹¹²⁵ Vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, op. cit., S. 532; vgl. Alexander BROADIE, Scotus on God’s relation to the world, in: op. cit., S. 4-5. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 6

(3) nicht erfüllt werden, kann in Gott die Relation zu dem, was von ihm verschieden ist, nicht real sein.¹¹²⁶

Irgendeine Relation von Gott oder einer göttlichen Person zu den Kreaturen wird demgemäß wie z. B. in *Quodl.* q. 1 n. 9 als eine rationale Relation definiert, insofern sie *bloß begrifflich* ist. Eine solche rationale Relation hat allein in der Betrachtung *des Verstandes* ihr Sein *im Absoluten der Relation*. Jede Relation von Gott oder einer göttlichen Person zu den Kreaturen ist damit ein „*ens rationis*“, etwas vom Verstand Gottes Gedachtes oder vom Verstand „von der Seinsart seiner selbst“ Verursachtes,¹¹²⁷ d. h. sie ist ein vermindertes Seiendes mit weniger Entität als jedwelche reale Relation, weshalb alles notwendig-real Wesentliche in einer schlechthinigen Vollkommenheit wie der Wesenheit Gottes einer solchen rationalen Relation widerlegt.¹¹²⁸

So wird auch in dem bezogenen Text von *Quodl.* q. 8 n. 20 im Blick auf die Frage, ob irgendeine Relation von Kausalität oder vom göttlichen Wort zu den Kreaturen wesentlich („*per se*“) in den grundlegenden Eigenschaften des göttlichen Wortes enthalten ist,¹¹²⁹ deutlich gesagt, daß keine Relation zu den Kreaturen - wie z. B. „Wiederhersteller“, „Verherrlicher“, „Haupt der Kirche“, usw. - „*per se*“ in dem enthalten ist, was zu der Person des Wortes konstitutiv ist. Der erste Grund dafür besteht in der Behauptung, daß alles, was im Wort „*per se*“ enthalten ist, *real* im Gegensatz zu

S. 142 n. 1: „Argvitur quod sic: illa relatio est realis, quae habet fundamentum reale & extrema realiter distincta: ista est huiusmodi: ergo; &c.“. Vgl. *ibidem*, S. 166 n. 33: „Ex his tribus articulis concluditur solutio quaestionis. Si enim secundum communem sententiam relatio realis non requirat nisi ista tria: Primum, fundamentum reale: quod scilicet sit in re, & ex natura rei. Secundum, & extrema realia, & realiter distincta. Tertium, & quod ipsa ex natura rei insit extremis: absque, scilicet omni consideratione intellectus, vel absque operatione potentiae extrinsecae“.

¹¹²⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 S. 192 n. 51: „Ex his sequitur quod nulla est in eo realitas quae necessario coexigat aliud a se: tale enim, necessario coexigens aliud a Deo, non esset illo coexacto non existente, et per consequens aliquod quod perfecte esset idem Deo, non esset, aliquo alio - quod non est necessarium ex se - non existente; relatio autem realis de necessitate coexigit ad suum ‘esse’ terminum illius relationis; ergo in Deo non est relatio realis ad aliud a se“.

¹¹²⁷ Vgl. Rolf SCHÖNBERGER, *op. cit.*, S. 158f. Vgl. *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 S. 185 n. 38: „(...) ista enim relatio rationis non est in hoc absoluto nisi ut actu consideratur ab intellectu, (...)“. Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 S. 254-5 n. 186: „(...) quia intellectus actu suo non potest causare nisi relationem rationis, ex hoc scilicet quod est virtus collativa, potens conferre hoc ut cognitum ad illud“.

¹¹²⁸ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 1 S. 10-1 n. 9: „Item secundo, ex eodem medio potest argui accepta pro maiori extremitate hoc quod est relatio rationis: vt maior ista, perfectio simpliciter non includit relationem rationis: minor, quae prius: & sequitur conclusio, quod aliquod essentiale non includit relationem rationis: omnis autem respectus Dei ad creaturam est rationis tantum, *ex 2. d. 30 primi*: ergo aliquod essentiale non includit respectum ad extra. Maiorem istam de respectu rationis probo, sicut primam de respectu ad extra: quia relationi rationi repugnat perfectio simpliciter: quia est ens diminutum minus habens de entitate, quam quodcunque reale: quia tantum in consideratione intellectus est habens suum *esse*“.

¹¹²⁹ Vgl. *ibidem*, q. 8 S. 204 n. 3: „De ista ergo causalitate primo inquirenda, sunt tria videnda. Primo vtrum aliqua ratio formalis causandi sit propria Verbo. Secundo vtrum aliquis modus, vel ordo in causalitate, seu causando, sit proprius sibi. Tertio, vtrum aliquis respectus causalitatis, vel aliquis suis respectus ad creaturam includatur per se in

einem „*ens rationis*“ - bzw. zu jeder Relation zu den Kreaturen - ist.¹¹³⁰ Der zweite Grund besagt, daß jede Relation Gottes zu den Kreaturen als nächstes Fundament („*proximum fundamentum*“) etwas den drei göttlichen Personen Gemeinsames hat. In derselben Relation wird das „*proximum fundamentum*“ so verstanden, daß es der nächste Sinngehalt („*proxima ratio*“) ist, warum der Akt des göttlichen Verstandes [begrifflich] die göttlichen Personen zu den Kreaturen bezieht. Insofern das nächste Fundament auf diese Weise göttliche Personen zu Kreaturen bezieht und genau so *jeder* der drei göttlichen Personen *gemeinsam* ist, kann jede Relation von *einer* göttlichen Person zu den Kreaturen nicht *derjenigen* göttlichen Person *eigentlich* (d. h. *exklusiv*) sein. Dieser Erklärung aufgrund des nächsten Fundaments nach ist die Beziehung auf die Kreaturen nicht durch sich in der Eigenschaft einer göttlichen Person enthalten, weil alles, was in ihr durch sich enthalten ist, ihr eigentümlich-exklusiv ist.¹¹³¹ Dem dritten Grund nach ist es zu sagen, daß das, was in einer göttlichen Person ist, von sich aus („*a se*“) notwendig ist, so daß durch die Bedeutung des Ausdrucks „*a se*“ alles im Sinne der Ursache (im Sinne des Verursachtseins), nicht im Sinne des Prinzips (im Sinne des Seins von einem Prinzip aus), ausgeschlossen ist. Alles, was in einer göttlichen Person ist, ist unverursacht, obwohl nicht notwendigerweise nicht „*principiatum*“. Dennoch kann keine Relation von einer göttlichen Person zu den Kreaturen, sei sie eine reale oder eine begriffliche Relation, „von sich aus“ notwendig sein, weil¹¹³² der geschöpfliche Terminus der Relation nicht „von sich aus“ notwendig sein kann. Dies ist so, wie von Scotus auch in *Ord. I d. 30 n. 56-57* dargelegt wurde, weil jedes Sein, das das Geschöpf besitzt, entweder möglich oder zumindest „*a se*“ nicht notwendig ist. Dies heißt, daß keine Relation zu dem Geschöpf, wie auch immer das „*esse*“ des Geschöpfen sein mag, in einer göttlichen Person „*per se*“ bzw. real-notwendig enthalten sein kann.¹¹³³

eius proprietate constituita“.

¹¹³⁰ Ibidem, S. 216 n. 20: „De Tertio articulo principali dico, quod nullus respectus ad creaturam potest per se includi in constitutio personae Verbi, tum, quia quicquid in ea includitur per se, est reale, distinguendo reale contra ens rationis: quia constitutum est sic reale, & per consequens quicquid in ipso per se includitur, est hoc modo reale. Nunc autem quicumque respectus in diuinis ad creaturam est tantummodo ens rationis: ergo, &c. (...)“.

¹¹³¹ Ibidem: „(...) tum quia quicumque respectus Dei ad creaturam habet pro fundamento proximo, aliquid commune tribus, non dico sic proximo, quod ex natura fundamenti oriatur relatio illa, quia tunc esset relatio realis, sed sic proximo, quod illud sit proxima ratio comparandi per actum intellectus diuini, personas diuinas ad creaturam: (...). Sic posset probari de quocunque, secundum quod Deus per actum intellectus est comparabilis ad creaturam. Quando autem fundamentum proxime est commune tribus: respectus non potest esse proprius vni: non ergo respectus ad creaturam includitur per se in proprietate alicuius personae: quia quicquid includitur, sic est proprium illi personae“. Vgl. die Übersetzung von Felix Alluntis und Allan B. Wolter in John DUNS SCOTUS, *God and the creatures - The Quodlibetal Questions*, q. 8 n. 20 S. 212-3.

¹¹³² Vgl. auch oben im diesen Kapitel unter 3.2.3.1.

¹¹³³ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 8 S. 216 n. 20: „Tum tertio: quia iuxta primam viam posset argui, quod quicquid est in persona diuina est necesse esse a se, & hoc excludendo, per ly, *a se*, aliud in ratione causae, non

3.2.3.2.2 - Dingliche Wissenschaft und nicht dingliche Wissenschaft

Eine Wissenschaft, so wird von Scotus in *Ord.* prol. n. 164 weiter argumentiert, die ihr Subjekt nicht unter einem dinglichen Sinngehalt („*sub ratione reali*“) betrachtet, wie z. B. die Theologie, wenn sie sich auf Gott unter dem Sinngehalt einer Relation nach außen bezieht, ist nicht eine dingliche Wissenschaft. Ein Beispiel einer nicht dinglichen Wissenschaft ist nach Scotus die Logik, obschon sie über die Dinge Betrachtungen anstellt, sofern diesen Dingen die zweiten Intentionen („*intentiones secundae*“) zugeteilt werden.¹¹³⁴ Würde die Theologie in sich sich auf ihr erstes Objekt unter einem nicht-dinglichen Sinngehalt beziehen, dann wäre sie, wie die Wissenschaft der Logik, ein Habitus der Vernunft.¹¹³⁵

Der Begriff der „*intentio*“, der hier im Vordergrund steht, hat nach Scotus mehrere und sogar zweideutige Gebräuche, obwohl Scotus nach TACHAU im allgemeinen „Intention“ als „Verstandesbegriff“ versteht, so wie wenn er z. B. die Beziehung von ersten und zweiten Intentionen zu extramentalen Dingen betrachtet.¹¹³⁶ Ein Begriff erster Intention, und hier wird im Sinne von einer aufgenommenen „*species*“ von einem Mittelpunkt zwischen „*res*“ und Verstand geredet,¹¹³⁷ wird naturhaft unmittelbar von dem Ding verursacht, unabhängig von jedem (weiteren) Akt oder jeder (weiteren) Einwirkung des Verstandes auf den gewonnenen Begriff: Eine

autem in ratione principij: quia quicquid est ibi, est incausatum: licet aliquid ibi posset poni principiatum: nunc autem respectus ad creaturam, etiam in quocunque *esse* reali, vel cognito, non potest esse necessarius a se, hoc modo: quia nec terminus respectus potest esse necessarius a se: ergo nullus respectus ad creaturam in quocunque *esse* potest per se includi in persona diuina“. Vgl. die Übersetzung von Felix Alluntis und Allan B. Wolter in John DUNS SCOTUS, *God and the creatures - The Quodlibetal Questions*, q. 8 n. 20 S. 213.

¹¹³⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 108 n. 164: „(...)“; sed scientia non considerans subiectum suum sub ratione reali non est realis, sicut nec logica est realis licet consideret de rebus ut eis attribuuntur intentiones secundae; igitur theologia non esset realis scientia, quod est falsum“. Vgl. Richard McKEON, The relation of logics to metaphysics in the philosophy of Duns Scotus, in: *The Monist*, S. 530-1. 533f.

¹¹³⁵ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 18 n. 43: „Ubi sciendum est quod intelligendum est hic primo de scientia speculativa reali, quae scilicet considerat intentiones primas abstractas a singularibus realibus et dictas de illis in quid. Per quod excluditur logica, quae est de secundis intentionibus quae de nulla re primae intentiones praedicantur in quid“. Vgl. ibidem, S. 34 n. 89: „Quia ista investigatio praecedit omnem processum scientiae quae est per demonstrationem, supposito ‘quod quid est’ subiecti, sive confuso sive distincto. Sed in dividendo quod realitatis est, metaphysici est; quod processus rationis, logici est“.

¹¹³⁶ Vgl. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, S. 62-3; Matthias KAUFMANN, *Begriffe, Sätze, Dinge - Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, S. 207. Vgl. Daniel O. DAHLSTROM, Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view, *Vivarium*, S. 101. Dahlstrom bezieht die „*intentiones*“ zur Bedeutungsebene eines allgemeinen Terminus als „*esse cognitum*“.

¹¹³⁷ Vgl. Ernest JOÓS, The ontological status of mediaeval science as *intentio intellectus*, in: Monika ASZTALOS, John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica* (vol. 48), S. 616. Von dieser „*intentio intellectus*“ im Mittelalter, d. h. von einem „mittlerem Sein“ („*intermediate being*“), ist nach Joós zu sagen, daß sie nicht nur eine Intention im Sinne der Meinung oder der modernen „*intension*“ ist.

erste Intention existiert im Verstand, nur weil sie von ihrem Objekt verursacht wird.¹¹³⁸ Der Verstand hat durch eine erste Intention eine Relation zur extramentalen Realität, weil das sinnliche Erkenntnisbild („*imago*“ oder „*species sensibilis*“), von dem aus der Begriff oder das intelligible Erkenntnisbild¹¹³⁹ durch den aktiven Verstand abstrahiert wird, als eine „Ähnlichkeit“ („*similitudo*“) zu verstehen ist, „die auf das Ding intendiert, von dem sie eine Ähnlichkeit ist“.¹¹⁴⁰ Das sinnliche Erkenntnisbild bzw. das intelligible Erkenntnisbild ist „das Mittel, durch das („*medium quo*“) ein Objekt erkannt wird, ohne das es selber das [d. h. das Objekt] ist, was erkannt ist („*medium quod*“)“.¹¹⁴¹ Was den Begriff erster Intention oder das intelligible Erkenntnisbild betrifft, sieht Scotus in ihm dieselbe Relation zur extramentalen Realität, aber hier wird eine besondere Rücksicht auf semantische Fragen genommen, nämlich auf die Relationen zwischen Worte, Begriffe und Dinge.

Dementsprechend legt TACHAU im Hinblick auf Scotus' *Primum librum perihermeneias quaestiones I* dar, wie allgemeine Namen - wie der Name „Mensch“ - ersten Intentionen entsprechen, und analysiert für diesen Zweck die scotische Unterscheidung zwischen dem Begriff (a) als einem Akzidens, das der Seele als Form vorhanden ist („*informans animam*“), d. h. als einer realen Entität oder einem „*ens diminutum*“, und dem Begriff (b) als einem Zeichen:¹¹⁴² So kann z. B. die „Statue von Herkules“ (a) als Wirklichkeit (die Statue selber) oder (b) als Ähnlichkeit (als Zeichen) von Herkules, das Suppositum, verstanden werden. Noch in bezug auf die zweite Distinktion ist die Statue von Herkules entweder (b') eine künstliche Ähnlichkeit oder (b'') eine natürliche Ähnlichkeit von Herkules. Doch ist die Statue von Herkules als

¹¹³⁸ Vgl. Katherine H. TACHAU, op. cit., S. 63. 66. Vgl. *Ordinatio* I d. 23 q. un. S. 360 n. 20: „(...) omnis enim conceptus est intentionis primae qui natus est fieri immediate a re, sine opere vel actu intellectus negotiantis, qualis est conceptus non tantum positivus sed etiam negativus“. Vgl. auch *Ord.* I d. 27 q. 1-3 S. 97 n. 83.

¹¹³⁹ Nämlich das erkennbare Ding unter der allgemeinen erkennbaren Form im Verstand gegenwärtig. Über den Vorgang der Entstehung der „*species intelligibilis*“ im Verstand vgl. auch unten im Schluss unter I.1.

¹¹⁴⁰ Vgl. Katherine H. TACHAU, op. cit., S. 64 und auch S. 62 Fn. 27; Allan B. WOLTER, The realism of Duns Scotus, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, S. 44-5; Theo KOBUSCH, *Sein und Sprache*, S. 112-3. Vgl. *Ordinatio* II d. 13 q. un. S. 706 n. 3: „(...) quod *intentio* non dicitur hic illud, in quod tendit sensus, quia hoc modo ipsum obiectum esset intentio: sed intentio hic dicitur illud, per quod, tanquam per principium formale, in obiectum tendit sensus; (...) ita in distinctione rei, & intentionis, licet intentio sit res, & forte sensibilis res, in quam possit sensus tendere: tamen illa dicitur intentio, quae non est tantum res, in quam tendit sensus, sed est ratio tendendi in alterum, cuius est propria similitudo“.

¹¹⁴¹ Vgl. Katherine H. TACHAU, op. cit., S. 64-5. Tachau stützt sich auf *Ordinatio* II d. 3 p. 2 q. 2 S. 551 n. 315: „Licet imago quae est tantum ratio cognoscendi, non 'ut cognita' (sicut est de specie visibili in oculo et de specie intelligibili in intellectu), repraesentet obiectum immediate, absque discursu, - tamen illa imago per quam non cognoscitur illud cuius est nisi ut per speciem cognitam, non est ratio cognoscendi illud nisi tantum per discursum, sicut discurretur a cognoscente ad cognitum; (...)“.

¹¹⁴² Vgl. Katherine H. TACHAU, op. cit., S. 66.

eine Ähnlichkeit von ihm (b') eine künstliche Ähnlichkeit, aber ein *Begriff* (b) als eine Ähnlichkeit von einem Ding, d. h. insofern er ein Zeichen von etwas Realem ist, auf das er intendiert,¹¹⁴³ ist nach Scotus (b'') ein natürliches Zeichen des bezeichneten Dinges.¹¹⁴⁴ So bezeichnet die unmittelbar von dem Ding verursachte erste Intention eine intelligible und reale-wesentliche Kennzeichnung von diesem selben Ding.¹¹⁴⁵ Aus dem vorgelegten Vergleich schließt TACHAU im Blick auf (b), daß so wie eine Statue das Mittel ist, durch das eine bestimmte Person erkannt wird, von der dieselbe Statue eine Ähnlichkeit ist, so ein Begriff oder die „*species intelligibilis*“ das Mittel ist, nämlich das „*medium quo*“, nicht das „*medium quod*“, durch das Dinge-Objekte erkannt werden.¹¹⁴⁶

Ihrerseits schließen zweite Intentionen logische Begriffe wie „Gattung“ und „Artnatur“ ein, die vom Verstand durch Reflexion über die Weise gebildet werden, durch die sich ein formaler Inhalt einer ersten Intention auf den formalen Inhalt einer anderen ersten Intention bezieht.¹¹⁴⁷ Nach TACHAU resultieren zweite Intentionen von „adjudikativen Akten“ des Verstandes, d. h. von Akten, durch die der Verstand Begriffe trennt und verbindet, oder zumindest vergleicht.¹¹⁴⁸ Aufgrund solcher Akte verursacht der bewirkende Verstand eine zweite Intention über („*circa*“) eine erste Intention, so daß damit im Blick auf das Objekt erster Intention allein eine Verstandesrelation oder mehrere Verstandesrelationen, keine washeitliche Relation, verursacht werden: Eine

¹¹⁴³ Tachau stützt sich auf *Primum librum perihermeneias quaestiones* I q. 2 n. 1. 3. 7. Vgl. ibidem, S. 187 n. 3: „Ad quaestionem dicitur, quod species intelligibilis immediate significatur per vocem, sed illa dupliciter consideratur, aut in quantum est quid in se accidens, scilicet informans animam; aut in quantum repraesentat rem. Primo modo, non significatur per vocem propter rationes ad oppositum, sed secundo modo, cum enim omne signum, in quantum signum, sit signum signati, sequitur, quod vox significans similitudinem in quantum signum rei, significat ipsam rem, sed mediate, quia scilicet immediate significat id quod est signum ei, in quantum est signum“.

¹¹⁴⁴ Vgl. ibidem, q. 4 S. 190 n. 2: „(...), quia passiones, in quantum sunt signa, & res, in quantum sunt significata, sunt eadem apud omnes, nam eadem passio in anima apud quoscumque concipientes repraesentat eandem rem, quia eadem similitudo in anima semper est eiusdem repraesentatiua, (...) (...). Ex hoc patet, res, & passiones esse signa naturaliter, quia apud omnes vniformiter significant, & significantur; & quod est a natura, est idem apud omnes: (...)“.

¹¹⁴⁵ Vgl. Daniel O. DAHLSTROM, Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view, op. cit., S. 91. Im Satz „*Human' is universal*“ bezeichnet das Allgemeine „*human*“, als eine erste Intention, ein bestimmtes Ding.

¹¹⁴⁶ Vgl. Katherine H. TACHAU, op. cit., S. 66. Vgl. auch *Primum librum perihermeneias quaestiones* I q. 2 S. 188 n. 7: „Ad aliam probationem, concedo speciem aliud esse ab illo, quod cognoscitur per illam, id est, a primo obiecto, quia illius est species, sed cum hoc stat, ipsam speciem esse aliquod intelligibile aliud a primo obiecto. Ad tertium dico, quod species non cognoscitur per aliam speciem, quia solum illud, quod primo cognoscitur ab intellectu, scilicet primum obiectum intellectus, quod est *quod quid est* rei materialis, cognoscitur per speciem in intellectu, omnia alia cognita per reflexionem, & per discursum cognoscuntur sine propria specie“.

¹¹⁴⁷ Vgl. Félix ALLUNTIS and Allan B. WOLTER, Glossary, in: John DUNS SCOTUS, op. cit., S. 518; Christian KNUDSEN, Intentions and impositions, in: Norman KRETZMANN, Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 486.

¹¹⁴⁸ Vgl. Katherine H. TACHAU, op. cit., S. 63; Matthias KAUFMANN, op. cit., S. 207.

zweite Intention ist eine Relation, die vom Verstand gebildet wird.¹¹⁴⁹ Genau im Zusammenhang seiner Beschreibung der fünf Bedingungen vom definierbaren Objekt in *Ord.* IV d. 1 q. 2 hat Scotus - offensichtlich im Sinne von „Intentionen“ - das „*ens rationis*“ oder „*ens in anima*“ als „zweitens Betrachtetes“ („*secundo consideratum*“) verstanden, nicht als „erstens Betrachtetes“ („*primo consideratum*“) oder einen Begriff, zu dessen Betrachtung der Verstand zuerst von einem äußerlichen Dinge bewegt wird. „Zweitens Betrachtetes“ steht in *Ord.* IV d. 1 q. 2 im Gegensatz zum Seienden, das wie das Allgemeine durch das intelligible Erkenntnisbild im Verstand „*obiectiue*“ ist, d. h. als ein „*esse obiectivum*“ oder eine „Natur-insofern-von-einem-Verstand-konzipiert“ (Tweedale), das unmittelbare Objekt eines Verständnisaktes.¹¹⁵⁰ Außerdem steht das „zweitens Betrachtete“ im Gegensatz zum Seienden, das im Verstand nur „*subiectiue*“ ist, nämlich ein Seiendes wie der Verständnisakt („*intellectio*“) und die Wissenschaft („*scientia*“), die als „reale Formen“ („*formae reales*“) als zu der Kategorie der Qualität gehörende aufzufassen sind.¹¹⁵¹ Vielmehr wird das Betrachtete in dem zweiten Moment als ein Seiendes verstanden, insofern dieses selbe Seiende das in dem ersten Moment betrachteten Seienden betrachtet. Das, was im zweiten Moment betrachtet wird, soll als Verstandesrelation („*relatio rationis*“) genommen werden und ist damit kein definierbares Objekt einer Wissenschaft,¹¹⁵² da im zweitens Betrachteten, als Betrachteten, kein Sein außer dem Vergleich („*comparatio*“) von ihm mit dem erstens Betrachteten durch einen Akt des vergleichenden Verstandes ist.¹¹⁵³

¹¹⁴⁹ Vgl. *Ordinatio* I d. 23 q. un. S. 352 n. 10: „Omnis intentio secunda est relatio rationis, non quaecumque, sed pertinens ad extremum actus intellectus componentis et dividens vel saltem conferens unum ad alterum (hoc patet, quia intentio secunda - secundum omnes - causatur per actum intellectus negotiantis circa rem primae intentionis, qui non potest causare circa obiectum nisi tantum relationem vel relationes rationis); (...)“. Vgl. Daniel O. DAHLSTROM, *Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view*, op. cit., S. 88.

¹¹⁵⁰ Vgl. Martin M. TWEEDALE, *Issues and resolutions: Scotus and Ockham on the realities of universals*, in: Martin M. TWEEDALE, *Scotus vs. Ockham - A medieval dispute over universals volume II: Commentary*, S. 410: „We may think of the *ens obiectivum* as the nature-as-conceived-by-a-mind; (...)“. Vgl. ibidem, S. 410f.

¹¹⁵¹ Vgl. *Ordinatio* IV d. 1 q. 2 S. 56-7 n. 3: „Nec intelligo *hic ens rationis* quod est in intellectu obiectiue (quia sic omne vniuersale est in anima) nec illud quod est tantum in intellectu subiectiue (quia sic intellectio & scientia sunt in anima, quae tamen sunt formae reales, & in genere qualitatis) sed intelligo *ens in anima*, tanquam secundo consideratum, non tanquam primo consideratum, ad quod considerandum mouetur primo anima a re extra, (...)“.

¹¹⁵² Eigentlich steht diese These in *Ord.* prol. p. 3 nicht in Diskussion, aber die Annahme, daß die wissenschaftliche Erkenntnis allein washeitliche-dingliche Erkenntnis ist, wird in beiden Zusammenhängen offensichtlich verteidigt.

¹¹⁵³ Vgl. *Ordinatio* IV d. 1 q. 2 S. 57 n. 3: „(...)“, sed tanquam *ens in primo considerato*, in quantum *consideratum*: & tale vt in summa sit dicere, non est nisi *relatio rationis*: quia nihil habet praecise esse in *considerato*, vt *considerato*, nisi *comparatio* qua *consideratum* comparatur ad aliud per actum *considerantis*: *ens* ergo *diminutum*, vt hic accipitur vniuersaliter, est *ens rationis*“. Ebenso wenig ist die „*definitio proprie dicta*“ der Sinngehalt eines Namen („*ratio nominis*“), sondern vielmehr „der Sinngehalt, durch den auf eine distinkte Weise das wahre Was des Dinges bezeichnet wird“. Vgl. auch ibidem, S. 56 n. 1: „(...)“: sed *diffinitio proprie dicta non est nisi oratio verum esse significans*, secundum Philosophum 1. *Topic.*; & ideo non est quaecumque *ratio nominis*, sed *ratio*, per quam distinkte indicatur verum *quid* rei. Non est ergo *proprie non entis*: & hoc siue *non ens* accipiat *proprie pro impossibili*, quod

Als ein vom Verstand verursachtes Ding („*res causata ab intellectu*“) und als ein Ding, das auf Dinge erster Intention anwendbar ist („*res applicabilis rebus primae intentionis*“),¹¹⁵⁴ wird demgemäß das Universale als zweite Intention charakterisiert und genau so vom Logiker untersucht.¹¹⁵⁵ Zwar ist eine zweite Intention mit dieser Bestimmung des logisch-ontologischen Status des Objekts der Logik nicht der Begriff von einem Begriff. Die Logik bezieht sich auf die allgemeinen Objekte des Verständnisses *als zweite Intentionen*, d. h. *unter dieser formalen Betrachtungsweise*, insoweit die zweiten Intentionen aus sich intelligibel sind, und jede von ihnen ein Mittel ist, „durch das irgendwas [Reales, d. h. eine erste Intention] verstanden wird“.¹¹⁵⁶ So bezieht sich z. B. eine „*forma*“ oder „*res*“ zweiter Intention auf einen Begriff oder auf ein Ding erster Intention: „*‘human’ is a species*“.¹¹⁵⁷ Somit zeigt sich bei Scotus, wie der mögliche Zusammenhang von Metaphysik („*intentiones primae*“) und Logik („*intentiones secundae*“) gehalten werden kann, insofern die Intentionen, wie ENGELHARDT andeutet, „die Sachhaltigkeit der Wirklichkeit als strukturierbare und das Denken als Strukturieren“ kennzeichnen.¹¹⁵⁸

Jede Wissenschaft außer der Logik ist nach Scotus eine dingliche Wissenschaft, d. h. eine solche, die nicht nur sich auf ein dingliches Seiendes bezieht, sondern auch sich auf ein dingliches Subjekt unter einem formalen dinglichen Sinngehalt beziehen muß.¹¹⁵⁹ Implizit zu dieser Konzeption ist die Prämisse, daß genau so in einem Habitus der Erkenntnis die vollkommenste Erkenntnis (*Ord. prol. n. 158*) des Objekts erreicht wird.¹¹⁶⁰ Implizit dazu ist auch die logische-ontologische Prämisse, daß der

includit contradictionem: siue pro pura negatione, vel priuatione: quia non ens non habet *quid est*“.

¹¹⁵⁴ Vgl. Daniel O. DAHLSTROM, Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view, op. cit., S. 91.

¹¹⁵⁵ Vgl. *Super Vniversalia Porphyrii quaestiones acutissimae* q. 3 S. 89-90 n. 11: „In speciali circa librum Porphyrij, quaerendum est de Vniversali. Et quia omnem quaestionem praecedit, quid dicitur per nomen, ideo notandum, quod Vniversale, sicut cetera concreta tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur pro subiecto, idest, pro re primae intentionis, cui applicatur intentio vniuersalis; & hoc modo Vniuersale est primum obiectum intellectus. Quandoque sumitur pro forma, scilicet pro re secundae intentionis, causata ab intellectu, & applicabili rebus primae intentionis; & sic loquitur Logicus proprie de Vniversali. Tertio modo pro aggregato ex subiecto, & forma; (...)“ Vgl. Daniel O. DAHLSTROM, Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view, op. cit., S. 90-1; Joël BIARD, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, S. 49.

¹¹⁵⁶ Vgl. Daniel O. DAHLSTROM, Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view, op. cit., S. 90.

¹¹⁵⁷ Ibidem, S. 91.

¹¹⁵⁸ Vgl. P. ENGELHARDT, Intentio, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, S. 473; vgl. Daniel O. DAHLSTROM, Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view, op. cit., S. 89.

¹¹⁵⁹ Vgl. Wolfgang KLUXEN, Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken, op. cit., S. 237.

¹¹⁶⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 84, n. 6: „Nota etiam, quod est impossibile

Realitätsanspruch der im Habitus der Wissenschaft von einem realen Seienden gewonnenen Erkenntnis, so sagt Scotus in *Lect. prol. n. 83*, von der (definitorischen) Formalität des Objekts („*a formalitate obiecti*“) genommen wird.¹¹⁶¹ Demgemäß muß sich die Metaphysik auf das Seiende als Seiendes beziehen, die Mathematik auf die körperliche Substanz, insofern der Substanz die Größe inne ist, die Naturphilosophie auf die körperliche Substanz, insofern sie eine Form besitzt, die das Prinzip einer bestimmten Betätigung ist, sowie der Bewegung und der Ruhe,¹¹⁶² die Theologie auf diese göttliche Wesenheit als diese göttliche Wesenheit.

Zwar ist der formale Sinngehalt des ersten Objekts der Wissenschaft in *Ord. prol. p. 3* ein Begriff, den der Verstand aus der virtuellen Erkennbarkeit der zu erkennenden Wesenheit entfaltet und gewissermaßen verursacht („*ratio causata ab intellectu*“). Damit ist in diesem Zusammenhang das Argument gültig, nach dem gerade weil die zu definierende Wesenheit kein Verstandesbegriff („*ens rationis*“) ist, so wie eine zweite Intention, sondern durch eine erste Intention ein eigentümliches Was und reales Seiendes, die „*ratio*“-Definition, die die wissenschaftliche Erkenntnis der formal „*a parte rei*“ nicht-identischen Gehalte des Objekts ermöglicht, ein Begriff ist, der das Ding-Objekt *dinglich* bzw. *washeitlich* bezeichnet.¹¹⁶³ Ist das erste Objekt ein realer Begriff, der dem Verstand mittelbar *ein reales vor dem Verstand in seiner eigenen virtuellen Erkennbarkeit in den vielen Individuen vorhandenes Seiendes*¹¹⁶⁴ - d. h. eine

nobilissimam scientiam esse de obiecto sub ratione ignobilissima, cuiusmodi est relatio rationis, ergo Theologia erit de Deo sub ratione vere reali, ergo nullo modo sub ratione, puta glorificatoris, ut quidam dicunt“. Vgl. auch Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 201 Anm. 43d.

¹¹⁶¹ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 31 n. 83*: „Sed igitur theologia esset de Deo sub tali respectu, cum realitas habitus accipiatur obiecti, theologia esset habitus rationis, ut logica“.

¹¹⁶² Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 200 Anm. 43c; Robert P. PRENTICE, Univocity and analogy according to Scotus's *Super Libros Elenchorum Aristotelis*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, S. 56-61; Cyril L. SCHIRCEL, *The univocity of the concept of being in the philosophy of John Duns Scotus*, S. 87-8. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis VI q. 1 S. n. 61-63*: „Ideo enim metaphysicus, definiendo, omnino abstrahit a materia, quia sicut ens quod primo considerat, (...). Mathematica vero, quia considerat substantiam corpoream sub tali conceptu secundum quem includit principia propria quantitatis et ita necessario requirit materiam - licet non ut principium potentiale sive mobile -, ideo mathematicus sic definit per materiam, non in quantum principium motus. Physica vero considerat substantiam corpoream in quantum in conceptu, quem de corpore habet, includuntur principia motus et operationis. Ideo per materiam sic definit. Non quod motum ponat in definitione, quia iste est passio apud eum, sed materiam secundum considerationem contractam secundum quam est principium motus“.

¹¹⁶³ Vgl. *Ordinatio I d. 8 p. 1 q. 4 S. 262 n. 193*: „Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei: (...)“. Vgl. *Ordinatio IV d. 1 q. 2 S. 56 n. 3*: „Nec est tertio [deffinitio] entis rationis, quod est tantum ens diminutum, quia proprie *quid*, sicut & *ens*, non competit nisi enti reali. Patet 5. & 6. *Meta.*“. Vgl. auch Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 84 n. 6: „Hic nota quod si subiectum scientiae in se sit ens reale, a fortiori ratio formalis subiecti erit ens reale: patet, quia propter talem rationem habet quod sit subiectum, ut supra patuit“.

¹¹⁶⁴ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis VII q. 18 n. 10*.

„allgemeine Struktur“ der Realität¹¹⁶⁵ oder die „*natura communis*“ in den Dingen als das dem Verstand „ferne Subjekt der Universalität“¹¹⁶⁶ - „semiotisch“ repräsentiert und Zugang gibt,¹¹⁶⁷ dann ist die Begründung eines solchen epistemologischen Realismus „*a fortiori*“ die Begründung des Realismus in der scotischen Lehre der Wissenschaft.¹¹⁶⁸

3.2.3.3 - Wissenschaft in sich und der durch sich Begriff des ersten Objekts¹¹⁶⁹

- (b) Scotus verneint die Meinung, nach der die Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten sich auf Gott unter dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen bezieht, zweitens weil (1) ein Unbezogenes („*absolutum*“ oder ein „*conceptus essentiae*“)¹¹⁷⁰ und (2) ein Hinblick („*respectus*“ oder „*conceptus rationis ad extra*“¹¹⁷¹) nicht einen durch sich einzigen Begriff („*aliquem conceptum unum per se*“) oder ein „einziges Subjekt“ („*unum subiectum*“¹¹⁷²) bilden.¹¹⁷³

Es wird im Anschluß an diese erste Behauptung in *Ord. prol. n. 165* von einem Begriff geredet, der (1) ein Unbezogenes und (2) einen Hinblick in sich verbindet

¹¹⁶⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce - Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, Vol. II, S. 327; ders., *Scientia transcendens*, S. 392-3; Martin M. TWEEDALE, Issues and resolutions: Scotus and Ockham on the realities of universals, in: Martin M. TWEEDALE, op. cit., S. 396. 398. 414.

¹¹⁶⁶ Ibidem, S. 415: „(...) science is of the remote subject of universality, the common nature“.

¹¹⁶⁷ Und dies ist nach Scotus der Fall; vgl. auch oben in diesem Abschnitt.

¹¹⁶⁸ Im Sinne dieser Begründung des Realitätscharakters der wissenschaftlichen Erkenntnis sind in der Scotusforschung Beiträge entstanden, in denen die bekannte Berufung des peirceschen pragmatischen Realismus auf den scotischen Realismus analysiert und bewertet wird; vgl. z. B. Jan P. BECKMANN, Realismus und Pragmatismus - Zum Möglichkeitsbegriff bei Duns Scotus und Peirce, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), op. cit., S. 334-5, über den möglichen Zusammenhang zwischen dem scotischen Realismus und dem peirceschen Pragmatismus im Blick auf den Vergleich von der scotischen Lehre der „*potentia realis*“ und Peirce's Lehre der „*real possibility*“. Ludger HONNEFELDER, Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce - Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), op. cit., S. 326f. und ders., *Scientia transcendens*, S. 382-402 (mit zahlreichem Literaturhinweis), untersucht Peirce's Universalienrealismus, für den Peirce selber sich auf Scotus beruft. Hier ist der Diskussionspunkt die Relation vom logisch-ontologischen Status der menschlichen Allgemeinbegriffe und der Natur der menschlichen Erkenntnis, die allein mit Hilfe von Allgemeinbegriffen geschieht.

¹¹⁶⁹ *Ord. prol. n. 165. 175-176; Lect. prol. n. 84; Rep. par. prol. q. 1 a. 4 n. 42; Rep. I A prol. q. 1 a. 4.*

¹¹⁷⁰ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 31 n. 84*: „Praeterea, conceptus rationis ad extra et conceptus essentiae non faciunt unum conceptum per se sed per accidens; (...)“.

¹¹⁷¹ *Lect. prol. n. 84.*

¹¹⁷² *Lect. prol. n. 84.*

¹¹⁷³ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 108 n. 165*: „Secundo, quia absolutum et respectus non faciunt aliquem unum conceptum per se; igitur conceptus aggregans ista duo in se est conceptus unus per accidens“. Vgl. das zweite Argument des negativen Beweises gegen die Meinung, daß das erste Objekt der Theologie unter einem besonderen Sinngehalt zu erkennen ist, in *Reportata parisiensis prol. q. 1 a. 4 S. 12 n. 42*: „Tertio sic: Nihil potest esse primum subiectum primae scientiae de ipso sub aliqua ratione quae non facit vnum per se cum ipso: huiusmodi sunt omnes rationes quae assignantur: igitur, &c.“. In seinem dritten Gegenargument stellt PETRUS DE AQUILA, *Quaestiones in 4 libros sententiarum*, in corp., fest, daß von einem „*absolutum*“ und einem „*respectivum*“ keinen einzigen „*per se*“ Begriff gebildet werden kann.

(„*conceptus aggregans ista duo*“). Die Verknüpfung von „*absolutum*“ und „*respectivum*“ nennt LYCHETUS ein „*aggregatum*“ oder ein „*constitutum*“ von Termini aus verschiedenen Gattungen, das, auf die entsprechende ontologische Ebene, weder ein durch sich absolutes Seiendes noch ein durch sich bezogenes Seiendes („*ens respectivum*“) ist, weil es im Sein von den verschiedenen konstituierenden Teilen abhängt.¹¹⁷⁴ Dieser verbindende Begriff ist nach Scotus ein außerwesentlicher einziger Begriff („*conceptus unus per accidens*“). Es ist sinnvoll zu erwähnen, daß in den ersten Nachweisen, durch die die zweite Hauptfrage des dritten Teils des Prologs der *Ordinatio* bejaht wird, als besondere Sinngehalte des Subjekts der Theologie einige Relationen angenommen werden, nämlich „Wiederhersteller“, „Menschgewordener“ und „Haupt der Kirche“.¹¹⁷⁵ Scotus stellt in seiner Antwort fest, daß Hugh v. St. Viktor und Cassiodorus nicht vom formalen Subjekt („*non de formali subiecto*“) reden, weil „Wiederhersteller“ und „Haupt der Kirche“ - eigentlich jeder Sinngehalt, der vom Sinngehalt der Gottheit real verschieden ist - in bezug auf Gott einen außerwesentlichen Begriff („*conceptus per accidens*“) bezeichnen.¹¹⁷⁶ Diese Begriffe sind Begriffe „vom nächsten Stoff“ („*de materia proxima*“) der Theologie,¹¹⁷⁷ oder, wie Scotus von den Begriffen „Christus“ oder „menschgewordener (Gott)“ und „Haupt der Kirche“ sagt, „Stoff der ähnlichen Betrachtung“ („*materia consimilis considerationis*“).¹¹⁷⁸ Der nächste Stoff der Theologie wird nach Scotus ausführlicher („*diffusius*“) in der Schrift wegen der unmittelbareren Hinordnung behandelt, die er auf das Ziel der Theologie, nämlich Gott als diese Wesenheit, der „Stoff“ jedwedes Buches der Heiligen Schrift, besitzt.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁴ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 84 n. 7: „(...) sed absolutum, & respectuum faciunt tantum vnum per accidens, quia aggregatum ex rebus diuersorum generum. Patet etiam, quia si ex eis esset vnum per se: sequeretur, quod constitutum non esset, nec ens absolutum, nec ens respectuum per se. Patet, quia constitutum dependet in esse a partibus constituentibus: si enim esset absolutum, ergo respectus esset de essentia absoluti; si etiam esset respectuum, ergo absolutum esset de essentia respectiui, & sic non esset, nec absolutum, nec respectuum, ergo Theologia in se non est de Deo sub ratione alicuius respectus“.

¹¹⁷⁵ *Ord. prol.* n. 133-134.

¹¹⁷⁶ Vgl. *Lectura prol.* p. 2 q. 1-3 S. 34 n. 96: „(...) quia dicunt conceptum per accidens, et de utroque per se potest esse scientia, et illa prior“. Vgl. auch *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 1 a. 4: „Tertio sic: nihil potest primum subiectum primae scientiae de ipso sub aliqua ratione quae non facit unum per se cum ipso; sed huiusmodi sunt omnes rationes quae assignantur aliae a ratione deitatis; ergo &c. Minor patet, quia quaelibet talis ratio, si esset realiter distincta, esset realiter accidens illi cui assignatur illa ratio“.

¹¹⁷⁷ *Ord. prol.* n. 192.

¹¹⁷⁸ Vgl. *Lectura prol.* p. 2 q. 1-3 S. 24 n. 59: „Item, Cassiodorus *Super Psalmos* dicit quod „Christus“ etc.“. Vgl. ibidem, S. 34 n. 96: „Nec etiam Christus et membra eius sunt primum subiectum, sed materia consimilis considerationis; aliter unus contradiceret alteri“.

¹¹⁷⁹ Vgl. *Ordinatio prol.* p. 3 q. 1-3 S. 129 n. 192: „Ad primum argumentum secundae quaestionis, quando arguitur per Hugonem et Cassiodorum, dicitur quod loquuntur hic non de formali subiecto sed de materia proxima de qua diffusius tractatur in Scriptura, propter ordinem immediatiorem quem habent ad finem“. Vgl. *Ordinatio prol.* p. 3 q. 1-3 S. 122 n. 181: „Aliter: materia cuiuslibet libri est Deus, de quo ibi narratur quomodo genus humanum gubernaverit;

Scotus bildet damit zwei verschiedene begriffliche Strukturen, so daß eine nicht das Ergebnis der Verknüpfung von einem Absoluten und einem Hinblick ist und die andere die von der Verknüpfung beider Begriffe resultierende Struktur ist: (a) ein einziger durch sich Begriff, der nicht ein „*absolutum*“ und ein „*respectus*“ verbindet; (b) ein außerwesentlicher einziger Begriff, der ein „*absolutum*“ und ein „*respectus*“ verbindet, d. h. ein „*absolutum*“ und einen Hinblick nach außen, der der Wesenheit hinzukommt oder zu ihr hingelangt („*accidit*“).¹¹⁸⁰ Die Unterscheidung zwischen beiden begrifflichen Strukturen betrifft auch die Unterscheidung zwischen Begriffsbestimmungen von Wissenschaften, die sich auf ihre Objekte unter einem oder anderem der zwei beschriebenen Begriffe-Sinngehalte beziehen:

- Keine primäre Wissenschaft („*scientia prima*“) bezieht sich auf einen außerwesentlichen einzigen Begriff, d. h. auf ihr Objekt unter diesem Begriff-Sinngehalt. Die Wissenschaft von einem außerwesentlichen einzigen Begriff setzt Wissenschaften voraus,¹¹⁸¹ die jeweils *getrennt* allein von einem Teil des verknüpfenden außerwesentlichen Begriffs handeln, nämlich das „*absolutum*“ und der „*respectus*“: So würde die Wissenschaft vom Subjekt „weißer Mensch“ sowohl die Wissenschaft vom Menschen als auch die Wissenschaft von der Weißheit voraussetzen.¹¹⁸² Eine primäre Wissenschaft setzt im Prinzip keine andere Wissenschaft voraus: Sie bezieht sich auf ein durch sich einziges Subjekt. In *Lect. prol. n. 84* wird gesagt, daß nur *entweder* die Wesenheit *oder* der Hinblick ein einziges Subjekt¹¹⁸³ (ein „*conceptus unus per se*“ in *Ord. prol. n. 165*) bilde.

- Der Unterschied zwischen einer „*scientia prima*“ und einer, die sich auf ihr Objekt unter einem außerwesentlichen einzigen Begriff bezieht, wird der letzten Erklärung nach zu einem Unterschied zwischen „*scientia prima*“ und „*scientia*

(...)“.

¹¹⁸⁰ Gérard SONDAG, *Commentaire Continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 68, weist auf die Bedeutung von „*accidere*“ hin.

¹¹⁸¹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 108-9 n. 165*: „Nulla scientia prima est de conceptu uno per accidens, quia talis praesupponit scientias de utraque parte; (...)“.

¹¹⁸² Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, *op. cit.*, S. 84 n. 7: „(...) : vt si de homine albo esset scientia, tunc illa scientia praesupponeret vnam, quae esset de homine: & aliam quae esset de albedine: sic in proposito“.

¹¹⁸³ Vgl. *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 31 n. 84-85*: „(...) ; sed nulla scientia prima habet conceptum per accidens pro primo obiecto, quia tantum scientia subalternata est huiusmodi (et ideo omnis scientia subalternata subalternatur duabus scientiis); igitur essentia cum respectu non faciunt unum subiectum, sed vel essentia tantum vel respectus: si primum, habetur propositum; si secundum, - tunc erit scientia rationis. Praeterea, conceptus absolutus est prior conceptu respectivo; si igitur theologia esset de Deo sub respectu, esset alia prior de Deo absolute“.

subalternata“.¹¹⁸⁴ Die Wissenschaft, die sich auf ihr erstes Objekt unter einem außerwesentlichen einzigen Begriff bezieht, ist eine untergeordnete Wissenschaft. Sie ist jeder der Wissenschaften der zwei verschiedenen Termini des außerwesentlichen einzigen Begriffs untergeordnet, insofern sie die Wissenschaften beider Termini des Begriffs-Sinngehalts ihres Objekts voraussetzt.¹¹⁸⁵

Wie Scotus hier die Unterordnung einer Wissenschaft erklärt, ist sie eine Folge der Bestimmung des formalen Sinngehalts des ersten Objekts. Es ist damit klar, daß wenn die Theologie in sich sich auf ihr Objekt unter einem außerwesentlichen einzigen Begriff beziehen würde, dann könnte zumindest eine andere Wissenschaft früher sein als sie, nämlich eine Wissenschaft, die sich auf das erste Objekt unter einem *durch sich einzigen Begriff* beziehen würde. Angesichts der Bestimmung des außerwesentlichen einzigen Begriffs könnten eigentlich zwei andere Wissenschaften früher sein als die Theologie, aber nur eine, die sich auf das erste Objekt unter einem *absoluten* oder *wesentlichen Begriff* beziehen würde. Die resultierende Folge für die Bestimmung der Erkenntnis einer Wissenschaft in sich wie die Theologie in sich wäre auf jeden Fall nicht akzeptabel, nämlich daß sie nicht die vollkommenste Erkenntnis ihres ersten Objekts ermöglichen würde, sondern sie würde sie voraussetzen. Die Theologie *in sich* soll aber keine andere Wissenschaft von ihrem Objekt voraussetzen, insofern sie *als die erste* bzw. *vollkommenste* Wissenschaft von Gott konzipiert wird.¹¹⁸⁶ Es ist dann richtig zu sagen, aber *in welcher Weise* muß es noch im Blick auf den Inhalt von *Lect. prol. n. 84* und *Ord. prol. n. 165* präzisiert werden, daß die Theologie in sich sich auf ihr Objekt unter einem *einzigem* Begriff-Sinngehalt bezieht.

Um eine erste Wissenschaft zu sein, wäre doch für jede Wissenschaft ausreichend, sich auf das erste Subjekt als durch ein einziges Subjekt oder einen durch sich einzigen Begriff zu beziehen, nämlich auf einen Begriff, der ein „*absolutum*“ mit einem „*absolutum*“ (hier meine Ausdrücke) verbinden würde. Ich glaube, diese Idee ist

¹¹⁸⁴ Vgl. auch unten im siebten Kapitel unter 7.1, 7.2.1 und 7.4.4.

¹¹⁸⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 109 n. 165: „(...) et ideo si scientia subalternata sit de aliquo uno per accidens, praessupponit duas scientias tractantes de partibus illius totius separatim. Igitur si theologia esset de tali uno per accidens, posset esse alia prior ea, quae esset de conceptu uno per se“.

¹¹⁸⁶ Inwieweit eine Wissenschaft, die sich auf ihr erstes Objekt unter einem außerwesentlichen Begriff bezieht, folglich eine „Wissenschaft der Vernunft“ („*scientia rationis*“) ist und der Vollkommenheit einer dinglichen Wissenschaft bedürftig ist, wurde schon erklärt; vgl. oben im diesen Kapitel unter 3.2.3.2.1 und 3.2.3.2.2. Vgl. *Lect. prol. n. 84*.

in *Ord. prol. n. 165* implizit anwesend, insofern der Diskussionspunkt in diesem Zusammenhang die eigentümliche „*ratio*“ des ersten Objekts der Wissenschaft ist. Der durch sich einziger Begriff ist nur eine andere Weise, um zu sagen, daß eine Wissenschaft in sich ihre Einheit und folglich - da sie keiner anderen Wissenschaft untergeordnet ist - die Vollkommenheit ihrer Erkenntnis nur bewahren kann, wenn sie sich auf ihre Wesensbestimmtheit unter einem wesentlich-definitiven oder zumindest quasi wesentlich-definitiven Begriff bezieht: Beide Momente sind in der logischen Form eines durch sich einzigen Begriffs-Subjekts - z. B. im Begriff „Mensch als vernünftiges Lebewesen“ - eingeschlossen, aber nicht in der logischen Form eines außerwesentlichen einzigen Begriffs - z. B. im Begriff „Mensch als sanft“.

Meine Auslegung von dem Sinn des zweiten Arguments gegen die Betrachtung des ersten Objekts unter dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen kann durch ein Beispiel in *Ord. prol. p. 3* verstärkt werden, nach dem das Objekt einer Wissenschaft in sich ebenfalls nicht unter einer begrifflichen Struktur zu erkennen ist, der noch andere Begriffe voraussetzt. Das Beispiel befindet sich in der Antwort auf die Frage, warum Christus nicht das erste Subjekt der Theologie sein kann.¹¹⁸⁷ Scotus spricht vom Subjekt der Heilkunde und seinen Eigenschaften, die in der Heilkunde betrachtet werden:

- (1) Wenn in der Heilkunde der menschliche Leib das erste Subjekt ist, von dem als Eigenschaften die Gesundheit und die Krankheit betrachtet werden (nach FÄH kommen manche Eigenschaften ihrem Subjekt nach der Weise des Entweder-Oder zu;¹¹⁸⁸ Beispiele davon sind, daß der lebende Leib entweder gesund oder krank ist, die Zahl entweder gerade oder ungerade ist, das Seiende entweder einfach oder zusammengesetzt ist, usw.);

- (2) Wenn die Arten des menschlichen Leibes der so und der so gemischte Leib wären, wie z. B. der sanguinische Leib und der phlegmatische Leib;

- (3) Dann wäre dieses Ganze („*hoc totum*“), der gesunde-sanguinische Leib, dort nicht das erste Subjekt. Das erste Subjekt der Heilkunde ist der menschliche Leib allein.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁷ Vgl. *Ord. prol. n. 175-176*. Die folgende Betrachtung der Wissenschaft der Heilkunde wird von Scotus vorgelegt, um die Bestimmung des ersten Objekts der Theologie in sich zu erklären. Deswegen geht es in diesem Beispiel *strukturell*, nicht notwendigerweise *inhaltlich*, um die Frage, die im zweiten Kapitel antwortet wurde.

¹¹⁸⁸ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 210 Anm. 56a.

¹¹⁸⁹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 118 n. 175*: „Videtur igitur dicendum quod sicut si in medicina corpus humanum sit primum subiectum de quo consideretur ibi ut passio sanitas et infirmitas: si species corporis humani

Der gesunde-sanguinische Leib, d. h. ein Begriff komplexer als der Begriff des Leibes, ist wegen der folgenden Gründe nicht das erste Subjekt der Heilkunde:

- (1) Das betrachtete Ganze kann erstens nicht das erste Subjekt der Wissenschaft der Heilkunde sein, weil dieses Subjekt allzu partikulär („*nimis particulare*“) ist. Das Partikuläre in der Heilkunde ist *als Subjekt* nicht adäquater als das Gemeinsame.¹¹⁹⁰

- (2) Es kann zweitens nicht das erste Subjekt der Heilkunde sein, weil es die am Subjekt zu betrachtende Eigenschaft - d. h. die Gesundheit - einschließt. Eine solche Eigenschaft kann selber nicht der Sinngehalt des Subjekts („*ratio subiecti*“) sein, weil das Subjekt, sofern es Subjekt ist („*quia subiectum ut subiectum est*“), naturhaft früher als seine Eigenschaft ist. Es wird damit anscheinend gesagt, daß in einer komplexen begrifflichen Struktur, die das Subjekt einer Wissenschaft bestimmt, nur der Begriffsgehalt des Subjekts und sein formaler Sinngehalt, d. h. „das Subjekt als Subjekt“, eingeschlossen werden dürfen, weil sie beide jeder anderen Kenntnis in der Wissenschaft vorhergehend sind: Wäre die Eigenschaft in einer solchen begrifflichen Struktur als formaler Sinngehalt eingeschlossen, dann würde die absurde Konklusion folgen, daß die Eigenschaft der Natur nach sich selbst vorhergehend ist.¹¹⁹¹ Der Ausdruck „*subiectum ut subiectum est*“¹¹⁹² scheint hier, als eine Art „durch sich einziger Begriff“,¹¹⁹³ eine Weise zu sein, vom ersten Subjekt unter dem formalen Sinngehalt zu sprechen, weshalb in solchen Fällen „Subjekt“ immer „Subjekt unter dem formalen Sinngehalt“ als im definitorischen oder quasi-definitorischen Satz bedeutet. Aber wird das Subjekt logisch durch jene komplexe begriffliche Struktur ausgedrückt,

essent corpus sic mixtum et sic, puta corpus sanguineum et corpus phlegmaticum, etc., hoc totum, corpus sanguineum-sanum, non esset ibi primum subiectum, (...)“.

¹¹⁹⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 92 n. 3: „Si enim hoc totum, *Corpus sanguineum sanum*, ponatur subiectum adaequatum in medicina, tunc particulare esset subiectum magis adaequatum, quam commune corpus“.

¹¹⁹¹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 210 Anm. 56c. Sie würde zweimal figurieren, erstens als „Teilgehalt“ des Subjekts und zweitens als Eigenschaft, die vom ersten Subjekt der Wissenschaft bewiesen würde. Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 92 n. 3: „Tum etiam, quia tale includit aliquam passionem demonstrandam de corpore: quae non potest esse ratio subiecti. Patet, quia sicut subiectum est prius natura passione, ita ratio formalis subiecti erit prior natura: si ergo passio poneretur ratio formalis subiecti: tunc idem esset prius seipso: (...)“ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 118 n. 175: „(...), tum quia nimis particulare, tum quia includit passionem considerandam de subiecto, quae non potest esse ratio subiecti, quia subiectum ut subiectum est est prius naturaliter eius passione, et ita passio esset prior se ipsa“.

¹¹⁹² Wie solche Ausdrücke bestimmte „*qua*-Propositionen“ im Habitus der Theologie bilden, wird gleich gesehen werden; vgl. unten im diesen Abschnitt und unten im diesen Kapitel unter 3.2.4. Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 230f., identifiziert bei Scotus (vgl. unten) drei Typen von „*qua*-Ausdrücken“ (bzw. „*qua*-Propositionen“), nämlich den spezifizierenden, den wissenschaftlichen-reduplikativen und den abstraktiven Typ.

¹¹⁹³ *Ord.* prol. n. 165.

dann kann von ihm in einer *qua*-Proposition schon eine der Natur nach dem Subjekt und dem formalen Sinngehalt nachherige Eigenschaft prädiiziert werden.

In jeder Wissenschaft - die Theologie in sich und die Metaphysik in sich werden jedoch erst unter 3.2.4 analysiert! - kann vermutlich eine Proposition wie z. B. „Der Mensch als vernünftiges Lebewesen ist sanft“ logisch als wissenschaftliche-reduplikative *qua*-Proposition verstanden werden, in der der reduplikative Ausdruck („*qua*“, „*ut*“ oder „*inquantum*“) das Subjekt qualifiziert und den formalen Grund bezeichnet, warum das Prädikat - wie in einer bewiesenen Schlußfolgerung - dem Subjekt innewohnt.¹¹⁹⁴ So wird eine solche *qua*-Proposition von BÄCK formalisiert: „S ist P qua M (reduplikativ) genau dann, wenn: S ist P, und S ist M, und alle M sind P, und M-sein ist die Ursache für P-sein“.¹¹⁹⁵ Überdies impliziert die *qua*-Proposition „Der Mensch als vernünftiges Lebewesen ist sanft“, reduplikativ genommen, die Folgerung „aller Mensch ist sanft“.¹¹⁹⁶ Mit der Beschreibung einer wissenschaftlich-reduplikativen *qua*-Proposition in jeder Wissenschaft wird zugleich eine Unterscheidung zwischen der logischen Rolle von Ausdrücken wie „*inquantum*“, „*ut*“, „*qua*“, usw., in einem komplexen Begriff bezeichnet, der für die „*ratio subiecti*“ einer bestimmten Wissenschaft steht. Im komplexen Begriff „der Mensch als vernünftiges Lebewesen“ hat z. B. der Ausdruck „*ut*“ keinen spezifizierenden Gebrauch, weshalb Begriffe wie „das einzige Subjekt“ oder „der durch sich einzige Begriff“¹¹⁹⁷ in den Wissenschaften keine spezifizierenden „*qua*-Propositionen“ bilden. In seinem spezifizierenden Gebrauch bezeichnet ein Ausdruck wie „*ut*“ der Grund oder die Bestimmtheit („*ratio*“), warum das, was durch jenen Ausdruck determiniert ist, anzunehmen ist: Wahrscheinlich, so interpretiert BÄCK die Scotus-Stelle in *Quodl.* q. 3 n. 7, weist der

¹¹⁹⁴ Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 230-1. 344.

¹¹⁹⁵ *Ibidem*, S. 231.

¹¹⁹⁶ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 3 S. 75 n. 7: „Quantum autem ad Logicam ista propositio: *relatio comparata ad essentiam, est res, videtur distinguenda, quia ista, inquantum, vel secundum quod, vel ut, dupliciter accipiuntur: aliquando enim (...): aliquando etiam non solum hoc, sed proprie important causalitatem respectu inhaerentiae praedicati. Exemplum, (...): nec tamen ibi hoc, quod est, secundum quod est in potentia, notat causam inhaerentiae praedicati, quia quando sic accipitur, infert vniuersalem secundum Philosophum I. Priorum, vt iustitia est bonum secundum quod bonum, sequitur secundum ipsum, ergo iustitia est omne bonum, & planius a parte subiecti, vt si homo secundum quod rationale, intelligit, sequitur, quod omne rationale intelligit. Hoc modo etiam, quando idem ponitur determinatio suiipsius mediante hac dictione inquantum“.*

Vgl. *ibidem*, n. 8: „(...): in alio sensu notatur, quod relatio reduplicati sit ratio inhaerentiae praedicati cum subiecto. (...): secundo modo, homo secundum quod homo est rationalis: quia quod consequitur reduplicationem, est ratio inhaerentiae praedicati: & etiam concedi potest quod homo secundum quod homo, est risibilis: & sic ibi causa inhaerentiae in secundo modo dicendi per se“. In diesem Text unterscheidet Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 342-3, noch zwei Arten reduplikative *qua*-Propositionen, nämlich die präzisierende und die kausale-präzisierende Art.

¹¹⁹⁷ Vgl. oben im diesen Abschnitt.

spezifizierende Typ solcher Ausdrücke in entsprechenden *qua*-Propositionen darauf hin, daß eine bestimmte einfache Prädikation *in dem* bestimmten bezeichneten Sinn wahr ist.¹¹⁹⁸ Schließlich bezeichnet der spezifizierende Typ, so sagt Scotus ausdrücklich, den präzisen Grund von dem, was durch ihn determiniert wird, weshalb „Mensch“, „als Mensch“ betrachtet („*consideratus inquantum homo*“), wird - im Unterschied zu anderen möglichen „*praecisae rationes*“ - auf die *präziseste* Weise betrachtet.¹¹⁹⁹

Der Begriff des gesunden-sanguinischen Leibes in *Ord. prol. n. 175* ist dem „außerwesentlichen einzigen Begriff“ in *Ord. prol. n. 165* vergleichbar. Dies wird ausdrücklich von Scotus gesagt, wenn er die Möglichkeit stellt, daß *eine gewisse Heilkunde* von einem Subjekt, nämlich vom gesunden-sanguinischen Leib, handelt, das (a) partikulär und (b) außerwesentlich („*per accidens*“) ist.¹²⁰⁰ Vom ersten Subjekt der Heilkunde handelt wohl eine gewisse Heilkunde, insofern diese letzte von einem (a) partikulären und (b) außerwesentlichen Begriff handelt. Aber es wäre wenigstens unmöglich, daß diese Heilkunde die erste Wissenschaft („*prima scientia*“) vom menschlichen Leib wäre. Würde irgendeine Wissenschaft vom gesunden-sanguinischen Leib als vom ersten Subjekt handeln, dann würde es eine andere Wissenschaft der Heilkunde geben, die früher als die vom gesunden-sanguinischen Leib wäre, weil sie erst vom Leib des Menschen handeln würde. Die frühere Heilkunde ist früher als diejenige, die sich auf den gesunden-sanguinischen Leib als erstes Subjekt bezieht,

- (1) Wenn sie vom Leib des Menschen im Gemeinsamen („*in communi*“) handeln würde, weil der Leib vom Menschen im Gemeinsamen („*in communi*“) gewisse Eigenschaften besitzt, die von ihm erkennbar durch den gemeinsamen Sinngehalt („*per rationem communem*“) sind, sofern er (der menschliche Leib) früher ist als die Unterbegriffe.

- (2) Wenn sie vom sanguinischen Leib handeln würde, dessen Sinngehalt („*ratio*“) der Natur nach dem gesunden-sanguinischen Leib früher ist, weshalb genau

¹¹⁹⁸ Vgl. Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 231; Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 102-3. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 3 S. 75 n. 7: „(...) aliquando enim hae dictiones notant rationem accipiendi illud quod determinatur per ipsam: (...). Exemplum, motus est actus entis in potentia, secundum quod in potentia, ly *secundum quod*, importat rationem, secundum quam motus est actus mobilis, quia cum sint in mobili duae rationes: est enim in actu, & est in potentia ad aliud: motus est actus eius, vt considerati in potentia: (...)“.

¹¹⁹⁹ Vgl. *ibidem*, n. 8: „In primo ergo sensu consideratur praecisa ratio ipsius, quod determinatur: (...). Primo modo dicimus, quod homo consideratus *inquantum* homo, est praecisissime consideratus: (...)“.

¹²⁰⁰ Ein partikulärer Begriff und ein außerwesentlicher Begriff sind formal nicht gleich (vgl. unten), aber hier decken sie sich einander.

dieser Sinngehalt der Natur nach früher (als der gesunde-sanguinische Leib) virtuell irgendwelche Eigenschaften enthält.

- (3) Wenn sie vom gesunden Leib des Menschen handeln würde, dessen Sinngehalt (der Natur nach) dem gesunde-sanguinischen Leib vorausgeht, (weshalb genau dieser Sinngehalt der Natur nach früher (als der gesunde-sanguinische Leib) virtuell irgendwelche Eigenschaften enthält).¹²⁰¹

Ob das erste Subjekt der notwendigen Theologie in sich eine dem „gesunden-sanguinischen Leib“ vergleichbare komplexe begriffliche Struktur sein kann, wird von Scotus in *Ord. prolog. n. 175-176* im Anschluß an die letzten Bestimmungen nachgeprüft. Angenommen, daß Christus in der Theologie das „Wort-Mensch“ ist, dann wenn demgemäß eine gewisse Theologie sich auf das komplexe Subjekt „Christus als Wort-Mensch“ (meine Ausdrücke) als auf das erste Subjekt beziehen würde, könnte gezeigt werden, daß jene begriffliche Struktur *als* partikulärer und außerwesentlicher Begriff dem gesunden-sanguinischen Menschenleib in der Heilkunde entsprechen würde.¹²⁰² Aber auch in der Theologie in sich kann ein solches komplexes Subjekt nicht das erste Subjekt sein. Jede Kenntnis von Christus „Wort-Mensch“ als von erstem Subjekt setzt zumindest eine andere Kenntnis voraus, nämlich die wissenschaftliche Kenntnis von ihm als vom Wort - vom Wort „absolute“, nicht vom menschengewordenen Wort -,¹²⁰³ wenn irgendwelche Bestimmtheiten dem Subjekt „Christus“ *qua* (!) „Christus“ durch den Sinngehalt („*per rationem*“) innesind, nach dem („*qua*“) Christus das göttliche Wort ist.¹²⁰⁴ Die Wissenschaft vom göttlichen Wort soll vorgängig zur Wissenschaft von „Christus als Wort-Mensch“ verstanden werden.

¹²⁰¹ Vgl. *Ordinatio* prolog. p. 3 q. 1-3 S. 118 n. 175: „Immo si qua esset de isto, alia posset esse prior: sive de corpore hominis in communi, quia ipsum in communi habet quasdam passiones cognoscibiles de ipso per rationem communem, ut est prior inferioribus; sive de corpore sanguineo, cuius ratio naturaliter est prior sanguineo-sano, et ista ratio prior virtualiter continet aliquas passiones; sive de corpore hominis sano, quia eius ratio praecedit corpus sanguineum-sanum“. Sowohl der Sinngehalt vom „sanguinischen Leib“ als auch der Sinngehalt vom „gesunden Leib“ sind dem Sinngehalt vom „gesunden-sanguinischen Leib“ früher, der jene beide voraussetzt.

¹²⁰² Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 211 Anm. 56g.

¹²⁰³ Vgl. Franciscus Lychetus, Commentarius, op. cit., S. 92 n. 4: „Prius enim natum est sciri aliquid de Verbo absolute, quam de Verbo, vt incarnato: quia ab aeterno, & ante omnem comparationem ad extra, scitur Verbum gigni a Patre: quia productio ad intra est necessario prior omni productione ad extra, tam simpliciter, quam secundum quid: (...)“.

¹²⁰⁴ Dies scheint mir das richtige Lesen der letzten Sätze von *Ord. prolog. n. 175* zu sein. Vgl. *Ordinatio* prolog. p. 3 q. 1-3 S. 118-9 n. 175: „Ita in proposito. Christus dicit Verbum-hominem, secundum Damascenum; ante ergo notitiam quae esset de Christo ut de primo subiecto nata esset esse alia prior de Verbo, si qua sibi insunt per rationem qua Verbum, (...)“.

Vor der wissenschaftlichen Kenntnis vom göttlichen Wort wäre allerdings noch eine andere wissenschaftliche Kenntnis vorausgesetzt, nämlich die Kenntnis von Gott. Dies ist so, weil vom Subjekt „Christus als Wort-Mensch“ gewisse Wahrheiten nur durch den Sinngehalt Gottes („*per rationem Dei*“) erkannt werden können, insofern er den drei göttlichen Personen gemeinsam ist. Allein das Subjekt „Gott“ kann in der Theologie dem gemeinsamen Subjekt „menschlicher Leib“ im obigen Beispiel über die Heilkunde entsprechen.¹²⁰⁵ Scotus setzt voraus, daß die Theologie gemäß sich („*secundum se*“), so wie jede Wissenschaft gemäß sich, eine erste Kenntnis („*prima notitia*“) ist, was in *Ord. prolog. n. 176* auch auf die Vollkommenheit der gewonnenen Kenntnis hinzuweisen scheint: Die „*ratio subiecti*“ der Theologie muß diejenige sein, durch die alle theologischen Wahrheiten erkannt werden, so daß jene Kenntnis keiner früheren Kenntnis eines anderen Subjekts benötigt. Angenommen, daß angesichts der Gesamtheit der notwendigen theologischen Wahrheiten - sowohl Wahrheiten, die den drei göttlichen Personen gemeinsam sind, als auch Wahrheiten, die jeweils jeder der drei Personen eigentümlich sind - ein erstes Subjekt als „*ratio subiecti*“ (als das „*subiectum ut subiectum*“ (!)) gefunden werden muß, um von jenen die vollkommenste Kenntnis zu gewinnen, dann kann das erste Subjekt oder die „*ratio subiecti*“ keine der göttlichen Personen sein, sondern nur Gott, insofern er den Personen gemeinsam ist.¹²⁰⁶ In der Theologie in sich ist jede der göttlichen Personen *gleichsam* ein Partikuläres.¹²⁰⁷

Sofern ich sehen kann, das von Scotus in *Ord. prolog. n. 175-176* angeführte „erstes Subjekt“ oder die „*ratio subiecti*“ besitzt die logische Form, die ich in den komplexen begrifflichen Strukturen in *Ord. prolog. n. 165* identifiziert habe. Die logische Funktion einer solchen „*ratio subiecti*“, wie diejenige des durch sich einzigen Begriffs einer Wissenschaft, nämlich die Einheit der gewonnenen Erkenntnis zu bewahren, ist gleichermaßen sichtbar. Aber in *Ord. prolog. n. 175-176* gewinnt diese Funktion ein neues Gesicht: Hier zeigt Scotus, daß genau aufgrund einer derartigen formalisierten begrifflichen Struktur als erstes Subjekt einer Wissenschaft wie der notwendigen

¹²⁰⁵ Ibidem, S. 119 n. 175: „(...), et ante illam, alia de Deo quantum ad illa quae insunt per rationem Dei ut est communis tribus personis“.

¹²⁰⁶ Ibidem, n. 176: „Igitur si theologiam tenemus esse secundum se primam notitiam, ipsa non erit primo de Christo; et si aequae est de veritatibus communibus et propriis tribus personis, ipsa non esset de aliqua persona ut de aliquo subiecto adaequato, sed de Deo ut communis est tribus personis“.

¹²⁰⁷ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 211 Anm. 56g. Vgl. Franciscus Lychetus, Commentarius, op. cit., S. 92 n. 4: „Similiter erit aliqua scientia simpliciter prior de Patre, & de Spiritu Sancto, & de ipso Deo trino, & vno, quam sit de ipsis sub aliquo respectu ad extra, (...): erit ergo Theologia de Deo, vt de primo, & adaequato

Theologie in sich die Wissenschaft ihre adäquate Systematisierung bekommt. Die Erstheit und die Einheit der Kenntnis der Theologie in sich müssen durch die „*ratio subiecti*“ gedacht werden, durch die der Primat des virtuell Enthaltens des Subjekts bewahrt wird und wissenschaftlich durchführbar ist:¹²⁰⁸ Jede theologische Wahrheit kann z. B. durch die „*ratio communis*“ des ersten Subjekts gleichermaßen *als theologische Wahrheiten* verstanden werden, insofern sie alle auf die begriffliche Struktur „Gott als Gott“ („*subiectum ut subiectum*“) entweder reduziert werden können oder zu ihr eine Beziehung haben:¹²⁰⁹ *Aufgrund* einer solchen „*ratio subiecti*“ können die folgenden bereits vorhandenen theologische Wahrheiten ohne Ausnahme *mit epistemologischer Begründung* unter den Titel „theologische Wahrheit“ eingesetzt werden:¹²¹⁰

- Eine theologische Wahrheit bezieht sich entweder auf das erste Subjekt, wie z. B. eine Wahrheit, die dem Subjekt „Gott“ oder „diese göttliche Wesenheit“ *durch den Sinngehalt Gottes* („*per rationem Dei*“ oder, so sage ich, „*per rationem subiecti*“) inne ist.¹²¹¹ Beispiele davon sind „Gott *qua* Gott ist von unendlicher Gutheit“, „Gott *qua* Gott ist drei Personen mitteilbar“, so wie alle Sätze, die Gott einfache Vollkommenheiten zuteilen.¹²¹²

- Oder bezieht sich eine theologische Wahrheit quasi auf ein subjekthaftes Teil des ersten Subjekts, wie die Wahrheiten, die irgendeiner der drei göttlichen Personen innesind:¹²¹³ „Dem Vater kommt das Erzeugen zu“, „Dem Sohn kommt das Erzeugtsein zu“, „Dem Heiligen Geist kommt das „*spirare*“ zu“, so wie alle Sätze, deren Prädikat dem Subjekt als einer der drei Personen zukommt.¹²¹⁴ Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß alle diesen Wahrheiten theologisch sind, weil ihre Subjekte unter der „*ratio*

subiecto: vt ipse Deus est communis tribus personis, (...)“.

¹²⁰⁸ Daß dieses Verfahren in *Ord. prol. n. 176* angesichts der betrachteten Begriffe des „ersten Subjekts“ und der „*ratio subiecti*“ durchgeführt wird, zeigt eine im Vergleich mit *Ord. prol. n. 172*, vgl. oben im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1, veränderte Überlegung über die Begriffsbestimmung des ersten Subjekts der Wissenschaft.

¹²⁰⁹ Vgl. unten den letzten Abschnitt dieses Kapitels unter 3.2.4.

¹²¹⁰ Vgl. Olivier BOULNOIS, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, S. 111. Die folgenden drei Arten theologischer Wahrheiten entsprechen offensichtlich drei Teilen der Sentenzenbücher von Petrus Lombardus, die selber von Scotus kommentiert sind: (1) Gott in sich und in seiner Dreieinigkeit; (2) die Schöpfung; (3) die Inkarnation. Es fehlt in diesem Schema eine ausdrückliche Anwendung auf (4) die Sakramente.

¹²¹¹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 119 n. 176*: „Et tunc salvabitur quod omnis veritas theologica vel est de primo subiecto, puta quae inest Deo per rationem Dei, (...)“.

¹²¹² Ich habe absichtlich die Beispiele von Franciscus LYCHETUS, *Commentarius, op. cit.*, S. 92 n. 4, verändert: „(...), vt ista veritas, siue proprietas, quod est *infinitae bonitatis*; vel quod est *communicabilis tribus*: & breviter omnis proprietas dicens perfectiones simpliciter, (...)“., verändert.

¹²¹³ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 119 n. 176*: „(...), vel quasi de parte subiectiva primi subiecti, puta quae inest proprie alicui personae, (...)“.

¹²¹⁴ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius, op. cit.*, S. 92 n. 4: „(...), vel quasi de parte subiectiva primi subiecti, vt generare Patri; generari Filio; spirare Spiritui Sancto, & multae aliae, quae insunt ratione personarum“.

subiecti“ oder „*ratio communis*“ des ersten Subjekts der Theologie stehen: Sie sind theologisch, weil ihre Subjekte *qua* „diese göttliche Wesenheit“ eine Beziehung zum ersten Subjekt der Theologie haben.

- Oder bezieht sich eine theologische Wahrheit auf etwas, das dem ersten Subjekt (=dieser göttlichen Wesenheit) oder quasi einem Teil des ersten Subjekts (=einer der göttlichen Personen) zugeteilt wird („*attribuitur*“). Beispiele dafür sind (a) irgendeine Wahrheit über das Geschöpf bezüglich der Relation, die das Geschöpf auf Gott als Gott („*ad Deum ut Deus*“) hat, und (b) irgendeine Wahrheit über die von Christus aufgenommene menschliche Natur bezüglich der Relation, die die aufgenommene Natur auf das (ewige göttliche) Wort hat, das sie trägt.¹²¹⁵ Es ist deswegen richtig zu schließen, daß nach Scotus das Geschöpf und Aussagen über das Geschöpf zur Theologie nur insofern gehören, als sie zu „Gott als Gott“ oder zur „*ratio*“ des ersten Subjekts gehören.¹²¹⁶ Daß einige Wahrheiten dem Subjekt „Gott“ zugeteilt werden, hängt stets davon, daß ihre Subjekte unter der „*ratio primi subiecti*“ als unter dem eigentümlichen und gemeinsamen Sinngehalt stehen.

3.2.3.4 - Formaler Sinngehalt des Objekts und Notwendigkeit¹²¹⁷

- (c) Schließlich wird im dritten Grund gegen die Meinung, daß in der Theologie in sich von notwendigen Wahrheiten Gott unter dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen erkannt werden kann, festgestellt, daß von keinem Hinblick nach außen gezeigt wird, daß er dem ersten Subjekt/Objekt mit Notwendigkeit zukommt.¹²¹⁸ Weil durch den formalen Sinngehalt, wie gezeigt wurde,¹²¹⁹ alles vom Subjekt/Objekt erkannt wird, was von ihm in einer Wissenschaft erkannt werden kann, bedeutet die Betrachtung des ersten Subjekts/Objekts unter einem Hinblick nach außen, daß z. B. in der Theologie in sich zu Gott gar keine notwendige Wahrheit zugeteilt wird. Der Grund dafür liegt darin, so zeigt sich dieselbe Idee in der Erklärung von Scotus, daß das, was irgendeinem unter dem Sinngehalt eines nicht notwendigermaßen Anhaftenden („*sub ratione non necessario inhaerentis*“) zukommt, wie bei dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen,

¹²¹⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 119 n. 176: „(...), vel de eo quod attribuitur ad subiectum primum vel quasi partem subiecti, puta de creatura quantum ad respectum quem habet ad Deum ut Deus, et de natura assumpta quantum ad respectum quem habet ad Verbum sustentificans“.

¹²¹⁶ Vgl. den Hinweis von Hermann SCHALÜCK, Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus, op. cit., S. 147-8.

¹²¹⁷ *Ord.* prol. n. 166.

¹²¹⁸ Ich nehme an, daß der Inhalt der gemeinten Hinblicke oder Relationen nach außen und folglich der Grund, warum sie dem Subjekt/Objekt „Gott“ kontingent zukommen, schon oben im diesen Kapitel unter 3.2.3.2 dargestellt wurden.

ihm in jeder möglichen Schlußfolgerung nicht notwendig zukommt.¹²²⁰ Demgemäß weist Lychetus auf die mögliche Verletzung der logischen Funktion des formalen Sinngehalts im Beweisgang hin: Wenn die „*ratio formalis demonstrandi*“ dem Subjekt der Schlußfolgerung nicht notwendig zukommen würde, sondern kontingent, dann würde dieser Sinngehalt keine „*ratio formalis demonstrandi*“ sein, warum etwas dem Subjekt der Schlußfolgerung mit Notwendigkeit zukommt. Sonst würde es mehr Notwendigkeit in der Wirkung geben als in der Ursache.¹²²¹

Die obige bewiesene Konklusion ist aber nicht nur inhaltlich paradox, insofern in der ganzen untersuchten Fragestellung um den Sinngehalt des ersten Objekts der *notwendigen* Theologie in sich geht, sondern auch falsch, insofern es selbstverständlich ist, daß dem schon bestimmten Subjekt/Objekt „Gott“ als Subjekt/Objekt der Gesamtheit *notwendig-theologischer Wahrheiten* viele *notwendige Prädikate* zukommen.¹²²² Dieselbe Konklusion ist darüber hinaus inkompatibel mit der Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft in sich, da das Objekt, um das erste Objekt *des Habitus der Wissenschaft* zu sein, genau unter dem formalen Sinngehalt erkannt werden muß, unter dem die Erkenntnis *alle* zur entsprechenden Wissenschaft gehörenden Wahrheiten gewonnen werden kann. Da der Definition des ersten Objekts nach alle solchen Wahrheiten im ersten Objekt *virtuell* enthalten sind, sind sie (zumindest *sie* als Wahrheiten der Wissenschaft) *notwendig*.

Es gehört zu diesem kurzen Abschnitt noch die Bemerkung, daß FINKENZELLER nicht recht hat, wenn er sagt, daß das, was diese letzten Gedanken unvollziehbar mache, darin besteht, daß „gerade in der Notwendigkeit der Erkenntnis das auszeichnende Merkmal einer Wissenschaft besteht“,¹²²³ nämlich daß durch den

¹²¹⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 3.1 und 3.2.2.1.

¹²²⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 109 n. 166: „Tertio: nullus respectus ad extra ostenditur Deo necessario convenire; igitur nihil theologicum necessario sibi convenit ut est subiectum theologiae, quod est falsum. - Probatio consequentiae: quod convenit alicui sub ratione non necessario inhaerentis, non convenit ei necessario etc.“

¹²²¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 84 n. 8: „Ratio stat in hoc: Illud, quod est ratio demonstrandi aliquid de aliquo necessario: ita quod A dicatur necessario convenire B, propter rationem C, ipsum necessario convenit ipsi A, quia quod convenit A contingenter, non potest esse ratio, quod aliquid conveniat ipsi A necessario, quia tunc esset maior necessitas in effectu, quam in causa“.

¹²²² Vgl. *Ord.* prol. n. 150. 151-153. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 109 n. 166: „Et haec conclusio probatur per primam rationem et secundam positas ad primam quaestionem, scilicet de ratione primi subiecti et de notis soli Deo naturaliter“. Hans Louis FÄH, *Anmerkungen*, op. cit., S. 204 Anm. 45d, hat den Inhalt der Falschheit der vorgelegten Meinung durch den Vergleich von jener Meinung mit den Argumenten in *Ord.* prol. n. 151-152 im einzelnen beschrieben.

¹²²³ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 153.

Syllogismus etwas von etwas wegen der „*ratio demonstrandi*“ mit Notwendigkeit bewiesen wird. Was aus der Betrachtung des ersten Subjekts/Objekts der notwendigen Theologie in sich unter dem Sinngehalt eines Hinblicks nach außen als falscher Schlußsatz folgt, liegt darin, daß *dann* „keine Bestimmtheit oder Aussage, die unter die Theologie fällt“, notwendig wäre.¹²²⁴ Scotus hat in *Ord. prol. n. 166* nicht das aristotelische Kriterium in Sicht, nach dem eine Wissenschaft eine notwendige Erkenntnis sein muß und deswegen nur notwendige Sätze schließt.

3.2.4 - Das erste Objekt unter dem washeitlichen Sinngehalt¹²²⁵

Die zweite Hauptfrage des dritten Teils des Prologs zur *Ordinatio*, ob die notwendige Theologie in sich auf ihr erstes Objekt unter einem besonderen Sinngehalt beziehen kann, wird verneint.¹²²⁶ Die Konklusion über den Sinngehalt des ersten Objekts irgendwelcher Wissenschaft - dies gilt nicht nur für eine Wissenschaft in sich -,¹²²⁷ die schon in jeder der obigen durchgeführten Nachprüfungen der in *Ord. prol. n. 158* gestellten Thesen zu sehen war, besteht darin, daß die vollkommenste bzw. wissenschaftliche Kenntnis beispielsweise (!) des ersten Objekts „Mensch“ die Kenntnis gemäß seinem washeitlichen Sinngehalt („*secundum rationem eius quiditativam*“) ist.¹²²⁸ Obwohl das Objekt irgendeiner Wissenschaft unter einer nicht-washeitlichen „*ratio*“ betrachtet werden kann, beweist sich eine solche Erkenntnis nicht-wissenschaftlich: Sie ist unvollkommen, weil nicht washeitlich-eigentümlich, und auch nicht enthaltend, so daß sie die ganze Erkennbarkeit des ersten Objekts nicht zu entfalten vermag.¹²²⁹ Entsprechenderweise bezieht sich die notwendige Theologie in sich auf Gott, insofern sie die vollkommenste bzw. wissenschaftliche Erkenntnis von ihm sein muß, unter dem Sinngehalt seiner Natur, d. h. insofern er als diese [einzelne]

¹²²⁴ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 204 Anm. 45c. Vgl. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. S. 109 n. 166*: „Et ita nulla veritas theologica est necessaria“.

¹²²⁵ *Ord. prol. n. 158. 167; Lect. prol. n. 77. 86.*

¹²²⁶ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 109 n. 167*: „Concedo igitur quartum membrum, videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, (...)“.

¹²²⁷ Ob die Wissenschaft vom Menschen, wie sie von Scotus dargestellt wird, eine Art Wissenschaft in sich ist, soll noch nicht die Rede sein. Sicher ist auf jeden Fall, daß wenn Scotus von wissenschaftlicher Erkenntnis redet, redet er nicht nur von einer Wissenschaft in sich. Außerdem decken sich diese letzte und eine Wissenschaft im üblichen Sinne wie die Wissenschaft vom Menschen - von einem Allgemeinen und „*pro statu isto*“ erreichbar - in wichtigen Sinnen einander.

¹²²⁸ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 105-6 n. 158*: „Ergo nobilissima cognitio de homine est secundum rationem eius quiditativam“.

¹²²⁹ Vgl. oben im diesen Kapitel unter 3.1.

Natur („*ut*“ oder „*in quantum est haec natura*“) betrachtet wird, weshalb er *als solcher* zuerst¹²³⁰ die ganze in ihm virtuell enthaltende Erkennbarkeit zu entfalten vermag.¹²³¹

Was für Scotus die Erkenntnis eines Objekts unter dem washeitlichen Sinngehalt ist und warum genau sie die vollkommenste bzw. wissenschaftliche Erkenntnis von ihm ist, muß nicht weiter bestimmt werden. Vielmehr soll noch eine andere in der bisherigen Diskussion implizite Schwierigkeit behandelt werden, nämlich daß das erste Objekt einer Wissenschaft in sich wie der Theologie in sich unter dem washeitlichen *singulären* Sinngehalt betrachtet wird. Doch stellt Scotus in diesem Fall deutlich die wissenschaftliche Erkennbarkeit des Singulären fest, und nicht nur des Allgemeinen, was gewissermaßen eine Distanzierung zur aristotelischen Lehre der Wissenschaft bedeutet.¹²³² Aber diese theoretische Distanzierung, obwohl ihre Durchführung noch innerhalb der Struktur der aristotelischen Wissenschaft nur aufgrund weiterer logisch-epistemologischer Hilfsmitteln gemacht werden kann, die selber nicht aristotelisch sind - insbesondere die formale Unterschiedenheit „*a parte rei*“ in der wesentlich-wissenschaftlichen Prädikation von Gott¹²³³ und die Beziehung zwischen Singularität und Grad der Wirklichkeit in der Wesenheit Gottes¹²³⁴ - soll nicht übertrieben werden. Die Erkenntnis des Kontingenten *mit epistemologischer Begründung* ist eine

¹²³⁰ Vgl. den ersten und den dritten Schritt des „affirmativen Beweises“ gegen die Meinung, daß das erste Objekt der Theologie unter einem besonderen Sinngehalt zu erkennen ist, in *Reportata parisiensis* prol. q. 1 a. 4 S. 11-2 n. 39-40. Vgl. *ibidem*, S. 11-2 n. 39: „Primum probatur tripliciter, primo sic: sub illa ratione est Deus primum subiectum scientiae primae, sub qua primo continet virtualiter veritates scibiles de Deo: huiusmodi est ratio essentiae diuinae, ergo &c. (...). Minor probatur: qualis ordo realis esset inter aliqua si essent distincta realiter: (...); Sic autem non est in proposito, quia essentia diuina non habet diminutum. Ista probatur, quia ordo distinctorum secundum rationem non concluderet, nisi ex ordine qui natus esset competere illis secundum rem, si essent distincta realiter. Nunc autem si intrinseca Deo essent distincta realiter ab essentia diuina, omnino primum esset essentia sub ratione essentia, & reliqua essent posteriora & quasi passiones & accidentia ipsius essentiae. Si ergo est illa distinctio rationis, omnino primum erit ibi essentia sub ratione essentia“. Vgl. *ibidem*, S. 12 n. 40: „Tertio sic: sub eadem ratione Deus est primum obiectum intellectus sui, & primae scientiae possibilis haberi de ipso, est autem primum obiectum intellectus sui sub ratione essentiae: ergo, &c. Maior probatur, quia est primum obiectum intellectus sui sub eadem ratione, sub qua continet cognitionem omnium cognoscibilium de ipso, (...): Sub illa autem ratione, per quam continet omnia, est primum obiectum primae scientiae de ipso“.

¹²³¹ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 29 n. 77: „As secundam quaestionem dicitur: sicut homo consideratur ut homo, et sic consideratur secundum propriam naturam; (...). Dicitur igitur quod Deus est subiectum primum in theologia secundum se, ut est haec natura, et non sub aliqua alia ratione“. Vgl. *ibidem*, S. 31 n. 86: „Sic igitur subiectum primum theologiae secundum se est Deus in quantum est haec natura“. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 84 n. 8: „Et sit pro conclusione Doctoris, quod subiectum Theologiae in se respectu necessariorum est Deus sub ratione Deitatis: sive sub ratione, qua haec essentia: vel sub ratione, quae haec Deitas, quae idem important, quia sicut subiectum scientiae (loquendo semper de subiecto habente unitatem specificam) est perfectissimum consideratur in illa scientia: ita & ratio formalis talis subiecti debet esse perfectissima, &c.“.

¹²³² Vgl. Mariano TRAINA, *Duns Scoto oltre Aristotele e l'aristotelismo*, *Laurentianum*, S. 36.

¹²³³ Vgl. oben im diesen Kapitel unter 3.2.2.2.

¹²³⁴ Vgl. oben im diesen Kapitel unter 3.2.2.3.

theoretische Distanzierung zur aristotelischen „*episteme*“, die in der scotischen Lehre der Wissenschaft weit akzentuierter ist.¹²³⁵

Daß das erste Objekt irgendwelches Habitus der Wissenschaft unter dem washeitlichen Sinngehalt erkannt werden muß, um vollkommen bzw. wissenschaftlich erkannt zu werden, bedeutet nicht, daß z. B. das Objekt „Mensch“ in der Wissenschaft vom Menschen unter dem washeitlichen *singulären* Sinngehalt zu erkennen ist. SONDAG hat darauf hingewiesen, daß eine erschaffene Natur wie die Menschheit aus sich nicht singulär ist, sondern sie besitzt aus sich eine artmäßige Einheit, so daß sie unabhängig von menschlichen Subjekten (*Supposita*) bestimmt werden kann.¹²³⁶ Daß das erste Objekt einer Wissenschaft wie der Wissenschaft vom Menschen unter dem washeitlichen *singulären* Sinngehalt erkannt werden muß, ist überdies dem Wortlaut nach nicht was Scotus meint, wenn er nochmal vermittelt eines reduplikativen Ausdrucks in *Ord. prol. n. 167* sagt, daß „Mensch“ in der Wissenschaft vom Menschen auf die vollkommenste Weise betrachtet werde, wenn es betrachtet werde, *insofern* es Mensch sei: „*Homo secundum quod homo*“, nämlich der Mensch als vernünftiges Lebewesen. Und Scotus fügt hinzu (vgl. *Ord. prol. n. 158!*): Nicht insofern „Mensch“ unter einem allgemeinen (=als Substanz) oder sogar außerwesentlichen (=als sanft) Sinngehalt betrachtet werde.¹²³⁷

Nicht nur thematisiert Scotus in *Lect. prol. p. 2* und *Ord. prol. p. 3* in keinem Moment die Idee der notwendigen Wissenschaft eines Singulären, sondern, wären die Analyse der metaphysischen Konstitution eines Singulären bzw. die formale Bestimmung seiner Erkennbarkeit vorgelegt, er würde sowieso die Möglichkeit verneinen, daß von jenem Erkenntnis durch wissenschaftlichen Beweis gewonnen werden könnte. Die menschliche Natur wird nur durch ein individualisierendes Prinzip¹²³⁸ - durch eine „*haecceitas*“ als positive kontrahierende Entität in der

¹²³⁵ Vgl. unten das fünfte und das sechste Kapitel.

¹²³⁶ Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire Continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 65.

¹²³⁷ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 109 n. 167*: „(...) sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali“. Vgl. auch Hans Louis FÄH, *op. cit.*, Anmerkungen, S. 204-5 Anm. 46a. Fäh bringt die erhellende Auslegung, daß die Bedeutung des Ausdrucks „außerwesentlicher Sinngehalt“ im letzten Text sowohl den attributhaften Sinngehalt als auch den Sinngehalt einer Relation nach außen umfaßt.

¹²³⁸ Jorge J. E. GRACIA, *Individuality and the individuating entity in Scotus's Ordinatio: an ontological characterization*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 238-40 spekuliert jedoch, warum in *Ord. II d. 3 p. 1 q. 5-6* der Ausdruck „*principium*

Kategorie der Substanz (Park) - in eine Singularität reduziert, durch das, so wie der Akt sich zur Potenz verhält, die Menschheit jedes Menschen „dieser Mensch“ oder „diese Natur“ und gar keine andere ist.¹²³⁹ Doch ist das Singuläre oder die individualisierte Entität aus sich durch sich intelligibel („*per se intelligibile*“) - wenn auch immer nicht „unserem“ Verstand „*pro statu isto*“¹²⁴⁰ - oder zumindest besteht es keine Unmöglichkeit auf seiten des Singulären, daß es erkannt werden kann: So liegt auch nicht in der Sonne die Unmöglichkeit, von der Nachttaube durch die Schau dieser letzten gesehen zu werden, sondern in den Augen der Nachttaube.¹²⁴¹ Aber das Singuläre *qua* Singuläres, obwohl es ein „durch sich Seiendes“ („*per se ens*“) ist, das der Washeit der Artnatur („*entitati speciei*“) eine Entität hinzufügt, fügt der Washeit der Artnatur keine *washeitliche* Entität - nur eine letzte-individualisierende - und ist deswegen *als solches* nicht definierbar, sondern nur *qua* Artnatur bzw. durch den washeitlich-definitiven Sinngehalt der Artnatur.¹²⁴² Angenommen, daß die Definition des Subjekts das Medium des Beweises ist, und das Singuläre keine eigene Definition hat, sondern nur diejenige der Artnatur, gibt es folglich - so hat auch ARISTOTELES mehrmals in der *Metaphysik* VII bestimmt¹²⁴³ - kein eigener wissenschaftlicher Beweisgang vom Singulären *qua* Singulären, sondern nur von ihm *qua* Artnatur: Natürlich hat das als solche nicht-definierbare Singuläre keinerlei Eigenschaften, sondern nur die Eigenschaften der Artnatur.¹²⁴⁴

individuationis“ nicht vorkommt, sondern z. B., in Übereinstimmung mit dem ontologischen Charakter der Betrachtung der Individuation, „individuelle Entität“.

¹²³⁹ Vgl. Woosuk PARK, *Haecceitas* and the bare particular, in: *The Review of Metaphysics*, S. 375-6. 391f. In diesem Aufsatz analysiert W. Park den Platz der scotischen „*haecceitas*“ in der Ontologie Gustav Bergmann's. Vgl. ders., Understanding the problem of individuation: Gracia vs. Scotus, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 279-80.

¹²⁴⁰ Vgl. *Ordinatio* II d. 3 p. 2 q. 1 S. 539-40 n. 294: „Alius dicit quod 'non valet nec se nec alia intelligere sub ratione singularis (materialis vel immaterialis), sed universalis, quod est per se obiectum intellectus, quod etiam relucet in habitu intelligibili'; et secundum hoc etiam patet responsio ad argumentum. - Neutrum tamen credo esse verum nisi loquendo de intellectu materiali, qui propter imperfectionem sui non potest - forte - quodcumque intelligibile intelligere, quod intellectus angelicus potest“.

¹²⁴¹ *Ibidem*, p. 1 q. 5-6 S. 486 n. 191: „Ad secundum concedo quod 'singulare' est per se intelligibile, quantum est ex parte sui (...); saltem non est ex parte eius impossibilitas quin possit intelligi, sicut nec ex parte solis est impossibilitas videndi et visionis in noctua, sed ex parte oculi noctuae“.

¹²⁴² *Ibidem*, n. 192. Vgl. Jorge J. E. GRACIA, Individuality and the individuating entity in Scotus's *Ordinatio*: an ontological characterization, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 243.

¹²⁴³ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 15, 1040a5-7, S. 66-7: „Wer sich daher um Definitionen bemüht, darf, wenn er etwas Einzelnes [„*ti ton kath' hekaston*“] definiert, nicht vergessen, daß es sich immer aufheben läßt; denn eine eigentliche Wesensdefinition davon ist nicht möglich“. Vgl. auch *ibidem*, Kap. 10, 1035b33-1036a6, S. 46-7.

¹²⁴⁴ Vgl. *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 5-6 S. 164-5 n. 145: „Praeterea, si esset per se intelligibile, posset de ipso esse demonstratio et scientia, - et ita de singularibus esset scientia propria in quantum singularia sunt, quod negat Philosophus VII *Metaphysicae* cap. 'De partibus definitionis'“. Vgl. *ibidem*, S. 486 n. 193: „Per hoc patet ad alia, de scientia et demonstratione, - quia definitio subiecti est medium in demonstratione potissima; singulare autem non habet definitionem propriam, sed tantum definitionem speciei, - et ita non est de ipso demonstratio propria, sed

Anders muß natürlich die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis von der washeitlichen Definition aus des Singulären in der Theologie in sich bestimmt werden, weil es in ihr um die Erkenntnis einer Natur geht, die im Gegensatz zu den erschaffenen Wesenheiten aus sich, nicht durch eine individualisierende Entität, singulär ist: Sie wird nicht in die Singularität durch eine positive nicht-washeitliche Entität reduziert, die der Natur formal verschieden ist.¹²⁴⁵ Weil die göttliche Natur aus sich singulär ist, kann das Objekt „Gott“ in der Wissenschaft von ihm *nur* unter einem washeitlichen *singulären* Sinngehalt erkannt werden. Mit der Ausnahme der Erkenntnis des Singulären in der notwendigen Theologie in sich stellt sich die *notwendige* Wissenschaft bei Scotus, wie noch bestätigt wird, in großer Ähnlichkeit zur aristotelischen Wissenschaft im strengen Sinne („*episteme*“) dar.¹²⁴⁶

Die letzte offene Frage, die in diesem Kapitel zu beantworten ist, betrifft die Bedeutung der Bestimmungsweise von der „*ratio*“ der Theologie in sich für die logische Struktur dieser Wissenschaft als einer Wissenschaft in sich. Was bedeutet, daß in der Theologie in sich die „*ratio*“ des ersten Objekts durch den Ausdruck „*deus ut haec essentia*“ oder eben „*deus ut deus*“, d. h. durch einen komplexen Begriff, der für einen Definition- oder quasi-Definition-Satz steht, bestimmt wird?¹²⁴⁷ Soll dieser Ausdruck im spezifizierenden oder im reduplikativen Sinne verstanden werden? Im Unterschied zur spezifizierenden Bedeutung des „Seienden als Seienden“ („*ens inquantum ens*“) in der Metaphysik,¹²⁴⁸ soll der Ausdruck „diese göttliche Wesenheit als diese göttliche Wesenheit“, angesichts der in *Ord. prolog. n. 158-167* betrachteten wesentlichen „*ratio*“ des ersten Objekts von der Wissenschaft der Theologie der notwendigen Wahrheiten, bestimmt als reduplikativer Ausdruck verstanden werden: Somit ist die Theologie in sich eine „spezielle Wissenschaft“, durch die alles, was Gott ist, in einem geordneten und vereinigten Satzzusammenhang erkannt wird.

tantum demonstratio quae est de specie (non enim habet passionem propriam, sed tantum passionem speciei)“.

¹²⁴⁵ Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire Continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 65.

¹²⁴⁶ Vgl. unten im sechsten Kapitel unter 6.1 und 6.2.

¹²⁴⁷ Was die Verwendung solcher Ausdrücke für die logische Rolle der „*ratio*“-„*definitio*“ in anderen Wissenschaften bedeutet, wurde oben im diesen Kapitel unter 3.2.3.3 gezeigt.

¹²⁴⁸ Vgl. *Reportata parisiensia* I d. 21 q. un. S. 120 n. 8: „(...); sic igitur intelligitur illud Philosophi 4. Met. c. 10. *Est autem scientia, quae speculatur ens, inquantum ens*. Non enim intelligitur reduplicatiue, tunc enim sequitur quod specularetur quodcumque ens particulare, sed tenetur ibi specificatiue ratio entis, secundum quam de illo est scientia, quia non sub ratione mobilis, nec quanti, sed sub ratione entitatis, siue quiditatis absolute“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *op. cit.*, S. 104f.

Natürlich entleert die letzte Bestimmung nicht die Klassifizierung der wissenschaftlichen theologischen Propositionen im Sinne von *qua*-Propositionen. Diese Klassifizierung ist besonders im Blick auf logische Probleme bezüglich der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Christi ziemlich komplex.¹²⁴⁹ Es gibt bestimmt in der Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten - sowie in der Theologie der kontingenten Wahrheiten - auch spezifizierende *qua*-Propositionen, in denen die entsprechenden synkategorematischen Ausdrücke im spezifizierenden Sinn gebraucht werden und genau durch diese Qualifikation die spezifische Einheit des Habitus der Wissenschaft bezeichnen. Dies kann in der obigen Bestimmung der Zugehörigkeit von Wahrheiten zur Wissenschaft der Theologie nachgeprüft werden, z. B. in den notwendigen theologischen Wahrheiten, die sich quasi auf ein subjekthaftes Teil des ersten Subjekts beziehen, wie die Wahrheiten, die irgendeiner der drei göttlichen Personen innesind und vom ersten Subjekt/Objekt aus deduktiv erkennbar sind:¹²⁵⁰ „Gott *qua* Vater kommt das Erzeugen zu“ genau dann, wenn „Gott kommt das Vatersein zu“ und „Dem Vatersein kommt das Erzeugen zu“. Dieser *in diesem Fall* „positive“ spezifizierende Gebrauch eines *qua*-Ausdrucks entspricht der folgenden Formalisierung von BÄCK im Blick auf trügerische Gebräuche von *qua*-Propositionen: S ist P *qua* M (spezifizierend) genau dann, wenn: S hat ein M, und dieses M ist P, so daß ‘hat’ eine Art Teil-Ganzes-Relation bezeichnet.¹²⁵¹ Aber die so formalisierten notwendigen theologischen *qua*-Propositionen wären so zu verstehen, daß dem Subjekt ein bestimmtes Prädikat nicht lediglich wegen eines seiner Teile zugeteilt würde: Hier geht es um einen quasi-subjekthaften Teil des Subjekts, der ihm real und wesentlich identisch und nur formal verschieden ist, weshalb die Prädikation in einer entsprechenden *qua*-Proposition als wissenschaftlich zu verstehen ist.¹²⁵²

¹²⁴⁹ Vgl. die Darlegung von Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 232f. 340f., über die Entwicklung bei Scotus eines spezifizierenden-abstraktiven Typs von *qua*-Propositionen. Vgl. auch ders., Scotus on the consistency of the incarnation and the Trinity, in: *Vivarium*, S. 87f. 96f. 100f.

¹²⁵⁰ Vgl. oben im diesen Kapitel unter 3.2.3.3.

¹²⁵¹ Vgl. Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 231. Vgl. auch ibidem, S. 343-8, wo problematische Gebräuche des spezifizierenden Typs im Blick auf theologische Sätze erwähnt werden, weshalb Scotus an einen spezifizierenden-abstraktiven Typ von *qua*-Propositionen zu denken scheint. Bäck argumentiert, daß die spezifizierende-abstraktive Analyse von *qua*-Propositionen über die Dreieinigkeit und die Menschwerdung den Bedingungen des aristotelischen Modells der Wissenschaft entsprechen könnte. Vgl. ders., Scotus on the consistency of the incarnation and the Trinity, op. cit., S. 96f. 102f.

¹²⁵² Vgl. Allan BÄCK, *On reduplication*, S. 345-6.

IV - DAS ERSTE OBJEKT DER THEOLOGIE UND SEIN SINNGEHALT IN EINER LEHRE FÜR UNS VON NOTWENDIGEN WAHRHEITEN

Zwei Prämissen rechtfertigen die Notwendigkeit des vorliegenden Kapitels für das Verständnis des Themas, das in dieser Arbeit untersucht wird. Erstens wurde angenommen, daß es wegen der verschiedenen Verfassungen des Erkenntnisvermögens nach Scotus zwei Habitus der Erkenntnis von demselben Objekt geben kann.¹²⁵³ Zweitens wurde die Einteilung der Wahrheiten der Theologie ihrer logischen Modalität nach begründet.¹²⁵⁴ Folglich muß die erste Hauptfrage des dritten Teils des Prologs zur *Ordinatio*, nämlich ob die Theologie sich auf Gott als ihr erstes Objekt bezieht, auch bei dem Habitus der Theologie in „unserem Verstand“ gestellt werden, und zwar insofern als in einem solchen Habitus die notwendigen theologischen Wahrheiten berücksichtigt werden.¹²⁵⁵

Die Theologie „in“ oder „für uns“ wurde als eine Art „Lehre für uns“ definiert.¹²⁵⁶ Die dargestellte Betrachtung des Begriffs der Lehre für uns ist offensichtlich unvollständig, weshalb in bezug auf ihn einige Fragen, insbesondere im Blick auf die theoretischen Voraussetzungen seines Entstehens und auf den Umfang seiner Anwendung, offen gelassen wurden.¹²⁵⁷ Was Scotus mit einer „Lehre für uns“ meint, spezifisch bezüglich der Rolle des ersten Objekts für ihre Bestimmung als Habitus und bezüglich ihres epistemologischen Charakters, wird durch eine Art Lehre für uns analysiert, nämlich durch die Theologie für uns. Wie die Erkenntnis des ersten Objekts dieser letzten Lehre für uns gewonnen wird bzw. wie ihr erstes Objekt selber bestimmt wird,¹²⁵⁸ ist das Ziel der folgenden Untersuchung. In ihr wird außerdem der dem Begriff einer Lehre für uns entgegenstehende Begriff der Wissenschaft in sich von Scotus gleichzeitig weiter behandelt. Dazu gehört auch eine im Zusammenhang des Prologs zur *Ordinatio* entscheidende Diskussion über die Begriffe des „Subjekts“ und des „Objekts“ der Wissenschaft und eines Habitus der Erkenntnis im weiteren Sinne, die für die ganze Untersuchung über die „*scientia*“ bei Scotus zentral sind.

¹²⁵³ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1.

¹²⁵⁴ Vgl. im ersten Kapitel die Abschnitte unter 1.9 und unter 1.10.

¹²⁵⁵ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1 und im zweiten Kapitel unter 2.1.

¹²⁵⁶ *Ord. prol. n. 141.*

¹²⁵⁷ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.4.

¹²⁵⁸ Ich nehme an, daß es im folgenden in *Ord. prol. n. 168* und *Lect. prol. n. 87-88* nicht um die Bestimmung des

4.1 - Das erste Objekt der notwendigen theologischen Wahrheiten, wenn sie in unserer Theologie betrachtet werden¹²⁵⁹

Im folgenden werden wieder die Begriffe „Theologie in sich“ und „Theologie für uns“ untersucht, sowie „erstes Objekt“ und „erstes Subjekt“. Im Unterschied zu den vorherigen Bestimmungen über das erste Objekt¹²⁶⁰ betrachtet Scotus in *Ord. prol. n. 168* in erster Linie den Begriff der Evidenz der Erkenntnis bei jedem vermögenspsychologisch verschiedenen Habitus. Was die Evidenz der Erkenntnis im Habitus der Wissenschaft ist, zeigt sich darin, wie das erste Objekt in jedwedem Habitus erkannt wird. Die Bestimmung des ersten Objekts bzw. des ersten Subjekts des Habitus hängt von der Erfüllung von zwei Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des Objekts im Habitus des Verstandes ab.

4.1.1 - Die Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts

Die Evidenz des Habitus der Wissenschaft ist für Scotus diejenige, die der Verstand, in dem der Habitus ist, vom Objekt aus („*evidentiam ex obiecto*“) besitzt. Wenn der Habitus (bzw. das erste Objekt des Habitus) mit einer solchen Evidenz vom Erkenntnisvermögen erkannt wird, dann scheint dies zu bedeuten, daß die evident hervorgebrachte Erkenntnis genau zwei Bedingungen¹²⁶¹ für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts erfüllt:¹²⁶²

- (1) Das erste Objekt dieses Habitus (dieses Verstandes), insofern es dieses Habitus (dieses Verstandes) ist („*ut est illius*“),¹²⁶³ enthält *nicht nur* („*non tantum*“) virtuell den Habitus, d. h. den Habitus als die Gesamtheit der Wahrheiten des Objekts. Damit wird *nicht* gesagt, daß eine erste Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts ist, daß dieses den ganzen Habitus in sich virtuell enthält. Es wird gesagt, daß eine erste Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts ist, daß dieses Objekt *als eines in einem Habitus* sein muß, das die Gesamtheit der Wahrheiten in sich virtuell enthält.

ersten Objekts im alleinigen Sinn geht.

¹²⁵⁹ *Ord. prol. n. 168; Lect. prol. n. 87-88.*

¹²⁶⁰ *Ord. prol. n. 141-145.*

¹²⁶¹ Auf den Ausdruck „*condiciones*“ wird später eingegangen. In *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 32 n. 88* spricht Scotus von „*prima condicio*“ und „*secunda condicio*“.

¹²⁶² Vgl. auch *Lectura prol. p. 2 q. 1-3 S. 31 n. 87.*

- (2) Das erste Objekt dieses Habitus (dieses Verstandes) enthält virtuell den Habitus *auch* als dem Verstand selbst bekannt („*ut notum intellectui ipsi*“).¹²⁶⁴ Es ergibt sich aus der zweiten Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts, daß die Kenntnis des Objekts in diesem Verstand die Evidenz des Habitus („*evidentiam habitus*“) enthält, insofern sie in diesem Verstand ist („*ut in isto intellectu*“).¹²⁶⁵ Der Verstand, der ein solches Objekt als in sich selbst bekanntes erkennt, kann dann jede Schlußfolgerung oder jeden Begriff des Habitus dieses Objekts („*omnem conclusionem vel conceptum illius habitus*“) hervorrufen:¹²⁶⁶ In diesem Verstand und durch ihn wird das Objekt vollständig erkannt.¹²⁶⁷

Es kann kaum behauptet werden, daß die Darstellung jeder der zwei Bedingungen und der Unterschied zwischen ihnen deutlich sind. Es scheint, daß die Auslegung von Lychetus in die richtige Richtung geht: Durch beide Bedingungen wird nach diesem Kommentator die Erkenntnis des Objekts als habituelle Kenntnis und aktuelle Kenntnis bezeichnet,¹²⁶⁸ durch die Scotus „zwei Arten objektiven Seins“ unterscheidet.¹²⁶⁹ Damit werden in der scotischen Lehre von der Wissenschaft wieder Begriffe seiner Psychologie der wissenschaftlichen Erkenntnis vorausgesetzt. Die habituelle Kenntnis wird hier von Lychetus „produktives Prinzip“ („*principium productivum*“) der Erkenntnis genannt. Es kann aufgrund gewisser Prämissen der scotischen Erkenntnislehre gesagt werden, daß wenn z. B. der Begriff „Mensch“ dem Verstand (genauer gesagt dem Gedächtnis oder dem erleidenden Verstand, und zwar nach einem dreistufigen Erkenntnisprozeß aufgrund einer „*intellectio*“ als „*principium quo*“ des Habitus und einer Rezeption dieser „*intellectio*“ im erleidenden Verstand)¹²⁷⁰

¹²⁶³ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 205 Anm. 47e.

¹²⁶⁴ Vgl. auch *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 31 n. 87.

¹²⁶⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 110 n. 168: „Ad primam quaestionem de theologia nostra dico quod quando habitus est in aliquo intellectu habens evidentiam ex obiecto, tunc primum obiectum illius habitus ut est illius non tantum continet virtualiter illum habitum, sed ut notum intellectui ipsi continet illum habitum ita quod notitia obiecti in isto intellectu continet evidentiam habitus ut in isto intellectu“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 12-3.

¹²⁶⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 110 n. 168 *textus interpolatus a*: „quia intellectus cognoscens tale obiectum potest elicere omnem conclusionem vel conceptum illius habitus“.

¹²⁶⁷ Vgl. Gérard SONDAG, Commentaire continu, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 64. Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 205 Anm. 47e.

¹²⁶⁸ Vgl. Franciscus Lychetus, Commentarius, op. cit., S. 85-6 n. 1: „Et hoc potest habere duplicem sensum in hoc, quod dicit, quod continet, vt primum notum. Nam dupliciter ex notitia obiecti, scilicet habitualis, & actualis: (...)“.

¹²⁶⁹ Vgl. Theo Kobusch, *Sein und Sprache*, S. 114. Vgl. auch im dritten Kapitel unter 3.2.3.2.2.

¹²⁷⁰ Vgl. Giovanni PIZZO, *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, S. 138. Vgl. im ersten Kapitel die Abschnitte unter 1.6.

durch die „*species intelligibilis*“ anwesend ist, dieser habituell erkannt wird.¹²⁷¹ Die habituelle Erkenntnis ist das „produktive Prinzip“, weil sie durch einfache Handlung den Übergang zur aktuellen Erkenntnis desselben virtuell enthaltenden Begriffs/Objekts ermöglicht. Wie jenes Erkenntnisvermögen, das den Habitus durch ausgeübte Erkenntnisakte gewonnen hat, „*faciliter*“ Erkenntnisakte hervorbringen kann („*exire in actum*“), so kann jenes, das das intelligible Erkenntnisbild des Objekts (im Habitus im erleidenden Verstand) besitzt, sogleich („*statim*“) eine abstraktive Erkenntnis von ihm verursachen, in bezug auf die das intelligible Erkenntnisbild und das Erkenntnisvermögen Teilursachen sind.¹²⁷²

Sowohl in sich, so wird das Argument fortgeführt,¹²⁷³ als auch im intelligiblen Erkenntnisbild als durch ein repräsentatives Medium anwesend¹²⁷⁴ gehört das erste Objekt zum Gedächtnis, welches nichts Anderes als die Tatsache ist, daß das Objekt dem Erkenntnisvermögen (dem erleidenden Verstand) habituell anwesend ist. LYCHETUS selber deutet an,¹²⁷⁵ daß das „Gedächtnis“-„*memoria*“ häufig von Scotus „*scientia*“ oder „*notitia habitualis*“ genannt wird.¹²⁷⁶ Der Habitus als aktuelle Erkenntnis der unmittelbaren Sätze und der Schlußfolgerungen ist aber auch im (aktiven) Erkenntnisvermögen und besitzt Evidenz vom Objekt aus. (Der Grund, warum sowohl in *Ord. prol. n. 168* als auch im Kommentar von Lychetus der Begriff der Evidenz erst in der Beschreibung der „aktuellen Erkenntnis“ des ersten Objekts

¹²⁷¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 85-6 n. 1: „(...) & intelligo, pro nunc, notitiam habitualem, principium productuum talis notitiae. Exemplum, homo est praesens intellectui per speciem intelligibilem, tunc dicitur habitualiter notus: (...)“. Vgl. auch Theo KOBUSCH, op. cit., S. 110-1.

¹²⁷² Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 85-6 n. 1: „(...) quia sicut habens habitum acquisitum ex frequentatis actibus, faciliter potest exire in actum, sic habens speciem intelligibilem obiecti, statim potest causare cognitionem illius: quia illa species intelligibilis, & intellectus, sunt duae causae partiales, integrantes vnam totalem, respectu cognitionis abstractivae: (...)“. Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 3 q. 3 S. 335 n. 563*: „(...) dico quod duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus: primus actus est species, qua obiectum est praesens ut obiectum actu intelligibile, secundus actus est ipsa intellectio actualis, (...). Ad primum autem actum agit intellectus agens cum phantasmate, et ibi intellectus agens est principalior causa quam phantasma, et ambo integrant unam totalem causam respectu speciei intelligibilis. Ad secundum actum agit pars intellectiva (sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo) et species intelligibilis sicut duas partiales causae, (...)“. Vgl. Giovanni PIZZO, op. cit., S. 125-7.

¹²⁷³ Der Kommentator Franciscus Lychetus setzt wahrscheinlich den Inhalt der zweiten Fragestellung des Prologs von Scotus *Reportata parisiensis* und *Reportatio parisiensis* voraus, in der diese zwei Weisen der Gegenwärtigkeit des Objekts dargelegt werden. Die Unterscheidung selber ist für die Argumentation in diesem Kapitel nicht wesentlich und wird von Scotus nicht eingeführt. Sie wird erst im Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2 betrachtet.

¹²⁷⁴ Zu dieser Art von Gegenwärtigkeit des Dinges im erleidenden Verstand, d. h. unter seinem allgemeinen Sinngehalt durch das repräsentative Medium der „*species intelligibilis*“, vgl. Dominik PERLER, *Things in the mind: fourteenth-century controversies on „intelligible species“*, in: *Vivarium*, S. 251.

¹²⁷⁵ Wie im ersten Kapitel unter 1.6 dargestellt wurde.

¹²⁷⁶ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 85-6 n. 1: „Et tale obiectum, vel praesens in se, vel in specie intelligibili, dicitur pertinere ad memoriam, quae nihil aliud est, nisi intellectus habens obiectum praesens: (...). Et talis memoria apud Doctorem multoties vocatur scientia, vel notitia habitualis: (...). Notitia vero actualis

vorkommt, liegt bestimmt darin, daß die aktuelle Erkenntnis die logische Form von evidenten unmittelbaren Sätzen und von syllogistischen Beweisgängen hat). In diesem Habitus *dieses Verstandes* wird die *evidente* Erkenntnis vom (eigentlichen) Objekt der Theologie gewonnen: Der Verstand gewinnt in diesem Fall die Erkenntnis vom Objekt der Theologie nicht durch die Offenbarung oder durch den Glauben („*credulitas*“).¹²⁷⁷ Nach Lychetus enthält die habituelle Kenntnis des ersten Objekts, z. B. als Habitus des intelligibilen Erkenntnisbildes vom Objekt „Mensch“ im erleidenden Verstand, virtuell die Kenntnis der Schlußfolgerung, wie z. B. „Der Mensch ist des Lachens fähig“. Die aktuelle Kenntnis desselben Objekts enthält als evidente Kenntnis des Objekts in Form von einem ersten Prinzip virtuell auch die Kenntnis jeder Schlußfolgerung.¹²⁷⁸ In den letzten Sätzen werden die Bedingungen (1) und (2) paraphrasiert.

Wenn Lychetus habituelle Kenntnis und aktuelle Kenntnis des ersten Objekts im und durch den Verstand differenziert, setzt er voraus, daß für diesen doppelten Primat eine von zwei Arten von Anwesenheit des ersten Objekts notwendig ist. Ist das erste Objekt dem Verstand¹²⁷⁹ weder in sich noch im intelligibilen Erkenntnisbild anwesend, dann enthält dasselbe Objekt - ob das „materiale“ oder das „formale“ Objekt vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.1.3 - virtuell immer noch den Habitus von ihm. Ist aber das erste Objekt dem Verstand entweder in sich oder im intelligibilen Erkenntnisbild anwesend, dann kann es den „doppelten Primat“ („*duplicem primitatem*“) besitzen, „nämlich als erstes virtuell Enthaltendes“ („*vt primum virtualiter contentiuum*“) und auch als „zuerst Bekanntes“ („*vt etiam primo notum*“).¹²⁸⁰ Eigentlich wird von Lychetus nichts über die Notwendigkeit der Distinktion eines „doppelten Primats“ gesagt. Der Sinn des „doppelten Primats“ liegt sicherlich darin, daß jede wissenschaftliche

obiecti est cognitio actualis illius“.

¹²⁷⁷ Ibidem, S. 86 n. 1: „Quando ergo Doctor dicit, quod habitus (puta notitia actualis conclusionis, qua scitur hominem esse risibilem) est in aliquo intellectu, habens euidetiam ab obiecto: ita quod non habet illam notitiam ex aliqua reuelatione, vel credulitate: (...)“.

¹²⁷⁸ Ibidem: „(...) tunc notitiam talis obiecti virtualiter continet notitiam conclusionis: sic intelligendo, quod notitia habitualis obiecti, puta species intelligibilis hominis, existens in intellectu Francisci, quae dicitur notitia habitualis, virtualiter continet notitiam huius conclusionis, quod homo est risibilis, vt supra exposui in articulo secundo. Vel si loquatur de notitia actuali obiecti, tunc oportet dicere quod notitia actualis illius obiecti virtualiter continet notitiam cuiuscunque conclusionis“.

¹²⁷⁹ Sicherlich wird hier nicht vom göttlichen Verstand geredet bzw. nicht von der Theologie in sich im göttlichen Verstand.

¹²⁸⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 86 n. 1: „Quando ergo obiectum non est praesens intellectui, habenti habitum, nec in se, nec in specie intelligibili, virtualiter continet habitum: quia quantum est ex se, si esset praesens intellectui, produceret, saltem vt causa partialis, illum habitum. Cum vero est praesens intellectui, tunc respectu habitus potest habere hanc duplicem primitatem, scilicet vt primum virtualiter contentiuum, & vt etiam primo notum“.

Erkenntnis - im Blick auf die Theologie der Natur nach, wenn nicht auch der Zeit nach, sowohl in einer intuitiven Schau¹²⁸¹ als auch in der Wissenschaft aufgrund einer auf eine besondere Weise von Gott gegebenen „*species intelligibilis*“ seiner Wesenheit - logisch keine Erkenntnis eines Unverknüpften ist, sondern sie verlangt die Entfaltung der Erkenntnis des ersten Objekts in einem Satzzusammenhang.

In diesem Kapitel wird die Auslegung von Lychetus im Blick auf ihr Erklärungspotential bewertet. Ich mache noch auf zwei Punkte dieser Auslegung aufmerksam, die für die weitere Untersuchung von besonderer Bedeutung sind. Der erste Punkt besteht darin, daß jene Auslegung inhaltlich von einem Aspekt der scotischen Lehre der Wissenschaft abzuhängen scheint, der ausdrücklich im Prolog der *Reportata parisiensia* und *Reportatio I A* erscheint:¹²⁸² Ich spreche von der Frage, ob Gott im Habitus der Wissenschaft (in sich) von ihm allein durch die intuitive Schau erkannt wird oder auch abstraktiv durch eine „*species intelligibilis*“. Die Richtigkeit der obigen Darlegung würde bedeuten - und dies scheint bis jetzt in der Scotusforschung nicht als These aufgestellt gewesen zu werden -, daß die Position von Scotus für die vollkommene bzw. wissenschaftliche Erkenntnis Gottes auch durch eine „*species intelligibilis*“ möglicherweise schon im Prolog der *Lectura* die erste Bearbeitungsphase hat und im „*locus*“ der Frage nach der wissenschaftlichen Erkenntnis von Gott im Prolog der *Ordinatio* auf eine noch deutlichere Weise berücksichtigt wird.¹²⁸³ Der zweite Punkt besteht darin, daß für die Erörterung über zwei mögliche Auffassungen des ersten Objekts des Habitus der Theologie in *Ord.* prol. n. 168 - als materiales und als formales Objekt¹²⁸⁴ - auf die folgende Deutung von Lychetus hingewiesen werden kann: Das erste Objekt real-ontologisch gesehen,¹²⁸⁵ d. h. nicht als intelligibles Erkenntnisbild im erleidenden Verstand, enthält virtuell seinen Habitus. Abgesehen von diesem Hinweis betrachtet Lychetus das erkannte Objekt, als habituell oder als aktiv erkannt, in einem deutlichen formalen Sinne: Insofern das Objekt als dasjenige, das den

¹²⁸¹ Vgl. auch im fünften Kapitel unter 5.6.

¹²⁸² Vgl. *Rep. par.* prol. q. 2 (*Vtrum veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis possint sciri ab intellectu viatoris?*) S. 18-9 n. 15-21 und *Rep. I A* prol. q. 2 (*Secundo quaeritur utrum omnes veritates per se scibiles de Deo sub ratione deitatis possint sciri ab intellectu viatoris*).

¹²⁸³ Vgl. im Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2.

¹²⁸⁴ Diese Erörterung soll jedoch vom Inhalt der Auslegung von Lychetus unterschieden werden. Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.1.3, 4.5 und 4.6.

¹²⁸⁵ Vgl. auch Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 11 Fn. 31: „The primary object of a science, however, is not something common, but that one reality, essence, which contains „virtualiter“ all that pertains to that science“.

ganzen Habitus von sich virtuell enthält, habituell und aktiv erkannt wird, hat es seinen „doppelten Primat“.¹²⁸⁶

Es scheint unumstritten zu sein, daß die evidente Kenntnis des Objekts durch das Erkenntnisvermögen durch (1) und (2) zeigt, wie das erste Objekt in der Theologie in sich erkannt werden muß, damit sie überhaupt „in sich“ ist. Die vermögenspsychologischen Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts, deren Erfüllung der Evidenz der Erkenntnis des ersten Objekts als in einer Wissenschaft in sich entspricht, müssen jetzt auf einen anderen Habitus angewendet werden. Scotus spricht von einem Habitus, der (1) keine Evidenz vom Objekt aus besitzt, d. h. das Erkenntnisvermögen, in dem sich der Habitus befindet, hat vom Objekt aus keine Evidenz. Er (2) besitzt nur eine Evidenz, die anderswoher verursacht wird. In einem solchen Habitus darf nicht zugegeben werden, daß das erste Objekt „seine zwei genannten Bedingungen“ erfüllt, (3) „(...)“, denn es ist so mit dem Habitus als in diesem, wie wenn es sich auf kontingente Wahrheiten beziehen würde [„*ac si esset de contingentibus*“], die auf keine der beiden Weisen ein erstes Objekt haben“.¹²⁸⁷ Im folgenden soll versucht werden, die drei letzten Behauptungen ausführlicher darzulegen:

- (1) Es ist im Textzusammenhang¹²⁸⁸ deutlich, daß Scotus von unserer Theologie spricht, d. h. von der Theologie der notwendigen Wahrheiten, wenn sie in einem Habitus in „unserem Verstand“ betrachtet werden. In diesem Habitus werden keine der zwei Bedingungen für die evidente wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts bzw. für die wissenschaftliche Erkenntnis jedes erkannten Satzes der Wissenschaft erfüllt. In Übereinstimmung mit Lychetus ist zu sagen, daß ein Habitus wie unsere Theologie das Objekt nicht besitzt, insofern es ein Objekt ist, das den Habitus aufgrund des dargestellten doppelten Primats virtuell enthält.¹²⁸⁹

¹²⁸⁶ In Ioannes de BASSOLIS, *In Sent. I*, prefatio q. IV (*Quarto quaero utrum Deus sit subiectum theologiae per propriam rationem diuinitatis*) findet man die Auffassung, daß das erste Objekt der Theologie der notwendigen Wahrheiten sowohl als reales Objekt als auch als Bekanntes das virtuell Enthalten besitzt. Sowohl in der Theologie im göttlichen Verstand als auch in der Theologie im Verstand der Seligen enthält das Subjekt/Objekt die Wahrheiten über sich, die auch von dem Objekt aus evident sind.

¹²⁸⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 110 n. 168: „In habitu vero non habente evidentiam ex obiecto sed causatam aliunde non oportet dare primum obiectum eius habere duas dictas eius condiciones; immo neutram oportet dare, quia perinde est habitui ut in hoc ac si esset de contingentibus, quae neutro modo habent obiectum primum“.

¹²⁸⁸ *Ord. prol.* n. 168.

¹²⁸⁹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 86 n. 2: „Tertio dicit, quod Theologia nostra respectu necessariorum, cum non sit euidens ex obiecto, non habet aliquod obiectum virtualiter continens talem habitum illa duplici primate, quae requiritur ad habitum habentem evidentiam ex obiecto“.

- (2) Ein Habitus wie unsere Theologie hat nicht die Evidenz vom Objekt aus, die aufgrund der Erfüllung von zwei Bedingungen die evidente Erkenntnis einer Wissenschaft in sich wie die Theologie in sich ist. Es wird implizit gesagt, daß dieser Habitus eine andere Evidenz besitzt. Die Evidenz (?)¹²⁹⁰ unserer Theologie von ihrem Objekt und von den von ihm verursachten Wahrheiten wird nicht durch den Verstand gewonnen, sondern durch die allgemeine Offenbarung bzw. durch den erworbenen Glauben, der sich direkt auf die Autorität der Kirche und ihrer Lehre stützt.¹²⁹¹ Damit kann ohne Widerspruch der Habitus unserer Theologie in *Ord. prol. n. 168* dem Habitus unserer Theologie als eine Lehre für uns in *Ord. prol. n. 141* gleichgesetzt werden, die keine evidente Kenntnis ihres Objekts durch einen dem Objekt angemessenen Verstand besitzt. In einer Lehre für uns wird vielmehr an jemanden geglaubt, der im letzten Sinne über die Prinzipien der Wissenschaft dieses Objekts kennt.¹²⁹²

- (3) Die Theologie für uns bezieht sich zu den Bedingungen des ersten Objekts wie ein Habitus von kontingenten Wahrheiten, dessen Wahrheiten weder durch die erste noch durch die zweite Bedingung ein erstes Objekt haben. Damit wird etwas über einen Habitus von kontingenten Wahrheiten gesagt. Das erste Objekt eines Habitus von kontingenten Wahrheiten, sofern es das erste Objekt von diesem Habitus ist, enthält den Habitus von sich nicht virtuell. Das erste Objekt eines Habitus von kontingenten Wahrheiten enthält auch nicht virtuell diesen Habitus als ein dem Verstand Bekanntes. Es ergibt sich daraus, daß die Kenntnis des Objekts die Evidenz des Habitus nicht enthält, sofern sie diese Evidenz als in dem im Verhältnis stehenden Verstand enthält.

¹²⁹⁰ Der Gebrauch des Ausdrucks „*evidentia*“ in bezug auf die in einer „Lehre für uns“ gewonnene Erkenntnis von einem Objekt, d. h. in einem Glaubenshabitus, ist problematisch. Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.2.

¹²⁹¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 86 n. 2: „Secundo dicit, quod Deus sub ratione Deitatis non est notus intellectui nostro pro statu isto, & per consequens cognoscens hanc veritatem necessariam: Deus est trinus, & vnus, non est sibi evidens ex obiecto, cum non cognoscat illud distincte: sed tantum, vel est sibi reuelata, vel credita alicui docenti, &c.“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2 [responsio ad rationes Godefridi contra Henricum]: „(...): opinio non stat cum fide, quia habet obiectum nullo modo certum et ideo opinans nihil habet certum; sciens et credens habent obiectum simpliciter certum; et ideo opinio contrariatur vel contradictoriatur utrique. Scientia enim habet obiectum sibi certum et evidens ex evidentia obiecti; fides autem habet obiectum certum et evidens ex auctoritate; et sic obiectum fidei non est omnino non evidens, licet sit non evidens ex illo habitu qui est evidens ex evidentia rei et obiecti. Et ita nullo modo contradicunt, nec etiam contrariantur nec opponuntur esse evidens ex obiecto et evidens ex auctoritate, (...)“. Vgl. auch *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 17 n. 12: „Respondeo, quod ideo opinio non potest stare cum scientia in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti, quia opinio non habet obiectum omnino certum, sciens autem & credens habet obiectum simpliciter certum, ideo contradictio est inter opinionem & scientiam: sed fides habet obiectum non evidens ex isto habitu: quia solum habet suam evidentiam ex auctoritate reuelantis, & vt sic, non est evidens ex se: scientia vero habet simpliciter evidentiam ex habitu: (...)“. Vgl. Philotheus BOEHNER, *The history of the franciscan school - Part III: Duns Scotus*, S. 27; Ludwig WALTER, op. cit., S. 90f.; Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 153.

¹²⁹² Vgl. im ersten Kapitel unter 1.3 und unten in diesem Kapitel unter 4.2.

Während dem Habitus, der vom ersten Objekt aus evidente Kenntnis hervorbringt, zwar ein *erstes Objekt* besitzt, wird dem Habitus, der nicht vom ersten Objekt aus evident ist, so führt Scotus in *Ord. prol. n. 168* eine für diesen Moment der Untersuchung zentrale Distinktion ein, ein *erstes Subjekt* - nicht ein erstes Objekt - von einem ersten *Bekanntem* (ersten *bekanntem* Objekt)¹²⁹³ gegeben. Daß dem Habitus ein erstes Subjekt von einem Bekanntem gegeben wird, bedeutet, daß diesem Habitus ein erstes Subjekt von einem ersten Vollkommensten (von einem ersten vollkommensten bekannten Objekt) gegeben wird, d. h. von einem, dem unmittelbar die ersten Wahrheiten jenes Habitus inne sind.¹²⁹⁴ Das Subjekt, das dem Habitus gegeben wird, der nicht vom ersten Objekt aus Evidenz besitzt, scheint ein Begriffsgehalt zu sein, den der im Verhältnis stehende Verstand besitzen kann, und unter dem er das, was das eigentümliche erste Objekt ist, erfaßt.¹²⁹⁵ Demgemäß soll im Blick auf die Darlegung von Scotus in *Ord. prol. n. 168* festgestellt werden, daß einem ersten vollkommensten Bekanntem (der Akzent ist formal: dem eigentümlich *erkannten* Begriffsgehalt „dieser göttlichen Wesenheit“) und nicht einem ersten Subjekt (der Akzent ist wieder formal: dem *dem Menschen* erreichbaren *erkannten* Begriffsgehalt „dieser göttlichen Wesenheit“) unmittelbar die ersten notwendigen Wahrheiten der Theologie für uns (logisch-semantisch mit Notwendigkeit) inne sind, d. h. die Prinzipien dieses Habitus.

Dies kann bedeuten, daß der Verstand in unserer Theologie das erste Objekt der Theologie unter einem Begriffsgehalt erkennt, nämlich unter dem „für uns“ vollkommensten Begriff,¹²⁹⁶ der aber nicht der Begriff ist, der der Erkenntnis der Wesenheit in ihrer Einzelheit entspricht. Ob damit von Scotus gemeint wird, daß der Verstand nicht Gott unter dem adäquaten Begriffsgehalt erkennt, wie bei der Theologie in sich, und *gerade deswegen* der Habitus unserer Theologie nicht ein erstes Objekt hat, sondern nur ein erstes Subjekt, muß noch geklärt werden. In diesem Sinne soll in den nächsten zwei Abschnitten aufgrund eines präziseren Verständnisses der Bedeutung der Erfüllung und der Nichterfüllung von den zwei Bedingungen zur wissenschaftlichen

¹²⁹³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 12.

¹²⁹⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 110 n. 168: „Tali igitur habitui non evidenti ex obiecto datur subiectum primum de aliquo primo noto, id est perfectissimo primo, id est cui immediate insunt veritates primae illius habitus“. Die Ausdrücke „*in esse*“, „*veritates*“ und „*obiectum*“, und sogar „*subiectum*“, werden oft in den benutzten Quellen aufeinander bezogen.

¹²⁹⁵ Ich glaube, daß Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 205-6 Anm. 47e, den Inhalt dieses Abschnittes von *Ord. prol. n. 168* mißversteht.

¹²⁹⁶ Hier ist vom Begriff des unendlichen Seienden noch nicht die Rede.

Erkenntnis des ersten Objekts die Analyse der Ausdrücke „Subjekt“ und „Objekt“ in *Ord. prol. n. 168* fortgeführt werden.

4.1.2 - Habitus der Erkenntnis ohne Objekt

Edward D. O'CONNOR hat einen Bedeutungsunterschied zwischen „*subiectum*“ und „*obiectum*“ im Zusammenhang der betrachteten Stellen des Prologs der *Lectura* und der *Ordinatio* gesehen. Dies ergibt sich aus der Bemerkung, daß es eine „Wissenschaft“¹²⁹⁷ ohne Objekt gibt, d. h. eine Wissenschaft, die kein erstes Objekt, sondern nur ein erstes Subjekt hat.¹²⁹⁸

O'CONNOR stellt bestimmte Fälle vor, in denen das erste Subjekt des Habitus nicht alle Wahrheiten in sich virtuell enthält, wie bei der Definition des ersten Objekts der Habitus der Wissenschaft,¹²⁹⁹ in der sowohl im Prolog der *Lectura* als auch der *Ordinatio* die Ausdrücke „*primum subiectum*“ und „*primum obiectum*“ dasselbe bedeuten.¹³⁰⁰ In *Ord. prol. n. 168* hat ein Habitus ohne Evidenz von seinem ersten Objekt, in dem die Wahrheiten aufgrund der allgemeinen Offenbarung vom erworbenen Glauben angenommen werden, genau wie in einem Habitus von kontingenten Wahrheiten, nur ein erstes Subjekt. In einem Habitus von kontingenten Wahrheiten folgen nicht alle Wahrheiten über das erste Subjekt notwendig aus ihm: Hier kann der Begriff „virtuell Enthalten“ logisch-semantic nicht gebraucht werden. In diesem Fall handelt es sich um einen logischen Grund für den Nichtgebrauch von „erstem Objekt“. Im Habitus unserer Theologie der notwendigen Wahrheiten¹³⁰¹ wird das Subjekt nicht „in seiner eigenen Natur“ („on its proper nature“)¹³⁰² erkannt, und deswegen besitzt der Verstand keine Evidenz von den Sätzen dieses Habitus. Damit können nicht alle Wahrheiten vom ersten Subjekt aus mit Evidenz *als in diesem Verstand* logisch-notwendig erkannt werden, obwohl sie alle doch notwendig sind. In diesem letzten Fall

¹²⁹⁷ Der Gebrauch des Ausdrucks „Wissenschaft“ („science“) von O'Connor in diesem Zusammenhang ist irreführend: Es wurde noch nicht bestimmt, ob ein Habitus wie unsere Theologie oder ein Habitus von kontingenten Wahrheiten überhaupt „Wissenschaft“ genannt werden kann.

¹²⁹⁸ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 11.

¹²⁹⁹ *Ord. prol. n. 141*. Ich nehme an, daß O'Connor diese Definition prinzipiell im formalen Sinne versteht.

¹³⁰⁰ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 11.

¹³⁰¹ In *Lect. prol. n. 87-88* behandelt Scotus offensichtlich die notwendigen Wahrheiten der Theologie, wenn sie in unserer Theologie erkannt werden, obwohl die modale Einteilung der theologischen Wahrheiten in der *Lectura* nicht thematisiert wird.

¹³⁰² Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 12-3.

handelt es sich um einen epistemischen Grund für die Nichtgebrauch von „erstem Objekt“.

Nichts steht der Behauptung entgegen, daß O'Connor (a) die Erkenntnis des Objekts unter seinem eigentümlichen Begriffsgehalt¹³⁰³ mit (b) der evidenten Erkenntnis durch die Bedingungen (1) und (2) in *Ord. prolog. n. 168* verbindet. Obwohl dies nicht ausdrücklich in *Ord. prolog. n. 168* formuliert wird, ist vor dem deutlich formalen Charakter der Bedingungen (1) und (2) eine zwingende Auslegung, daß der epistemisch-intellektuelle Zustand (b) nur dann der Fall ist, wenn auch der epistemisch-intellektuelle Zustand (a) gilt.¹³⁰⁴ Es ist *dann* wahr, daß ein Habitus von notwendigen Wahrheiten *wie unsere Theologie* nur ein erstes Subjekt und kein erstes Objekt hat, *weil* in ihm die Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts durch (1) und (2) nicht erreicht werden.

Unter diesen Voraussetzungen stimme ich der Auslegung zu, wenn auch wegen anderer Gründe, wie noch ausführlicher aufgewiesen wird,¹³⁰⁵ daß von einem Kriterium zur Nachprüfung des Begriffs des ersten Objekts gesprochen werden kann, nämlich von den Bedingungen (1) und (2), die vom Verstand in einer Wissenschaft für die Erkenntnis des ersten Objekts erfüllt werden müssen.¹³⁰⁶ Folglich ist auch die Meinung von O'Connor richtig, daß das durch (1) und (2) definierte erste Objekt der Wissenschaft, das von Scotus in der übereinstimmenden Begriffsbestimmung des ersten Gewußten der Wissenschaft in *Lect. prolog. n. 66* noch als „Subjekt“ und in *Ord. prolog. n. 142* schon als „Objekt“ vorkommt, allerdings nicht immer im Hinblick auf Habitus von Wahrheiten verwendet werden kann.¹³⁰⁷ Die richtige Konklusion, die in dieser Phase der Untersuchung schon gesichert werden kann, ist die folgende: Angesichts eines Habitus wie eine Lehre für uns und eines Habitus von kontingenten Wahrheiten müssen die Bedeutungen der Ausdrücke „Subjekt“ und „Objekt“ sorgfältig unterschieden werden. In jenen Habitus bedeutet das „Subjekt“, d. h. das Subjekt, das in der aktuellen

¹³⁰³ Mit der Konzeption der Erkenntnis des Objekts „on its proper nature“ ist O'Connor dieser Idee sehr nah.

¹³⁰⁴ Im Blick auf einen Habitus kontingenter Wahrheiten kann die Prämisse (a) erfüllt werden und trotzdem die Prämisse (b) nicht. Genau die Nichterfüllung der Prämisse (b) ist einem Habitus wie unserer Theologie und einem Habitus kontingenter Wahrheiten gemeinsam.

¹³⁰⁵ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.1.3 und 4.6.

¹³⁰⁶ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 12-3: „But they do not have a primary object, because the notion of primary object is verified only in that which contains all the truths of the science, and contains them precisely insofar as it is known to the mind“.

Erkenntnis der Wissenschaft in seiner eigentümlichen Bedeutung und unter seiner wesentlichen „*ratio*“ erkannt werden sollte, nicht mehr das logisch-semantiche Objekt der Erkenntnis, sondern das grammatisch-syntaktische Subjekt einer Prädikation.¹³⁰⁸

Die Konzeption eines Habitus der Erkenntnis - spezifisch der Erkenntnis notwendiger Wahrheiten - ohne Objekt setzt nicht voraus, daß für O'Connor und Lychetus¹³⁰⁹ das Verständnis der zwei Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts gleich ist. Es kann dennoch angenommen werden, daß für sie die Erfüllung der zwei Bedingungen die Möglichkeit der Erkenntnis des ersten Objekts in sich aufgrund seiner eigentümlichen formalen Bedeutung bzw. in seiner möglichen virtuellen Entfaltung in einem und durch einen Verstand bedeutet. Wird nicht das erste formale *Objekt*, d. h.¹³¹⁰ das vom Verstand unter dem eigentümlichen Begriffsgehalt *erkannte* enthaltende Objekt in sich,¹³¹¹ vom im Verhältnis stehenden Verstand erfaßt, dann wird nur ein erstes Subjekt konzipiert, d. h. das erste unter einem nicht-eigentümlichen Begriffsgehalt *erkannte* enthaltende Objekt in sich, und ein Prädikat von ihm ausgesagt. Vom ersten Subjekt wird in jedem Satz im Blick auf die gesamte Entfaltung der Beweisgänge über dieses Subjekt in Form von Sätzen ein Prädikat ausgesagt, ohne daß zwischen Subjekt und Prädikat eine logisch-semantiche Beziehung identifiziert wird.

Die zwei Bedingungen beschreiben die Weise, wie das Objekt erkannt werden muß, um das erste formale Objekt einer Wissenschaft in sich zu sein. Diese und die mit ihr zusammenhängende Auslegung, nach der die Bedeutungen der Ausdrücke „Subjekt“ und „Objekt“ vor allem in bestimmten Kontexten des dritten Teils des Prologs zur *Ordinatio* durch die Begriffe „materiales Objekt“ und „formales Objekt“ erklärt werden können, werden jetzt insbesondere aufgrund der Analyse des ersten Subjekts der

¹³⁰⁷ Ibidem, S. 13.

¹³⁰⁸ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.6.

¹³⁰⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.1.

¹³¹⁰ Vgl. den nächsten Abschnitt unter 4.1.3.

¹³¹¹ Jan PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter: Ein Überblick*, S. 80, spricht vom Formalobjekt in bezug auf die „Erkenntnis vom Formalobjekt“ in einem wissenschaftlichen Habitus: „Jeder konkrete wissenschaftliche ‚habitus‘ enthält in sich ‚virtualiter‘ eine Erkenntnis vom Formalobjekt („subiectum“) der betreffenden Wissenschaft. Dieses Formalobjekt muß deshalb eine Einheit oder jedenfalls das sein, auf das alle Einzelhabitus der Wissenschaft hingeordnet sind. Duns Scotus formuliert das so, daß das „subjectum“ Subjekt in den *propria principia* der Wissenschaft sei“. Pinborg stützt sich auf die schon erwähnte Untersuchung von Albert Zimmermann.

notwendigen Theologie in der entsprechenden Stelle in *Lect.* prol. n. 87-88 weiter präzisiert.

4.1.3 - Unsere Theologie und die wissenschaftliche Erkenntnis des Objekts: Eine verschiedene Auffassung im Prolog der *Lectura*?¹³¹²

Gewisse Schwierigkeiten in der parallelen Betrachtung des Themas dieses Kapitels im Prolog der *Lectura* bringen neue Inhalte für die Diskussion über das Subjekt und das Objekt unserer Theologie. Im Prolog der *Lectura*¹³¹³ definiert Scotus unsere Theologie auch als einen Habitus, in dem die Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Subjekts/Objekts einer schlechthinnigen Theologie („*theologia simpliciter*“) nicht erfüllt wird.

Es wird damit bezüglich des Prologs der *Lectura* nicht gesagt, daß es in ihm um zwei Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Subjekts/Objekts einer Wissenschaft geht. In ihm geht es vielmehr um eine einfache Bedingung für die Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts und um eine andere für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Subjekts/Objekts einer Wissenschaft. Wird die letzte Bedingung erfüllt, dann wird im Habitus eines Verstandes das (formale) Subjekt/Objekt der Wissenschaft bestimmt. Diese Auslegung hängt vom Text selbst ab: Der Modus, wie das Subjekt/Objekt einer Wissenschaft vom im Verhältnis stehenden Verstand erkannt werden muß, wird im Prolog der *Lectura* nur in der zweiten Bedingung festgestellt. Die beiden Versionen zugrundeliegenden Bedingungen sind damit zum Teil verschieden:¹³¹⁴

- (1) Das erste Subjekt muß zuerst virtuell den Habitus von ihm enthalten;
- (2) Insofern das erste Subjekt zu dem Habitus von ihm bezogen wird, muß der Verstand desjenigen, der von diesem Subjekt Erkenntnis hat, so sein, daß er diesen Habitus (von diesem Subjekt und als im ersten Subjekt enthaltenen) enthält.¹³¹⁵

¹³¹² *Ord.* prol. n. 168; *Lect.* prol. n. 87-88.

¹³¹³ *Lect.* prol. n. 88.

¹³¹⁴ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 31 n. 87: „Si autem quaeritur de theologia quam nos habemus, quid sit primum subiectum in ea, dicendum quod duo requiruntur ad primum subiectum in scientia: primum est quod virtualiter primo continet habitum; et secundum est quod, ut comparatur ad habitum, sic est de intellectu cognoscentis, quod contineat habitum“.

¹³¹⁵ Ich stütze mich auf die Übersetzung von Gérard Sondag, vgl. Jean DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, S. 175: „(...): la première, qu’il contienne immédiatement l’habitus à l’état virtuel; la seconde, qu’en tant qu’il est rapporté à l’habitus, l’intellect de celui qui connaît soit tel qu’il contienne cet habitus“.

Scotus akzeptiert in *Ord. prol. n. 168* die erste Bedingung, die aber nicht der ersten Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts des Habitus in *Ord. prol. n. 168* gleichgesetzt werden darf. Dort wird sie vorausgesetzt, wenn es von der Gleichheit des ersten Objekts unserer Theologie und der Theologie in sich von notwendigen Wahrheiten in anderem Sinne gehandelt wird.¹³¹⁶ Die Teilung von zwei Sinnen des ersten Objekts der Wissenschaft (vgl. unten) hat keine explizite Basis im Prolog der *Lectura* oder der *Ordinatio*. Aber eine solche Interpretation ist plausibel und empfehlenswert, insofern sie gegebene Texte erklärt und undeutliche Überlegungen ohne Widerspruch rekonstruiert.

Es ist nicht erforderlich, die thomistische Position über das Objekt der Wissenschaft anzunehmen, wenn man nach Argumenten dieser Tradition für bestimmte Zwecke - d. h. das Verständnis von „Subjekt“ und „Objekt“ im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* bzw. die Bestimmung des Subjekts/Objekts sowohl einer Wissenschaft in sich als auch anderer Habitus der Erkenntnis - und mit Rücksicht auf den Inhalt der scotischen Definitionen den Begriff des formalen Objekts der Wissenschaft vom Begriff des materialen Objekts unterscheidet.¹³¹⁷ Das materiale Objekt der Wissenschaft ist die reale erkennbare Entität, die in einer realen Wissenschaft untersucht wird und durch eine reale Wissenschaft in einer Schlußfolgerung unter der Prädikation eines durch sich Akzidens („*per se accidens*“) erreicht wird.¹³¹⁸ Es kann angenommen werden, da es in *Lect. prol. n. 87* (und auch in *Ord. prol. n. 168*)¹³¹⁹ zwischen der materialen und der formalen Auffassung des ersten Subjekts/Objekts scharf unterschieden wird, daß es in (1) der einfachen Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts der Theologie von notwendigen Wahrheiten um das materiale Subjekt/Objekt der Theologie geht. Es ist offensichtlich, daß es sich im dritten Teil des Prologs der *Ordinatio* um die Bestimmung

¹³¹⁶ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.5.

¹³¹⁷ Es geht im folgenden um eine begriffliche Unterscheidung bei Thomas v. Aquin, die dem beschriebenen Inhalt nach in dem *Scriptum* noch nicht zu sehen war. Vielmehr kommt sie in ihrer ausgeprägtesten Form erst in der *Summa theologiae* vor; vgl. Henry DONNEAUD, *Objet formel et objet matériel de la foi*, in: *Revue Thomiste*, S. 11. 11-3. 41-4. Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* IIaIIae q. 1 a. 1 (*Utrum obiectum fidei sit veritas prima*) S. 4 in corp.: „Respondeo dicendum quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet: scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur“.

¹³¹⁸ Vgl. Hans MEYER, *Thomas von Aquin: Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, S. 400: „Die in dem Erkenntnisbereich einer Wissenschaft einbezogene Dinge und Gegenstände bilden das Materialobjekte“. Vgl. auch Robert W. SCHMIDT, *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas*, S. 12f. John I. JENKINS, *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*, S. 21-7, untersucht im einzelnen die „*per se*“ Prädikationen, die von Thomas v. Aquin in seinem Kommentar zur *Zweiten Analytik* des Aristoteles dargelegt werden.

des ersten Objekts handelt und um den Sinngehalt des ersten Objekts,¹³²⁰ der relativ unproblematisch als formale Betrachtung des ersten Objekts verstanden werden kann. Aber im zweiten Kapitel habe ich gezeigt - und werde diese Position noch bestätigen (vgl. unten) -, daß es im dritten Teil des Prologs der *Ordinatio* aus Anlaß der Bestimmung des ersten Objekts auch um die Frage nach dem formalen Objekt der Wissenschaft geht.¹³²¹ Somit sehe ich die Konzeption bei Scotus des ersten Subjekts/Objekts im Sinne von dem obigen definierten „materialen Objekt“ erst in dem Zusammenhang des Prologs zur *Lectura* und zur *Ordinatio*, in dem die Frage nach dem ersten Subjekt/Objekt *der Theologie für uns* gestellt wird.

Das scotische formale Objekt der Wissenschaft in *Ord. prol. n. 168*, dessen psychologische Beschreibung schon angegeben wurde¹³²² und dessen logische Form, d. h. die logische Form des aktuell erkannten enthaltenden Objekts, für das Verständnis des diskutierten „ersten Objekts“ der Theologie noch einer Erklärung benötigt, soll im folgenden mit der thomistischen Auffassung des formalen Objekts der Wissenschaft verglichen werden. Der spezifische Zweck dieses Vergleiches ist die mögliche Beschreibung der logischen Form des scotischen formalen Objekts der Wissenschaft. Außerdem soll die Durchführbarkeit dieses Vergleiches im spezifischen Zusammenhang der scotischen Betrachtung des formalen Objekts *der Theologie* bewertet werden. Ich setze außerdem keine Ähnlichkeiten zwischen der scotischen und der thomistischen Psychologie der wissenschaftlichen Erkenntnis voraus.

So ist nach GREDT das formale Objekt eines Habitus bzw. einer Wissenschaft das, was zuerst formal („*per se primo*“) in der Wissenschaft erreicht wird, und das,¹³²³ durch das („*mediante quo*“) das materiale Objekt erreicht wird.¹³²⁴ Ich sehe keinen Widerspruch in der Auffassung, daß das scotische aktuell erkannte Objekt auch in Form

¹³¹⁹ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.5 und 4.6.

¹³²⁰ Deshalb geht es in diesem und im dritten Kapitel um den formalen Sinngehalt des ersten Objekts.

¹³²¹ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1, 2.2.3 (am Ende) und 2.2.4.3 (am Ende).

¹³²² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.1.

¹³²³ Ich denke hier auch an die Bestimmung von JOHN OF ST. THOMAS, *The material logic of John of St. Thomas - Basic treatises*, a. 3 (Whether the being of reason known as second intention is the formal and adequate object of logic), S. 17: Das formale Objekt ist die Formalität, der Gesichtspunkt oder die Determination, durch die ein Ding von einem Habitus oder von einem Vermögen erreicht wird.

¹³²⁴ Vgl. Iosephus GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae - Volumen I (Logica - philosophia naturalis)*, S. 191-2 n. 230. Vgl. Hans MEYER, op. cit., S. 400. Das Formalobjekt ist „der Gesichtspunkt, unter dem eine Wissenschaft ihre Objekte betrachtet“. Vgl. Siegfried NEUMANN, *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*, S. 62f.; Robert

eines unmittelbaren Prinzips gedacht werden kann,¹³²⁵ von der die Kenntnis des materialen Objekts, und zwar die Kenntnis jedes anderen Begriffs und jeder Schlußfolgerung,¹³²⁶ abhängt. Auch die weitere Differenzierung von zwei formalen Sinngehalten des formalen Objekts ist der möglichen scotischen Auffassung nicht entgegengesetzt.¹³²⁷ Wird angenommen, daß es nach Scotus in der Bestimmung des ersten Objekts einer Wissenschaft in sich wie der Theologie in sich und in der Betrachtung seines Sinngehalts um formale Bestimmungen geht,¹³²⁸ dann erklärt die folgende Differenzierung die scotische Auffassung:

- Es gibt den formalen Sinngehalt „*quae*“ oder das formale Objekt, insofern es eine „*res*“ oder das „*obiectum formale „quod*““ ist, nämlich das Ding (die Formalität), das zuerst durch sich erreicht wird.¹³²⁹

- Es gibt den formalen Sinngehalt „*sub qua*“¹³³⁰ oder das formale Objekt, insofern es erkennbar ist, d. h. das „*obiectum formale „quo*““. Es ist dasjenige, durch das der formale Sinngehalt „*quae*“ erreicht wird, (so wie das „*definiendum*“ durch das „*definiens*“).¹³³¹ Das formale Objekt „*quo*“ bezieht sich zum Verstand wie das Licht

W. SCHMIDT, op. cit., S. 12-5.

¹³²⁵ Es läßt sich beweisen, daß die zweite Art objektiven Seins, die aktuelle Erkenntnis des in der „*species intelligibilis*“ schon irgendwie Erkannten, für Scotus bedeutet, „(...) ein Urteil zu fällen über das aus dem ersten Akt resultierende abstrakte Sein des Objekts, oder, was dem gleichbedeutend ist, ein verbum mentis zu bilden, welches (...) das bisher nur habituell erkannte allgemeine Wesen „definitiv“ erklärt“; vgl. Theo KOBUSCH, op. cit., S. 114.

¹³²⁶ Zu Thomas v. Aquin vgl. noch Robert W. SCHMIDT, op. cit., S. 14-5. Vgl. auch Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, VI, I, 1 S. 296-7 n. 1149: „Et sic ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem, demonstrant scientiae proprias passiones, quae secundum se insunt generi subiecto, circa quod sunt. Nam definitio est medium in demonstratione propter quid“. Vgl. ibidem, n. 1150: „(...) et quia principium demonstrationis est definitio, palam est ex tali inductione, quod demonstratio „non est de substantia rei“, id est de essentia eius; nec de definitione, quae significat quid est res; sed est aliquis alius modus, quo definitiones ostenduntur; scilicet divisione, et aliis modis, qui ponuntur in secundo *Posteriorum*“.

¹³²⁷ Vgl. Ronald McARTHUR, A note on demonstration, in: *The New Scholasticism*, S. 53-8. McArthur begründet den Unterschied zwischen materialem und formalem Objekt durch eine Auffassung, die von Silvester v. Ferrara gedacht wurde, nämlich daß das Objekt der Erkenntnis als ein Ding (Status als Ding) sich von demselben Objekt der Erkenntnis als das bedeutete Objekt (Status als „*significatum*“) unterscheidet. Werden auch zwei Sinne des formalen Objekts der Wissenschaft differenziert, dann sind das definierte Objekt (das „*quod*“ der Erkenntnis) und die Definition oder „*ratio*“ des Objekts (das „*quo*“ der Erkenntnis) material gleich, weil es nur ein Objekt gibt. Sie sind aber formal verschieden, da sie durch verschiedene Begriffe aufgefaßt werden.

¹³²⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.1 und das zweite und das dritte Kapitel der Arbeit.

¹³²⁹ Die formale „*ratio quae*“ soll nicht mit dem materialen Objekt vermischt werden: Das materiale Objekt ist das, was aufgrund der Determination, die durch die formale „*ratio quae*“ konstituiert wird, durch einen Habitus erreicht wird.

¹³³⁰ Vgl. Iosephus GREDT, op. cit., S. 191-2 n. 230: „Obiectum scientiae distinguitur materiale et formale. Obiectum materiale est, quicquid a scientia attingitur. Obiectum formale est id, quod formaliter i. e. per se primo attingitur, et mediante quo obiectum materiale attingitur. In ipso obiecto formali distinguenda est ratio formalis „*quae*“ sive obiectum formale, ut est res (obiectum formale „*quod*“), quae est illa res, quae per primo attingitur, et ratio formalis „*sub qua*“ (...)“.

¹³³¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 132-4 n. 17-18. Scotus erkennt im Zusammenhang seiner Auffassung vom durch sich bekannten Satz den formalen Unterschied zwischen „*definiens*“ und „*definitum*“, d. h. sie sind entweder als Ausdrücke oder als Begriffe/Denkinhalte verschieden; vgl. Brennan VAN HOOK, Duns Scotus and the self-evident proposition, op. cit., S. 32: „We see here that the words by which definition is expressed are not identified with the word that signifies the defined, although they both signify the very same objective thing“. Vgl. auch die kurze Andeutung von Luca F. TUNINETTI, „*Per se notum*“: *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, S. 174-5.

zum Geschauten. Das Licht zeigt dem Sehvermögen das Ding: Das formale Objekt „*quo*“ ist dementsprechend ein objektives geistiges Licht, das dem erkennenden Verstand das formale Objekt „*quod*“ zeigt.¹³³²

Um ein erkennbares Ding zu erreichen, braucht der Verstand in einem Habitus, so auch Johannes a Sancto Thoma, viele Formalitäten, so daß eine die andere determiniert und in bezug auf die determinierte Formalität den Charakter einer Form hat.¹³³³ Die determinierende Formalität ist die formale Hinsicht, die erreicht wird („*ratio quae attingitur seu ratio attingendi*“). Wenn sie die letzte in einer aufsteigenden Reihe ist, so daß jede andere Hinsicht von jener ersten determiniert wird, ist die erste auch die „Hinsicht unter der“ („*aspect under which*“; „*ratio sub qua*“): Die anderen Hinsichten sind in ihr enthalten. Die formale „*ratio sub qua*“ ist ein formaler Sinngehalt, der andere formale Sinngehalte wirklich macht: Er enthält sie in ihm und bringt sie zu der Erfassung des Erkenntnisvermögens.¹³³⁴

Diesem Gedankengang nach ist es nicht schwer zu sehen, daß in der scotischen Auffassung des aktuell erkannten enthaltenden Objekts der Theologie der notwendigen Wahrheiten beide formalen Sinngehalte des formalen Objekts berücksichtigt werden können. Aber eigentlich gilt dies hier nur unter einer gewissen Einschränkung: Weil das Objekt in sich der Theologie eine absolut einfache Substanz ist,¹³³⁵ sind in der Theologie (in sich!) das formale Objekt „*quod*“ und das formale Objekt „*quo*“ - quasi das „*definiendum*“ und das „*definiens*“ - selbst formal identisch. Daher ist es nach den

¹³³² Vgl. Iosephus GREDT, op. cit., S. 192 n. 230: „(...) sive obiectum formale, ut est scibile (obiectum formale „*quo*“), quae est id, quo mediante attingitur ratio formalis „*quae*“. Obiectum formale „*quo*“ se habet ad intellectum scientem, sicut lux se habet ad visum: sicut lux visui manifestat res, ita obiectum formale „*quo*“ scientiae est lux quaedam obiectiva spiritualis manifestans intellectui scienti obiectum formale „*quod*“. Es ist nicht erforderlich, mit Gredt anzunehmen, daß das, was jede Wissenschaft „*formalissime*“ spezifiziert, das formale Objekt „*quo*“ ist. Vgl. ibidem: „Iam patet id, quod formalissime specificat scientias, esse obiectum formale „*quo*“. Nam diverso obiecto formali „*quo*“ constituitur diversa scibilitas, ergo diversa scientia: ceterum obiectum formale „*quod*“ determinatur per obiectum formale „*quo*“. Dato enim alio obiecto formali „*quo*“, datur etiam aliud obiectum formali „*quod*“; alia enim lux aliud obiectum manifestat“. Vgl. auch JOHN OF ST. THOMAS, op. cit., „On demonstration and science“, a. 1 S. 550f.; Robert W. SCHMIDT, op. cit., S. 12-5.

¹³³³ Vgl. auch JOHN OF ST. THOMAS, op. cit., „On demonstration and science“, a. 3 S. 18.

¹³³⁴ Ibidem, op. cit., „On demonstration and science“, a. 1 S. 551. Vgl. ibidem, a. 1 S. 552: „This formal aspect is nothing else than the light or actuality in virtue of which the power is related to such and such an object and actuated in relation to it“. Vgl. ibidem: „Let these notions be applied, in parallel fashion, to the scientifically knowable object and to science. The knowable object is a complex whose components are a subject and the property or affection attributed to it by demonstration. The object constituted by the truth of the inferred conclusion must be illuminated by a middle term contained in the premises. The middle term is the principle from which the concluded truth is inferred and by which it is illuminated in the very act of being inferred. Thus, the definitions which play the part of principles or middle terms in the demonstration of properties must be of such character as to determine the knowability of the inferred object by illuminating it“.

Bestimmungen in *Ord. prolog. n. 167* in der Theologie wenig relevant, das Objekt oder der Begriffsgehalt des Objekts¹³³⁶ von seiner „*ratio*“ oder von seinem Sinngehalt¹³³⁷ zu unterscheiden: Von *Ord. prolog. n. 167* an ist diese Unterscheidung in der Struktur des dritten Teils des Prologs zur *Ordinatio* nicht mehr zu erkennen.¹³³⁸ Selbst wenn von der „*ratio*“ des ersten Objekts der Theologie gesprochen wird, wird nur deutlich, daß in der Theologie dasselbe formale Objekt oder dieselbe „*ratio formalis*“ des Objekts (vgl. die obige Darlegung) - zugleich als logisches Subjekt der wissenschaftlichen Sätze - zwei verschiedene logische Rollen spielt.¹³³⁹ Dazu muß dann noch gesagt werden, daß das erste Objekt der Theologie formal vom Verstand so erkannt werden muß, daß es in sich virtuell alle wesentlich-wissenschaftlichen Wahrheiten über sich sowohl als habituell erkanntes Objekt als auch als aktuell erkanntes Objekt *enthalten muß*. Dies ist nur möglich, wenn das erste Objekt unter dem eigentümlichen Begriffsgehalt bzw. auch quasi-definitiv *als solches erkannt* wird. Sonst ist es weder das erste formale Objekt der Wissenschaft von ihm noch kann es mit Evidenz vom Verstand aufgrund unmittelbarer Prämissen auch in mittelbaren Sätzen erkannt werden. Wenn demgemäß im folgenden vom formalen ersten Objekt geredet wird, und zwar im Blick auf unsere Theologie wegen epistemischer Gründe von einem nicht-eigentümlichen formalen Objekt, wird vom erkannten Begriff geredet, unter dem das Objekt in sich der Theologie erfaßt wird, so daß alles, was vom Objekt in sich (das „*quid*“) ausgesagt wird, von jenem Begriff als eine Art „formales Objekt „*quod*““ gesagt und durch jenen Begriff als eine Art „formales Objekt „*quo*““ in entsprechenden Sätzen möglichst eigentümlich erkannt wird.

Zurück zum Text von *Lect. prolog. n. 87*, unsere Theologie erfüllt die Bedingung (1), weil das, was die „*theologia simpliciter*“ (durch sein erstes materiales Subjekt) enthält, enthält auch der Habitus unserer Theologie: Unsere Theologie enthält - notwendigerweise durch dasselbe erste Subjekt - die ersten Prinzipien und folglich alle mittelbaren Wahrheiten der Theologie. Unsere Theologie erfüllt nicht die Bedingung (2), weil das erste formale Subjekt/Objekt, nämlich „Gott als diese Gottheit“, nicht

¹³³⁵ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.1 und 3.2.3.2.1.

¹³³⁶ Vgl. das zweite Kapitel.

¹³³⁷ Vgl. das dritte Kapitel.

¹³³⁸ Sie ist in der Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts unserer Theologie in *Ord. prolog. n. 168* nicht zu finden!

¹³³⁹ Dies soll erklären, warum ich den Ausdruck „Begriffsgehalt-Sinngehalt“ des ersten Objekts in bestimmten Kontexten (vgl. weiter unten) benutze.

unserem Verstand in unserem Habitus als solches bekannt ist, d. h. sofern es als dem Verstand *erkannt* den ganzen Habitus virtuell enthält. Zu der letzten Überlegung kann problemlos die im Prolog der *Ordinatio* deutlicher akzentuierte Folge hinzugefügt werden, daß die Nichterfüllung der Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts - im Prolog der *Lectura* einer Bedingung, die im Prolog der *Ordinatio* in Form von zwei Bedingungen vorkommt - unsere notwendige Theologie als einen Habitus bestimmt, der die Evidenz des Habitus vom ersten Objekt aus nicht besitzt. Das Besitzen der Evidenz wegen der Erfüllung gewisser Erkenntnisbedingungen charakterisiert im Gegensatz dazu die Wissenschaft in sich. Wenn unsere Theologie die notwendigen theologischen Wahrheiten betrachtet, besitzt sie, sofern sie in uns ist („*ut in nobis*“), nicht eher Evidenz - von Evidenz kann hier dasselbe als im Blick auf den Anfang von *Ord. prol. n. 168* behauptet werden¹³⁴⁰ - aus dem in einem Satz aktuell erkannten Objekt als der Habitus, der sich auf die kontingenten Wahrheiten bezieht.¹³⁴¹ In diesem Habitus wird durch die Bedeutung der zusammengesetzten Termini keine Evidenz von einem Satz/Objekt gewonnen.

Was im Prolog der *Lectura* der Darlegung folgt, nach der in unserer Theologie die jetzt richtig differenzierte Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Subjekts/Objekts nicht erfüllt wird, ist für das Verständnis unserer Theologie sowohl im Prolog der *Lectura* als auch im Prolog der *Ordinatio* entscheidend. Hier ist es deswegen angebracht, die übereinstimmende Version des Prologs des *Ordinatio* parallel zu bearbeiten. Scotus muß in *Lect. prol. n. 88* das erste „Subjekt“ unserer Theologie definieren:

- Wegen der zweiten Bedingung ist Gott als derjenige, der als erstes Subjekt alle Wahrheiten der schlechthinnigen Theologie in sich virtuell enthält, nicht das Subjekt im Habitus der Theologie.¹³⁴² Es scheint mir richtig, daß Scotus nicht behauptet, daß Gott nicht das erste Subjekt unserer Theologie sei, sondern vielmehr, daß Gott in unserer

¹³⁴⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.1.

¹³⁴¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 110-1 n. 168: „- Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex obiecto; et etiam illa quae est in nobis de theologicis necessariis non magis ut in nobis habet evidentiam ex obiecto cognito quam illa quae est de contingentibus; (...)“.

¹³⁴² Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 32 n. 88: „Prima condicio inest in theologia nostra, quia illud quod continet simpliciter, continet theologia nostra, quia continet prima principia, et ita continet conclusiones mediatas et immediatas. - Sed secunda condicio deficit, quia Deus ut continet virtualiter omnes veritates theologiae simpliciter, non cognoscitur a nobis; et ideo sic non erit subiectum in theologia; et ideo erit subiectum secundum illam rationem quam nos primo concipimus de Deo, quae est esse ens infinitum. Unde Deus, ut est ens infinitum, est subiectum in theologia nostra; (...)“.

Theologie nicht unter einem gewissen Begriffsgehalt das erste Subjekt sei, d. h. unter dem eigentümlichen Begriffsgehalt, unter dem er alle Wahrheiten des Habitus in sich enthält. Ich glaube, daß diese Auslegung durch den entsprechenden Abschnitt in *Ord. prol. n. 168* verstärkt wird. Da sagt Scotus, daß der Theologie, sofern sie unsere ist („*ut nostra est*“), d. h. insofern dieser Habitus im menschlichen Verstand ist, *nur* ein erstes („für uns“ (!))¹³⁴³ bekanntes Objekt („*obiectum primum notum*“)¹³⁴⁴ gegeben werden müsse, von dem unmittelbar die ersten Wahrheiten (über dieses Objekt durch den menschlichen Verstand) erkannt werden.¹³⁴⁵ Das erste bekannte Objekt spielt nach HONNEFELDER an Stelle des ersten Objekts der Theologie in sich die Rolle dieses „Zentralbegriffs“,¹³⁴⁶ d. h. des ersten eigentümlichen Objekts, von dem die notwendigen Wahrheiten der Theologie erkannt werden.

- Gott ist in unserer Theologie, so wird ausdrücklich in *Lect. prol. n. 88* von Scotus gesagt, das erste Subjekt unter einem anderen Sinngehalt-Begriffsgehalt, nämlich unter dem Sinngehalt („*secundum illam rationem*“), den der menschliche Verstand zuerst („*primo*“) von Gott erfaßt, nämlich daß Gott das unendliche Seiende ist. Ähnlich wird in *Ord. prol. n. 168* behauptet, daß das („für uns“) erste erkannte gegebene Objekt das unendliche Seiende ist,¹³⁴⁷ weil dies der vollkommenste Begriff („*conceptus perfectissimus*“) ist, den der Mensch von dem Objekt besitzen kann, das in sich („*in se*“) das erste Subjekt der Theologie ist.¹³⁴⁸ (Im letzten Fall ist das „*primum subiectum*“ dem „*obiectum in se*“ gleichbedeutend).

- Gott ist das erste Subjekt unserer Theologie, so lautet die Konklusion des Arguments in *Lect. prol. n. 88*, insofern er das unendliche Seiende („*ut est ens infinitum*“) ist.

¹³⁴³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, S. 234.

¹³⁴⁴ Obwohl im entsprechenden Teil von *Ord. prol. n. 168* der Ausdruck „erstes Objekt“ gebraucht wird, soll daran erinnert werden, daß Scotus in einem nachherigen Teil desselben Paragraphs bezüglich „unserer Theologie des unendlichen Seienden“ wiederholt, was er früher bezüglich eines Habitus ohne Evidenz vom ersten Objekt, aber mit einem gegebenen ersten Subjekt, gesagt hat. Wie die Anwendung von „Objekt“ und „Subjekt“ auf „unendlich Seiendes“ verstanden werden soll, wird in diesem Abschnitt und weiter unten in diesem Kapitel unter 4.4 untersucht.

¹³⁴⁵ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 111 n. 168*: „(...) igitur theologiae nostrae ut nostra est non oportet dare nisi obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur primae veritates“.

¹³⁴⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), op. cit., S. 234.

¹³⁴⁷ Die Auffassung von Johann AUER, Das Theologieverständnis des Johannes Duns Scotus und die theologischen Anliegen unserer Zeit, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 168, ist mir unverständlich: „Es ist bezeichnend, daß Scotus in der *Ordinatio* im Gegensatz zur *Lectura prima* nicht mehr auf das *ens infinitum* rekurriert: eigentlicher Gegenstand (subjectum) der Theologie ist eben der lebendige Gott, nicht ein Gottesbegriff“.

¹³⁴⁸ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 110-1 n. 168*: „*Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum, quod tamen neutram praedictam condicionem habet, quia non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut nobis notum continet*“.

Es wird später aufgewiesen, daß die Bestimmung des ersten Objekts (!) unserer notwendigen Theologie als unendlich Seiendes selbst zur Präzisierung der Bedeutung der Ausdrücke „Subjekt“ und „Objekt“, insbesondere in ihren Verwendungen im Prolog der *Ordinatio*, eine wichtige Rolle spielt. Dies heißt, daß die epistemische und die logische Rolle des Begriffs des unendlichen Seienden sowohl im Blick auf die Frage nach dem ersten Subjekt/Objekt unserer notwendigen Theologie als auch von da an im Blick auf die Frage nach der genauen Bedeutung des Unterschieds zwischen Subjekt und Objekt eines Habitus noch im einzelnen - und auf eine komplexere Weise - verfolgt werden müssen.¹³⁴⁹ Die Problematik wird in *Ord. prol. n. 168* schon gesehen, wenn in einem ersten Sinne das unendliche Seiende als das („für uns“) erste bekannte Objekt unserer Theologie definiert wird. Es geht um einen besonderen transzendentalen Begriff, durch den der menschliche Verstand das erste Objekt der Theologie positiv erkennt.¹³⁵⁰ Als „unseres“ Objekt der Erkenntnis, durch das das eigentliche Objekt unserer Theologie erkannt wird und von dem die ersten Wahrheiten unserer Theologie erkannt werden, wird das unendliche Seiende offensichtlich wie ein formales Objekt verstanden. Aber was für ein formales Objekt kann das unendliche Seiende in unserer Theologie sein? Die Frage verlangt die Untersuchung der Rolle des Begriffs des unendlichen Seienden in der menschlichen Erkenntnis von Gott.¹³⁵¹ Und nach dieser Untersuchung wird sich die Vielschichtigkeit der Bedeutung von „Subjekt“ und „Objekt“ aus Anlaß der Betrachtung des unendlichen Seienden in unserer Theologie zeigen, wenn im Bezug zu dem Inhalt von *Ord. prol. n. 168* gesehen wird, daß auch „unsere Theologie des unendlichen Seienden“ keine der zwei Bedingungen zur wissenschaftlichen Erkenntnis des ersten Objekts erfüllt.¹³⁵² Das „für uns“ vollkommenste erste formale Objekt der Theologie wird anscheinend wieder zu einem ersten Subjekt der theologischen Erkenntnis werden müssen. „Unsere Theologie des unendlichen Seienden“ nenne ich die Theologie im „unseren“ Verstand, das einen metaphysischen Begriff als formales Objekt annimmt, im Unterschied zu einer

ipsum habitum“.

¹³⁴⁹ Eine solche Erklärung soll auch bedeuten, daß die Funktionen des Begriffs des unendlichen Seienden im Habitus unserer Theologie nur im Sinne einer kohärenten Version der Bedeutung von „*subiectum*“ und „*obiectum*“ verstanden werden.

¹³⁵⁰ Vgl. Étienne GILSON, *Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio*, in: *Antonianum*, S. 12.

¹³⁵¹ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.3.

¹³⁵² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.1 und unten unter 4.4.

„*doctrina nobis*“, das als formales Objekt immer noch ein („in“ und „für uns“ im gegenwärtigen Zustand) nicht-eigentümliches Begriffsgehalt-Sinngehalt wie „diese Gottheit“ hat. Daher unterscheidet sich unsere Theologie des unendlichen Seienden von unserer Theologie als „*doctrina nobis*“ qualitativ auf der epistemischen Ebene.¹³⁵³

4.2 - Exkurs: Die „Evidenz“ unserer Theologie als einer Lehre für uns

Bevor die Untersuchung der Funktionen des Begriffs des unendlichen Seienden in unserer notwendigen Theologie fortgeführt wird, soll noch die folgende Schwierigkeit gelöst werden: Wie ist die Behauptung am Anfang von *Ord. prol. n. 168* zu verstehen, daß eine gewisse Theologie - eine Lehre für uns - keine Evidenz vom Objekt aus besitzt, sondern eine Evidenz, die anderswoher verursacht wird?¹³⁵⁴ Systematisch gesehen kann die Lösung dieser Frage in diesen Moment der Untersuchung eingliedert werden, insofern weiter unten auch die Evidenz der Erkenntnis in unserer Theologie des unendlichen Seienden nachgeprüft wird.¹³⁵⁵ Die Nichterfüllung von Erkenntnisbedingungen des ersten Objekts und der Vergleich des Habitus unserer Theologie mit einem Habitus kontingenter Wahrheiten veranlassen Scotus, in einem interpolierten Text wiederum den epistemischen Charakter unserer Theologie im Sinne des Begriffs des Glaubens zu bewerten.¹³⁵⁶ Die in *Ord. prol. n. 168* dargestellten zwei Erkenntnisbedingungen des ersten Objekts werden in einem *textus interpolatus* auf den Begriff des (erworbenen) Glaubens, wie er auch aus *Ord. prol. n. 141* verstanden werden kann, angewandt:¹³⁵⁷

- Daß Gott dreieinig und einig ist, weiß unsere Theologie nicht mit Evidenz vom erkannten Objekt aus, weil der menschliche Verstand Gott unter dem Sinngehalt Gottes („*sub ratione Dei*“) nicht erkennt.

- Der menschliche Verstand gewinnt anderswoher („*aliunde*“) die Evidenz (!) von einer solchen notwendigen Wahrheit. Es wird hier auf die Unterscheidung zwischen

¹³⁵³ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.4.

¹³⁵⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.1.

¹³⁵⁵ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 4.4 und 4.5.

¹³⁵⁶ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.3.

¹³⁵⁷ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.2, 1.3 und 1.5. Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 111 n. 168 textus interpolatus*: „utpote quod Deus est trinus et unus non habet evidentiam ex obiecto cognito, quia Deum sub ratione Dei non cognoscimus, sed aliunde; quia invenimus scriptum, credimus. Igitur si invenis tunc scriptam scientiam geometriam, tunc obiectum geometriae non contineret passiones scriptas ut meo intellectui videntur, quia non esset mihi notum sub ratione obiecti primi; ideo assignaretur tale obiectum primum respectu talis habitus cui primo intellectus attribueret veritates illas“.

Wissenschaft und Glaube hingewiesen.¹³⁵⁸ Der Mensch glaubt daran, daß Gott dreieinig und einig ist, weil er solche Wahrheiten in der Heiligen Schrift geschrieben gefunden hat. Hätte vergleichenderweise jemand die Wissenschaft der Geometrie und ihre Wahrheiten nur geschrieben gefunden, dann würde das Objekt der Geometrie nicht die geschriebenen Eigenschaften enthalten, *insofern sie von meinem Verstand geschaut werden* („*ut meo intellectui videntur*“), weil sie mir *nicht unter dem Sinngehalt des ersten Objekts* („*sub ratione obiecti primi*“) erkannt würden.

- Der beschriebenen Theologie für uns würde ein solches erstes Objekt - in einem bestimmten Sinn ein dem ersten Objekt der Theologie in sich gleiches Objekt - in bezug auf einen solchen Habitus zugewiesen („*assignaretur*“), dem erstlich der Verstand solche notwendigen Wahrheiten zuschreiben würde.¹³⁵⁹

Ohne das Argument zu wiederholen - und es wird bezeichnenderweise im interpolierten Text bestätigt! - nach dem allein unter dem eigentümlichen Sinngehalt-Begriffsgehalt des ersten Objekts die zwei Erkenntnisbedingungen erfüllbar sind bzw. die wissenschaftliche Erkenntnis vom Objekt des Habitus erreicht wird, soll jetzt der problematische und bei Scotus ungewöhnliche Gebrauch des Ausdrucks „*evidentia*“ bezüglich der in einer Lehre für uns gewonnenen Erkenntnis diskutiert werden. Die Autorität der Schrift und diejenige der von der Kirche überlieferten Tradition gründen sich nach Scotus zwar auf die Autorität der Apostel und Zeugen und letztlich auf die Autorität und Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes. Alle diesen Autoritäten werden von der historischen Kirche gezeugt und bewahrt.¹³⁶⁰ Selbst die Autorität und Wahrhaftigkeit des historischen Zeugens und der Lehre der Kirche, wie die Autorität und Wahrhaftigkeit einer wissenden Person, gründen sich auf die Autorität der Apostel und Zeugen und letztlich auf die Autorität und Wahrhaftigkeit Gottes: Dennoch werden sie üblicherweise nicht als ein Grund verstanden, durch den eine logische Struktur von

¹³⁵⁸ *Ord. prol. n. 141.*

¹³⁵⁹ Eine ähnliche Behauptung findet sich auch im Haupttext von *Ord. prol. n. 168*, vgl. weiter unten in diesem Kapitel unter 4.5 und 4.6. Ihr Inhalt wird im Sinne der Unterscheidung vom „materialen“ und „formalen“ Objekt verstanden.

¹³⁶⁰ Vgl. *Ordinatio* III d. 23 q. un. S. 461 n. 5: „Ideo sicut nec haesito de veracitate eorum, quae est quasi principium, sic nec de dicto eorum, quod est quasi conclusio sequens eodem modo: quia homo non dubitat de veracitate Dei, quia hoc cuilibet naturaliter inferitur, scilicet Deum esse veracem: nec dubitat de approbatione Ecclesiae, quae approbat dicta, & scripta virorum praecedentium: ideo non dubitatur de his, quae in Scriptura reuelantur, sed fide acquisita ex auditu firmiter eis adhaeret. Hoc igitur tenendum est tanquam certum, quod reuelatorum in Scriptura est in nobis fides acquisita, generata ex auditu, & ex actibus nostris, qua eis firmiter adhaeremus“.

Sätzen im naturhaften Habitus des erworbenen Glaubens *mit Evidenz* erkannt wird.¹³⁶¹ Derjenige, wie der heutige Gläubige oder der heutige Theologe,¹³⁶² der den erworbenen Glauben besitzt, stimmt der biblischen Geschichte, dem Evangelium und den Glaubensartikel in Glaubensakten (im Gegensatz zur Meinung) *mit Sicherheit*¹³⁶³ zu, weil er, wie die Kirche, fest glaubt, daß die Autoren der kanonischen Bücher die Wahrheit sagen.¹³⁶⁴ Direkte menschliche Autorität und Wahrhaftigkeit bringen aber prinzipiell keine „feste Zustimmung“ („*firmus assensus*“) im Blick auf solche Objekte hervor.¹³⁶⁵

In bezug auf die Evidenz der gewonnenen Erkenntnis kann dasselbe vom Habitus des eingegossenen Glaubens gesagt werden. Er setzt den Habitus des erworbenen Glaubens voraus und wird im Unterschied zu jenem göttlich-übernatürlich verursacht.¹³⁶⁶ Durch ihn steigt die Intensität, die Sicherheit und die Festigkeit des Glaubensakts - nicht des Glaubensobjekts -, weil die Autorität und Wahrhaftigkeit, auf die er sich stützt, Gott selber ist bzw. etwas, das nicht falsch sein kann: „Der eingegossene Glaube verleiht den *firmus assensus*, weil er auf Gott als sein erstes Objekt hinblickt“. Gleichwohl kann durch einen solchen *assensus* keine evidente Einsicht in das Glaubensobjekt gewonnen werden.¹³⁶⁷ Die Gewißheit des eingegossenen

¹³⁶¹ Vgl. Walter BETZENDÖRFER, *Glaube und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*, S. 223f. 225f.; Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 105-7.

¹³⁶² Der Theologe kann zwar andere Habitus der theologischen Erkenntnis besitzen, die mit dem erworbenen Glauben zugleich bestehen können; vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.

¹³⁶³ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5. Vgl. auch Franciscus LYCHETUS, Commentarius, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* VIII (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639) S. 461 n. 1: „(...): fides enim ponitur infra scientiam, & supra opinionem; quia *opinio* est adhaerere vni parti cum haesitatione alterius; *fides* vero est adhaerere articulis ita firmiter, quod nullo modo haesitet; sed *scientia* non tantum est adhaerere firmiter conclusioni, sed est adhaerere ex euidencia rei, ita quod in intellectu euidenter causatur scientia conclusionis ab ipsa re, & non potest dissentire: adhaeret enim firmiter conclusioni propter principium: sed fides quamuis sit adhaerere firmiter, puta huic articulo, quod *Deus est trinus, & unus*, non tamen adhaeret ex euidencia rei, sed tantum, quia credit veracitati hoc asserentis“.

¹³⁶⁴ Vgl. Walter BETZENDÖRFER, op. cit., S. 223; Anton ANTWEILER, Der Glaube nach Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Wahrheit*, S. 166-70; Olivier BOULNOIS, *La rigueur de la charité*, S. 92-3. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 23 q. un. S. 511 n. 3: „(...), dico quod certum est quod respectu istorum reuelatorum, nos Christiani habemus fidem acquisitam, quia credimus firmiter Ecclesiae testificanti huiusmodi esse reuelata a Deo, & ipsam in hoc veram esse. Vnde Augustinus in epistola contra fundamentum Manichaei: *Non crederem Euangelio, nisi crederem Ecclesiae*. (...). Vnde libris Canonicis non est credendum, nisi quia primo credimus Ecclesiae approbanti, & asserenti, & tradenti illos. Licet enim aliqui libri auctoritatem habent ex auctoribus suis, non tamen creditur eis, nisi quia Ecclesiae approbanti, & testificanti illos esse veraces. (...). Fidem ergo acquisitam habemus ex testimonio Ecclesiae“.

¹³⁶⁵ Vgl. *Ordinatio* III d. 23 q. un. S. 471 n. 18: „Ad primum principale antecedens est falsum: licet enim fides acquisita sufficiat ad assensum, & certitudinem actus, prout *credere* opponitur *opinari*: tamen non est ita perfecte certus, sicut cum fide infusa: nec esset actus ita intensus: nec sufficit in *esse* primo, quia fides acquisita non perficit animam ita perfecte, sicut infusa: oportet igitur ponere vtramque fidem“.

¹³⁶⁶ Vgl. Walter BETZENDÖRFER, op. cit., S. 223-4; Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 106-7; Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 82f.

¹³⁶⁷ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 106-7; Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 83. 97f. Vgl. *Ordinatio* III d. 23

Glaubens ist die „Gewißheit von einem gewissen [unfehlbaren] Extrinsischem aus“ („*certitudo a quodam extrinseco*“), nämlich durch „eine gewisse Teilnahme des göttlichen Lichtes“ („*participatio quaedam luminis divini*“),¹³⁶⁸ nicht eine „intrinsische Gewißheit“ („*certitudo intrinseca*“), wie die Gewißheit im Hinblick auf Prinzipien, die aufgrund der Erkenntnis ihrer Termini offensichtlich wahr sind und mit Evidenz erkannt werden.¹³⁶⁹ VOS hat demgemäß die Zustimmung im Habitus des Glaubens, sowohl des erworbenen als auch des eingegossenen, so bezeichnet: Wenn *a* glaubt, daß *p*, dann ist *p* gewiß für *a*.¹³⁷⁰ Gewiß, aber nicht evident.¹³⁷¹

Es ist wichtig darauf aufmerksam zu machen, daß der Glaubenshabitus, mit dem Scotus schon in *Ord. prol. n. 141* - auch im Blick auf einen naturhaften Habitus wie die Geometrie - den Begriff der Lehre für uns vergleicht,¹³⁷² sich vom Habitus der Meinung

q. un. S. 469 n. 15: „Quod autem requiratur fides infusa, non solum propter intensionem actus, sed etiam propter assensum, & certitudinem, patet, quia hoc non potest esse a fide acquisita, scilicet firmus assensus: quia fide acquisita nullus credit alicui, nisi quem scit posse falli, & fallere, licet credat ipsum non velle fallere: sed nemo potest perfecte assentire dictis eius, quem nouit posse falli, & fallere in his, quae dicit, cuiusmodi est quilibet homo, cui, & non alij assentitur per fidem acquisitam propter veracitatem illius. Ex quo igitur ita est, oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum, vt respiciat Deum pro obiecto primo; de quo sicut de obiecto formantur aliae veritates, quae continentur in articulis mediatis, vel immediatis, secundum quod ipsum sic, vel sic respiciunt“. Vgl. ibidem, S. 473 n. 19: „Ad aliud, concedo quod fides infusa est perfectior habitus simpliciter quocumque habitu acquisito, eo quod ratione suae perfectionis non potest causari, nisi a Deo in ratione causae, vt causat obiectum, vel per alium modum supplendo vicem obiecti, quod non est perfecte praesens in ratione obiecti respectu fidei“.

¹³⁶⁸ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 354 n. 7: „Alia differentia est, quantum ad hoc, quod est actum inniti fidei: quia fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum, inclinatur autem virtute luminis diuini, cuius est participatio; & ita non nisi ad illud quod est conforme illi lumini diuino: actus igitur credendi in quantum innititur fidei, non potest tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur assertioni alicuius testis, qui posset deficere, & ideo illa fides non tribuit actum credendi, in quantum sibi innititur, quod non possit sibi subesse falsum: (...)“. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 S. 17 n. 13: „(...), quia fides non habet firmitatem, nisi ex auctoritate illius, cui creditur: ille autem cui innititur fides acquisita, potest fallere & falli; & ideo fides acquisita non excludit omnem formidinem: fides autem infusa, quae innititur auctoritatem illius, qui non potest fallere, nec falli, excludit formidinem, & includit certitudinem: (...)“. Vgl. Anton ANTWEILER, *Der Glaube nach Johannes Duns Scotus* (Schluß), in: *Wissenschaft und Wahrheit*, S. 169-70.

¹³⁶⁹ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 107-8. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 17 S. 469 n. 11: „Cognitio principij seipsa est certa, vel ab obiecto, scilicet a principio, quod est a se verum manifestum, vel saltem est manifestum ex terminis, qui sunt per se causae euidetiae principij, & includuntur in ipso: (...); sed per nullum istorum modorum est actus fidei infusae certus: sed tantummodo a quodam extrinseco. Illud enim lumen fidei infusae, quia est participatio quaedam luminis diuini, non potest inclinare intellectum nisi in aliquod determinate verum. Certitudo ergo illa in actu (...). Non est autem ex ipsa intrinseca perfectione actus, (...)“.

¹³⁷⁰ Vgl. A. VOS, *Kennis en noodzakelijkheid*, S. 73.

¹³⁷¹ Der epistemische Charakter der Glaubenszustimmung, insbesondere bezüglich epistemischer Begriffe wie Gewißheit und Evidenz, war, einer besonderen Auffassung zufolge, ein zentrales Thema in John Mairs schottischem vor-reformatorischem philosophischem Kreis. Hier weisen die Unterscheidungen von „evidenter Zustimmung“, „Zustimmung des Glaubens“ und „Zustimmung der Meinung“ auf Ähnlichkeiten mit den scotischen Begriffen von evidenter Kenntnis, fester Zustimmung und Erkenntnis durch die Meinung auf. Vgl. Alexander BROADIE, *The shadow of Scotus, Philosophy and faith in pre-Reformation Scotland*, (Lecture 5: The nature of faith), S. 78-9: „(...), of the three kinds of assent that our philosopher-theologians discussed, evident assent, assent of faith and finally opinative assent, it was the first two, evident assent and the assent of faith, that were regarded as of special interest. The first of these, evident assent, is bound to interest the philosopher, and the second, faith, is bound to interest the theologian. (...) Nevertheless, (...), opinative assent could not be ignored. In addition, (...), from a given perspective faith lies on an axis between evident assent and an opinion“. Vgl. ibidem, S. 80: „Faith and evident assent have this in common, that each is given without hesitation. Faith and opinion have this in common, that they are inevident“.

¹³⁷² Vgl. im ersten Kapitel unter 1.3 und 1.4.

scharf unterscheidet. Was den Habitus der Meinung („*doksa*“) betrifft, wird er von Aristoteles in *Zweite Analytik* I Kap. 33¹³⁷³ insbesondere vom Wissen oder von der Wissenschaft („*episteme*“ bzw. „*episteme apodeiktike*“) ¹³⁷⁴ differenziert.¹³⁷⁵ Beide Habitus unterscheiden sich prinzipiell im Blick auf ihre Objekte. Das Objekt der Wissenschaft ist das beweisbare Wißbare („*scibile*“), d. h. (a) das Allgemeine und (b) das Notwendige, wobei das Notwendige das ist, was nicht anders sein kann.¹³⁷⁶ Von da an ist die „*episteme apodeiktike*“ allgemein definiert ein axiomatisch-deduktives System, das eine Reihe von systematischen verbundenen Beweisen („*apodeiktikai*“) einschließt.¹³⁷⁷ Es gibt aber auch Dinge, die anders sein können: Auch wenn sie wahr sind, können sie falsch sein. Solche Dinge, nämlich die kontingenten Dinge, entweder als Allgemeines oder als Einzelnes, sind das Objekt der Meinung (=das „*opinabile*“).¹³⁷⁸ Davon handelt das Wissen nicht.¹³⁷⁹

„Meinung“ wird noch dadurch charakterisiert, daß in ihr entweder ein durch Mittelbegriffe beweisbares erfaßtes Objekt *eigentlich notwendig* ist, aber es wird vom Meinenden in einem Urteil nicht *als notwendig* verstanden,¹³⁸⁰ oder in ihr das Objekt in

¹³⁷³ Das Thema der *Zweiten Analytik* I Kap. 33 besteht aus einem Beweis in Form von allgemeinen epistemischen Fragen, der darauf zielt, den schon akzeptierten Unterschied von Meinung und Wissen tatsächlich aufzunehmen; vgl. Jonathan BARNES, Notes, in: ARISTOTLE, op. cit., S. 189. Vgl. auch Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, in: Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum - expositio*, S. 314: „395 [1]. Postquam Philosophus ostendit comparationem scientiarum ad invicem et secundum certitudinem et secundum unitatem et diversitatem, hic ostendi comparationem scientiae ad alia quae ad cognitionem pertinent. Et dividitur in duas partes: in prima agit de comparatione scientiae ad opinionem, quae est verorum et falsorum; in secunda, de comparatione scientiae ad alios habitus cognoscitivos, qui sunt semper verorum; ibi: *Reliqua autem quomodo oportet* etc.“

¹³⁷⁴ Vgl. *Zweite Analytik* I Kap. 33 88b30-89a4 und insbesondere die ersten acht Kapitel des Buchs I.

¹³⁷⁵ Dabei handelt es sich auch um die Vernunft („*nous*“ bzw. „*episteme anapodeiktike*“). Aristoteles analysiert also insgesamt drei intellektuelle Habitus, durch die das Wahre und das Falsche beurteilt werden. Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., S. 275.

¹³⁷⁶ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, op. cit., S. 314.

¹³⁷⁷ Vgl. Jonathan BARNES, *Aristotle*, S. 32f. Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1.

¹³⁷⁸ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, op. cit., S. 314.

¹³⁷⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 33, 88b30-89a5, S. 438-9: „Was Gegenstand von Wissen werden kann und Wissen selbst unterscheidet sich von solchem, was der Meinung zugänglich ist, und vom Meinen selbst darin, daß Wissen *allgemein* ist und *mittels notwendiger* (Sätze erreicht wird), Notwendiges kann aber sich nicht anders verhalten. Nun gibt es bestimmte (Sachverhalte), die sind wahr und haben auch Bestand, sie können sich aber auch anders verhalten. Klar nun, davon gibt es ein Wissen nicht; (...). Wahr ist nun Vernunft, Wissen und Meinung, und was ihnen gemäß ausgesagt wird; bleibt also, daß Meinung sich bezieht auf (Sachverhalte), die wahr sein können oder falsch und die sich (von Fall zu Fall) anders verhalten können. Das bedeutet: Auffassen des unvermittelten, (aber) nicht notwendigen Eingangssatzes. Und so steht es auch in Übereinstimmung mit dem, was da erscheint: Meinung ist ohne Festigkeit, und was ihr auf seiten der Dinge entspricht, auch“. Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, op. cit., S. 314; Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., S. 275; Jonathan BARNES, Notes, op. cit., S. 190.

¹³⁸⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 33, 89a33-37, S. 442-3: „(...) in vergleichbarer Weise gehen auch Wissen und Meinung auf dasselbe: *Es* einerseits bezieht sich so auf

sich *tatsächlich kontingent ist*, und nicht notwendig.¹³⁸¹ Wissenschaft und Meinung können sich deswegen der ersten Auffassung nach auf dasselbe Objekt beziehen und unterscheiden sich *dann* durch die epistemischen Kriterien, durch die sie im erkennenden Subjekt durch den definitorischen Mittelterminus das beweisbare Objekt (=den Schlußsatz) jeweils, nie zugleich, erkennen:¹³⁸²

- Wenn A weiß, daß *p*, dann besteht für A nicht die epistemische Möglichkeit, daß nicht-*p* der Fall ist (=dann notwendigerweise *p*).

- Wenn A meint, daß *p*, dann besteht für A noch die epistemische Möglichkeit, daß nicht-*p* der Fall ist (=dann nicht notwendigerweise *p*).

- „Meinen, daß *p*“ schließt „Wissen, daß *p*“ aus.¹³⁸³

- Wenn A meint, daß *p*, dann erkennt A *p* weder mit Evidenz *noch mit Sicherheit*.¹³⁸⁴

Zurück zur Bestimmung des epistemischen Charakters des Glaubenshabitus spricht Scotus in einem anderen Zusammenhang, nämlich in der Betrachtung der drei Habitus des theologischen Wissens in *Ord.* III d. 24 q. un. n. 14-17, die mit dem Glauben bestehen können und deren epistemischer Charakter jeweils im einzelnen nachgeprüft werden muß,¹³⁸⁵ von der „Evidenz“ des Wissens über Gott, die „*aliunde*“, also nicht vom menschlichen Verstand, verursacht wird. Stephen F. BROWN klärt den theoretischen Hintergrund dieser Betrachtung, zwar in der inhaltlich etwas veränderten Darstellung in *Rep. par.* III d. 24 q. un. n. 7-21, d. h. die Reaktionen von Gottfried v. Fontaines und von Scotus an der dritten Alternative Heinrichs v. Gent bezüglich des Charakters der Erkenntnis, der durch die Habitus von den Glaubensartikeln gewonnen

„Lebewesen“, daß es unmöglich ist, daß dies „nicht Lebewesen“ sein kann, *sie* dagegen so, daß dies wohl möglich wäre, z.B., wenn es ein Wissen dessen, *was Mensch wirklich ist*, sie dagegen zielt auf „Mensch“, aber nicht auf „was Mensch wirklich ist“. *Dasselbe* ist es hier, weil „Mensch“ (ausgesagt wird), die Art und Weise aber, wie (das aufgefaßt wird), ist nicht die gleiche“. Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., S. 276-7.

¹³⁸¹ Vgl. W. D. ROSS, Commentary, in: W. D. ROSS (text, introduction and commentary), op. cit., S. 606-7.

¹³⁸² Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 33, 88b30-90a10, S. 438-41; 89b6, S. 442-3: „(...)“; dann hätte man ja gleichzeitig die Annahme, eines und dasselbe könne sich anders verhalten und könne dies auch nicht - was doch nicht geht“.

¹³⁸³ Vgl. Antonie VOS, *Kennis en noodzakelijkheid*, S. 73; Jonathan BARNES, Notes, in: ARISTOTLE, op. cit., S. 189.

¹³⁸⁴ Vgl. Antonie VOS, *Kennis en noodzakelijkheid*, S. 73.

¹³⁸⁵ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 483 n. 14: „Ad propositum tamen magis, dico quod aliqua notitia potest haberi cum fide, & alius habitus a fide. & primo videndum est, qualem habitum potest habere homo cum fide; & primo de habitu, quem homo potest habere ex sensu literae Scripturae sacrae de creditis reuelatis. Secundo, qualem habet exponendo Scripturam, & explicando conclusiones, & e soluendo ea, quae videntur contraria. Tertio, qualis habitus fuit in montibus recipientibus primo scientiam“. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 520 n. 17; vgl. auch Ludwig WALTER, op. cit., S. 79f.

werden kann.¹³⁸⁶ Angesichts der Auffassung von Gottfried v. Fontaines, daß über die übernatürlichen Glaubensobjekte die Habitus der Erkenntnis entweder „Glaube“ oder „Schau“ bzw. jeweils nicht-evidente Erkenntnis oder evidente Erkenntnis sind, hat Heinrich v. Gent einen dritten Habitus vorgewiesen, durch den als durch einen zwischen beiden anderen Habitus mittleren Weg die Glaubensartikel im gegenwärtigen Zustand mit Evidenz erkannt werden. Der von Heinrich v. Gent in *Summa* a. 13 q. 6 und in *Quodlibet* VIII q. 14 beschriebene „*intellectus*“ oder „Verständnis“ der Glaubensartikel ist die Evidenz der Vernunft, durch die dem Verstand deutlich wird, daß die Realität der Objekte, an die geglaubt wird, genau so ist, wie durch den Glauben behauptet wird. Der Verstand erkennt die Naturen, die durch die Termini der Glaubensartikel bezeichnet werden, so daß er durch seine eigene Erforschung und die Hilfe des übernatürlichen Lichtes und der göttlichen speziellen Erleuchtung - kurz: durch das mittlere „theologische“ Licht des „*intelligere*“¹³⁸⁷ - die eigentlichen Wahrheiten der Theologie erfaßt.¹³⁸⁸

Wie Gottfried v. Fontaines lehnt auch Scotus das mittlere Licht Heinrichs v. Gent ab. Die Argumente für die Ablehnung der Meinung, daß es ein solches Licht gibt und dieses Licht als eine Art Wissenschaft das Licht des Glaubens voraussetzt, müssen

¹³⁸⁶ Vgl. Stephen F. BROWN, The medieval background to the abstractive vs. intuitive cognition distinction, in: Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 27 - Geistesleben im 13. Jahrhundert*, S. 82-4. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 518 n. 9: „Sed contra opinantes arguitur, aiunt enim quod notitiae, quam habent minores, non oportet nisi assentire: sed maiores cum hoc habent scientiam, qua exponitur fides pie, & roboratur contra impios, scilicet haereticos: alioquin cito deficeret fides simplicium. Ideo dicunt quod in maioribus scientia requiritur, & lumen correspondens est superius fide“. Vgl. ibidem: „Contra opinionem in se arguitur sic: Ponunt enim ista lumina simul stare, & quod illud in quo habetur scientia, vniatur habitui fidei“.

¹³⁸⁷ Vgl. Stephen F. BROWN, The medieval background to the abstractive vs. intuitive cognition distinction, in: Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 84. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 517 n. 7: „Alio est opinio Gandauen. in summa sua, quod triplex est lumen, scilicet lumen gloriae, in quo aperte videntur illa, quae nunc sunt reuelata; & per lumen fidei ad credendum articulum; & est lumen medium, in quo clarius cognoscuntur articuli, quam per lumen fidei, & obscurius quam in lumine gloriae, & in isto lumine Theologus habet scientiam clariorem, quam in lumine fidei. Et ita ait quod lumini fidei correspondent actus credendi, lumini medio actus intelligendi, lumini gloriae actus videndi. (...). Et ponunt exemplum aliqui, vt in Quodlibet 14. dicentes quod sic se habent ista tria, *credere, intelligere, & videre*, (...).“ Zu „*lumen theologicum*“ vgl. auch die bibliographischen Hinweise in Matthias LAARMANN, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent* († 1293), S. 60-2.

¹³⁸⁸ Vgl. HENRICUS GAND., *Summa* a. 13 q. 6 (t. 1 f. 94rv) apud Stephen F. BROWN, The medieval background to the abstractive vs. intuitive cognition distinction, in: Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 82-3 Fn. 10: „Tertius modus est medius quo cognoscuntur credita non solum auditu nec apparentia rei quasi visu, sed ex rationis evidentia qua intellectui conspicuum est naturam rei sic se habere sicut fides tenet. Quemadmodum enim cognoscendo naturam solis et lunae et discursus eorundem circa terram per intellectus investigationem adiutorio luminis naturalis cum generali illustratione divina potest homini notum fieri quomodo contingit lunam eclipsari, sic cognoscendo naturas terminorum credibilium, ut Patris, et Filii, et Spiritus Sancti in divinis, per intellectus investigationem adiutorio luminis supernaturalis et divinae illustrationis specialis potest ei notum fieri quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio et non a Patre solo, et sic de caeteris quae sunt scientiae propria et ad fidem pertinentia“.

hier nicht dargelegt werden.¹³⁸⁹ Wichtiger ist die Analyse des Inhalts der in *Ord.* III d. 24 q. un. anschließenden Betrachtung eines von drei Habitus des theologischen Wissens, die mit dem Glauben zusammenlaufen: Genau im dritten Habitus¹³⁹⁰ wird eine besondere Art „evidente Kenntnis“ („*euidens notitia*“) beschrieben, die jetzt durch den Vergleich mit dem parallelen Text in *Rep. par.* prol. III d. 24 q.un. dargestellt werden soll. In *Ord.* III d. 24 q. un. n. 17 geht es um den Habitus der Propheten, der Apostel und der Heiligen, in dem Gott als unmittelbare Ursache, nicht mittels einer Zweitursache, die sichere und zweifellose Kenntnis der Wahrheiten der Heiligen Schrift verursacht. Jene haben eine solche Gewißheit genau in bezug auf die Wahrheiten, die ihnen zuerst geoffenbart und danach in der Heiligen Schrift bewahrt wurden. Ein solcher Habitus wird epistemisch als unmittelbare, intuitive, deutliche und evidente Kenntnis bezeichnet.¹³⁹¹ Die „feste Gewißheit“ („*certitudo firma*“) dieses Habitus des theologischen Wissens hängt von der von Gott teilverursachten großen Zustimmung („*magnus assensus*“) ab: Mit ihr konnten jene nicht den geoffenbarten Wahrheiten nicht zustimmen. Aber auch wenn dieser Habitus „Wissenschaft“ genannt und seine Gewißheit als „evident“ bezeichnet wird, ist seine Evidenz nicht diejenige, die von der Evidenz des Dinges kommt, d. h. von den mit Evidenz erkannten Prinzipien aufgrund den mit Evidenz erfaßten Termini: Dies allein ist der Habitus der Wissenschaft im strengen Sinne und kann nicht mit dem Glauben zugleich bestehen.¹³⁹² Die Betonung des epistemischen Charakters des theologischen Habitus jener ersten Empfänger der göttlichen Offenbarung liegt außerdem, wie in *Rep. par.* III d. 24 q. un. noch stärker

¹³⁸⁹ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 480-2 n. 7-12; *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 518-9 n. S. 9-14. Auch die scotische Alternative zum „*lumen medium*“ des Heinrich v. Gent, vgl. Stephen F. BROWN, The medieval background to the abstractive vs. intuitive cognition distinction, in: Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 86-7, durch eine besondere Form der abstraktiven Erkenntnis in der Theologie als Wissenschaft, die sowohl im Prolog der *Reportata parisiensia* als auch der *Reportatio parisiensis* diskutiert wird, gehört nicht an dieser Stelle der Arbeit. Vgl. im Schlußkapitel unter 1.1.

¹³⁹⁰ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 485 n. 17: „Sed si loquamur de tertio modo habendi habitum cum fide, qualem scilicet certitudinem habuerunt illi quibus Scripturae veritas primo reuelabatur“.

¹³⁹¹ Ibidem: „Dico quod omnem effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiua secunda, potest facere immediate: nunc autem si res ipsae, de quibus Scriptura tractat, essent clare apprehensa, & intuitiue, generarent notitiam certam absque omni dubitationi: & haec notitia, quia euidens est, diceretur scientia: sed Deus absque motione obiecti potest sic causare notitiam certam absque omni dubitationi, ita quod habens talem notitiam reuelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius; cuiusmodi notitiam creditur Prophetas habuisse, & multos alios Sanctos in Scriptura, (...)“.

¹³⁹² Ibidem: „(...) & tales habuerunt habitum praebentem magnum assensum, ita quod illo stante, non potuerunt non assentire veritati: illa tamen certitudo non euidens ex euidencia rei, quia tunc contradictio esset, quod huiusmodi notitia, & fides simul starent: fuit tamen certitudo illa firma, sicut est certitudo scientialis, quae causatur ex principiis notis ex euidencia terminorum: (...)“ Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 521 n. 22: „Dico ergo breuiter ad quaestionem, quod de creditis reuelatis non potest viator habere scientiam proprie dictam de eisdem. Quod patet, primo ex parte reuelatorum, quia cum fide non potest stare apprehensio terminorum in particulari distincta, quia tunc non essent credibilia. Secundo patet ex parte impossibilitatis habituum: nam ad scientiam proprie dictam requiritur euidencia obiecti; euidencia autem obiecti repugnat fidei, quae est de non visis“.

akzentuiert wird,¹³⁹³ in der festen Gewißheit, die als solche so fest wie die „wissenschaftliche Gewißheit“ („*certitudo scientialis*“) eines apodiktischen Beweises ist. Der Habitus der Propheten und der Heiligen in der Schrift, dessen feste Gewißheit „*aliunde*“ verursacht wird, ist sicherer als der Glaubenshabitus, der noch Zweifel einschließt.¹³⁹⁴ Er ist aber immer noch kein Habitus des Wissens im strengen Sinne, sondern höchstens eine Art „mittlere Wissenschaft“¹³⁹⁵ oder, noch exakter, das „Verständnis der Prinzipien“ („*intellectus principiorum*“) der Theologie.¹³⁹⁶

Wenn unsere Theologie Evidenz „*aliunde*“ hat, dann hat sie vielleicht Evidenz in einem sehr schwachen Sinne, nämlich aufgrund der Evidenz, die die Habitus jener Propheten und Heiligen in der Schrift besaßen und zu uns durch Zeugnis und Verkündigung kommt.

4.3 - Der Begriff des unendlichen Seienden

Um die Funktionen des Begriffs des unendlichen Seienden im Blick auf zwei verschiedene Problembereiche zu erklären, wird zunächst von einer Hintergrundfrage gehandelt: Warum ist der Begriff des unendlichen Seienden der vollkommenste Begriff, wie in *Ord. prol. n. 168* behauptet wird, den der menschliche Verstand im gegenwärtigen Zustand vom ersten Objekt der Theologie in sich haben kann, so daß er das erste Objekt unserer Theologie sein soll? Die Antwort auf diese Frage soll als Mittel zum folgenden Ziel verstanden werden: Die Antwort auf die Frage nach dem Charakter des unendlichen Seienden als formales Objekt unserer notwendigen Theologie.

Ich stütze mich im folgenden insbesondere auf eine Untersuchung von Francis J. S. CATANIA.¹³⁹⁷ Obwohl in seinem Artikel die Verwendung des Begriffs des

¹³⁹³ Ibidem, n. 21: „(...), quare vt obiectum potest facere certitudinem, quae includit aliquam euidenciam, Deus potest facere illam certitudinem cum euidenciam, & sine euidencia illius causae, quae nata est causare illam euidenciam“.

¹³⁹⁴ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 485 n. 17: „(...): sed non causabatur a talibus principiis, sed aliunde: ideo scientia non potuit dici ex euidencia rei: fuit tamen maior certitudo, quam certitudo fidei; quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide“.

¹³⁹⁵ Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 521 n. 21: „Et iste habitus certior fuit fide, & dicitur aliquo modo scientia, scilicet media inter scientiam proprie dictam, & fidem, quia habet certitudinem aliquo modo maiorem quam fides in nobis; inquantum excludit omnem motum quemcumque subreptitium de contrario fidei. Per hoc conuenit in certitudine cum scientia, in qua scientia determinatur de necessitate ad vnum, ita quod non potest iudicare oppositum“.

¹³⁹⁶ Ibidem: „Vnde tantam certitudinem de Theologicis in aliquibus creauit, vt in Apostolis, quod non potuerunt dubitare. Et illorum cognitio respectu fidei in nobis potest dici scientia, vel magis intellectus principiorum“.

¹³⁹⁷ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, in: *The American Catholic Philosophical Quarterly*, S. 37-54.

unendlichen Seienden auf Gott nicht prinzipiell im Kontext einer epistemologisch-wissenschaftlichen Frage betrachtet wird, wird der erste Teil der von mir gestellten Frage analysiert. Nach CATANIA wird der scotische Begriff des „*ens infinitum*“ in der traditionellen Auslegung mit dem Begriff des „*ens univocum*“ so verbunden, daß das „*ens univocum*“ die Grundlegung der Beziehung zwischen Erfahrung und Transzendentalität bezüglich der Verwendung eines (gemeinsamen immer noch trennbaren) Begriffs ist.¹³⁹⁸ CATANIA selber geht vom Begriff des Seienden in seiner Betrachtung des „*ens infinitum*“ aus, aber hier wird der Begriff des Seienden so „imaginativ gebildet“ („imaginatively constructed“), nicht in irgendwelchem Sinne „abstraktiv erkannt“ („abstractively recognized“), daß er intensiviert wird, um einheitlich alle möglichen Vollkommenheiten bzw. das „*ens infinitum*“ enthalten zu können.¹³⁹⁹ Der ebenso „imaginativ gebildete“ Begriff des unendlichen Seienden ist damit ein nützliches Schema, um die von Gott prädierten Namen zu strukturieren.¹⁴⁰⁰

Warum bevorzugt Scotus in bezug auf die menschliche Erkenntnis von Gott den Begriff des unendlichen Seienden vor anderen, die, obwohl nicht als ein „*simpliciter simplex*“ Begriff, auch die positive Erkenntnis der Entität „Gott“ ermöglichen? Unter den naturhaft erkennbaren Namen Gottes kann nach Scotus gezeigt werden, daß der Name „unendliches Seiendes“ das Einfachste und das Geeignetste ist.¹⁴⁰¹ Dies ist auch der Grund, warum in dem Gottesbeweis das bewiesene Seiende unbedingt als unendlich bewiesen werden muß.¹⁴⁰² Für das Verständnis des Platzes vom Begriff des unendlichen Seienden in der menschlichen Erkenntnis von Gott, und für die Begründung der Behauptung, daß der Name „unendliches Seiendes“ das Einfachste und das Geeignetste ist, soll erstlich gesagt werden, daß zur zweiten von drei Voraussetzungen zum

¹³⁹⁸ Ibidem, S. 37. Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.1.1.

¹³⁹⁹ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 37: „(...) now imaginatively constructed as so intensified as to include in a unitary way the full range of compossible perfections (*ens infinitum*)“. Vgl. auch Paul VIGNAUX, Etre et infini selon Duns Scot et Jean de Ripa, in: Paul VIGNAUX, *De Saint Anselm a Luther*, S. 366.

¹⁴⁰⁰ Ibidem, S. 37. Vgl. auch J.-M. COUNET, L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot, in: J. FOLLON et J. McEVOY (ed.), *Actualité de la pensée médiévale*, S. 314f.; Richard CROSS, *Duns Scotus*, S. 37-9.

¹⁴⁰¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 40 n. 58. Vgl. Alessandro GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 422f.

¹⁴⁰² Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 41f. Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 214-5 n. 147: „Ex praemissis conclusionibus, probatis et ostensis, arguitur sic ad quaestionem: aliquod ens tripliciter primum in entibus existit in actu; et illud tripliciter primum est infinitum; ergo aliquod infinitum ens existit in actu. Et istud est perfectissimum conceptibile et conceptus perfectissimus, absolutus, quem possumus habere de Deo naturaliter, quod sit infinitus, (...)“.

scotischen Beweis des ersten Seienden als unendliches Seienden,¹⁴⁰³ nämlich *die Intelligibilität* des Begriffs des unendlichen Seienden, zwei Momente eines Nachprüfungsvorgangs geführt werden müssen: (a) Der Beweis, daß das „Seiende“ die univoke begriffliche Grundlegung des Begriffs des unendlichen Seienden ist, und (b) die Entwicklung der Idee der aktuellen „intensiven Unendlichkeit“ der Seiendheit in Anknüpfung an den aristotelischen Begriff der potentiellen „quantitativen Unendlichkeit“.¹⁴⁰⁴

Diese zwei Momente, und folglich die Betrachtung der Intelligibilität des Begriffs des unendlichen Seienden, werden nach CATANIA von Scotus wesentlich in *Quodl. q. 5 n. 2-4* (d. h. in einem späteren Werk) durchgeführt und sind von zentraler Bedeutung für die Konzeption des Begriffs des unendlichen Seienden als innerlicher Modus der Seiendheit einer gewissen Realität.¹⁴⁰⁵ In *Quodl. q. 5 n. 2* erwähnt Scotus erstens die aristotelische Definition des Unendlichen (des „apeiron“ oder des „Unbegrenzten“) in *Physik* III Kap. 6 207a7-9, nach der das Unendliche, wenn es nach dem Gesichtspunkt der Quantität aufgefaßt wird, das ist, wovon soviel man auch ein Weiteres annimmt, immer noch ein Weiteres anzunehmen übrig bleibt.¹⁴⁰⁶ Das Unendliche in der Kategorie der Quantität kann nach dieser Auffassung nur in der Möglichkeit („*in potentia*“) *sein*, insofern immer ein Weiteres nur nach dem anderen angenommen wird:¹⁴⁰⁷ So wird immer noch eine neue Größe („*magnitudo*“) verursacht.¹⁴⁰⁸ Es folgt aus der ununterbrochenen Annahme irgendeines weiteren Teils, daß das quantitative Unendliche in der Aktualität endlich *ist*, d. h. es ist in der Aktualität ein bestimmter Teil des der Möglichkeit nach unendlichen Ganzen („*quaedam pars*

¹⁴⁰³ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 42: „To show that this First Being is infinite is to presuppose three things: (1) that there is a First Being; (2) that the concept of „infinite being“ makes sense; (3) that there are reasons for ascribing „infinite“ to „first being““.

¹⁴⁰⁴ Ibidem. Vgl. auch J.-M. COUNET, L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot, in: J. FOLLON et J. McEVOY (ed.), op. cit., S. 315f.; Allan B. WOLTER, An Oxford dialogue on language and metaphysics, in: *The Review of Metaphysics*, S. 331f.; Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 385-7; ders., *Scientia transcendens*, op. cit., S. 110f.

¹⁴⁰⁵ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 42f. Dieselbe Konzeption behandelt Scotus in *Ord. I d. 8 p. 1 q. 3*.

¹⁴⁰⁶ Vgl. ARISTOTELES, Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ), in Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., III Kap. 6, 207a7-8, S. 138-9: „„Unbegrenzt“ ist damit (in seiner Bedeutung festgelegt als) „wovon man, wenn man es nach dem Gesichtspunkt des 'wieviel' auffaßt, immer noch ein Weiteres annehmen kann“.

¹⁴⁰⁷ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 118 n. 2: „De Primo, *Infinitum* secundum Philosophum 3. *Physic. est cuius quantitatem accipientibus, id est, quantuncunq; accipientibus, semper aliquid restat accipere: & ratio est quia infinitum in quantitate (...) non potest habere esse nisi in potentia, accipiendo semper alterum post alterum, (...)*“.

¹⁴⁰⁸ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* XII (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639) *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 119 n. 1: „(...), scilicet accipiendo ab vna magnitudine, & addendo alteri magnitudini, quia in actu non inuenitur magnitudo infinita extensiuue. Siue etiam

totius infiniti potentialis“), und daher steht noch ein Weiteres desselben Unendlichen aus, das noch angenommen werden kann. Scotus drückt demgemäß die Folgerung der aristotelischen Bestimmung so aus, daß hier das der Möglichkeit nach quantitative Unendliche nur ein „*esse in fieri*“ - ein „in einem Werden oder in einem Prozeß“ vorliegendes Sein (Wolf) -¹⁴⁰⁹ hat: Es vermag „weder den Begriff eines Ganzen [„*rationem totius*“] zu erfüllen“, „da dazu erforderlich wäre, daß nichts mehr außerhalb seiner ist, noch den eines Vollkommenen“, weil einem Vollkommenen von Vollkommenheit „nichts mehr fehlen dürfte“. ¹⁴¹⁰

Damit setzt zweitens die Entwicklung der begrifflichen Struktur der „intensiven Unendlichkeit“ die Imagination („*imaginatio*“) einer *aktuellen* quantitativen Unendlichkeit voraus, d. h. daß alle annehmbaren Teile einer der Möglichkeit nach unendlichen Quantität, die je durch die Annahme eines weiteren Teils nach dem vorherigen Teil an Größe steigt, falls es möglich ist, auf einmal und gleichzeitig angenommen werden: Es gibt daher so viel unendliche Quantität in der Aktualität, wie es unendliche Quantität in der Möglichkeit gibt.¹⁴¹¹ Das Resultat dieser imaginativen Handlung ist außerdem, da alle Teile, die in einer unendlichen Folge („*in infinita successione*“) aktualisiert werden würden und je nur nach den vorherigen Teilen sein könnten, jetzt auf einmal und gleichzeitig „*in actu*“ konzipiert sind, ein aktuelles Unendliches, das „sowohl ein Ganzes [„*totum*“] darstellt, weil nichts von ihm mehr außerhalb seiner ist, als auch ein Vollkommenes [„*perfectum*“], weil ihm nichts fehlt, was ihm in der Kategorie der Ausgedehtheit [i.e. „*quantitas*“] hinzugefügt werden kann“. ¹⁴¹²

semper nouam, & nouam magnitudinem causando & addendo semper“.

¹⁴⁰⁹ Vgl. Sebastian WOLF, *Das potentiell Unendliche - Die aristotelische Konzeption und ihre modernen Derivate*, S. 20; Leo SWEENEY, *Divine infinity in greek and medieval thought*, S. 150f. 164-5. Vgl. ARISTOTELES, Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ), in Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., III Kap. 6, 206b16-8, S. 136-8.

¹⁴¹⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 110. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 118 n. 2: „(...), & ideo quantumcunque accipiatur illud non est nisi finitum, & quaedam pars totius infiniti potentialis, & ideo restat aliquid alterum ipsius infiniti accipiendum. Ex hoc concludit, quod sicut infinitum habet *esse in fieri* & in potentia in quantitate, ita non habet *rationem totius*: quia totum est, cuius nihil est extra; sed extra illud infinitum, hoc est, extra illud quod habet *esse* de ipso, semper est aliquid extra, nec est perfectum, quia perfectum est, cui nihil perfectionis deest: (...)“. Vgl. ARISTOTELES, Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ), in Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., III Kap. 6, 207a8-15, S. 138-41.

¹⁴¹¹ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 118 n. 2: „(...) commutemus *rationem infiniti* in potentia, in quantitate, in *rationem infiniti* in actu, in quantitate, si posset ibi *esse in actu*. Si enim nunc necessario semper cresceret *quantitas infiniti* per acceptionem partis post partem, sic & imaginaremur omnes partes acceptibiles *esse simul acceptas* vel simul remanere, haberemus *infinitam quantitatem* in actu, quia tanta esset in actu, quanta esset in potentia“.

¹⁴¹² Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 110. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 188 n. 2: „Et omnes illae partes, quae in infinita successione essent reductae in actum & haberent *esse* post alias, tunc simul

Die imaginativ gebildete aktuelle Unendlichkeit in der Kategorie der Quantität wird drittens von Scotus verhältnismäßig („*proportionabiliter*“) auf die aktuelle Unendlichkeit in Seiendheit angewendet. Demnach soll an ein Seiendes gedacht werden, das *in der Seiendheit* von nichts übertroffen werden kann „und das als solches den Begriff eines Ganzen und eines Vollkommenen erfüllt“.¹⁴¹³ Aber der imaginative Vorgang ist damit für die Entwicklung des Begriffs des unendlichen Seienden noch nicht beendet: Die formalen Kriterien des Unendlichen in der Seiendheit erfordern, daß „die Unvollkommenheit, die dem Unendlichen in der Quantität zwangsläufig noch anhaftet“, zurückgelassen wird.¹⁴¹⁴ Obwohl die aktuelle Unendlichkeit in Quantität in dieser Kategorie vollständig ist, insofern sie alle Teile „*in actu*“ besitzt, und nichts von diesem vollkommenen Ganzen außen bleibt, ist jeder Teil des Ganzen außerhalb des anderen Teils des Ganzen und deswegen nicht vollkommen. Von da an besteht das Ganze aus verschiedenen und unvollkommenen Teilen. Im Gegensatz dazu hat ein aktuell Unendliches in der Seiendheit nichts von Seiendheit „außerhalb seiner selbst, weil seine Ganzheit nicht von Teilen abhängt, die in der Seiendheit unvollkommen sind“.¹⁴¹⁵ Doch muß *das Ganze*, um ein gänzlich Ganzes („*totaliter totum*“) zu sein, keinen äußerlichen Teil haben, weshalb ein aktuelles Unendliches in der Kategorie der Quantität auch *vollkommen* ist. Aber jedem Teil *dieses* aktuellen quantitativen Unendlichen würde etwas im Bezug zu der Quantität fehlen, nämlich etwas, das in einem anderen Teil des Ganzen wäre: Diese Unvollkommenheit des aktuellen quantitativen Unendlichen kann nicht weggenommen werden. Das unendliche *Seiende* muß im Gegensatz dazu so vollkommen werden, daß weder dem aktuellen unendlichen Ganzen noch irgendeinem Teil des aktuellen unendlichen Ganzen etwas fehlt: „Kurz, das aktuell Unendliche der Seiendheit kann, falls es möglich ist, nicht anders als ein „ens infinitum intensive, sive in perfectione vel in virtute“ gedacht werden“.¹⁴¹⁶

essent in actu conceptae, illud infinitum in actu vere esset totum, & vere perfectum totum, quia nihil sui extra; perfectum esset quia nihil sibi deesset: imo nihil potest addi secundum rationem quantitatis, quia tunc posset excedi“.

¹⁴¹³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 111.

¹⁴¹⁴ *Ibidem*.

¹⁴¹⁵ *Ibidem*.

¹⁴¹⁶ *Ibidem*. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 118 n. 3: „Ex hoc ultra. Si in entibus intelligamus aliquid infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitati imaginatae infinitae in actu, sic vt ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi: & ipsum vere habebit rationem totius, & perfecti. Totius quidem, quia licet totum infinitum actu in quantitate nulla parte sui, nec etiam parte quantitatis talis, careret, tamen quaelibet pars esset extra aliam, & sic totum esset ex imperfectis; sed ens infinitum in entitate sic nihil entitatis habet extra: quia nec eius totalitas dependet ex aliquibus imperfectis in entitate: Sic enim totum est quod nullam habet partem extrinsecam: quia tunc non esset totaliter totum: ita etiam quamuis infinitum in actu esset perfectum in

Das aktuell Unendliche in Seiendheit, das der Möglichkeit seiner Denkbarkeit nach als „intensives Unendliches“ zu verstehen ist, läßt sich *als solches*, nach der Kritik an der Unvollkommenheit des aktuellen quantitativen Unendlichen, auf eine doppelte Weise „beschreiben“ („*describere*“):

- (1) In der ersten Beschreibung, die Beschreibung dem Ganzen und der Vollkommenheit nach, ist das Unendliche in Seiendheit ein solches, „dem nichts an Seiendheit fehlt in der Weise, in der es möglich ist, (die Totalität der Seiendheit) in einem einzelnen Seienden zu besitzen“;¹⁴¹⁷

- (2) In der zweiten Beschreibung, die Beschreibung „*per excessum*“, ist das Unendliche in Seiendheit ein solches, „das jedes endliche Seiende übertrifft, und zwar nicht nur in einem bestimmten Maß, sondern jedes bestimmte und bestimmbare Maß hinaus“.¹⁴¹⁸ In *Quodl.* q. 5 n. 2-4, wie in *Ord.* I d. 8 p. 1 q. 3, soll dies bedeuten, daß sich die intensive Unendlichkeit zu dem Seienden, von dem sie ausgesagt wird, weder wie eine extrinsische hinzutretende Eigentümlichkeit („*passio extrinseca adveniens*“) verhält, noch wie eine der konvertiblen transzendentalen Eigenschaften, z. B. Wahrheit und Gutheit, die mit dem Seienden formal „*a parte rei*“ nicht-identisch sind. Die intensive Unendlichkeit besagt einen intrinsischen Modus („*modus intrinsecus*“) der Seiendheit, von der er so intrinsisch ist, daß er von ihr auch dann nicht getrennt wird, wenn von ihm alle anderen Proprietäten oder quasi-Proprietäten ausgeschieden werden: Auch in diesem Fall ist die Unendlichkeit in der Seiendheit, von der sie gilt, eingeschlossen, die überdies eine einzelne Seiendheit ist.¹⁴¹⁹ Die so beschriebene

quantitate: quia sibi secundum se totum, nihil quantitatis talis deesset: tamen cuilibet parti eius deesset aliquid quantitatis: quae scilicet esset in altera, nec ipsum esset sic perfectum, nisi quodlibet eius esset imperfectum. Sed ens infinitum sic est perfectum, quod nec sibi nec alicui, eius deest aliquid. Sic ergo ex ratione infiniti posita in 3. *Phys.* I. applicando secundum imaginationem ad infinitatem actualem in quantitate, si esset possibilis: ulterius applicando ad infinitatem actualem in entitate, vbi est possibilis, habemus aliqualem intellectum qualiter concedendum est ens infinitum intensiue, siue in perfectione, vel in virtute“.

¹⁴¹⁷ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 111. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 118 n. 4: „Ex hoc possumus ens infinitum in entitate, sic describere, quod ipsum est cui nihil entitate deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno, & hoc pro tanto additur, quia non potest in se realiter & formaliter per identitatem omnem entitatem habere“.

¹⁴¹⁸ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 111. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 118 n. 4: „Potest etiam describi per excessum ad quodcunque aliud ens finitum sic: *Ens infinitum est quod excedit quodcunque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra determinatam proportionem, vel determinabilem*“.

¹⁴¹⁹ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 5 S. 119 n. 4: „Ex hoc sequitur quod infinitas intensiua non sic se habet ad ens, quod dicitur infinitum tanquam quaedam passio extrinseca adueniens illi enti: imo infinitas intensiua dicit modum intrinsecum illius entitatis, cuius est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet, quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est vnica“.

Seiendheit hat nach Scotus eine eigene intrinsische Größe in der „Mächtigkeit“ („*magnitudo virtutis*“), nämlich eine *unendliche* Größe in der Mächtigkeit¹⁴²⁰ - die selber, wie die von Scotus in *Ord. I d. 19 q. 1 n. 8* erwähnte „*quantitas virtutis*“, als eine Größe in ontologischer Vollkommenheit eine transkategoriale Bestimmung zu sein scheint.¹⁴²¹ Das Unendliche genau als „*modus intrinsecus*“ einer Seiendheit kann der wesentlichen Ordnung nach nur mit etwas verglichen werden, das (schlechthin) *überschreitet* („*ad aliqua, quae excedit*“), nicht aber mit etwas, nämlich mit einem endlichen Seienden, das *irgendwelchem* bestimmbar Maß nach etwas Anderes überschreitet. Daraus folgt nach Scotus, daß der innerliche Modus des Unendlichen *intensiv* („*intensive*“) die Unendlichkeit selber ist, die intrinsisch ein Sein besagt, dem nichts fehlt und „*per excessum*“ beschreibbar ist.¹⁴²²

Die obige Darlegung zeigt, wie sich die Entwicklung des Begriffs des unendlichen Seienden von dem Abstraktionsvorgang einer bestimmten Natur, die Gott und den Kreaturen gemeinsam ist, unterscheidet. Selbst wenn nach Scotus der Begriff des unendlichen Seienden auf die transkategoriale onto-logische Beziehung von Sein und Unendlichkeit hinweist, so daß das Unendliche zusammen mit dem Endlichen als disjunktives Transzendental allen Seienden koextensiv ist,¹⁴²³ heißt dies nicht, daß die Unendlichkeit wie eine reine Vollkommenheit („*perfectio simpliciter*“) den Kreaturen und Gott gemeinsam ist. Vielmehr ist die Unendlichkeit als Teil eines disjunktiv Transzendentalen ein Modus der „Intensität“ einer Realität, der einem Seienden

¹⁴²⁰ Vgl. ibidem: „Vnde de ipsa entitate praecisissime accepta, absque scilicet quacunque proprietate, verum est dicere quod aliquam magnitudinem propriam virtutis habet sibi intrinsecam, & non magnitudinem finitam quia ipsa repugnat sibi: ergo infinitam“.

¹⁴²¹ Sowohl die „*magnitudo virtutis*“ als auch die „*quantitas virtutis*“ ähneln dem „von der Kategorie des Ausgedehnten“ abgelösten „Begriff des Quantitativen“, d. h. der „Größe ohne Quantität“ („*magnitudo sine quantitate*“), durch den möglicherweise jedes Seiende bezüglich einer Größe der Vollkommenheit im Modus des Seins „groß“ oder „klein“ ist; vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 109. Vgl. *Ordinatio I d. 19 q. 1 S. 267 n. 8*: „(...), dico quod quodcumque ens in se est ‘quid’ et habet in se aliquem gradum determinatum in entibus et est forma vel habens formam: (...), aequalitas et inaequalitas super quodcumque ens in quantum habet magnitudinem aliquam perfectionis (quae dicitur ‘quantitas virtutis’, de qua dicit Augustinus VI *De Trinitate* quod ‘in his quae non sunt mole magma, (...)’“. Vgl. auch ibidem, S. 273 n. 18: „(...), dico quod non est ibi quantitas molis, sed virtutis; et si nomen quantitatis appropriatur ad magnitudinem molis (...), tunc potest proprie concedi quod est ibi magnitudo sine quantitate: (...)“.

¹⁴²² Vgl. *Quaestiones quodlibetales q. 5 S. 119 n. 4*: „Ipsum etiam infinitum praecisissime acceptum non sub aliqua ratione proprietatis attributalis vt bonitatis, vel sapientiae potest comparari secundum ordinem essentialem ad aliqua, quae excedit, & non secundum aliquam proportionem determinatam, quia tunc esset finitum: intrinsecus ergo modus cuiuslibet infiniti intensiue est ipsa infinitas, quae intrinsece dicit ipsam esse, cui nihil deest, & quod excedit omne finitum vltra omnem proportionem determinabilem“.

¹⁴²³ Vgl. *Ordinatio I d. 8 p. 1 q. 3 S. 205-6 n. 113*: „Respondeo. Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’ est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus“.

zukommt oder nicht und sich nur so und nicht als solcher begreifen läßt, was nach HONNEFELDER bedeutet, „(...), daß zwischen realitas und modus intrinsecus eine eigene, mit keiner anderen zu vergleichende (in der scotischen Schule als „modal“ bezeichnete) Unterschiedenheit besteht“.¹⁴²⁴ Als ontologischer Modus kommt die Unendlichkeit nur einem Seienden zu, d. h. Gott, so daß sie auch als ein Begriff fungiert, der - im geringsten im Blick auf die Extension und im höchsten im Blick auf die Verständlichkeit¹⁴²⁵ - jeden attributhaften Begriff Gottes definiert.¹⁴²⁶ Die Unendlichkeit zeigt wie die „*perfectiones simpliciter*“, z. B. Weisheit, Leben und Wille, von Gott ausgesagt werden sollen. Sie ist deswegen „an „individuating“ character for the divine being“.¹⁴²⁷

Aus dem imaginativen Vorgang zur Bildung und zur Begründung der Intelligibilität des Begriffs des unendlichen Seienden ergibt sich für Scotus ein Begriff, der ein besonderer Modus ist, um Gott abstrakt zu definieren: „Unendliches Seiendes“ ist der „für uns“ (a) eigentümliche und (b) nicht-widersprüchliche Begriff der Wesenheit Gottes. Der Begriff des unendlichen Seienden ist außerdem, so zeigt Scotus ausführlich, (c) einfacher als jeder andere Begriff von Gott, obwohl nicht ein „*conceptus simpliciter simplex*“.¹⁴²⁸ Der Grund für die dritte Kennzeichnung liegt darin, daß der Begriff des unendlichen Seienden immer noch ein „von uns“ synthetisch-eigentümlicher Begriff ist,¹⁴²⁹ oder ein „von uns konstruierter“ - nicht abgeleiteter - Begriff (Catania), der durch Bejahungen und Verneinungen „der zentralen Bedeutung von Unendlichkeit“ in der

¹⁴²⁴ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 109; vgl. auch Stephen D. DUMONT, Transcendental being: Scotus and scotists, in: *Topoi*, S. 138-9. Vgl. auch Paul VIGNAUX, Etre et infini selon Duns Scot et Jean de Ripa, in: Paul VIGNAUX, op. cit., S. 54: „„Réalité“ et mode ne peuvent offrir qu'un seul et même objet à l'intuition, „idem obiectum formale“; le mode échappe à une „intellectio abstractiva, propter imperfectionem illius intellectionis“; l'imperfection du concept qui en résulte traduit celle de l'acte et de la faculté de connaître“.

¹⁴²⁵ Vgl. Alessandro GHISALBERTI, *Ens infinitum* e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scotus, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 424: „(...), piuttosto massima in comprensione e minima in estensione, (...)“.

¹⁴²⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 S. 206 n. 113: „Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, - ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens“.

¹⁴²⁷ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 43-4. 48-9. Vgl. auch Alessandro GHISALBERTI, *Ens infinitum* e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scotus, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 424.

¹⁴²⁸ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 44; Alessandro GHISALBERTI, *Ens infinitum* e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scotus, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 425. Gott als „dieses Seiende“ oder als „diese Wesenheit“ ist ein (schlechthin) einfacher Begriff; als unendliches Seiendes ist er nach Maurice J. GRAJEWSKI, *The formal distinction of Duns Scotus*, S. 86, ein „formales Objekt“ der Intuition.

¹⁴²⁹ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.1.1. Vgl. auch Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 160f.

Mathematik, d. h. im Blick auf die quantitative Unendlichkeit (vgl. die obige Darstellung aufgrund *Quodl. q. 5 n. 2-4*), gewonnen wird.¹⁴³⁰

Für die Frage nach den Funktionen des Begriffs des unendlichen Seienden in unserer notwendigen Theologie soll aber der Grund positiv beschrieben werden, warum der Begriff des unendlichen Seienden für „unsere“ Erkenntnis von Gott der einfachste bzw. geeignetste Begriff ist. Unter den Begriffen, die Gott eigentümlich sind und den Geschöpfen nicht zukommen, die schlechthin vollkommen unter dem höchsten Grad („*in summo*“) sind, ist der vollkommenste, durch den Gott quasi in einer Beschreibung auf die vollkommenste Weise erkannt wird, derjenige, in dem alle Eigenschaften Gottes, die in sich „*perfectiones simpliciter*“ unter dem höchsten Grad sind, erfaßt werden. Demgemäß spricht Scotus von dem unter allen Begriffen vollkommensten Begriff, nämlich vom Begriff des unendlichen Seienden.¹⁴³¹ Der Grund, warum dieser auch der einfachste ist, einfacher als der Begriff des guten Seienden, des wahren Seienden, usw., liegt genau darin, daß „unendlich“ keine Eigenschaft des Seienden oder dessen ist, wovon es ausgesagt wird, sondern ein innerlich ontologischer Grad der Entität, die unendlich ist.¹⁴³² Wenn jemand „unendliches Seiendes“ (sowie wenn jemand „endliches Seiendes“)¹⁴³³ sagt, wird naturhaft kein quasi akzidenteller Begriff - von dem Subjekt und der Eigenschaft aus - gesagt, sondern ein positiv washeitlicher Begriff des Subjekts („*conceptus per se subiecti*“) in einem gewissen Grad von Vollkommenheit.¹⁴³⁴

¹⁴³⁰ Vgl. Francis J. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 44: „This concept (Infinite Being) is constructed by us (not „inferred“) by successive affirmations and negations of the central meaning of infinity as revealed to us in mathematics (i.e., quantitative infinity)“.

¹⁴³¹ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 40 n. 58: „Quarto dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, - cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti“.

¹⁴³² Ibidem: „Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia ‘infinite’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, (...)“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 113f.; Alessandro GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell’esistenza di Dio in Duns Scoto*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 423.

¹⁴³³ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 212 n. 142: „Breviter respondeo ad argumentum, nam quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi“. Vgl. Orlando TODISCO, Dio „ut ens infinitum“ e „ut haec essentia“ oggetto primo della teologia scotista, op. cit., S. 612; Nicola PETRUZZELLIS, L’infinito nel pensiero di S. Tommaso e di G. Duns Scoto, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 442f.

¹⁴³⁴ Vgl. Ludwig HÖDL, Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus, in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 20 - Die Kölner Universität im Mittelalter*, S. 34; William Lane CRAIG, op. cit., S. 206; Bernardino BONANSEA, Scotus and Aquinas on the human mind’s ability to know God, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Homo et mundus*, S. 237-8. Entsprechend bezeichnet die „intensive Weißheit“ („*albedo intensa*“) keinen akzidentellen Begriff, wie die „sichtbare Weißheit“ („*albedo visibilis*“): Jene Intensität bezeichnet vielmehr einen innerlichen Grad der Weißheit in

Es ist bekannt, daß jeder Begriff, der als Name Gottes verwendet wird, von den aus den Kreaturen abstrahierten formalen Sinngehalten („*formales rationes*“) gewonnen wird. Vor ihrer Anwendung auf Gott müssen die vom Menschen durch Abstraktion aus dem Sinnlichen erfaßten formalen Sinngehalte oder Vollkommenheiten des Seienden von allen geschöpflichen Einschränkungen getrennt werden,¹⁴³⁵ damit sie dann in sich selbst - in ihrer Indifferenz als univoke Begriffe - erfaßt werden.¹⁴³⁶ Es gehört nach CATANIA zum scotischen „rationalistischen Realismus“, daß der Verstand solche „*naturae*“ erfassen kann.¹⁴³⁷ Alle durch diesen Abstraktionsvorgang und nach der Zuteilung des höchsten Grads der Vollkommenheit gewonnenen nicht mehr eingeschränkten Sinngehalte Gottes,¹⁴³⁸ wie Weisheit, Gutheit, Wesenheit, Substanz, sind vom „*conceptus per se subiecti*“ - vom Begriff des unendlichen Seienden - und von einander formal „*a parte rei*“ verschieden,¹⁴³⁹ aber nicht real. „Unendliches Seiendes“ enthält allerdings, wie kein anderer Begriff, alle anderen virtuell (da „Seiendes“ sowohl „Gutes“ als auch „Wahres“ z. B. enthält) unter dem höchsten Grad von Vollkommenheit, nämlich „*sub ratione infiniti*“ (da „unendliches Seiendes“ sowohl „unendliches Gutes“ als auch „unendliches Wahres“ z. B. enthält).¹⁴⁴⁰

sich. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 40 n. 58: „(...), ita quod dico ‘infinite ens’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, - sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus ‘ens infinite’“.

¹⁴³⁵ Ähnlich wird der Begriff des unendlichen Seienden erst spät durch einen Daß-Beweis erfaßt. Vgl. *ibidem*, S. 40-1 n. 59: „(...) - tum quia demonstratione ‘quia’ ultimo concluditur ‘esse’ de ente infinito, sicut apparet ex quaestione prima secundae distinctionis; illa autem sunt perfectiora quae ultimo cognoscuntur demonstratione ‘quia’ ex creaturis, quia propter eorum remotiorem a creaturis difficillimum est ea ex creaturis concludere“.

¹⁴³⁶ *Ibidem*, S. 26 n. 39: „(...) // omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime“.

¹⁴³⁷ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 46.

¹⁴³⁸ *Ibidem*, S. 47; Étienne GILSON, Sur la composition fondamentale de l’être fini, op. cit., S. 184; Richard CROSS, op. cit., S. 38. Cross beschreibt den Vorgang, durch den aus einem einfachen univoken Begriff zwei verschiedene komplexe Begriffe gebildet werden. So hat man „Weisheit(1)“, eine Vollkommenheit, die den Geschöpfen zugeschrieben wird und selber „Weisheit(0)“ enthält. Die letztere ist, ohne jede geschöpfliche Beschränkung, ein einfacher Begriff, der den Geschöpfen und Gott gegenüber indifferent ist. Der möglichst vollkommene Grad des einfachen Begriffs der „Weisheit(0)“ ist „Weisheit(2)“, die nur Gott unter dem ontologischen Modus eines nicht-beschränkten Seienden eigentümlich ist.

¹⁴³⁹ Die attributhaften Sinngehalte Gottes sind formal „*a parte rei*“ nicht aufeinander reduzierbar, fordern aber in ihrer Bedeutung die Teilanwesenheit von jedem anderen kompossiblen Sinngehalt.

¹⁴⁴⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 40-1 n. 59: „Probatur perfectior istius conceptus, tum quia iste conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit - sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinite includit verum infinite et bonum infinite, et omnem ‘perfectionem simpliciter’ sub ratione infiniti, (...)“. Vgl. Alessandro GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell’esistenza di Dio in Duns Scoto*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 422-3; Felix ALLUNTIS, Demonstrability and demonstration of the existence of God, in: John K. RYAN and Bernardine M.

Wird dann die Unendlichkeit nicht als „Unbegrenztheit“ verstanden, sondern als Intensität und „*modus intrinsecus*“ der Seiendheit einer Realität,¹⁴⁴¹ ist nach CATANIA zu sagen, daß die Bedeutung jedes Attributes Gottes durch den Sinngehalt der Unendlichkeit schematisiert wird.¹⁴⁴² „Unendliches“ wird von Scotus auf alle Begriffe, die aus den Kreaturen durch Abstraktion gewonnen werden und etwas über die göttliche Wesenheit univok und im allgemeinen aussagen, insofern angewendet, daß der Sinngehalt jeder Vollkommenheit Gottes auf diese Weise verstanden wird, d. h. unter dem „Unendlichen“. Damit bekommt jeder Sinngehalt keine neue Bedeutung, sondern einen intensiveren und erweiterteren Sinn. Damit bezeichnet das Unendliche den Modus, wie jede reine Vollkommenheit verstanden werden muß, wenn sie auf Gott angewendet wird: Jede ist „intensively realized and completely compossible with all other pure perfections“.¹⁴⁴³

Zum Schluß ist Gott unter dem Sinngehalt des Unendlichen zu erkennen, noch vollkommener als ihn unter dem Sinngehalt der Einfachheit zu erkennen, weil „Einfachheit“ auch den Geschöpfen zugeteilt wird, aber nicht „Unendlichkeit“, wie sie Gott zugeteilt wird.¹⁴⁴⁴ Die Unendlichkeit Gottes ist eigentlich der Grund seiner Einfachheit. Dies kann aus der Definition der Unendlichkeit bewiesen werden: (a) Da alles Zusammensetzbare Teil eines zusammengesetzten Ganzen sein kann, das von sich aus und von einem anderen Zusammensetzbaren aus besteht, da (b) jeder zusammensetzbare Teil übertroffen werden kann und der Vollkommenheit entbehrt und (c) das Unendliche im Gegensatz dazu der Definition nach nicht übertroffen werden kann, da es „alle Seiendheit in vollkommener Identität besitzt“,¹⁴⁴⁵ ist zu schließen, daß

BONANSEA (eds.), op. cit., S. 142; Cecil B. CURREY, The natural theology of John Duns Scotus, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, S. 197-9.

¹⁴⁴¹ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 47-8. Dies wird von Scotus in einem möglicherweise inkorrekten Hinweis auf einen von Johannes Damascenus geprägten Ausdruck bestätigt, nach dem Gott (nach Scotus) als „*pelagus infinitae substantiae*“ statt (wie nach Damascenus) „*pelagus infinitum substantiae*“ ist. Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 S. 264 n. 198: „Ista opinio confirmatur auctoritate Damasceni cap. 4 praeallegato, et cap. 9, ubi ipse vult quod inter omnia nomina de Deo dicta, propriissimum est *Qui est*, quia esse dicit ‘quoddam pelagus infinitae substantiae’; (...)“.

¹⁴⁴² Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 48-9.

¹⁴⁴³ *Ibidem*, S. 49-50.

¹⁴⁴⁴ *Ibidem*, S. 51. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 41-2 n. 60: „- Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in praecedenti opinione, quod perfectissimum est cognoscere attributa reducendo illa in esse divinum, propter simplicitatem divinam. Cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione eius sub ratione simplicitatis, quia simplicitas comunicatur creaturis, infinitas autem non, secundum modum quo convenit Deo“.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, S. 114.

das unendliche Seiende nicht zusammensetzbar ist.¹⁴⁴⁶ Außerdem - und diese zweite Antwort wird von Catania besonders hervorgehoben - wird von Scotus im Zusammenhang der Frage, ob mit der Einfachheit kompatibel ist, daß entweder Gott oder etwas formal von ihm Prädizierte in einer Gattung bestehen kann,¹⁴⁴⁷ gesagt, daß der Gott und der Kreatur gemeinsame Begriff kein gattungsmäßig-kategorialer Begriff ist, insofern das, was einen gemeinsamen Begriff kennzeichnet, die „intrinsichen Grade“ desselben Begriffs sind, nämlich „endlich“ und „unendlich“.¹⁴⁴⁸ Solche Grade gemeinsamer Begriffe sind nicht prädikamentale Art-Unterschiede und können nicht als zusammengesetzte Begriffe verstanden werden, die die Art-Natur bezeichnen. Gemeinsame Begriffe, so führt Catania die Darlegung fort, die durch „endlich“ und „unendlich“ zusammengesetzt werden, sind einfacher als zusammengesetzte Begriffe irgendeiner Art-Natur. Weil „Unendlichkeit“ von Gott prädiziert wird und sie jeder gattungsmäßig-kategorialen Zusammensetzung logisch vorgängig ist, begründet die Unendlichkeit Gottes die Einfachheit seines Seins.¹⁴⁴⁹

4.4 - Der epistemische Charakter unserer Theologie des unendlichen Seienden: Konsequenzen¹⁴⁵⁰

Für die Bestimmung der epistemischen und logischen Rolle des Begriffs des unendlichen Seienden in unserer Theologie und gleichzeitig für die Präzisierung der Bedeutung von „Subjekt“ und „Objekt“ in einem Habitus der Erkenntnis wird noch die Betrachtung des Charakters der durch jenen Begriff gewonnene Erkenntnis vorausgesetzt. Von da an kann definiert werden, inwieweit der Begriff des unendlichen

¹⁴⁴⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 1 S. 160 n. 17: „- Secundo ostendo generaliter propositum ex ratione infinitatis, - et primo quod Deus non sit componibilis: per hoc, quod omne componibile potest esse pars alicuius totius compositi quod est ex ipso et alio componibili; omnis autem pars potest excedi; contra rationem vero infiniti est posse excedi, ergo etc.“. Vgl. ibidem, S. 160-1 n. 18: „Et confirmatur ratio, et quasi idem est, - quia omne componibile caret perfectione illius cum quo componitur, ita quod illud componibile non habet in se omnem et omnimodam identitatem cum illo, quia tunc non posset cum illo componi; nullum infinitum caret eo cum quo potest esse aliquo modo idem, immo omne tale habet in se secundum perfectam identitatem, quia alias posset intelligi perfectus, (...)“. In *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 1 S. 161 n. 19 findet sich noch ein zweites Argument dafür, daß das unendliche Seiende nicht-zusammengesetzt ist.

¹⁴⁴⁷ Vgl. ibidem, q. 3 S. 169 n. 39.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Francis J. S. CATANIA, John Duns Scotus on *Ens Infinitum*, op. cit., S. 51-2.

¹⁴⁴⁹ Ibidem, S. 52; Eliodoro MARIANI, Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico-fenomenologica, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 129f. Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 S. 202-3 n. 108: „(...): conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci eiusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis posset esse differentiae specificae; illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, qui dicunt gradus intrinsecos ipsius; ergo ista contrahentia non possunt esse differentiae, nec cum contracto constituunt conceptum ita compositum sicut oportet conceptum speciei esse compositum, immo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior quam possit esse conceptus speciei“.

¹⁴⁵⁰ *Ord.* prol. n. 42-46. 61; *Lect.* prol. n. 26-27. 88.

Seienden das formale Objekt unserer Theologie ist und, da gerade wegen dieser Definition (vgl. unten) der Sinn der Ausdrücke „Subjekt“ und „Objekt“ im Prolog zur *Ordinatio* komplexer wird, inwieweit die durch jenen Begriff gewonnene Erkenntnis immer noch der Erkenntnis in einer „*doctrina nobis*“ ähnelt. Natürlich verstärkt die Funktion des Begriffs des unendlichen Seienden in der naturhaften Erkenntnis Gottes die Bedeutsamkeit der systematischen Betrachtung der Frage nach dem epistemischen Charakter unserer Theologie des unendlichen Seienden. Wenn vorausgesetzt wird, daß Gott durch einen metaphysischen Daß-Beweis als unendliches Seiendes bewiesen werden kann,¹⁴⁵¹ weshalb gewisse Wahrheiten über ihn als unendliches Seiendes wissenschaftlich und natürlich erkennbar sind, läßt sich die folgende Frage stellen: Werden in unserer Theologie durch den Begriff „unendliches Seiendes“ notwendige Wahrheiten über Gott *wissenschaftlich* erkannt?

Die Antwort muß negativ sein, sonst würde die Rolle des Begriffs des unendlichen Seienden im Habitus unserer Theologie der notwendigen Wahrheiten mißverstanden. Es ist zutreffend, daß der Begriff des unendlichen Seienden ein metaphysischer Begriff ist, nicht ein theologischer: Ein Begriff, der im dritten von drei Habitus der Erkenntnis von Gott, nämlich „*theologia in se*“, „*theologia nostra*“ und „*metaphysica nostra*“ (Wolter), gebildet wird.¹⁴⁵² Aber er spielt in unserer Theologie nicht dieselbe Rolle als Subjekt/Objekt, die er in der natürlich-metaphysischen Theologie als Subjekt/Objekt eines „*a posteriori*“ Beweisgangs spielt. Vielmehr ist er das „alternative“ formale Objekt unserer Theologie und *als solches* nur unserer Theologie. Scotus stellt im Prolog der *Lectura* fest, daß in unserer Theologie der notwendigen Wahrheiten vom ersten Subjekt „unendliches Seiendes“ keine Eigenschaft ausgesagt wird, die vom Menschen durch die Wissenschaft der Metaphysik natürlich erkannt werden kann, z. B. daß dieses Subjekt weise oder gut „*sub ratione infiniti*“ ist. Was in unserer Theologie des unendlichen Seienden vom ersten Subjekt erkannt wird, sind die notwendigen wesentlichen Eigenschaften Gottes, z. B. daß Gott dreieinig ist.¹⁴⁵³

¹⁴⁵¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.3.

¹⁴⁵² Vgl. Allan B. WOLTER, The „theologism“ of Duns Scotus, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, S. 212f.; Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 22.

¹⁴⁵³ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 32 n. 88: „(...) de quo subiecto non dicitur passio quae naturaliter cognoscibilis est a nobis, ut esse sapiens, esse bonus, etc., quia ista possunt cognosci in metaphysica, sed passiones eius sunt ut esse trinum, etc.“. Vgl. auch Mechthild DREYER, Wissenschaft als Satzsystem. Die *Theoremata* des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, S. 99: „Der von der

Damit kann die Auslegung nicht vermieden werden, daß unsere Theologie über Gott, insofern er als unendliches Seiendes erkannt wird, kraft der in natürlicher Sprache ergehenden göttlichen Offenbarung durch das Zeugnis der Heiligen Schrift prädiert wird.¹⁴⁵⁴

In unserer Theologie wird die Unendlichkeit auf die über Gott in der Schrift enthaltenen Wahrheiten bezogen, und nicht nur, wie in der Metaphysik, auf einen Begriff (bzw. auf die Prädikationen über ihn), den der Mensch durch „*inquisitiones metaphysicae*“ naturhaft teils abstrahiert teils „*imaginativ bildet*“. Im Blick auf die Rolle des Begriffs der Unendlichkeit in unserer Theologie ist die Formulierung von TODISCO erhellend, nämlich daß in unserer Theologie die Verwendung dieses Begriffs eine Weise ist, um einen geoffenbarten Inhalt zu naturalisieren und einen philosophischen Begriff zu theologisieren.¹⁴⁵⁵ Ist es der Fall, daß die vollkommenste begriffliche Erkenntnis von Gott, die der Mensch natürlich erreichen kann, die Erkenntnis durch den Begriff des unendlichen Seienden ist, und ist es auch der Fall, daß der in sich erkennbare Begriff Gottes als diese Wesenheit im gegenwärtigen Zustand vom Menschen natürlicherweise nicht erreicht wird, dann ist der folgende Schluß richtig: Alle geoffenbarten Prädikationen über Gott *müssen* unter dem Sinngehalt-Begriffsgehalt des unendlichen Seienden erkannt werden, um unter dem adäquatesten Sinngehalt-Begriffsgehalt einer Prädikation von Gott erkannt zu werden. Um *diese* Erkenntnis zu erreichen, bedarf unsere Theologie „*unvermeidlich der Metaphysik*“.¹⁴⁵⁶

Mit dem Status des Begriffs des unendlichen Seienden in unserer Theologie wurde jedoch noch nicht im einzelnen gesagt - doch schon von unserer Theologie *vor*

Metaphysik aufgewiesene Begriff des ens infinitum ist seinem Inhalt nach jedoch fast leer, weil die menschliche Erkenntnis aus eigenen Kräften außer der Existenz Gottes nur wenige der ihm zukommenden Eigenschaften erkennen kann. Ihn mit Prädikaten weiter zu füllen, ist die Aufgabe der theologia nostra. Sie spricht ihm die Prädikate zu, deren Verbindung mit dem Begriff des ens infinitum aus der Offenbarung hervorgehen“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 21-2; Ludger HONNEFELDER und Hannes MÖHLE, *Transzendental; Transzendentalphilosophie III. Duns Scotus und der Skotismus*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *op. cit.*, S. 1365.

¹⁴⁵⁴ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Duns Scotus*, *op. cit.*, S. 38. Vgl. auch Anna Maria PRÁSTARO, *Filosofia e teologia di Dio - Duns Scoto si é contraddetto?*, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, Vol. I, S. 255; Werner DETTLOFF, *Franziskanertheologie*, *op. cit.*, S. 389. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 138 n. 204: „Igitur theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis“.

¹⁴⁵⁵ Vgl. Orlando TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, S. 233-4. 237.

¹⁴⁵⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 22.

der Einführung des Begriffs des unendlichen Seienden¹⁴⁵⁷ -, was für eine Erkenntnis durch ihn vom Objekt „Gott“ gewonnen wird. Welche Erkenntnis von den notwendigen theologischen Wahrheiten unsere Theologie besitzt, wie z. B., daß Gott, sofern er unendliches Seiendes ist („*ut est ens infinitum*“), dreieinig ist, wird von Scotus wie folgt bezeichnet:¹⁴⁵⁸

- Unsere Erkenntnis über alle notwendig theologischen Wahrheiten als die Erkenntnis von Gott als unendliches Seiendes ist wie die Erkenntnis, durch die jemand erkennt, daß ein Lebewesen das Ehrwürdigste ist („*quod aliquod animale est nobilissimum*“),

- Ohne zu erkennen, was die Natur des Menschen ist, der aus seiner Natur vernunftfähig („*rationativus*“) ist.

So vorgelegt ist das Beispiel wenig einleuchtend. Aber unsere Erkenntnis von den notwendigen theologischen Wahrheiten über Gott durch den Begriff des unendlichen Seienden läßt sich durch ein anderes entsprechendes Beispiel veranschaulichen, das von Scotus eine eingehende Behandlung bekommen hat:

- Jemand weiß, daß eine Figur die erste Figur ist,

- Ohne aber zu wissen, was die Natur des Dreiecks ist, d. h. was die Natur der ersten Figur ist.¹⁴⁵⁹

Früher im Prolog der *Ordinatio* hat Scotus im Zusammenhang seiner Widerlegung der Meinung der Philosophen hinsichtlich der Notwendigkeit der Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten akzeptiert, daß die Möglichkeit dem gegenwärtigen Zustand nach, die Termini „Gott“ und „dreieinig“ in einer bejahenden oder verneinenden Aussage zu erkennen, nicht von der Möglichkeit abhängt, die eigentümlichen Begriffe „Gott Seiend“ oder „Gottheit“ und „dreieinig Sein“ oder „Dreieinigkeit“ zu erkennen. Dies bedeutet, daß in solchen Sätzen - „Gott ist dreieinig“ und „Gott ist nicht dreieinig“ (im ersten Satz durch den erworbenen Glauben aufgrund der gemeinsamen Offenbarung) - keine eigentümlichen Begriffe verknüpft werden. Wenn ich das Verb „Sein“ als Kopula in solchen Sätzen bejahe oder verneine - und dies

¹⁴⁵⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.2.

¹⁴⁵⁸ Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 32 n. 88: „Unde cognitio quam nos habemus in theologia nostra, ut quod Deus - ut est ens infinitum - sit trinus et unus, est similis cognitioni qua aliquis cognoscit quod aliquod animal est nobilissimum, et tamen ignorat naturam hominis qui est rationativus, (...)“.

wird vom Gläubigen und vom Ungläubigen getan -, ist die Möglichkeitsbedingung dieses Urteils¹⁴⁶⁰ - die zweite Tätigkeit des Verstandes¹⁴⁶¹ - *irgendwie* eine Erkenntnis der einfachen Begriffe in der natürlichen Sprache durch eine einfache Auffassung - die erste Tätigkeit des Verstandes -,¹⁴⁶² die aber keine eigentümlichen einfachen Begriffe sind.¹⁴⁶³ Welche Erkenntnis wird durch solche Verknüpfungen über ein Subjekt/Objekt gewonnen?

Ich nehme über die unmittelbaren Wahrheiten von den getrennten Substanzen folgendes an:

- *a* ist eine erste und unmittelbare Wahrheit einer getrennten Substanz (nämlich der ersten getrennten Substanz):

(1) *a*: „Gott ist dreieinig“.

Diese unmittelbare Wahrheit schließt viele mittelbaren Wahrheiten ein, wie z. B. alle Wahrheiten, die „*particulariter*“ etwas aussagen, das dem Prädikat gemeinsam ist

¹⁴⁵⁹ Ibidem: „(...), ut puta si quis cognosceret quod aliqua figura esset prima, et ignoraret naturam trianguli“.

¹⁴⁶⁰ Inwieweit es in solchen Fällen wirklich um ein Urteil geht, muß noch präzisiert werden, vgl. weiter unten.

¹⁴⁶¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* XII (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639) *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 351 n. 3: „(...), quod intellectus secundum Philosophum 3. de Anima habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium, & intelligentiam complexorum, scilicet componere, & diuidere intellecta, & prima potest esse sine secunda, & non econuerso“.

¹⁴⁶² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 37 n. 61: „Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia“. „Dem gemeinsamen Gesetz nach“ wird die Erkenntnis des Nichtverknüpften durch den Pilger kraft der natürlichen Prinzipien gewonnen, d. h. kraft des Objekts oder des sinnlichen Erkenntnisbildes und des aktiven Verstandes, der auf das sinnliche Erkenntnisbild einwirkt und das erkennbare Objekt unter einem allgemeinen Sinngehalt zu repräsentieren vermag, nämlich durch die „*species intelligibilis*“; vgl. Dominik PERLER, *Things in the mind - fourteenth century controversies over „intelligible species“*, op. cit., S. 236f. Ein Nichtverknüpftes ist ein einfacher Begriff, dessen Ursprung die erste Tätigkeit des Verstandes ist, nämlich die „einfache Auffassung“ („*simplex apprehensio*“). Die einfache Auffassung besteht aus einer geistigen Tätigkeit oder nicht-urteilenden Handlung, deren innerliche und äußerliche Ausdrücke jeweils „*conceptus*“, „*similitudo rei*“, „*passiones animae*“, usw., und „*vox*“, „*nomen*“, „*verbum*“ sein können; vgl. Gilbert OSTDIEK, *Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus*, op. cit., S. 604. Sowohl die innerlichen als auch die äußerlichen Ausdrücke werden „*termini incomplexi*“ genannt. Durch diese ersten und einfachen Teile (vgl. unten) entsteht der aktuelle natürliche Vorgang der verknüpften oder urteilenden Erkenntnis. Vgl. auch im dritten Kapitel unter 3.2.1.1.

¹⁴⁶³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 25 n. 42: „- Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc.“. Vgl. ibidem, S. 25-6 n. 43-44: „Probatio minoris principalis, quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista ‘Deus est trinus’, ubi non tantum idem nomen sed eundem conceptum unus negat et alius affirmat; igitur omnem conceptum simplicem quem habet ille habet iste“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 350 n. 4: „(...): quia fidelis & infidelis contradicentes sibi de hac propositione: *Deus est trinus*, & *vnus*: non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus: quod non esset, nisi vterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum“.

(„*communia ad praedicatum*“), von dem, was dem Subjekt gemeinsam ist („*de communibus ad subiectum*“). Es ist klar, daß von diesem singulären unmittelbaren Satz - „Gott ist dreieinig“ - nur Schlußfolgerungen genommen werden können, die etwas „*particulariter*“ aussagen, und nie im allgemeinen. Die vorgelegten Gründe sind deswegen undeutlich. Ich teile sie in zwei Verständnisprobleme ein:¹⁴⁶⁴ (a) von dem „*particulariter*“ aussagen, was dem Subjekt gemeinsam ist, und (b) etwas, das dem Prädikat gemeinsam ist.¹⁴⁶⁵

In bezug auf (a) ist das, was dem Subjekt „Gott“ in „Gott ist dreieinig“ gemeinsam ist, dadurch erkennbar, daß vom Begriff „Gott sein“ oder „Gottheit“ Begriffe abstrahiert werden, die ihm notwendig gemeinsam sind, wie z. B. „Substanz“ und „Seiendes“.¹⁴⁶⁶ Daraus können die folgenden mittelbaren Wahrheiten erkannt werden, die „*particulariter*“ ausgesagt werden. Sie sind „in einer unmittelbaren Weise“, wie „niedrigere Wahrheiten“, in der ersten unmittelbaren Wahrheit „Gott ist dreieinig“ eingeschlossen:¹⁴⁶⁷

- „Irgendeine Substanz ist Gott“.
- „Irgendein Seiendes ist Gott“.

In bezug auf (b) wird von dem, was dem „*particulariter*“ ausgesagten Subjekt gemeinsam ist, das prädiziert, was dem Prädikat des singulären Satzes „Gott ist dreieinig“ gemeinsam ist. Es hat einen Sinn, von dem zu reden, was dem Prädikat „dreieinig“ gemeinsam ist, weil im Satz „Gott ist dreieinig“ vorausgesetzt wird, daß etwas prädiziert wird, das ausschließlich dem singulären Objekt „Gott“ zukommt. In jenem Satz gibt es eine singuläre Prädikation wegen des Terminus-Subjekts und wegen

¹⁴⁶⁴ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 21-22 n. 10: „Et nota, quod dicit Doctor, quod huiusmodi propositiones mediatae, sumptae ab aliqua singulari immediata, enunciant particulariter, id est, tantum sunt particulares: quia ab vna immediata singulari, non potest inferri vna mediata vniuersalis“.

¹⁴⁶⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 26-7 n. 45: „- Ad istud respondeo. De substantiis separatis sunt aliquae veritates immediatae. Accipio tunc aliquam veritatem talem primam et immediatam, et sit *a*. In illa includuntur multas veritates mediatae, puta omnes quae enuntiant particulariter communia ad praedicatum de communibus ad subiectum; dicantur *b*, *c*“. Vgl. auch *Ordinatio* III d. 23 q. un. S. 465 n. 9: „Aliter potest poni fides infusa in nobis sic: credibilia possunt accipi, & cognosci a nobis naturaliter in quolibet genere credibilium in conceptibus generalibus *entis*, & *veri*, & sic de aliis. Possumus enim hanc: *Deus est trinus*, & *unus*, cognoscere in terminis suis generaliter, cognoscendo Deum sob conceptu generali; & similiter trinum, & sic de aliis terminis“.

¹⁴⁶⁶ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 21-22 n. 10: „Modo applicando ad propositum, supponamus quod haec sit immediata, Deitas est trina, & una, & isti termini sunt nobis naturaliter ignoti, & per consequens & ipsa propositio. Ab ista immediata possunt accipi multae mediatae, modo praeexposito, puta abstrahendo a Deitate substantiam, vel ens, quae sunt communia illi: (...)“.

¹⁴⁶⁷ Vgl. *Lectura* prol. p. 1 q. un. S. 10 n. 26: „(...), in isto immediate vero includuntur vera mediata ut inferiora isti, quae nata sunt sciri ex isto immediato“.

des Terminus-Prädikats: „Dieser Gott oder diese Gottheit ist dieser Dreieinige oder diese Dreieinigkeit“. Das, was „diesem Dreieinigen“ oder „dieser Dreieinigkeit“ gemeinsam ist, ist der gemeinsame Terminus „dreieinig Sein“ oder „Dreieinigkeit“. Wenn von einer Zahl eigentlich genommen, (die *im entsprechenden vorhandenen Argument* in *Quodl. q. 14 n. 3* von Scotus im Prinzip als diskrete Quantität definiert wird),¹⁴⁶⁸ der Sinngehalt ihrer eigenen Absonderung („*rationem propriae discretionis*“) abstrahiert wird, kann auch genau *durch diesen bestimmten Sinngehalt* der Begriff der Dreieinigkeit gewonnen werden.¹⁴⁶⁹ Vom Satz *a* ergeben sich deswegen zwei mittelbare Wahrheiten, nämlich *b* und *c*:

- (2) *b*: „Irgendeine Substanz ist dreieinig“.
- (3) *c*: „Irgendeine Seiendes ist dreieinig“.¹⁴⁷⁰

Im nächsten Schritt muß bestimmt werden, wie die mittelbaren Sätze *b* und *c* Evidenz besitzen:

- Als mittelbare Wahrheiten besitzen *b* und *c* Evidenz von einem unmittelbaren Satz, von dem sie abgeleitet werden, nämlich dem Satz *a*.

- Mithin sind *b* und *c* nur geeignet, mit Evidenz erkannt zu werden, aufgrund des Verständnisses des unmittelbaren Satzes, von dem her sie Evidenz bekommen.

- Aufgrund der letzten zwei Prämissen, wenn ein Verstand *n* die Termini-Begriffe von *b* („Irgendeine Substanz ist dreieinig“) verstehen kann, so daß er sie in einem Satz verknüpft, aber die Termini-Begriffe von *a* (der singuläre unmittelbare Satz „Gott ist dreieinig“) nicht verstehen kann, und deswegen ebensowenig die unmittelbare erste Wahrheit *a* mit Evidenz erkennen kann, dann führt das zu folgendem Ergebnis:

- (4) Die mittelbare Wahrheit *b* ist für den Verstand *n* ein neutraler Satz.¹⁴⁷¹ (Ein neutraler Satz ist ein Satz, der in sich - als eine sinnvolle Verbindung von Subjekt und

¹⁴⁶⁸ Ich glaube nicht, daß diese der scotischen Definition der Zahl im strengen Sinne entspricht; vgl. Ambrogio Giacomo MANNO, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, S. 79-90 (Capitolo VI - Le matematiche in Scoto).

¹⁴⁶⁹ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 14 S. 351 n. 3: „Consimiliter abstrahendo a numero proprie accepto: qui scilicet est quantitas discreta: rationem propriae discretionis; haberi potest conceptus eius, quod est Trinitas: (...)“.

¹⁴⁷⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 21-22 n. 10: „(...) & similiter ab hac Trinitate singulari, abstrahendo Trinitatem in communi: tunc possunt formari multae propositiones mediatae, vt haec, Aliquod ens est trinum, & unum; vel *Aliqua substantia est trina & una*. Et quia immediata est nobis naturaliter ignota, sequitur quod omnes mediatae sint nobis naturaliter ignotae, cum notitia illarum dependeat a notitia propositionis mediatae. Et sic litera clara est“.

¹⁴⁷¹ Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 96f. Ähnlich wird von Scotus im Blick auf die unvollkommene Zustimmung zu einer notwendigen theologischen Wahrheit behauptet, deren Termini vom Menschen unvollkommen (nicht in sich als singuläre Termini, die einen unmittelbaren singulären Satz bilden) erkannt werden; vgl. *Ordinatio* III d. 23 q. un. S. 465 n. 9: „Sed hanc: *Deus est trinus in personis, & unus in essentia*, nunquam cognoscimus euidenter, nec est

Prädikat durch die bejahende oder verneinende Kopula - wahr oder falsch ist,¹⁴⁷² aber dessen Wahrheitswert dem Verstand unbekannt bleibt. Der Verstand lehnt deswegen ab, von diesem Satz ein Urteil zu bilden: Dieser Satz ist kein urteilender Satz¹⁴⁷³ des erfassenden Erkenntnisvermögens, das die Termini-Begriffe des Satzes verbindet).¹⁴⁷⁴ Von „Irgendeine Substanz ist dreieinig“ kann der Verstand *n* nicht sagen, ob er falsch oder wahr ist. Dies kann geschlossen werden, weil die mittelbaren Wahrheiten *b* und *c* weder von sich selber noch von einem unmittelbaren Satz her erkannt sind, d. h. von dem unmittelbaren Satz *a*, da der Verstand *n* den Satz *a* nicht erkennt.

Was in (4) behauptet wird, betrifft den menschlichen Verstand im gegenwärtigen Zustand. Er kann gewisse gemeinsame Begriffe („*conceptus communes*“) von einer singulären ungetrennten Substanz bilden bzw. besitzen, wie die schon gebrauchten Begriffe, nämlich „Substanz“, „Seiendes“, „dreieinig Sein“, usw.:

- Der menschliche Verstand kann solche Begriffe in Sätzen verknüpfen.
- Solche Zusammensetzungen („*complexiones*“) von gemeinsamen Begriffen haben allerdings nicht Evidenz, außer wenn sie Evidenz von einer unmittelbaren Wahrheit (wie der Satz *a*) haben, die von einem bestimmten Subjekt unter eigentümlich-singulären Begriffsgehalten handelt.
- Der menschliche Verstand erkennt nicht die Washeit, d. h. die singuläre Wesenheit Gottes, die von der unmittelbaren Wahrheit behandelt wird, unter eigentümlichen Begriffsgehalten.

nobis euidens ex terminis, nisi termini eius apprehendantur a nobis in particulari sub propriis rationibus. Licet igitur isti termini apprehendantur in vniversali a nobis, vt tamen sic apprehensi non sunt termini propositionis immediatae simpliciter primae, sed mediatæ. Ideo hæc propositiones, *Deus est trinus, & unus; Filius Dei est incarnatus, & huiusmodi*, præter omnem cognitionem, quam naturaliter possumus habere ex terminis illarum in vniversali, adhuc remanent nobis neutrae, ita quod non possumus naturaliter scire eas esse veras, nec falsas“.

¹⁴⁷² Bezüglich der aristotelisch-boethischen Tradition entspricht in der mittelalterlichen Logik der Ausdruck „*propositio*“ („Satz“) im allgemeinen der „*oratio enunciativa*“ („Aussage“), für die die folgende Definition gilt: „Der Satz ist eine Rede [im Sinne der Aussage], die Wahres oder Falsches anzeigt“. Vgl. A. de LIBÉRA und B. MOJSISCH, Satz - II. Mittelalter, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, S. 1182-6; G. NUCHELMANS, Proposition, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, S. 1510: „Die Formel „*oratio verum falsumve significans*“ kann dann so ausgelegt werden, daß ein geschriebener, gesprochener oder aus Wortbildern zusammengesetzter Satz einen rein mentalen Satz bedeutet, der entweder wahr oder falsch ist. Worauf es eigentlich ankommt, ist die Frage, wie der rein mentale Satz etwas Wahres oder Falsches bedeutet“. Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In libros Peri hermeneias expositio*, in: Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum - expositio*, lect. VII 83[2] S. 35: „Ubi considerandum est quod Aristoteles mirabili breuitate usus, et divisionem *orationis* innuit in hoc quod dicit: *Non omnis oratio est enunciativa*, et definitionem enunciationis in hoc quod dicit: *Sed in qua verum vel falsum est*; ut intelligatur quod hæc sit definitio enunciationis: *Enunciatio est oratio, in qua verum vel falsum est*“.

¹⁴⁷³ Vgl. Jacques MARITAIN, *Éléments de Philosophie II - L'ordre des concepts I. - Petite logique (logique formelle)*, S. 109f. 122f.

¹⁴⁷⁴ Vgl. Allan B. WOLTER, Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge, Introduction and Translation of

- Mithin besitzt der menschliche Verstand im strengen Sinne keine Erkenntnis der allgemeinen Wahrheiten („*veritates generales*“)¹⁴⁷⁵ über allgemeine Begriffe („*de conceptibus generalibus*“),¹⁴⁷⁶ insofern sie allgemeine Begriffe sind, die für ein singuläres in sich unbekanntes Subjekt und für ein singuläres in sich unbekanntes Prädikat stehen.

Das Beispiel für die unter (4) dargestellte Überlegung, das sich auf das obige im Prolog der *Lectura* (*Lect. prol. n. 88*) vorhandene Beispiel bezieht, ist das folgende:¹⁴⁷⁷

(a) - Es wird angenommen, daß es jemandem unmöglich ist, das Dreieck unter seinem eigentümlichen Sinngehalt - eine Figur, die von drei Linien verbindet wird - zu erfassen.

(b) - Es wird angenommen, daß dieser von dem Viereck die Definition der Figur abstrahieren und erfassen kann. Damit gewinnt der Verstand die Erkenntnis des Begriffs der Figur, insofern sie dem Viereck und dem Dreieck gemeinsam ist.¹⁴⁷⁸

(c) - Allerdings wäre diesem Verstand ähnlich unmöglich, die Erstheit („*primitatem*“) zu erfassen, insofern sie die eigentümliche Eigenschaft des Dreiecks ist, weil diese nur erfaßt wird, insofern sie vom Dreieck abstrahiert wird. Wie in (b), nichts hindert, daß trotz (c) dieser Verstand den Begriff der Erstheit abstrahiert, insofern sie der Erstheit des Dreiecks und anderen Erstheiten gemeinsam ist,¹⁴⁷⁹ wie der Erstheit in den Zahlen.

(d) - Demselben Verstand, auch wenn er die Zusammensetzung („*compositionem*“)¹⁴⁸⁰ „Irgendeine Figur ist die erste“ bilden kann, da er die

the Prologue of the *Ordinatio* of John Duns Scotus Part I, in: *Franciscan Studies*, S. 254 Fn. 66.

¹⁴⁷⁵ Möglicherweise sind sie den „*particulariter*“ ausgesagten Zusammensetzungen oder Verknüpfungen gemeinsamer Begriffe gleichbedeutend.

¹⁴⁷⁶ Hier bedeuten sie dasselbe wie gemeinsame Begriffe.

¹⁴⁷⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 27-8 n. 46: „*Exemplum: si impossibile esset alicui concipere triangulum sub propria ratione, posset tamen abstrahere a quadrangulo rationem figurae et eam concipere, impossibile esset etiam sibi concipere primitatem ut est propria passio trianguli, quia sic non concipitur nisi ut abstrahitur a triangulo; posset tamen primitatem abstrahere ab aliis primitatibus, puta in numeris. Iste intellectus licet posset formare compositionem hanc 'aliqua figura est prima', quia terminos eius potest apprehendere, tamen illa compositio formata erit sibi neutra, quia ista est mediata, inclusa in ista immediata 'triangulus est sic primus'; et quia hanc immediatam non potest intelligere, quia nec terminos eius, ideo non potest mediatam scire, quae ex hac immediata tantum habet evidentiam*“.

¹⁴⁷⁸ Vgl. *Lectura* prol. p. 1 q. un. S. 10 n. 27: „*(...), haberem tamen cognitionem de quadrangulo, tunc conciperem figuram ut est communis quadrangulo et triangulo, non tamen ut abstrahitur a triangulo, (...)*“.

¹⁴⁷⁹ *Ibidem*: „*(...); similiter possem cognoscere primitatem ut est communis primitati trianguli et alteri primitati in numeris et in aliis*“.

¹⁴⁸⁰ Die „*compositio*“ - sowie die „*complexio*“ - kann als eine Zusammensetzung von Termini verstanden werden, die dem affirmativen („*affirmatio*“) und eben dem negativen Urteil („*negatio*“) vorangeht; vgl. Alfonso MAIERÜ, *Terminologia logica della tarda scolastica*, S. 502f.

gemeinsamen Termini „Figur“ und „Erstheit“ erfassen kann, wäre die Zusammensetzung „Irgendeine Figur ist die erste“ neutral.

(e) - Da der Verstand in (d) nicht erkennen kann, ob der betrachtete Satz falsch oder wahr ist, gibt es hinsichtlich dieses Satzes kein Urteil.

(f) - Die Folge in (d) kann gerechtfertigt werden, weil der Satz „Irgendeine Figur ist die erste“ eine mittelbare Zusammensetzung ist, die im Satz „Das Dreieck ist die erste Figur“ enthalten ist, der aufgrund (a) und (c) unbekannt bleibt.

(g) - Der unmittelbare Satz „Das Dreieck ist die erste Figur“¹⁴⁸¹ kann nicht von demselben Verstand erkannt werden, insofern dieser durch eine Deduktion von einem unmittelbaren Satz aus die Termini „Dreieck“ und „erste Figur Sein“ unter ihren eigentümlichen Sinngehalten erfaßt. Allein aufgrund des Erfassens solcher Termini könnte der Verstand unmittelbar die evidente Wahrheit ihrer Zusammensetzung erkennen.

(h) - Wenn jener Verstand den dargestellten unmittelbaren Satz nicht erfaßt, weil er die Termini dieses Satzes nicht versteht, dann kann er nicht die Erkenntnis des mittelbaren Satzes „Irgendeine Figur ist die erste“ besitzen, der, da „Erstheit“ und „Figur“ mit Evidenz nur erkannt werden, insofern sie dem „Dreieck“ eigentümlich sind, allein aufgrund des unmittelbar erkannten Satzes „Das Dreieck ist die erste Figur“ Evidenz hat.¹⁴⁸²

Es wird verneint, daß jeder einfache eigentümliche Begriff über Gott durch naturhafte Mitteln als solche erfaßt wird, und ebenso daß durch die Vernunft - nicht nur durch den erworbenen oder den eingegossenen Glauben - die unmittelbaren notwendigen Wahrheiten über die getrennten Substanzen *als solche* erkannt werden. Alle notwendigen Wahrheiten über Gott, da ihre Termini im gegenwärtigen Zustand nur in einem bestimmten Sinn und auf eine unvollkommene Weise naturhaft erfaßt werden können, sind dem Menschen mittelbare notwendige Wahrheiten, *wie sie erklärt wurden*. Sie werden ohne Evidenz erkannt.

¹⁴⁸¹ *Lect. prol. n. 27.*

¹⁴⁸² Vgl. *Lectura prol. p. 1 q. un. S. 10-11 n. 27*: „Tunc licet haec sit immediata in se ‘triangulus est prima figura’, et primitas sumitur ut est proprietas trianguli, et ex illa sequitur ‘igitur aliqua figura est prima’, tamen prima propositio est ignota mihi, quia non cognosco triangulum secundum propriam rationem, nec primitatem et figuram ut sunt propria triangulo, sed ut communis illis et aliis“. Zu diesem Beispiel in *Ord. prol. n. 46* vgl. auch William E. MANN, Duns Scotus, demonstration, and doctrine, in: *Faith and philosophy*, S. 449-50.

Dies gilt epistemisch für die notwendigen Prädikationen über Gott *als unendliches Seiendes*, der das Subjekt/Objekt unserer Theologie ist. „Unendliches Seiendes“ ist kein absolut eigentümlicher Begriff von Gott¹⁴⁸³ und die Evidenz seiner Verknüpfung sowohl mit singulären eigentümlichen Prädikaten wie „diese Dreieinigkeit“ - die der menschliche Verstand sowieso nicht erfaßt - als auch mit gemeinsamen Prädikaten wie „dreieinig Sein“ kann vom menschlichen Verstand nicht gewonnen werden. Vom menschlichen Verstand aus kann nicht gesagt werden, ob der Wahrheitswert solcher Verknüpfungen - so wie der Wahrheitswert aller weiteren Verknüpfungen, die einer Prämisse wie „Gott als unendliches Seiendes ist dreieinig“ folgt - wahr oder falsch ist. Dies wäre der Fall, wenn der Begriff des unendlichen Seienden als der Begriff erkannt werden könnte, der alle jenen Prädikate enthält. Es ist jedoch *epistemisch vollkommener* - nicht epistemisch gleichgültig -, daß die singulären Attribute Gottes vom Subjekt/Objekt „unendliches Seiendes“ prädiert werden, nicht vom allgemeinen Begriff oder Namen „Gott“ oder eben von einem Gott und der Kreatur gemeinsamen Begriff, der nach einer „metaphysischen Durchforschung“ zum von Gott allein prädierten Begriff wird.¹⁴⁸⁴ Dies ist so, weil für den menschlichen Verstand der Begriff des unendlichen Seienden die Grenzlinie der Eigentümlichkeit und Vollkommenheit von den über Gott durch Abstraktion oder durch Einbildungsvermögen erfaßbaren (einfachen oder komplexen) Begriffen ist. Wird dies, *veranlaßt durch* unsere Metaphysik, *von* unserer Theologie erkannt, dann kann „unendliches Seiendes“ zum *theologischen Grundbegriff* - zum epistemisch-formalen Hilfsmittel „unserer Theologie des unendlichen Seienden“ bzw. zu einem Hilfsmittel für diejenige, die es verstehen - werden.¹⁴⁸⁵

Es ist nicht schwer zu sehen, daß wenn das Objekt der Theologie auf eine solche Weise erfaßt wird, *die* Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts der Theologie im Prolog der *Lectura* nicht erfüllt wird, weshalb auch unsere Theologie des unendlichen Seienden keine schlechthinnige Theologie bzw. keine

¹⁴⁸³ Dieser Begriff als immer noch zusammengesetzter Begriff wird auf jeden Fall seiner Bedeutung nach nur für Gott gebildet und referiert im Blick auf seine Extension nur zu einer Entität.

¹⁴⁸⁴ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.1.1.

¹⁴⁸⁵ Vgl. Michael SCHMAUS, Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus, in: Paul WILPERT (Hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 2: Die Metaphysik im Mittelalter*, S. 47: Insofern der Begriff des unendlichen Seienden „im Sinne der Entelechie, die alles formt und gestaltet“, epistemisch „der theologische Grundbegriff“ ist [es wäre besser zu sagen: „zum theologischen Grundbegriff werden kann“], sind „alle Aussagen über Gott“ dadurch charakterisiert, „daß sie Aussagen über das unendliche Sein sind“. Vgl. auch Franciscus LYCHETUS,

Wissenschaft ist. Ähnlich ist in bezug auf *Ord. prol. n. 168* zu sagen, daß in unserer Theologie des unendlichen Seienden keine der *zwei* Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts erfüllt wird, weshalb auch hier unsere Theologie keine Theologie in sich bzw. keine Wissenschaft ist. In unserer Theologie des unendlichen Seienden wird die evidente Erkenntnis des Objekts durch den mit dem Objekt im Verhältnis stehenden Verstand nicht gewonnen.¹⁴⁸⁶ Unsere Theologie des unendlichen Seienden hat ein erstes Objekt,

- (a) Das, (insofern es das Objekt „unseres Habitus unseres Verstandes“ ist), nicht virtuell unseren Habitus¹⁴⁸⁷ in sich enthält;

- (b) Und das viel weniger denselben Habitus (virtuell) enthält, insofern er unserem Verstand (d. h. dem Erkenntnisvermögen in der aktuellen Erkenntnis) erkannt ist.

Genau aufgrund dieser offenkundigen Verneinung der Angemessenheit des unendlichen Seienden als eigentümliches formales Objekt der Theologie wird im Prolog der *Ordinatio implicita* gezeigt, daß das alternative formale Objekt unserer Theologie in demselben Habitus eine weitere Funktion hat: Er wird in den Sätzen der aktuellen Erkenntnis des Objekts der notwendigen Theologie zum grammatisch-syntaktischen Subjekt der theologischen Prädikationen. Die Kohärenz dieser Auslegung bezüglich der Anwendung von „Subjekt“ und „Objekt“ auf den Begriff des unendlichen Seienden - und diese Auslegung *kann* sich aus dem Inhalt von *Ord. prol. n. 168* ergeben - wird ihrerseits verstärkt, wenn man sieht, daß sie zur Auslegung bezüglich der Anwendung von „Subjekt“ und „Objekt“ auf unsere Theologie als „*doctrina nobis*“ bezogen werden kann.¹⁴⁸⁸ So erklärt der Begriff des unendlichen Seienden die Anwendungen von „Subjekt“ und „Objekt“ in *Ord. prol. n. 168*: Obwohl er das vollkommenste *erkannte* oder *formale* Objekt unserer Theologie ist, ist er am Ende, da er nicht das vom Verstand unter dem eigentümlichen Begriffsgehalt *erkannte* enthaltende Objekt in sich ist, nur ein erstes Subjekt. „Erstes Subjekt“ ist hier einem inadäquaten formalen Objekt gleich, das

Commentarius, op. cit., S. 86-8 n. 2-7.

¹⁴⁸⁶ Ich muß allerdings unterstreichen, daß für den Leser von *Ord. prol. n. 168* die Wiedergabe beider Bedingungen im Lauf des Textes nicht den vorher im Text gegebenen Bedingungen völlig gleich ist, obwohl ihre Gleichheit vorausgesetzt zu sein scheint.

¹⁴⁸⁷ Es handelt sich um einen Habitus, der in diesem Zusammenhang in einer gewissen Weise dem Habitus der Theologie in sich gleich ist: Beide Habitus beziehen sich auf dieselbe Gesamtheit von erkennbaren Wahrheiten vom Objekt „Gott“.

¹⁴⁸⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.1 und 4.1.2.

logisch-epistemologisch zum ersten grammatisch-syntaktischen Subjekt der Prädikationen des entsprechenden Habitus der Erkenntnis werden muß.

Abschließend ist hervorzuheben, daß die gegebene Interpretation des unendlichen Seienden als alternatives formales Objekts unserer Theologie sich in der gewöhnlichen Auffassung zeigt, nach der der Begriff des unendlichen Seienden ein Vertreter des Objekts der Theologie in sich ist.¹⁴⁸⁹ Diese Auffassung ist akzeptabel, aber sie muß unter der Frage nach der Konzeption des Objekts der Wissenschaft bewertet werden, nach der behauptet werden kann, daß der Begriff des unendlichen Seienden das „von uns“ nicht bekannte Objekt der Theologie in sich ersetzt. Dabei ist außerdem festzulegen, daß die Auffassung von BOULNOIS,¹⁴⁹⁰ daß der Begriff des unendlichen Seienden das Objekt des Glaubens das Subjekt einer Wissenschaft macht, falsch ist.¹⁴⁹¹ Es ist wahr, daß das Subjekt/Objekt unserer Theologie als unendliches Seiendes für das durch die allgemeine Offenbarung erkannte Objekt des Glaubens steht. Aber *dann* muß gesagt werden, daß das Objekt des Glaubens, unter anderem formalen Sinngehalt, nicht dem eigentümlichen, das Objekt eines *Habitus der Erkenntnis, nicht der Wissenschaft*, ist. Es wird nie gesagt, daß unsere Theologie des unendlichen Seienden den Charakter einer Wissenschaft besitzt: Was von dem unendlichen Seienden durch die Offenbarung prädiert wird, wird vom Verstand ohne Evidenz erfaßt. Es ist richtig, daß unsere Theologie einen durch eine logisch-metaphysische „*inquisitio*“ gewonnenen Begriff von Gott voraussetzt. Das Objekt, das der Mensch übernatürlicherweise durch die allgemeine Offenbarung erkennt, wird auf die naturhaft vollkommenste Weise nur kraft der Metaphysik positiv erkannt, und zwar in einem Habitus. Jedoch wird es nicht in einer theologischen Wissenschaft erkannt.¹⁴⁹²

¹⁴⁸⁹ Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 107.

¹⁴⁹⁰ Ibidem. Vgl. auch Ludger HONNEFELDER, Die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Problem der Philosophie, in: Willi OELMÜLLER (Hrsg.), *Philosophie und Wissenschaft*, S. 132f. Auch gegen die folgende Äußerung von Honnefelder kann dieser Einwand erhoben werden: „So ist Theologie beispielsweise nach Duns Scotus nur dann als Wissenschaft möglich, wenn für Gott als das Subjekt ihrer Sätze ein Begriff bereitsteht, dessen Möglichkeit in einem anderen Wahrheitszusammenhang, nämlich dem der Metaphysik, dargetan ist“. Das Ziel dieses Aufsatzes ist selbstverständlich anders und zwar allgemeiner als das Ziel der vorliegenden Untersuchung, nämlich daß und warum an eine „entscheidende Voraussetzung“ für die Wissenschaftlichkeit der Theologie und jeder Wissenschaft aufgrund „der Möglichkeit eines universalen“ und von ihnen „unabhängigen Wahrheitszusammenhangs“ [im Horizont der Metaphysik] gedacht werden soll, auf die sie sich beziehen können.

¹⁴⁹¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.4.

¹⁴⁹² Vgl. Olivier BOULNOIS, op. cit., S. 116.

4.5 - Die Gleichheit zwischen dem ersten Objekt unserer Theologie als eine Lehre für uns und dem Objekt der Theologie in sich als eine Wissenschaft in sich¹⁴⁹³

Der letzte Moment in der Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts unserer notwendigen Theologie und in der parallelen Analyse der Verwendung von „Subjekt“ und „Objekt“ in demselben Zusammenhang findet sich im letzten thematischen Abschnitt von *Ord. prol. n. 168*. Damit geht man thematisch zurück zur Distinktion von materialem und formalem Objekt des Habitus der Wissenschaft, deren Begründung aus Anlaß der Unterscheidung in *Lect. prol. n. 87* von der Bedingung für die Bestimmung und der Bedingung für die Erkenntnis des ersten Subjekts der Theologie vorgelegt wurde.¹⁴⁹⁴ Es wird unter dieser Voraussetzung gezeigt, daß auch der Inhalt des letzten Abschnittes von *Ord. prol. n. 168* nur durch das korrekte Verständnis von „Subjekt“ und „Objekt“ geklärt werden kann.

Bezüglich dessen, was bis jetzt im Blick auf unsere Theologie definiert wurde, ist sichtbar, daß der Inhalt der letzten Sätze in *Ord. prol. n. 168* verschieden ist.¹⁴⁹⁵ Unsere Theologie, wenn sie von den notwendigen theologischen Wahrheiten handelt, handelt von denselben Wahrheiten, von welchen die Theologie in sich handelt. Deshalb wird der Theologie in uns ein erstes Objekt (!) in bezug auf das zugewiesen - das Verb ist „*assignare*“¹⁴⁹⁶ -, was dort „die Wahrheiten in sich enthalten“ („*continere veritates in se*“) ist. Dieses Objekt, das unserer Theologie in bezug auf das in sich Enthalten von Wahrheiten zugewiesen ist, ist dasselbe, welches das erste Subjekt - besser wäre: „das erste Objekt“ - der Theologie in sich ist: Die singuläre Wesenheit Gottes. Aber es ist trotzdem klar, daß hier vom Objekt unserer Theologie als einer Lehre für uns gesprochen wird, wie in *Lect. prol. n. 87* von der einfachen Bedingung für die Bestimmung des ersten Objekts. Was bedeutet für die Konzeption des Objekts unserer Theologie die in *Ord. prol. n. 168* vorliegende Behauptung, daß unserer Theologie ein erstes *Objekt* zugewiesen wird, das dem Objekt der Theologie in sich gleich ist und

¹⁴⁹³ *Ord. prol. n. 168; Lect. prol. n. 88.*

¹⁴⁹⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.3.

¹⁴⁹⁵ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 111-2 n. 168*: „Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum obiectum quoad hoc quod est continere veritates in se, et hoc idem quod est primum subiectum theologiae in se; sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum“.

¹⁴⁹⁶ Dies kann bedeuten, daß „uns“ prinzipiell durch die allgemeine Offenbarung die Kenntnis von einem Objekt *gegeben* wird und dann durch die Überlieferung der Kirche bewahrt und *zugewiesen* wird, nämlich die Kenntnis von

dem, wie beim ersten Objekt der Theologie in sich, die Eigenschaft des „die notwendigen theologischen Wahrheiten in sich Enthaltens“ zugeteilt wird? Einige Voraussetzungen¹⁴⁹⁷ stützen die Antwort, daß unsere Theologie im materialen Sinne dasselbe Objekt hat wie die Theologie in sich.

Was unsere Theologie von der Theologie in sich verschieden macht, ist die Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts, nämlich durch die dem Habitus evidente Erkenntnis des eigentümlichen formalen Objekts. Somit besitzt unsere Theologie nicht das formale Objekt, um eine wissenschaftliche Kenntnis von ihrem Objekt oder realen „*quid*“ zu besitzen. Was sich hier vom Inhalt von *Ord. prol. n. 141*, wo bereits gezeigt wurde, daß „*theologia in se*“ und „*theologia nobis*“ dasselbe Objekt haben,¹⁴⁹⁸ zeigt, wird durch den Gebrauch von „*nos*“ für erkenntnistheoretische Zwecke bestätigt: Unsere Theologie ist von der Theologie in sich wegen der Erfüllung oder Nichterfüllung gewisser Bedingungen verschieden, die wegen einer jeweils verschiedenen Verfassung des Erkenntnisvermögens begründet wird. Dies wird von Scotus in einer weiteren leicht differenzierten Resolution wie folgt dargestellt:¹⁴⁹⁹

- Im Habitus unserer Theologie als einer Lehre für uns bleibt das erste Objekt (unserer Theologie und) der Theologie in sich, d. h. die singuläre Wesenheit Gottes, dem menschlichen Verstand nicht evident bzw. nicht in sich bekannt.

- Damit erkennt der menschliche Verstand das erste Objekt der Theologie als solches nicht als dasjenige, das alle Wahrheiten oder den ganzen Habitus selbst in sich *als uns bekannt* („*ut nobis notum*“) enthält. Als das in der Realität den ganzen Habitus enthaltende Objekt wird „diese Wesenheit Gottes“ unserer Theologie nur zugewiesen.

Weil das erste Objekt der Theologie in sich und unserer Theologie unter seinem washeitlichen Sinngehalt-Begriffsgehalt dem Verstand nicht bekannt ist, könnte jemand schließlich noch den Einwand machen, daß das erste Objekt der Theologie „nicht das

Gott selbst, der alle theologischen Wahrheiten enthält.

¹⁴⁹⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.3.

¹⁴⁹⁸ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1.1 und 1.1.2.

¹⁴⁹⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 112 n. 168: „(...); sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum“. Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire Continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 64.

erste Objekt unseres Habitus“ ist.¹⁵⁰⁰ Aber im welchen Sinne nicht? Zwar ist das erste Objekt der Theologie in sich im formalen Sinne nicht dasjenige, das dem menschlichen Verstand Evidenz gibt, weil es nicht als im menschlichen Verstand erkannt wird. Das erste Objekt der Theologie in sich ist jedoch das erste Subjekt¹⁵⁰¹ unserer Theologie im materialen Sinne, das in sich alle Wahrheiten des Habitus von ihm enthält. Es ist in ihr dasjenige, das geeignet oder vermögend *wäre*, hinreichend Evidenz dem menschlichen Verstand zu geben, wenn es selbst als das erste Objekt des Habitus der Theologie *als im Erkenntnisvermögen* erkannt werden *würde*.¹⁵⁰²

4.6 - Erstes Subjekt und erstes Objekt: Das Fazit

Am Ende der Erörterung zur Bestimmung des ersten Objekts und seines Sinngehalts in unserer Theologie der notwendigen Wahrheiten ist der Gebrauch von „*subiectum*“ und „*obiectum*“ wiederum etwa verwirrend. Auch das „*primum subiectum*“ „enthält“, so lautet in den letzten Sätzen von *Ord. prol. n. 168*, die Wahrheiten in sich der Theologie. Nach der Beschreibung des ersten alternativen formalen Objekts unserer Theologie spricht Scotus über erstes Subjekt und erstes Objekt als in einem bestimmten Sinne gleichbedeutend.

In *Ord. prol. n. 168* kommt der Ausdruck „*obiectum*“ dreizehn Mal vor, sieben Mal als „*primum obiectum*“; der Ausdruck „*subiectum*“ kommt vier Mal vor, stets als „*primum subiectum*“. Um eine letzte Erklärung für den Gebrauch solcher Ausdrücke in *Ord. prol. n. 168* zu finden, wende ich mich der Position von O'Connor über die Bedeutung beider Formulierungen im Prolog der *Ordinatio* zu. O'CONNOR hat gezeigt, daß es im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* der Fall ist, daß die Ausdrücke „*subiectum*“ und „*obiectum*“ - „*subiectum*“ im Prolog der *Lectura* viel häufiger als „*obiectum*“, und „*obiectum*“ im Prolog der *Ordinatio* häufiger als „*subiectum*“ - in verschiedenen Kontexten, aber nicht in allen Kontexten, als Synonyme in einem freilich nur zögernden und unpräzisen Gebrauch vorkommen.¹⁵⁰³ Hier weist O'Connor mit

¹⁵⁰⁰ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 112 n. 168*: „Cum igitur arguis ‘ergo non est primum obiectum nostri habitus’, respondeo: verum est quod non est primum obiectum dans evidentiam nobis, sed est primum subiectum continens omnes veritates in se, natum vel potens dare evidentiam sufficienter si ipsum cognosceretur“.

¹⁵⁰¹ Dieser Ausdruck soll hier als „erstes Objekt“ im materialen Sinne verstanden werden.

¹⁵⁰² Vgl. Étienne GILSON, *Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus*, op. cit., S. 213.

¹⁵⁰³ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Duns Scotus*, op. cit., S. 10-1: „Still further examples could be cited from the *Reportatio*; but those that have been given make it sufficiently evident that in the epistemology of Scotus, *subject* and *object* do not designate two clearly distinct and interrelated functions,

Recht auf Kontexte hin, die die Begriffsbestimmung des ersten Subjekts/Objekts der Theologie betreffen.

Aber auch in solchen Kontexten müssen die anscheinend stets als gleichbedeutend gebrauchten Begriffe „erstes Subjekt“ und „erstes Objekts“ im letzten Sinne unterschieden werden. Diese Erkenntnis bekommt von Scotus erst im Prolog der *Ordinatio* einen deutlicheren Ausdruck. So ist das erste Subjekt im Prolog der *Lectura* das Zugrundeliegende im aristotelischen Sinne, von dem die Wissenschaft Erkenntnis hat. Die Wissenschaft bezieht sich hauptsächlich auf das erste Subjekt, weil in ihm alle notwendigen Wahrheiten der Wissenschaft virtuell enthalten sind.¹⁵⁰⁴ Aber es scheint nach den Überlegungen über das erste Objekt der Theologie im Prolog der *Ordinatio* nicht widersprüchlich, daß Scotus in seinen späteren Werken die Verwendung des Ausdrucks „*(primum) subiectum*“ für bestimmte Funktionen ablehnte, mit dem er früher diese Funktionen bezeichnet hat. Dieser Ausdruck war angesichts der mit ihm verknüpften Definition im Prolog der *Lectura* unzulänglich für die erforderliche Unterscheidung zwischen einem Habitus, dessen erstes Subjekt das erste Subjekt einer Gesamtheit notwendiger Wahrheiten ist, und einem anderen Habitus, dessen erstes Subjekt das erste Subjekt einer Gesamtheit von kontingenten Wahrheiten oder von Glaubenswahrheiten ist. Diese letzten Wahrheiten haben nach der Auslegung von O’CONNOR ein Subjekt im aristotelischen Sinne, das aber nicht alles virtuell enthält, was von ihm prädiert wird.¹⁵⁰⁵ Diese letzte Verwendung von „*(primum) subiectum*“ setzt schon im Vergleich mit der *Definition* des „*(primum) subiectum*“, die im Prolog der *Lectura* zu sehen ist, eine verschiedene Bedeutung voraus. Aber die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs des „*(primum) subiectum*“ im Prolog der *Lectura* wird im Prolog der *Ordinatio* durch einen anderen Ausdruck bewahrt.¹⁵⁰⁶

O’CONNOR verteidigt folglich die Idee, daß Scotus für seine Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis den Ausdruck „*obiectum*“¹⁵⁰⁷ gefunden hat, der das

as they do in that of St. Thomas, or, on entirely different plane, in modern psychology. They refer *grosso modo* to the same thing, and can be interchanged almost indifferently“.

¹⁵⁰⁴ Ibidem.

¹⁵⁰⁵ Ibidem, S. 11-2. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 4.1.3.

¹⁵⁰⁶ Vgl. Edward D. O’CONNOR, The scientific character of theology according to Duns Scotus, op. cit., S. 12-3.

¹⁵⁰⁷ Zur Entstehung des Wortes „*obiectum*“ und zur Entwicklung seiner Übersetzung aus den griechischen Quellen ins mittelalterliche Latein, vgl. L. DEWAN, „*Obiectum*“ - Notes on the invention of a word, in: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, S. 37-96.

Subjekt einer Wissenschaft wie im Prolog der *Lectura* dann bezeichnet, wenn die Bestimmung des ersten Subjekts erfüllt wird, nämlich wenn dieses Subjekt in sich virtuell alle Wahrheiten der Wissenschaft enthält.¹⁵⁰⁸ Obwohl in den *Reportata parisiensia*¹⁵⁰⁹ als neuer Ausdruck das „*per se obiectum*“ geprüft wurde,¹⁵¹⁰ hat sich Scotus der Terminologie des Prologs der *Ordinatio* nach endgültig für „*obiectum primum*“ entschieden.¹⁵¹¹ Er hat den Ausdruck „erstes Objekt“ vorgezogen, weil das Objekt eines Erkenntnisakts genau das dennotiert, in dem derselbe Akt terminiert. Wenn das Subjekt einer Wissenschaft so vollkommen erfaßt wird, so daß alle Wahrheiten dieser Wissenschaft notwendig aus seiner Wesenheit abgeleitet werden, dann ist das Subjekt ein Objekt des Verstandes im vollkommenen Sinne.¹⁵¹²

Die letzte Auffassung vom ersten Objekt der Wissenschaft ist richtig, aber sie kann nicht belegt werden, wie dies bei O'Connor geschieht, d. h. nicht durch den Textabschnitt von *Ord. prol. n. 168*, der von ihm erwähnt wird.¹⁵¹³ Dies ist nur eine der irrigen Auslegungen von O'Connor hinsichtlich eines in sich verschwommenen Textes. O'Connors gesamte Auffassung gründet sich auf eine differenzierte Lektüre von *Ord. prol. n. 168-171* und, insofern sie nicht in jeder Hinsicht erklärend ist, ist sie als solche unvollständig. Hier ist entscheidend, daß O'Connor nicht beachtet, daß eine Sache ist,

- (a) Die Verwendung der Ausdrücke „erstes Subjekt“ und „erstes Objekt“ der notwendigen Wahrheiten in *Ord. prol. n. 168* zu verstehen, wenn es um die (mit Rücksicht auf *Lect. prol. n. 87* von mir genannte) „einfache Bestimmung“ des ersten Subjekts/Objekts durch das virtuell Enthalten geht;

- (b) Und eine andere Sache ist, die Verwendung der Ausdrücke „erstes Subjekt“ und „erstes Objekt“ der notwendigen Wahrheiten in *Ord. prol. n. 168* zu verstehen, wenn es um die formale Auffassung des ersten Objekts in sich geht.¹⁵¹⁴

Nicht unumstritten ist die Feststellung, daß Scotus in *Ord. prol. n. 168* den Ausdruck „*primum obiectum*“ für seine Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis

¹⁵⁰⁸ Wahrscheinlich meint O'Connor die Begriffsbestimmung des ersten Objekts in *Ord. prol. n. 142*.

¹⁵⁰⁹ Daß Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 7. 13, auch Fn. 16, die „*Reportatio*“ erwähnt, ist sicherlich ein Mißverständnis.

¹⁵¹⁰ Vgl. z. B. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 2 S. 3 n. 5. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.

¹⁵¹¹ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 13-4, auch Fn. 38.

¹⁵¹² *Ibidem*, S. 14.

¹⁵¹³ *Ibidem*, auch Fn. 40.

bevorzugt, *da* es im Gegensatz zum Ausdruck „*primum subiectum*“ die Bestimmung des erstens Objekts erfüllt, d. h. das virtuell Enthalten aller Wahrheiten der Wissenschaft. *In Ord.* prol. n. 168 sind beide Ausdrücke - wie immer es Beweis eines nur zögernden Gebrauchs eines Terminus sein mag - in bezug auf das virtuell Enthalten notwendiger theologischer Wahrheiten zumindest gewissermaßen gleichbedeutend: Beide Ausdrücke können für die Bestimmung des ersten Objekts gebraucht werden, *wenn es um das erste Objekt notwendiger Wahrheiten geht*. Dies ist *in Ord.* prol. n. 168 der Fall, so wurde argumentiert, wenn die Bestimmung des ersten Objekts im materialen Sinne verstanden wird.¹⁵¹⁵ Ob diese verschiedene Terminologie, die aber auf eine gemeinsame Definition hinweist, auch hinsichtlich kontingenter Wahrheiten des Objekts in sich, aufgrund einer gemeinsamen Definition, und zwar im materialen oder im formalen Sinne, festgehalten wird, wird von Scotus erst in *Ord.* prol. n. 169 betrachtet.¹⁵¹⁶

Was in *Ord.* prol. n. 168 beim Gebrauch des Ausdrucks „*primum obiectum*“ *exklusiv* ist, betrifft nicht die Bestimmung des ersten Objekts aufgrund des virtuell Enthaltens.¹⁵¹⁷ *Exklusiv* wird es für das formale *eigentümliche* Gewußte des Habitus verwendet, d. h. wenn im Habitus die Bedingungen zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Objekts in sich erfüllt werden bzw. das Objekt unter dem *eigentümlichen* Sinngehalt habituell und aktuell *erkannt* wird.¹⁵¹⁸ *Allein* das erste *Objekt* ist das eigentümliche formale Objekt des Habitus. Der Verstand besitzt *das erste Objekt* oder *das eigentümliche formale Objekt* des Habitus, wenn im Habitus das Objekt gemäß dem virtuell Enthalten *als ein dem Habitus Bekanntes* bzw. unter seinem eigentümlichen Sinngehalt erfaßt wird. Obwohl in *Ord.* prol. n. 168 von einem dem Menschen nur alternativen, nicht-eigentümlichen ersten *bekanntem* Objekt (d. h. vom Begriff des unendlichen Seienden) gesprochen wird, kann dieses „*uns*“ vollkommenste und trotzdem inadäquate formale Objekt auch „Subjekt“ genannt werden. So wird eine weitere Bedeutung vom „Subjekt“ in der scotischen Lehre der Wissenschaft fixiert.

¹⁵¹⁴ Vgl. den Anfang in *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 110 n. 168.

¹⁵¹⁵ Die Terminologie von *Ord.* prol. n. 168 für die Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts im materialen Sinne vermischt sich anscheinend mit der Terminologie, die in *Lect.* prol. n. 87-88 für denselben Zweck verwendet wurde.

¹⁵¹⁶ Es wird gezeigt, daß in einer Wissenschaft, die notwendige und kontingente Wahrheiten enthält, sowohl eine andere Definition des ersten Objekts in sich notwendig ist als auch eine jeweils verschiedene Terminologie geprägt werden muß. Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1.

¹⁵¹⁷ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 13.

¹⁵¹⁸ Vgl. den Anfang in *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 110 n. 168.

O'Connor will das erste Objekt auch als formales Objekt darstellen. Dies wird sichtbar, wenn er behauptet, daß das „Objekt der Wissenschaft“ im übrigen nicht im strengen formalen Sinne von Scotus benutzt werde, so daß etwas nur ein „Objekt“ ist, insofern es durch einen Verständnisakt erfaßt wird,¹⁵¹⁹ d. h. insofern es „Objekt“ der Erkenntnis einer Wirklichkeit ist. (O'Connor weist außerdem auf die Vielheit der Ausdrücke hin, die Scotus für die formale Auffassung einer Wirklichkeit geprägt hat).¹⁵²⁰ Vielmehr benutzt Scotus „erstes Objekt“ - die singuläre Wesenheit Gottes - gewöhnlich im materialen Sinn, um die erkannte Wirklichkeit in ihrer Vollendung zu bezeichnen, d. h. nicht nur insofern sie bekannt ist.¹⁵²¹ Wenn aber O'Connor den formalen Sinn der Verwendung von „Objekt“ in *Ord. prol. n. 168* erklärt, benutzt er als Beleg den Abschnitt, der die Gleichheit des materialen Objekts *der Bestimmung nach*¹⁵²² in der Theologie in sich und in unserer Theologie darlegt.¹⁵²³ O'Connor konnte außerdem nicht verstehen, daß wenn der Habitus des Verstandes sein Objekt nicht mit Evidenz erkennen kann, da in ihm das Objekt nicht als solches unter dem eigentümlichen Sinngehalt erfaßt wird, dann in ihm das Objekt immer noch durch ein formales Objekt erkannt wird, *ein unvollkommenes formales Objekt, das formal nur ein erstes Subjekt* sein kann. Ein Habitus hat ein erstes Subjekt dann, wenn ein vom Verstand formales bekanntes Objekt nicht adäquat ist, die notwendigen Wahrheiten des Objekts des Habitus virtuell zu enthalten bzw. die wissenschaftliche Erkenntnis von ihm zu verursachen, *insofern der erkennende Verstand nur den alternativen nicht-eigentümlichen Begriff besitzt. Dieses formale Objekt, das nicht alle Wahrheiten virtuell enthält, ist jedes formale Objekt, das als „quo“ der Erkenntnis nicht geeignet ist, um die notwendige Erkenntnis des Objekts oder des „quid“ zu verursachen.*

Die im letzten Paragraph erklärte Verwendungsweise ist die zweite Verwendungsweise des Ausdrucks „Subjekt“ in *Ord. prol. n. 168*. Im Blick auf die

¹⁵¹⁹ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 14-5.

¹⁵²⁰ *Ibidem*, S. 15 Fn. 41: „I believe that this is true of Scotus' language generally. It is true that he is famous for his frequent employment of expressions designed to indicate formal usage, such as „in quantum“ and „præcise qua tale“, etc. But the reason he has to make such explicit designations is that when he does not use them he is *not* speaking formally“.

¹⁵²¹ *Ibidem*, S. 15, auch Fn. 42.

¹⁵²² Nämlich durch das virtuell Enthalten aller Wahrheiten des Habitus.

¹⁵²³ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Duns Scotus*, op. cit., S. 14.

notwendige Theologie sind schließlich *beide* Auffassungen *des ersten Objekts* Bedingungen für den Wissenschaftscharakter eines Habitus des Verstandes.

V - DAS OBJEKT DER THEOLOGIE IN SICH VON KONTINGENTEN WAHRHEITEN

Die ersten vollständigen Teile der Theologie sind die notwendigen und die kontingenten theologischen Wahrheiten,¹⁵²⁴ d. h. die Theologie wird wegen verschiedener Modalitäten ihrer Wahrheiten geteilt.¹⁵²⁵ Obwohl diese Wahrheiten zu demselben Habitus wegen der Einheit¹⁵²⁶ des ersten Objekts gehören, ist der Charakter ihrer Erkenntnis, in der Theologie in sich als Wissenschaft in sich und in unserer Theologie als Lehre für uns, nicht gleich. Weil der Habitus der Theologie die Besonderheit hat, notwendige und kontingente Wahrheiten zu besitzen, und weil der Wissenschaftscharakter der Theologie hinsichtlich beider modal verschiedenen Wahrheiten mit der aristotelischen Wissenschaftslehre verglichen wird, muß die Frage nach der Bestimmung des ersten Objekts und nach dem Sinngehalt, unter dem es erkannt wird, jeweils eigens gestellt und gelöst werden.

Systematisch gesehen setzt die folgende Analyse voraus, daß zunächst die Frage nach dem ersten Objekt der Theologie der kontingenten Wahrheiten betrachtet wird, nämlich ob die Theologie der kontingenten Wahrheiten sich auf Gott als auf das erste Objekt bezieht. Voraussichtlich verlangt die erste Hauptfrage eine detaillierte und inhaltlich neue Auffassung vom Begriff des ersten „Subjekts“ eines Erkenntnishabitus.¹⁵²⁷ Danach wird die Frage nach dem Sinngehalt betrachtet, unter dem das erste Objekt der Theologie der kontingenten Wahrheiten erkannt werden muß, um vollkommen bzw. „wissenschaftlich“ erkannt zu werden.¹⁵²⁸

Dieses und das nächste Kapitel sind in der ganzen Arbeit diejenigen, in denen ausführlich vom Platz der Erkenntnis des Kontingenten in der scotischen Konzeption der Wissenschaft gehandelt wird. Die logischen und epistemologischen Besonderheiten des scotischen Begriffs der wissenschaftlichen Erkenntnis, die sich auf das besondere

¹⁵²⁴ *Ord. prol. n. 150.* Zu den Begriffen „kontingente theologische Wahrheit“ und „notwendige theologische Wahrheit“ vgl. im ersten Kapitel unter 1.10.

¹⁵²⁵ Zur Begründung der modalen Bestimmung der theologischen Wahrheiten vgl. im ersten Kapitel unter 1.9, 1.9.1, 1.9.2, 1.9.3 und 1.10.

¹⁵²⁶ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.5.

¹⁵²⁷ Diese Frage wird in jedem Abschnitt des vorliegenden Kapitels berücksichtigt. Vgl. auch im vierten Kapitel unter 4.1.2 und 4.6.

¹⁵²⁸ *Ord. prol. n. 169-171.* Die zweite Frage wird nur in den Abschnitten 5.5 und 5.6 behandelt.

Objekt der Theologie *und* auf die modale Teilung der Wahrheiten dieses Habitus beziehen, sollen von diesem Kapitel an die präzise Beschreibung und das richtige Verständnis erhalten.¹⁵²⁹ Besonders in diesem und im nächsten Kapitel wird die dritte suggerierte Auslegungsperspektive der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Scotus nachgeprüft werden.¹⁵³⁰ Die dritte suggerierte Auslegung betrifft den Platz der scotischen Lehre der wahren „*scientia*“ Gottes vom zukünftigen Kontingenten in der formalen Lehre der wissenschaftlichen Erkenntnis. Voraussetzung dieser Auslegung ist, daß die „*scientia*“ Gottes vom zukünftigen Kontingenten *als Kontingenten* logisch bedeuten muß, daß nach Scotus Wissenschaft als solche nicht nur notwendige Erkenntnis ist, sondern auch kontingente Erkenntnis.

5.1 - Die Wahrheiten, die das erste Objekt einer Wissenschaft in sich virtuell enthalten kann¹⁵³¹

Scotus betrachtet zunächst die Frage, welches das erste Subjekt der Theologie der kontingenten Wahrheiten, nicht welches das erste Objekt, ist. Das erste logische Merkmal in der Bestimmung des ersten *Subjekts* der kontingenten theologischen Wahrheiten - und dieses Merkmal betrifft die Hinlänglichkeit der Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft in *Ord. prol. n. 142* - besteht darin, daß kein Subjekt/Objekt andere als notwendige Wahrheiten über sich enthält. Der Grund besteht darin, daß das Subjekt kontingenter Wahrheiten sich zu den kontingenten Wahrheiten über sich und zu den entgegengesetzten Wahrheiten von sich aus auf gleiche Weise verhält.¹⁵³² Anscheinend werden mit „entgegengesetzten Wahrheiten“ kontingente Wahrheiten gemeint, die vom Subjekt gemäß einem entgegengesetzten Wahrheitswert prädiziert werden. FÄH bringt als Beispiel die entgegengesetzten Prädikationen vom Subjekt „Dreieck“ (hier enthält das Dreieck keine der beiden Prädikationen von ihm bzw. keine der beiden Prädikationen wird diesem Subjekt mit logisch-semantischer Notwendigkeit zugeteilt):

- Das Dreieck verhält sich zu einer ihm kontingent zukommenden Bestimmtheit, z. B. „rot“, sowie zum wahren kontingenten Satz, den sie von ihm aussagt - „das

¹⁵²⁹ Vgl. in der Einleitung unter 3 und 4.

¹⁵³⁰ Vgl. in der Einleitung unter 4.

¹⁵³¹ *Ord. prol. n. 169; Quodl. q. 7 n. 7-10.*

¹⁵³² Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 112-3 n. 169*: „Sed nunc videndum est de veritatibus theologicis contingentibus, quid sit ibi primum subiectum. Et quoad istas dico quod nullum subiectum continet nisi veritates necessarias de ipso, quia ad contingentes de ipso aequaliter se habet ex se et ad oppositas“.

Dreieck ist rot“ - und zu der entgegengesetzten Bestimmtheit, d. h. „nicht rot“, sowie zum Satz, den sie von ihm aussagt - „das Dreieck ist nicht rot“ -, gleichwertig.¹⁵³³

Obwohl es von Subjekten, wie vom ersten Subjekt der Theologie, kontingente Wahrheiten gibt, wird festgestellt, daß kein Subjekt einer Wissenschaft kontingente Wahrheiten über sich enthält. Die Wahrheiten, die das erste Subjekt einer Wissenschaft¹⁵³⁴ enthält, sind stets notwendig. Das gegebene Kriterium für das Ausschließen des Enthaltens von modal kontingenten Wahrheiten durch das erste Subjekt besteht aus einer logisch-semantischen Beziehung - sicherlich mit einer ontologischen Begründung - des ersten Subjekts zu den kontingenten Wahrheiten. Aufgrund des Kommentars von Lychetus über das Nicht-Enthalten von kontingenten Wahrheiten im ersten Subjekt könnte allerdings eine in einer wichtigen Hinsicht verschiedene Interpretation dargelegt werden. Diesem Kommentar zufolge ist die richtige Beziehung des ersten Subjekts - es wird vom Subjekt der Theologie geredet - zu den kontingenten Wahrheiten eine des nicht *virtuell* Enthaltens, da in diesem Modus des Enthaltens die semantisch-notwendige Klasseninklusion gemeint ist. Da der Kommentator auch in bezug auf andere Stellen genau das *virtuell* Enthalten kontingenter Wahrheiten verneint, könnte man denken, daß implizit zu dieser Bemerkung eine Interpretation besteht, nach der Lychetus die Konklusion vermeidet, daß es zwischen dem Subjekt und den kontingenten Wahrheiten gar keine Enthaltensbeziehung besteht.¹⁵³⁵ Es wird noch gezeigt, daß eine solche kontingente Enthaltensbeziehung für das Verständnis der Beziehung von den Bedingungen der „*scientia contingentium*“ zueinander eine wichtige Rolle spielen könnte.¹⁵³⁶ Selbst Scotus zeigt sich in verschiedenen Kontexten unbestimmt im Blick auf die Terminologie für das Verhältnis von Subjekt und kontingenten Wahrheiten.¹⁵³⁷

Die erwähnte Bemerkung von Lychetus stützt sich auf die scotische Definition des ersten Objekts der Wissenschaft.¹⁵³⁸ Lychetus gebraucht sie, um zu sagen, daß

¹⁵³³ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 207 Anm. 48c.

¹⁵³⁴ Der Ausdruck „Subjekt einer Wissenschaft“ ist hier im Sinne von *Ord. prol. n. 169* dem Ausdruck „Objekt einer Wissenschaft“ gleich.

¹⁵³⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89 n. 1.

¹⁵³⁶ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.4.

¹⁵³⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.6 und im sechsten Kapitel unter 6.4.5.3.

¹⁵³⁸ *Ord. prol. n. 142.*

kontingente Wahrheiten nicht in einem Subjekt *virtuell* enthalten sind.¹⁵³⁹ Das virtuell Enthalten des Subjekts („*continentia virtualis subiecti*“) ist die Weise, wie sich ein Subjekt zu seinen notwendigen Wahrheiten verhält. Das virtuell Enthalten besagt ein notwendiges Verhältnis („*habitus*“) zu allem, was im Subjekt virtuell enthalten ist („*ad virtualiter contentum*“). Das Subjekt, das virtuell etwas von sich selbst Beweisbares enthält, verhält sich zum Beweisbaren in einem zweifachen Verhältnis, nämlich „*in habitudine receptiui*“ und „*in habitudine efficientis de necessitate*“. Was Lychetus damit zu meinen scheint, ist, daß jedes Beweisbare auf das enthaltende Subjekt bezogen bzw. reduziert werden kann und daß das enthaltende Subjekt kraft seines Begriffsgehalts die Entfaltung seiner Erkennbarkeit bewirken kann. Aber das Prädikat, das kontingent dem Subjekt *innesein* kann („*potest contingenter inesse*“), kommt nicht aus Notwendigkeit diesem Subjekt zu.¹⁵⁴⁰

Ähnlich wird es in *Quodl. q. 7* von der Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten über das Subjekt/Objekt einer Wissenschaft behauptet, wo Scotus in der Form eines Korollariums beweisen will, daß die Theologie als Wissenschaft im Verstand des Menschen „*pro statu isto*“ bestehen kann. Wenn der menschliche Verstand einen wesentlichen Begriff besitzen kann, der virtuell alle notwendigen hingebundenen Wahrheiten („*necessarias ordinatas*“) über das Objekt der Wissenschaft enthält, und zwar sowohl unmittelbar als auch mittelbar, dann kann dieser Verstand eine vollständige Wissenschaft („*scientiam completam*“) über das erkennbare Objekt besitzen.¹⁵⁴¹ Diesen Begriff kann der menschliche Verstand doch besitzen und folglich auch die vollständige Wissenschaft des erkannten Objekts.¹⁵⁴² Der gemeinte vom Menschen erreichbare Begriff ist der höchste distinkte Begriff („*distinctissimus*

¹⁵³⁹ Vgl. Franciscus Lychetus, Commentarius, op. cit., S. 89 n. 1: „Et primo dicit, quod veritates contingentes non continentur virtualiter in aliquo subiecto: quia continentia virtualis subiecti, de qua in propositio loquimur, habet necessariam habitudinem ad virtualiter contentum. Nam subiectum virtualiter continens demonstrabile de ipso in duplici habitudine se habet ad illud, videlicet in habitudine receptiui, & in habitudine efficientis de necessitate: vt patebit a Doctore infra. Sed praedicatum, quod potest contingenter inesse subiecto, non de necessitate producitur ad aliud subiectum“.

¹⁵⁴⁰ Ibidem.

¹⁵⁴¹ Vgl. Franciscus Lychetus, Commentarius, in: Johannes Duns Scotus, *Opera omnia* XII (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639) *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 174 n. 4: „Quarto praemittit, quod conceptus perfectissimus obiecti, qui est conceptus definitionis obiecti si habet definitionem, vel conceptus quiditatis obiecti continet virtualiter omnes veritates de illo conceptu verificabiles, si sint necessariae“.

¹⁵⁴² Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 173 n. 10: „Iuxta istam conclusionem haberi potest corollarium, quomodo Theologia potest esse scientia in intellectu viatoris, stante simpliciter statu viae: quia intellectus potens habere conceptum virtualiter includentem omnes veritates de ipso necessariis ordinatas, immediatius scilicet, & mediatius, potest de illo obiecto habere scientiam completam: sic autem potest intellectus viatoris habere de Deo: ergo, &c.“.

conceptus“) von Gott,¹⁵⁴³ das Subjekt der Theologie, außer der intuitiven Erkenntnis. Was von diesem Begriff gesagt wird, ist, daß er virtuell und mit Evidenz alle notwendigen Wahrheiten über das Subjekt der Theologie enthält, aber ausschließlich notwendige Wahrheiten. Kontingente Wahrheiten sind von Natur nicht geeignet, in der Bestimmung eines Subjekts („*in ratione alicuius subiecti*“) enthalten zu sein. Jede Wahrheit, die „*sufficienter*“ in einem einfachen Begriff, wie der Begriff der Wesenheit Gottes, enthalten ist, ist stets notwendig.¹⁵⁴⁴

Es ist sinnvoll im folgenden die Auffassung über die wissenschaftliche Erkennbarkeit von kontingenten theologischen Wahrheiten im *Quodl.* q. 7 n. 10 zu erwähnen, da diese Betrachtung derjenigen in *Ord.* prol. n. 169 nicht gleich ist.¹⁵⁴⁵ (Es gibt keinen Grund, anzunehmen, daß es in *Ord.* prol. n. 169 um die theologische Wissenschaft kontingenter „*de possibili*“ Wahrheiten (vgl. unten) geht). Scotus gibt in *Quodl.* q. 7 n. 10 zu, daß es notwendige Wahrheiten über das Kontingente gibt: Es gibt keine notwendige Wahrheit über die Wirklichkeit des Kontingenten, sondern nur über die Möglichkeit („*de possibilitate*“) des Kontingenten. Kontingente Wahrheiten können deswegen durch den vollkommensten, vom Menschen erreichbaren Begriff von Gott wissenschaftlich erkannt werden, nämlich als notwendige Wahrheiten über die folgenden notwendigen Möglichkeiten: Gott ist des Erschaffens fähig; Gott ist des Auferweckens fähig; Gott ist des Seligmachens fähig; und über alle anderen Glaubensartikel über die kontingenten Handlungen Gottes.¹⁵⁴⁶ Außer solchen notwendigen Wahrheiten von dem, was die Möglichkeit der kontingenten Handlungen Gottes „nach außen“ angeht, gibt es gar nichts Kontingentes, das als eigentlich wissenschaftlich Erkennbares („*proprie scientificè cognoscibile*“) zu verstehen ist.

¹⁵⁴³ Natürlich geht es hier um *eine Art* „Theologie in sich“, nämlich eine bestimmte „Theologie in sich“ im menschlichen Verstand, nicht um eine Art „Theologie für uns“, deren vollkommenster Begriff des ersten Objekts in sich der Begriff des unendlichen Seienden ist; vgl. im vierten Kapitel unter 4.3 und im Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2.

¹⁵⁴⁴ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 174 n. 10: „(...), quia distinctissimus conceptus subiecti Theologiae, quod est Deus, potest haberi ultra cognitionem intuitiuam, & ille conceptus, & virtualiter, & euidenter, continet omnes veritates necessarias de subiecto: Contingentes autem non potest includere: quia illae non sunt natae includi in ratione alicuius subiecti: quaecunque enim veritas includitur sufficienter in aliquo simplici conceptu, est necessaria“.

¹⁵⁴⁵ Scotus gebraucht in *Quodl.* q. 7 bezüglich der Frage „*Utrum Deus esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari*“ Argumente des Prologs seiner *Reportatio parisiensis*, in dessen zweiter Fragestellung nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie im Blick auf die intuitive und abstraktive Erkenntnis ihres Objekts gefragt wird. Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 589.

¹⁵⁴⁶ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 174 n. 10: „Tamen de contingentibus sunt quaedam veritates necessariae, non quidem de actu eorum, sed de possibilitate, & illae etiam modo praedicto sciri possunt, vtpote, Deus est potens creare, potens resuscitare, potens beatificare: & sic de aliis articulis fidei respicientibus contingentiam: (...)“.

LYCHETUS deutet auch hier präzise an, daß bloß kontingente Wahrheiten, die „*de actu*“ (wie „Gott erschafft die Welt“) sind, nicht in einem Objekt *virtuell* enthalten sind.¹⁵⁴⁷ Was durch den höchsten distinkten Begriff von Gott (abgesehen von der intuitiven Erkenntnis Gottes) im Habitus der Theologie wissenschaftlich („*propter quid*“ und „*pro statu isto*“) erkannt werden kann, sind alle notwendigen hingebundenen Wahrheiten vom Subjekt/Objekt „Gott“:

- Sie sind entweder reine notwendige Wahrheiten, d. h. Wahrheiten über die innerlichen Eigenschaften Gottes („*de intrinsecis*“), die Gott notwendig inne sind;

- Oder notwendige Wahrheiten über seine notwendigerweise möglichen kontingenten Handlungen, d. h. notwendige „*de possibili*“ Wahrheiten.¹⁵⁴⁸ Wenn von einem „*de inesse*“ Satz geredet wird,¹⁵⁴⁹ der der Bestimmung seiner logischen Modalität oder der Modalität der Verbindung vom Subjekt und Prädikat nach kontingent ist,¹⁵⁵⁰ kann auf ihn das Axiom der modalen Logik angewendet werden, nach dem ein „*de inesse*“ Satz, (d. h. ein Satz über ein kontingentes Faktum, aus dem jedoch nur eine „*demonstratio contingens*“ im eigentlichen Sinne erfolgen würde, die kein wahrer Beweis sein kann),¹⁵⁵¹ „*de possibili*“ ein notwendiger Satz ist: „*ab esse ad posse valet illatio*“.¹⁵⁵² Dieses Axiom findet sich unter den mittelalterlichen Logikern¹⁵⁵³

¹⁵⁴⁷ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* XII... q. 7 S. 174 n. 4: „Quinto, praemittit, quod veritates contingentes, quae sunt de actu vt ista Deus actu creat non continentur virtualiter in aliquod obiecto, vt satis patuit in *prologo, quae*. 3. tamen illae veritates contingentes, quae sunt de potentia, vel aptitudine, virtualiter continentur in ratione quiditativa obiecti sicut illa; *Deus est potens creare, & huiusmodi*“.

¹⁵⁴⁸ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 174 n. 10: „(...) nec vltra istud verum necessarium de eo quod est, Deum posse, est aliquid proprie scientifice cognoscibile, quantum ad tale proprium. Esset ergo viator perfecte scientifice Theologus, qui per conceptum distinctissimum diuinitatis possibilem haberi, ultra cognitionem intuitiuam, cognosceret ordinate veritates omnes necessarias, siue illas quae sunt de intrinsecis, quae necessario insunt siue illas, quae sunt de possibili, comparando ad extrinseca“.

¹⁵⁴⁹ Vgl. PETRUS HISPANUS, *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, in: L.-M. DE RIJK (ed.), *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis) Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, tr. I (*De introductionibus*) S. 12-3 22-24: „Et est sciendum quod in modalibus verbum debet subici, modus autem predicari. Omnes autem aliae propositiones dicuntur *de inesse*“. „*De inesse*“ Sätze sind „attributhafte Sätze“, in denen schlechthin bejaht oder verneint wird, daß das Prädikat dem Subjekt innewohnt. Im Unterschied zu modalen Sätzen wird in „*de inesse*“ Sätzen nicht bezeichnet, wie (=der Modus) das Prädikat dem Subjekt innewohnt, d. h. wie das Prädikat durch die Kopula oder durch ein anderes Verb mit dem Subjekt, entweder möglich-, unmöglich-, notwendig- oder kontingenterweise, verbunden wird. Vgl. Jacques MARITAIN, *Éléments de Philosophie II - L'ordre des concepts I. - Petite logique (logique formelle)*, S. 139f. Maritain erklärt, daß das logische „*inesse*“, das sich auf das reale „*inesse*“ gründet, im letzten Sinne heißt, daß das Ding, das vom Prädikat bedeutet wird, im vom Subjekt bedeuteten Ding anwesend ist. Aufgrund der Natur des Subjekts erklärt sich diese Anwesenheit wegen einer wesentlichen Determination oder einer akzidentellen kontingenten Determination, in der das Prädikat im Subjekt nicht enthalten ist.

¹⁵⁵⁰ Die Spezifizierung der modalen Bestimmung eines zuerst in sich „*de inesse*“ Satzes ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, da es hier um die wissenschaftliche Erkennbarkeit kontingenter Sätze geht. Das folgende Axiom ist aber im Hinblick auf irgendwelche „*de inesse*“ Sätze gültig, ohne daß es nötig ist, eine weitere Bestimmung der logischen Modalität des entsprechenden Satzes vorzulegen.

¹⁵⁵¹ Vgl. L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Seinkönnens (*esse possibile*), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), op. cit., S. 182.

¹⁵⁵² Zu diesem Axiom und seiner Verwendung im scotischen Gottesbeweis vgl. William Lane CRAIG, *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, S. 220; Allan B. WOLTER, The nature and existence of God, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scot*, S. 262f.

ausdrücklich bei OCKHAM¹⁵⁵⁴ und wurde wie folgt von HUBIEN formalisiert: $pCmp$.¹⁵⁵⁵ Durch dieses Grundgesetz eines „Systems einfacher Implikation“ der mittelalterlichen Konsequenzenlehren (Moody)¹⁵⁵⁶ wird nicht nur ein Satz mit Notwendigkeit geschlossen, sondern auch der Schlußsatz ist als solcher metalogisch¹⁵⁵⁷ notwendig (Wolter). Ein gewonnener notwendiger „*de possibili*“ Satz kann auch als Prinzip eines Beweises benutzt werden.¹⁵⁵⁸ Beispiele:

- „Ein Seiendes existiert“ ist ein „*de inesse*“ Satz, der seiner Modalität nach kontingent ist; „Ein Seiendes kann existieren“ ist ein „*de possibile*“ notwendiger Satz.

- „Gott hat die Welt geschaffen“ ist ein „*de inesse*“ theologischer Satz, der seiner Modalität nach kontingent ist (die Tatsache, daß der Mensch „*pro statu isto*“ den Wahrheitswert dieses Satzes unter den Bedingungen der Erkenntnis von ihm nicht erkennen kann, hindert nicht, daß dieser Satz, insofern er in der Theologie angenommen wird, als ein kontingenter Satz über eine kontingente Tatsache verstanden wird); „Gott kann die Welt schaffen“ ist ein „*de possibili*“ notwendiger theologischer Satz.

Bezüglich der scotischen Auffassung der Wissenschaft vom Subjekt/Objekt „Gott“ ist noch zu sagen, daß die Behauptungen über die menschliche wissenschaftliche Erkenntnis von Gott „*sub ratione deitatis*“ in *Quodl. 7* ohne weitere Erklärung kaum akzeptiert werden können. Was im Blick auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie in *Quodl. q. 7* vorausgesetzt wird, kann hier nicht ausgeführt werden. Es genügt, den Hinweis von DUMONT zu erwähnen, daß solche

¹⁵⁵² Vgl. Allan B. WOLTER, The nature and existence of God, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 263.

¹⁵⁵³ Sein Ursprung ist dennoch aristotelisch. Vgl. E. J. LEMMON (in collaboration with Dana Scott), An introduction to modal logic, in: Krister SEGERBERG (ed.), *The „Lemmon notes“ - An introduction to modal logic*, (Historical introduction) S. 1, über zwei modale Prinzipien der Modallogik des Aristoteles (*Hermeneutik* Kap. 13): „He [Aristotle] (...) formulates two other modal principles, that what is of necessity is in actuality and that what is in actuality is also capable of being [Kursiv v. Verfasser], which we may represent $\Box A \rightarrow A$, $A \rightarrow \Diamond A$ “. Vgl. ibidem, S. 4f.

¹⁵⁵⁴ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Philosophica I*, Summa Logicae p. III-3 cap. 11 S. 637-8 11: „Sed illa de inesse semper infert suam de possibili, (...)“.

¹⁵⁵⁵ Vgl. Hubert HUBIEN, Logiciens médiévaux et logique d’aujourd’hui, in: *Revue Philosophique de Louvain*, S. 226. In dieser Formalisierung ist p eine Satzvariable, C der Operator für eine strikte Implikation und M der Möglichkeitsoperator. Vgl. auch die Formalisierung in Ernest A. MOODY, *Truth and consequence in mediaeval logic*, S. 85: „ $p \rightarrow \Diamond p$ “, wo „ \rightarrow “ der Operator für eine strikte oder einfache Implikation ist.

¹⁵⁵⁶ Ibidem, S. 84f.

¹⁵⁵⁷ Insofern der Begriff der logischen Folgerung zur Metalogik der Aussagenlogik gehört.

¹⁵⁵⁸ Vgl. Allan B. WOLTER, The nature and existence of God, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 263 Fn. 27: „Scotus (...) declares that by using the principle *ab esse ad posse valet illatio*, we obtain not merely a necessary consequence but a necessary consequent. Thus, p implies ‘ p is possible’ and ‘it is necessary that p is possible’. On the assumption that p is true, we obtain a proposition which is necessary (viz. „ p is possible“) and unlike the necessary proposition (viz. „ p implies“) it can be used as a premise. The necessity of course is metalogical, though valid and admitted by Aristotle. But there is no indication his requirement for scientific knowledge or demonstration was a purely logical necessity“.

Behauptungen in Hinsicht auf den im intellektuellen Kontext der Universität Paris umstrittenen Unterschied zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis als wissenschaftliche theologische Erkenntnis ausgelegt werden sollen.¹⁵⁵⁹ Die abstraktive Erkenntnis Gottes durch einen einfachen vollkommenen Begriff - durch einen ebenso alle theologischen Wahrheiten virtuell enthaltenden Begriff - oder psychologisch durch eine „*species intelligibilis*“ von ihm im Verstand ist zwar dem Pilger „*pro statu isto*“¹⁵⁶⁰ möglich, im Gegensatz zur intuitiven Erkenntnis desselben Objekts, die nur als seelige Anschauung möglich ist. Die gemeinte abstraktive Erkenntnis von Gott ermöglicht eine „*a priori*“ Wissenschaft von ihm.¹⁵⁶¹ Obwohl sie „*pro statu isto*“ möglich ist, ist sie, wie DUMONT andeutet, „not available according to common disposition“.¹⁵⁶² Daß sie vom menschlichen Verstand gewonnen wird, hängt von einer speziellen Handlung Gottes ab, wahrscheinlich von einer speziellen Offenbarung oder „*ex speciali priuilegio*“ durch die göttliche Autorität (Lychetus), durch die eine „*species intelligibilis*“, die die göttliche Wesenheit *als solche* vorstellt, eingegossen wird.¹⁵⁶³ Eine andere mögliche Auslegung über das Erreichen dieser „*a priori*“

¹⁵⁵⁹ Vgl. den Schluß des Artikels von Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 594. Zum Einfluß von Heinrich v. Gent auf Scotus durch die Begriffe „*visio*“ und „*intellectus*“, vgl. ibidem, S. 590f. Zu Unklarheiten in der scotischen Auffassung beider Erkenntnisweisen, nämlich intuitiver und abstraktiver Erkenntnisweise, und zur Auslegung einiger Gegner und Anhänger, vgl. auch Katherine H. TACHAU, *The response to Ockham's and Aureol's epistemology (1320-1340)*, in: Alfonso MAIERÜ (ed.), *English logic in Italy in the 14th and 15th centuries*, S. 190f.

¹⁵⁶⁰ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 172 n. 7: „Secunda conclusio sic intelligitur, quod viator nihil habens, quod repugnet statui viae, nec simpliciter, nec etiam ad tempus permanens, cuiusmodi ponitur raptus Pauli, potest habere istam notitiam per medium *propter quid*; Deus est omnipotens, intelligendo de vtraque omnipotentia. Haec conclusio probatur sic. In quocunque intellectu potest haberi conceptus simplex virtualiter includens veritatem immediatam, & vltorius mediatam, in illo intellectu haberi potest notitia *propter quid* veritatis mediatæ sed stante simpliciter statu viae, citra scilicet omnem notitiam permanentem vel transeuntem, quæ scilicet repugnat statui viae, potest haberi tali concludens suam immediatam præcedentem; (...). Sed restat hic probandum, quod talis conceptus in intellectu viatoris possit haberi stante simpliciter statu viae, hoc est, citra cognitionem, non tantum beatificam, sed etiam raptus“. Vgl. ibidem, S. 173 n. 8: „Quod probatum est exemplo; probatur etiam ratione sic. De quocunque obiecto scientiæ potest haberi cognitio simpliciter distinctissima abstractiua obiecti citra intuitiuam; Deus autem est per se obiectum alicuius scientiæ: ergo de ipso potest haberi talis notitia distinctissima citra intuitiuam, & per consequens, propositum: quia illa non poneret aliquem extra statum viae, & tamen virtualiter, & euidenter est includens omnes veritates necessarias de Deo“.

¹⁵⁶¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* XII... q. 7 S. 174 n. 4: „Secundo, quod potest esse vera scientia de obiecto etiam non existente, quia cognitio abstractiua potest esse tam non existentis, quam existentis, & si quandoque sit de existente, non tamen talis existentia necessario requiritur ad cognitionem abstractiuam. Et etiam potest haberi cognitio distinctissima obiecti, loquendo de cognitione mere abstractiua“. Vgl. auch *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „(...) multæ veritates per se scibiles de Deo sciri a viatore, scire inquam simpliciter et perfecte: simpliciter quia non solum a posteriori, sed etiam a priori per rationem deitatis; perfecte quia cognitione superiori et nobiliori omni cognitione fidei. (...). Sed quodlibet obiectum istius scientiæ potest intelligi et cognosci distincte ab intellectu viatoris cognitione saltem abstractiua, licet non intuitiua; nam nulla cognitio abstractiua repugnat viatori in quantum viator, quia scientia est habitus veridicus et permansivus, VI Ethicorum. (...)“.

¹⁵⁶² Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 592.

¹⁵⁶³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* XII... q. 7 S. 174 n. 5: „Tertio nota, quomodo viator de communi lege non potest habere cognitionem abstractiuam Dei sub ratione distinctissima Deitatis; sed bene ex speciali priuilegio auctoritate diuina in intellectu viatoris, potest causari immediate notitia abstractiua distinctissima Deitatis, vel species intelligibilis, sicut in Angelis, repræsentans distincte

Wissenschaft geht die Aufbewahrung der „*species intelligibilis*“ der Wesenheit Gottes „als diese“ nach einer intuitiven Erkenntnis aus Anlaß eines „*raptus*“ an.¹⁵⁶⁴

Für die Erörterung über das Enthalten oder das Nicht-Enthalten von kontingenten Wahrheiten durch das erste Subjekt der Theologie bringt Scotus in *Quodl. q. 7* eine Bestätigung der Auffassung, daß im Begriff des ersten Objekts der Theologie - wie in der „*species intelligibilis*“ der singulären Wesenheit Gottes - nur notwendige Wahrheiten virtuell in einer wesentlichen Reihe enthalten sein können. Die im ersten Objekt der Theologie virtuell enthaltenen Wahrheiten sind entweder notwendig „*de intrinsicis*“ oder „*de possibili*“. Nichts wird über die Möglichkeit gesagt, ob irgendwie kontingente Wahrheiten im Subjekt der Wissenschaft enthalten sein können. Die Interpretation aus Anlaß des Kommentars von Lychetus, auf die ich aufmerksam gemacht habe, hat ihre Bedeutung in dem Kontext der wissenschaftlichen Erkenntnis eines kontingenten Satzzusammenhangs und muß im Hinblick auf die epistemologische Begründung einer solchen Erkenntnis bewertet werden. Diese Interpretation stimmt mit dem Begriff einer Reihe von kontingenten Wahrheiten überein, die *nicht* als „*de possibili*“ notwendige Sätze zu verstehen sind und als solche die kontingente Erkenntnis über ein einziges erstes Subjekt entfalten, unter denen eine gewisse Beziehung besteht und ein gewisser Satz der erste ist.

5.2 - Die Reihe kontingenter Wahrheiten¹⁵⁶⁵

Das zweite und wichtigste logische Merkmal in der Bestimmung des ersten Subjekts der kontingenten theologischen Wahrheiten liegt darin, daß (a) es eine Reihe („*ordo*“) kontingenter Wahrheiten gibt, und (b) irgendeine kontingente Wahrheit zuerst in einer solchen Reihe wahr ist.¹⁵⁶⁶ Die Behauptung in (b) soll heißen, daß diese Wahrheit die erste *und unmittelbare* ist. Sie würde sonst in einer solchen Reihe nicht

Deum sub ratione Deitatis (...)“.

¹⁵⁶⁴ Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 592. Aber vgl. auch *ibidem*, S. 592 Fn. 58: „Scotus did not, as far as I know, explicitly say how such abstractive cognition of the divine nature is produced. (...). In his second response in the Parisian prologue, Scotus argued that God can bypass the representing species and directly cause in the wayfarer the required cognition, such as the „inner voice“ experienced by the prophets. Scotus regarded this directly caused knowledge as equivalent to that given in abstractive cognition through a representing species“.

¹⁵⁶⁵ *Ord. prol. n. 169*.

¹⁵⁶⁶ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 169*: „Tamen contingentium est ordo, et aliqua contingens est primo vera: (...)“.

„zuerst wahr“.¹⁵⁶⁷ Wenn diese Voraussetzungen auf die kontingenten theologischen Wahrheiten bezogen werden, dann kann von einem ersten erkennbaren Subjekt solcher Wahrheiten bzw. von einer Wissenschaft von ihm geredet werden. In diesem Zusammenhang verwendet Scotus nicht den Ausdruck „*scientia*“, d. h. „Wissenschaft“ oder „wissenschaftliche Erkenntnis“.¹⁵⁶⁸ Daß jedoch von einem ersten erkennbaren Subjekt kontingent-theologischer Wahrheiten gesprochen wird, bedeutet in *Ord. prol. n. 169* zumindest, daß damit eine Erkenntnis gewonnen werden kann, die Merkmale der wissenschaftlichen Erkenntnis im strengen Sinne besitzt.¹⁵⁶⁹

Die Argumentation für die Präzisierung der Inhalte von (a) und (b) steht in diesem Abschnitt im Vordergrund. Für das Verständnis (a) der Reihen, die von Scotus aufgrund einer ersten Wahrheit als Habitus kontingenter Wahrheiten im göttlichen Verstand konzipiert werden, kann zunächst ein Beispiel von Lychetus erwähnt werden. Dieses Beispiel ist eines unter vielen anderen, die die Weise betreffen, wie Gott in einer nicht-zeitlichen Ordnung seines Wollens zu einem Ziel und zu den Mitteln zu demselben Ziel¹⁵⁷⁰ gewisse Handlungen seines Willens bezüglich der Geschöpfe bzw. kontingente theologische Sätze erkennt.¹⁵⁷¹ Obwohl die auf der ontologischen Ebene existierenden „Ordnungen“ des göttlichen Willens, z. B. theologische Ziel- und Mittel-

¹⁵⁶⁷ Vgl. den auf *Ord. prol. n. 169* bezogenen Text in *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 144-5 n. 238.

¹⁵⁶⁸ Er verwendet ihn aber doch in auf *Ord. prol. n. 169* bezogenen Kontexten wie *Lect. prol. n. 111-113. 114-118* und *Lect. I d. 39 q. 1-5*.

¹⁵⁶⁹ Vgl. auch im sechsten Kapitel unter 6.1, 6.4.2, 6.4.3, 6.4.5.2.

¹⁵⁷⁰ „*Deus est volens ordinate*“; vgl. *Ordinatio* II d. 20 q. 2 S. 822 n. 2. Zur „Zielgerichtetheit des Willensaktes der ewigen Erwählung“ im Zusammenhang der scotischen Lehre der göttlichen Prädestination vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*, S. 41f. 54f.; Vladimír BOUBLÍK, S. Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. III, 493f. Die Prädestination wird von Scotus als „der Akt des göttlichen Willens“ definiert, d. h. „die Ordinierung durch den göttlichen Willen der Erwählung“ einer rationalen Kreatur zur Gnade und Herrlichkeit; vgl. z. B. *Ordinatio* I d. 40 q. un. S. n. 4: „‘Praedestinatio’ proprie dicit actum voluntatis divinae, videlicet ordinationem per voluntatem divinam electionis alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloriam, licet possit accipi pro actu intellectus concomitante illam electionem. Sicut ergo in generali dictum est de libertate et contingencia voluntatis divinae respectu quorumcumque obiectorum secundariorum specialium, (...)“. Zum Unterschied zwischen „*rationaliter*“ und „*ordinate*“ göttlichem Wollen vgl. Thomas WILLIAMS, A most methodical lover? On Scotus's arbitrary Creator, in: *Journal of the History of Philosophy*, S. 190.

¹⁵⁷¹ Vgl. z. B. *Ordinatio* I d. 41 q. un. S. 332 n. 41: „(...), quia ordinate volens finem et ea quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquid entium ad finem, et propter finem vult alia; ergo cum in toto processu quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit perfecta beatitudo, Deus - volens huius aliquid istius ordinis - primo vult huius creaturae beatificabili finem, et quasi posterius vult sibi alia, quae sunt in ordine illorum quae pertinent ad illum finem. Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ista sunt ad istum finem (licet quaedam remotius et quaedam propinquius)“. Vgl. auch *Ordinatio* II d. 20 q. 2 S. 822 n. 2: „Dico quod soli nunc electi, fuissent in statu innocentiae nati. Ratio huius est, quia omnis ordinate volens, post volitionem finis, immediate vult illud, quod est immediatius, vel proximius fini: Deus est volens ordinate; ergo primo vult seipsum, vel bonitatem suam tanquam finem. Secundo vult bonum creaturae rationalis vltimatum, quod est communicatio creaturae, siue communicatio beatifica suae bonitatis, creaturae tali: & postea vult gratiam, quae ordinatur ad beatitudinem huius, vel ad fruitionem eius: & posterius vult istum beatum, vel beatificabilem esse nasciturum a tali parente quod esse supponitur gratiae“.

Zusammenhänge, die Gott im Blick auf die Kreaturen nicht-zeitlich *ordiniert*, die Übersetzung von „*ordo*“ in *Ord. prol. n. 169* als „Ordnung“ stützen, finde ich die Übersetzung „Reihe“ oder „geordnete Reihe“ angemessener. Die theologischen „*ordines*“ werden auf der entsprechenden *epistemologischen Ebene* als Satz-Zusammenhänge von aufeinander bezogenen kontingenten Sätzen verstanden, in denen *logische und semantische Beziehungen* zwischen dem jeweiligen Subjekt der „*ordo*“ und den Sätzen der „*ordo*“, sowie zwischen den Sätzen der „*ordo*“ aufeinander, beschrieben werden. Solche Beziehungen auf epistemologischer Ebene werden, insofern ihre Analyse, aufgrund des Vergleiches mit der aristotelischen „*episteme*“, die Merkmale *des Habitus* der Theologie der kontingenten Wahrheiten spezifiziert, als „Reihe“ bezeichnet.

- (Erster wahrer kontingenter Satz, oder kürzer *ksI*¹⁵⁷²) „Gott will, daß Franciscus erlöst wird“¹⁵⁷³ oder auch „Gott will, daß Franciscus beseligt wird“.¹⁵⁷⁴

Wie im folgenden gezeigt wird, entspricht dieser Satz der bekannten scotischen Form der letzten Begründung eines bestimmten kontingenten Sachverhalts.¹⁵⁷⁵ Viele - wenn nicht alle - erste kontingente Wahrheiten einer Reihe kontingenter theologischer Wahrheiten haben bei Scotus die Form „*Deus vult hoc*“ oder „*voluntas Dei vult hoc*“,¹⁵⁷⁶ in der „*hoc*“ ebenso für eine kontingente Wirklichkeit bzw. für einen kontingenten Satz - in Lateinisch grammatisch als eine „*oratio infinitiva*“ - steht. Der oben genannte Satz, dessen logische Form anderen von Scotus selber gegebenen ersten kontingenten Sätzen zweifellos ähnelt, wird von mir schon auf dem von RUSSELL¹⁵⁷⁷ geprägten Ausdruck als eine „propositionale Einstellung“ formalisiert, insofern in ihm die Art von Einstellung - durch das Verb identifiziert - und der Inhalt der Einstellung - durch den Daß-Nebensatz identifiziert - voneinander unterscheidbar sind: $X(Fp)$,¹⁵⁷⁸ wo

¹⁵⁷² Diese und die folgenden entsprechenden Abkürzungen haben den pragmatischen Zweck, die Darstellung bestimmter Argumente zu vereinfachen; vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.4.

¹⁵⁷³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89 n. 1: „(...) : *Deus vult Franciscum saluum fore, ex qua sequuntur multae aliae contingentes*:(...)“.

¹⁵⁷⁴ Vgl. *Ordinatio* I d. 41 q. un. S. 332 n. 41.

¹⁵⁷⁵ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.3 und 5.4.

¹⁵⁷⁶ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 300. Es ist offensichtlich, daß Scotus *Ord. prol. n. 169* und *Ord. I d. 8 n. 299-300* aufeinander bezieht.

¹⁵⁷⁷ Vgl. Bertrand RUSSELL, *An inquiry into meaning and truth*, S. 21: „We pass next to the analysis of „propositional attitudes“, i.e., believing, desiring, doubting, etc., that so-and-so is the case. Both for logic and for theory of knowledge, the analysis of such occurrences is important, especially in the case of belief“. Vgl. *ibidem*, S. 167: „In the analysis of what I call „propositional attitudes“, i.e., occurrences such as believing, doubting, desiring, etc., which are naturally described by sentences containing subordinate sentences, e.g. „I think it will rain“, (...)“.

¹⁵⁷⁸ Vgl. Graham OPPY, *Propositional attitudes*, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of*

X für das Subjekt „Gott“ steht und (Fp) für das kontingente Prädikat, so daß F das Verb der propositionalen Einstellung - im obigen Fall „will“ - ist, und p für einen ebenso kontingenten Satz und den Inhalt der Einstellung - wie „daß Franciscus erlöst wird“ - steht. Der Grund für die Einführung des Begriffs der propositionalen Einstellung in diesem Zusammenhang liegt in der Epistemologie: Ich will mit Hilfe dieses Begriffs die logische Form einer Gruppe erster kontingent-theologischer Wahrheiten von der logischen Form einer anderen Gruppe erster kontingent-theologischer Wahrheiten unterscheiden.¹⁵⁷⁹ Durch diese Differenzierung wird die Begründung des epistemologischen Charakters erster kontingent-theologischer Sätze, d. h. ihrer Unmittelbarkeit, vereinfacht, und der gesamte Inhalt dieser letzten Sätze und ihrer entsprechenden Reihen präziser ausgedrückt. Es wird aber nach der Behandlung dieser zwei letzten Problembereiche erkennbar, daß eine solche Differenzierung zugunsten der logischen Form der ersten Gruppe möglicherweise aufgelöst werden kann.

Es kann zweifellos aus dem Inhalt von *Ord. prol. n. 169* gesagt werden, daß aus der ersten kontingenten Wahrheit, wie in einer Reihe, viele anderen folgen. Es kann dementsprechend die These aufgestellt werden, daß im nächsten Beispiel eine Art nicht-virtuelle Beziehung des Enthaltens¹⁵⁸⁰ zwischen Subjekt und kontingenten Wahrheiten von ihm ausgedrückt wird. So folgen aus *ks1* viele kontingenten Wahrheiten:

- „Gott will, daß Franciscus in Gnade ist“ (*ks2*), „Gott will, daß er verdient gemacht wird“ (*ks3*).¹⁵⁸¹

Ähnlich können diese Sätze jeweils mit anderen Variablen für die „*orationes infinitivae*“ formalisiert werden: $X(Fq)$; $X(Fr)$; $X(Fs)$, usw., bis zum Ende der Reihe. Das Subjekt jedes Satzes bleibt dasselbe, die Prädikation ist jeweils verschieden. Wie im Text *Ord. prol. n. 169* noch deutlicher wird, gibt es unter den kontingenten theologischen Wahrheiten nicht eine einzige Reihe bzw. einen einzigen ersten Satz, obwohl nichts hindert, daß in jeder verschiedenen Reihe von kontingenten

Philosophy, Vol. 7, S. 780. G. Oppy gibt der propositionalen Einstellung die ähnliche Form „ $X F_s$ that p ““. Meine Absicht ist dennoch auszudrücken, daß der erste Satz einer Reihe kontingenter theologischer Wahrheiten kontingent ist, und daß er die logische Form einer propositionalen Einstellung hat. Dasselbe gilt für die Formalisierung der anderen Wahrheiten der Reihe.

¹⁵⁷⁹ Derselbe Begriff wird auch auf die Beschreibung und die Begründung der Unmittelbarkeit von innerlichen Handlungen bzw. kontingenten nicht-theologischen Sätzen angewendet; vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.2.1.

¹⁵⁸⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 5.1 und unten unter 5.4.

¹⁵⁸¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89 n. 1: „(...): videlicet, ergo vult ipsum esse in gratia,

theologischen Wahrheiten dasselbe Subjekt (oder ein quasi-subjekthafter Teil dieses Subjekts)¹⁵⁸² als erstes Subjekt in jedem jeweils verschiedenen ersten Satz steht.

Aber ein zweites Beispiel, über eine andere „*materia*“,¹⁵⁸³ soll zeigen, daß es für Scotus innerhalb der kontingenten Theologie selber eine andere Art erste kontingente Wahrheit bzw. auch eine andere Art Reihe kontingenter Wahrheiten gibt. Die zweite Art kontingenter Wahrheit und Reihe findet sich z. B. in *Ord. prolog. n. 180*, wo auch festgestellt wird, daß die von Christo kontingent ausgesagten („*enuntiatae*“) Wahrheiten in keinem Subjekt *virtuell* enthalten sind, wie im Gegensatz dazu festgestellt wird, daß ein Subjekt eine Eigentümlichkeit („*passio*“) enthält: *Sonst* - d. h. als *virtuell* enthaltene - wären die folgenden Wahrheiten über das Wort notwendig:¹⁵⁸⁴

- „Das Wort ist Mensch geworden“ (*ks1'*); „Das Wort ist geboren“ (*ks2'*); „Das Wort ist verurteilt worden“ (*ks3'*), „Das Wort hat gelitten“ (*ks4'*), usw.¹⁵⁸⁵

Eigentlich sagt Scotus in *Ord. prolog. n. 180* vom ersten Subjekt dieser Reihe genau das, was er in *Ord. prolog. n. 169* vom ersten Subjekt der kontingenten Theologie, d. h. der singulären Wesenheit Gottes, sagt (vgl. unten): Jene Wahrheiten von Christo haben ein Subjekt, von dem sie unmittelbar („*immediate*“) und zuerst („*primo*“) ausgesagt werden („*enuntiantur*“).¹⁵⁸⁶ Ich glaube, daß diese Behauptung in *Ord. prolog. n. 180*, insofern es wirklich um das erste Subjekt *einer Reihe* kontingenter Wahrheiten geht, unpräzise ist. Die ganze Argumentation über das erste Subjekt kontingent-theologischer Reihen gründet sich auf die Bezeichnung *eines Subjekts*, von dem das Prädikat des ersten kontingenten Satzes (=des Prinzips) der Reihe „*primo*“ und

& similiter, *ergo vult ipsum mereri*“. Vgl. *Ordinatio* I d. 41 q. un. S. 332 n. 41.

¹⁵⁸² Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1.

¹⁵⁸³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89 n. 1: „Similiter in alia materia, haec erit prima contingens: Verbum est incarnatum, ergo natum, verberatum, passum, & huiusmodi“.

¹⁵⁸⁴ Vgl. *Ordinatio prolog. p. 3 q. 1-3 S. 121 n. 180*: „Ad primum dico quod veritates contingentes enuntiatae de Christo in nullo subiecto continentur virtualiter sicut subiectum dicitur continere passionem, quia tunc essent necessariae; tamen habent aliquod subiectum de quo immediate enuntiantur et primo, et illud est Verbum, nam veritates theologicae de incarnatione, nativitate, passione, etc., sunt istae: ‘Verbum est factum homo’, ‘Verbum est homo natus’, ‘Verbum est homo passus’, etc.“.

¹⁵⁸⁵ Die Reihe in *Ord. prolog. n. 180* wäre, da sie deutlicher die Menschheit Christi ausdrückt, leicht verschieden; vgl. die Übersetzung von Hans Louis FÄH, Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (*Ordinatio prolog. pars 3 et 4 [prolog., q. 3 et q. 1-5 lat.]*) - lateinisch und deutsch, mit Erklärungen, op. cit., S. 150: „Dennoch besitzen sie irgendeinen Träger, von dem sie unmittelbar ausgesprochen werden und zuerst; und jener ist das Wort, denn die theologischen Wahrheiten über die Menschwerdung, die Geburt, das Leiden usw. sind diese: ‘das Wort ist Mensch geworden’, ‘das Wort ist der Mensch, der geboren wurde’, ‘das Wort ist der Mensch, der gelitten hat’, usw.“.

¹⁵⁸⁶ Vgl. *Ordinatio prolog. p. 3 q. 1-3 S. 121 n. 180*.

„*immediate*“ ausgesagt wird.¹⁵⁸⁷ (Es scheint nicht der Fall zu sein, daß jede der kontingenten Sätze des Beispiels in *Ord. prol. n. 180*, mit Rücksicht auf diesen letzten Paragraph selber und auf die ganze theologische Sprache, jeweils als erste und unmittelbare Wahrheit einer bestimmten Reihe zu verstehen ist). Außerdem soll die Frage schon im voraus gestellt werden, wie die Unmittelbarkeit der ersten Wahrheit derartiger Reihen gedacht werden soll - sowie die „Ableitung“ jeder anderen Wahrheit aus der ersten Wahrheit -, falls sie nicht in Form vom Satz „*Deus vult hoc*“ umformuliert werden:¹⁵⁸⁸ Der Inhalt von *Ord. prol. n. 169* erlaubt, daß beide Arten von Reihen angenommen werden.

Aber jetzt sollen die von Scotus insbesondere in *Ord. prol. n. 169* und in *Ord. I d. 8 n. 299-300* auf eine deutlichere Weise behandelten theologischen Reihen weiter bestimmt werden, nämlich diejenige, die mit einem unmittelbaren Satz unter der logischen Form des Satzes „*voluntas Dei vult hoc*“ (vgl. oben) beginnen. Damit wird gesagt, daß (b) der epistemologische Charakter der ersten kontingent-theologischen Sätze unter der Form „*Deus vult hoc*“ - nämlich ihrer Unmittelbarkeit - nunmehr im einzelnen untersucht wird. Das Verständnis der Unmittelbarkeit solcher Sätze verlangt zwei Momente: Erstens die Untersuchung der Unmittelbarkeit solcher Sätze aufgrund des auf *Ord. prol. n. 169* bezogenen Textes von *Ord. I d. 3 n. 238-239* und zweitens die Untersuchung der Unmittelbarkeit solcher Sätze aufgrund des auf *Ord. prol. n. 169* bezogenen Textes von *Ord. I d. 8 n. 299-300*. Da für diesen Zweck der Inhalt von *Ord. I d. 8 n. 299-300* von expliziterer Bedeutung ist, nenne ich dieses zweite Moment den „einfachen Weg“; da für das Verständnis der Unmittelbarkeit der ersten kontingent-theologischen Wahrheiten kontingent-theologischer Reihen der Inhalt von *Ord. I d. 3 n. 238-239* von weniger expliziter Bedeutung und in sich komplexer ist, handelt es sich bei dem ersten Moment um den in meinem Wortgebrauch „schwierigen Weg“.

¹⁵⁸⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.3 und 5.4.

¹⁵⁸⁸ Hier geht es nicht um die Frage, ob Christus das erste Subjekt der Theologie ist oder nicht. Diese Frage wurde schon verneint, und die Weise, wie eine theologische Wahrheit, deren Subjekt Christus oder irgendeine der göttlichen Personen ist, zur Theologie als Wissenschaft von Gott gehört, wurde schon gezeigt; vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1 und im dritten Kapitel unter 3.2.3.3. Vielmehr geht es hier um die Weise, wie die kontingenten Reihen nach Scotus zu beschreiben sind, damit die epistemologischen Merkmale der Erkenntnis des Kontingenten in der

5.2.1 - Die Unmittelbarkeit erster kontingent-theologischer Wahrheiten: Der schwierige Weg (*Ord. I d. 3 n. 238-239*)

Das Verständnis über erste kontingent-theologische Sätze und die mit ihnen begonnenen Reihen wird zunächst aufgrund von *Ord. I d. 3 n. 238*, der schwierige vergleichende Weg, vertieft werden. Von Reihen, die mit einem unmittelbaren kontingenten Satz beginnen, handelt Scotus auch im Zusammenhang der Erörterung gegen den Irrtum der „Akademiker“,¹⁵⁸⁹ d. h. diejenige, die sich skeptisch über die Möglichkeit einer sicheren und deutlichen Erkenntnis („*veritas certa et sincera*“) durch den menschlichen Verstand ohne göttliche Erleuchtung stellen.¹⁵⁹⁰ Scotus untersucht drei von der Autorität des Augustinus akzeptierte erkennbare (komplexe) Objekte, nämlich (a) die durch sich bekannten Prinzipien und die von ihnen abgeleiteten Schlußfolgerungen, (b) die durch die Erfahrung erkannten Tatsachen und (c) unsere Handlungen, von denen bewiesen wird, daß natürlicherweise eine unfehlbare Gewißheit („*certitudo infallibilis*“) gewonnen werden kann.¹⁵⁹¹

Über die Gewißheit („*certitudo*“) im Blick auf einen kontingenten Satz kann nach Scotus in *Ord. I d. 3 n. 238-239* dasselbe gesagt werden wie über das in diesem Zusammenhang betrachtete „dritte Erkennbare“: Vom dritten Erkennbaren, d. h. von unseren Handlungen,¹⁵⁹² kann die Gewißheit wie über erste und durch sich bekannte

Theologie auf einer richtigen Basis analysiert werden.

¹⁵⁸⁹ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 4 S. 144-8 n. 238-245*.

¹⁵⁹⁰ Vgl. Jerome V. BROWN, John Duns Scotus on Henry of Ghent's arguments for divine illumination: the statement of the case, in: *Vivarium*, S. 94-113; ders., Abstraction and the object of the human intellect according to Henry of Ghent, in: *Vivarium*, S. 80-104; ders., Duns Scotus on the possibility of knowing genuine truth: the reply to Henry of Ghent in the „*Lectura Prima*“ and in the „*Ordinatio*“, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, S. 140-60. 160-80. 180f.

¹⁵⁹¹ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 4 S. 138 n. 229*: „Quantum ad secundum articulum - ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error academicorum - videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus praedictis dicendum est, videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et secundo de cognitis per experientiam, et tertio de actibus nostris, - utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis“. Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 4 S. 138-41. 141-4. 144-8 n. 230-234. 235-237. 238-245*. Es besteht weder eine theologische noch eine philosophische Grundlegung bei Scotus für die folgende Behauptung von Mauricio BEUCHOT, Some traces of the presence of scepticism in medieval thought, in: Richard H. POPKIN, *Scepticism in the history of philosophy*, S. 37-8: „Thomas Aquinas was opposed to Augustine and provided human knowledgeability a better place; he was followed by Dominican thinkers. Franciscan ones, however, were more Augustinian and intensified the lack of confidence. Duns Scotus minimized to the extreme some aspects of the knowledge man can reach about God, thus beginning a remarkable school of scepticism“. Der Gedanke eines philosophischen und theologischen Skeptizismus bei Scotus ist nicht neu; vgl. Parthenius MINGES, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Tomus I, S. 586f. Vgl. auch Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, S. 75-81; Matthias KAUFMANN, *Begriffe, Sätze, Dinge - Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, S. 208. Ob die scotischen Argumente in *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4* den Skeptizismus der „Akademiker“ wesentlich als logisch und psychologisch unmöglich beweisen, vgl. Marilyn McCord ADAMS, *William Ockham*, (14 - Certainty and scepticism in Ockham's epistemology) Vol. I, S. 572f.

¹⁵⁹² In *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 4 S. 144-6 n. 238-239* betrachtet Scotus die Gewißheit der Erkenntnis im Blick auf innerliche Handlungen. Vgl. auch *Lectura I d. 3 p. 1 q. 3 S. 296 n. 181*: „De tertio est considerandum quomodo potest haberi certa cognitio de actibus nostris, puta quomodo possumus scire nos intelligere, sentire, aut dormire, aut

Prinzipien sein. Scotus stützt sich auf eine anti-skeptische Argumentation von Aristoteles,¹⁵⁹³ der von den Argumenten derjenigen, die feststellen, daß alle (und nur) „Erscheinungen“ („*apparentia*“)¹⁵⁹⁴ wahr seien und keinen unbeweisbaren Urgrund annehmen, sagt, daß jene Gründe immer noch fordern, wenn keinen Grund mehr zu fordern ist, wie z. B. „ob wir jetzt wachen oder schlafen“, (wo „wir wachen“ für Scotus ein Beispiel „unserer Handlungen“ ist). Jene meinen, daß für alles (immer noch) ein Grund sei.¹⁵⁹⁵ Sie suchen aber einen Grund, d. h. einen Beweis, für das, wofür es keinen Grund gibt, d. h. *für einen Urgrund*, für den es keinen Beweis gibt.¹⁵⁹⁶

Es ist statthaft zu denken, daß Scotus, der in Übereinstimmung mit Augustinus die Möglichkeit der sicheren und deutlichen Erkenntnis ohne göttliche Erleuchtung zu verteidigen versucht, die aristotelische Stelle teilweise als Bestätigung heranzieht. Es ist besonders bei Augustinus, daß zahlreiche Argumente gefunden werden, nach denen festgestellt wird, daß von „unseren Handlungen“ („*de actibus nostris*“) - von Zuständen und Tätigkeiten („*states and operations*“) in den intellektuellen und emotionellen Bereichen nach VIER -¹⁵⁹⁷ Gewißheit natürlicherweise gewonnen werden kann.¹⁵⁹⁸ Es

vigilare etc.“. In *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 146-8 n. 240-245 behandelt er die Gewißheit im Blick auf Handlungen, die unter den sinnlichen Handlungen stehen. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 146 n. 240: „Sed quomodo habetur certitudo eorum quae subsunt actibus sensus, puta quod aliquid extra es album vel calidum, quale apparet?“. Dieselbe Trennung wird von Parthenius MINGES, op. cit., Tomus I, S. 588-9, gemacht; vgl. auch J. V. BROWN, Duns Scotus on the possibility of knowing genuine truth: the reply to Henry of Ghent in the „*Lectura Prima*“ and in the „*Ordinatio*“, op. cit., S. 170f.

¹⁵⁹³ Es soll daran erinnert werden, daß Aristoteles im vierten Buch der *Metaphysik* philosophische (megarische und vor-pyrrhonische?) Ansichten diskutiert, nach denen explizit oder implizit der Widerspruchssatz zu verneinen ist. Eine der Schwierigkeiten mit der Auslegung der betreffenden Stelle bei Aristoteles (sowie im Blick auf den sich auf diese Stelle beziehenden Text in *Zweiter Analytik* I Kap. 3) liegt darin, daß die Gegner von Aristoteles kaum identifiziert werden können; vgl. Enrico BERTI, La critica allo scetticismo nel IV Libro della „*Metafisica*“, in: Gabriele GIANNANTONI (a cura di), *Lo scetticismo antico*, Vol. I, S. 68-9. 69f. 72-3; M. R. STOPPER, Schizzi Pirroniani, in: *Phronesis*, S. 267; Jonathan BARNES, An aristotelian way with scepticism, in: Mohan MATTHEN (ed.), *Aristotle today. Essays on Aristotle's ideal of science*, S. 53-4.

¹⁵⁹⁴ Zur Bedeutung von „*phainomena*“ in Aristoteles *Metaphysik* IV Kap. 5 1010b1-14 vgl. Malcolm SCHOFIELD, Aristotle on the imagination, in: Martha C. NUSSBAUM and Amélie Oksenberg RORTY, *Essays on Aristotle's De anima*, S. 256f.

¹⁵⁹⁵ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 144-5 n. 238: „- De tertiis cognoscibilibus, scilicet de actibus nostris, dico quod est certitudo de multis eorum sicut de primis et per se notis, - quod patet IV *Metaphysicae*, ubi dicit Philosophus de rationibus dicentium 'omnia apparentia esse vera', quod illae rationes quaerunt 'utrum nunc vigilemus an dormiamus; possunt autem idem omnes dubitationes tales: omnium enim 'rationem' hi dignificant 'esse'; (...)“.

¹⁵⁹⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., IV Kap. 6, 1011a4-13, S. 166-7: „Manchen nun sowohl unter denen, welche von diesen Ansichten überzeugt sind, als auch von denen, die sie nur mit dem Munde bekennen, stellen sich Fragen; denn sie untersuchen, wer denn das Kriterium für den Gesunden haben soll und überhaupt für den, der über jeden Gegenstand richtig urteile. Solche Schwierigkeiten kommen der Frage gleich, ob wir jetzt schlafen oder wachen. Alle solche Fragen nämlich laufen auf dasselbe hinaus; denn sie fordern für alles einen Grund; sie suchen nämlich ein Prinzip und wollen dies durch Beweis erlangen. Daß sie nicht wirklich davon überzeugt sind, das beweisen sie deutlich in ihren Handlungen. Vielmehr liegt ihr Fehler darin, daß sie, wie gesagt, einen Beweis für das suchen, wofür es keinen Beweis gibt; denn des Beweises Prinzip ist nicht selbst Beweis“. Vgl. auch Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I(A) - VI (E), S. 365.

¹⁵⁹⁷ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 123. „*Actes nostres*“ oder „unsere Handlungen“ bezeichne ich auch als

ist außerdem Augustinus, nicht Aristoteles, der Handlungen des Willens erwähnt,¹⁵⁹⁹ die in der folgenden Analyse im Vordergrund stehen und von denen der Verstand eine Kenntnis wie die Kenntnis von einem unbeweisbaren Prinzip haben kann (z. B. von der Handlung „Ich will selig werden“, „*volo esse beatus*“).¹⁶⁰⁰ Es ist nicht ohne besondere Bedeutung, daß Scotus sich auf die erwähnte Aristoteles Stelle bezieht. Aber die Untersuchung des Zusammenhangs von der Betrachtung des „dritten Erkennbaren“ wird zeigen, daß Scotus die These in beiden Autoren findet, nämlich daß es in bestimmten *nicht-theologischen Reihen* (!) kontingenter Wahrheiten jeweils eine erste kontingente Wahrheit gibt, die unmittelbar ist. Es wird demgemäß gezeigt werden, daß das, was Scotus in *Ord. I d. 3 n. 238* über „durch sich bekannte kontingente Sätze“ und entsprechende kontingente „Reihen“ sagt, ohne die vergleichende Analyse von epistemologischen Fragen im Bereich der augustinischen Philosophie des Geistes in *Ord. I d. 3 n. 226-228*, wo Scotus ausdrücklich auf Thesen von *De Trinitate* XV 12, 21 zurückgreift, nicht richtig verstanden werden können. Das Hauptziel der folgenden vergleichenden Analyse ist desweiteren die Beschreibung sowohl der ersten Wahrheit als auch der Reihe kontingenter Wahrheiten, die in *Ord. I d. 3 n. 238* erwähnt werden, insofern ohne eine präzise Beschreibung von ihnen kein Vergleich für das Verständnis der Unmittelbarkeit eines Satzes wie „*voluntas Dei vult hoc*“ angestellt werden kann. Die vergleichende Analyse muß demgemäß klar feststellen, welche Handlung diejenige ist, die nach Scotus den ersten und unmittelbaren Satz einer kontingenten Reihe bezeichnet:

„Zustände“; vgl. weiter unten.

¹⁵⁹⁸ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 136 n. 226: „Patet etiam tertio quod Augustinus concedit certitudinem de actibus nostris - ibidem, XV cap. 12 vel 31: „Sive dormiat sive vigilet, vivit, quia et dormire et in somniis videre viventis est““. Vgl. ibidem, S. 133-7 n. 219-228.

¹⁵⁹⁹ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 12, 21 S. 492 lin. 45-60: „Hoc et in uoluntate certa similiter aduertit potest. Quis est enim cui non impudenter respondeatur, 'forte falleris,' dicenti: 'Volo beatus esse'? Et si dicat: 'Scio me hoc uelle et hoc me scire scio,' iam his duobus et tertium potest addere quod haec duo sciat; et quartum quod haec duo scire se sciat, et similiter in infinitum numerum pergere. Item si quispiam dicat: 'Errare nolo,' nonne siue erret siue non erret, errare tamen eum nolle uerum erit? Quis est qui huic non impudentissime dicat: 'Forsitan falleris,' cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle non fallitur. Et si hoc scire se dicat, addit quantum uult rerum numerum cognitarum et numerum esse perspicit infinitum. Qui enim dicit: 'Nolo me falli et hoc me nolle scio et hoc me scire scio,' iam et si non commoda elocutione, potest hinc infinitum numerum ostendere. Et alia reperiuntur quae aduersus academicos ualeant, qui nihil ab homine sciri posse contendunt“.

¹⁶⁰⁰ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 136-7 n. 227: „Quod si dicas 'vivere' non esse actum secundum sed primum, sequitur ibidem: „Si aliquis dicat, scio me scire 'me vivere'“, „falli non potest“, etiam quotiescumque reflectendo super primum scitum; et ibidem: „Si quis dicat 'volo esse beatus', quomodo non impudenter respondetur, 'forte falleris?'“ - et ibi reflectendo „in infinitum 'scio me uelle'“ etc. Ibidem: „Si quispiam dicat 'errare nolo', nonne eum errare nolle 'verum' erit?“ - „Et alia“, inquit, „reperiuntur, quae contra academicos ualent, qui 'nihil sciri ab homine posse' contendunt“. Sequitur ibidem de tribus *Contra academicos* libris: „quos qui intellexerit, nihil eum contra perceptionem veritatis argumenta eorum multa movebunt“. In *Ord. I d. 3 n. 226-228* zitiert Scotus Texte von Augustinus, die als Beispiele für die Gewißheit „unserer Handlungen“ ausreichen sollen.

- Zu Beginn ist festzustellen, daß die ständige Frage nach einem Beweis, „ob wir jetzt wachen oder schlaffen“, d. h. das ständige Nichtwissen, daß wir jetzt wachen, im aristotelischen Text für ein nicht besonders durchdachtes Beispiel von zwei ähnlichen Schwierigkeiten steht, die entstehen, wenn jemand sich fragt, „wer denn“ (a) „das Kriterium für den Gesunden haben soll“ und (b) „für den, der über jeden Gegenstand richtig urteile“. Unter denjenigen, die diesbezüglich „einen objektiv wahren Urteilsmaßstab bestreiten“¹⁶⁰¹ und ständige Fragen nach einem Beweis für ein Prinzip¹⁶⁰² - auch für das oberste Prinzip, d. h. das Widerspruchsprinzip - stellen, finden sich einige, „welche von diesen Ansichten überzeugt sind“, und einige, „die sie nur mit dem Munde bekennen“.¹⁶⁰³ Mit der zweiten Gruppe, d. h. mit denjenigen, die bloß um des Arguments willen weiter argumentieren, ist ein Überzeugungsgespräch besonders schwierig, insofern sie nach dem fragen, für das es keine Antwort gibt: Sie lassen sich weder von ihren eigenen Handlungen überzeugen noch von logischen Argumenten, da sie sogar fordern, „man solle das Entgegengesetzte [der „Leugnung von nicht mehr beweisbar Gewissem, bes. des Widerspruchsprinzips“]¹⁶⁰⁴ beweisen“.¹⁶⁰⁵ Aristoteles gibt höchstens zu verstehen, und so interpretiert Scotus die Aristoteles Stelle, daß die Fälle (a), (b) und (c) - d. h. daß „wir wachen“ - Beispiele von Tatsachen sind, für die es keinen Beweis gibt, „denn des Beweises Prinzip ist nicht selbst Beweis“,¹⁶⁰⁶ so daß auch einige Handlungen eine Eigenschaft haben, nämlich das Durchsichtbarmachen, die im Prinzip den notwendigen Prinzipien apodiktischer Beweisgänge zugeteilt wird.

- Augustinus verteidigt in *De Trinitate* XV 12, 21 die Möglichkeit *der irrumsfreien Erkenntnis* und *der Gewißheit* vom erkennenden Ich bezüglich Handlungen der Seele.¹⁶⁰⁷ Jedoch nennt Augustinus sie nicht „durch sich bekannte Sätze“. Dieser letzte Vergleich geht ausschließlich Aristoteles und Scotus an.

- Augustinus redet von Erkenntnisakten (in der Form von Sätzen), die, aufgrund eines ersten mit Gewißheit gewonnenen Erkenntnisaktes (in der Form von einem Satz),

¹⁶⁰¹ Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik - Erster Halbband: Bücher I(A) - VI (E)*, S. 365.

¹⁶⁰² Sowohl (a) als auch (b) als auch (c), d. h. „wir wachen“, sollen Beispiele für ein solches Prinzip sein.

¹⁶⁰³ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E))*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., IV Kap. 6, 1011a4-5, S. 166-7. Vgl. auch W. D. ROSS, Commentary, in: W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Vol. I, S. 279-80.

¹⁶⁰⁴ Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik - Erster Halbband: Bücher I(A) - VI (E)*, S. 365.

¹⁶⁰⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E))*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., IV Kap. 6, 1011a15-6, S. 166-7: „Die dagegen in Worten gezwungen sein wollen, verlangen etwas Unmögliches; sie fordern, man solle das Entgegengesetzte beweisen, während sie doch selbst schon Entgegengesetztes aussprechen“.

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*, 1011a13, S. 166-7.

ebenso mit Gewißheit gewonnen werden können. Er scheint festzustellen, daß in dem Erkenntnisakt „Ich weiß, daß ich lebe“¹⁶⁰⁸ - sowie im Erkenntnisakt „Ich weiß, daß ich selig sein will“ -¹⁶⁰⁹ sehr wenig Erkenntnis erreicht wird. Aber Augustinus redet auch von einem „*infinitum numerum*“ oder von einer „progressiven Unendlichkeit“ der Gewißheiten aufgrund eines ersten mit Gewißheit gewonnenen Erkenntnisaktes.¹⁶¹⁰ Die entsprechende „Reihe“ wird ab der ersten erkannten Wahrheit gedacht, d. h. „Ich weiß, daß ich lebe“ („*Scio me vivere*““). Dies ist nicht (zumindest nicht selbstverständlich) der Fall bei Scotus in *Ord. I d. 3 n. 238*, obwohl er da eine „aristotelische Handlung“ erwähnt, nicht, trotz der Ähnlichkeit, eine „augustinische Handlung“. Man würde selbst unter dem Vergleich mit Augustinus schließen, daß nach Scotus die erste Wahrheit in der Reihe diejenige wäre, die in Entsprechung mit der ersten erkannten Handlung „Ich bin wach“ stehen würde.¹⁶¹¹

In der Reihe „Ich weiß, daß ich weiß, daß ich lebe“ („*Scio me scire me vivere*““) werden zwei Wahrheiten erkannt. Dieser Folgerungsweise nach können derselben Reihe „unzählbare Wahrheiten“ („*innumerabilia*““) hinzugefügt bzw. „unzählbare Wahrheiten“ erkannt werden.¹⁶¹² Dieser theoretischen Möglichkeit nach wird eine unendliche Reihe von Gewißheiten begründet.¹⁶¹³ Augustinus weiß dennoch, daß eine unzählbare Zahl („*innumerabilem numerum*““) (a) weder durch einzelne Beifügungen umfaßt noch (b) in einer unzählbaren Weise („*innumerabiliter*““) aussagbar ist. Durch (a) und (b) wird eine andere Wahrheit erreicht, die jeder „*certissime*“ verstehen und sagen kann: Daß die Behauptung, die (a) und (b) einschließt, wahr ist. Die unendliche Zahl („*infinitum numerum*““) von etwas

¹⁶⁰⁷ Vgl. die Hinweise von Gareth B. MATTHEWS, *Thought's ego in Augustine and Descartes*, S. 192-9.

¹⁶⁰⁸ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 12, 21 S. 491 lin. 21-32: „Sed qui certus est de suae uitae scientia non in ea dicit: ‘Scio me vigilare,’ sed: ‘Scio me vivere.’ Siue ergo dormiat siue uigilet, uiuit. Nec in ea scientia per somnia falli potest quia et dormire et in somnis uidere uiuentis est. Nec illud potest academicus aduersus istam scientiam dicere: ‘Furis fortassis et nescis quia sanorum uisis simillima sunt etiam uisa furentium, sed qui furit uiuit.’ Nec contra academicos dicit: ‘Scio me non furere,’ sed: ‘Scio me uiuere.’ Nunquam ergo falli nec mentiri potest qui se uiuere dixerit scire. Mille itaque fallacium uisorum genera obiciantur ei qui dicit: ‘Scio me uiuere,’ Nihil horum timebit quando et qui fallitur uiuit“.

¹⁶⁰⁹ Vgl. oben Fn. 75-77.

¹⁶¹⁰ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 12, 21 S. 491 lin. 33-36: „Sed si talia sola pertinent ad humanam scientiam, perpauca sunt nisi quia in unoquoque genere ita multiplicantur ut non solum pauca non sint, uerum etiam reperiantur per infinitum numerum tendere“.

¹⁶¹¹ Vgl. auch die Übersetzung von Allan B. Wolter in: John DUNS SCOTUS, *Philosophical writings - A selection*, (V - Concerning human knowledge) S. 111-2.

¹⁶¹² Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 12, 21 S. 491-2 lin. 36-40: „Qui enim dicit: ‘Scio me uiuere,’ unum aliquid scire se dicit. Proinde si dicat: ‘Scio me scire me uiuere,’ duo sunt. Iam hoc uero quod scit haec duo tertium scire est. Sic potest addere et quartum et quintum et innumerabilia si sufficiat“.

¹⁶¹³ Vgl. den Hinweis von Christoph HORN, Welche Bedeutung hat das augustinische Cogito? (Buch XI 26), in: Christoph HORN (Hrsg.), *Augustinus - De ciuitate Dei*, S. 114, auch Fn. 3: Die „Anzahl der Gewißheiten“ ist diesem Argument nach „potentiell unendlich, nämlich so groß wie die Zahl der „*cogitationes*“; (...)“.

Unzählbarem („*innumerabile*“) kann weder umfaßt („*comprehendere*“) noch ausgesagt werden („*dicere*“).¹⁶¹⁴ Die epistemischen Prinzipien (a) und (b) scheinen übrigens das erkennende Subjekt von Gewißheiten dazu zu zwingen, seiner Reihe von Gewißheiten ein Ende zu setzen. Von diesen Argumenten sagt Aristoteles nichts,¹⁶¹⁵ sondern in einem anderen Text,¹⁶¹⁶ der hier von Scotus nicht erwähnt wird, gibt er nur zu verstehen, daß, um die Erkenntnis von etwas Mittelbarem zu begründen, ein regressives Fortschreiten ins Unendliche verhindert werden muß:¹⁶¹⁷ Es soll als etwas Beweisbares angenommen werden, daß jedes erkannte Mittelbare in einer „epistemischen Kette“ („epistemic chain“) stehen muß, die von einer „direkten [unmittelbaren] Erkenntnis“ („direct knowledge“) abhängt.¹⁶¹⁸

- Außerdem ist die Art¹⁶¹⁹ des möglichen Erkenntnisakts - hier im weiteren Sinne von „epistemischen Akten“ (vgl. unten) - in bezug auf den Zustand „*me vigilare*“ (oder „*nos vigilare*“), der spezifisch im Blick auf die genannte (quasi „autoritative“) Aristoteles Stelle von Scotus erwähnt wird, von anderer Art als die des möglichen entsprechenden Erkenntnisakts, der in den in *Ord.* I d. 3 n. 226 erwähnten Texten von Augustinus vorkommt. Wie soll beispielsweise der Erkenntnisakt in bezug auf „*me vigilare*“ der Aristoteles Stelle zufolge beschrieben werden, d. h. in bezug auf einen Zustand, dem ein Satz ohne Beweis entspricht? Als eine propositionale Einstellung - hier ein Ausdruck für das Verhältnis von einem propositionalen Inhalt, von dem ein

¹⁶¹⁴ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 12, 21 S. 492 lin. 40-44: „Sed quia innumerabilem numerum uel comprehendere singula addendo uel dicere innumerabiliter non potest, hoc ipsum certissime comprehendit ac dicit, et uerum hoc esse et tam innumerabile ut uerbi eius infinitum numerum non possit comprehendere ac dicere“. Vgl. auch das Argument von Robert AUDI, *Epistemology*, S. 183, für die Ablehnung einer „unendlich epistemischen Kette“ von Kenntnissen oder Überzeugungen: „It is doubtful that, given our psychological make-up, we can know, or even believe, infinitely many things. It might seem that we can have an infinite set of arithmetical beliefs, say that 2 is larger than 1, that 3 is larger than 2, and so forth. But surely for a finite mind there will be some point or other at which the relevant proposition cannot be grasped. Imagine the „largest“ proposition a supercomputer could formulate after years of work. It could easily be too long to understand and so cumbersome that one could not even take in a formulation of it, being unable to remember enough about the first part of it when one gets to the end. What we cannot understand we cannot believe; and what we cannot believe we cannot know“.

¹⁶¹⁵ Obwohl er es für unmöglich hält, daß eine unendliche Folge von Denkakten, sowie die unendliche Teilbarkeit der Linie gedacht werden kann, kann der Inhalt von ARISTOTELES, *Metaphysik - Erster Halbband* (Bücher I(A) - VI (E)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., II Kap. 2, 994b16-31, S. 78-9, nicht für die Idee einer „progressiven Reihe“ (einer absteigenden Reihe) wie bei Augustinus gebraucht werden. Vgl. Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik - Erster Halbband: Bücher I(A) - VI (E)*, S. 311-2.

¹⁶¹⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 3, 72b5-15. 18-25, S. 322-5. Das skeptische Argument gegen die Unbeweisbarkeit der Prinzipien in der beweisenden Erkenntnis wurde ausführlich von Jonathan BARNES, Notes, in: ARISTOTLE, op. cit., S. 106-7, beschrieben; vgl. auch Horst SEIDL, Kommentar, in: Horst SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles - Zweite Analytik*, S. 210-1.

¹⁶¹⁷ Vgl. den kurzen Hinweis von A. A. LONG, *Skepsis; Skeptizismus I. Antike*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, S. 942.

¹⁶¹⁸ Vgl. die Version des „epistemischen Rückgangsarguments“ von Robert AUDI, op. cit., S. 187.

¹⁶¹⁹ Hier habe ich nochmals den Unterschied zwischen Art und Inhalt von propositionalen Einstellungen bzw. von Erkenntnisakten im Blick, die die Form einer propositionalen Einstellung haben können.

gewisses Bewußtsein besteht, und einem erkennenden Subjekt - wird er wie folgt beschrieben: „Ich weiß, daß ich wach bin“.¹⁶²⁰

Es gibt einige Vorteile, besonders für ihre Auffassung bei Scotus, die gemeinten Erkenntnisakte als propositionale Einstellungen zu beschreiben, insofern in derartigen Erkenntnisakten gewisse Zustände durch Fähigkeiten wie „Introspektion“¹⁶²¹ unmittelbar erfaßt werden. Von Zuständen und Tätigkeiten besteht durch Introspektion ein Bewußtsein, so daß auch die mögliche logische Form des unmittelbaren Objekts der Introspektion gesehen wird.¹⁶²² Die Ähnlichkeit eines Erkenntnisaktes im Blick auf den Inhalt „Ich bin wach“ mit einer propositionalen Einstellung zeigt sich bei Scotus selber durch die folgende Unterscheidung in *Ord.* IV d. 43 q. 2 n. 10: Das erkennende Subjekt erfährt einen „*actus reflexus*“ (d. h. „Ich weiß, daß ich wach bin“) über einen „*actus rectus*“ (d. h. „Ich bin wach“),¹⁶²³ der in sich geeignet ist, den „*actus reflexus*“ hervorzurufen („*susceptium eius*“).¹⁶²⁴ Daß der Verstand einen „*actus reflexus*“ - ich

¹⁶²⁰ Dies könnte vermutlich ein Beispiel vom Bewußtsein einer Wahrnehmung bei Aristoteles sein: Der, der wahr nimmt, ist sich seiner Wahrnehmung bewußt. Klaus OEHLER, Aristotle on self-knowledge, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, S. 496, stützt sich auf *Nikomachische Ethik* IX Kap. 9, um festzustellen, daß Aristoteles sich mit der „self-referential nature of these mental functions“ ausführlich beschäftigt. Vgl. ibidem: „Perception, in this view, is an affection of which the perceiver has an awareness; (...). The aperceptive awareness is part of the perception itself. One of the reasons is that awareness cannot be separated from the sense of which it is awareness. Hence perception consists of two elements: sense and the faculty of aperceptive awareness. In other words: the perceptual awareness cannot be located outside the perceiving of what is perceived but is achieved by the sense itself“.

¹⁶²¹ „Introspektion“, d. h. ein Blick „nach innen“ durch die „innere Seite“ des Menschen bzw. durch innerseelische Vorgänge, bezieht sich wohl auf die von Scotus festgestellten Kenntnisse von „unseren Handlungen“, insofern solche Kenntnisse im allgemeinen Sinne durch „innerliche Wahrnehmung“ und „innerlichen Anblick“ der Seele bezüglich ihrer Zustände und Tätigkeiten gewonnen werden. Vgl. z. B. *Ordinatio* IV d. 43 q. 2 S. 25 n. 11: „In quodam sensu, id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis, & ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alij experiuntur se habere“. Es ist außerdem im Blick auf den „*locus*“ solcher Kenntnisse in der heutigen Epistemologie bekannt, daß in „foundationalist theories“ gewisse Kenntnisse durch Introspektion als „basic beliefs“ von jeder Rechtfertigung der Erkenntnis zu verstehen sind; vgl. Vrinda DALMIYA, Introspection, in: Jonathan DANCY and Ernest SOSA (eds.), *A companion to epistemology*, S. 218f.

¹⁶²² Vgl. Norton NELKIN, Propositional attitudes and consciousness, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, S. 416. 421-30. Im Sinne des Introspektionismus („introspectionism“) wird (a) von der propositionalen Einstellung und (b) von dem propositionalen Inhalt folgendes behauptet: „We are noninferentially conscious *that* we are in pain because we are conscious *of* the pain. (...) By being conscious *of* a particular mental process (or state) I mean something like (...) there is something it is like to be in that stage“. Nalkin glaubt, daß es propositionale Einstellungen gibt und daß jedes erkennende Subjekt sich ihrer „noninferentially“ bewußt sein kann. Aber propositionale Einstellungen und das Bewußtsein von ihnen haben keine phänomenologische Eigenschaft.

¹⁶²³ Wenn „Ich weiß, daß *p*“ als eine Art von „Wahrnehmung“ verstanden wird, so wie „Ich nehme wahr, daß *p*“ („I perceive that *p*“), dann kann die von Scotus gemachte Unterscheidung mit einer von Roderick M. CHISHOLM, *Perceiving: a philosophical study*, S. 142-67 (164-7), gegebenen und von Dan D. CRAWFORD, Propositional and nonpropositional perceiving, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, S. 201-10, weiter problematisierten Unterscheidung verglichen werden. Nach Chisholm gibt es zwei Arten von „Wahrnehmen“, nämlich „a propositional and a nonpropositional sense“. Im ersten Sinn („S perceives something to have such and such a characteristic“) wird das Wahrnehmen so ausgedrückt, daß das Wahrgenommene durch ein „propositional clause“ erwähnt wird; im zweiten Sinn wird das Wahrnehmen so ausgedrückt, daß das Wahrgenommene durch ein Nomen oder eine Phrase erwähnt wird. Chisholm und Crawford stimmen überein, daß der erste Sinn den zweiten voraussetzt. Zur Möglichkeit der Feststellung des Gegenteils, so daß beide Sinne prinzipiell nicht voneinander absolut unabhängig gedacht werden können, vgl. Dan D. CRAWFORD, Propositional and nonpropositional perceiving, op. cit., S. 206-10.

¹⁶²⁴ Vgl. *Ordinatio* IV d. 43 q. 2 S. 25 n. 10: „Experimur quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista, & illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum, & susceptium eius“.

sage: veranlaßt durch eine Art Introspektion - *erfährt* (Scotus sagt „*experimur*“, d. h. „wir erfahren“), durch den ein „*actus rectus*“ erkannt wird, ist „a fact of assertoric evidence“ (Day), im Gegensatz zur bewiesenen Erkenntnis.¹⁶²⁵ Ich kann nur vermuten, daß diese Begründung erklärt, warum nach Scotus „aristotelische Handlungen“ wie „*me vigilare*“, „*me intelligere*“, „*me audire*“, usw., insofern sie „vollendete Akte“ („*actus perfecti*“) sind, „in unserer Macht“ („*in potestate nostra*“) sind.¹⁶²⁶ Alle diese Handlungen, wie die Handlungen des Willens, (so kann hinzugefügt werden), werden gleichermaßen von Scotus „unsere Handlungen“ genannt. VIER stützt sich auf *Ord. I d. 3 n. 227*, um zu sagen, daß nach Augustinus bzw. nach Scotus alle solche Handlungen die innerliche Tätigkeit von Vermögen („*potencies*“) der Seele sind: Aber (a) Verstand und Wille und (b) alle anderen Seelensvermögen werden differenziert.¹⁶²⁷

Im von Scotus erwähnten Text von Augustinus findet sich die folgende propositionale Einstellung: „Ich weiß, daß ich lebe“. Nach Augustinus ist der Zustand, der aufgrund der Zustände „*me vigilare*“ oder „*me dormire*“ in einem Erkenntnisakt mit Gewißheit erkannt wird, der Zustand „*me vivere*“. Die Zustände „*me vigilare*“ und „*me dormire*“ implizieren logisch einen dritten Zustand, nämlich „*me vivere*“, so daß immer wenn jemand schläft oder wach ist, dieser auch lebt.¹⁶²⁸ Aber nur bezüglich des Zustandes „*me vivere*“ kann ein epistemischer Akt¹⁶²⁹ hervorgebracht werden, dessen

Vgl. auch *ibidem*, S. 24 n. 9: „(...) nisi forte ex reflexione, quia experimur nos reflecti super actum talis cognitionis: quantum autem non est super se reflexivum: (...)“.

¹⁶²⁵ Vgl. Sebastian J. DAY, *Intuitive cognition - A key to the significance of the later scholastics*, S. 126: „In the first place, the word „*experimur*“ is a technical term in mediaeval philosophy and is derived from the word „*experimentum*“. Now the latter did not mean an experiment in the modern sense. It meant a fact of assertoric evidence, as opposed to demonstrative science. It is obvious that evidence can only refer to a cognitive act“.

¹⁶²⁶ Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 4 S. 145 n. 239*: „Et sicut est certitudo de ‘*vigilare*’ sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra (ut ‘*me intelligere*’, ‘*me audire*’), et de aliis qui sunt actus perfecti“.

¹⁶²⁷ Vgl. Peter C. VIER, *op. cit.*, S. 123-4; Sebastian J. DAY, *op. cit.*, S. 125 (S. 123-34). Über den sinnlichen Teil der Seele vgl. *Ordinatio I d. 1 p. 1 q. 2 S. 23-4 n. 35*: „Secundo sic: Visio est existentis ut existens est et ut praesens est videnti secundum suam existentiam; et secundum hoc distinguitur visio ab intellectione abstractiva, quae potest esse non-existentis, vel existentis non in quantum se praesens est; et est in intellectu ista distinctio inter intellectionem intuitivam et abstractivam sicut in parte sensitiva [almae] est distinctio inter actum visus et actum phantasiae“.

¹⁶²⁸ Vgl. die Hinweise von Heinrich SCHOLZ, *Augustinus und Descartes* (1932), in: Hans HERMES; Friedrich KAMBARTEL und Joachim RITTER (Hrsg.), *Mathesis universalis*, S. 48. Zur Bestätigung der oben ausgeführten Auslegung und zum unterschiedlichen Gebrauch des Arguments des Traums bei Augustinus und Descartes vgl. Bruce Stephen BUBACZ, *St. Augustine’s ‘si fallor sum’*, in: *Augustinian Studies*, S. 42f. Vgl. auch Gerard O’DALY, *Augustine’s philosophy of mind*, S. 169f.

¹⁶²⁹ Ein „epistemischer Akt“ wird hier als derjenige verstanden, dem *eine* unter vielen anderen „epistemischen Modalitäten“, wie z. B. „*credere*“, „*dubitare*“, „*concedere*“ und „*negare*“, entspricht: „*Sap = a* weiß, daß *p*“. Vgl. Ivan BOH, *Elements of epistemic logic in later Middle Ages*, in: Christian WENIN (éd.), *L’homme et son univers au moyen âge*, Vol. II, S. 531. 533. Zum von mir betrachteten Fall ist - auch im Blick auf seine Form als propositionale Einstellung - die gegebene Formalisierung vom Verb „Wissen“ als ein zweistelliges Prädikat angemessen, vgl. *ibidem* S. 533: „Viewed in this way, the verb ‘S’ is a two-place predicate, ‘- scit - - -’ which asserts the relation between a person and a proposition; it is an operator which forms propositions from names (including one name of a proposition) rather than forming propositions from propositions“. Ivan Boh hat allerdings in seinem Aufsatz für bestimmte Zwecke und aus bestimmten Gründen eine kürzere Formalisierung benutzt.

Art ein Akt des Erkenntnisvermögens mit dem „mentalen“-„epistemischen“ Verb¹⁶³⁰ „Wissen“ („*scire*“) ist. Der Grund dafür scheint in einer möglichen epistemischen Modalität von Akten bezüglich Zuständen wie „*me vigilare*“ oder „*me dormire*“ zu liegen, nämlich: „Ich zweifele, daß ich wach bin“ und „Ich zweifele, daß ich schlafe“.¹⁶³¹ Deswegen ist die Art von Erkenntnisakt in bezug auf „*me vigilare*“ bei Augustinus anders als die bei Scotus in seiner Auslegung von Aristoteles. Es ist wahr, daß „Wachsein“ und „Schlafen“ Eigenschaften sind, die nur jemandem, der lebt, zugeschrieben werden. Aber dies bedeutet nicht, daß diese Zustände - im Sinne von „*scire*“ - erkannt werden, sondern nur daß sie den Anlaß geben, damit ein anderer Zustand - im Sinne von „*scire*“ - erkannt wird.

- Schließlich muß klar festgestellt werden, welche Handlung diejenige ist, die nach Scotus den ersten und unmittelbaren Satz einer kontingenten Reihe bezeichnet. Insofern sie alle unter einem „*actus reflexus*“ erfahren werden, sind auch die aristotelischen Handlungen unter der Form „Ich weiß, daß *p*“ beschreibbar. Soll der erste und unmittelbare Satz unter dieser Form bezeichnet werden? Oder wird er unter „*p*“, d. h. unter einem „*actus rectus*“, bezeichnet? Für die Bestimmung der Unmittelbarkeit derartiger Sätze ist das wichtige Ergebnis der ausgeführten Beschreibungen, daß Scotus für den Vergleich mit einem einem Akt des Willens entsprechenden unmittelbaren Satz¹⁶³² in *Ord.* I d. 3 n. 238 einen Satz wie „Ich bin wach“ auswählt. Ein erster Grund für diese Feststellung ist der explizite Inhalt von *Ord.* I d. 3 n. 238-239, der gerade teilweise dargelegt wurde.¹⁶³³ Ein zweiter - noch wichtiger - Grund dafür ist, daß die Unmittelbarkeit solcher „*acti recti*“ innerhalb der scotischen Epistemologie - noch spezifischer: innerhalb seiner Lehre von der Erkenntnis innerlicher Handlungen¹⁶³⁴ - eine kohärente Erklärung bekommen kann. Inwieweit die so verstandenen aristotelischen Handlungen die ersten und unmittelbaren Sätze von kontingenten *Reihen* sind - eine Idee, die in sich *nicht* aristotelisch ist -, erklärt sich

¹⁶³⁰ Insbesondere in der epistemischen Logik des vierzehnten Jahrhunderts wurde für gewisse Zwecke zwischen „epistemischen“ und „willentlichen“ Verben unterschieden; vgl. Norman KRETZMANN, *Sensus compositus, sensus divisus, and propositional attitudes*, in: *Medioevo*, S. 206. 208. Beide Arten von Verben sind Verben von propositionalen Einstellungen, vgl. *ibidem*, S. 211. 215.

¹⁶³¹ Vgl. Ivan BOH, *Elements of epistemic logic in later Middle Ages*, in: Christian WENIN (éd.), *op. cit.*, S. 533: „Dap = *a* zweifelt, daß *p*“.

¹⁶³² In *Ord.* prol. n. 169.

¹⁶³³ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 145 n. 238: „(...)“; et subdit: „Rationem quaerunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principii non est demonstratio“. Ergo per ipsum, ibi, ‘non vigilare’ est per se notum sicut principium demonstrationis; (...)“.

¹⁶³⁴ Tatsächlich kommt der Ausdruck „innerliche Handlung“ in den drei direkt betrachteten scotischen Texten nicht vor, aber doch in *Ord.* IV d. 49 q. 8 n. 5. Ich nehme an, daß er im weiteren Sinne „unseren Handlungen“, wie sie im

wahrscheinlich dadurch, daß sie nach Scotus in *Ord.* I d. 3 n. 238-239 die ersten und unmittelbaren Sätze von augustinischen absteigenden Reihen sind. Aber hier muß ein Fehler vermieden werden: Die logische Form der Sätze, deren Unmittelbarkeit noch zu begründen ist, ist nicht „Ich weiß, daß *p*“, nämlich die Form des Erkenntnisaktes, durch den sie als solche erfaßt werden, aber sie stellen sich *nicht unbedingt* unter einem „*actus rectus*“ dar. Die logische Form vieler erster und unmittelbarer Sätze, die bestimmten Handlungen des Willens entsprechen, kann die Form einer propositionalen Einstellung sein, wie z. B. „Ich will, daß *p*“ oder auch „Gott will, daß *p*“. Demnach ist die Form des Erkenntnisaktes des letzten Satzes die folgende: „Gott weiß, daß er will, daß *p*“.

Angenommen, daß sowohl die logische Form erster Wahrheiten von kontingenteologischen Reihen als auch die logische Form erster Wahrheiten von „aristotelisch-augustinischen“ kontingenten Reihen richtig umschrieben sind, ist der nächste Schritt des bisherigen Gedankengangs die Begründung der Unmittelbarkeit von solchen Sätzen. Zu diesem Moment gehört aber auch die Antwort auf die Frage, wie die ersten Wahrheiten aristotelisch-augustinischer kontingenter Reihen *als unmittelbare Sätze* erkannt werden: Damit kann eine bestimmte falsche Meinung über ihre Unmittelbarkeit verhindert werden (vgl. unten). Obwohl sie verschieden sind, kann die Erkenntnis von Handlungen wie „Ich bin wach“ mit der Erkenntnis einer Handlung wie „Ich will selig werden“ (oder „Ich will, daß *p*“) verglichen werden. Es besteht kein Grund für die Tatsache, so interpretiert Vier das aristotelische Zitat nach Scotus, daß ich wach bin, außer der aktuellen Existenz dieser Handlung oder Disposition („*dispositio*“) in meiner Seele oder in meinem Körper. Spezifisch im Blick auf scotisch-aristotelische Handlungen wie „Ich bin wach“, „Ich höre“, „Ich sehe“, usw., kann der Verstand durch sich Sätze mit Gewißheit erkennen,¹⁶³⁵ weil dem Verstand durch sich bekannt ist, wenn das bestimmte Vermögen („*potentia*“) auf die bestimmte durch sich bekannte Handlung „wohlgeordnet“ („*disposita*“) ist. Nur weil das erkennende Subjekt (zugleich) durch sich erkennen kann, daß das bestimmte Vermögen wohlgeordnet ist, kann er erkennen, daß eine gewisse Handlung durch sich bekannt ist, und ihrer Wahrheit mit Gewißheit

Zusammenhang von *Ord.* I d. 3 n. 238-239 gemeint sind, entsprechen kann.

¹⁶³⁵ Scotus lehnt jeden Zweifel an die adäquate Disposition der Vermögen bzw. an die Unmöglichkeit der unmittelbaren und sicheren Erkenntnis im Blick auf die Handlungen dieser Vermögen ab; vgl. z. B. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 154 n. 254: „Sed adhuc instatur, contra certitudinem dictam de actibus, hoc modo: ‘videtur mihi quod videam vel audiam, ubi tamen nec video nec audio; igitur de hoc non est certitudo’“. Vgl. auch ibidem, S. 155-6 n. 256: „- Si autem admittis aliquam propositionem esse per se notam - et circa quamcumque potest potentia indisposita errare, sicut patet in somniis, - ergo ad hoc ut aliqua cognoscatur per se esse nota, oportet quod possit cognosci quando potentia est disposita et quando non, et per consequens potest haberi notitia de actibus nostris quod potentia

zustimmen.¹⁶³⁶ Somit muß das erkennende Subjekt mit der Tatsache zufrieden sein, daß der Verstand auf der Ebene der „innerlichen Erfahrung“¹⁶³⁷ unmittelbar und mit Gewißheit derartige Dispositionen feststellt,¹⁶³⁸ insofern sie sich dem erkennenden Subjekt gegenwärtig machen¹⁶³⁹ und von ihm wahrgenommen werden.¹⁶⁴⁰

Dies gilt insbesondere für Handlungen des Willens.¹⁶⁴¹ Jeder kann nach Scotus das Bewußtsein von der Wirklichkeit des Willens und seiner Handlungen erfahren, und zwar „*a posteriori*“ - d. h. „empirisch“ - das Bewußtsein von Willen als einer freien Ursache bzw. in kontingent verursachten Handlungen:¹⁶⁴² Dies wird unmittelbar von der

est ita disposita, quod illa est per se nota quae apparet sibi per se nota“.

¹⁶³⁶ Ibidem, S. 156 n. 257: „(...) : et quando sit disposita, et quando non, hoc est per se notum - alias non posset cognosci aliquam aliam esse per se notam, quia non posset cognosci quae foret per se nota, utrum illa cui intellectus sic dispositus, vel cui sic assentiret“.

¹⁶³⁷ Im Blick auf die Erkenntnis „unserer Handlungen“ spricht Peter C. VIER, op. cit., S. 121f. 124-5 (Part Three, Chapter I - Evidence of internal acts and states), z. B. von „Introspektion“ („introspection“), „innerlicher Erfahrung“ („internal experience“), „introspektiver Erkenntnis“ („introspective cognition“), und „Bewußtsein von innerlichen Handlungen“ („awareness of internal acts“). Sie alle verursachen sichere Erkenntnis („certain knowledge“).

¹⁶³⁸ Peter C. Vier benutzt das Verb „to ascertain“. Vgl. auch Alan H. GOLDMAN, Immediacy, presence, in: Jonathan DANCY and Ernest SOSA (eds.), *A companion to epistemology*, S. 193-4.

¹⁶³⁹ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 128: „Just as there is no further reason for the fact that the will wills or that heat heats, etc., than they are will or heat, so there is no reason for the fact that I am awake, or bearing, or seeing, than the actual existence in my soul or body of these acts or dispositions. As in external contingent experience the intellect must often content itself with simply ascertaining the facts as they present themselves, so in the sphere of inner experience we must be satisfied with ascertaining the dispositions as they are present to us“.

¹⁶⁴⁰ Vgl. auch Faustino Antonio PREZIOSO, *La critica di Duns Scotto all'ontologismo di Enrico di Gand*, S. 137-8. Die innerliche Wahrnehmung solcher Dispositionen ist bei Augustinus eine Form der „*cogitatio*“ oder des „bewußten Erlebens“; vgl. Ulrich WIENBRUCH, *Erleuchtete Einsicht*, S. 55-6: „Cogitare besagt vor allem zweierlei. (...) : einmal heißt es sinnlich Vorgegebenes bewußt erleben (*corpora* bzw. *rerum sensarum imagines cogitare*), zum anderen Geistiges wie z. B. sich selbst (*se*), den Geist (*ipsa mens*), einen Vollzug des Geistes (etwa *fides*) oder die Wahrheit (*veritas*) bewußt erleben (*cogitare*). In der ersten Bedeutung bezeichnet cogitare den Vollzug des bewußten Erlebens mit Bezug auf einen Sinneseindruck. - In der zweiten Bedeutung besagt cogitare sich geltungsbezogen Gedanken über etwas machen (*ratiocinari*; *cogitatio=ratiocinatio* oder *cogitatio, qua intelligo*)“. Vgl. ibidem, S. 56: „Wir erfahren solches Denken in ursprünglicher Selbstgewißheit. Es ist uns ebenso bekannt wie der Umstand, daß wir uns etwas Sinnliches vorstellen. Die Tatsache des cogitare in seinen zwei Bedeutungen ist uns unmittelbar gegeben“.

¹⁶⁴¹ Trotz der ständigen Mitwirkung eines anderen naturhaft aktiven Prinzips - des Objekts oder des Verstandes - ist eine Handlung des Willens eine unmittelbare Selbstbestimmung für eine Tätigkeit. Sie hängt *im Wollen* von nichts außer dem Willen selbst ab. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 16 S. 451 n. 6: „Et ratio differentiae est, quia intellectus mouetur ab obiecto naturali necessitate: voluntas autem libere se mouet“. Vgl. ibidem, S. 457 n. 15: „Ad propositum dico, quod licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, (...) ; tamen voluntas, per se loquendo, nunquam est principium actuum naturaliter: (...), unde voluntas, est principium actuum libere“. Vgl. ibidem: „(...) , voluntas autem nunquam potest esse agens omnino primum: sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori: quia ipsamet est tale actuum, quod seipsa determinat in agendo, (...)“. Vgl. *Ordinatio* II d. 25 q. 1 S. 888 n. 22: „Dico ergo ad quaestionem quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate“. Vgl. ibidem, S. 890 n. 25: „(...) ; concendendum est quod talis forma perfecta, puta voluntas, possit causare in se volitionem, quae scilicet est tale accidens per accidens. Item oportet ponere quod tale accidens per accidens, cuiusmodi est volitio, ab aliquo procedat; nec potest poni (vt probatum est supra) quod procedat nisi ab alio, quod contingenter se habet ad illud: (...)“. Eine Handlung des Willens ist außerdem eine Handlung des intellektiven Teils der Seele, zu dem Verstand und Wille gehören; vgl. Allan B. WOLTER, *The realism of Duns Scotus*, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 43-4. Die Seele hat intellektive, sinnliche und vegetative Teile, die dinglich nicht distinkt sind, weil die Seele, da sie unsterblich ist, der Substanz nach einfach ist. Diese Teile werden begrifflich durch einen formalen Unterschied „*a parte rei*“ erfaßt.

¹⁶⁴² Vgl. J. R. CRESSWELL, Duns Scotus on the will, in: *Franciscan Studies*, S. 147f.; Raimundo VIER, A essência da liberdade na doutrina de João Duns Escoto, in: Antônio Garcia (org.), op. cit., S. 27-8; William A. FRANK, Duns Scotus on autonomous freedom and divine co-causality, in: *Medieval Philosophy and Theology*, S. 162-3. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* IX q. 15 S. 682 n. 27: „Secundo sic: quare ponitur ista indeterminatio in voluntate, si non potest probari per naturam voluntatis?“. Vgl. ibidem, S. 682-3 n. 30: „Ad secundum, a posteriori probatur. Experitur enim qui vult se posse non velle, sive nolle, iuxta quod de libertate

Erfahrung gezeigt, nicht bewiesen.¹⁶⁴³ In der unmittelbaren Erfahrung der exemplifizierten Handlungen hat das erkennende Subjekt intuitive Kenntnis von existierenden erkennbaren Objekten als existierenden Objekten verschiedener Vermögen der Seele, nämlich sinnlicher und intellektiver Vermögen.¹⁶⁴⁴ Demgemäß ist die menschliche Fähigkeit zur intuitiven Kenntnis die Fähigkeit des Verstandes überhaupt, kontingente Sätze als durch sich bekannte Sätze bzw. kontingente Sätze mit Gewißheit zu erkennen.¹⁶⁴⁵

Entscheidend für diesen Moment der Untersuchung ist, daß es in den Sätzen, die jenen durch aktuelle Erfahrungen erkannten Handlungen der Vermögen der Seele entsprechen, eine gewisse Unmittelbarkeit gibt, die in der Bedeutung des von Scotus in *Ord. I d. 3 n. 238* gebrauchten Ausdrucks „*per se*“ zu sehen ist und jetzt möglichst deutlich erklärt werden muß. Der Ausdruck „*per se*“ weist nach VIER, auf dessen Begründung ich mich im folgenden stütze, auf eine doppelte Funktion der Termini in einem durch sich bekannten Satz hin:¹⁶⁴⁶

voluntatis alibi diffusius habetur“.

¹⁶⁴³ Wie kognitive Handlungen, durch sich bekannte Sätze und Denkvorgänge ist auch eine Handlung des Willens ein unstoffliches Objekt der Erkenntnis. Vgl. *Ordinatio* IV d. 43 q. 2 S. 24 n. 10: „Praeterea, habemus in nobis aliquam cognitionem obiecti sub aliqua ratione, sub qua non potest esse actus eius aliqua cognitio sensitiva: ergo, &c.“. Vgl. ibidem, S. 25 n. 10: „Experimur quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista, & illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum, & susceptivum eius. Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi, vel errandi, vtpote primis principiis. Experimur denique quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiae discursus, nec cognitionis illatae; quodcunque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae attribuere: ergo, &c.“.

¹⁶⁴⁴ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 13 S. 309 n. 8: „Aliqua ergo cognitio est per se existens, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali. Exemplum de visioni coloris, & communiter in sensatione sensus exteriores. Aliqua etiam est cognitio obiecti, non vt existentis in se, sed (...). Consimilis distinctio probari potest in cognitione intellectiva. Hoc probatur primo, quia patet quod aliqua potest esse intellectio non existentis; aliqua etiam potest esse obiecti existentis, vt existentis: quia talem habebit beatus de obiecto beatifico alioquin posset aliquis esse beatus in obiecto, esto per impossibile, ipsum non esset existens, de quo dicitur habere claram visionem, siue facialem. (...). Secundo probatur idem, quia quicquid est perfectionis in cognitione, magis potest competere cognitione intellectivae, quam sensitivae: (...). Et si concedatur de intellectu nostro, ipsum, scilicet posse habere talem actum cognitionis, quo attingat rem, vt existentem in se, pari ratione potest hoc concedi de quocunque obiecto: quia intellectus noster est potentialis respectu cuiuscunque intelligibilis“.

¹⁶⁴⁵ Außerdem ist die intuitive Erkenntnis die Fähigkeit des Verstandes, intellektive Gewißheit von der Existenz eines Objekts (im weiteren Sinne) zu haben; vgl. *Ordinatio* IV d. 45 q. 2 S. 182 n. 12-13: „(...) quia solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam obiecti; quia phantasma repraesentat rem existentem, vel non existentem, praesentem, vel non praesentem: & per consequens per ipsum non potest haberi cognitio de re vt existente, & in propria existentia praesente: talis autem cognitio, quae dicitur intuitiva, potest esse intellectiva, alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia alicuius obiecti. Sed nec ista intuitio intellectiva, vel intellectio intuitiva haberi potest per speciem praesentem, quia illa repraesentat rem indifferenter existentem vel non existentem; (...)“.

Vgl. *Ordinatio* IV d. 49 q. 8 S. 498 n. 5: „(...) sed cognitio intuitiva competit sensui: ergo multo magis intellectui: (...). Praeterea, si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsicis) sed hoc est falsum: (...)“.

Vgl. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, S. 71f. 78f.; A. VOS, Knowledge, certainty and contingency, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 86.

¹⁶⁴⁶ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 129.

- (1) „*Per se*“ bezeichnet das durch sich Bekanntsein durch die Bedeutung der verknüpften Termini.¹⁶⁴⁷

- (2) „*Per se*“ bezeichnet auch die Unmittelbarkeit eines durch sich bekannten Satzes, so daß kein Mittelterminus nötig ist, um den Satz evident oder erkennbar zu machen.¹⁶⁴⁸ Die zweite Funktion, deren Beschreibung mit den in der ausgeführten Untersuchung gebrauchten Quellen in Übereinstimmung zu sein scheint (vgl. auch *Lect. I d. 3 n. 181* und *Ord. I d. 8 n. 299-300!*),¹⁶⁴⁹ betrifft durch sich bekannte kontingente Sätze: Sie sind durch sich oder unmittelbar bekannt, weil sie, wie insbesondere in der Bedeutung des Ausdrucks „unmittelbar“ gesehen werden kann,¹⁶⁵⁰ gar keiner Mittelbarkeit zum Erkenntwerden benötigen.

Doch hängt die evidente Kenntnis entsprechender durch sich bekannter Sätze von der intuitiven *unmittelbaren* Kenntnis-Feststellung von einer aktuellen Erfahrung des erkennenden Subjekts ab, da sie nicht der Bedeutung der allgemeinen Termini nach („*per species intelligibiles terminorum*“, d. h. „den intelligibilen Erkenntnisbilder der Termini nach“; Lychetus) durch sich bzw. wahr sind.¹⁶⁵¹ Aber die Unmittelbarkeit der beschriebenen kontingenten Sätze - wie die *Unmittelbarkeit* oder das *Durchsichbekanntsein* in der Logik und Epistemologie der Hoch- und Spätscholastik - verlangt eine komplexere Bestimmung, die jedoch in dieser Untersuchung nur skizziert werden kann. Das „*per se*“ oder das „*immediatus*“ in den beschriebenen Sätzen hat einen epistemologischen Sinn, der aber, wenn auf eine vergleichende Weise die Distinktion von Leibniz zwischen „*a priori*“ und „*a posteriori*“ Wahrheiten verwendet wird, nicht der Unmittelbarkeit primärer aposteriorischer Wahrheiten entspricht, sondern der Unmittelbarkeit apriorischer Wahrheiten. Leibniz primäre „*a posteriori*“ oder „Tatsachenwahrheiten“ sind *unmittelbar*, insofern sie „direkt-evident“

¹⁶⁴⁷ Diese Weise des Durchsichbekanntseins wurde schon erklärt; vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4.

¹⁶⁴⁸ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 129.

¹⁶⁴⁹ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.2.2.

¹⁶⁵⁰ In *Ordinatio I d. 8 p. 2 q. un. S. 324-5 n. 299* spricht Scotus von einem „*immediatum*“.

¹⁶⁵¹ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 128-9. Vgl. *Ordinatio III d. 14 q. 3 S. 305 n. 6*: „(...) tum, quia veritates cognoscibiles cognitione intuitiva de existentibus, vt existentia sunt, scilicet veritates contingentes, non possunt cognosci per species quascunque innatas: quia ex cognitione terminorum non potest cognosci veritas complexorum contingentium de illis terminis; quia illarum complexionum veritas non includitur in terminis, sicut in speciebus, & terminis earum includitur veritas necessaria complexionalis scientialis. Oportet igitur propter veritates contingentes, quae sunt de existentibus, vt existentia sunt, cognoscendas, habere aliqua objecta in se praesentia, vt possint in se intuitue cognosci, & videri: (...)“. Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia VII.1* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639), S. 306-7 n. 1: „(...) quia contingens, vt contingens, non potest assertive cognosci per species intelligibiles terminorum, cum illi termini non habeant necessariam habitudinem ad inuicem; licet enim cognoscam hominem abstractive, & similiter albedinem, non tamen cognosco illum esse album: requiritur ergo quod intuitue videam vnionem albedinis ad hominem, & si video hominem esse album, talis notitia est intuitiva perfecta“.

(Chisholm)¹⁶⁵² und nicht beweisbar sind. Solche Tatsachenwahrheiten¹⁶⁵³ stehen für direkt-evident erkannte Zustände, nämlich für die Kenntnis der eigenen Existenz und, wie ausdrücklich bei Scotus (obwohl mit weniger Beispiele), für die Kenntnis der im weiteren Sinne eigenen Gedanken, d. h. „wünschen“, „hoffen“, „wollen“, „lieben“, „hassen“, usw.¹⁶⁵⁴ Aber für LEIBNIZ bedeutet die Unmittelbarkeit jener Objekte-Zustände nur, daß zwischen dem Verstand und den erkannten Objekten-Zuständen gar kein Vermittler ist.¹⁶⁵⁵ Doch sind die scotischen kontingenten durch sich bekannten Sätze aposteriorische Sätze, insofern sie abhängig von einer Art Erfahrung erkannt werden (d. h. wie „foundational“ und „non-inferentially justified beliefs“),¹⁶⁵⁶ und epistemisch unmittelbare Sätze, insofern sie unmittelbar vom Erkenntnisvermögen konstatiert werden. Aber diese unmittelbare Erkenntnis veranlaßt nach Scotus - nach der Terminologie von Leibniz - die „apriori“ Kenntnis jener Sätze bzw. die Kenntnis kontingenter „apriorischer“ Sätze:¹⁶⁵⁷ Die scotischen Tatsachenwahrheiten sind durch sich bekannt und nicht beweisbar, weil, wie im Hinblick auf Leibnizs „identische Sätze“ oder „Vernunftwahrheiten“, deren Falschheit einen Widerspruch impliziert, „zwischen dem Subjekt und dem Prädikat Unmittelbarkeit besteht“.¹⁶⁵⁸

¹⁶⁵² Vgl. die Regel des „Direkt-Evidenten“ nach Roderick M. CHISHOLM, *Theory of knowledge*, S. 21. Das Direkt-Evidente kann im Blick auf Sätze über innerliche Zustände durch Wiederholung („by reiterating“) rechtfertigt werden: „What justifies me in thinking I know that *a* is *F* is simply the fact that *a* is *F*“.

¹⁶⁵³ Sicherlich sind *viele* der scotischen kontingenten durch sich bekannten Wahrheiten mit den Tatsachenwahrheiten von Leibniz vergleichbar.

¹⁶⁵⁴ Bezüglich der ersten und der zweiten Art von Tatsachenwahrheiten unterscheidet Roderick M. CHISHOLM, *Theory of knowledge*, S. 20-4, zwischen direkt-evidenter Erkenntnis und evidenten „self-presenting state of affairs“: „The concept of the directly evident is considerably broader than that of the self-presenting. A self-presenting state of affairs for *S* is one which is necessarily such that, if it occurs, then it is evident to *S*. Hence we could say that the Cartesian statement „I am thinking“ expresses what is self-presenting for *S* - provided he *is* thinking. (...) But what of the statement „There is someone who is thinking“? If we adhere to the tradition of Descartes and Leibniz, we will want to say that, if „I am thinking“ expresses what is directly evident for *S*, then so, too, does „There is someone who is thinking““. Die Definition des Direkt-Evidenten ist die folgende: „D2.2 *h* is *directly evident* for *S* = Df *h* is logically contingent; and there is an *e* such that (i) *e* is self-presenting for *S* and (ii) necessarily, whoever accepts *e* accepts *h*“.

¹⁶⁵⁵ Vgl. G. W. LEIBNIZ, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand II, in: Wolf VON ENGELDARDT und Hans Heinz HOLZ (Hrsg.), *Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophische Schriften Band 3.2*, S. 429: „Th. Mit all dem bin ich ganz und gar einverstanden. Und ich füge hinzu, daß die unmittelbare Wahrnehmung unserer Existenz und unserer Gedanken uns die ersten *aposteriorischen* oder Tatsachenwahrheiten liefert, daß heißt die *ersten Erfahrungen*, so wie die identischen Sätze die ersten *apriorischen* oder Vernunftwahrheiten, d. h. die *ersten Einsichten* enthalten. Die einen wie die anderen können nicht bewiesen und können *unmittelbar* genannt werden, jene, weil zwischen dem Verstande und seinem Gegenstand, diese, weil zwischen dem Subjekt und dem Prädikat Unmittelbarkeit besteht“.

¹⁶⁵⁶ Vgl. z. B. Paul K. MOSER, A posteriori, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, §3 S. 2-3.

¹⁶⁵⁷ Dies stimmt nicht mit dem Verständnis der „*a priori*“ Erkenntnis in der Epistemologie seit dem 17. Jahrhundert, d. h. einer Erkenntnis, deren Evidenz von der perzeptiven Erfahrung unabhängig ist, überein; vgl. Paul K. MOSER, A priori, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, §1 S. 3-4; Philip HANSON and Bruce HUNTER, Return of the a priori, in: Philip HANSON and Bruce HUNTER (eds.), *Return of the a priori*, S. 1-13.

¹⁶⁵⁸ Vgl. G. W. LEIBNIZ, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand II, in: Wolf VON ENGELDARDT und Hans Heinz HOLZ (Hrsg.), op. cit., S. 429. Zu den zwei Sinnen der Distinktion „*a priori*“-„*a posteriori*“ in der Epistemologie von Leibniz vgl. den Hinweis von Robert Merrihew ADAMS, *Leibniz: determinist, theist, idealist*, S.

Der letzte Schritt ermöglicht zu sagen, daß die bisherige Untersuchung der auf *Ord. prol. n. 169* bezogenen Texte und der zitierten Stellen von Aristoteles und Augustinus für die Erklärung der ersten und unmittelbaren Wahrheit einer Reihe von kontingenten Wahrheiten ihre Bedeutung darin hat, daß jene Wahrheit (1) eine innerliche Handlung voraussetzt und ihr entspricht und (2) die kognitive Gewißheit hinsichtlich einiger innerlichen Handlungen - wie einer Handlung des Willens - als die kognitive Gewißheit des notwendigen Prinzips eines apodiktischen Beweises festgestellt wird. Nach Gründen für die gewisse Erkenntnis einer Handlung des Willens bzw. eines kontingenten Satzes zu fragen, kann dasselbe sein wie nach dem Grund des Prinzips eines apodiktischen Beweises zu fragen. Für Handlungen wie „Ich bin wach“ oder „Ich will, daß *p*“ (natürlich auch „Ich will *p*“) gibt es, genau wie für das Prinzip eines Beweises, keinen Beweis. Sowohl „Ich bin wach“ als auch „Ich will, daß *p*“ sind ein durch sich Bekanntes („*per se notum*“) wie das Prinzip eines Beweisgangs.¹⁶⁵⁹ Dies kann wie folgt zusammengefaßt werden:

- Einige innerliche Handlungen, denen kontingente Sätze entsprechen, sind durch sich bekannt,

- So wie das Prinzip eines apodiktischen Beweises durch sich bekannt ist.¹⁶⁶⁰

Beide in Sätzen zum Ausdruck gebrachte Kenntnisse sind modal-logisch verschieden, aber sie haben trotzdem epistemologisch (vgl. oben) ein *gemeinsames* Merkmal. Dies heißt: Ich - ein erkennendes Subjekt - nehme an - *ich kann nicht* jedes gegebene Beispiel beweisen -, daß auch kontingente Sätze unmittelbar („*immediatae*“) und durch sich bekannt („*per se notae*“) sind,¹⁶⁶¹ wie es notwendige Sätze sein

109-10. Vgl. z. B. die Position von David W. BENFIELD, *The a priori - a posteriori distinction*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, S. 151-66. 153f. 156f., nach der „Tatsachenwahrheiten“, die geistigen Zuständen entsprechen, „*a priori*“ sein können, weil sie (zwar durch eine eigenartige Definition der Intuition) „*a priori*“ erkennbar sind. Vgl. auch das erste Merkmal der „self-evidence“ nach Alvin PLANTINGA, *Is belief in God rational?*, in: C. F. DELANEY (ed.), *Rationality and religious belief*, S. 18: „First, there is the *epistemic* component: a proposition *p* is self-evident to a person *S* only if *S* has *immediate* knowledge of *p* - i.e., knows *p*, and does not know *p* on the basis of his knowledge of other propositions“. Vgl. auch Marilyn McCord ADAMS, op. cit., Vol. I, S. 579: Insofern die von Scotus erwähnten Sätze über innerliche Handlungen „non-inferential“ sind, können sie wie erste unbeweisbare Prinzipien verstanden werden.

¹⁶⁵⁹ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 145 n. 238: „(...)“; et subdit: „Rationem quaerunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principii non est demonstratio“. Ergo per ipsum, ibi, ‘non vigilare’ est per se notum sicut principium demonstrationis; (...)“.

¹⁶⁶⁰ Natürlich kann jedes vernünftige Wesen intellektive Handlungen erfahren, die den *durch die Termini* durch sich bekannten Prinzipien entsprechen. Auch diese intellektiven Handlungen können als Tätigkeiten der Seele intuitiv und unmittelbar erfaßt werden; vgl. *Ordinatio* IV d. 43 q. 2 S. 25 n. 10. Dies steht jedoch im gegebenen Vergleich nicht im Vordergrund, sondern ein epistemologisches Merkmal, das beiden Handlungen/Sätzen gemeinsam ist oder zumindest sein kann.

¹⁶⁶¹ Vgl. André GODDU, *The Physics of William of Ockham*, S. 29-30.

können.¹⁶⁶² Obwohl damit sowohl die Deskription (a) der Reihen kontingent-theologischer Wahrheiten als auch (b) der logischen Form der jeweiligen ersten und unmittelbaren Wahrheit als auch (c) die Begründung der Unmittelbarkeit dieser letzten Wahrheit ausführlich dargelegt wurden, ist die erklärende Aufgabe im Blick auf jeden dieser Schritte noch nicht zum Ende gekommen. Es fehlt eine endgültige Analyse der Form der kontingent-theologischen Sätze in (a) und (b),¹⁶⁶³ aber nicht nur das: (c) Scotus sorgfältige Beschreibung der Unmittelbarkeit einiger Handlungen bzw. einiger kontingenten Sätze, deren erstes Subjekt „der göttliche Wille“ ist (vgl. *Ord.* I d. 8 n. 299-300), verlangt eine besondere Behandlung. In der weiteren Analyse von (c) werde ich *beschreiben*, wie unmittelbare kontingent-theologische Wahrheiten zu *verstehen* sind.¹⁶⁶⁴ Der weiteren Analyse von (c) soll ein *Beweis* für die logische Möglichkeit folgen, einen kontingenten Satz als einen durch sich bekannten Satz zu konzipieren.

5.2.2 - Unmittelbare kontingente theologische Sätze: Der einfache Weg (*Ord.* I d. 8 n. 299-300)¹⁶⁶⁵

Warum ist die Wahrheit, die in einer Reihe von kontingent-theologischen Wahrheiten erst und unmittelbar ist, das, was sie ist?¹⁶⁶⁶ Im folgenden soll auf den epistemologischen Charakter erkennbarer innerlicher Handlungen oder Objekte-Sätze, die als erste Wahrheiten in kontingent-theologischen Reihen stehen, näher eingegangen werden. Jetzt wird das Verständnis des Durchsichbekaantseins der ersten Wahrheit in einer kontingent-theologischen Reihe anhand des von mir so bezeichneten „einfacheren Weges“ dargelegt, nämlich anhand des auf *Ord.* prol. n. 169 bezogenen Textes von *Ord.* I d. 8 n. 299-300.

¹⁶⁶² Vgl. *Lectura* I d. 3 p. 1 q. 3 q. S. 296-7 n. 181: „Dico quod, sicut supra dictum est in isto primo libro, in genere propositionum contingentium sunt aliquae propositiones immediatae (alioquin in contingentibus esset procedere in infinitum, vel aliquod contingens verum immediate esset ab aliqua causa necessaria, sicut in genere propositionum necessariorum) et per se notae, et huiusmodi sunt propositiones factae de actibus nostris, ut ‘me dormire’ et ‘me vigilare’ (unde Philosophus IV *Metaphysicae* dicit quod ‘dubitantes de primis principiis, quaerentes quis potest iudicare de actibus, habent similem dubitationem dubitationi qua quis dubitat utrum dormimus nunc aut vigilamus’; unde vult quod qui quaerit rationem de huiusmodi actibus, „quaerit rationem quorum non est ratio“); (...) et ideo non decipimur de actibus nostris qui sunt in potestate nostra, licet lateant nos actus nostri qui non sunt in potestate nostra, ut actus potentiae vegetativae“. Antonie VOS, *Kennis en noodzakelijkheid*, S. 74f.; ders., Knowledge, certainty and contingency, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 86: „Both the realm of necessary propositions and the realm of contingent propositions are familiar with the phenomenon of *being self-evident*“.

¹⁶⁶³ Vgl. unten im diesen Kapitel unter 5.4.

¹⁶⁶⁴ Vgl. den nächsten Abschnitt unter 5.2.2.

¹⁶⁶⁵ *Ord.* I d. 8 n. 299-300; *Quaest. super libr. metaph. Arist.* IX q. 15 n. 20-25.

¹⁶⁶⁶ *Ord.* prol. n. 169.

Warum eine erste kontingente Wahrheit unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“ in der Betrachtung des ersten Subjekts der Theologie von kontingenten Wahrheiten das ist, was sie ist, wird von Scotus in der Antwort auf die Frage „Warum der göttliche Wille eher zu dem einen der gegensätzlichen [Objekte] bestimmt wird als zu dem anderen?“ erklärt.¹⁶⁶⁷ Scotus antwortet, ähnlich wie in *Ord. I d. 3 n. 238*, in Übereinstimmung mit der Unbeweisbarkeit des Widerspruchsprinzips, daß es einem Ungebildeten eigne, für alles Ursachen und Beweise zu suchen.¹⁶⁶⁸ Für den Urgrund des Beweises, so wird die Aristoteles Stelle in *Metaphysik IV Kap. 6 1011a8-13* wiederholt, gibt es keinen Beweis.¹⁶⁶⁹ Es ist etwas Unmittelbares („*immediatum*“) - und wenn in einem Satz, dann ist es eine erste kontingente *unmittelbare* Wahrheit -, daß der Wille dieses (d. h. p) und nicht das Gegenzätzliche von diesem (d. h. $\neg p$) will. Es besteht zwischen dem Willen (dem wollenden Ich oder dem wollenden Subjekt) und dem Gewollten (dem Objekt des Akts des wollenden Ichs oder des wollenden Subjekts), zwischen der Ursache und der Wirkung des Willensakts, wie in bezug auf ein unmittelbares notwendiges Prinzip eines apodiktischen Beweises, keine mittlere Ursache („*non est aliqua causa media inter ista*“).¹⁶⁷⁰ Deutlicher als im Blick auf den „schwierigen Weg“ für das Verständnis der Unmittelbarkeit der ersten Wahrheit einer kontingenten theologischen Reihe, und zugleich zur expliziten Bestätigung der bei Scotus gegebenen Begründung,¹⁶⁷¹ wird die Unmittelbarkeit eines Satzes in der Form „*voluntas Dei vult hoc*“ durch einen bestimmten Sinn des Ausdrucks „*immediatus*“ oder „*per se*“ erklärt: In einem unmittelbaren-durch sich bekannten Satz ist kein Mittelterminus nötig, um den Satz evident zu machen.

Damit *beschreibe* ich, wie eine erste kontingente theologische Wahrheit in einer entsprechenden Reihe epistemologisch unmittelbar ist. Anzumerken ist, daß auch eine Wahrheit - in der Perspektive des göttlichen wollenden Ichs - wie „Ich will p “

¹⁶⁶⁷ Sowohl die Bestimmung des logischen Modus eines Satzes, der eine Verursachung des Willens ausdrückt, als auch die Bestimmung der Natur der in einem Satz ausgedrückten Verursachung des Willens wurden im ersten Kapitel betrachtet und werden hier nicht wiederholt. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.9.1, 1.9.2 und 1.9.3.

¹⁶⁶⁸ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E))*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., IV Kap. 4, 1006a5-9, S. 138-9: „Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung, man solle auch dies beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht. Denn daß es überhaupt für alles einen Beweis gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche eintreten und auch so kein Beweis stattfinden“.

¹⁶⁶⁹ *Ibidem*, IV Kap. 6, 1011a11-3, S. 166-7: „Vielmehr liegt ihr Fehler darin, daß sie, wie gesagt, einen Beweis für das suchen, wofür es keinen Beweis gibt; denn des Beweises Prinzip ist nicht selbst Beweis“.

¹⁶⁷⁰ Vgl. *Ordinatio I d. 8 p. 2 q. un. S. 324-5 n. 299*: „Et si quaeras quare ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictorium quam ad alterum, respondeo: ‘indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem’ (secundum Philosophum IV *Metaphysicae*), ‘principii enim demonstrationis non est demonstratio’. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, (...)“.

¹⁶⁷¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 5.2.1.

prinzipiell nicht aufgrund einer unmittelbaren Wahrnehmung unmittelbar ist, d. h. weil es zwischen Verstand und erkanntem Objekt/Zustand keinen Vermittler gibt. Sie ist unmittelbar, weil es zwischen den erkannten verknüpften Termini, zwischen dem Subjekt und dem Objekt, gar keinen Vermittler gibt, um die evidente Erkenntnis dieser Verknüpfung zu sichern. Die Feststellung einer solchen *kontingenten* unmittelbaren Wahrheit - eines propositionalen Inhalts - wird in Gott durch den nicht-zeitlichen und unveränderlichen Erkenntnisakt seiner eigenen Wesenheit - natürlich geht es hier nicht um den Erkenntnisakt einer innerlichen Handlung¹⁶⁷² - durch seinen Verstand veranlaßt. So wird - in der Perspektive des göttlichen nicht-zeitlich erkennenden Verstandes und des göttlichen nicht-zeitlich wollenden Willens - eine epistemologische Unmittelbarkeit geäußert: „Ich weiß, daß ich *p* will“.¹⁶⁷³

Da in der Quaestio über die Theologie der kontingenten Wahrheiten gezeigt werden muß, daß einige von diesen Wahrheiten erste und unmittelbare Prinzipien erkennbarer Reihen sein können, und da das Subjekt aller ersten Prinzipien der verschiedenen erkennbaren theologischen Reihen der Wille Gottes ist, ist es angebracht, das Verständnis der Unmittelbarkeit dieser ersten Prinzipien auf der metaphysischen Ebene zu vertiefen. Eine sorgfältige Analyse des Inhalts von *Ord. I d. 3 n. 299* wird zeigen, daß Scotus auch hier eine teilweise schon vorgelegte *Ordnung* des göttlichen Willens in Sicht hat, in deren ontologische Begründung eine wichtige Parallelität zur Begründung der Erkennbarkeit einer *geordneten Reihe* kontingenter Wahrheiten zu finden ist. In *Ord. prol. n. 169* und in *Ord. I d. 8 n. 299-300* bezeichnet die Behauptung, daß es z. B. eine bestimmte *unmittelbare* kontingente Wahrheit gibt, ein *bestimmtes* „*factum*“ - nicht eine innerliche Handlung - im göttlichen Sein, nämlich eine *bestimmte* gewollte Tatsache, deren Art, zumindest der Natur nach, nicht die Art aller gewollten Tatsachen im göttlichen Sein ist.

Die Art dieses bestimmten gewollten Faktums unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“ in *Ord. I d. 8 n. 299-300* wird von Scotus aufgrund einer sehr spezifischen

¹⁶⁷² Wichtig für das Verständnis einer ersten und unmittelbaren Wahrheit in der Theologie der kontingenten Wahrheiten durch die Argumentation in dem „schwierigen“ Weg ist „*stricto sensu*“ der damit gewonnene Begriff der Unmittelbarkeit solcher Sätze.

¹⁶⁷³ Ich nehme außerdem an, daß alle kontingenten unmittelbaren Wahrheiten der Theologie in sich im göttlichen Verstand diesem Verstand auf eine nicht-zeitliche Weise auch epistemisch unmittelbar bekannt sind. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 5.2.1.

ontologischen Begründung differenziert. Demgemäß wird das Faktum „*voluntas Dei vult hoc*“ in einem ersten Moment mit der folgenden unmittelbaren Tatsache in der erschaffenen Natur verglichen: Die Wärme („*calor*“) ist geeignet, zu wärmen oder „*calor calefactivus est*“, die, wie „die Wärme macht warm“ („*calidum calefacit*“) in *Quaest. sup. libr. meth. Arist. IX q. 15 n. 25*, einem ersten auf die vierte Weise durch sich bekannten Satz entspricht („*prima in quarto modo per se*“) ¹⁶⁷⁴ - und übrigens auch einem im kantischen Sinne unmittelbaren-analytischen Satz. ¹⁶⁷⁵ Ein auf die vierte Weise durch sich bekannter Satz wird von Thomas v. Aquin in seinem Kommentar an Aristoteles *Zweite Analytik I Kap. 4 73b10-11* ¹⁶⁷⁶ als derjenige definiert, in dem das „*per se*“ das Verhältnis vom Subjekt als bewirkender Ursache und dem ihm als Wirkung zugeteilten Prädikat bezeichnet: Das Prädikat ist hier dem Subjekt wegen des Subjekts selber („*propter seipsum*“) inne und wird von da an „*per se*“ vom Subjekt ausgesagt. ¹⁶⁷⁷ Obwohl es im Faktum „*calor calefactivus est*“ Naturhaftigkeit und Notwendigkeit gibt, ¹⁶⁷⁸ nicht Kausalitätsfreiheit und Kontingenz, wie in jedem Akt des

¹⁶⁷⁴ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristoteles IX q. 15 S. 681 n. 25*: „Sicut ergo calidum calefacit quia calidum, nec ista propositio ‘calidum calefacit’ est mediata, sed prima in quarto modo per se, ita et haec ‘calidum ex se determinate calefacit’“.

¹⁶⁷⁵ Im Sinne der kantischen Betrachtung von analytischen und synthetischen Subjekt/Objekt-Urteilen ist „*calor calefactivus est*“ ein logisch wahres Urteil. In ihm finden sich die zwei Kriterien des Analytischen bei Kant, nämlich eine Eigenschaft von Aussagen, nicht von Sätzen: (a) Der Begriff des Prädikats ist im Begriff des Subjekts enthalten; (b) die Verneinung jenes Urteils impliziert einen Widerspruch. Vgl. D. W. HAMLIN, *Analytic and synthetic statements*, in: E. P. EDWARDS (eds.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, S. 105-6. Vgl. auch H. DELIUS, *Analytisch/Synthetisch I*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, S. 251-5. Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft I*, in: Wilhelm WEISCHDEL (Hrsg.), *Werkausgabe Band III*, S. 52: „In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (...) ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, (...). Analytische Urteile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, (...)“. Vgl. *ibidem*, S. 196-7: „Denn, wenn das Urteil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber notwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekt widersprechen würde“.

¹⁶⁷⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *op. cit.*, I Kap. 4, 73b10-11, S. 326-9: „Außerdem noch in anderer Weise: Was nur aus Gründen, die aus ihm selbst kommen, an anderen Gegenständen vorliegt, ist *an und für sich*, was dagegen nicht seiner selbst wegen (auftritt), *nebenbei auftretend*, (...)“. Vgl. Jonathan BARNES, *Notes*, in: ARISTOTLE, *op. cit.*, S. 118-9.

¹⁶⁷⁷ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, in: Sanctus THOMAS AQUINATIS, *op. cit.*, I, 1. lect. X S. 180 Synopsis 7: „7. Quartus modus dicendi *per se* est quando subiectum vel aliquid eius se habet ut causa efficiens praedicati, quod subiecto ipsi tribuitur“. Vgl. *ibidem*, I, 1. lect. X S. 181 7: „Deinde cum dicit: *Item alio modo* etc., ponit *quartum modum*, secundum quod haec praepositio *per* designat habitudinem causae efficientis vel cuiuscunque alterius. Et ideo dicit quod quidquid inest unicuique propter seipsum, *per se* dicitur de eo; (...)“.

¹⁶⁷⁸ Da die Wärme als ein Vermögen eine eigentümliche Handlung besitzt, deren Wirkweise zur Hervorbringung („*modus eliciendi*“) von einer bestimmten Art ist, d. h. die Wirkweise der Wärme ist von sich aus nur zu einer bestimmten Handlung bestimmt. So charakterisiert wird die Wärme als Vermögen „Natur“ genannt. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristoteles IX q. 15 S. 680-1 n. 22*: „Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. (...). Prima potentia communiter dicitur ‘natura’, (...)“. Vgl. auch Hannes MÖHLE, *op. cit.*, S. 163f.

Willens Gottes,¹⁶⁷⁹ drückt Scotus in diesem Beispiel eine Ursache-Wirkung Relation in einem Faktum der Realität der Natur aus, die metaphysisch in bestimmten freien und kontingenten Tatsachen - nur *im letzten Sinne* oder *reduktiv* in allen möglichen *gewollten* Tatsachen - der Realität Gottes zu sehen ist.

Es gibt Tatsachen in der Realität Gottes, die unter der Form „der Wille Gottes will dies“ beschreibbar sind und wie das naturhafte Faktum „*calor calefactivus est*“ *unmittelbar* sind, weil es in bestimmten Tatsachen unter der Form „der Wille Gottes will dies“ für die Beziehung zwischen dem Willen und dem gewollten Objekt jeweils keine andere Ursache gibt, als daß der Wille Wille ist („*quia voluntas est voluntas*“).¹⁶⁸⁰ Dem gemachten Vergleich nach gibt es auch keine Ursache, warum die Wärme geeignet ist, zu wärmen, als weil die Wärme Wärme ist, weil es keine frühere Ursache gibt.¹⁶⁸¹ Meine Auslegung von *Ord. I d. 8 n. 299* ist dem Wortlaut nach nicht in jeder Hinsicht ausdrücklich, aber das, was Scotus da metaphysisch über die kontingente Selbstbestimmung des Aktes des göttlichen Willens¹⁶⁸² definiert, soll weder von der Bestimmung des göttlichen Willens im Blick auf die Ordinierungen seiner Akte noch von der Bedeutung solcher Ordinierungen für die göttliche Erkenntnis seiner eigenen Willensakte getrennt werden. Nur unter diesen zwei Voraussetzungen kann *Ord. I d. 8 n. 299-300* am besten verstanden werden.¹⁶⁸³ Gerade wegen dieser Voraussetzungen sage ich, daß es in *Ord. I d. 8 n. 299* um die Beschreibung der Unmittelbarkeit *einiger*

¹⁶⁷⁹ Vgl. *Ordinatio I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 299*: „(...), sicut est immediatum calorem esse calefactivum (sed hic naturalitas, ibi autem libertas), (...)“.

¹⁶⁸⁰ Vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 164.

¹⁶⁸¹ Vgl. *Ordinatio I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 299*: „(...), et ideo huius ‚quare voluntas voluit‘ nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas, sicut huius ‚quare calor est calefactivus‘ nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa“. Vgl. auch *Lectura I d. 8 p. 2 q. un. S. 105 n. 279*: „Si quaeras quid determinat ipsum ad agendum, dico quod per voluntatem suam determinatur; et si quaeras quid determinat voluntatem, respondeo secundum magistrum suum IV *Metaphysicae* quod ‚indisciplinati hominis est quaerere causam cuius non est causa‘; nunc, haec est immediata ‚voluntas divina determinat se ad agendum‘, - est enim dare immediatum in contingentibus sicut in necessariis, ut ‚ignis calefacit‘; unde quaerere quid determinat voluntatem, est quaerere quare voluntas est voluntas!“.

Vgl. Thomas A. SHANNON, op. cit., S. 35-6; Hannes MÖHLE, op. cit., S. 164f.

¹⁶⁸² In *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis IX q. 15 S. 681 n. 24* gilt ein ähnliches Argument für die Begründung der Unterscheidung zwischen Natur und Wille als Vermögen. Hier ist der Wille, von sich aus unbestimmt zu handeln oder nicht zu handeln, und für die letzte Unbestimmtheit des Willens gibt es, ebenso wie für die letzte Bestimmtheit eines naturhaften Vermögens, keine (frühere) Ursache: „Si ergo huius differentiae quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius (hoc est - cuiuscumque vel quorumcumque sit - determinate ex se est illius vel illorum), voluntas autem est oppositorum (id est, ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis), dici potest quod huius nulla est causa. Sicut enim effectus immediatius ad causam immediatam comparatur per se et primo et sine causa media - alioquin iretur in infinitum -, ita causa activa ad suam actionem, in quantum ipsam elicit, videtur immediatissime se habere. Nec est dare aliquam causam quare sic elicit nisi quia est talis causa. Sed hoc est illud cuius causa quaerebatur“.

¹⁶⁸³ Schließlich geht es hier nicht um den Grund, warum der Wille als Vermögen von sich aus bezüglich des Handelns unbestimmt ist, sondern warum der göttliche Wille sich zu einem von zwei gegensätzlichen kontingenten Objekten bestimmt.

aber *nicht aller* kontingenten Tatsachen in der Realität Gottes geht. Demnach sind Tatsachen, die unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“ gewissen Selbstbestimmungen des Willens Gottes entsprechen, nur *unter der Begründungsklausel* (!) „*quia voluntas est voluntas*“ unmittelbare Tatsachen bzw. unmittelbare Sätze, weil *sie* dann keine frühere Ursache haben. Genau so sind Sätze unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“, wie der Satz „*voluntas vult*“ in *Quaest. sup. libr. meth. Arist. IX q. 15 n. 25*, durch sich auf die vierte Weise.¹⁶⁸⁴ (Der Satz „*voluntas vult*“ bedeutet „*voluntas Dei vult hoc quia voluntas est voluntas*“, weil, obwohl der göttliche Wille aus sich frei und unbestimmt ist, wenn immer er will, er dies oder dies will). Und nur so, d. h. unter jener Begründungsklausel, sind Tatsachen des göttlichen Willens, wenn sie in einem epistemologischen Zusammenhang betrachtet werden, in einer Art Konstatierung als „stopping places“ für evidente Prinzipien (Chisholm) erkannt.¹⁶⁸⁵

Die Klausel „*quia voluntas est voluntas*“ bezeichnet nicht nur metaphysisch den letzten Grund der Bestimmung des göttlichen Willens zu jeder seiner Handlungen, nämlich den göttlichen Willen selbst. Diese Klausel bezeichnet sowohl metaphysisch als auch epistemologisch den letzten Grund einer *bestimmten* Verursachung (=einer Selbstbestimmung für p und nicht für $\neg p$)¹⁶⁸⁶ und damit die Unmittelbarkeit einer Tatsache bzw. eines Satzes: „*Quia voluntas est voluntas*“ bedeutet „weil der Wille sich schlechthin *so* selbstbestimmt“. Sie bezeichnet nicht jede Selbstbestimmung unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“. Viele dieser Selbstbestimmungen werden so begründet, daß die Antwort auf die Frage „Warum bestimmt sich der Wille zu dieser Handlung“ wie folgt lautet: „Weil der Wille sich (der Natur nach) früher zu einer anderen gewissen Handlung selbstbestimmt hat“. So interpretiert ist es merkwürdig, wie der Inhalt von *Ord. I d. 8 n. 299-300* die Epistemologie der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten erhellt. Selbst der Ausdruck „*non est aliqua media inter ista*“ für die Beschreibung der Unmittelbarkeit einer kontingent-theologischen Wahrheit gibt zu verstehen, daß Scotus an eine geordnete Reihe denkt, deren Wahrheiten unter der Form

¹⁶⁸⁴ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis IX q. 15 S. 681 n. 25*: „Similiter ista ‘voluntas vult’, et ‘voluntas non vult determinate, determinatione necessaria ex se’“.

¹⁶⁸⁵ So wird in der Regel das erste Prinzip einer syllogistischen Beweisführung verstanden, vgl. Roderick M. CHISHOLM, *Theory of knowledge*, S. 19. Es ist eine Art „stopping place for an evident principle“, ein direkt evidentes Prinzip: „What justifies me in thinking I know that a is F is simply the fact that a is F “.

¹⁶⁸⁶ Vgl. *Ordinatio I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 300*: „(...) et ideo oportet hic stare ad istam ‚voluntas Dei vult hoc‘, quae est contingens et tamen immediata, quia nulla alia causa prior est ratione voluntatis, quare ipsa sit huius et non alterius“.

„*voluntas Dei vult hoc*“ stehen, so daß in einem derartigen Satzzusammenhang irgendeine Wahrheit, in der zwischen Subjekt (=„*voluntas Dei*“) und Objekt (=„*vult hoc*“) eine mittlere Ursache steht, zu ihrer Erkenntnis ein früheres Objekt des hinordnenden göttlichen Willens der Natur nach voraussetzt: Mittlere Ursachen eines kontingent-theologischen Satzzusammenhangs werden damit richtig verstanden und auch von mittleren Ursachen eines notwendig-theologischen Satzzusammenhangs richtig differenziert.

Nach dieser (c) *Beschreibung*, wie kontingent-theologische Wahrheiten, die für gewisse erkannte Handlungen und Tatsachen stehen, als durch sich bekannte Sätze zu verstehen sind, soll ein *Beweis* für die logische Möglichkeit folgen, einen kontingenten Satz, nämlich jede der möglichen nicht mehr reduzierbaren Selbstbestimmungen des göttlichen Willens, als einen durch sich bekannten Satz zu nehmen. Die Argumente für den Beweis der Möglichkeit einer ersten und unmittelbaren kontingenten Wahrheit in einer bestimmten Reihe, in den verschiedenen aufeinander bezogenen Texten über die wissenschaftliche Erkenntnis des Kontingenten, werden im nächsten Abschnitt dargestellt.¹⁶⁸⁷

5.3 - Die Möglichkeit eines durch sich bekannten kontingenten Prinzips¹⁶⁸⁸

Es kann bewiesen werden, daß ein kontingenter Satz ein durch sich bekannter Satz sein kann. Nach Scotus steht nichts dagegen, daß das durch sich Bekannte etwas Kontingentes ist. Dies kann durch die drei Hauptquellen zu diesem Kapitel im Blick auf die Theologie unter der Annahme z. B. von einer oder mehreren aufeinander bezogenen kontingenten Wahrheiten über das Subjekt „Gott“ gezeigt werden,¹⁶⁸⁹ so daß in jedem Fall, wenn die angenommenen Wahrheiten selber nicht durch sich bekannt sind, am Ende eine geordnete Folge von einem ersten und unmittelbaren Satz zu einem oder mehreren mittelbaren Sätzen vorausgesetzt werden muß. Wird angenommen, daß es

¹⁶⁸⁷ Vgl. *Ord. prol. n. 169* und unten in diesem Kapitel unter 5.4. Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 300: „Et si dicas ‚quomodo potest hic esse immediatio, cum sit contingentia ad utrumlibet‘, dictum est alias in quaestione ‚De subiecto theologiae‘ quod in contingentibus est aliquid primum quod est immediatum, et tamen contingens, quia non statur ad necessarium (non enim ex necessario sequitur contingens), (...)“.

¹⁶⁸⁸ *Ord. prol. n. 169*; *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 238*; *Ord. I d. 8 p. 2 q. un. n. 300*; *Quaest. in libr. metaph. Arist. IX q. 15 n. 26-30*.

¹⁶⁸⁹ Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 300: „Et si dicas ‚quomodo potest hic esse immediatio, cum sit contingentia ad utrumlibet‘, dictum est alias in quaestione ‚De subiecto theologiae‘ quod in contingentibus est aliquid primum quod est immediatum, et tamen contingens, (...)“ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 145 n. 238: „(...) nec obstat quod est contingens, quia, sicut dictum est alias, ordo est in contingentibus, quod aliqua est prima et

viele kontingente Wahrheiten über das Subjekt „Gott“ gibt¹⁶⁹⁰ - wie es in der Theologie der Fall ist, wenn es sich um die Handlungen Gottes „*ad extra*“ handelt -, und wird behauptet, daß es unter ihnen keine erste und unmittelbare kontingente Wahrheit gibt, dann entstehen zwei Widersprüche:¹⁶⁹¹

- (1) Es wäre dann ein Fortschreiten ins Unendliche bei den kontingenten Wahrheiten.¹⁶⁹²

Ich verstehe diesen Satz so, daß er als Schlußfolgerung gewonnen wird, wenn wie folgt argumentiert wird: (a) Es gibt bestimmte kontingente Wahrheiten; (b) jede dieser kontingenten Wahrheiten, wie jede erkennbare Wahrheit, ist entweder mittelbar, d. h. durch (eine gewisse Art) Inferenz bewiesen (es könnte gesagt werden: „inferentially justified“), oder nicht (=oder unmittelbar);¹⁶⁹³ (c) alles, was ein Mittelbares (etwas „mediately justified“) ist, hängt im letzten Sinne vom Unmittelbaren ab;¹⁶⁹⁴ (d) es gibt angesichts dieser kontingenten Wahrheiten keinen ersten und unmittelbaren kontingenten Satz, sondern nur mittelbare kontingente Wahrheiten. Wenn geschlossen wird, daß aus den vier Prämissen die Falschheit der letzten Prämisse logisch folgt, dann kann festgestellt werden, daß die Assertion der ersten drei Prämissen die Assertion der Falschheit der vierten Prämisse ermöglicht. Es kann auch festgestellt werden, daß es dafür aufgrund der Assertion der ersten drei Prämissen einen Beweis gibt. Diesem indirekten Beweis nach, eine „*reductio ad absurdum seu ad impossibile*“, muß es dann angesichts bestimmter kontingenter Wahrheiten einen ersten und

immediata, (...)“.

¹⁶⁹⁰ Eine ähnliche Prämisse wird in dem nicht theologischen Argument in *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* IX q. 15 S. 682 n. 26. 28 angenommen. Vgl. ibidem, n. 26: „Contra ista obicitur. Primo sic: ista propositio est contingens, ‘voluntas vult [a]’. Si voluntas non est ex se determinata ad volendum, quomodo aliqua propositio contingens est immediata?“. Vgl. ibidem, n. 28: „Ad primum responsio: ex necessariis non sequitur contingens, patet. Accipiat aliquam contingens“.

¹⁶⁹¹ Zu solchen Widersprüchen in *Quaest. sup. libr. metaph. Arist. IX q. 15 n. 26-30* vgl. Hannes MÖHLE, op. cit., S. 164f.

¹⁶⁹² Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 145 n. 238: „(...) - vel esset processus in infinitum in contingentibus, (...)“.

¹⁶⁹³ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 128. Dies wird implizit von Scotus in dem Argument in *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* IX q. 15 S. 682 n. 28 behauptet: „Si est immediata, habetur propositum. Si non, detur medium: (...)“. Vgl. auch *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 42 n. 116.

¹⁶⁹⁴ Diese Prämisse, die in diesem epistemologischen Zusammenhang sicherlich von Scotus vorausgesetzt wird, ist der Hauptprämisse des zeitgenössischen „foundationalism“ sehr ähnlich; vgl. John F. POST, Infinite regress of justification and of explanation, in: *Philosophical Studies*, S. 36-7: „It presupposes not only the sound principle that *Xo* is justified only if everything in its justificational ancestry is justified, but also that *Xo* is justified only if something in its ancestry is immediately justified. The latter is just the characteristic thesis of foundationalism“. Vgl. ibidem, S. 37: „(...) this foundationalist intuition, that there must be immediately justified justifiers, doubtless owes much to deductive models of justification descended from Aristotle’s theory of demonstration“. Vgl. auch die zwei Formulierungen von der Bestimmung des „foundationalism“ bei William P. ALSTON, Two types of foundationalism, in: William P. ALSTON, *Epistemic justification*, S. 19. 20: „(I) Our justified beliefs form a structure, in that some beliefs (the foundations) are justified by something other than their relation to other justified beliefs; beliefs that *are* justified by their relation to other beliefs all depend for their justification on the foundations“; „(II) Every mediately justified stands at the origin of a (more or less) multiply branching tree structure at the tip of

unmittelbaren Satz geben: Der Satz $p =$ „Es gibt angesichts bestimmter kontingenter Wahrheiten einen ersten und unmittelbaren kontingenten Satz“ ist notwendig wahr. Das Gegenteil von p , d. h. der Satz $\neg p =$ „Es gibt angesichts bestimmter kontingenter Wahrheiten keinen ersten und unmittelbaren kontingenten Satz“, ist entweder falsch oder unmöglich, da die Wahrheit von $\neg p$ oder von (d) zusammen mit (a), (b) und (c) bedeuten würde, daß (a), (b), (c) und (d) logisch zur Behauptung sowohl von \neg (d) und (d) führen, was aber ein Widerspruch ist.¹⁶⁹⁵

Es folgt aus dieser Argumentation, wie VOS mit Recht andeutet, daß wenn es überhaupt möglich ist, von kontingenten Sätzen (gewisse und evidente) Erkenntnis zu haben, es eine notwendige Folgerung ist, daß es überhaupt kontingente Wahrheiten - auf andere Wahrheiten in einer „*ordo*“ bezogene oder nicht - geben muß, die unmittelbar sind.¹⁶⁹⁶ Ohne die Erfüllung dieser Bedingung gibt es gar keine Erkenntnis vom Kontingenten. Wenn es überhaupt keinen kontingenten Satz gibt, der durch sich bekannt ist und als solcher erkannt werden kann, dann kann ein kontingenter Satz nur beschrieben oder berichtet werden (Vos benutzt das Verb „to give account of“): Dann wird nur eine kontingente Prädikation ausgesagt. Natürlich ergibt es sich daraus, daß dann gar kein kontingenter Satz ohne Zweifel (als „*certa et sincera veritas*“) erfaßt werden kann.¹⁶⁹⁷

- (2) Oder es würde irgendein Kontingentes aus einer notwendigen Ursache folgen, was aber unmöglich ist.¹⁶⁹⁸

Während in (1) gezeigt wird, daß die *Unmittelbarkeit* einer kontingenten Wahrheit bewiesen werden kann, zeigt Scotus in (2) durch die Anwendung eines Axioms, unter denselben wahren Prämissen wie in (1), daß die Möglichkeit der Unmittelbarkeit einer kontingenten Wahrheit nur bewiesen werden kann, wenn jene unmittelbare Wahrheit als solche als kontingent bewiesen wird: So wird in zwei

each branch of which is an immediately justified belief“. Vgl. *ibidem*, S. 26f.

¹⁶⁹⁵ Ich stütze mich auf Peter T. GEACH, *Reason and argument*, S. 27-8. Vgl. auch Robert AUDI, *op. cit.*, S. 186-8; John F. POST, Infinite regress argument, in: Jonathan DANCY and Ernest SOSA (eds.), *A companion to epistemology*, S. 209-12; William P. ALSTON, Two types of foundationalism, in: William P. ALSTON, *op. cit.*, S. 26-7. Vgl. auch Iosephus GRETT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae - Volumen I (Logica - philosophia naturalis)*, S. 170 n. 211: „Tum demonstratio quia tum demonstratio propter quid potest esse directa et indirecta. (...). Demonstratio indirecta, quae vocatur etiam: per reductionem ad absurdum seu ad impossibile. Si reducit ad impossibile per causas impossibilitatis, est propter quid, ut cum dicitur: Si lapis esset vivens, sequeretur eum movere seipsum. Si reducit ad impossibile ex effectibus, est demonstratio quia: Si equus discurreret, esset rationalis“.

¹⁶⁹⁶ Vgl. A. VOS, Knowledge, certainty and contingency, in: E. P. BOS (ed.), *op. cit.*, S. 86-7.

¹⁶⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁹⁸ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 S. 145 n. 238: „(...), vel aliquod contingens sequeretur ex causa necessaria, quorum utrumque est impossibile“. Vgl. *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un. S. 325 n. 300: „(...), quia non statur ad necessarium (non enim ex necessario sequitur contingens), (...“.

Schritten die schwierige These bewiesen, daß nichts entgegensteht, daß das durch sich Bekannte ein Kontingentes ist.¹⁶⁹⁹ Implizit zur Feststellung des zweiten Widerspruchs ist die Feststellung, wie in gewissen zeitgenössischen Systemen der Modallogik, daß das folgende Prinzip richtig ist: Das, was logisch aus einer notwendigen Wahrheit folgt, ist selbst notwendig wahr (Hughes und Cresswell).¹⁷⁰⁰ Es ist klar, daß eine mittelbare kontingente Wahrheit oder mehrere aufeinander bezogene mittelbare Wahrheiten eine erste Ursache haben bzw. in einer geordneten Reihe stehen müssen: Wird verneint, daß diese Ursache ein kontingenter Satz ist, dann wird allerdings gleichzeitig gezeigt, daß die andere Möglichkeit widersprüchlich ist.

Die Annahme, daß es nicht nur durch sich notwendige Wahrheiten gibt, sondern auch durch sich kontingente Wahrheiten, ist der Grund für die Annahme, daß es von einem kontingenten Satz aus gewisse und evidente Erkenntnis - gewissermaßen „epistemische“ Erkenntnis¹⁷⁰¹ - geben kann. Dies gilt für eine Reihe von kontingenten theologischen Wahrheiten. Aber in welchem Sinne ist die Erkenntnis kontingenter Wahrheiten in der Theologie in sich „episteme“? Welcher epistemologischer Begriff kann auf die sichere und evidente Erkenntnis eines kontingenten Satzzusammenhangs von einem ersten und unmittelbaren kontingenten Satz aus angewendet werden? In diesem Kapitel gebrauche ich noch den Ausdruck „*scientia contingentium*“ und versuche in einer möglichst präzisen Beschreibung dieses Erkenntnishabitus in einem angemessenen Verstand darauf hinzuweisen, warum seine logisch-epistemologische Merkmale im Vergleich mit den Modellen für das Wissen des Kontingenten in *Ord. prol. p. 4*¹⁷⁰² eine weitere Bestimmung verlangen. Hier, nicht im nächsten Kapitel, soll die „*scientia contingentium*“ beschrieben werden, da in *Ord. prol. p. 4* die Erkenntnis von Reihen kontingenter-theologischer Wahrheiten weniger explizit als in *Ord. prol. n. 169* angenommen wird.

¹⁶⁹⁹ Damit hat Scotus die Darstellung des Arguments in *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis IX q. 15 S. 682 n. 28* verbessert, durch das (1) und (2) gezeigt werden könnten, aber eigentlich nur (2) gezeigt wird: „(...): altera praemissa ad ipsam erit contingens; alias ex necessariis inferretur contingens. Illa praemissa contingens, si est mediata, altera praemissa ad ipsam erit contingens, et sic in infinitum nisi stetur in aliqua contingente immediata“.

¹⁷⁰⁰ Eine mögliche Formel für dieses Prinzip ist nach G. E. HUGHES and M. J. CRESSWELL, *An introduction to modal logic*, S. 29, die folgende: $L(p \dot{E} q) \dot{E} (Lp \dot{E} Lq)$, wo „ $\dot{\supset}$ “ der nicht-modale Operator der materiellen Implikation und „L“ der modale Operator der Notwendigkeit ist. Vgl. aber auch das folgende Grundgesetz eines „Systems einfacher Implikation“ der mittelalterlichen Konsequenzenlehren in Ernest A. MOODY, *Truth and consequence in mediaeval logic*, S. 85: „Si antecedens est necessarium, ergo et consequens est necessarium“. Die Formalisierung ist: „ $p \dot{\supset} q: \vdash \neg \Diamond \neg p. \vdash \neg \Diamond \neg q$ “.

¹⁷⁰¹ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1, 6.2, 6.4.4, 6.4.5.1 und 6.4.5.2.

¹⁷⁰² Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.1 und 6.4.5.2.

Der „*episteme*“-Wissenschaft gibt Scotus Ausdruck in *Ord. prol. n. 208*,¹⁷⁰³ nämlich in seiner kurzen Beschreibung der aristotelischen axiomatischen Methode. Ich nehme nicht an, daß die obige Begründung des Charakters eines ersten kontingenten Satzes in einer geordneten Reihe zu sagen erlaubt, daß ein kontingenter Satzzusammenhang die Bedingungen der aristotelischen axiomatischen Methode des wissenschaftlichen Beweises erfüllen kann. Doch gebraucht Aristoteles das Wort „*aksioma*“ in der *Zweiten Analytik* nicht wie in der *Topik* als einen Ausgangssatz eines Disputes, sondern als „einen Ausgangssatz der beweisenden Wissenschaften, der wahr, ein erster, unvermittelt, einsichtiger und früher als das aus ihm Bewiesene ist und dieses begründet“.¹⁷⁰⁴ Aber als in jeder besonderen Wissenschaft besondere Wissenschaftsgrundsätze sind alle Axiome notwendig wahr¹⁷⁰⁵ und können notwendig für wahr gehalten werden.¹⁷⁰⁶ Sie sind in der traditionellen Auffassung notwendige „*a priori*“ Sätze, d. h. Sätze, die allein aufgrund der Erkenntnis der Termini verstanden und erkannt werden und unbeweisbar sind,¹⁷⁰⁷ (da, wie z. B. CHISHOLM argumentiert, es in einem weiteren Sinne auch „*a priori*“ Sätze geben können, die nicht Axiome oder „primäre Prämissen“ sind, insofern es axiomatisch ist, daß solche Sätze jeweils aus einem axiomatischen Satz folgen).¹⁷⁰⁸ Dies heißt, daß es in der traditionellen Auffassung nur eine axiomatische Methode des wissenschaftlichen Beweises gibt, die durch logisch-notwendige Deduktionsregeln charakterisiert wird. Diese Regeln zeigen, wie aus axiomatischen Sätzen neue Sätze gebildet werden können, so daß in einem

¹⁷⁰³ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1.

¹⁷⁰⁴ Vgl. L. OEING-HANHOFF, Axiom II. *Geschichte*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, S. 741; Heinrich SCHOLZ, *Die Axiomatik der Alten* (1930), in: Hans HERMES; Friedrich KAMBARTEL und Joachim RITTER (Hrsg.), op. cit., S. 29f. 41f.; Helmut SEIFFERT, *Einführung in die Wissenschaftstheorie I*, S. 105f.; Wolfgang STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie Band I - Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, S. 35f. Stegmüller stellt das axiomatische Verfahren im Zusammenhang eines rein syntaktischen Sprachaufbaus in der Domäne der Logik dar, bei dem Zeichentabellen und Formregeln angegeben werden müssen. Der Sprachaufbau erfolgt dann „*more geometrico*“ auf der Grundlage von Deduktionsregeln. Unter vielen Varianten ist hierfür das axiomatische Verfahren das gebräuchlichste. In ihm werden gewisse aufgrund der Formregeln zulässige Formeln oder Sätze ausgezeichnet und als Axiome-Grundsätze vorangestellt.

¹⁷⁰⁵ Vgl. Roderick M. CHISHOLM, *Theory of knowledge*, S. 45-6.

¹⁷⁰⁶ Vgl. L. OEING-HANHOFF, Axiom II. *Geschichte*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), op. cit., S. 741.

¹⁷⁰⁷ Vgl. Roderick M. CHISHOLM, *Theory of knowledge*, S. 40f. Vgl. ibidem, S. 42: Chisholm erklärt die aristotelische Annahme, daß kein Satz dem Axiom-Satz (der primären Prämisse) früher ist und ihn verursacht, durch die Annahme, daß kein Satz „better known“ als der Axiom-Satz ist: „Hence Aristotle said that an axiom is a „primary premise“. Its ground does not lie in the fact that is seen to follow from *other* propositions. Therefore we cannot prove such a proposition by making use of any premises that are „better known“ than it is. (By „a proof“, then, Aristotle, Leibniz, and Frege meant more than „a valid derivation from premises that are true“).“

¹⁷⁰⁸ Ibidem, S. 43.

Satzzusammenhang mit einer endlichen Anwendung der Deduktionsregeln aus den Axiomen Theoreme gewonnen werden.¹⁷⁰⁹

Aber einige Bedingungen der aristotelischen axiomatischen Methode in der Wissenschaft zeigen sich in der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten, wie diese Bedingungen von Scotus in *Lect. prol. p. 3* und *Ord. prol. p. 4* dargelegt und kritisch angenommen werden, nämlich die Bedingungen (a) der sicheren Erkenntnis und (c) der Erkenntnis, die von einem durch sich evidenten Objekt aus gewonnen wird.¹⁷¹⁰ Die Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten ist für Scotus die gewisse Erkenntnis eines Satzzusammenhangs, die von einem durch sich bekannten Satz aus - von einer Art kontingentem Axiom aus - gewonnen wird. Von daher sehe ich es als plausibel an, daß innerhalb der scotischen Lehre der Wissenschaft von einer „kontingenten axiomatischen Methode“ gesprochen werden kann. In einer idealen epistemischen Situation ist es für Scotus der Fall, daß in der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten von durch sich bekannten kontingenten Prämissen aus eigene *Beweisgänge* geführt werden können.¹⁷¹¹ Es ist richtig, daß Scotus *in einem allgemeinen Sinne* die Exklusivität der Verbindung von Notwendigkeit, Unmittelbarkeit und Gewißheit ablehnt (Vos): Nicht nur notwendige unmittelbare Erkenntnis ist sichere Erkenntnis.¹⁷¹² Aber über *den Habitus der Theologie in sich* gibt es mehr zu sagen: *Nicht nur durch notwendige Beweisführung* wird wahre wissenschaftliche Erkenntnis erreicht, sondern auch durch eine Art „kontingente Ableitung“. Zum Verständnis der kontingenten Ableitung in der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten - nicht in jedem Habitus des Kontingenten¹⁷¹³ - muß aber gesagt werden, daß eine Bedingung der kontingenten axiomatischen Methode noch fehlt.¹⁷¹⁴

¹⁷⁰⁹ Vgl. Wolfgang STEGMÜLLER, op. cit., S. 35. Deduktions- oder Ableitungsregeln „(...) sind also von der Gestalt: „Aus Sätzen von der und der Form ist ein Satz von solcher und solcher Form ableitbar““. Vgl. auch I. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, S. 73f.; Heinrich SCHOLZ, *Die Axiomatik der Alten* (1930), in: Hans HERMES; Friedrich KAMBARTEL und Joachim RITTER (Hrsg.), op. cit., S. 29f.

¹⁷¹⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1 und 6.2. Für die nächsten Gedankenführungen sollen die Inhalte dieser zwei Abschnitte im voraus gelesen werden.

¹⁷¹¹ Das Verb „sequor“ kommt in vielen Quellen vor, die für die Analysen in diesem Kapitel gebraucht werden.

¹⁷¹² Vgl. A. VOS, Knowledge, certainty and contingency, in: E. P. BOS (ed.), op. cit., S. 86-7.

¹⁷¹³ D. h. in naturhaften Habitus des Kontingenten wie im diesen Kapitel unter 5.2.1. In dieser Untersuchung werde ich nicht die Frage weiter verfolgen, welcher Erkenntnishabitus die Erkenntnis kontingenter Wahrheiten in einer augustinish-aristotelischen Reihe, d. h. eine Erkenntnis des Kontingenten im Bereich des naturhaften Wissens, ist. Scotus findet auch in einer solchen Erkenntnis logisch-epistemologische Merkmale der aristotelischen „episteme“ - die erwähnten Bedingungen (a) und (c) -, so daß auch diese Erkenntnis eine ausführliche Beschreibung als eine Art „scientia“ zu verlangen scheint. Trotzdem gibt es zwischen der kontingent-axiomatischen Methode in der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten und einer möglichen kontingent-axiomatischen Methode in der „scientia“ einer augustinish-aristotelischen Reihe, wegen einer noch zu beschreibenden Bedingung der kontingenten Theologie in

5.4 - Das erste Subjekt der in einer Reihe stehenden kontingenten Wahrheiten¹⁷¹⁵

Scotus *bestimmt* in *Ord. prol. n. 169* nicht das erste Subjekt der in einer Reihe stehenden kontingenten Wahrheiten.¹⁷¹⁶ Vielmehr stehen hier zu Diskussion (1) die Weise, wie das erste Subjekt logisch beschreibbar ist, (2) die Rolle des ersten Subjekts für die Erkenntnis des ganzen Habitus der kontingenten theologischen Wahrheiten und (3) die Weise, wie das erste Subjekt zu erkennen ist, um die Erkenntnis des ganzen Habitus zu verursachen.

Als erstes Subjekt vieler geordneter kontingenter Wahrheiten - ich nehme an, daß Scotus an ersten Wahrheiten unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“ denkt - kann jenes aufgestellt werden, von dem zuerst („*primo*“), d. h. unmittelbar („*immediate*“),

- (a) das Prädikat der in der Reihe ersten kontingenten Wahrheit, die soviel wie ein erstes Prinzip in derselben Reihe ist („*principium in ordine contingentium*“), gesagt wird;

- (b) oder die Prädikate mehrerer erster kontingenter Wahrheiten gesagt werden, wenn es mehrere erste kontingente Wahrheiten gibt.¹⁷¹⁷ Es wird damit zugegeben, daß es viele erste kontingente Wahrheiten bzw. viele kontingente Reihen geben kann.

Damit werden die Diskussionspunkte (1) und (3) berührt. Im Blick auf (1) ist es wichtig zu bemerken, wie die Beschreibung von Scotus für die Idee einer Reihe kontingenter Wahrheiten, in der alle Wahrheiten unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“ beschreibbar sind und die „*voluntas Dei*“ als Subjekt haben, angemessen ist. Da keine Reihe von der Natur des Subjekts aus entfaltet werden kann und jede Reihe, wie sie ist, kontingent ist (=anders sein könnte), muß ihr erstes Subjekt *mit* dem ersten ihm zukommenden Prädikat beschrieben werden, damit gezeigt werden kann, wie die Reihe aus dem ersten Subjekt stammt und auf dieses Subjekt reduziert wird: So wird von einem Verstand *konstatiert*, wie das erste Subjekt der Reihe *ist*. Das erste Subjekt

sich, keinen Vergleich.

¹⁷¹⁴ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 5.4 und im sechsten Kapitel unter 6.4.3 und unter 6.4.4.

¹⁷¹⁵ *Ord. prol. n. 169*.

¹⁷¹⁶ Dafür vgl. unten im diesen Kapitel unter 5.5 und 5.6.

¹⁷¹⁷ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 169*: „(...) et ita subiectum primum multarum veritatum contingentium potest poni illud de quo primo, id est immediate, dicitur praedicatum primae contingentis (quae est quasi principium

könnte nicht anders beschrieben werden, weil es ohne das Prädikat nicht beschrieben würde, wie es *ist*, sondern nur wie es in sich mit irgendwelchem Prädikat beschrieben werden könnte.

Und trotzdem hat das Subjekt des ersten Subjekts-Satzes der kontingenten Reihe eine solche Erstheit im Sein und Erkanntwerden der ganzen Reihe, daß es allein - der Wille Gottes - „erstes Subjekt“ genannt werden kann. Daß Scotus in *Ord. prol. n. 169* diese zweite Beschreibung des ersten Subjekts durchführt, wird durch die Ausdrücke „*dicitur autem*“ gezeigt.¹⁷¹⁸ Zugleich im Blick auf (3) legt Scotus in den nächsten Zeilen von *Ord. prol. n. 169* die Weise vor, wie das erste Subjekt der Reihe, so wie es als Subjekt-Satz ist, erkannt werden kann:

- Als erstes Subjekt der in einer Reihe ersten kontingenten Wahrheit wird jenes genannt, das, als solches geschaut („*visum ut tale*“), geeignet ist, zuerst als mit deren Prädikat verbunden geschaut zu werden.¹⁷¹⁹ Einige Erklärungen sind hier angebracht:

- „Als solches“ mag im Blick auf (1) heißen, wie FÄH andeutet, daß das Subjekt „nicht nur in seinem eigentlichen, sondern mit der ihm bloß tatsächlich zukommenden Bestimmtheit bekleidet“ geschaut wird.¹⁷²⁰

- Daß das angeschaute Subjekt dem mit ihm verbundenen Prädikat „geeignet“ ist, scheint zu bedeuten, daß in bezug auf die Natur des Subjekts kein Widerspruch hervorgebracht wird, wenn das Subjekt als mit diesem Prädikat verbunden geschaut wird. Dies ist wohl eine primäre inhaltliche Bedingung der ersten Prädikation in einer Reihe kontingenter Wahrheiten.

- „Zuerst“ heißt nach FÄH, daß das als solches angeschaute Subjekt geeignet ist, „unmittelbar im soeben bestimmten Sinn“ als mit dem Prädikat der ersten kontingenten Wahrheit verbunden geschaut zu werden.¹⁷²¹

- Es kann beispielsweise angenommen werden, daß sowohl der Verstand Gottes als auch der Verstand der Seligen in einer idealen Situation das erste Subjekt der Theologie in einer bestimmten Reihe intuitiv schauen, nämlich „Gott will, daß Franciscus erlöst wird“ oder ein Akt „*ad extra*“ des göttlichen Willens im Blick auf das

in ordine contingentium) vel praedicata plurium primarum contingentium si plures sint primae“.

¹⁷¹⁸ Erst aufgrund einer Frage von Prof. Dr. Ludger Honnefelder nach der Bedeutung dieses Ausdrucks für die Argumente in *Ord. prol. n. 169* habe ich diese Absicht von Scotus bemerkt.

¹⁷¹⁹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 169*: „*Dicitur autem subiectum primum primae veritatis contingentis quod visum ut tale natum est primo videri coniungi cum praedicato illius, (...)*“.

¹⁷²⁰ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 207 Anm. 48c.

hingebundene Ziel des Menschen. Das als solches geschauter Subjekt ist in diesem Satz geeignet, zuerst als mit dem Prädikat des Satzes verbunden geschaut zu werden. Es steht nichts entgegen, daß in einer bestimmten Reihe kontingenter-theologischer Wahrheiten die erwähnte Wahrheit früher als die folgenden Wahrheiten erkannt wird, so daß die anderen Prädikate das erste Prädikat voraussetzen.

Die letzte Beschreibung hängt natürlich davon ab, daß das erste Subjekt kontingenter-theologischer Wahrheiten als solches nichts ist, wenn nicht durch die Intuition der existierenden und gegenwärtigen Außenglieder („*nisi per intuitionem extremorum*“):¹⁷²² So wird in den Habitus der kontingenten Theologie die intuitive Erkenntnis ausdrücklich eingeführt, durch die ein erkennbares Objekt, sowohl in den Sinnen als auch im Verstand, gemäß seiner Existenz und seiner Gegenwart unmittelbar konstatiert bzw. erkannt wird.¹⁷²³ Sonst wird ein kontingenter Satz nicht erkannt, weil durch abstraktive Erkenntnis nicht gezeigt werden kann, daß ein kontingentes Prädikat einem bestimmten Subjekt zukommt.¹⁷²⁴ Der Verstand, sagt LYCHETUS, der jetzt die „Wand“ („*paries*“) oder das „Wandsein“ und die „Weißheit“ („*albedo*“) als Begriffe abstraktiv erkennt, würde nicht wissen, ob eine Wand weiß ist (eine kontingente Tatsache), außer wenn er die Verbindung von der Weißheit mit (der existierenden und gegenwärtigen) Subjekt-Wand in der Wirklichkeit („*actu*“) sehen würde, d. h. durch intuitive Erkenntnis.¹⁷²⁵ Mithin ist das erste *Anschaubare* („*primum intuitibile*“), der Natur nach das erste Anschaubare zwischen den Außengliedern, des ersten Satzes und

¹⁷²¹ Ibidem.

¹⁷²² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 169: „(...), quia primum notum in contingentibus nihil est nisi per intuitionem extremorum; (...)“.

¹⁷²³ Vgl. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, S. 69f.; Richard E. DUMONT, Scotus' intuition viewed in the light of the intellect's present state, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 48-9; John BOLER, Scotus and intuition: some remarks, in: *The Monist*, S. 552f. 554f.; Sebastian J. DAY, op. cit., S. 128f.

¹⁷²⁴ Es ist nicht unbedeutend zu erwähnen, daß die „evidente Kenntnis“ („*evident cognition*“) bei Ockham, wie sie von John BOLER, Ockham on evident intuition, in: *Franciscan Studies*, S. 85, in einer allgemeinen Definition vorgelegt wird, die Zustimmung zu einem wahren Satz ist, die „durch die Erfassung von Termini oder von Dingen“ verursacht wird. Die „intuitive Kenntnis“ („*intuitive cognition*“) wird als die „Erfassung von Termini oder von Dingen“ definiert, die die Evidenz einer kontingenten Tatsache verursachen kann. *Im Fall* der Schau eines ersten wahren kontingenten Satzes in der Wesenheit Gottes, präziser gesagt der Bestandteile dieses Satzes, sehe ich eine deutliche Ähnlichkeit zwischen der (hier natürlich *nicht ausführlich beschriebenen*) Definition bei Ockham und der Definition der intuitiven Kenntnis bei Scotus. Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio* prol. q. 1 S. 5-7. 31-3.

¹⁷²⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89 n. 1: „(...): Et nota quod dicit Doctor intuitive, quia propositio contingens semper est respectu praedicati contingenter existentis. Nam quaecunque abstrahunt ab existentia, non sunt proprie contingentia: & ideo si intellectus meus nunc abstractiue cognosceret parietem, & albedinem, nesciret tamen an paries sit albus, nisi actu videret unionem albedinis ad subiectum: quod non potest esse sine intuitiva cognitione“.

der ganzen Reihe, dem das Prädikat der ersten kontingenten Wahrheit inne ist, das erste Subjekt aller geordneten kontingenten Wahrheiten.¹⁷²⁶

Mit der letzten Behauptung wird der zweite Diskussionspunkt berührt, nämlich (2) die Rolle des ersten Subjekts für die Erkenntnis des ganzen Habitus der kontingenten theologischen Wahrheiten. Obwohl Scotus dieses Thema nicht ausdrücklich verfolgt, ist klar, daß jede Reihe vom ersten Subjekt an bzw. vom ersten und unmittelbaren Satz an erkannt werden muß: Dies ist die epistemologische Begründung der „*scientia contingentium*“. Angenommen, daß Scotus sowohl in *Ord.* prol. n. 169 als auch in *Ord.* prol. n. 210-213 zu verstehen gibt, daß die Schau der Wesenheit Gottes die Erkenntnis aller theologischen Wahrheiten verursacht, wie ist dann zu begreifen, daß das erste Subjekt den ganzen Habitus des Kontingenten verursacht? Es muß versucht werden, die Erkenntnisvorgänge in der Wissenschaft des Kontingenten zu beschreiben. Das erste Subjekt enthält nicht logisch-semantisch jedes Prädikat der Reihe, aber das Prädikat der ersten erkannten Wahrheit *ist* mit ihm auf eine solche Weise verbunden, daß jede Verknüpfung in der Reihe zu ihrer Erkenntnis die erste Verknüpfung voraussetzt und aus ihr, notwendigerweise als kontingent, schlechthin folgt. Aber wenn der Verstand *weiß*, daß jede weitere Verknüpfung folgt, *weiß* er schlechthin, daß das Gegenteil jeder weiteren Verknüpfung oder irgendeine andere Verknüpfung genau in der betrachteten geordneten Reihe *nicht* folgt. Der Verstand *weiß*, daß es möglich wäre, daß jede weitere kontingente Verknüpfung nicht folgen würde. Aber dies ändert in einer „*scientia contingentium*“ nicht die Prämisse, daß wenn der Verstand intuitiv *weiß*, daß *p*, und folglich auch, daß *q*, dann *meint* er nicht, daß *p*, und folglich, daß *q*: Sonst erreicht er kein *Wissen*. Hier muß eine Art Beziehung des Enthaltens konzipiert werden, damit auch die Möglichkeit der wissenschaftlichen „Ableitung“ von einem Satz zu dem anderen verständlich gemacht wird.

Diese Art von Beziehung des Enthaltens kann nicht die nicht-diskursive Schau („*visio*“) aller kontingenten theologischen Wahrheiten sein, nämlich eine „*simul totum*“ Schau, die die ganze kontingente Erkennbarkeit der göttlichen Wesenheit unmittelbar -

¹⁷²⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 169: „(...) igitur primum intuibile cui insit praedicatum primae contingentis est primum subiectum omnium veritatum contingentium ordinatarum“. Eine ähnliche Formulierung findet sich in Ioannes de BASSOLIS, *In Sent. I*, Prefatio q. IV, *Quarto quaero utrum Deus sit subiectum theologiae per propriam rationem diuinitatis*, nämlich im Zusammenhang des ersten Weges, um das Subjekt der Theologie der

bestimmt in verschiedenen geordneten Reihen - darstellt.¹⁷²⁷ Diese Schau stellt unmittelbar Beziehungen des Enthaltens dar: Sie erklärt sie nicht. Die in Reihen geordneten kontingenten Wahrheiten der Theologie können aber unter einer gewissen Beziehung des Enthaltens in einem Habitus der Wissenschaft durch einen Verstand erkannt werden, wenn „Beziehung des Enthaltens“ hier eine Art „*immutabiliter*“ Enthalten bedeutet. Ich verstehe die kontingenten theologischen Wahrheiten - seien sie in dieser Welt schon aktualisiert oder noch nicht - als tatsächlich unveränderlich, d. h. weder modallogisch noch der Natur nach unveränderlich, so wie ihr Subjekt unveränderlich ist. Deswegen werden, wenn durch eine vollkommene Schau die Wesenheit Gottes als solche erkannt wird, alle unveränderlichen kontingenten Wahrheiten über diese Wesenheit - die bisherige fehlende Prämisse für die axiomatische Methode der kontingenten Theologie in sich!¹⁷²⁸ - als solche so erkannt, daß mit einigen ersten geordneten Wahrheiten andere nicht-erste geordnete Wahrheiten ewig verknüpft sind: Jede Reihe von kontingenten theologischen Wahrheiten *ist*. Man kann solche Wahrheiten in der Weise denken, daß sie ewig *als solche und mit gewissen Markierungen* aufgefaßt werden müssen. Die Auffassung unter „Markierungen“ ist eine andere Weise zu sagen, daß jede von solchen kontingenten theologischen Wahrheiten ewig in einer bestimmten kontingenten Reihe an einer bestimmten Stelle der Reihe ist. Die Markierungen können gedacht und erkannt werden, weil die Wahrheiten-als-solche (=in-einer-geordneten-Reihe) unveränderlich sind.

Ich gebe folgendes Beispiel:

- In der Reihe, die mit „Gott will, daß Franciscus beseligt wird“ anfängt, (eine, die z. B. fünf Wahrheiten besitzt), wird die erste Wahrheit als solche ewig mit den Markierungen *-ks2-ks3-ks4-k5* aufgefaßt. Ein künstliches Bild für die Auffassung der ersten Wahrheit in der Reihe wäre *ks1-ks2-ks3-ks4-k5*. Es ist demnach zu sagen: „Gott will *p*“=„**Gott will *p***-Gott will *q*-Gott will *r*-Gott will *s*-Gott will *t*“. Wenn *ks1* erkannt wird, dann wird gewußt, daß *ks1* die erste und unmittelbare Wahrheit ist und als epistemologische Begründung von den weiteren Wahrheiten vor *ks2*, *ks3*, *ks4* und *ks5* ist. Wird *ks1* erkannt, dann werden zugleich ihre unveränderliche Stelle in der Reihe

kontingenten Wahrheiten im Verstand Gottes, im Verstand der Seligen und im Verstand des Pilgers zu betrachten.

¹⁷²⁷ Dies ist die Schau der Seligen; vgl. im sechsten Kapitel unter 6.3.

¹⁷²⁸ D. h.: Alle kontingenten theologischen Wahrheiten sind der ewigen Ordinerung Gottes nach unveränderlich. Vgl. oben im diesen Kapitel unter 5.3 (am Ende).

und die unveränderliche Ordnung ihrer Markierungen erkannt. Die Erkenntnis von *ks1* kann keine regressive Erkenntnis verursachen, sondern nur eine progressive Erkenntnis.

- In derselben Reihe wird z. B. die mittelbare Wahrheit *ks3* als solche ewig mit den Markierungen *ks1-ks2-* und *-ks4-ks5* aufgefaßt. Ein künstliches Bild für die Auffassung der dritten Wahrheit in der Reihe wäre *ks1-ks2-ks3-ks4-ks5*. Es ist demnach zu sagen: „**Gott will r**“=„Gott will *p*-Gott will *q* (vorher) und (wegen *p-q-r*-) Gott will *s*-Gott will *t* (nachher)“. Wenn *ks3* erkannt wird, dann wird gewußt, daß *ks3* die dritte Wahrheit ist und - als durch die beiden epistemologisch begründet - nach *ks1* und *ks2* und - mit *ks1-ks2-* als epistemologische Begründung von ihnen - vor *ks4* und *ks5* ist. Wird *ks3* erkannt, dann werden zugleich ihre unveränderliche Stelle in der Reihe und die unveränderliche Ordnung ihrer Markierungen erkannt. Die Erkenntnis von *ks3* kann sowohl eine regressive als auch eine progressive Erkenntnis verursachen.

Durch ein solches Beispiel werden *eine Art* Beziehung des Enthaltens zwischen dem ersten als solchen geschauten Subjekt und den weiteren kontingenten Wahrheiten und die Weise gesehen, wie durch die Erkenntnis des ersten Subjekts die geordnete Reihe zu erkennen ist. Die einzige „Ableitungsregel“ in der entsprechenden „kontingenten axiomatischen Methode“ ist, die erste Wahrheit der Reihe als solche zusammen mit ihren Markierungen intuitiv zu erkennen: Damit kann jede weitere Wahrheit der Reihe allein *von der ersten Wahrheit aus* kontingent abgeleitet und epistemologisch begründet werden. Die obige Ableitungsregel würde auch berücksichtigt werden, wenn eine in der geordneten Reihe mittelbare Wahrheit zusammen mit ihren Markierungen intuitiv erkannt würde: Sie würde als eine Wahrheit intuitiv erkannt, die im letzten Sinne von der ersten Wahrheit aus kontingent abgeleitet und epistemologisch begründet würde. Allein *als solche* könnte diese letzte mittelbare Wahrheit die Erkenntnis einer anderen Wahrheit in derselben Reihe epistemologisch begründen.

Nichts scheint der Meinung entgegenzustehen, daß alle Reihen kontingent-theologischer Wahrheiten der Theologie in sich auf diese Weise verstanden und epistemologisch begründet werden können. Die Form und teilweise der Inhalt vieler dieser Reihen können durch die dogmatische Theologie beschrieben werden - teilweise der propositionale Inhalt oder nur der allgemeine Inhalt, weil in unserer Theologie nicht

gewußt werden kann, wer z. B. in den (vielleicht) vielen Anwendungen der obigen Reihe jeweils das Objekt der göttlichen Prädestination ist. Aber die Form und doch der exakte Inhalt vieler anderen derartiger Reihen können bestimmt durch die dogmatische Theologie beschrieben werden, wie z. B. der Reihen, die kontingenten Tatsachen einer göttlichen Person betreffen, wie in der obigen dargestellten Reihe über Christus.¹⁷²⁹ Angesichts der Darlegung von der ersten und unmittelbaren Wahrheit einer Reihe kontingent-theologischer Wahrheiten aufgrund *Ord. I d. 8 n. 299-300* und sowohl wegen der Konsistenz als auch wegen der Vereinfachung dieser Annahme innerhalb des scotischen Begründungsverfahrens der Erkenntnis vom Kontingenten in der Theologie in sich, ist es vertretbar, daß alle Reihen über kontingente Tatsachen der göttlichen Personen unter der Form „*voluntas Dei vult hoc*“ zu umschreiben sind.

Somit wird auch ein bestimmter Teil der „*scientia contingentium*“ Gottes im weiteren Sinne berücksichtigt, nämlich ein Teil der gewissen und unfehlbaren Erkenntnis Gottes aller zukünftigen kontingenten Objekte als *kontingenter* erkennbarer Objekte,¹⁷³⁰ insofern die Theologie in sich auch der Habitus der Theologie im göttlichen Verstand ist: Die unwandelbare und ewige Erkenntnis Gottes¹⁷³¹ von den kontingenten, vom göttlichen Willen wahrgemachten und in der Zeit verwirklichten geordneten Wahrheiten über sich selbst *als solchen* wurde analysiert und epistemologisch begründet. Bei diesem Schritt der Untersuchung handelt es sich dennoch nicht darum, ob und wie der allwissende Verstand Gottes trotz der Notwendigkeit des „Gewußtwerdens“ aller Wahrheiten in sich die kontingenten Wahrheiten über sich als kontingente erkennen kann.¹⁷³² Vielmehr geht es darum, daß und wie bestimmte geordnete kontingente Wahrheiten als solche mit epistemologischer Begründung erkannt werden können.¹⁷³³ Im nächsten Kapitel werden andere Teile der „*scientia contingentium*“ Gottes im Zusammenhang der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie betrachtet. Für die Erkenntnis aller kontingenten theologischen

¹⁷²⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 5.2: „Das Wort ist Mensch geworden“ (*ks1'*); „Das Wort ist geboren“ (*ks2'*); „Das Wort ist verurteilt worden“ (*ks3'*), „Das Wort hat gelitten“ (*ks4'*), usw.“.

¹⁷³⁰ *Lect. I d. 39 q. 1-5.*

¹⁷³¹ Vgl. Joachim Roland SÖDER, op. cit., S. 189f. Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.2 und 6.4.3.

¹⁷³² Vgl. z. B. Douglas C. LANGSTON, *God's willing knowledge: The influence of Scotus' analysis of omniscience*, S. 14-24; Joachim Roland SÖDER, op. cit., S. 191-8. Vgl. *Lectura I d. 39 q. 1-5 S. 488 n. 31*: „(...)“; et secundo videndum est quomodo cum contingentia rerum stat certa cognitio Dei, (...)“. Vgl. ibidem, S. 500-2 n. 62-68.

¹⁷³³ Zur Begründung der Kontingenz der göttlichen Handlungen „*ad extra*“, sowie der Möglichkeit der gewissen und unfehlbaren Erkenntnis vom Kontingenten als Kontingenten bei Gott, vgl. im ersten Kapitel unter 1.9.1, 1.9.2 und 1.9.3.

Wahrheiten - in einer Reihe oder nicht - *und* aller notwendigen theologischen Wahrheiten wird von Scotus ein neues Wissenschaftsmodell gedacht. In ihm werden im letzten Sinne sowohl die Erkenntnis von einzelnen kontingenten theologischen Wahrheiten als auch die Erkenntnis von nicht-theologischen kontingenten Wahrheiten *im göttlichen Verstand* epistemologisch begründet.¹⁷³⁴

5.5 - Das erste Subjekt der kontingenten Theologie in sich und der ganzen Theologie¹⁷³⁵

Die Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts der Theologie jeweils gemäß der Einteilung ihrer Wahrheiten der logischen Modalität nach und darüber hinaus in jeder Einteilung noch dem Zustand des Erkenntnisvermögens nach wurde in wesentlichen Grundzügen bereits dargestellt.¹⁷³⁶ Daß das erste „Subjekt“ der kontingenten Theologie in *Ord. prol. n. 170-171* in diesem und im nächsten Abschnitt wieder betrachtet wird, dient der Bestätigung der dargelegten Unterscheidung zwischen zwei Auffassungen des Objekts der Wissenschaft im Zusammenhang der Theologie der notwendigen Wahrheiten.¹⁷³⁷ Damit bekommt der Ausdruck „Subjekt“ in *Ord. prol. p. 3* eine letzte Differenzierung.

Das erste *Subjekt* der Theologie der kontingenten Wahrheiten, so sagt Scotus am Anfang von *Ord. prol. n. 170*, ist die göttliche Wesenheit. *Außerdem* ist die göttliche Wesenheit das *Subjekt* in der Theologie der kontingenten Wahrheiten in derselben Weise („*hoc eodem modo sumpta*“; es kann eingefügt werden: „als diese göttliche Wesenheit“),¹⁷³⁸ wie sie das erste Subjekt der Theologie der notwendigen Wahrheiten ist.¹⁷³⁹ Ich sehe in diesem zweiten Moment einen formalen Sinn in der Bestimmung des ersten Subjekts. Angenommen, daß die Deskription der zwei letzten Bestimmungen der Deskription der materialen und formalen Betrachtung des ersten Subjekts/Objekts in *Lect. prol. n. 87* und in *Ord. prol. n. 168* ähnelt, sehe ich als plausibel an, im ersten Moment einen materialen Sinn in der Bestimmung des ersten Subjekts der kontingenten

¹⁷³⁴ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.2 und 6.4.5.3.

¹⁷³⁵ *Ord. prol. n. 170-171*.

¹⁷³⁶ Vgl. das zweite, das dritte und das vierte Kapitel.

¹⁷³⁷ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.3.

¹⁷³⁸ *Ord. prol. n. 167*.

¹⁷³⁹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 170*: „Ex his ad propositum dico quod essentia divina est primum subiectum theologiae contingentis, et hoc eodem modo sumpta quo praedictum est ipsam esse primum subiectum theologiae necessariae, (...)“.

Theologie zu identifizieren. Daß das erste Subjekt der kontingenten Theologie meiner Auslegung zufolge in *Ord. prol. n. 170* so definiert wird, erklärt sich dadurch, daß es sich hier um die kontingente Theologie *in sich* handelt. Es ist außerdem sinnvoll, die gerade gegebenen Bestimmungen mit denjenigen des ersten Objekts¹⁷⁴⁰ und seines Sinngehalts¹⁷⁴¹ in der notwendigen Theologie in sich noch im anderen für die scotische Epistemologie der kontingenten Erkenntnis entscheidenden Sinn zu vergleichen.¹⁷⁴² Da in beiden Momenten der Bestimmung des ersten Objekts das virtuell *Enthalten* von hingeordneten Wahrheiten als Kriterium akzentuiert wird, wird die Interpretation, nach der alle beweisbaren kontingenten Schlußfolgerungen auf einige erste kontingente Wahrheiten reduziert werden,¹⁷⁴³ deren Prädikate der göttlichen Wesenheit inne sind („*insunt*“), verstärkt: Damit wird *eine Art* Beziehung des Enthaltens beschrieben.¹⁷⁴⁴

So verstanden impliziert die Gleichheit der Bestimmung vom ersten Subjekt/Objekt in der notwendigen und in der kontingenten Theologie in sich nicht die Gleichheit der Weise, *wie* das Objekt der notwendigen Theologie und das Subjekt der kontingenten Theologie jeweils seine entsprechenden Wahrheiten enthalten. Der Unterschied in dem Modus, wie in jeder Einteilung der Theologie in sich *dasselbe materiale* und *dasselbe formale Subjekt/Objekt* die entsprechenden Wahrheiten enthalten, wäre die einzige Ursache für eine Terminologie, die aufgrund der Behandlung der Bestimmung vom ersten Subjekt/Objekt der *Theologie in sich* im ganzen dritten Teil des Prologs zur *Ordinatio* vermutlich festgelegt werden könnte: Das *virtuell* enthaltende „Objekt“ gehört zu der notwendigen Theologie in sich, und das nur *enthaltende* „Subjekt“ gehört zu der kontingenten Theologie in sich. Wie schon gezeigt wurde, daß die Theologie in sich in jedem ihrer Teile *dasselbe materiale* und *dasselbe formale Subjekt/Objekt* besitzt, setzt eine Konzeption der Wissenschaft - d. h. die „*scientia*“ des Notwendigen *und* des Kontingenten - voraus, die wegen *ihres* ersten Subjekts/Objekts

¹⁷⁴⁰ Vgl. das zweite Kapitel; vgl. *Ord. prol. n. 150-153*.

¹⁷⁴¹ Vgl. das dritte Kapitel; vgl. *Ord. prol. n. 167*.

¹⁷⁴² Scotus scheint sich auf den Inhalt von *Ord. prol. n. 167* zu beziehen und ihn mit der Bestimmung des ersten formalen Subjekts der kontingenten Theologie in sich zum Teil gleichzusetzen.

¹⁷⁴³ Vgl. oben im diesen Kapitel unter 5.2 und 5.4.

¹⁷⁴⁴ Sie wurde von mir oben in diesem Kapitel unter 5.4 verteidigt. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89 n. 2: „(...) : quia omnes conclusiones contingentes demonstrabiles resoluuntur in aliquas propositiones contingentes primas, & praedicata earum primo insunt Deitati. Quomodo autem demonstrantur patet, quia sicut a fine sumuntur principia practica, & conclusiones, & multa alia, quae sequuntur, (...) : sic per hoc, quod videmus Deum velle finem vltimum, puta Ioanni, statim concludimus ipsum velle tale, & tale medium ad illum finem acquirendum; non quod necessario concludamus hoc, quia tunc si Deus vellet mihi beatitudinem, sequeretur, quod necessario vellet mihi dare gratiam, & necessario vellet me mereri, quod est falsum: patet, quia posset absolute me beatificare sine

genau die beschriebene Konzeption des Enthaltens des Subjekts/Objekts *in der Wissenschaft* erlaubt. Es gibt keine andere „*scientia*“ des Notwendigen *und* des Kontingenten, weshalb die gegebene Unterscheidung des Enthaltens des Subjekts/Objekts *eines* und *desselben* Habitus der Wissenschaft nur das *Subjekt* und das *Objekt* (!) „Gott“ betrifft.¹⁷⁴⁵

Die Wesenheit Gottes ist das erste Subjekt - hier kann sicherlich eingefügt werden: in den beiden differenzierten Sinnen von „Subjekt“ - (a) der Theologie der kontingenten Wahrheiten in sich („*in se*“), (b) der Theologie der kontingenten Wahrheiten im Verstand Gottes („*in intellectu divino*“) und (c) der Theologie der kontingenten Wahrheiten im Verstand der Seligen („*intellectu beatorum*“).¹⁷⁴⁶ Scotus setzt auf keinen Fall die Theologie in sich und die Theologie im göttlichen Verstand gleich.¹⁷⁴⁷ Selbst in *Ord. prol. n. 151-152* sind die notwendige Theologie in sich und die notwendige Theologie im göttlichen Verstand nicht gleich: Vielmehr ist die Theologie in sich *als* eine natürlicherweise gewonnene Erkenntnis doch *allein* der Theologie im göttlichen Verstand gleich. Der Inhalt von *Ord. prol. n. 170* begünstigt die Auslegung, daß die Theologie in sich als eine Wissenschaft in sich von der Erkenntnis des ersten Objekts durch einen ihm angemessenen und in seiner (aktiven oder passiven) Erkenntnisleistung vollkommenen Verstand definiert wird.¹⁷⁴⁸

Was für die „vollständige Bestimmung“¹⁷⁴⁹ des ersten Subjekts der kontingenten Theologie jeweils im Blick auf verschiedene Habitus der theologischen Erkenntnis gilt, dient weiterhin der vollständigen Bestimmung des ersten Subjekts der „ganzen Theologie“. Scotus sagt präzise, daß „die Wesenheit [Gottes] als diese [Wesenheit]“ („*essentia ut haec*“) das erste Subjekt der ganzen Theologie („*totius igitur theologiae*“) ist.¹⁷⁵⁰ Der Begriff der ganzen Theologie kann definiert werden: Sie ist die Gesamtheit

gratia, & sine merito: (...)“.

¹⁷⁴⁵ Zur Begründung der Einheit eines Habitus des Notwendigen und des Kontingenten von einer einzigen erkannten Washeit aus, vgl. im siebten Kapitel unter 7.5.

¹⁷⁴⁶ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 170*: „(...) - et hoc tam illius theologiae contingentis in se quam ut in intellectu divino, quam etiam ut est in intellectu beatorum“.

¹⁷⁴⁷ Vgl. den Hinweis von André HAYEN, *Deux théologiens: Jean Duns Scot et Thomas d’Aquin*, in: *Revue Philosophique de Louvain*, S. 239.

¹⁷⁴⁸ Vgl. Orlando TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, S. 229.

¹⁷⁴⁹ Ich meine damit eine Bestimmung, die im Sinne von *Lect. prol. n. 87* sowohl die einfache Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts als auch den formalen Sinngehalt seiner Erkenntnis einschließt. Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.3.

¹⁷⁵⁰ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 113 n. 170*: „Totius igitur theologiae in se, et Dei, et beatorum, primum subiectum est essentia ut haec, (...)“.

der wissenschaftlichen Habitus der kontingenten Theologie, die dasselbe erste Subjekt haben und es jeweils, obwohl in verschiedenen Vermögen, formal unter demselben Sinngehalt erfassen, nämlich „als diese Wesenheit Gottes“. Zur ganzen Theologie gehören (a) die Theologie in sich; (b) die Theologie Gottes; (c) die Theologie der Seligen.¹⁷⁵¹ Werden die die „*theologia tota*“ bildenden Habitus gemäß des jeweils verschiedenen Verstandes spezifiziert, dann sind sie (a) die Theologie eines dem ersten Objekt angemessenen in seiner (aktiven oder passiven) Erkenntnisleistung nicht eingeschränkten Verstandes, (b) die Theologie im Verstand Gottes und (c) die Theologie im Verstand der Seligen.

Angenommen, daß das erste Subjekt der ganzen Theologie die Wesenheit Gottes als diese ist, ist es wichtig festzuhalten, daß die Erkenntnis dieser Wesenheit *in einem solchen Habitus* nicht in der Weise intuitiv¹⁷⁵² ist, wie bei der Anschauung („*visio*“) von ihr durch die Seligen oder bei der Anschauung des Seienden als Seiendes in der Metaphysik („in sich“). Eine solche Anschauung eines solchen vollkommen einfachen Subjekts ist nicht theologisch, sondern sie ist „soviel wie die vollkommene unverknüpfte Erfassung des Subjekts“ („*quasi perfecta incomplexa apprehensio subiecti*“), die der vollkommenen Erfassung des Subjekts als ein „*incomplexum*“ entspricht¹⁷⁵³ und der Wissenschaft als besonderer Tätigkeit des Verstandes naturhaft vorausgeht.¹⁷⁵⁴ Sie ist nicht theologisch, weil sie weder eine Wissenschaft in Form von einem einzigen Satz - der Subjekt-Prädikat Satz ist die logische Form sowohl des aktuell mit Evidenz erkannten „enthaltenden“ Subjekts als auch des mit Evidenz enthaltenden Objekts¹⁷⁵⁵ - noch eine in Form von einem Satzzusammenhang ist.

¹⁷⁵¹ Gegen Donald E. DANIELS, *Theology as a science in Duns Scotus*, in: Vincent CAUCHY (éd.), *Philosophie et culture, Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie*, Vol. III, S. 839, ist zu sagen, daß der Begriff der „*tota theologia*“ hauptsächlich die Einheit vermögenspsychologisch verschiedener Habitus der Theologie bezeichnet, und nicht darauf hinweist, daß unter diesen Habitus keine Unterordnung besteht: „That the three parts [?] of theology are integral and within an organic whole, Scotus expressed with the rubric ‘theologia totum’, the whole of theology. The notion of the whole of theology expresses the idea that no part of theology derives its principles from another, nor is one part subordinate to another, after the fashion of Aristotelian subordination of sciences“.

¹⁷⁵² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 5.4.

¹⁷⁵³ Das Begriffspaar „*complexum*“-„*incomplexum*“ bezieht sich üblicherweise auf die Frage nach dem Urteilsobjekt des Glaubensaktes. Ist dieses Urteilsobjekt „etwas in der Welt“, das von der menschlichen Konzeption unaffiziert ist, die ihrerseits „notwendigerweise eine Kopula und eine Zeitangabe enthält“? Oder ist das Urteilsobjekt des Glaubensaktes eine „*propositio*“, „in der Form eines Akkusativs mit Infinitiv“? Vgl. G. NUCHELMANS, *Proposition*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), op. cit., S. 1512; ders., *Theories of proposition*, S. 177-85.

¹⁷⁵⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 113-4 n. 170: „(...), cuius visio a beatis est sicut in metaphysica cognitio entis; et ideo beata visio non est theologica, sed est quasi perfecta incomplexa apprehensio subiecti, praecedens naturaliter scientiam“.

¹⁷⁵⁵ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.1 und 4.1.3, und oben in diesem Kapitel unter 5.4.

Aber was bedeutet hier eine „*beata visio*“? Ist sie nicht auch die Schau des ersten Subjekts als solches, d. h. in Verbindung mit seinem Prädikat? Ist sie nicht auch die Schau - in einer Ordnung der Natur, nicht der Zeit - eines Satzzusammenhangs? Obwohl die theologische wissenschaftliche Erkenntnis der Seligen auch im Sinne einer „*visio*“ oder eines „*intuitus*“ beschrieben wird,¹⁷⁵⁶ scheint die Antwort jeweils negativ sein zu müssen. Die übernatürliche „*beata visio*“ gehört wohl zu der „theologischen Erkenntnis des Unverknüpften^[1757] in der Theologie“ und hat deswegen in der göttlichen Wesenheit ihr unverknüpftes Ende (=ihren unverknüpften „Terminus“).¹⁷⁵⁸ Sie ist in *Ord. prol. n. 170* anscheinend eine naturhafte Voraussetzung zu der Theologie der Seligen als einer „*scientia*“: Aber der Natur nach ist diese letzte Erkenntnis der Verknüpften eine andere „*visio*“. Und in welchem Sinne wäre die selige Schau eine Voraussetzung zur Wissenschaft (im Verstand der Seligen)? Scotus gibt zu verstehen, daß von der unverknüpften Erfassung (einer noch nicht durchforschten Washeit) die Erfassung der Eigenschaften oder der Prädikate in einer Wissenschaft in sich - sicherlich in einer der Natur nach verschiedenen „*visio*“ - entspringt, sowie die unmittelbare Kenntnis, daß sie dem Subjekt zukommen. Außerdem folgen aus jener Erkenntnis auch mittelbare Wahrheiten durch die evidente Erkenntnis der unmittelbaren Wahrheiten. Die vollkommene Erfassung des Subjekts der Theologie muß heißen, so deutet FÄH an, daß sie zur Sichtbarmachung der theologischen Wahrheiten fähig ist.¹⁷⁵⁹

Die kurze scotische Bestimmung der Form vom ersten Subjekt/Objekt des Habitus der Wissenschaft in *Ord. prol. n. 170*, nämlich daß es formal ein „*complexum*“ ist bzw. in einer „*complexa apprehensio*“ erfaßt wird, kann zuletzt nur als Hinweis auf die Debatten im 14. Jh. um den propositionalen Charakter des Objekts der Wissenschaft (=der Schlußfolgerung eines Beweisgangs) gelten. In diesen Debatten stehen - unter neuen Voraussetzungen in dem Verhältnis von Sprache und Ontologie - logische-ontologische Fragen wie die Frage nach der Bedeutung oder dem, was durch einen Satz

¹⁷⁵⁶ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.3.

¹⁷⁵⁷ Zum Begriff des Unverknüpften vgl. im vierten Kapitel die Fußnote 210.

¹⁷⁵⁸ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89 n. 3: „(...), sic visio Deitatis terminatur ad Deitatem, vt ad terminum incomplexum. Et addit, quod beata visio non est Theologia, quia scientia Theologica tantum respicit complexa, licet talis visio sit supernaturalis, & pertineat ad cognitionem Theologicam incomplexorum in Theologia: (...)“.

¹⁷⁵⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, *Anmerkungen*, op. cit., S. 208 Anm. 49d.

gewußt wird, im Vordergrund.¹⁷⁶⁰ Solche Fragen werden in der theologischen Problemstellung nach dem Objekt und dem epistemologischen Charakter der Theologie angesichts der ausführlich betrachteten allgemeinen Fragen nach der Natur der Erkenntnis und des Wissens gestellt. Wird z. B. gefragt, wovon es im Habitus der Theologie evidente Erkenntnis gibt, dann, wenn die Antwort lautet „von etwas komplexem Wahrem“, das selber nur aufgrund der unkomplexen Erkenntnis der Termini fähig ist, entweder unmittelbar oder mittelbar erzeugt zu werden, zeigt sich, daß diese Antwort neue sprachphilosophische Fragen voraussetzt, wie etwa „was ist komplexe und unkomplexe Erkenntnis“?¹⁷⁶¹

5.6 - Das erste Subjekt unserer Theologie der kontingenten Wahrheiten¹⁷⁶²

In einer ähnlichen Beschreibung (zuerst das „*primum subiectum*“ und dann das „*primum subiectum*“ in „*hoc modo*“)¹⁷⁶³ wie in *Lect. prol. n. 87*, *Ord. prol. n. 168* und *Ord. prol. n. 170* stellt Scotus in *Ord. prol. n. 171* fest, daß das erste Subjekt unserer Theologie in bezug auf die kontingenten Wahrheiten dasselbe ist wie dasjenige unserer Theologie in bezug auf die notwendigen Wahrheiten. Es wird anschließend festgestellt, daß das erste Subjekt unserer Theologie der kontingenten Wahrheiten, nämlich die Wesenheit Gottes, in derselben Weise („*hoc modo*“) erstes Subjekt ist, wie es in der formalen Betrachtung des ersten Subjekts/Objekts unserer Theologie der notwendigen Wahrheiten dargestellt wird.¹⁷⁶⁴ Vorausgesetzt, daß auch hier die obige Deskription im Sinne der materialen und formalen Betrachtung des ersten Subjekts/Objekts zu verstehen ist, bedeutet die letzte Behauptung, daß Scotus von unserer Theologie der

¹⁷⁶⁰ Vgl. Dominik PERLER, Einleitung, in: Dominik PERLER (Hrsg.), *Satztheorien - Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert*, S. 30f. 35f.; Onorato GRASSI, The object of scientific knowledge in some authors of the fourteenth century, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. II, S. 180-9.

¹⁷⁶¹ Vgl. Dominik PERLER, Einleitung, in: Dominik PERLER (Hrsg.), op. cit., S. 43-5. Vgl. auch ders., *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, S. 287f. Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio prol. q. 1 S. 5-6*: „Circa secundum, scilicet quae notitia est evidens, dico quod notitia evidens est cognitio alicuius complexi, ex notitia terminorum incompleta immediate vel mediate nata sufficienter causari. Ita scilicet quod quando notitia incompleta aliquorum terminorum (...) in quocumque intellectu habente talem notitiam sufficienter causat (...) mediate vel immediate notitiam complexi, tunc illud complexum evidenter cognoscitur“. Vgl. auch in Hermann WEIDEMANN, *Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter*, in: *Vivarium*, S. 129, die einführenden Hauptfragen des epistemologischen Denkens in der Spätscholastik: „Ist der einem bestimmten Wissen entsprechende Satz selbst das Objekt dieses Wissens, d. h., das, was von jemandem, der dieses Wissens besitzt, gewußt wird? Ist der Gegenstand, über den der betreffende Satz etwas aussagt, das Objekt des fraglichen Wissens? Oder ist das Wissensobjekt die Bedeutung, die der betreffende Satz hat?“. Daß die positive Antwort auf die erste Frage die Position von Duns Scotus und Wilhelm v. Ockham im Blick auf das Objekt des Wissens war, war schon die Auslegung von Adam Wodeham; vgl. *ibidem*, S. 134-5.

¹⁷⁶² *Ord. prol. n. 171*.

¹⁷⁶³ Der Ausdruck „*hoc modo*“ scheint hier einen formalen Sinn zu haben.

¹⁷⁶⁴ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.3.

kontingenten Wahrheiten handelt, die als erstes Subjekt das unendliche Seiende hat. In unserer kontingenten Theologie, sowie in unserer notwendigen Theologie, wird Gott nicht unter dem washeitlichen eigentümlichen Begriffsgehalt bzw. nicht gemäß den Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis erkannt. Unter dem Sinngehalt des unendlichen Seienden können *in unserer Theologie* auch die kontingenten theologischen Wahrheiten deutlicher erkannt werden als unter dem Sinngehalt „dieser Gottheit“.¹⁷⁶⁵

Aber die weitere Terminologie, die von Scotus in *Ord. prol. n. 171* für die Begründung dieser letzten Gleichsetzung benutzt wird, ist wiederum verschieden und macht die folgende Auslegung dem Wortlaut nach am besten die deutlichste. Das erste eigentliche Subjekt unserer Theologie der kontingenten Wahrheiten wird nicht erkannt, *insofern* („*ut*“) es dasjenige ist, das die kontingenten Wahrheiten enthält („*non ut continens*“),¹⁷⁶⁶ auch wenn dieses Subjekt intuitiv („*intuitive*“) vom menschlichen Verstand in seiner gegenwärtigen Verfassung¹⁷⁶⁷ geschaut wird („*videtur*“). Die intuitive Kenntnis vom anwesenden Subjekt „Gott“ scheint keine Garantie zu sein, daß der menschliche Verstand es „als diese Wesenheit“ erkennt, insofern sie ihre ganze Erkennbarkeit enthält. Gott als erstes Subjekt wird in „unserem“ Habitus von kontingenten Wahrheiten erkannt, *insofern* („*ut*“) es „uns“ erkennbar ist („*ut cognoscibile nobis*“), was bedeuten muß, daß es uns nur unter „unseren“ gegenwärtigen Erkenntnismöglichkeiten im Blick auf die getrennten Substanzen erkannt wird. Es kann *dann* behauptet werden: Es ist uns erkennbar unter der „*pro statu isto*“ vollkommensten Weise, wenn es als unendliches Seiendes erkannt wird.¹⁷⁶⁸ Daß Gott als erstes Subjekt unserer kontingenten Theologie als unendliches Seiendes erkannt wird, bedeutet dann, ähnlich wie bei unserer notwendigen Theologie, daß es wie ein Erkennbares ist, das am nächsten jenem Subjekt („*proximum illi*“) ist, dem als *intuitiv* bekanntem - und zwar in einem Satz, der als unmittelbar und kontingent *intuitiv* erkannt werden muß - das Prädikat der ersten einsichtigen kontingenten Wahrheit innezu sein geeignet ist.¹⁷⁶⁹

¹⁷⁶⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 89 n. 3: „(...) sic sub ratione entis infiniti est subiectum Theologiae contingentium. Nam veritates contingentes in Theologia magis persuaderi possunt nobis per rationem entis infiniti, quam per rationem Deitatis abstractivae, & confuse cognitae: sicut supra exposuimus de veritatibus necessariis“.

¹⁷⁶⁶ *Ord. prol. n. 171* ist ein Beispiel für Scotus unbestimmten Gebrauch der Terminologie „*continere*“-„*inesse*“ für das Verhältnis von Subjekt und kontingenten Wahrheiten im Habitus der Theologie.

¹⁷⁶⁷ Schließlich geht es um die Theologie in *unserem* Verstand seiner gegenwärtigen Verfassung nach.

¹⁷⁶⁸ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.3 und 4.4.

¹⁷⁶⁹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 114 n. 171*: „Theologiae nostrae contingentis videtur idem primum subiectum quod et necessariae, et hoc modo supra exposito, quia non ut continens - etiam si intuitive videtur - sed ut

Nach den Bestimmungen des „Subjekts“ der kontingenten Theologie in sich und unserer kontingenten Theologie, und angenommen, daß die Verneinung des *virtuell* Enthaltens zum Subjekt der kontingenten Theologie schon expliziert wurde, (die übrigens in *Ord. prol. n. 169-171* den Gebrauch von „erstem *Subjekt*“ festgelegt hat),¹⁷⁷⁰ läßt sich zusammenzufassen, wie der Ausdruck „Subjekt“ noch differenziert wird. „Subjekt“ besitzt, sowohl in der kontingenten Theologie in sich als auch in unserer kontingenten Theologie, einen materialen Sinn: Ihm als zu erkennender Realität sind die kontingenten theologischen Wahrheiten inne und von ihm werden die theologischen Prädikate in den Schlußsätzen auf eine geordnete Weise ausgesagt. „Subjekt“ besitzt außerdem, sowohl in der kontingenten Theologie in sich als auch in unserer kontingenten Theologie, einen formalen Sinn, d. h. es ist der Begriffsgehalt-Sinngehalt, unter dem allein die kontingenten theologischen Wahrheiten des entsprechenden Habitus als solche erkannt werden können. Auch der eigentümliche Begriffsgehalt-Sinngehalt der kontingenten Theologie in sich ist ein „Subjekt“, da es kein *virtuell* enthaltender Begriff ist.

cognoscibile a nobis, proximum illi cui intuitive noto natum esset praedicatum contingentis primae evidentis inesse“. Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 38.

In bezug auf den Einwand am Ende von *Ord. prol. n. 171*, in dem nach dem ersten formalen Objekt der kontingenten Theologie gefragt wird, ist festzustellen, daß das Wort nicht das adäquate Objekt („*obiectum adaequatum*“) sein kann. Das Wort kann das adäquate Objekt (a) weder der kontingenten Theologie in sich (b) noch der kontingenten Theologie als im göttlichen Verstand sein, obwohl das Wort das erste Subjekt aller Glaubenssätze der Wiederherstellung - nämlich das erste Subjekt von kontingenten Sätzen - ist. Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 114 n. 171*: „Contra: videtur quod Verbum sit obiectum adaequatum theologiae contingentis, tam illius theologiae contingentis in se quam ut est in intellectu divino, quia est primum obiectum omnium articulorum reparationis nostrae“. Nach Hans Louis FÄH, *Anmerkungen*, op. cit., S. 208 Anm. 50b, denkt Scotus offenbar an die einschlägigen Sätze des apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der empfangen ist vom Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau, gelitten hat unter Pontius Pilatus“. Auch die entsprechenden Sätze des nizzäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses sind ebenfalls damit zu vergleichen.

Zum obigen Einwand sagt Scotus, daß irgendein Kontingentes zuerst vom Wort gesagt werden kann, irgendeines vom Heiligen Geist und irgendeines vom dreieinigen Gott, wie „erschaffen“. Es werden mithin die Personen wie (subjekthafte) Teile des Subjekts sein, wie auch irgendwelche notwendigen Wahrheiten von den verschiedenen Personen zuerst wahr sind. Vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 114 n. 171*: „Respondeo: aliquod contingens potest primo dici de Verbo, et aliquod de Spiritu Sancto, et aliquod de Deo trino, ut 'create'; erunt igitur personae quasi partes subiecti, sicut etiam aliqua necessaria sunt primo vera de diversis personis“. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 89-90 n. 3: „Patet etiam de Patre, quia vox Patris audita, &c. Et sic tres personae possunt dici quasi partes subiecti, & dicit quasi, quia ibi non est proprie pars, cum tale dicat imperfectionem: sed Deus ponitur subiectum, quia communis tribus personis. Aduerte tamen cum dicit hic quasi pars, non contradicit sibi in hoc quod dicit infra *d. 5. quaest. 2.* quod in Deo non est pars, nec quasi pars, cum dicat imperfectionem: quia ibi loquitur de parte componente, siue quasi componente: & sic persona non est composita, nec quasi composita: hic autem tantum loquitur de parte subiectiva. Si dicatur, quod etiam illa dicit imperfectionem. Dico, quod si esset pars, vel quasi pars naturae diuisibilis, vel quasi diuisibilis, esset ibi imperfectio: sed ponitur ibi quasi pars naturae tantum communicabilis: & nullo modo nec vere, nec quasi diuisibilis“.

¹⁷⁷⁰ Die einzige Ausnahme, die sich im Einwand am Ende von *Ord. prol. n. 171* (vgl. die vorangehende Fußnote) findet, ist irrelevant.

VI - WISSENSCHAFT IM STRENGEN SINNE UND WISSENSCHAFT DES KONTINGENTEN

Bisher wurden im Blick auf die scotische Lehre der Wissenschaft gründlich die Begriffsbestimmung des ersten Objekts und seines Sinngehalts untersucht. Beide Schritte setzen den Begriff der Wissenschaft in sich und den Begriff der Lehre für uns voraus, sowie die Einteilung der theologischen Wahrheiten ihrer Modalität nach, deren wissenschaftliche Systematisierung in *Lect. prol. p. 2-3* und *Ord. prol. p. 3-4* paradigmatisch zur Untersuchung kommt.

Doch wurde der Begriff der Wissenschaft schon in den vorherigen Kapiteln teilweise definiert, aber ihre endgültige Bestimmung, sowie die spezifische Bezeichnung des Wissenschaftscharakters der Theologie, setzt den Vergleich mit den aristotelischen logisch-epistemologischen Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis im strengen Sinne voraus. Diese Bedingungen werden ausdrücklich mit dem Begriff der Wissenschaft in sich und nur indirekt mit dem Begriff einer „*doctrina nobis*“ verglichen, so daß der epistemologische Charakter beider Habitus, und damit auch der *scotische* Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis, im wesentlichen bestimmt werden können. Dies soll erklären, warum in diesem Kapitel die vier in der Einleitung dargestellten Interpretationsmotive des scotischen Begriffs der Wissenschaft im einzelnen geprüft und bewertet werden.¹⁷⁷¹

Insbesondere der Vergleich des scotischen Begriffs der Wissenschaft in sich mit den aristotelischen Bedingungen der „*episteme*“ im Blick auf beide Modalitäten der Wahrheiten, die in der Theologie in sich zu finden sind, verweist in der ersten Quaestio des vierten Teils des Prologs der *Ordinatio* auf den letzten Aspekt der Untersuchung vom Ort der Erkenntnis des Kontingenten in der scotischen Konzeption der Wissenschaft. Hier ist die entsprechende Problematik die Beschreibung und das möglichst exakte Verständnis der Weise, wie ein so eigenartiger Habitus der Erkenntnis - in *Ord. prol. p. 4 q. 1* vor allem die Theologie in sich im göttlichen Verstand - vor dem teilweise akzeptierten aber im ganzen unzulänglichen Modell der

¹⁷⁷¹ Vgl. in der Einleitung unter 4.

aristotelischen Wissenschaft neue und in seinen logisch-epistemologischen Bedingungen nur seminal von Scotus begründete Modelle der Wissenschaft verlangt.

6.1 - Wissenschaft im strengen Sinne¹⁷⁷²

Nach BARNES ist das Thema des ersten Buchs der *Zweiten Analytik* nicht die Beschreibung einer wissenschaftlichen Methodologie, sondern der Aufbau und die Darstellung der Ergebnisse einer schon realisierten Forschung. Aristoteles antwortet auf die Frage, wie die vorhandenen wissenschaftlichen Entdeckungen als ein verständliches Ganzes systematisiert werden können.¹⁷⁷³ Die Verhältnisse und die Erklärungen der Tatsachen müssen in einer bestimmten Struktur dargestellt werden, um wissenschaftliche Erkenntnis genannt werden zu können. Diese Erkenntnis muß beweisende Erkenntnis sein, weil der Beweisgang verständlich macht, was schon entdeckt wurde. Die zentrale These der *Zweiten Analytik* Buch I ist die Behauptung, daß formale-axiomatische Systeme die beste Weise sind, um eine Wissenschaft darzustellen, weshalb die Gesamtheit der Wahrheiten einer Wissenschaft als Theoremenfolgen dargestellt wird, die aus Axiomen abgeleitet werden. Aristoteles fordert, daß die Axiomatisierung der Darstellung der wissenschaftlichen Erkenntnis formalisiert wird, so daß die ersten Sätze oder Axiome einer definierten logischen Form und die Argumente spezifischen logischen Regeln folgen müssen.¹⁷⁷⁴

Wissenschaftliche Erkenntnis wird durch syllogistische Folgerung gewonnen, vorzugsweise durch die Figur *Barbara*.¹⁷⁷⁵ „*Episteme*“ ist diejenige Erkenntnis, in der durch bestimmte wahre Prämissen eine bestimmte wahre Schlußfolgerung notwendig abgeleitet wird. Es ist bekannt, daß die wissenschaftliche Theorie der *Zweiten Analytik*

¹⁷⁷² *Ord. prol. n. 208; Lect. prol. n. 107; Rep. par. prol. a. 1 n. 4; Rep. I A prol. a. 1.*

¹⁷⁷³ Vgl. Jonathan BARNES, Introduction, in: ARISTOTLE, *Aristotle's Posterior Analytics*, S. x-xi; ders., Aristotle's theory of demonstration, in: *Phronesis*, S. 138f.; R. J. HANKINSON, Philosophy of science, in: Jonathan BARNES (ed.), *The Cambridge companion to Aristotle*, S. 109. Vgl. Mechtild DREYER, Wissenschaft als Satzsystem. Die *Theoremata* des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), op. cit., S. 91: „Die Inanspruchnahme der deduktiven Methode zielt also nicht nur aufgrund der dem Beweis zugrundeliegenden evidenten Prämissen auf Sicherheit, sondern ebenso aufgrund der mit ihr erzielten systematischen Struktur der Aussagen“. Vgl. auch die Hinweise auf das sogenannte „Anwendungsproblem“ des aristotelischen Wissenschaftsmodells im strengen Sinne bei Hans Günter ZEKL, Einleitung des Übersetzers (*Zweite Analytik*), in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*, S. CXIV-CXV.

¹⁷⁷⁴ Die formale Axiomatisierung hat Aristoteles als Erster benutzt. Ihr Kernstück ist das erste Buch der *Zweiten Analytik*; vgl. Jonathan BARNES, Introduction, op. cit., S. xi; Heinrich SCHOLZ, *Die Axiomatik der Alten* (1930), in: Hans HERMES, Friedrich KAMBARTEL und Joachim RITTER (Hrsg.), op. cit., S. 27f.

¹⁷⁷⁵ Vgl. W. D. ROSS, Introduction, in: W. D. ROSS (text, introduction and commentary), *Aristotle's prior and posterior Analytics*, S. 43-4. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4 und im dritten Kapitel unter 3.1.

sich auf die formale Logik der *Ersten Analytik* gründet, d. h. die Syllogistik.¹⁷⁷⁶ Der Unterschied zwischen beiden *Analytiken* liegt nach ROSS darin, daß während die formale Logik nur die Erkenntnis der Bedingungen des Schließens erreicht, die Wissenschaft ein anderes Ziel hat, nämlich nicht nur Beziehungen unter Sätzen zu erkennen, sondern auch Beziehungen unter Dingen zu erklären.¹⁷⁷⁷ Die Schlußfolgerungen der Syllogismen sollen Erklärungen von den Beziehungen unter Dingen liefern. Dafür müssen die Schlußfolgerungen andere Bedingungen als die Regeln der syllogistischen Folgerung erfüllen, weshalb es in der *Zweiten Analytik* eine materielle Logik gibt.¹⁷⁷⁸

Ab dem 13. Jh. setzen sich in der intellektuellen Welt des lateinischen Abendlands sowohl die Rezeption als auch die kritische Bewertung der beweisenden Wissenschaft der *Zweiten Analytik* durch.¹⁷⁷⁹ Wie bei Aristoteles wird die „*scientia*“ grundsätzlich aufgrund des Syllogismus bestimmt, der das Wissen herstellt („*sylogismus faciens scire*“). Die „*scientia demonstrativa*“ bezeichnet nach SERENE in der scholastischen Lehre allgemein (a) die Erkenntnis, die ein beweisender Syllogismus im Verstand produziert, der ihn erfaßt, und (b) bezieht sich zu einem System von Syllogismen, dessen Sätze die Bedingungen für den Beweis in der *Zweiten Analytik* erfüllen müssen.¹⁷⁸⁰ Auch SERENEs Darstellung, wie sich das Verständnis des aristotelischen Ideals der Wissenschaft bei den Scholastikern verändert, ist für die Untersuchung des Themas bei Scotus bedeutsam, nämlich in der Bezeichnung von drei Schwerpunkten: (1) Die Bedingungen des beweisenden Syllogismus; (2) die Beziehung von beweisender Wissenschaft und anderen Erkenntnisweisen; (3) die Möglichkeit, eine beweisende Naturwissenschaft überhaupt zu erreichen.¹⁷⁸¹

¹⁷⁷⁶ Vgl. Jonathan BARNES, Aristotle's theory of demonstration, op. cit., S. 123-4. Der Syllogismus, der wichtigste Begriff der aristotelischen formalen Logik des Urteils oder des „*sylogizesthai*“, kann selber als „Inferenz“ verstanden und übersetzt werden; vgl. E. KAPP, Syllogistic, in: Jonathan BARNES; Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, *Articles on Aristotle's 1. Science*, S. 37. 45. Vgl. auch Heinrich SCHOLZ, *Abriß der Geschichte der Logik*, S. 25.

¹⁷⁷⁷ Vgl. W. D. ROSS, Introduction, in: W. D. ROSS (text, introduction and commentary), op. cit., S. 51. 53-55.

¹⁷⁷⁸ Ibidem. Vgl. auch T. H. IRWIN, *Aristotle's first principles*, S. 118-20. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.2, 1.5.2.3 und 1.5.2.4, im dritten Kapitel unter 3.1 und in diesem Kapitel unter 6.2.

¹⁷⁷⁹ Vgl. in der Einleitung unter 2.

¹⁷⁸⁰ Vgl. Eileen SERENE, Demonstrative science, in: Norman KRETZMANN, Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 496. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.2, 1.5.2.1.3 und 1.5.2.1.4 und weiter unten in diesem Abschnitt.

¹⁷⁸¹ Vgl. Eileen SERENE, Demonstrative science, in: Norman KRETZMANN, Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), op. cit., S. 497.

Die Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie wird von Scotus durch den Vergleich mit vier Bedingungen der Wissenschaft im strengen Sinne nach Aristoteles durchgeführt.¹⁷⁸² Die scotische Bewertung dieser Bedingungen wird durch ihren expliziten Vergleich mit zumindest zwei vermögenspsychologisch verschiedenen Habitus der Theologie vorgenommen. Erst nach dieser kritischen Bewertung wird deutlich, nach welchen Bedingungen in der scotischen Auffassung ein Habitus Wissenschaft „im strengen Sinne“ genannt wird.¹⁷⁸³ Scotus stellt fest, daß die vier Bedingungen der Wissenschaft im strengen Sinne nach Aristoteles¹⁷⁸⁴ von der Definition des Wissens („*scire*“) stammen.¹⁷⁸⁵ Scotus hat früher im Prolog die aristotelische Definition des Wissens oder der „Erkenntnis der Schlußfolgerungen“ („*scientia conclusionum*“) erwähnt, nämlich diejenige, die von nichts außer dem Erfassen des Prinzips abhängt, um durch Deduktion mit Notwendigkeit die Schlußfolgerung zu erschließen,¹⁷⁸⁶ wie in einem vollkommenen Syllogismus erster Figur,¹⁷⁸⁷ vermutlich in seinen vier Schlußweisen,¹⁷⁸⁸ gezeigt wird: Vollkommen nennt Aristoteles „(...) einen Schluß, der über das Angenommene hinaus keiner zusätzlichen weiteren Annahme bedarf, damit seine Notwendigkeit in Erscheinung

¹⁷⁸² *Ord. prol. p. 4 q.1 n. 208-213; Lect. prol. p. 3 q. 1 n. 107-118.*

¹⁷⁸³ Die erste Frage des vierten Teils des Prologs wird nur bezüglich der *Theologie in sich* gestellt. Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 141 n. 208*: „Iuxta hoc quaero utrum theologia in se sit scientia, (...)“.

¹⁷⁸⁴ *Ibidem*: „- Ad primam quaestionem dico quod scientia stricta sumpta quattuor includit, videlicet: quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognitio necessario; tertio, quod sit causata a causa evidente intellectui; quarto, quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum“. Vgl. auch *Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 1 S. 2 n. 4*: „(...), scientia est *cognitio certa veri demonstrati necessarij mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato as ipsum per discursum syllogisticum*“.

¹⁷⁸⁵ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 141 n. 208*: „Haec apparent ex definitione ‘scire’ I *Posteriorum*“. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *op. cit.*, I Kap. 2, 71b9-12. 17-19, S. 314-5.

¹⁷⁸⁶ Vgl. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. S. 7 n. 9.*

¹⁷⁸⁷ Die Frage, ob die Behauptung des Aristoteles, vollkommene Syllogismen seien „wesentlich einleuchtender“ als alle übrigen, zu Recht besteht, wird von Günther PATZIG, *Die aristotelische Syllogistik*, S. 71f. 77, verneint. Patzig, vgl. *ibidem*, S. 71, definiert „vollkommene Syllogismen“ nach Aristoteles wie folgt: „(...) die Syllogismen der ersten Figur, die aus drei notwendigen Sätzen gebildet sind. Ebenso die, deren Teilsätze durchweg den Modalfaktor „möglich“ enthalten. Vollkommen sind schon die Syllogismen, deren *erste* Prämisse und *Conclusio* denselben Modalfaktor haben (...). Übrig bleiben also noch die Syllogismen, deren erste Prämisse und *Conclusio* *verschiedene* Modalfaktoren haben; und diese erkennt Aristoteles *nicht* als vollkommen aus“. Nach Patzig, vgl. *ibidem*, S. 92-3, liegt im Bereich der Logik der Unterschied zwischen „vollkommenen“ und „unvollkommenen“ Schlüssen in der Evidenz dieser Syllogismen. Die Evidenz unvollkommener Syllogismen bleibt in den Schlüssen der ersten Figur „in der *traditionellen* Formulierung (mit der Kopula erhalten“, wenn die Prämissen jener Syllogismen umgestellt werden. Wenn der objektiv begründete Evidenzunterschied durch formale Eigentümlichkeiten bestimmter Syllogismen der ersten Figur unter Bezugnahme auf die *Zweite Analytik* verstanden wird - wobei die Eigenschaften eines apodiktischen Schlusses mit denen eines vollkommenen Schlusses *irrtümlicherweise gleichgesetzt werden* -, entsteht für Patzig die falsche Konzeption, daß die aristotelische Syllogistik auf dem Fundament der „aristotelischen Begriffsmetaphysik“ beruht: „Diese Meinung hat dem Verständnis des eigentlichen Wesens der Logik sehr im Wege gestanden“.

¹⁷⁸⁸ Nämlich „*barbara*“, „*celarent*“, „*darii*“ und „*ferio*“. Vgl. Patrick H. BYRNE, *op. cit.*, S. 44-6; I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*, S. 74-84.

tritt; (...)“.¹⁷⁸⁹ Demgemäß werden die vier Bedingungen der Wissenschaft wie folgt analysiert:

- (a) Wissenschaft ist eine gewisse Erkenntnis („*cognitio certa*“), ohne Täuschung und Zweifel.¹⁷⁹⁰

Diese Erkenntnis gehört nach Scotus in *Rep. par.* prol. q. 1 a. 1 n. 4 zu jeder „*virtus intellectualis*“, da eine intellektuelle Kraft eine Vollkommenheit des Verstandes ist, die ihn zur vollkommenen Tätigkeit bringt. Die vollkommene Tätigkeit des Verstandes ist die sichere Erkenntnis des Wahren. Damit ist jede „*virtus intellectualis*“ ein Habitus, durch den das Wahre „*determinate*“ erkannt wird. Angesichts dieser Bestimmung sind „Meinung“ („*opinio*“), die diskursive Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, die Gewißheit nur durch Wahrscheinlichkeit herstellt,¹⁷⁹¹ und „Vermutung“ („*suspicio*“), die diskursive Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, die Gewißheit nur durch Zuneigung zu einem von zwei Gegensätzlichen herstellt,¹⁷⁹² keine „*virtutes intellectuales*“.¹⁷⁹³ Ich nehme an, daß das Wahre oder ein wahrer Satz im Habitus der Wissenschaft „*determinate*“ oder dem Bivalenzprinzip nach unter einem einzigen von zwei Wahrheitswerten erkannt wird,¹⁷⁹⁴ wenn die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat im Schlußsatz eines Beweisganges mit Evidenz und Gewißheit aufgrund einer Art „speziellen Prinzips“ („*principium speciale*“) oder der wesentlichen Definition des zu erkennenden Subjekts erkannt wird.¹⁷⁹⁵ Demnach liegt der Grund für die Evidenz und Gewißheit in bezug auf einen Schlußsatz in den mit

¹⁷⁸⁹ Vgl. ARISTOTELES, Erste Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*, I Kap. 1, 24b22-24, S. 4-5.

¹⁷⁹⁰ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 2, 71b9-10, S. 314-5: „Zu wissen meinen wir einen jeden Tatbestand - ohne jeden Zusatz und nicht auf die wortverdreherische Weise, die über nebenbei auch Zutreffendes geht (...)“. Vgl. auch Mario MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, S. 16.

¹⁷⁹¹ Nämlich ein Thema von Aristoteles *Topik*.

¹⁷⁹² Nämlich ein Thema von Aristoteles *Rethorik*; vgl. Richard McKEON, Philosophy and the development of scientific methods, in: *Journal of the History of Ideas*, S. 10-11; Constantino MARMO, *Suspicio*: a key word to the significance of Aristotle's *Rhetoric* in thirteenth century scholasticism, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, S. 165-9. 187-91.

¹⁷⁹³ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 1 a. 1 S. 2 n. 4: „Prima condicio scilicet, quod est cognitio certa, excludens omnem deceptionem, opinionem, & dubitationem, convenit omni intellectuali virtuti, quia virtus intellectualis est perfectio intellectus, disponens ipsum ad perfectam operatio intellectualis est cognitio veri certa, ideo omnis virtus intellectualis est habitus, quo determinate verum dicimus, propter quod, opinio & suspicio, quibus potest subesse falsum, non sunt virtutes intellectuales“.

¹⁷⁹⁴ Vgl. z. B. *Lectura I d. 39 q. 1-5 S. 481 n. 1*: „Circa distinctionem trigesimam nonam quaeritur utrum Deus habeat determinatam cognitionem de rebus secundum omnem condicionem existentiae, ut secundum futuritionem“. Vgl. A. VOS JACZN et alii, *Lectura I d. 39 Commentary*, in: A. VOS JACZN et alii, op. cit., S. 45: „In this context 'determinate' means: bearing the truth-value 'true' or 'false'“.

¹⁷⁹⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 53-4 n. 89: „Et in proposito exemplo adhuc patet propositum. Quia de homine scibile est quod est risibilis, numquam per hoc principium 'de quolibet' etc. potest plus inferri nisi 'igitur de homine risibile vel non-risibile'. Altera igitur pars praedicati disiuncti numquam scietur de subiecto per hoc principium, sed requiritur aliud principium speciale, ut definitio subiecti vel passionis, quod quidem est medium et ratio ad sciendum

Evidenz und Gewißheit erkannten Prämissen,¹⁷⁹⁶ weshalb ein entsprechender Habitus eine „*scientia*“ ist und nicht ein „*syllogismus probabilis*“.¹⁷⁹⁷

- (b) Wissenschaft bezieht sich auf ein notwendig Erkanntes, d. h. auf ein aus notwendigen Prämissen bewiesenes Erkanntes.¹⁷⁹⁸

Würde die Wissenschaft sich auf ein kontingent wahres Objekt beziehen, dann könnte in ihr auch das Falsche liegen, da jedes kontingente Objekt sich ändern kann. Durch die erste Bedingung wird gewußt, daß die Wissenschaft der erkennende Habitus („*habitus cognoscitivus*“) eines wahren Objekts ist. Warum muß auch die Notwendigkeit des erkannten Objekts eine Bedingung eines solchen Habitus sein? Im Prolog der *Reportata parisiensia* wird behauptet, daß die Beziehung des Habitus zum Objekt in der Wissenschaft nicht nur eine übliche Beziehung („*relationem communem*“) ist, sondern auch eine besondere („*specialem*“) Beziehung. Unter „besonderer Beziehung“ ist zu verstehen, daß die Beziehung zwischen Habitus und Objekt eine Beziehung von Übereinstimmung („*conformitatem*“) ist. Wäre das Objekt nicht wahr *und* notwendig, dann würde der Habitus manchmal mit dem Objekt übereinstimmen, manchmal nicht, da das Objekt veränderlich ist. Der Habitus wäre damit manchmal wahr, manchmal nicht, was für die *Erkenntnis* im strengen Sinne unzulässig ist.¹⁷⁹⁹

- (c) Wissenschaft wird von einer für das Erkenntnisvermögen evidenten Ursache verursacht. (Im aristotelischen Text liest man nur „Ursache“, nicht „evidente Ursache“).¹⁸⁰⁰

‘risibile’ determinate de homine“.

¹⁷⁹⁶ Vgl. L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Seinkönnens (esse possibile), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), op. cit., S. 181.

¹⁷⁹⁷ Vgl. Allan B. WOLTER, The „theologism“ of Duns Scotus, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 216.

¹⁷⁹⁸ Vgl. *Reportatio* I A prol. a. 1: „(...) ; medio ergo modo accipiendo scientiam, prout scire definitur I Posteriorum, dico quod scientia est cognitio certa veri necessarij demonstrati, vel mediati ex necessariis praecedentibus vel prioribus demonstrati, (...)“. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 2, 71b12, S. 314-5: „(...) - , und, zweitens, daß sich dies gar nicht anders verhalten kann“.

¹⁷⁹⁹ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 2 S. 2 n. 4: „Secunda conditio, scilicet quod sit *veri necessarij*, sequitur ex prima, quia si scientia esset veri contingentis, posset sibi subesse falsum, propter mutationem obiecti, sicut opinioni. Si ergo scientia est essentialiter non tantum includit relationem communem habitus ad obiectum, sed specialem, scilicet conformitatis ad ipsum obiectum. Nunc autem si obiectum non esset verum necessarium, posset habitus idem manens quandoque conformari illi obiecto, & quandoque non, propter mutationem illius obiecti, & tunc posset esse quandoque verus, quandoque non verus“. In *Reportatio* I A prol. a. 1 stellt Scotus fest, daß Gewißheit und Notwendigkeit wegen der wesentlichen Sinngehalte der Objekte auch dem Habitus der Weisheit und demjenigen des Verstandes zukommen: „Istae ergo duo conditiones convenientes sunt non tantum scientiae, sed et sapientiae et intellectui, et conveniunt istis habitibus ex per se rationibus obiectorum, quibus necessario conformantur“.

¹⁸⁰⁰ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 2, 71b10-12, S. 314-5:

In bezug auf die dritte Bedingung lautet es im Prolog der *Lectura* „von einer Ursache und von der Evidenz des Objekts“, d. h. die für das Erkenntnisvermögen evidente Ursache der wissenschaftlichen Erkenntnis ist die evidente Einsicht des Objekts in Form eines ersten unmittelbaren Satzes.¹⁸⁰¹

Nach Scotus, *Rep. par. prol. q. 1 a. 1 n. 4*, werden durch diese Bedingung Wissenschaft („*scientia*“) und Verstand („*intellectus*“) der unmittelbaren Prämissen differenziert. Während der Verstand Evidenz durch die Erkenntnis der Bedeutung der Termini gewinnt, gewinnt die Wissenschaft Evidenz durch die erkannten Prinzipien.¹⁸⁰² Die für das Erkenntnisvermögen evidente Ursache besteht hier aus einer notwendigen Prämisse,¹⁸⁰³ die sich als unbewiesener Ausgangspunkt eines Beweisgangs verstehen läßt.¹⁸⁰⁴ Es soll aber gesagt werden, daß weder in *Lect. prol. n. 107* noch in *Ord. prol. n. 208* von einer evidenten *und notwendigen* Ursache geredet wird, (obwohl dies in *Zweite Analytik* I Kap. 2 zutrifft). Die Bedeutung dieser Bemerkung für die scotische Lehre der Wissenschaft wird sich aus Anlaß der vergleichenden Analyse der Erkenntnis vom Kontingenten in der Theologie zeigen.¹⁸⁰⁵ Unter dieser Voraussetzung ist die Auslegung von DE RIJK richtig, nach der Scotus mit „Ursache“ keine „ontologische Ursache“ meint, durch die „das vom Prädikat des Schlußsatzes Bedeutete dem Subjekt zukommt, bzw. in ihm enthalten ist“.¹⁸⁰⁶ Mit „Ursache“ hat Scotus vielmehr „logische Schlüssigkeit“ in Sicht, d. h. die vom Verstand evident erkannte Ursache ist „der logische Grund dafür, daß derjenige, der die Wahrheit der Prämissen einsieht, oder wenigstens voraussetzt, *weiß*, daß das Prädikat dem Subjekt zukommt“.¹⁸⁰⁷

Aber vor der Darstellung der vierten Bedingung sollen noch zwei Punkte hervorgehoben werden, die aufgrund des Inhalts von *Rep. par. prol. q. 1 a. 1 n. 4*

„(...) -, wenn wir, erstens, die *Ursache* zu kennen meinen, deretwegen dieser Sachverhalt besteht - daß es eben dessen Ursache ist -, (...)“. Vgl. Gérard SONDAG, *Commentaire continu*, in: Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, S. 73.

¹⁸⁰¹ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 39 n. 107*: „Ad quam dicendum est quod est scientia quantum ad id quod perfectionis est in scientia. Nam, sicut patet ex definitione scientiae, scientia est cognitio certa, de necessariis, habita per causam et evidentiam obiecti et per applicationem causae ad effectum“.

¹⁸⁰² Vgl. *Reportata parisiensis prol. q. 1 a. 1 S. 2 n. 4*: „(...) distinguens scientiam ab intellectu principiorum, quia iste est veri habentis evidentiam ex terminis; (...): scientia est veri habentis evidentiam ex principiis“. Vgl. auch *Reportatio I A prol. a. 1*. Vgl. Edward D. O’CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, *op. cit.*, S. 4-5 Fn. 3; H. A. KROP, *The self-knowledge of God - Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge*, in: E. P. BOS and H. A. KROP (eds.), *Ockham and Ockhamists*, S. 84.

¹⁸⁰³ Vgl. *Reportatio I A prol. a. 1*: „(...), quod natum est habere evidentiam ab aliquo necessario prius evidente (...)“.

¹⁸⁰⁴ Vgl. W. D. ROSS, *Introduction*, in: W. D. ROSS (text, introduction and commentary), *op. cit.*, S. 55f.

¹⁸⁰⁵ Vgl. unten in diesem Kapitel ab 6.4.

¹⁸⁰⁶ Vgl. L.-M. DE RIJK, *Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Seinkönnens (esse possibile)*, in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *op. cit.*, S. 180.

¹⁸⁰⁷ *Ibidem*, S. 180-1.

gedacht werden können. Mit den im Blick auf *Rep. par. prol. q. 1 a. 1 n. 4* letzten drei Bedingungen wird *schon* festgestellt, was *auch* durch die vierte Bedingung bestätigt wird, daß in einer Wissenschaft ein aus seinen Termini nicht evidenter Satz als eine notwendige Wahrheit wegen durch sich evidenter Prämissen und bestimmter Deduktionsregeln in einem „notwendigen Zusammenhang“ erkannt wird. Der nicht durch sich bekannte Satz bekommt Evidenz von der Evidenz der notwendigen Prämissen, die aufgrund der Termini notwendig sind, und kann seinerseits auch eine notwendige Prämisse für die Fortführung des Beweisganges sein.¹⁸⁰⁸ Es ist zweitens richtig zu sagen, daß für Scotus in *Quodl. q. 7 n. 3* der „notwendige Zusammenhang“ von Prämissen und Schlußfolgerungen „sowohl zwischen einer evidenten Wahrheit über die Ursache und einer zu beweisenden Wahrheit über die Wirkung wie zwischen einer evidenten Wahrheit über die Wirkung und einer zu beweisenden Wahrheit über die Ursache bestehen“ kann.¹⁸⁰⁹ Demnach kann der notwendige Zusammenhang in der Wissenschaft sowohl in einem apriorischen Warum-Beweis als auch in einem aposteriorischen Daß-Beweis bestehen.¹⁸¹⁰ Werden die drei Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis im strengen Sinne aufgrund des Inhalts von *Rep. par. prol. q. 1 a. 1 n. 4* verstanden, dann ist die Feststellung nicht widersprüchlich, daß ein aposteriorischer Daß-Beweis in Übereinstimmung mit jenen Bedingungen steht.

- (d) Wissenschaft ist auf das Erkannte durch einen Syllogismus oder eine syllogistische Rede angewendet.¹⁸¹¹

¹⁸⁰⁸ Vgl. auch im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4. Dieser aufgrund der Termini nicht evidente Satz wird von Chisholm innerhalb des „directly evident *a priori*“ als ein „*a priori*“ nicht axiomatischer-Satz verstanden, insofern jener Satz von einem evidenten und mit Gewißheit erkannten Axiom-Satz abgeleitet wird. Vgl. Roderick M. CHISHOLM, *Person and object*, S. 180: „We may now characterise the *a priori* as that which can be derived from what is axiomatic“. Vgl. ibidem: „*h* is directly evident *a priori* for $S \Rightarrow Df$ There is an *e* such that (a) *e* is axiomatic for *S*, (b) the proposition, if *e* occurs the *h* occurs, is axiomatic for *S* and (c) *S* considers *h*“.

¹⁸⁰⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 135. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 169 n. 3: „Prima distinctio est nota *ex primo posteriorum*, quae est, quod demonstrationum alia est *propter quid*, siue per causam; alia *quia*, siue per effectum. Probatur ista distinctio per rationem: quia omne necessarium, & euidetiam ad aliud, vt necessarium euidens ex terminis, potest demonstrari per illud verum euidens: nunc autem, aliquod verum necessarium non euidens ex terminis, habet connexionem necessariam ad aliquod verum acceptum a causa, (...)“.

¹⁸¹⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, op. cit., S. 135-6. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 7 S. 169 n. 3: „(...) & aliquod ad verum acceptum ab effectu, non solum enim veritates de causis non possunt esse sine quibusdam veris de effectibus, sed nec e conuerso, igitur potest aliquod verum demonstrari per aliquod verum euidens acceptum a causa, & tunc *propter quid*, vel per aliquod verum acceptum ab effectu, & tunc *quia*“.

¹⁸¹¹ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 2, 71b17-19, S. 314-5: „(...) wir behaupten aber: *Auch durch Beweis gibt es Wissen*. „Beweis“ nenne ich *den zum Wissen führenden Schluß*; „zum Wissen führend“, darunter verstehe ich: „Mittels dessen, dadurch daß wir ihn haben, wissen wir (etwas)“. Auf die Ähnlichkeit zwischen den Bedingungen für den Wissenschaftscharakter eines Habitus, die von Scotus im Prolog der *Ordinatio* vorgelegt werden, und den vier ersten verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks „Wissen“ bei Ockham wurde von Ruedi IMBACH, Anmerkungen, in: Wilhelm von OCKHAM, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Anm. 143, S. 231, hingewiesen. Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros*

In bezug auf die vierte Bedingung bringt der Prolog der *Lectura* „durch die Anwendung [„*per applicationem*“] der Ursache auf die Wirkung“.¹⁸¹² Im Prolog der *Reportata parisiensia* wird die vierte Bedingung so verstanden, daß sie sich im Unterschied zu den anderen drei Bedingungen, nämlich (a) Gewißheit, (b) Notwendigkeit und (c) Evidenz der Erkenntnis, nicht auf den Sinngehalt des Objekts bezieht, sondern sie besteht aus einem Vergleich zu einem bestimmten Verstand, der vom erkannten Objekt vervollkommen wird.¹⁸¹³

Was sich als Folgesatz („*corollarium*“) aus der Darstellung der vier Bedingungen zum Wissenschaftscharakter des Habitus ergibt, ist dem Prolog der *Reportata parisiensia* nach, daß von keinem Objekt etwas erkannt werden kann, ohne daß es möglich ist, viele Begriffe von ihm zu besitzen. Von den vielen Begriffen muß einer washeitlich („*quiditativus*“) sein, und die anderen quasi denominativ („*denominativi*“), so daß die letzten in einer Ordnung zum washeitlichen Begriff stehen.¹⁸¹⁴ Die drei ersten Bedingungen ermöglichen, daß die wissenschaftliche Erkenntnis durch den Sinngehalt „*per se*“ des Subjekts oder Objekts („*ex per se ratione subiecti & obiecti*“) erreicht wird, insofern vom wesentlichen Sinngehalt des ersten Subjekts/Objekts der Wissenschaft aus¹⁸¹⁵ viele notwendige geordnete Wahrheiten geeignet sind, mit Evidenz erkannt zu werden.¹⁸¹⁶

Der dargestellte Folgesatz verweist auf die zwei ursprünglich von PORPHYRIUS in seinem Werk *Isagoge*¹⁸¹⁷ genannten Prädikationsweisen - durch

Physicorum Aristotelis prol. a. 3 S. 5-6 lin. 29-50: „Una est quod scientia uno modo est certa notitia alicuius veri; et sic sciuntur aliqua per fidem tantum“. (...) „Aliter accipitur scientia pro evidenti notitia, quando scilicet aliquid dicitur sciri non tantum propter testimonium narrantium, sed etsi nullus narraret hoc esse, ex notitia aliqua incomplexa terminorum aliquorum mediate vel immediate assentiremus ei“. (...) „Tertio modo dicitur scientia notitia evidens alicuius necessarii. Et isto modo non sciuntur contingentia, sed principia et conclusiones sequentes. Quarto modo dicitur scientia notitia evidens veri necessarii nata causari ex notitia evidenti praemissarum necessarium applicatarum per discursum syllogisticum. Et isto modo distinguitur scientia ab intellectu qui est habitus principiorum, et etiam a sapientia, sicut docet Philosophus VI *Ethicorum*“.

¹⁸¹² Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 39 n. 107.

¹⁸¹³ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 1 S. 2 n. 4: „Quarta non ex ratione obiecti, sed ex comparatione ad intellectum talem, vel talem quem perficit“.

¹⁸¹⁴ Ibidem: „Ex hoc sequitur corollarium, quod de nullo potest aliud sciri, nisi de quo possit plures conceptus haberi; unus quiditativus, & alij quasi denominativi secundum ordinem quemdam habentes ipsum quiditativum conceptum“.

¹⁸¹⁵ Vgl. das dritte Kapitel.

¹⁸¹⁶ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 1 S. 2 n. 4: „Vnde tres primae conditiones consequuntur scientiam ex per se ratione subiecti & obiecti, de quo natae sunt veritates necessariae esse in euidencia ordinatae“.

¹⁸¹⁷ Vgl. PORPHYRIOS, Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge), in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, S. 155: „(...), da es nötig ist, erstens, für die Lehre der Grundaussagen bei Aristoteles Kenntnis darüber zu erwerben, was *Sein-Geschlecht* (ist), was (artbildender) *Unterschied*, was *Erscheinungsform*, was *eigentlich*, was *nebenbei zutreffend*, und da, zweitens, die Betrachtung

washeitliche und durch nicht-washeitliche Begriffe -,¹⁸¹⁸ nämlich auf die „*praedicatio in quid*“ und auf die „*praedicatio in quale*“ (oder auch „*praedicari in quid*“ und „*praedicari in quale*“).¹⁸¹⁹

- Die „*praedicatio in quid*“ oder die „washeitliche Prädikation“ entspricht der Weise, wie die beiden ersten Prädikabilien, Gattung und Art, prädiziert werden: Sie ist die Prädikation entweder von der ganzen Wesenheit (die Artnatur) oder von einem Teil der Wesenheit (die Gattung), in der der Begriff von der Wesenheit stammt.¹⁸²⁰

- Die „*praedicatio in quale*“ oder die „qualifizierende Prädikation“ entspricht der Weise, wie die restlichen drei Prädikabilien, der Artunterschied, das Proprium und das Akzidens, prädiziert werden: Die „*praedicatio in quale*“ ist die Prädikation eines der Wesenheit nachfolgenden bestimmenden Merkmals. Dieses die Wesenheit bestimmende Merkmal kann wesentlich („*in quale substantiale sive essentielle*“, d. h. der Artunterschied, da er ein Teil der Washeit ist)¹⁸²¹ oder nicht-wesentlich („*in quale accidentale*“ oder „*in quale*“, d. h. das Proprium oder das Akzidens) sein.¹⁸²²

Zu den beiden Prädikationsweisen gehört außerdem ein „unterscheidendes Kennzeichen“, nach dem ein Prädikat, um „*in quid*“ prädiziert zu werden, „*per modum essentiae*“ („in der Weise einer Wesenheit“) oder „*per modum subsistentis*“ („in der Weise eines Subsistenten“) prädiziert werden muß.¹⁸²³ Das, was „*per modum*

dieser (Grundbestimmungen) förderlich ist sowohl für die Angabe von *Begriffsbestimmungen* und überhaupt für das Geschäft des *Einteilens* und *Beweisens*, (...)“. Vgl. *ibidem*, Kap. 2-5, S. 156-73.

¹⁸¹⁸ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 316f.; Timotheus A. BARTH, Die Grundlage der Metaphysik bei Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 216; Richard McKEON, The relation of logics to metaphysics in the philosophy of Duns Scotus, op. cit., S. 536-7.

¹⁸¹⁹ Vgl. *Super Universalia porphyrij quaestiones acutissimae* q. 12 S. 95 n. 5: „Propter istas tres rationes omittendus est iste modus: & dicendum aliter, quod eorum sufficientia accipitur penes *praedicari* sic: *Praedicari* enim diuiditur in *praedicari in quid*, & *in quale*, tanquam in per se differentias: quia isti sunt primi modi praedicandi, (...)“.

¹⁸²⁰ *Ibidem*: „(...) *praedicari in quid*, est praedicari essentiam subiecti, per modum essentiae, id est, per modum subsistentis, & non denominantis: & hoc contingit dupliciter; vel quod praedicet totam essentiam subiecti, & sic est Species. Si enim aliquid esset in essentia indiuidui, praeter essentiam Speciei, duo indiuidua essentialiter different; & per differentias acceptas ab illo, quod plus est in hoc, & in illo, posset Species formaliter diuidi, & indiuiduum deffiniti, quod est inconueniens. Si vero partem essentiae, sic est Genus“.

¹⁸²¹ *Ibidem*, S. 96 n. 6: „*Praedicari in quale*, est praedicari per modum denominantis, quod contingit dupliciter; vel quod praedicet subiecti essentiam, per modum denominantis; & tunc praedicatur *in quale substantiale*, siue *essentiale*, & sic est Differentia“.

¹⁸²² *Ibidem*: „*Est enim Differentia substantiae, qualitas*, per Aristotelem 5. Metaph. vel quod praedicet accidens per modum denominantis, & tunc praedicatur *in quale accidentale*; vel ergo praedicat accidens conuertibile, egrediens a principiis subiecti, & sic est proprium; vel accidens commune, & sic est vltimum Vniversale“. Vgl. Allan B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. 79-80.

¹⁸²³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 317-8. In *Super Universalia porphyrij quaestiones acutissimae* q. 28 S. 114 n. 3 wird die Behauptung aufgestellt, daß, um etwas „*in quid*“ zu prädizieren, das „*quid*“ „*per modum quid*“ prädiziert werden muß: „(...) dico, quod ad praedicari in *quid*, non sufficit quod praedicet *quid*; sed quod praedicet *quid* per modum *quid*: Differentia autem praedicat essentiam per modum informantis, non per modum subsistentis“.

subsistentis“ prädiziert wird, existiert in sich und ist nicht nur einer Washeit innewohnend, d. h. es ist nicht nur der Washeit als *ein Merkmal* innewohnend, als ob es nicht als *die* Washeit oder als *ein Teil* von ihr prädiziert würde.¹⁸²⁴ Es geht hier grammatisch um Substantive, die die ganze Washeit oder einen Teil des Subjekts bezeichnen, von dem sie prädiziert werden. Damit wird klar, daß das, was „*in quid*“ prädiziert wird, ein „was“ oder eine „Wesenheit“ bezeichnet, die, wie HONNEFELDER andeutet, „als Träger von Eigenschaften etwas ‘*Subjekthafte*’, In-sich-selbst-Stehendes und nicht in einem anderen Inhärierendes darstellt“.¹⁸²⁵ Die Prädikation „*in quale*“, wesentlich oder nicht, ist stets „*per modum denominantis*“: Sie bezeichnet ein „wie“, „das nicht selbst etwas ‘*Subjekthafte*’ darstellt, sondern nur einem subjekthaften ‘Was’ als Eigenschaft anhaftet“.¹⁸²⁶ Die „*denominatio*“ ist selber eine Bezeichnungsweise, die in der *Kategorienschrift* des Aristoteles als „Paronymie“ thematisiert wird und vorliegt,¹⁸²⁷ „wenn etwas nicht durch ein selbständiges Wort (Nomen oder Substantiv), sondern ein von diesem Nomen abgeleitetes, in der Beugungsform von ihm abweichendes Wort (wie etwa durch die adjektivische Form eines Nomens) bezeichnet wird“.¹⁸²⁸ Denominative Termini¹⁸²⁹ sind grammatisch stets abgeleitete Termini, so wie „menschlich“ vom Substantiv „Menschheit“ abgeleitet wird.¹⁸³⁰

¹⁸²⁴ Vgl. Richard McKEON, The relation of logics to metaphysics in the philosophy of Duns Scotus, op. cit., S. 536-8. Es läßt sich hier zeigen, daß das, was L.-M. DE RIJK, On ancient and medieval semantics and metaphysics (2), in: *Vivarium*, S. 86f. 95f. 99f. 101-2, in seinem vierfachen Schema über die Kategorien aussagt, z. B. von den „sekundären Substanzen“, Gattung und Artnatur als *Dinge*, die von der ersten Substanz ausgesagt werden, aber *nicht* in ihr anwesend sind, und von anderen Kategorien als *Dinge*, die von der ersten Substanz (oder sogar von den zweiten Substanzen) ausgesagt werden und in ihr doch *anwesend sind*, von der Bedeutung der Prädikabilien nicht zu isolieren ist. Sind die Kategorien eine allgemeine Einteilung der Hauptarten von Entitäten, die von den Dingen ausgesagt werden und als solche das Denken betreffen, dann beziehen sich die Prädikabilien in *Übereinstimmung mit jener Einteilung* auf den Aufbau der Sätze für die Erkenntnis eines Subjekts aufgrund der konvertiblen Prädikation. In *Übereinstimmung mit jener Einteilung* ist jedes Prädikat mit dem Subjekt konvertibel oder nicht konvertibel. Jedes Prädikat ist dann entweder die Definition oder eine Eigenschaft des Subjekts.

¹⁸²⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 318.

¹⁸²⁶ *Ibidem*. Vgl. *Super Universalia porphyrij quaestiones acutissimae* q. 28 S. 114 n. 3: „(...): nam denominatiuum differt a principali solo casu, idest, cadentia ad subiectum: & illud tantum conuenit his, quae praedicantur in *quale* accidentale; quia quod praedicatur in *quale* essenziale, non habet ipsum pro subiecto, vt accidens dicitur esse in subiecto“.

¹⁸²⁷ Vgl. ARISTOTELES, Kategorien, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., Kap. 1, 1a12-15, S. 2-3: „„Abgeleitet“ wird genannt, was von etwas (anderem) aus, von dem es sich (nur) durch seinen Beugungsfall unterscheidet, die namentliche Ansprache hat, z. B. von „Schriftkunde“ der „Schriftkundige“ und von „Mannestum“ der „Mannhafte““.

¹⁸²⁸ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 318. Vgl. auch Barrington JONES, An introduction to the first five chapters of Aristotle’s Categories, in: *Phronesis*, S. 147-9.

¹⁸²⁹ Vgl. *Super Universalia porphyrij quaestiones acutissimae* q. 16 S. 100 n. 3: „(...), Denominatiua dicuntur, quaecunque ab aliquo solo casu differentia, habent denominationem: huiusmodi sunt omnia concreta, respectu abstractorum; (...).“ Vgl. Constantino MARMO, Ontology and semantics in the logic of Duns Scotus, in: Umberto ECO and Constantino MARMO, *On the medieval theory of signs*, S. 165f.

¹⁸³⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 318.

Unter den in einer Wissenschaft vom zu erkennenden Objekt verwandten Begriffen ist dann den obigen begrifflichen Strukturen nach der Begriff der „*species specialissima*“ - z. B. vom Objekt „Mensch“ - der einzige washeitliche Begriff, obwohl er keine washeitliche Prädikationsweise darstellt. Alle anderen Begriffe, auch der wesentliche Begriff des Artunterschieds,¹⁸³¹ sind denominativ und bezeichnen jeweils die qualifizierende Prädikationsweise. Werden die Prädikabilien im Blick auf ihre so charakterisierte Prädikabilität definatorisch erörtert, dann scheinen sie „eine Klassifikation *möglicher* Prädikate“ zu sein, „die die Funktion aktueller Prädikate haben können, (...) da der Ausdruck ‘ausgesagt werden’ nicht die Beziehung zwischen einem Prädikat und einem Subjekt in einer Aussage, sondern diejenige zwischen einem Prädikat und einem Subjektbereich, als einem Bereich möglicher Subjekte dieses Prädikats für aktuelle prädikative Aussagen, anzeigt“.¹⁸³² Sind die Prädikabilien - so der Artunterschied und die Proprien als Arten von denominativen Begriffen und qualifizierenden Prädikaten - ein „logisches Schema“ der Prädikation in der Wissenschaft, dann zeigt sich aber auch bei Scotus,¹⁸³³ daß dieses intentionale Schema einer „essentialistisch-materiellen Logik“ und einer substantiellen-akzidentellen „Ding-Eigenschaft-Metaphysik verpflichtet bleibt“,¹⁸³⁴ in der zumindest teilweise die Gattungen des Seienden, d. h. „der prädzierbaren Prädikate“ (Ebert) ein weiteres strukturelles Moment ist.¹⁸³⁵

Eine erste Beurteilung vom Inhalt des zweiten Interpretationsmotivs¹⁸³⁶ soll jetzt nach der Darstellung der Bedingungen der Wissenschaft im strengen Sinne durchgeführt werden. Entscheidend ist hier, daß nicht hinsichtlich der Bedingungen der *notwendigen* Wissenschaft - z. B. hinsichtlich der (b) Bedingung der Notwendigkeit *des Objekts!* - in *Ord. prol. n. 208* die genannten „psychologischen Kriterien“ der Erkenntnis von Scotus hervorgehoben werden, sondern hinsichtlich der

¹⁸³¹ Vgl. H. M. BAUMGARTNER und P. KOLMER, Prädikabilien, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, S. 1183: Der Artunterschied „kennzeichnet Prädikate, die Wesentliches und doch kein ‘Was’ zum Ausdruck bringen, sondern aufzeigen, *wie* etwas im Unterschied zu einem anderen *an sich* ist. In einer Doppelperspektive eingeteilt in - mit Blick auf die Gattung - *teilende* (...), - mit Blick auf die Art - *konstitutive* (...), *spezifische* Differenz, bildet sie mit Gattung und Art die Sphäre substantieller Prädikation, (...)“.

¹⁸³² *Ibidem*, S. 1184.

¹⁸³³ Vgl. auch im dritten Kapitel die Abschnitte unter 3.2.2.

¹⁸³⁴ Vgl. H. M. BAUMGARTNER und P. KOLMER, Prädikabilien, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *op. cit.*, S. 1183.

¹⁸³⁵ Vgl. Theodor EBERT, Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles. Zum Verhältnis von *Kat. 4* und *Top. I 9*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, S. 130-1.

Bedingungen einer *kontingenten* Wissenschaft, nämlich der Theologie des Kontingenten.¹⁸³⁷ Die Idee eines „intuitiven Modells“ der Wissenschaft kann ebenso mit ausreichender Textbasis nur auf weitere Modelle (vgl. unten) angesichts der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie des Kontingenten bezogen werden. Es ist *offensichtlich*, daß in *Ord. prol. n. 208-209*, so wie in anderen Zusammenhängen des Prologs der *Ordinatio*,¹⁸³⁸ die Theologie in sich des Notwendigen als eine Wissenschaft in sich des Notwendigen - sowie einfach die „Wissenschaft“ nach Scotus - trotz der scotischen Kritik an der Bedingung der Diskursivität in Übereinstimmung mit dem syllogistischen beweisenden Modell der Wissenschaft nach Aristoteles steht.¹⁸³⁹ Übrigens hat Scotus nicht die Wissenschaft „*large*“ im Blick, wenn er in *Ord. prol. n. 208* den Text *Summa a. 6 q. 1 arg. 1* von Heinrich v. Gent anspricht, sondern ein zur aristotelischen Wissenschaft gehörendes Prinzip, nach dem von den erkannten ersten Prinzipien aus¹⁸⁴⁰ weitere Prinzipien und Wahrheiten erkannt werden können.¹⁸⁴¹

Sowohl im Blick auf die Wissenschaft in sich des Notwendigen als auch im Blick auf die Wissenschaft in sich des Kontingenten soll außerdem (a) die Gewißheit als eine subjektive Qualität der gewonnenen Erkenntnis - als ein „psychologisches Kriterium“ - verstanden werden, die aber jeweils eine verschiedene *objektive Begründung*¹⁸⁴² voraussetzt.¹⁸⁴³ Im Blick auf die Wissenschaft des Notwendigen bezieht sich die Gewißheit auf zwei verschiedene Zustimmungskakte, die sich jeweils auf zwei verschieden begründete *evidente Sätze* stützen,¹⁸⁴⁴ insofern sie *als* evidente

¹⁸³⁶ Vgl. in der Einleitung unter 4.

¹⁸³⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.4.2, 6.4.3, 6.4.4 und 6.4.5.1.

¹⁸³⁸ Vgl. z. B. im ersten Kapitel von 1.5.2.1.1 bis zum 1.5.2.4 und das dritte Kapitel.

¹⁸³⁹ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.2.

¹⁸⁴⁰ Z. B. von den erkannten ersten Prinzipien der Theologie aus.

¹⁸⁴¹ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa a. 6 q. 1 arg. 1* (I f. 42E): „Ad primum in oppositum: quod theologia non habet causas & principia: Dicendum quod falsum est: quia habet principia prima credibilia: ex quibus ductu naturalis rationis illustrante lumine supernaturali elici possunt credibilia posteriora pertinentia ad hanc scientiam. Sicut in qualibet alia scientia ex primis principiis lumine naturalis rationis eliciuntur posteriora. Licet tamen diuina omnia sunt principia respectu rerum naturalium: in se tamen quaedam sunt priora quibusdam: quae sunt secundum hoc principia aliorum: etiam item eis quae pertinent ad ipsum deum. secundum quod pater est principium filii, pater & filius spiritus sancti“.

¹⁸⁴² Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 58f.

¹⁸⁴³ Im zweiten Interpretationsmotiv wird die „Gewißheit“ lediglich als „psychologisches Kriterium“ der Erkenntnis betrachtet.

¹⁸⁴⁴ Nämlich auf evidente Prinzipien und auf evidente Schlußsätze. Vgl. *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 4 S. 140 n. 233*: „Habita certitudine de principiis primis, patet quomodo habebitur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formae syllogismi perfecti, - cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales q. 17 S. 469 n. 11*: „Cognitio principij seipsa est certa, vel ab obiecto, scilicet a principio, quod est a se verum manifestum, vel saltem est manifestum ex terminis, qui sunt per se

Sätze erkannt werden. (Auch im Blick auf die Wissenschaft des Kontingenten bezieht sich die Gewißheit der Erkenntnis auf den Akt der Zustimmung zu einem unmittelbaren evidenten Satz¹⁸⁴⁵ und zu mittelbaren evidenten Sätzen¹⁸⁴⁶). Dementsprechend stellt Scotus fest, daß die Erkenntnis gewiß ist, insofern sie *wahr* ist und zugleich die Perzeption der wahren Erkenntnis voraussetzt.¹⁸⁴⁷ Nur *so*, d. h. durch die Mitwirkung von objektiven Kriterien des erkannten Objekts, gewinnt der Erkenntnisakt „Intensität“ und „Festigkeit“ („intensity“ und „firmness“; Vier) im Verstand bzw. die subjektive Qualität der „Gewißheit“.¹⁸⁴⁸ Dieselbe Beziehung von objektiven Kriterien und subjektiver Qualität der Erkenntnis - sowie die Unterscheidung zwischen epistemologischer und psychologischer Evidenz - ist bereits im Hinblick auf die Evidenz der Erkenntnis eines Prinzips und/oder eines Schlußsatzes verdeutlicht worden. Dabei handelt es sich um den Unterschied zwischen evidenten *Dingen* und *Sätzen* - letztlich zwischen der „*evidentia rei in se*“ aufgrund ihrer „ontologischen Wahrheit“ - und der mittels dieser objektiven Evidenz gewonnenen Evidenz des Verstandesurteils.¹⁸⁴⁹

Im Anschluß an diese Kritik ist zu sagen,¹⁸⁵⁰ daß die Evidenz des Objekts - des Objekts in einer systematisierten Struktur wie der „Wissenschaft“ - zwar die Evidenz einer propositionalen Aussage (des ersten Prinzips der Wissenschaft!) ist. Aber so wird

causae evidentiae principij, & includuntur in ipso: conclusio autem est certa per principium, tanquam per causam suae certitudinis; (...).“ Da außerdem Wirkung und Ursache im Blick auf die Vollkommenheit verschieden sind, ist die Gewißheit der Schlußfolgerung geringer als die Gewißheit der Prinzipien. Vgl. *Ordinatio* III d. 23 q. un. S. 463 n. 8: „(...); quia conclusio est minus certa, quam principium, ex quo tota certitudo eius est a certitudine principij: (...).“ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4, im fünften Kapitel unter 5.2.1 und unten in diesem Kapitel unter 6.4.3 und 6.4.4.

¹⁸⁴⁵ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1 und unten in diesem Kapitel unter 6.4.4.

¹⁸⁴⁶ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.4 und unten in diesem Kapitel unter 6.4.4.

¹⁸⁴⁷ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 57. 60. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 4 S. 110 n. 47: „(...): tum quia de omni sensitiva potest intellectiva iudicare qualis ipsa est. Tum quia certitudo numquam est in apprehendendo verum nisi talis sciat veritatem apprehensam, vel sciat illud esse verum quod apprehendit; nam si opinando apprehendam, tamen non sum certus. Solus autem intellectus reflectitur iudicando se apprehendere verum“.

¹⁸⁴⁸ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 59. Vgl. *Ordinatio* II d. 6 q. 2 S. 541 n. 11: „(...) dico per idem, quod non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris, quae apprehendit: nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis, vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis: (...). Aliter potest dici quod sicut actus intellectus, considerando principium in se, non potest esse falsus, ita nec actus voluntatis, amando finem in se, potest esse malus: (...). Tamen sicut actus intellectus potest esse falsus, attribuendo veritatem primae causae alicui principio creato, cui non conuenit illa veritas; (...).“

¹⁸⁴⁹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4 und auch unten in diesem Kapitel unter 6.4.4. Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 39-53. 114-6. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 64 n. 100: „(...); et ita debet intelli ‘veritas’ de qua loquitur Philosophus II *Metaphysicae*, pro evidentia rei in se sive pro intelligibilitate eius ex parte sui. Non autem oportet quod res sicut se habet ad entitatem sic se habeat ad cognosci, nisi in cognosci ab intellectu illo qui respicit intelligibilia omnia secundum gradum proprium cognoscibilitatis eorum, qualis non est noster, (...).“

¹⁸⁵⁰ Gegen Boulnois These über die „Evidenz des Dinges“ in der scotischen Konzeption der Wissenschaft; vgl. in der Einleitung unter 4.

- für Aristoteles und für Scotus¹⁸⁵¹ - doch *das reale* „Objekt-Ding“ vermittelt einer naturhaften Sprache durch und im Verstand aktuell in der Wissenschaft zur Erkenntnis gebracht.¹⁸⁵² Außerdem ist die Behauptung, daß Aristoteles die „Evidenz des Objekts“ als Ursache des wissenschaftlichen Habitus in *Zweiter Analytik* I Kap. 2 nicht erwähnt,¹⁸⁵³ nicht gesichert. In *Lect. prol. n. 107* und *Ord. prol. n. 208* redet Scotus von der Evidenz des ersten Objekts-Satzes wegen der Bedeutung seiner Termini.¹⁸⁵⁴ Und so redet Aristoteles in *Zweiter Analytik* I Kap. 2 von wahren, primären, unmittelbaren,¹⁸⁵⁵ schließlich von für die im Schlußsatz gewonnene Erkenntnis in der Wissenschaft „ursächlichen“ Prämissen.¹⁸⁵⁶ Folglich erzwingt nichts die Konklusion, daß das „evidente Objekt“ in (c) der dritten Bedingung die evidente „intuitive Erkenntnis“ des Objekts in der Theologie in sich betrifft.¹⁸⁵⁷

6.2 - Die scotische Bewertung der vier aristotelischen Bedingungen¹⁸⁵⁸

Das, was nach Scotus eine „*scientia in se*“ ist, aber nicht notwendig das, was nach Scotus eine „*scientia*“ ist, wird zunächst in der anschließenden Bewertung der vier Bedingungen der Wissenschaft im strengen Sinne erläutert. Dabei wird als Erstes behauptet, daß in der (d) vierten aristotelischen Bedingung keine wahrhaftige Bedingung zum Wissenschaftscharakter eines Habitus zu sehen ist.¹⁸⁵⁹ Eine *Wissenschaft in sich*, wie die *Theologie in sich*, ist damit bezüglich der Gesamtheit der vier Bedingungen keine vollständige Wissenschaft. Die Gründe dafür liegen dem Prolog der *Ordinatio* nach darin, daß die Erkenntnis durch syllogistische Diskursivität sowohl (1) eine Unvollkommenheit auf seiten der Wissenschaft (=des Habitus der Wissenschaft im erkennenden Subjekt) einschließt, weil die Wissenschaft eine

¹⁸⁵¹ Auch mit Rücksicht auf seine „*species*“-Lehre.

¹⁸⁵² Vgl. im ersten Kapitel unter 1.7.1; im dritten Kapitel unter 3.2.3.2.2 und im Schlußkapitel unter 1.1.

¹⁸⁵³ Dies stelle ich gegen eine These von Sondag über die dritte Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis in *Lect. prol. n. 107* fest.

¹⁸⁵⁴ *Ord. prol. n. 142*.

¹⁸⁵⁵ So nennt auch Scotus die durch sich bekannten und evidenten Sätze. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4.

¹⁸⁵⁶ Vgl. in der Einleitung unter 4 das Aristoteles Zitat. Das oben vorgetragene Argument steht gegen Sondags These (vgl. auch in der Einleitung unter 4), Aristoteles behaupte nicht, daß die Wissenschaft vom Objekt verursacht wird. Weiterhin trifft zu, daß der Begriff der Ursache in der scotischen Epistemologie der Wissenschaft der gnoseologischen Ebene angehört. Demgemäß verursacht die „*species intelligibilis*“ den Habitus der Wissenschaft im Verstand. Sowohl die Ursache, die jene Formalität ist, als auch das, was sie im Verstand bewirkt, beziehen sich jedoch auf die Realität. „*A parte rei*“ verursacht eine Wesenheit alles, was von sich selbst wesentlich erkennbar ist; vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.1 und im dritten Kapitel unter 3.2.2.2 und 3.2.3.2.2.

¹⁸⁵⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.4.5.2.

¹⁸⁵⁸ *Ord. prol. n. 208*; *Lect. prol. n. 107*; *Rep. par. prol. q. 1 a. 1 n. 4*; *Rep. I A prol. a. 1*.

¹⁸⁵⁹ Vgl. *Reportata parisiensia prol. q. 1 a. 1 S. 2 n. 4*.

äquivoke Wirkung ist, als auch (2) eine Potentialität („*potentialitas*“) des aufnehmenden Verstandes.¹⁸⁶⁰

Daß der vierten Kennzeichnung nach die wissenschaftliche Erkenntnis (1) eine äquivoke Wirkung ist bzw. eine Unvollkommenheit im Habitus des Erkennenden besagt, scheint auf einen Vergleich mit dem Verhältnis von äquivoker Ursache und äquivoker Wirkung in der Metaphysik und in der Physik bezogen werden zu können. Das erste Objekt der Wissenschaft ist nicht nur die erste Ursache in syllogistischen Beweisgängen, da es die Kenntnis jedes anderen Begriffs und jedes anderen Satzes in denselben Beweisgängen logisch-semantic verursacht. Das erste Objekt ist die erste Ursache des Habitus der Wissenschaft, insofern dieser Habitus von einem Erkenntnisvermögen erkannt wird. Als erste Ursache bewahrt das erste Objekt in sich gleichzeitig virtuell, nicht formal, die Totalität ihrer Erkennbarkeit. Es kann der Fall sein, daß der von der ersten Ursache verursachte Habitus *eines Verstandes* - ihre Wirkung - diese Vollkommenheit des verursachenden Objekts nicht bewahrt, nämlich wenn er die Totalität der Erkennbarkeit des Objekts nicht *gleichzeitig* erkennt. So ist der Habitus im Blick auf die Vollkommenheit des Objekts oder der Ursache eine äquivoke Wirkung. Wie die erste Ursache in bezug auf diese Wirkung äquivok ist; so ist die Wirkung in bezug auf die erste Ursache äquivok.¹⁸⁶¹ Außerdem ist die zweite Bedingung nach einem Vergleich mit den Bedingungen der Selbstbewegung von einer Substanz diejenige, nach der eine äquivoke Ursache im Subjekt eine Form herstellt, die nicht der Natur der aktiven Form der bewirkenden Ursache gleich ist. Das „*principium quo*“ der bewirkenden Ursache ist von einer anderen Natur als die Form, die bewirkt wird. So ist beispielsweise das Wachsen in Quantität eine äquivoke Betätigung einer Substanz: Sie ist in ihr selbst eine passive Veränderung.¹⁸⁶²

¹⁸⁶⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 141-2 n. 208: „Ultimum, videlicet causatio scientiae per discursum a causa ad scitum, includit imperfectionem, et etiam potentialitatem intellectus recipientis. Ergo theologia in se non est scientia quantum ad ultimam condicionem scientiae; sed quantum ad alias tres conclusiones est scientia in se et in intellectu divino“. Vgl. ibidem, S. 142 n. 208 *textus interpolatus a*: „[imperfectionem] ex parte scientiae, quod sit effectus aequivocus“.

¹⁸⁶¹ Vgl. Timotheus A. BARTH, *Die Grundlage der Metaphysik bei Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit*, op. cit., S. 217: „So enthält Gott in sich alle Geschöpfe als ideales Sein *virtualiter et eminenter*. Zu dem idealen Sein der erschaffenen Dinge gehört auch die körperliche Materie. Der göttliche Schöpfungsakt gibt dann den Geschöpfen ihr konkretes und reales Sein, das von dem göttlichen Sein sich wesentlich, d. h. wie Endliches vom Unendlichen unterscheidet“.

¹⁸⁶² Vgl. Roy R. EFFLER, *John Duns Scotus and the principle „omne quod movetur ab alio movetur“*, S. 39.

Im Prolog der *Lectura* wendet sich Scotus auch gegen den ersten Teil der dritten Bedingung. Auch im ersten Teil der dritten Bedingung im Prolog der *Lectura* ist eine Unvollkommenheit zu sehen, nämlich daß eine Wissenschaft durch eine Ursache („*per causam*“ oder „*per causam efficientem*“) verursacht wird, weshalb das wissenschaftliche Wissen, wie die Schlußfolgerung von den Prämissen, von einer vorhergehenden Erkenntnis abhängt,¹⁸⁶³ die (2) die Potentialität des aufnehmenden Verstandes bezeichnet. Scotus sieht den Erkenntnisvorgang als problematisch an, der im Begriff der Ursache der Erkenntnis implizit ist. „In uns“ hängt die Kenntnis der Schlußfolgerung von der Kenntnis der definitiven Prämisse ab, und zwar einer Ordnung der Zeit nach, nicht nur einer Ordnung der Natur nach. Der Ordnung der Zeit nach geht das Erkenntnisvermögen im syllogistischen Beweis von gewußten Prämissen zur Schlußfolgerung über, die vor diesem Vorgang ungewußt ist: Dieser Vorgang zeigt, daß das Vermögen in seiner Kenntnis des Objekts unvollkommen ist.¹⁸⁶⁴ Der erste Teil der dritten Bedingung im Prolog der *Lectura* ist eine richtige Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis nur für unvollkommene Erkenntnisvermögen. Werden die aristotelischen Bedingungen unter den beiden letzten Kritiken bewertet, dann sind es drei Bedingungen, die die Vollkommenheit des Wissens bezeichnen, die zu einer Wissenschaft „*simpliciter*“ oder „*in se*“ erforderlich sind: (a) Wissenschaft ist eine sichere Erkenntnis; (b) sie ist eine Erkenntnis, die sich auf das Notwendige bezieht; (c) sie ist eine Erkenntnis, die durch ein durch sich evidenten Objekt gewonnen wird.¹⁸⁶⁵

Zugleich zeigen die Bedingungen der Vollkommenheit des Wissens, die jede Wissenschaft einschließen muß, um eine *Wissenschaft in sich* zu sein (vgl. *Ord. prol. n. 208!*), zusammen mit einer vierten Bedingung, nämlich (d) „ohne zeitliche Diskursivität im Erkenntnishabitus“ (vgl. unten), vollständig die scotische Konzeption der Wissenschaft, die auf die Definition der Wissenschaft in sich in *Ord. prol. n. 141* zu beziehen ist. Wenn diese Bedingungen zur wissenschaftlichen Erkenntnis eines

¹⁸⁶³ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 39 n. 107*: „Sed quod scientia sit per discursum et applicationem, hoc est imperfectionis; et etiam quod sit habita per causam, imperfectionis est, quia sic dependet ex cognitione praecedente. Theologia ergo in se quantum ad alias condiciones quae sunt perfectionis (quod sit cognitio certa, et necessaria, et per obiectum per se evidens, non per causam efficientem in intellectu), est scientia“.

¹⁸⁶⁴ Vgl. Richard McKEON, *Philosophy and the development of scientific methods*, op. cit., S. 531. Vgl. auch Gilbert OSTDIEK, *Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus*, op. cit., S. 600.

¹⁸⁶⁵ So lautet der zweite Teil der in *Lect. prol. n. 107* dritten Bedingung für die wissenschaftliche Erkenntnis. Vgl. Ulrich G. Leinsle, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 162.

Objekts von einem Verstand in einem bestimmten Zustand erfüllt werden, dann gibt es Wissenschaft in sich und im göttlichen Verstand. Eine Wissenschaft in sich ist der Erkenntnishabitus eines Objekts, das mit einem Verstand im Verhältnis steht, insofern dieser Verstand dem Objekt angemessen ist.¹⁸⁶⁶ Daß ein Verstand in diesem Verhältnis mit dem Objekt stehen kann, bedeutet entsprechend, daß die (vier) Bedingungen von Vollkommenheit des Wissens erfüllt werden. Die Verfassung eines Verstandes wie der Verstand Gottes - ohne daß eine Wissenschaft in sich wie die Theologie in sich der Definition nach in einer Wissenschaft im Verstand Gottes besteht - erfordert ein anderes, nicht völlig aristotelisches Modell der Wissenschaft.¹⁸⁶⁷

Aber hat Scotus *auch genau wie* Aristoteles *Wissenschaft* als ein System von Sätzen verstanden, das von unmittelbaren Prinzipien ausgeht, von denen durch Deduktion Schlußfolgerungen abgeleitet werden, d. h. nicht als die dargelegte *Wissenschaft in sich*? Daß Scotus den Begriff der Wissenschaft auf diese Weise versteht, wird meist ausgelegt:¹⁸⁶⁸ Ohne Zweifel ist für Scotus jeder Erkenntnishabitus, der sich innerhalb eines bestimmten Objektbereiches in Form eines Syllogismus *Barbara* darstellen und erkennen läßt, als wissenschaftliche Erkenntnis zu verstehen.¹⁸⁶⁹ Kann aber die Auffassung aufgrund des Prologs der *Lectura* und der *Ordinatio* - besonders angesichts der scotischen Bewertung der aristotelischen „*episteme*“ in *Lect. prolog. n. 107* und *Ord. prolog. n. 208* -, nach der *derartige aristotelische Habitus* als *Wissenschaft* verstanden werden können,¹⁸⁷⁰ als *scotische* Auffassung gelten? Die Antwort auf diese Frage, insofern sie eine endgültige Präzisierung des Begriffs der „*scientia in se*“ voraussetzt, ist nicht

¹⁸⁶⁶ *Ord. prolog. n. 141.*

¹⁸⁶⁷ Vgl. Antonie VOS, *Kennis en noodzakelijkheid*, S. 79f. Aus dem Inhalt von *Ord. prolog. n. 208* ist nicht zu folgern, wie bei H. A. KROP, *The self-knowledge of God - Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge*, in: E. P. BOS and H. A. KROP (eds.), *op. cit.*, S. 86, daß der Habitus der Erkenntnis von „dieser Gottheit“ im Verstand Gottes, d. h. die „Selbsterkenntnis Gottes“, keine Wissenschaft ist. Sie ist doch unter gewissen Bedingungen, und im Prinzip im Blick auf die notwendigen theologischen Wahrheiten, eine *Wissenschaft in sich*.

¹⁸⁶⁸ Vgl. z. B. Ludger HONNEFELDER, *Das Verhältnis von Theologie und Philosophie als veränderndes Moment in der Entwicklung des Selbstverständnisses der Philosophie*, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *op. cit.*, S. 272 (272-5): „Philosophie und Theologie sind prinzipiell als Weisen jener ‘Wissenschaft’ zu verstehen und zu betreiben, wie sie von Aristoteles konzipiert und normiert worden ist“. Vgl. in der Einleitung unter 4 das erste Interpretationsmotiv.

¹⁸⁶⁹ Vgl. Edward D. O’CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, *op. cit.*, S. 4-5.

¹⁸⁷⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens*, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, S. 231: „Als „Wissenschaft in sich“ (*scientia in se*), d. h. als *jene dem Ideal der Zweiten Analytiken des Aristoteles entsprechende und von einem dem jeweiligen Gegenstand angemessenen Verstand erreichbare axiomatisch-deduktive Gestalt von Wissenschaft betrachtet* [Kursiv v. Verfasser], unterscheiden sich Theologie und Metaphysik, wie sich Wissenschaften nach Scotus prinzipiell zu unterscheiden haben, nämlich durch das, was ihr „erstes Subjekt“ ausmacht“.

selbstverständlich.¹⁸⁷¹ Dementsprechend soll festgehalten werden, daß im Prolog der *Ordinatio*, nicht im ganzen Scotus Werk, „Wissenschaft“ vor allem „Wissenschaft in sich“ ist. Man kann schließen, daß in anderen Zusammenhängen, in welchen die Frage nach dem Wissenschaftscharakter eines Habitus den Vergleich mit den Begriffen „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ verzichtet, ein Habitus des Wissens *wie die aristotelische* apodiktische Beweisführung „Wissenschaft“ für Scotus ist.¹⁸⁷² Aber zumindest im Prolog der *Reportatio* I A entspricht schon ein verändertes Modell wie das kritische Modell der Wissenschaft in sich in *Lectura* und *Ordinatio* im wesentlichen dem axiomatisch-deduktiven *aristotelischen* Modell. Dies ist so, weil nach Scotus im Prolog der *Reportatio* I A die vierte Bedingung eine Bedingung des unvollkommenen Verstandes ist, nicht eine Bedingung der eigentümlichen Definition der Wissenschaft („*de per se ratione scientiae*“).¹⁸⁷³ Nach dieser Auffassung sind nur die drei ersten beschriebenen Bedingungen, nämlich Bedingungen, die sich auf den Sinngehalt des ersten Objekts beziehen,¹⁸⁷⁴ *für den Begriff der Wissenschaft* konstitutiv.

Schließlich gehört zu diesem Abschnitt noch die Bestätigung von dem, was O’CONNOR als erstes Merkmal der scotischen Wissenschaftsbestimmung unterstreicht, nämlich die Wichtigkeit der anfänglichen Einsicht in die Natur des ersten Objekts der Wissenschaft,¹⁸⁷⁵ die der Vereinfachung der Struktur der Wissenschaft dient. Ausdruck dieser anfänglichen Einsicht ist ein washeitlicher Begriff in einer wesentlichen Prädikation. Diese Auslegung ist aufgrund der drei akzeptierten Bedingungen der Wissenschaft belegbar, weil jeder weitere Begriff, der in einer Wissenschaft „*denominative*“ vom ersten Objekt ausgesagt wird, „*causaliter*“ von der Erkenntnis des wesentlichen Begriffs-Sinngehalts des ersten Objekts abhängt.

¹⁸⁷¹ Diese Frage kann deswegen erst im Schlußkapitel unter 2.1 und 2.2 endgültig beantwortet werden. Sie muß außerdem noch durch den Vergleich der aristotelischen Wissenschaft im strengen Sinne mit dem Habitus der Theologie in sich im Verstand der Seligen in Betracht gezogen werden.

¹⁸⁷² Vgl. z. B. *Ordinatio* III d. 22 q. un. S. 445 n. 9: „(...) Arguo quod ex hoc eodem debet includi, quia scientia naturalis, que est vera scientia, non est nisi de quiditatibus rerum secundum Philosophum 7. *Metaph. in fine*: sed de quiditate corporis physici potest aliqua passio demonstrari: passio autem corporis mixti compositi ex elementis est corruptibilis: igitur potest ostendi corpus esse corruptibile, non solum, quod hoc corpus est corruptibile, quia demonstratio est vniversalium, sicut scientia, ex 7. *Metapys.* & 1. *Poster.* igitur hoc erit per medium commune, & vniversale: (...)“.

¹⁸⁷³ Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. a. 1: „Quarta conditio, scilicet quod notitia evidentiae posterioris sit causata a priore per discursum syllogisticum, est imperfectionis, nec est de per se ratione scientiae nisi imperfectae; et non convenit scientiae, nisi in illo intellectu cui convenit discurrere et procedere a noto ad ignotum“.

¹⁸⁷⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1; vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 1 a. 1 S. 2 n. 4.

¹⁸⁷⁵ Vgl. in der Einleitung unter 4. Vgl. Edward D. O’CONNOR, The scientific character of theology according to

Die Erkenntnis, die O'Connor als bedeutendsten Teil der scotischen Wissenschaftslehre ansieht, ist - durch den erklärenden oder quasi-erklärenden wesentlichen Sinngehalt¹⁸⁷⁶ - die grundlegende Erkenntnis des Habitus der Wissenschaft.¹⁸⁷⁷

Die Richtigkeit der Auslegung von O'CONNOR, daß nach Scotus die Funktion der Erklärung („*explanation*“) ¹⁸⁷⁸ in der Wissenschaft viel weniger wichtig ist, scheint im Blick auf den *Prolog* der *Lectura* und der *Ordinatio* unbestritten zu sein.¹⁸⁷⁹ Eigentlich ist die Funktion der Erklärung in der Wissenschaft in der Darstellung der aristotelischen Lehre der Wissenschaft im strengen Sinne implizit erkennbar. Sie ist nämlich durch die Bemerkung erkennbar, daß das „Weil“ im syllogistischen Beweis, d. h. daß die gewußten Tatsachen-Prämissen der ungewußten Tatsache-Schlußfolgerung Gewißheit und Evidenz bringen, ein Zeichen der Unvollkommenheit ist. Es soll daran erinnert werden, daß die Funktion der Erklärung der traditionellen Auslegung nach der wichtigste Teil der Lehre der Wissenschaft nach Aristoteles ist,¹⁸⁸⁰ sowie in der Lehre der Wissenschaft von Thomas v. Aquin.¹⁸⁸¹ Wissenschaftlich muß nach Aristoteles eine Tatsache nicht bloß „*per accidens*“ oder durch „Erkenntnisgründe“ gewußt werden, sondern auch durch „*aitia*“, d. h. Ursachen, die in einem Warum-Beweis¹⁸⁸²

Scotus, op. cit., S. 5.

¹⁸⁷⁶ Vgl. das dritte Kapitel.

¹⁸⁷⁷ Vgl. noch im Schlußkapitel unter 2.2.

¹⁸⁷⁸ Vgl. R. J. HANKINSON, *Philosophy of science*, in: Jonathan BARNES (ed.), op. cit., S. 110-1; Jaegwon KIM, *Explanation in science*, in: E. P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, S. 159: „The aim of scientific research is not only to discover and describe events and phenomena in the world but also, and more importantly, to explain and understand why these events and phenomena occur as they do“. Vgl. ibidem: „The fact that the scientist is primarily and predominantly concerned with explanation was aptly observed by Aristotle: „Men do not think they know a thing till they have grasped the ‘why’ of it“.

¹⁸⁷⁹ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 17.

¹⁸⁸⁰ Wesley C. SALMON, *Causality and explanation*, (20 - Scientific explanation, three basic conceptions, S. 320-9) S. 320-2, weist darauf hin, daß die drei grundlegenden Begriffe der wissenschaftlichen Erklärung, epistemische, modale und ontische Erklärung, schon in der *Zweiten Analytik* vorhanden sind. Der wichtigste Begriff der wissenschaftlichen Erklärung bei Aristoteles scheint der erste zu sein. In der „ableitbaren“ („inferential“) Version der epistemischen Erklärung wird festgestellt, daß wissenschaftliche Erklärungen Argumente (bzw. Beweisgänge) sind: Das „*explanandum*“ wird, durch deduktive Gewißheit, durch das „*explanans*“ erreicht.

¹⁸⁸¹ Vgl. die Argumentation von Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 18f. Vgl. auch die Hinweise von Scott MACDONALD, *Theory of knowledge*, in: Norman KRETZMAN and Eleonore STUMP (eds.), *The Cambridge companion to Aquinas*, S. 163-5. 170. 180-5. In MacDonalds Untersuchung, deren Quelle der *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio* ist, liegt der Akzent vielmehr auf dem Verhältnis von der „*scientia*“ und dem entscheidenden epistemologischen „foundationalism“ des Thomas v. Aquin.

¹⁸⁸² Vgl. Günther PATZIG, *Erkenntnisgründe, Realgründe und Erklärungen* (zu *Anal. post. A 13*), in: Albert MENNE und Niels ÖFFENBERGER (Hrsg.), *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, S. 12: „Seine These [die These von Aristoteles] ist gerade die, daß ein Faktum *p* wissenschaftlich erkannt ist nur dann, wenn es aus seinen Ursachen erklärt wird“. Es ist demgemäß zu merken, daß der Syllogismus „*dioti*“ nicht ein Schluß „auf das Weil“ ist, sondern ein Schluß „aus dem Weil“.

als „Realgründe“-„*ratio essendi*“¹⁸⁸³ zu gelten haben:¹⁸⁸⁴ So *weiß* man, *warum* eine bestimmte Tatsache wahr ist. Solche Argumente, die von PATZIG „Warum-Argumente“ genannt werden, bringen eine *Erklärung* für das Objekt des Wissens; im Gegensatz dazu liefern „Daß-Argumente“ nur eine *Begründung*.¹⁸⁸⁵

6.3 - Der Wissenschaftscharakter des Habitus der Theologie der Seligen¹⁸⁸⁶

Die Weise, wie Scotus den Wissenschaftscharakter der Theologie in sich in jedem jeweils vermögenspsychologisch verschiedenen Habitus betrachtet, hat im vierten Teil des Prologs der *Ordinatio* stets die aristotelische Wissenschaftslehre im Blick. Die aristotelische Bestimmung des Wissenschaftscharakters eines Erkenntnishabitus wird jetzt auf einen Habitus der Theologie angewendet, der nicht wegen des ersten Objekts verschieden ist, sondern wegen der verschiedenen Weise, wie aufgrund einer verschiedenen Verfassung des Verstandes das erste Objekt erkannt wird. Wie damit neue Erklärungen über den Wissenschaftscharakter eines Erkenntnishabitus *nach Scotus* gegeben werden, auch über den scotischen Begriff der Wissenschaft in sich, soll im folgenden behandelt werden.

Während die Theologie in sich im göttlichen Verstand ein neues Modell der Wissenschaft im strengen Sinne erfordert, ist es zweifelhaft, ob die Theologie den

¹⁸⁸³ Nach A. C. LLOYD, Necessity and essence in the *Posterior Analytics*, in: Enrico BERTI (ed.), *Aristotle on science - The „Posterior analytics“*, S. 167, ist die Notwendigkeit der Prämissen, wie die Notwendigkeit der bewiesenen Schlußfolgerung, dem „Wesentlichen“ und den „logischen Konsequenzen“ des Wesentlichen extensionell äquivalent; deshalb ist die Notwendigkeit des durch den Syllogismus erkannten Objekts auch eine *reale* Notwendigkeit. Ist der Grund der Notwendigkeit des angenommenen Wesentlichen eines erkennbaren Objekts seine erklärende Kraft („explanatory power“), dann hängt diese erklärende Kraft immer noch von der Natur des Objekts ab. Die erklärende Kraft und die Priorität der Natur im erkennbaren Objekt sind eigentlich logisch äquivalent.

¹⁸⁸⁴ Vgl. Günther PATZIG, Erkenntnisgründe, Realgründe und Erklärungen (zu *Anal. post.* A 13), in: Albert MENNE und Niels ÖFFENBERGER (Hrsg.), *op. cit.*, S. 10-2. Hier ist die Scheidung der heutigen Wissenschaftstheorien von Aristoteles Wissenschaftstheorie sichtbar: *Warum* das, was man *weiß*, so ist, wie es ist, weiß man nicht, wenn hier das „Warum“ unter dem oben erörterten Begriff der Erklärung verstanden wird. Epistemische Warum-Fragen und Erklärung-verlangende Warum-Fragen werden heute voneinander unterschieden.

¹⁸⁸⁵ *Ibidem*, S. 13-4.

Ein Warum-Argument, vgl. R. J. HANKINSON, *Philosophy of science*, in: Jonathan BARNES (ed.), *op. cit.*, S. 110-1, kann in einer einfachen Formel wie folgt ausgedrückt werden:

- „Xs sind F, weil sie G sind“.

Dementsprechend ist die *grundlegende* Form der aristotelischen Erklärung, vgl. *ibidem*, S. 111, die folgende (vgl. *Zweite Analytik* I Kap. 2):

- Für jedes K ist gültig, daß die Tatsache, daß Ks Fs sind, durch das eine-Unterklasse- einer-allgemeineren-Klasse C-Sein erklärt wird,

- Genau dann, wenn von dieser Klasse C wahr ist, daß alles in C auch F ist.

- Es gibt allerdings keine Klasse C', von dem C eine eigentliche Untermenge („*underset*“) ist, so daß alles in C' F ist.

¹⁸⁸⁶ *Ord. prol.* n. 209; *Lect. prol.* 108-110.

Charakter einer Wissenschaft bezüglich der vierten Bedingung besitzt, insofern sie im Verstand der Seligen bzw. in Entsprechung mit den Erkenntnismöglichkeiten dieses Verstandes ist.¹⁸⁸⁷ Anscheinend ist die Theologie der Seligen, wie die göttliche Theologie („*theologia divina*“),¹⁸⁸⁸ nicht eine Wissenschaft im vollständigen aristotelischen Sinne. Sie ist nach augustinischer Konzeption nicht Wissenschaft in bezug auf die vierte Bedingung: Weil nach Augustinus die Seligen ihre ganze Wissenschaft von Gott unmittelbar mit einem einzigen Blick („*unico intuitu*“)¹⁸⁸⁹ schauen werden, wird der Verstand der Seligen keine Denkbewegungen ausführen. Heinrich v. Gent, von dem die letzte Behauptung genommen wird,¹⁸⁹⁰ gebraucht selber das Adjektiv „intuitiv“ für die Schau der anwesenden Wirklichkeit im deutlichen Gegensatz zum Adjektiv „diskursiv“ für die abstraktive Erkenntnis einer Wesheit.¹⁸⁹¹ Da der Verstand der Seligen wegen seiner Verfassung vermag, Gott durch die Weise der intuitiven¹⁸⁹² unmittelbaren Erkenntnis zu erfassen, schließt die Wissenschaft von Gott im Verstand der Seligen nicht die vierte Bedingung der aristotelischen Wissenschaft ein. Aber die Weise, wie sich die Erkenntnis durch einen „*intuitus*“ nach Augustinus vom Begriff der diskursiven Wissenschaft nach Aristoteles unterscheidet,

¹⁸⁸⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 142 n. 209: „- Sed utrum sit scientia quantum ad quartam condicionem ut est in intellectu beatorum, dubium est“.

¹⁸⁸⁸ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 39-40 n. 108: „Sed quid de theologia beatorum? Videtur enim quod non sit scientia, sicut nec theologia divina, quia dicit Augustinus quod in beatis non sunt volubiles cogitationes; et ex hoc videtur quod sicut Deus omnia immediate unico intuitu, sic et sancti, et non per discursum et applicationem“. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 142 n. 209: „Et videtur quod non, per Augustinum XV *De Trinitate* cap. 16: „Fortasse non erunt ibi volubiles“, etc., „sed totam scientiam nostram unico intuitu videbimus“; ergo intellectus beatorum non discurret, et ita non habebunt scientiam quantum ad istam quartam condicionem scientiae“. Im Zitat eines Satzes von Augustinus kommt im Prolog der *Ordinatio* der Ausdruck „*scientia nostra*“ zum ersten Mal vor, der aber keinem der von Scotus bisher entwickelten Begriffe entspricht.

¹⁸⁸⁹ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 16, 26 S. 501 lin. 24-28: „Et tunc quidem uerbum nostrum non erit falsum quia neque mentiemur neque falleremur. Fortassis etiam non erunt uolubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu uidebimus“.

¹⁸⁹⁰ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 37 q. 2 in corp. (f. 241L): „Secundum hunc enim modum distinguit Augustinus scientiam contra sapientiam. xv. de trinitate. & secundum hoc loquitur Apostolus cum dicit Col. ii. in quo sunt omnes thesauri sapientiae & scientiae absconditi. Scientia proprie dicta vere est in deo in quantum habet conclusionum cognitionem: non tamen secundum illam rationem imperfectionis qua cognoscuntur a nobis per deductionem ex principiis propriis & proximis, aut qua cognoscuntur ab angelis cognitione naturali in ipsis principiis: etsi absque discursu: sed modo supereminenti & simplici intuitu“. In diesem Text handelt Heinrich v. Gent von der Wissenschaft im Verstand Gottes, der Menschen und der Engel. Scotus scheint in *Ord.* prol. n. 209 undifferenziert von der Theologie in sich im Verstand der Seligen und der Engel zu sprechen.

¹⁸⁹¹ Vgl. Allan B. WOLTER, Duns Scotus on intuition, memory, and our knowledge of individuals, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, S. 107.

¹⁸⁹² Der Begriff „*intuitus*“ kann in *Ord.* prol. n. 209 als „intuitive Erkenntnis“ („*cognitio intuitiva*“) verstanden werden. Im zweiten Moment seiner Konzeption der intuitiven Erkenntnis, d. h. in *Lect.* II d. 3 p. 2 q. 2, wo die naturhafte Erkenntnis der Engel über die göttliche Natur behandelt wird, vgl. Allan B. WOLTER, Duns Scotus on intuition, memory, and our knowledge of individuals, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 106-9, verwendet Scotus hauptsächlich das Wort „*visio*“. In der entsprechenden Textstelle der *Ordinatio* kommt der Ausdruck „*cognitio intuitiva*“ vor. Vgl. Stephen D. DUMONT, Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition, op. cit., S. 581 Fn. 9. Vgl. z. B. *Ordinatio* II d. 3 p. 2 q. 2 S. 353 n. 322: „Istud etiam secundum membrum declaratur per hoc quod non expectamus cognitionem de Deo, qualis possit haberi de eo, ipso - per impossibile - non existente vel non praesente per essentiam, sed expectamus intuitivam, quae dicitur *facie ad faciem*, quia sicut existens, ita et illa expectatio“.

wird in dieser Fragestellung erst deutlicher, wenn gewisse Folgerungen der Konzeption der diskursiven Wissenschaft beschrieben werden.

Für das Verständnis der diskursiven Erkenntnis, die als eine theologisch-epistemische Unvollkommenheit des Erkenntnisvermögens bzw. des Erkenntnishabitus bezeichnet werden kann,¹⁸⁹³ muß die psychologische Struktur der Erkenntnis nach Scotus kurz erläutert werden. In anderem Zusammenhang behandelt und bejaht Scotus die Frage, „ob im intellektiven Teil genau genommen ein Gedächtnis sei, das ein intelligibles Erkenntnisbild besitzt, das naturhaft früher ist als der Akt des Verstehens“.¹⁸⁹⁴ Es ist nach FÄH die scotische Auffassung, daß der Wissenschaft die Aufgabe zukommt, das Objekt „dem Verstand vorgängig zum Vollzug des Verstehens [zum abstraktiven Erkenntnisakt] zu vergegenwärtigen“.¹⁸⁹⁵ Damit fällt die Wissenschaft - auch nach der Autorität des Augustinus - im Bereich des abstraktiven Verstehens mit dem Habitus des intelligibilen Erkenntnisbildes (der „*species intelligibilis*“) zusammen, das „dieselbe Aufgabe hat“.¹⁸⁹⁶

Dem Argument in *Ord. prol. n. 209* nach würden jedoch Augustinus und Scotus spezifisch *im Blick auf die Theologie der Seligen* die Wissenschaft in der anschauenden Erkenntnis so auffassen, daß sie *dort* „die dem Vollzug des Verstehens naturhaft vorausgehende unmittelbare, durch kein Erkenntnisbild vermittelte Gegenwart des Gegenstandes beim Verstand“ ist.¹⁸⁹⁷ Den Textzusammenhängen zufolge kann man davon ausgehen, daß „*intuitus*“ in *Ord. prol. n. 209* einer anderen

¹⁸⁹³ *Ord. prol. n. 208.*

¹⁸⁹⁴ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 1 S. 201 n. 333: „Circa tertiam partem huius distinctionis - scilicet de imagine - quaero utrum in parte intellectiva proprie sumpta, sit memoria, habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi“.

¹⁸⁹⁵ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 228-9 Anm. 90a.

¹⁸⁹⁶ Ibidem. Vgl. Allan B. WOLTER, Duns Scotus on intuition, memory, and our knowledge of individuals, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 100-1. Augustinus Deutung der abstraktiven Erkenntnis durch ein intelligibles Erkenntnisbild wird von Scotus in der Auseinandersetzung mit Heinrich v. Gent und Gottfried v. Fontaines in *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 1 S. 236-44 n. 388-400 vorgetragen. Gegen die Behauptung, daß Augustinus kein intelligibles Erkenntnisbild im Gedächtnis konzipiert, antwortet Scotus - mit mehr oder weniger Überzeugung -, daß wo Augustinus die Wissenschaft aufstellt, „stellt er sogleich etwas auf, das ein intelligibles Erkenntnisbild einschließt, obwohl er dieses Wort nicht gebraucht“. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 1 S. 239 n. 393: „(...), respondeo: ubi ponit scientiam, statim ponit aliquid quod includit peciem intelligibilem, licet non utatur isto vocabulo, (...)“. Vgl. ibidem, S. 240 n. 394: „(...) apparet quod illud quod Augustinus attribuit memoriae ut rationi scientiae ut gignent, exponit se semper de obiecto praesente in memoria. Non est autem obiectum praesens in memoria, ut memoria intellectiva est, per scientiam ut habitus distinctus a specie. Ergo oportet quod intelligat istam praesentiam esse per speciem intelligibilem, et sub illa ratione sub qua etiam distinguitur ab habitu scientiae proprie sumptae“. Vgl. Gérard SONDAG, Introduction, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 38f. Vgl. auch Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 10, 19 S. 485-6; 11, 20 S. 486-9; 12, 22 S. 493-4; 27, 50 S. 531-3.

¹⁸⁹⁷ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 228-9 Anm. 90a.

Art Erkenntnis entgegensteht, möglicherweise der abstraktiven Erkenntnis bzw. der Erkenntnis durch ein intelligibles Erkenntnisbild. Deswegen gehe ich davon aus, daß in *Ord. prol. n. 209* möglicherweise *die so verstandene* abstraktive Erkenntnis Teil des psychologischen Erkenntnisvorgangs ist, in dem das Erkenntnisvermögen vom Gewußten zum Ungewußten übergeht, d. h. in dem das Erkenntnisvermögen durch Diskursivität tätig wird, und zwar in einer Ordnung der Zeit.¹⁸⁹⁸ Natürlich verlangt die Annahme, daß die abstraktive wissenschaftliche Erkenntnis der „*species intelligibilis*“ einer Wesenheit die Erkenntnis durch Diskursivität impliziert, eine besondere Darlegung.¹⁸⁹⁹ Aber in *Ord. prol. n. 209* muß Scotus, wegen des Vergleichs mit der aristotelischen Wissenschaft, die Möglichkeit betrachten, daß der Habitus der Wissenschaft in sich im Verstand der Seligen, der in der Tat intuitiv gewonnen wird, die vierte Bedingung der Wissenschaft einschließt und jenem Wissenschaftsmodell vollständig entspricht. Demnach wird in demselben Paragraph wie folgt festgestellt: Die Washeit des Subjekts der Wissenschaft, in welchem Licht es auch immer geschaut wird, enthält virtuell die Wahrheiten, die das Subjekt dem Verstand von sich bekannt machen kann, nämlich dem Verstand, der geeignet ist, von diesem Objekt angesprochen zu werden.¹⁹⁰⁰

Das obige Prinzip wird durch das folgende Beispiel von Scotus verdeutlicht:

- Wenn die im natürlichen Lichte geschaute Washeit der Linie die in ihr eingeschlossenen Wahrheiten unserem Verstand („*intellectui nostro*“) bekannt machen kann, dann kann die im natürlichen Lichte geschaute Washeit der Linie die in ihr eingeschlossenen Wahrheiten unserem Verstand aus dem gleichen Grund bekannt machen wie die in der göttlichen Wesenheit geschaute Washeit der Linie.¹⁹⁰¹

- Im ersten Fall verursacht die angeschaute Washeit der Linie die Erkenntnis der in ihr eingeschlossenen Wahrheiten, d. h. „die Evidenz ihrer Eigenschaften“, im

¹⁸⁹⁸ Vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.

¹⁸⁹⁹ Vgl. im Schlußkapitel unter 1.1.

¹⁹⁰⁰ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 142 n. 209*: „Sed oppositum videtur, quia quiditas subiecti, in quocumque lumine videtur, continet virtualiter veritates, quas potest facere notas intellectui, de se, scilicet intellectui passivo a tali obiecto“.

¹⁹⁰¹ *Ibidem*: „Ergo si quiditas lineae visa in lumine naturali potest facere veritates in se inclusas notas intellectui nostro, pari ratione et ut visa in essentia divina; (...)“. Vgl. auch *ibidem*, p. 3 q. 1-3 S. 136-7 n. 202: „- Sed de intellectibus creatis beatorum aliter est, quia intellectus eorum nati sunt immutari a quiditatibus creatis ad cognitionem veritatum inclusarum in eis; et ideo praeter istam theologiam veritatem, quam habent de illis quiditatibus ut ostensis in essentia Dei, possunt habere cognitionem naturalem de eisdem propria motione earum“.

natürlichen Lichte, d. h. als „natürlicherweise [nicht über-natürlicherweise] erkannte“;¹⁹⁰²

- Im zweiten Fall verursacht die angeschaute Washeit der Linie die Erkenntnis der in ihr eingeschlossenen Wahrheiten in der erkannten göttlichen Wesenheit.

- In jedwelchem Lichte, in dem die Washeit der Linie vom leidenden Verstand erfaßt wird, kann sie die Kenntnis ihrer Eigenschaften herstellen: Im Lichte der Herrlichkeit kann die Washeit der Linie deswegen die Kenntnis der Eigenschaften im Verstand des Engels verursachen, weil der Verstand des Engels aufnahmefähig („*passivus*“) ist.¹⁹⁰³

Durch dieses Beispiel wird eine gewisse Konzeption von Denkbewegung entworfen, die von der oben dargelegten traditionellen Konzeption abweicht.¹⁹⁰⁴ Vor der Beschreibung dieser anderen Konzeption sollen noch zwei Punkte akzentuiert werden:

- Das Licht der Erkenntnis ist in beiden Momenten des obigen Beispiels verschieden;

- Das Beispiel soll zeigen, daß es auch in bezug auf eine intuitiv erkannte Washeit, nicht nur in bezug auf eine durch ein intelligibles Erkenntnisbild abstraktiv erkannte Washeit, eine Art Denkbewegung im Verstand gibt. Die Weise, wie die enthaltende Washeit der Linie durch den Verstand erkannt wird, soll bei jedem Licht gleich sein, d. h. sie und ihre Eigenschaften werden jeweils intuitiv angeschaut. Anscheinend kann dies im Blick auf die Schau der Washeit der Linie im menschlichen Licht von einer ersten vollkommenen Erfassung gesagt werden, so daß nicht einmal die in einer Wissenschaft zu erkennenden Eigenschaften eine Durchforschung brauchen, um - zwar als von der Washeit verursachte Eigenschaften - erkannt zu werden.¹⁹⁰⁵

Scotus stellt infolgedessen fest, daß jede Wahrheit, die in „unserem Verstand“ durch etwas naturhaft früher Bekanntes verursacht ist, durch eine Denkbewegung

¹⁹⁰² Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 40 n. 109: „Sed contra: quiditas lineae naturaliter cognita facit evidentiam de passionibus; (...)“.

¹⁹⁰³ *Ibidem*: „(...)“; ergo in quocumque lumine concipitur quiditas lineae ab intellectu passivo, potest facere notitiam de passionibus; igitur in lumine gloriae potest quiditas lineae causare notitiam de passionibus in intellectu angeli, qui passivus est“.

¹⁹⁰⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.2.

verursacht wird. Dieser *erweiterten* Auffassung nach nähert sich jede wissenschaftliche Erkenntnis im menschlichen Verstand, in „unserem“ oder im Verstand der Seligen, der Erkenntnis „*per discursum*“ wie in der vierten aristotelischen Bedingung. Die Feststellung, daß das Verursachtsein irgendwelcher Wahrheit durch etwas naturhaft früher Bekanntes - sowohl durch abstraktive Erkenntnis wie durch Diskursivität in irgendeiner naturhaften Wissenschaft als auch und hier insbesondere durch intuitive Erkenntnis wie in einer Wissenschaft in sich im Verstand der Seligen - das Verursachtsein *durch Denkbewegung* ist,¹⁹⁰⁶ wird bewiesen. Der Beweis besteht aus psychologischen Bemerkungen über das Sein der Denkbewegung im Erkenntnisvermögen.¹⁹⁰⁷

- Die Denkbewegung fordert weder eine Aufeinanderfolge in der Zeit („*successionem temporis*“) noch eine Ordnung der Zeit („*ordinem ipsius*“).¹⁹⁰⁸ Für die Denkbewegung von Prinzipien zu Schlußsätzen wird deswegen nicht gefordert, daß sie in verschiedenen Augenblicken („*in diversis instantibus*“) - zuerst eine Prämisse, danach eine zweite Prämisse und dann der Schlußsatz - geführt wird. Es ist durchaus möglich, daß der menschliche Verstand gleichzeitig („*simul*“) die Prinzipien und ihre Anwendung auf die Schlußsätze erkennt.¹⁹⁰⁹ Dies würde die Auslegung von DAY bestätigen, nach der der Begriff der intuitiven Erkenntnis nach Scotus im Zusammenhang der (in der heutigen Philosophie noch aktuellen) Beziehung von Intuition und Unmittelbarkeit dem Begriff der „Einsicht“ („*insight*“) oder des „perzeptiven Scharfsinnes“ („*perceptive penetration*“) ähnelt.¹⁹¹⁰ Diese Art

¹⁹⁰⁵ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.7.1.

¹⁹⁰⁶ Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 582. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 106 n. 4: „Dico, quod ad verum discursum, in quo proceditur a magis noto ad minus notum, requiritur, secundum aliquos, quod notitia conclusionis sit vere causata a notitia praemissarum: (...)“.

¹⁹⁰⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 143 n. 209: „(...)“; sed omnis veritas causata in intellectu nostro per aliquid prius naturaliter notum causatur per discursum, quia discursus non requirit successionem temporis nec ordinem ipsius, sed ordinem naturae, videlicet quod principium discursus sit prius naturaliter notum, et ut sic sit causativum alterius extremi discursus“.

¹⁹⁰⁸ Allerdings hat Scotus das Gegenteil in *Super Universalia porphyrij quaestiones acutissimae* q. 19 S. 115 n. 4 behauptet: „Ad rationem dico, quod *rationale* est aequiuocum nobis, & Intelligentiis, ipsae enim intelligunt per species innatas, nos autem per acquisitas, ideo non egent sensibus ad scientias, nos vero indigemus, per Aristotelem I. Posteriorum, In principio quia omnia nostra cognitio ortum habet a sensu. Praeterea ipsae intelligunt complexa sine discursu, nos vero cum discursu, vt dicitur 3. de Anima, context. 14. *omne nostrum intelligere est cum continuo tempore*“.

¹⁹⁰⁹ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 40 n. 109: „Unde ad discursum a principiis ad conclusionem non requiritur quod in diversis instantibus fiat talis discursus, sed simul, etiam intellectus noster cognoscit principia et applicationem eorum ad conclusionem: (...)“.

Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 105 n. 2: „(...)“, id est, non est necesse, vt prius tempore sciatur praemissae, & posterius tempore conclusio: vel quod prius tempore sciatur vna praemissa, & posterius tempore alia praemissa: quia talis successio tantum est in intellectu imperfecto, cuiusmodi est intellectus noster coniunctus“.

¹⁹¹⁰ Leider definiert Sebastian J. Day nicht beide Begriffe; vgl. Sebastian J. DAY, op. cit., S. 208. Wichtiger für

intellektuelle Wahrnehmung ermöglicht die (zeitlich) unmittelbare Kenntnis des Prinzips und der Schlußfolgerung, ohne (oder nach DAY mit minimaler) Inferenz bzw. Denkbewegung.¹⁹¹¹

- Die Denkbewegung fordert nur eine Ordnung der Natur („*ordinem naturae*“). Sie fordert, daß das Prinzip der Denkbewegung („*principium discursus*“) naturhaft früher bekannt und als solches geeignet ist, das andere Außenglied der Denkbewegung, d. h. die Schlußfolgerung, zu verursachen („*causativum alterius extremi discursus*“). Natürlich wird in der Denkbewegung außer etwas naturhaft früher Bekanntem auch etwas später Bekanntes gefordert. Aber vom naturhaft früher Bekannten aus kann der Verstand gleichzeitig das naturhaft später Bekannte ableiten („*deducere*“)¹⁹¹² und somit alle „formalen Einheiten“ des zu erkennenden Objekts „blickweise“ (Hoeres) und distinkt erkennen,¹⁹¹³ die die wissenschaftliche Erkennbarkeit des Objekts darstellen. Daß es dem Syllogismus genügt, gemäß einer Ordnung der Natur vermögenspsychologisch durchgeführt zu werden, bedeutet auch in diesem Fall, daß die Kenntnis und die Evidenz der Prämissen der Natur nach früher als die Kenntnis und die Evidenz der Schlußfolgerung gewonnen wird. Für den Syllogismus, der das Wissen bzw. die wahre wissenschaftliche Erkenntnis herstellt, wird gefordert, daß die Prämissen bekannter und evident sind; die Schlußfolgerungen sind bekannt und evident nur durch die Kenntnis und die Evidenz der Prämissen.¹⁹¹⁴

Die beschriebene Psychologie des syllogistischen Denkens in der intuitiven Erkenntnis einer Wahrheit und der in ihr enthaltenen Wahrheiten erlaubt die Folgerung („*potest concedi*“), daß die Seligen wahrhaft die theologische Wissenschaft

Scotus und für die Spätscholastik ist trotzdem die von Day genannte „presentational immediacy“ (vgl. weiter unten).
¹⁹¹¹ Ibidem. Es ist nicht klar, was Sebastian J. Day mit „minimaler Inferenz“ meint; vielleicht hat er die hier beschriebene Inferenz der Natur nach im Blick, im Gegensatz zur zeitlichen Inferenz bzw. zur zeitlichen Denkbewegung.

¹⁹¹² Vgl. *Lectura prologi*. p. 3 q. 1 S. 40 n. 109: „(...) unde ad discursum solum requiritur quod sit aliquid naturaliter prius cognitum et aliud posterius, et ex priore naturaliter cognito potest simul tempore deducere posterius notum“.

¹⁹¹³ Vgl. Walter HOERES, Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 145: „Die geistige Erkenntnis kann aber nur dann entdeckende Schau sein, wenn sie ihren Gegenstand in einem einzigen, einfachen, unteilbaren Hinblick zu erfassen vermag. Gerade dadurch unterscheidet sich Anschauung im herkömmlichen Sinne des Wortes von dem zwischen Beziehungsfundamenten hin- und hergehenden diskursiven Denken. Diese blickweise Erkenntnis kann uns allein auf die distinkten, formalen Einheiten lehren, in deren vorgegebener Realität sie ihre objektive Möglichkeit findet: *Ord. I d. 3 n. 33*“.

¹⁹¹⁴ Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 105 n. 2: „Sed sufficit ad verum discursum successio naturae, ita quod notitia praemissarum, siue euidentia prius natura habeatur, quam notitia, vel euidentia conclusionis. Et ultra in discursu syllogistico, per quem acquiritur vera scientia, requiritur, quod praemissae sint magis notae, vel euidetiores: & conclusio sit nota per notitiam praemissarum, siue per euidentiam praemissarum: & sic patet quomodo Beatus potest scire hominem esse risibilem, videndo quiditatem hominis in lumine essentiae diuinae: & sic discurrere applicando causam per discursum syllogisticum ad ipsum scitum“.

(„*scientiam theologiam*“) bezüglich aller Bedingungen der aristotelischen Wissenschaft im strengen Sinne besitzen. Die vier Bedingungen laufen in der intuitiven Erkenntnis von „dieser Gottheit“ im Verstand der Seligen zusammen.¹⁹¹⁵ Die Theologie der Seligen als Wissenschaft in sich kann dem aristotelischen Modell der Wissenschaft vollständig entsprechen.¹⁹¹⁶

Scotus lehnt letztlich das Argument ab, nach dem die Seligen ihre ganze Wissenschaft mit einem einzigen Blick *und folglich* ohne wandelbare Denkbewegungen allein schauen, d. h. ohne daß in ihrem Verstand Denkbewegungen ausgeführt werden. Der Text von Augustinus ist nicht zwingend und erlaubt nicht diese Schlußfolgerung: In ihm wird nicht bestimmt, daß dem Verstand der Seligen keine Denkbewegung zukommt. In ihm will Augustinus eine Unterscheidung¹⁹¹⁷ feststellen, nämlich daß das menschliche Wort („*verbum nostrum*“) - das vom Menschen erkannte Objekt wie ein Begriff oder eine Schlußfolgerung vom ersten Objekt aus - in einer Anschauung dem göttlichen Wort nicht gleich sein wird, wie vollkommen es auch immer sein mag.¹⁹¹⁸ Das menschliche Wort wird dem göttlichen nicht gleich „selbst bei der seligen Anschauung Gottes (...), wenn es von Irrtum frei sein wird und wandelbare Gedanken vielleicht (vielleicht!) nicht mehr auftreten werden“.¹⁹¹⁹ Der Grund dafür ist im Prolog der *Lectura*, daß das menschliche Wort früher „formbar“ („*formabile*“) ist als es geformt wird.¹⁹²⁰ Der Vergleich, der die neue scotische Auffassung der Denkbewegung bekräftigt, würde so lauten: Die selige Anschauung der Wesenheit Gottes wird der göttlichen Anschauung seiner eigenen Wesenheit nicht gleich sein, wie vollkommen die selige Anschauung auch immer sein mag, weil das menschliche Wort, nämlich die intuitive Erkenntnis der Wesenheit Gottes und ihrer Gehalte, früher formbar ist als es vom erkannten Objekt geformt wird. Es wird außerdem in *Ord. prolog. n. 209* - als ein zweites Argument für den Unterschied

Kapitel unter 1.5.2.1.4.

¹⁹¹⁵ Vgl. *Ordinatio* prolog. p. 4 q. 1-2 S. 143 n. 209: „Hoc potest concedi, videlicet quod beatus vere potest habere scientiam theologiam quantum ad omnes condiciones scientiae, quia omnes condiciones scientiae vere concurrunt in cognitione eius“.

¹⁹¹⁶ Vgl. Antonie VOS, *Kennis en noodzakelijkheid*, S. 79-80.

¹⁹¹⁷ Vgl. *Lectura* prolog. p. 3 q. 1 S. 40 n. 110: „Ad Augustinum dicitur intendit ibi dare differentiam inter Verbum divinum et humanum“.

¹⁹¹⁸ Vgl. *Ordinatio* prolog. p. 4 q. 1-2 S. 143 n. 209: „Auctoritas Augustini XV *De Trinitate* cap. 16 non cogit, quia loquitur dubitative, cum ‘forte’; nec illud intendit asserere, sed quod verbum nostrum non erit aequale Verbo divino, etiam quantumcumque sit perfectum“.

¹⁹¹⁹ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 229-30 Anm. 90d.

¹⁹²⁰ Vgl. *Lectura* prolog. p. 3 q. 1 S. 40 n. 110: „Ad Augustinum dicitur quod intendit ibi dare differentiam inter

zwischen göttlichen und menschlichen „Wort“ - behauptet, daß ähnlich aus der Autorität des Augustinus über die Selige Schau gesagt werden kann, daß diese nur auf die wesentlichen Bestimmtheiten in Gott hinblickt.¹⁹²¹ Fähr legt die folgende Überlegung über die zweite scotische Auslegung des augustinischen Textes vor: Die Seligen erkennen durch einen einzigen Blick die ganze Wissenschaft der Wesenheit Gottes und ihrer Wahrheiten, d. h. durch die beseligende Anschauung Gottes. Sie erkennen deswegen alles, was die der Anschauung naturhaft vorausgehende Gegenwart des Objekts sie „*voluntarie*“ schauen läßt. Dies sind aber nur die wesentlichen Bestimmtheiten in Gott. Somit schaut der Verstand der Seligen nicht alle Wahrheiten, so daß er aus den in Gott geschauten Wahrheiten Schlußfolgerungen zu ziehen vermag, um die Theologie zu besitzen.¹⁹²²

Nach dieser Auslegung der Autorität des Augustinus scheint letztlich nichts entgegenzustehen, daß es auch in der Schau der Seligen „*in patria*“, in der das Ding selbst oder das Ding in seiner eigenen Gattung („*res in genere proprio*“) geschaut wird, „jetzt“ („*nunc*“), nicht durch eine Aufeinanderfolge der Zeit, wandelbare Denkbewegungen geben wird.¹⁹²³ Wird aber der Begriff einer nicht zeitlichen Denkbewegung so entwickelt, dann erhebt sich die Frage, ob eine solche Denkbewegung auch mit der Vollkommenheit des göttlichen Verstandes bzw. der intuitiven Wissenschaft im göttlichen Verstand kompatibel ist. Der entsprechende Unterschied zwischen der Schau Gottes und der Schau der Seligen wird in einem interpolierten Text in *Ord. prol. n. 209* dargelegt.¹⁹²⁴ Jemand könnte sagen, daß Gott die Washeit der Linie und die in ihr virtuell eingeschlossenen Eigenschaften durch eine Denkbewegung erkennt, wenn er diese Erkenntnisinhalte in der göttlichen Wesenheit erkennen würde: So erkennt Gott die Linie gemäß ihrem (naturhaften)

Verbum divinum et humanum. Nam verbum nostrum prius est formabile quam formetur; (...).“

¹⁹²¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 143 n. 209: „Similiter, potest exponi auctoritas Augustini de visione beata, quae tantum respicit essentialia in Deo“. Vielleicht auch in *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 40 n. 110: „- Vel loquitur de scientia quae facit nos beatos“.

¹⁹²² Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 229-30 Anm. 90d. Vgl. auch *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 137 n. 203: „Sed dubium est an sit de omnibus, licet aliqua alia sit de quibusdam cognoscibilibus. (...). De facto autem [theologia beatorum] non habet limitationem nisi ex voluntate Dei ostendentis aliquid in essentia sua; et ideo actualiter theologia eorum est de tot quot Deus voluntarie ostendit eis in essentia sua“.

¹⁹²³ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 40 n. 110: „(...)“; et hoc etiam est in patria, quia beati cognoscunt res in genere proprio, et potest esse volubilis cogitatio ‘nunc’ dicta (et ideo dicit ‘forte’) et non per successionem temporis“.

¹⁹²⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 143-4 n. 209 *textus interpolatus b*: „Arguitur quod tunc Deus intelligeret per discursum cum intelligat lineam et passiones quae virtualiter includuntur in linea. Sit quod Deus intelligat lineam secundum exigentiam lineae; non tamen quod quid sic exigit linea ideo eam sic intelligit, sed quia sic intelligit ideo sic exigit linea intelligi, quia scientia sua est causa et mensura rei. Non sic autem de beatis, quia res, vel in se vel in

Erfordernis („*exigentiam*“) bzw. auf der epistemologischen Ebene geht der göttliche Verstand der Natur nach von etwas Erkannterem und Evidenterem (von den notwendigen Prinzipien) zu etwas weniger Erkanntem und Evidentem (zum notwendigen Schlußsatz) über.¹⁹²⁵ Aber Scotus sagt im Gegensatz dazu, daß Gott die Washeit der Linie in der Schau seiner eigenen Wesenheit nicht gemäß dem Erfordernis der Washeit der Linie erkennt: Er erkennt sie nicht in der Weise, daß er sie so erkennt, wie es die Linie erfordert, so erkannt zu werden. Vielmehr soll festgestellt werden, daß, weil Gott so die Linie erkennt (und metaphysisch gesehen so der Linie ein „*esse possibilis*“ verleiht), es deshalb die Linie erfordert, auf eine bestimmte Weise erkannt zu werden. Die wissenschaftliche Kenntnis Gottes („*scientia sua*“) ist sowohl die Ursache als auch das Maß des erkennbaren Dinges („*causa et mensura rei*“). Aber der Verstand der Seligen bezieht sich auf eine andere Weise zur erkennbaren Washeit der Linie - zur erkennbaren Washeit irgendeines Objekts -, da immer das Ding entweder in sich oder im Wort (in der angeschauten Washeit der Linie im angeschauten Wort) die Ursache¹⁹²⁶ der menschlichen Wissenschaft oder „*unserer Wissenschaft*“¹⁹²⁷ ist.

Und dennoch ist offensichtlich,¹⁹²⁸ daß aufgrund von *Ord. prol. p. 3*¹⁹²⁹ eine besondere Art syllogistische Diskursivität im göttlichen Verstand - nicht eine Diskursivität „im eigentlichen Sinne“ („*proprie*“) - angenommen werden muß. Der Natur nach erkennt Gott, so argumentiert LYCHETUS, etwas Früheres (wie z. B. die göttliche Wesenheit und ihre innerlichen Vollkommenheiten, oder eben die Washeit des Menschen) und etwas Späteres (wie z. B. die weiteren von der göttlichen

Verbo, semper est causa scientiae nostrae“.

¹⁹²⁵ Dasselbe kann von der göttlichen Erkenntnis vom Objekt der Theologie in sich behauptet werden; vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 106 n. 4: „(...), quod Deus sub ratione Deitatis, sit subiectum Theologiae Dei, & ibi vult, quod Theologia Dei sit evidens ex subiecto: ita quod subiectum, vt primo notum, continet veritates necessarias Theologicas: ergo videtur, quod intellectus diuinus vere discurrat a magis noto ad minus notum“.

¹⁹²⁶ Vgl. auch *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 136 n. 201*: „Sic ergo Deus de omnibus cognoscibilibus solum habet cognitionem theologicam, quia tantum virtute primi obiecti theologici actuantis intellectum eius, (...), et absolute ipsa est de quocumque est omnis cognitio non includens ex se aliquam imperfectionem, quia ipsa sola de quocumque cognoscibili non includit limitationem; quaelibet autem alia, quia est a causa limitata, necessario includit limitationem“.

¹⁹²⁷ Von Scotus verwendet kommt im Prolog der *Ordinatio* der Ausdruck „*scientia nostra*“ zum ersten Mal in diesem interpolierten Text vor, der aber wohl dem Begriff „Wissenschaft der Seligen“ entspricht, insofern auch die Wissenschaft der Seligen eine Wissenschaft im menschlichen Verstand ist. „Unsere Wissenschaft“, ein vermögenspsychologisch vom göttlichen Habitus und vom Habitus der Seligen zwar verschiedener, aber gleich wie diese als „Wissenschaft“ bezeichneter Habitus, insofern dieser eine Wissenschaft im Verstand des Menschen ist, kommt im Prolog der *Ordinatio* wegen des Textzusammenhanges, d. h. als „unsere [Wissenschaft]“, nur in *Ordinatio prol. p. 5 q. 1-2 S. 184-5 n. 272* vor: „Item, potest sic argui: non sequitur directivum nisi ubi potest esse error; scientia practica est directiva, ergo scientia beatorum non est practica, quia beati errare non possunt; ergo nec nostra [scientia] est practica, quia est eadem cum illa beatorum“.

¹⁹²⁸ Im übrigen widerspricht dies nicht dem obigen Argument.

Wesenheit ermöglichten Washeiten, oder eben die in der Washeit des Menschen enthaltenen Wahrheiten), aber hier ist *weder ein Übergang* vom Erkannteren zum weniger Erkannten *noch irgendeine entsprechende Verursachung* der Erkenntnis.¹⁹³⁰ Demgemäß steht nichts der Konklusion entgegen, daß es nach Scotus in der Darlegung von *Ord. prol. n. 208-209* aufgrund des Beispiels der Theologie in sich zwei Arten von Wissenschaft in sich über das Notwendige gibt, die „ohne zeitliche Diskursivität im Erkenntnishabitus“ jeweils eine verschiedene, besondere Art Diskursivität besitzen und damit jeweils auf eine andere Art die Bedingungen der aristotelischen „*episteme*“ erfüllen: So besitzen beide Arten von Wissenschaft in sich die Bedingungen der Vollkommenheit des Wissens. Und beide Arten von Wissenschaft in sich sind *im wesentlich* in Übereinstimmung mit der Wissenschaft nach Aristoteles, wie sie von Scotus dargestellt wird.

Eindeutiges Ergebnis der ersten Hälfte dieses Kapitels ist schließlich, daß, *insofern es um die Erkenntnis von notwendigen Wahrheiten geht*, das erste in der Einleitung vorgelegte Interpretationsmotiv des Begriffs der Wissenschaft nach Scotus bestätigt wird.¹⁹³¹ Auch wenn „Wissenschaft“ für Scotus ausschließlich durch den kritischen Begriff der „Wissenschaft in sich“ zu verstehen ist - und dies ist *nicht* der Fall¹⁹³² -, würde sie im wesentlichen durch die traditionelle aristotelische Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt werden, wie diese letzte von Scotus aufgrund *Zweiter Analytik* I Kap. 2 dargestellt wird.

¹⁹²⁹ Vgl. das dritte Kapitel.

¹⁹³⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 106 n. 3: „Et ex his patet quomodo in intellectu diuino non sit proprie discursus: (...): potest tamen ibi esse discursus syllogisticus, sic quod prius natura aliquid cognoscatur, & posterius natura aliud: patet, quia intellectus Patris prius natura cognoscit essentiam diuinam, & omnem perfectionem intrinsecam, & posterius natura quiditates: vel quod prius natura cognoscit quiditatem hominis, & posterius natura veritates inclusas in quiditate hominis: non tamen ibi est discursus, ita quod procedatur a magis noto ad minus notum: & quod notitia vnus sit a causa notitiae alterius, cum haec omnia includant imperfectionem“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 15 S. 440 n. 22: „(...), quod illud, quod cognoscitur per aliud, bene potest immediate cognosci. Sed sic si cognoscatur praecise in illo, sicut intellectus diuinus praecise cognoscit creaturam in essentia sua, & non per illam creaturam, vt obiectum immediatum, quia tunc intellectio eius vilesceret“. Doch wird die göttliche Erkenntnis aller erkennbarer Objekte in einem einzigen und einfachen Akt gewonnen. Auf diese Weise erkennt Gott alle Prämissen und alle Schlußfolgerungen, aber nicht jeweils als etwas mehr und etwas weniger Evidentes, sondern unmittelbar in der Erkenntnis seiner Wesenheit einer Ordnung der Natur nach. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 106 n. 6: „Intellectus vero diuinus etsi vnico, & simplicissimo actu cognoscat omnia, & praemissas, & conclusiones, & quodammodo prius natura praemissas, & posterius conclusiones: non tamen poterit dici magis, vel minus euidens, (...). Nam essentia diuina immediate mouet intellectum diuinum ad cognitionem omnium, ita perfecte ad cognitionem vnus, sicut alterius: ita quod cognitio vnus non dicitur euidens propter cognitionem alterius“.

¹⁹³¹ Vgl. in der Einleitung unter 4.

¹⁹³² Dazu vgl. auch im Schlußkapitel unter 2.2.

6.4 - Wissenschaft von kontingenten Wahrheiten¹⁹³³

Die zweite Hälfte dieses Kapitels betrifft die Erkenntnis des Kontingenten in der scotischen Konzeption der Wissenschaft. Hier wie im vorangegangenen Kapitel wird das vierte Interpretationsmotiv der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Scotus diskutiert, nämlich dasjenige, nach dem die „*scientia*“ Gottes vom zukünftigen Kontingenten in der formalen Lehre der Wissenschaft nach Scotus behandelt werden muß. Zwar wird von Scotus in *Lect. prol. p. 3 q. 1* und *Ord. prol. p. 4 q. 1* zumindest ein neues Wissenschaftsmodell entworfen, in dem auch die Erkenntnis von nicht-theologischen kontingenten Wahrheiten im göttlichen Verstand epistemologisch begründet werden kann. Prinzipiell ist aber in diesem Zusammenhang der Analyse vom Wissenschaftscharakter der Theologie zu sagen, daß der Wissenschaftscharakter des Habitus der Theologie spezifisch im Blick auf kontingente Wahrheiten betrachtet werden muß, insofern zu diesem Habitus sowohl notwendige als auch kontingente Wahrheiten gehören.¹⁹³⁴ Präziser ausgedrückt bezieht sich der größere Teil der Theologie, so Scotus, auf kontingente Wahrheiten.¹⁹³⁵

Ich nehme als eine vertretbare Interpretation an, daß in *Lect. prol. p. 3 q. 1* und *Ord. prol. p. 4 q. 1* - auf eine andere Weise als in *Ord. prol. n. 169* - sowohl der Wissenschaftscharakter kontingenter theologischer Wahrheiten als auch der Wissenschaftscharakter des „zukünftigen Kontingenten“ durch das neue Wissenschaftsmodell der „Weisheit“ begründet werden.¹⁹³⁶ Überdies wird ein neues und kaum definiertes Modell der „*scientia*“ - wieder auf eine andere Weise als in *Ord. prol. n. 169* - in *Ord. prol. n. 212* anscheinend nur für bestimmte Fälle von kontingenten Wahrheiten vorgebracht.¹⁹³⁷ Wie und warum diese Modelle sich von der ebenso neuen epistemologisch begründeten Erkenntnis von geordneten kontingenten theologischen Wahrheiten aufgrund von *Ord. prol. n. 169* unterscheiden, soll im folgenden dargelegt werden. Es soll aber noch daran erinnert werden, daß auch die

¹⁹³³ *Ord. prol. n. 210-212; Lect. prol. n. 111-112.*

¹⁹³⁴ *Ord. prol. n. 150.*

¹⁹³⁵ Daß zur Theologie kontingente Wahrheiten gehören und es zweifellos eine Theologie der kontingenten Wahrheiten gibt, ist in unserer Theologie offensichtlich, weil neben anderen sich alle Glaubenssätze über die Menschwerdung auf kontingente Realitäten beziehen. Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 40 n. 111*: „Sed contra hoc arguitur: ad istam doctrinam non tantum pertinet cognitio necessariorum, sed contingentium, immo maxima pars theologiae est de contingentibus: ita enim vere est de incarnatione, et quod tres personae creaverunt mundum, et quod essentia divina beatificabit hominem, sicut est de hoc quod Filius est generatus a Deo Patre, (...)“.

¹⁹³⁶ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.4.5.2.

¹⁹³⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.4.5.1.

Möglichkeit eines Wissenschaftsmodells zur Diskussion steht, nämlich desselben Modells der Weisheit, das für *einen* Habitus von notwendigen *und* kontingenten Wahrheiten - die Theologie in sich - entworfen wird. Sowohl in bezug auf die zwei Funktionen des Modells der Weisheit als auch in bezug auf das in *Ord. prol. n. 212* kurz dargelegte Modell der Wissenschaft muß außerdem geklärt werden, ob angesichts vermögenspsychologisch verschiedener Habitus jeweils partielle Unterschiede in jenen Modellen verlangt sind, die wegen derselben vermögenspsychologischen Gründe auch partielle Unterschiede im Begriff der Theologie in sich als einer Wissenschaft in sich betreffen.

Es gibt aufgrund von *Lect. prol. n. 111* und *Ord. prol. n. 210* prinzipiell zwei Gründe, warum es von kontingenten Wahrheiten keine Wissenschaft geben kann:

- (1) Der erste Grund liegt in der zweiten Bedingung der Wissenschaft im strengen Sinne.¹⁹³⁸ Wegen ihr ist die ganze Theologie („*theologia tota*“),¹⁹³⁹ wenn sie sich auf die kontingenten Inhalte über Gott erstreckt, keine Wissenschaft, mag sie Diskursivität (wie in unserer Theologie und in der Theologie der Seligen) einschließen oder nicht (wie in der Theologie in sich im Verstand Gottes).¹⁹⁴⁰ Natürlich wird in *Ord. prol. n. 210* angenommen, daß die Theologie in sich sich *im wesentlichen* nach drei aristotelischen Bedingungen definieren läßt.¹⁹⁴¹

- (2) Zweitens bezieht sich das Argument im Prolog der *Lectura* auf die Bestimmung des Subjekts der Theologie der kontingenten Wahrheiten. Ein Habitus von kontingenten Wahrheiten kann nicht eine Wissenschaft sein, weil sie logisch-semanticke kein erstes virtuell enthaltendes Subjekt/Objekt besitzt.¹⁹⁴² Es kann deswegen nicht die wissenschaftliche Entfaltung seiner Erkennbarkeit in einem axiomatisch-deduktiven System verursachen.

¹⁹³⁸ *Ord. prol. n. 208.*

¹⁹³⁹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.5.

¹⁹⁴⁰ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 230 Anm. 91e. Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 144 n. 210*: „De contingentibus autem non videtur posse esse scientia, patet ex definitione scientiae; igitur videtur quod theologia tota ut extendit se ad omnia illa contenta non possit habere rationem scientiae, sive cum discursu sive non“.

¹⁹⁴¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.2.

¹⁹⁴² Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 40 n. 111*: „Sed talia non videntur scientiam habere, nec habere aliquod subiectum primum“.

Der erste Grund wird im folgenden aufgrund von *Lect. prol. p. 3 q. 1* und *Ord. prol. p. 4 q. 1* relativiert.¹⁹⁴³ Gegen den zweiten Grund wurde von Scotus schon in *Ord. prol. 169* argumentiert.¹⁹⁴⁴ Dasselbe Gegenargument wird in *Ord. prol. p. 4 q. 1* teilweise angeführt und kommt systematisch gesehen in der thematischen Darstellung des Prologs der *Lectura* genau in dieser Fragestellung über den Wissenschaftscharakter der Theologie zum ersten Mal vor.

6.4.1 - Wissenschaft und notwendige theologische Wahrheiten „*de possibili*“¹⁹⁴⁵

Es ist plausibel, daß Scotus *angesichts des in Ord. prol. n. 208 vorgelegten Ideals der wissenschaftlichen Erkenntnis* von *Ord. prol. n. 211* an Alternativen für die Eigenartigkeit des Habitus der Theologie¹⁹⁴⁶ sucht. Scotus wird betonen, daß es in einer Wissenschaft von Vollkommenheit ist, daß sie eine *sichere* und *evidente* Erkenntnis ist,¹⁹⁴⁷ d. h. daß die wissenschaftliche Erkenntnis von der ersten und teilweise der dritten Bedingung der Wissenschaft nach Aristoteles charakterisiert ist, nicht von der zweiten.¹⁹⁴⁸

Zuerst wird jedoch unmittelbar nach dem letzten Satz ein interpolierter Text in der Vatikanischen Ausgabe ausgewiesen, dessen Inhalt für diese Untersuchung wichtig ist:¹⁹⁴⁹ In ihm wird die zweite Bedingung im Blick auf die kontingente Theologie aufrechterhalten. Es ist in einer Wissenschaft von Vollkommenheit, daß sie eine sichere und evidente Erkenntnis ist, weil die Wissenschaft *notwendigerweise* ein wahrhafter Habitus ist. Der Habitus der Wissenschaft kann nicht manchmal falsch und manchmal wahr sein, wie dies in der Definition der kontingenten Erkenntnis der Fall ist. Er kann nicht manchmal Wissenschaft sein und manchmal nicht. In dem von Scotus erwähnten aristotelischen Text (*Metaphysik* VII Kap. 15 1039b31-1040a5) bezieht sich die Unveränderlichkeit bzw. die Notwendigkeit der Wissenschaft genau

¹⁹⁴³ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.4.

¹⁹⁴⁴ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

¹⁹⁴⁵ *Ord. prol. n. 211; Ord. prol. n. 211 textus interpolatus a.*

¹⁹⁴⁶ Ihre meisten Wahrheiten sind nämlich kontingent.

¹⁹⁴⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 144 n. 211: „Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; (...)“.

¹⁹⁴⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1 und unten unter 6.4.2. Vgl. die Hinweise von R. A. TE VELDE, *Intui tieve kennis en contingentie bij Duns Scotus*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, S. 290-3.

¹⁹⁴⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 144-5 n. 211 *textus interpolatus a*: „quia scientia est habitus necessario verus, ita quod idem manens non potest esse quandoque verus et quandoque falsus, sicut nec quandoque scientia, quandoque non scientia, VII Metaphysicae; (...)“.

auf die Notwendigkeit der Wesensdefinition („*horismos*“) und des axiomatisch-deduktiven Beweises („*apodeiksis*“).¹⁹⁵⁰

Die Auslegung von Scotus bezeichnet die von Aristoteles gemeinte Notwendigkeit als Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis: Der Habitus der Wissenschaft bezieht sich nach Aristoteles auf ein notwendiges Objekt. Aber „Notwendigkeit“ wird nicht nur (a) als eine Bedingung des notwendigen Objekts („*non tantum est condicio obiecti necessarii*“) bezeichnet, das sich in einer immer wahren Wesensdefinition - in Form von einem „*dictum*“¹⁹⁵¹ - darstellt, sondern (b) sie ist auch dem Habitus inne („*intrinsicam ipsi habitui*“). Ich glaube, daß hier hinzugefügt werden kann: Sie ist dem Habitus *als einem axiomatisch-deduktiven Beweis* inne. „Notwendigkeit“ ist durch (a) und (b) eine logische Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Obwohl dieser Habitus durch Vergessenheit („*oblivio*“) - ein mögliches Merkmal der wissenschaftlichen Erkenntnis *in einem Verstand* - verdorben werden kann, kann er epistemologisch *nicht* nicht wahr sein. Der Habitus der Wissenschaft, d. h. der Beweisgang, steht damit im Gegensatz zur Rede („*oratio*“),¹⁹⁵² die falsch sein kann, auch wenn die gleiche Rede früher wahrhaftig war.¹⁹⁵³ Aristoteles selber kontrastiert in *Metaphysik* VII Kap. 15 1039b31-1040a5 zwei Beschaffenheiten,

¹⁹⁵⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 15, 1039b31-1040a5, S. 66-7: „Wenn nun der Beweis auf das Notwendige geht, und die Wesensdefinition der Wissenschaft angehört, und sowenig wie die Wissenschaft bald Wissenschaft sein kann, bald Unwissenheit (von solcher Beschaffenheit ist vielmehr die Meinung), ebensowenig der Beweis und die Wesensdefinition einem solchen Wechsel anheimfallen kann (vielmehr geht ja die Meinung auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann): so kann es offenbar von dem Sinnlichen keine Wesensdefinition und keinen Beweis geben. Denn das Vergängliche ist für diejenigen, welche die Wissenschaft besitzen, unerkennbar, sobald es aus der sinnlichen Wahrnehmung verschwunden ist, und, wenngleich der Begriff von ihm noch als derselbe in der Seele behalten ist, so kann es doch keine Wesensdefinition und keinen Beweis mehr geben“. Zu den Notwendigkeitsbehauptungen der Grundsätze in der axiomatischen Wissenschaft von Aristoteles vgl. Heinrich SCHOLZ, *Die Axiomatik der Alten*, in: Heinrich SCHOLZ, op. cit., S. 29-30; Michael FREDE und Günther PATZIG, op. cit., S. 285f.

¹⁹⁵¹ Vgl. L.-M. DE RIJK, Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Seinkönnens (*esse possibile*), in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), op. cit., S. 183-5.

¹⁹⁵² Die Rede oder „*oratio*“ mag in diesem Zusammenhang lediglich für einen Ausdruck stehen, der von Petrus Hispanus als „ein „*ad placitum*“ bedeutender Ausdruck“ definiert wird, „dessen Teile getrennt bedeuten“. Vgl. PETRUS HISPANUS, *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, in: L.-M. DE RIJK (ed.), op. cit., tr. I (*De introductionibus*) S. 3, 6.10-11: „*Oratio est vox significativa ad placitum cuius partes significant separate*“. In demselben Zusammenhang wäre eine „*oratio*“ eine vollkommene „*oratio*“, insofern sie einen Sinn in der Seele der Zuhörenden erzeugt, wie z. B. „Ein Mensch ist weiß“. Vgl. *ibidem*, S. 3, 6. 14-16: „*Orationum alia perfecta, alia imperfecta. Oratio perfecta est que perfectum generat sensum in animo auditoris, ut 'homo est albus'*“. Außerdem wird nach Petrus Hispanus nur eine vollkommene Rede im Indikativ, wie z. B. „Ein Mensch läuft“, „Satz“ („*propositio*“) genannt. Vgl. *ibidem*, S. 3, 6. 18. 21: „*Orationum perfectarum alia indicativa, ut 'homo currit', (...). Harum autem omnium sola indicativa oratio dicitur propositio*“.

¹⁹⁵³ Vgl. *Ord. prol.* p. 4 q. un. S. 144-5 n. 211 *textus interpolatus a*: „(...) igitur necessario est obiecti necessarii, ita quod necessitas non tantum est condicio obiecti necessarii, immo intrinsicam ipsi habitui: non quidem quod habitus ille non possit corrumpi per oblivionem, sed quod non potest non esse verus, sicut oratio potest esse falsa, manens eadem quae prius fuit vera“.

nämlich Wissenschaft und *Meinung*:¹⁹⁵⁴ Die von Scotus erwähnte „Rede“, wie die „Meinung“, bezieht sich auf das Kontingente und ist weder eine notwendige Wesensdefinition noch ein notwendig deduktiver Beweisgang.¹⁹⁵⁵

Selbst im betrachteten interpolierten Text, wo Scotus wieder bestätigt, daß es vom Kontingenten keine Wissenschaft *im aristotelischen Sinne* gibt, ist er bereit, die Position zu verteidigen, daß die Erkenntnis des Kontingenten die vollkommenste Erkenntnis ist, weil die Schau („*visio*“) - der Ausdruck weist auf die intuitive unmittelbare Erkenntnis des existierenden erkennbaren Objekts als existierenden erkennbaren Objekts hin - „*determinate*“ wahrhaftig ist. Aber trotz dieser Vollkommenheit gibt Scotus zu, daß diese Schau - eine intuitive Erkenntnis - im erkennenden Vermögen nicht verbleibt, wenn das Objekt in sich nicht gegenwärtig ist.¹⁹⁵⁶ Der Grund dafür ist, daß die Erkenntnis des Kontingenten keinen Vorzug („*praeeminentia*“) hat.¹⁹⁵⁷ Im Gegenteil bleibt die Wissenschaft - im erleidenden Verstand als habituelle Erkenntnis des Objekts, nämlich durch die „*species intelligibilis*“, wie schon gesehen¹⁹⁵⁸ -, auch wenn das Objekt in sich nicht gegenwärtig ist. Gegensatz zum Defizit in „*praeeminentia*“ scheint hier die Festigkeit und die Fortdauer im erkennenden Vermögen der habituellen Erkenntnis einer durch die „*species*“ gegenwärtigen Wesenheit.

Streng genommen wird die Fortdauer eines Habitus des Kontingenten später in der *Ordinatio* anders konzipiert werden. DAY und WOLTER haben darauf hingewiesen,¹⁹⁵⁹ daß es zwei Arten von intuitiver Erkenntnis bzw. von intuitiver Erkenntnis des Kontingenten gibt, nämlich (a) vollkommene und (b) unvollkommene Intuition. Eine (a) vollkommene Intuition ist diejenige, durch die das erkennende Subjekt das Objekt als gegenwärtig und existierend erkennt. Eine (b) unvollkommene Intuition ist diejenige, in der das erkennende Subjekt die Meinung über eine zukünftige

¹⁹⁵⁴ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband* (Bücher VII-XIV), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 15, 1039b31-1040a5, S. 66-7.

¹⁹⁵⁵ Vgl. Michael FREDE und Günther PATZIG, op. cit., S. 285-8.

¹⁹⁵⁶ Vgl. auch im Schlußkapitel unter 1.1.

¹⁹⁵⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 144 n. 211 *textus interpolatus a*: „Igitur absolute contingentis non est scientia; sed perfectissima cognitio est, quid determinate veridica visio, quae non manet obiecto non praesente in se sicut scientia manet, quare non habet praeeminentiam“.

¹⁹⁵⁸ Vgl. z. B. im vierten Kapitel unter 4.1.1 und im Schlußkapitel unter 1.1.

¹⁹⁵⁹ Vgl. Sebastian J. DAY, op. cit., S. 77-82. 92; Allan B. WOLTER *Duns Scotus on intuition, memory, and our knowledge of individuals*, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 101-2.

Situation oder,¹⁹⁶⁰ durch das Gedächtnis („*memoria*“), die Meinung über eine vergangene intuitiv erkannte Tatsache hat.¹⁹⁶¹ Diese zweite Art unvollkommene Intuition wird auch „habituelle intuitive Erkenntnis“ genannt. Sie ist die Kenntnis von etwas, das im Gedächtnis durch eine erste *vollkommene* intuitive Kenntnis zurückgelassen wird, nämlich eine „notwendige Bedingung“ (Wolter) für jene Kenntnis.¹⁹⁶² Vom intuitiv vollkommen erkannten Objekt bleibt im Gedächtnis eine Art „*species intelligibilis*“, die allerdings nicht von einer „*species imaginabilis*“ abhängt: Das Gedächtnis erfaßt, durch diese Art „*species*“ - nämlich eine „genügende Bedingung“ (Wolter) -, das Objekt oder die erkannte kontingente Tatsache „*ut in praeterito apprehensum*“. Dieses letzte Objekt ist das unmittelbare Objekt des Gedächtnisses. Das existierende und gegenwärtige Objekt, das in der Vergangenheit erfaßt wurde, ist das mittelbare Objekt des Akts der Erinnerung („*obiectum mediatum recordationis*“):¹⁹⁶³ Es selber gibt dem unmittelbaren Objekt des Gedächtnisses seine „existential qualifications“.¹⁹⁶⁴ Daraus ergibt es sich, daß von der Gegenwart eines erkennbaren sinnlichen Objekts eine doppelte Erkenntnis hervorgebracht werden kann:

- Eine abstraktive Erkenntnis, in der der aktive Verstand von dem Erkenntnisbild in der sinnlichen Vorstellung („*in phantasmate*“) das Erkenntnisbild der Washeit („*speciem quiditatis*“) abstrahiert, insofern sie die Washeit ist. Das in diesem Vorgang abstrahierten Erkenntnisbild der Washeit repräsentiert das Objekt „*absolute*“.¹⁹⁶⁵

- Außerdem kann im Verstand durch den Verstand selber und das gegenwärtige Objekt eine intuitive Erkenntnis verursacht werden, durch die eine „habituelle intuitive

¹⁹⁶⁰ Nur hier ist Scotus Darlegung besonders ausführlich.

¹⁹⁶¹ Vgl. *Ordinatio* III d. 14 q. 3 S. 305 n. 6: „Loquendo tamen de cognitione intuitiva, quae est de natura, vel de singulari, ut concernit actualem existentiam: Dico quod illa est, vel perfecta, qualis est de obiecto vt praesentialiter existens: vel imperfecta, qualis est opinio de futuro vel memoria de praeterito“.

¹⁹⁶² Ibidem: „[cognitio intuitiva imperfecta] (...) relinquitur ex ista perfecta: quia de talibus pluribus perfecte intuitive cognitio derelictae sunt plures memoriae, quibus cognoscuntur illa obiecta quantum ad conditiones existentiae, non vt praesentia, sed ut praeterita“. Vgl. Allan B. WOLTER Duns Scotus on intuition, memory, and our knowledge of individuals, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 101-2.

¹⁹⁶³ Vgl. *Ordinatio* III d. 14 q. 3 S. 306 n. 7: „Et si obiicitur quod ex re praesente non relinquitur nisi species intelligibilis in intellectu, & in parte sensitiva species imaginabilis, vt in virtute phantastica. Hoc falsum est, quia de re praesente non tantum relinquitur species sensibilis in phantasia, sed aliqua in potentia memoratiua & illae potentiae cognoscunt obiectum sub alia, & alia ratione: nam vna cognoscit obiectum secundum se absolute, apprehendendo quidditatem eius: alia apprehendit obiectum, vt in praeterito apprehensum: ita quod apprehensio praeterita est immediatum obiectum, & obiectum immediatum illius apprehensionis praeteritae est obiectum mediatum recordationis: (...)“. Vgl. Allan B. WOLTER Duns Scotus on intuition, memory, and our knowledge of individuals, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., S. 101-2; Douglas C. LANGSTON, Scotus's doctrine of intuitive cognition, in: *Synthese*, S. 11-3.

¹⁹⁶⁴ Vgl. Sebastian J. DAY, op. cit., S. 80.

¹⁹⁶⁵ Vgl. *Ordinatio* III d. 14 q. 3 S. 306 n. 7: „(...) ita etiam praesente aliquo sensibili sensui, potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio: vna abstractiva, qua intellectus agens abstrahit speciem quiditatis, vt quiditas est, a specie in phantasmate, quae repraesentat obiectum absolute, non vt existit hic, & nunc, vel tunc: (...)“.

Erkenntnis“ („*habitualis cognitio intuitiva*“) ¹⁹⁶⁶ im intellektiven Gedächtnis hinterlassen wird. Hier wird die Erkenntnis der Washeit nicht „*absolute*“ gewonnen, sondern die Erkenntnis der Washeit „als existierende“ („*vt existens*“), *als* sie in der Vergangenheit aufgefaßt wurde, und deswegen auch „*vt praeteriit*“ ¹⁹⁶⁷.

Diese letzte Kritik an der Annahme in *Ord. prol. n. 211 textus interpolatus a*, nach der die Erkenntnis des Kontingenten keine „*praeeminentia*“ hat, ändert natürlich nicht die anscheinend programmatische Darstellung von Scotus in demselben Textabschnitt von *Ord. prol. p. 4*, nach der er durch die Bedingungen (a) und (b) (vgl. oben) in Übereinstimmung mit der aristotelischen Wissenschaftslehre stehen würde. Demnach spricht Scotus im nächsten Schritt des betrachteten Textabschnittes von einem Wechsel in der Modalität kontingenter theologischer Wahrheiten, durch den solche Wahrheiten einen Platz im aristotelischen Wissenschaftsmodell finden. (Dies bedeutet nicht, angesichts des Zusammenhangs des Prologs der *Ordinatio* und der *Lectura* im ganzen, daß Scotus eine wissenschaftliche Erkenntnis des Kontingenten *als solchen* ausschließt). Angesichts ihres kontingenten Teils soll die Theologie, so lautet dann das Argument, sich auf der Möglichkeit nach notwendige Wahrheiten („*de necessariis de possibili*“) beziehen. ¹⁹⁶⁸ Sie bezieht sich dann auf Wahrheiten vom Subjekt „Gott“, die ursprünglich „*de inesse*“ theologische Sätze sind und mit Notwendigkeit in „*de possibili*“ Sätze mit dem Modaloperator „Notwendigkeit“ konvertiert werden können, wie z. B. „Gott ist des Schaffens fähig“, „Gott ist der Menschwerdung fähig“, usw. Daß der Möglichkeit nach notwendige Wahrheiten als Prinzipien in einem wissenschaftlichen Beweisgang verwendet werden können, wurde schon gezeigt. ¹⁹⁶⁹

¹⁹⁶⁶ Die selber im Gedächtnis nur hinterlassen wird, insofern die intuitive Erkenntnis ein intelligibles Erkenntnisbild verursacht, das das existierende Ding nicht „*absolute*“, sondern als ein vergangenes Ding („*vt praeteritam*“) repräsentiert; vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia* VII.1... S. 307-8 n. 4: „*Alia cognitio potest esse in intellectu intuitiva, quae cooperatur intellectui, siue qua obiectum cooperatur intellectui, vt existens, id est, habita cognitione intuitiva alicuius rei existentis, talis cognitio intuitiva est causa saltem partialis alicuius speciei intelligibilis repraesentantis ipsam non absolute, sed vt praeteritam; (...)*“.

¹⁹⁶⁷ Ibidem: „*(...): & alia potest esse in intellectu cognitio intuitiva, quae cooperatur intellectui, & ab hac potest derelinqui habitualis cognitio intuitiva importata in memoria intellectiva, quae sit non quiditatis absolute, sicut fuit in alia, sed cogniti vt existens, quando in praeterito apprehendebatur, vt praeteriit (...)*“.

Vgl. Luger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 236-7.

¹⁹⁶⁸ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1.

¹⁹⁶⁹ Ibidem. Praktische Wahrheiten sind auch der Möglichkeit nach notwendige Wahrheiten in der Wissenschaft von Gott: „Es soll an Gott geglaubt werden“; „Gott soll geliebt werden“, „Gott soll verehrt werden“, usw. Von den zwei ersten praktischen notwendigen Sätzen gibt es lediglich theologische Schlußfolgerungen. Der dritte Satz, so behauptet Scotus, ist in gewisser Weise keine notwendige (theologische) Schlußfolgerung. Auch bestimmte spekulative Wahrheiten sind notwendig *und* ausschließlich theologisch, wie z. B. „Gott ist dreieinig“. Andere spekulative Wahrheiten sind notwendig, aber auf natürliche Weise bekannt. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 144-5

6.4.2 - Bedingung des Objekts und Bedingung der Erkenntnis¹⁹⁷⁰

Im Haupttext von *Ord. prolog. n. 211*¹⁹⁷¹ zeigt Scotus eine kritische Bewertung der zweiten Bedingung der Wissenschaft im strengen Sinne. Wenn im aristotelischen Modell behauptet wird, daß die Wissenschaft sich auf ein notwendiges Objekt bezieht, ist dies nach Scotus eine Bedingung des Objekts („*condicio obiecti*“), nicht der Erkenntnis („*non cognitionis*“),¹⁹⁷² weil wie sehr auch immer sich eine Wissenschaft auf ein notwendiges Objekt bezieht, sie selbst in sich kontingent sein und durch Vergessen ausgelöscht werden kann.¹⁹⁷³ Die Möglichkeit, einem Habitus kontingenter Wahrheiten - zwar *teilweise* und gerade deswegen *kritisch* - innerhalb des aristotelischen Wissenschaftsmodells den Charakter einer Wissenschaft zuzuteilen, wird von Scotus in *Ord. prolog. n. 211* aufgrund der Unterscheidung zwischen „*condicio obiecti*“ und „*condicio cognitionis*“ durchgeführt.¹⁹⁷⁴

„*Condicio obiecti*“ und „*condicio cognitionis*“ werden von Scotus, so kann aus dem parallelen Text *Lect. prolog. n. 112* geschlossen werden, als zwei verschiedene Auffassungen der Bedingung der Notwendigkeit im Habitus der wissenschaftlichen Erkenntnis verstanden: Die erste Bedingung betrifft die Notwendigkeit des Erkannten,

n. 211 *textus interpolatus a*: „Dico igitur theologiam esse de necessariis de possibili, puta ‘Deus est creativus’, ‘Deus est susceptivus nostrae naturae’; similiter de practicis: ‘Deo est credendum’, ‘Deus est amandus’, ‘Deus est colendus’. Sed istorum practicum necessarium - praeter tertiam - sunt conclusiones mere theologicae, tertia quodammodo non est necessaria: sicut quaedam speculabilia sunt necessaria et mere theologica, ut ‘Deus est trinus’, quaedam naturaliter nota“.

¹⁹⁷⁰ *Ord. prolog. n. 211; Lect. prolog. n. 112.*

¹⁹⁷¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.1 (am Anfang).

¹⁹⁷² Ähnliche Begriffe kommen bei BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in: Andreas SPEER (Hrsg.), *Bonaventura Quaestiones disputatae de scientia Christi - Vom Wissen Christi*, q. IV, „*Utrum aliquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis*“, (V 23b-24b), S. 116-23, vor, wenn er, vgl. *ibidem*, q. IV 23a S. 112-3, in einer dritten Interpretation die Aussage erklärt, nach der „alles, was mit Gewißheit erkannt wird“, „im Licht der ewigen Ideen erkannt“ wird. Nach der dritten Interpretation wird die Gewißheit der Erkenntnis mit Notwendigkeit aufgrund einer ewigen Maßgabe erreicht, die zusammen mit einer geschaffenen Maßgabe leitet und antreibt, so daß die ewige Maßgabe zum Teil vom Menschen im Zustand der Unvollkommenheit erblickt wird. Der menschliche Geist braucht aber zu einer gewissen und sicheren Erkenntnis die ewigen Regeln und unveränderlichen Ideen, was aber notwendigerweise die Vortrefflichkeit der Erkenntnis („*nobilitas cognitionis*“) und die Würde des Erkennenden („*dignitas cognoscentis*“) verlangt. Vgl. *ibidem*, q. IV 23b S.116-7: „- Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis“. Die Begriffe, die den beiden scotischen Bedingungen ähneln, kommen in der Definition des Begriffs der Vortrefflichkeit der Erkenntnis vor. Die Vortrefflichkeit der Erkenntnis schließt selber zwei Bedingungen ein, nämlich die Unveränderlichkeit seitens des Erkenntnisobjekts und die Unfehlbarkeit seitens des Erkenntnissubjekts; vgl. *ibidem*: „Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis“. Vgl. Andreas SPEER, Einleitung, in: Andreas SPEER (Hrsg.), *Bonaventura Quaestiones disputatae de scientia Christi - Vom Wissen Christi*, S. XXX-XXXIV.

¹⁹⁷³ Vgl. *Ordinatio prolog. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211*: „(...); quod autem sit de necessario obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri“.

d. h. die logisch-semantische Notwendigkeit; die zweite Bedingung betrifft die Notwendigkeit der Erkenntnis des mit dem Objekt im Verhältnis stehenden Erkenntnisvermögens, d. h. die „epistemische Notwendigkeit“. Diese Unterscheidung wird von Scotus für die Unterscheidung zwischen unserer Wissenschaft („*scientia nostra*“)¹⁹⁷⁵ und der göttlichen Wissenschaft („*scientia divina*“) gebraucht.¹⁹⁷⁶ Die Notwendigkeit, die von unserer Wissenschaft gefordert wird - von unserer Wissenschaft im allgemeinen Sinne, nicht von unserer Wissenschaft als eine Art „*doctrina nobis*“ -, ist die Notwendigkeit des Objekts („*necessitas obiecti*“), nicht die Notwendigkeit des Habitus („*et non habitus*“), d. h. des Habitus der Erkenntnis im Erkenntnisvermögen als eine Beschaffenheit des Vermögens.¹⁹⁷⁷ Die von Scotus in *Lect. prol. n. 112* erwähnte „*scientia nostra*“, d. h. die bloße Wissenschaft eines erkennbaren Objekts im menschlichen Verstand, und die aristotelische „*episteme*“ haben damit eine gemeinsame Bedingung. Eigentlich sind die „*scientia nostra*“ in *Lect. prol. n. 112* und die aristotelische Wissenschaft anscheinend gleichbedeutend.

Der Grund für die Bezeichnung der Notwendigkeit der Erkenntnis in jedem menschlichen Habitus der Wissenschaft - ähnlich zu der Wahrnehmung von LOCKE über die Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes angesichts der Aufbewahrung im Gedächtnis von jedem Schritt langer und komplexer Beweisgänge¹⁹⁷⁸ - liegt, wegen der Möglichkeit des Vergessens jeder gewonnenen Erkenntnis, in der Vergänglichkeit irgendeines Habitus¹⁹⁷⁹ in unserem Verstand. Jemand kann heute („*hodie*“), so führt Scotus das Argument fort, den Habitus der

¹⁹⁷⁴ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 207-8.

¹⁹⁷⁵ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 112*: „Aliter igitur est de scientia nostra et scientia divina. Nam necessitas quae requiritur ad scientiam nostram est necessitas obiecti et non habitus, (...)“. In der scotischen Lehre der Wissenschaft kommt der Ausdruck „*scientia nostra*“ im erwähnten Paragraph zum ersten Mal im Prolog der *Lectura* vor.

¹⁹⁷⁶ Wörtlich in *Lect. prol. n. 112* und inhaltlich deutlich in *Ord. prol. n. 211*.

¹⁹⁷⁷ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 29-30; Ulrich LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, op. cit., S. 163. Es ist leicht einsehbar, daß jeder menschliche Habitus der Erkenntnis, der die Notwendigkeit des Objekts fordert, der „Bedingung der Erkenntnis“ oder der „Notwendigkeit des Habitus“ nach keineswegs notwendig, sondern kontingent ist.

¹⁹⁷⁸ Komplexe Beweisgänge erfordern viel Zeit, so daß die evidente intuitive Erkenntnis jedes vorhergehenden Schrittes noch vor der Erkenntnis der Schlußfolgerung vergessen wird. Dies spricht für die Unvollkommenheit der beweisenden gegenüber der intuitiven Erkenntnis. Vgl. John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, IV chap. II S. 533-4 §7: „By which it is plain, that every step in Reasoning, that produces Knowledge, has intuitive Certainty; which when the Mind perceives, there is no more required, but to remember it to make the Agreement or Disagreement of the *Ideas*, concerning which we enquire, visible and certain. (...). This intuitive Perception of the Agreement or Disagreement of the intermediate *Ideas*, (...); which because in long Deductions, and the use of many Proofs, the Memory does not always so readily and exactly retain: therefore it comes to pass, that this is more imperfect than intuitive Knowledge, and Men embrace often Falshoods for Demonstrations“. Die Berufung auf Lockes Argument habe ich zuerst bei Roderick M. CHISHOLM, *Theory of knowledge*, S. 45, gefunden.

Geometrie besitzen und morgen („*cras*“) ihn verlieren, obwohl jener Habitus sich auf notwendige Wahrheiten bezieht. Im Unterschied dazu besteht die Notwendigkeit, die in der göttlichen Wissenschaft zu sehen ist („*necessitas scientiae divinae*“), aus der Notwendigkeit des Habitus („*necessitas habitus*“), und nicht aus der Notwendigkeit des Objekts.¹⁹⁸⁰ Dies bedeutet nicht, daß in der göttlichen Wissenschaft keine notwendigen Objekte/Wahrheiten bestehen. Es bedeutet vielmehr, daß die Erfüllung der Bedingung der Notwendigkeit in der Wissenschaft der Theologie im göttlichen Verstand *auch* - und im Blick auf *bestimmte* kontingente Wahrheiten *ausschließlich und vollkommen*¹⁹⁸¹ - durch die epistemische Notwendigkeit des erkennenden Habitus im Verstand erreicht wird. Epistemische Notwendigkeit *allein* ermöglicht, daß zumindest bestimmte Objekte/Wahrheiten, die der „*condicio obiecti*“ nach nicht notwendig sind, im göttlichen Verstand mit Notwendigkeit und wissenschaftlich erkannt werden. (Es wird dennoch gezeigt, daß für die wissenschaftliche Erkenntnis *bestimmter* kontingenter theologischer Wahrheiten - in göttlichem Verstand oder in einem anderen angemessenen Verstand - noch eine andere Art Notwendigkeit erfordert wird).

Notwendigkeit und Kontingenz, deren Bestimmung *als logische Modalitäten von Sätzen* eine Voraussetzung für die scotische Konzeption über das erste Objekt und das erste Subjekt eines Habitus der Erkenntnis ist, sowie für die mögliche Konzeption der Erkennbarkeit des ersten Objekts/Subjekts in einem *Habitus der Wissenschaft*, werden jetzt als allgemeine epistemische Bedingungen verstanden. Aber der Sinn und die Funktion dieses Gebrauchs müssen noch im Blick auf weitere Überlegungen von Scotus über die wissenschaftliche Erkenntnis im göttlichen Verstand detaillierter behandelt werden.

¹⁹⁷⁹ Entweder teilweise oder ganz.

¹⁹⁸⁰ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 112: „(...), quia aliquis potest hodie habere geometriam et cras amittere eam, licet sit de necessariis. Sed necessitas scientiae divinae est necessitas habitus et non obiecti“. Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 29-30.

¹⁹⁸¹ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.4.4 und 6.4.5.2.

6.4.3 - Die größere Vollkommenheit der Wissenschaft der Bedingung der Erkenntnis nach¹⁹⁸²

Scotus verteidigt die These, daß die Notwendigkeit des erkennenden Habitus mehr Vollkommenheit als die Notwendigkeit des erkannten Objekts beinhaltet. Die Notwendigkeit des erkennenden Habitus, nicht die Notwendigkeit des erkannten Objekts, scheint das Proprium der Vollkommenheit einer Wissenschaft in sich zu sein, insofern diese letzte als ein erkennender Habitus im Verstand Gottes verstanden wird. Im Prolog der *Ordinatio* wird die größere Vollkommenheit des Habitus der Wissenschaft durch die folgenden drei Bedingungen erklärt, nämlich durch die zwei am Anfang von *Ord. prol. n. 211* hervorgehobenen Bedingungen und eine inhaltlich umformulierte Bedingung der Notwendigkeit:

- Diese Erkenntnis ist sicher und evident („*certa et evidens*“);
- Soviel an ihr liegt, ist sie ewig („*quantum est de se, perpetua*“).

Diese Erkenntnis ist in sich formal vollkommener als eine Wissenschaft, welche die Notwendigkeit des Objekts fordert.¹⁹⁸³ Natürlich wird die *größere* Vollkommenheit der Erkenntnis von ihrer Ewigkeit verursacht. Diese epistemische Notwendigkeit scheint nichts anderes zu sein als die Tatsache, daß diese Erkenntnis wegen der Natur des Erkennenden *ewig* sicher und evident ist. Eine solche *sichere* und *evidente* theologische Erkenntnis, auf seiten des Erkenntnisvermögens, vom Vergangenen, Gegenwärtigen oder Zukünftigen, vom Notwendigen oder vom Kontingenten, kurz von *p*, genau dann, wenn *p*, nach GEACH,¹⁹⁸⁴ ist „ewig“. Wegen der Natur des Erkennenden - wegen einer *anderen* Art Notwendigkeit, nämlich der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit *des Seins* des erkennenden Seienden (vgl. unten), nicht wegen der Natur des erkannten Objekts - *kann es nicht* der Fall sein, daß irgendeine theologische Erkenntnis manchmal *sicher* und *evident* ist, manchmal nicht: Die Notwendigkeit der Unveränderlichkeit des Seins des erkennenden Seienden impliziert die Notwendigkeit der Unveränderlichkeit der Erkenntnis dieses Seienden. Scotus redet in *Ord. prol. n. 211* von der göttlichen Wissenschaft. *Diese* ist von jedem erkennbaren Objekt epistemisch gesehen eine vollkommenerere Erkenntnis, da sie der

¹⁹⁸² *Ord. prol. n. 211; Lect. prol. n. 112.*

¹⁹⁸³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211: „Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti“.

¹⁹⁸⁴ Vgl. Peter T. GEACH, Omniscience and the future, in: Peter T. GEACH, *Providence and evil*, S. 43.

Bedingung der Erkenntnis nach eine notwendige Wissenschaft ist.¹⁹⁸⁵ Bezüglich der menschlichen Erkenntnis läßt sich feststellen, daß wegen der Natur des Erkennenden der Fall stets sein *kann*, wenn auch nicht bereits *ist*, daß eine im logisch-semanticen Sinne *sichere* und *evidente* Erkenntnis der Bedingung der Erkenntnis nach manchmal ist und manchmal nicht.

Durch seine größere Vollkommenheit, insofern er im Unterschied zur Wissenschaft der notwendigen Wahrheiten im nicht-ewigen menschlichen Verstand ausschließlich der Notwendigkeit der Erkenntnis nach gewonnen wird, erfüllt *ein bestimmter Teil* der Wissenschaft der kontingenten Wahrheiten im göttlichen Verstand die Bedingungen der *Vollkommenheit* in der Wissenschaft nach *Lect. prol. n. 107*.¹⁹⁸⁶ Dafür wird die Bedingung der Notwendigkeit in einem ersten Sinne modifiziert, so daß Scotus in seiner Lehre der Wissenschaft bisher schon zwei Notwendigkeitsmodi differenziert. Der oben eingeführte Sinn und noch ein weiterer Sinn der Notwendigkeit (vgl. den nächsten Abschnitt) werden von Scotus für die Begründung der wissenschaftlichen Erkennbarkeit kontingenter *im weiteren Sinne* theologischer Wahrheiten entworfen. In der folgenden Darstellung wird problematisiert, *für welche Fälle* von kontingenten Wahrheiten in der Theologie solche erweiterten Bedingungen der Notwendigkeit eingeführt werden müssen und inwieweit dieselbe modifizierten Bedingungen auf die Wissenschaft in sich der Theologie im Verstand Gottes und/oder im menschlichen Verstand anwendbar sind. Keiner der letzten zwei Momente wird explizit von Scotus ausgeführt, aber sie scheinen mir die richtige bzw. die beste Erklärung für den Platz des Kontingenten sowohl in der scotischen Wissenschaft der kontingenten Wahrheiten als auch in der scotischen Weisheit zu sein.¹⁹⁸⁷

¹⁹⁸⁵ Ewigkeit und Unvergänglichkeit im Erkenntnisvermögen, d. h. „subjektive Notwendigkeit“, bedeuten für Scotus mehr Vollkommenheit als logisch-semantiche oder „objektive Notwendigkeit“; vgl. Steven P. MARRONE, Concepts of science among Parisian theologians in the thirteenth century, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica* (vol. 48), Vol. I, S. 132 Fn. 31.

¹⁹⁸⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.2. Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 112*: „Unde scientia necessaria et certa de contingentibus est perfectior quae in se habet necessitatem, licet sit contingentium, quam illa quae in se non est perpetua, licet sit de obiecto necessario“.

¹⁹⁸⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.4.4, 6.4.5, 6.4.5.1, 6.4.5.2 und 6.4.5.3.

6.4.4 - Bedingungen des Objekts im notwendigen Habitus der Wissenschaft¹⁹⁸⁸

Daß die wissenschaftliche Erkenntnis von kontingenten theologischen Wahrheiten im göttlichen Verstand sicher, evident, ewig und deswegen formal vollkommener als die wissenschaftliche Erkenntnis eines notwendigen erkannten Objekts im nicht-göttlichen Verstand ist, setzt dennoch voraus, daß eine solche Erkenntnis mit „Bedingungen des Objekts“ verbunden werden muß. Im übrigen Teil von *Ord. prol. n. 211* wird von Scotus bewiesen, daß kontingente Wahrheiten, sofern sie zum Habitus der Theologie gehören,

- (1) Geeignet sind, eine sichere und evidente Erkenntnis zu haben;
- (2) Und, soviel auf seiten der Evidenz liegt, eine ewige Erkenntnis zu haben.

1989

Nur wenn bewiesen wird, daß die kontingenten theologischen Wahrheiten Gewißheit und Evidenz besitzen und hervorbringen können, kann behauptet werden, daß die Erkenntnis solcher Wahrheiten zusammen mit der Notwendigkeit der Bedingung der Erkenntnis nach eine vollkommenerere *wissenschaftliche* Erkenntnis ist. Ich nenne in diesem Kontext „Bedingungen des Objekts“ die Merkmale,¹⁹⁹⁰ die propositionale kontingente Objekte und reale kontingente Objekte als Tatsachen im Bereich der Theologie besitzen müssen, nämlich daß *sie* in einem schon erklärten Sinne gewiß und evident sein müssen,¹⁹⁹¹ so daß sie entsprechend einen Erkenntnishabitus als gewisse und evidente Erkenntnis hervorbringen. Somit liegt das (1) erste Merkmal der kontingenten theologischen Wahrheiten-Objekte, in dem ihre sichere und evidente *Erkennbarkeit* festgestellt wird, in folgenden zwei Argumenten begründet:

- (a) Alle kontingenten theologischen Wahrheiten sind geeignet, im ersten theologischen Objekt (intuitiv) geschaut zu werden, nämlich in der Wesenheit Gottes.¹⁹⁹² Die Wesenheit Gottes unter dem eigentümlichen Sinngehalt, d. h. das erste

¹⁹⁸⁸ *Ord. prol. n. 211; Lect. prol. n. 112.*

¹⁹⁸⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211: „Sed contingencia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidentiae, perpetuam“. Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 40 n. 111: „(...), quod est aeternaliter verum; praedicta enim, cum dependeant ex voluntate Dei, contingencia sunt“.

¹⁹⁹⁰ D. h. die logisch-epistemologischen „Eignungen“.

¹⁹⁹¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1. Vgl. auch im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.2.2.

¹⁹⁹² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211: „Hoc patet, quia omnia contingencia theologica nata sunt videri in primo obiecto theologico, (...)“.

Subjekt/Objekt der kontingenten Theologie, wäre damit irgendwie die einzige „Erklärung“ im traditionellen Sinne für die (in oder nicht in einer Reihenfolge) erkannten kontingenten Wahrheiten, insofern die Erklärung das „Weil“ der Intelligibilität solcher Wahrheiten zeigen würde.¹⁹⁹³ Alle kontingenten theologischen Wahrheiten sind geeignet, in der Wesenheit Gottes intuitiv geschaut zu werden, weil sie da in Übereinstimmung mit der unveränderlichen Entschlossenheit des göttlichen Willens bzw. mit der göttlichen Wesenheit bestehen können, nicht, so deutet LYCHETUS, weil sie da der Natur des Objekts nach bestehend geschaut werden.¹⁹⁹⁴ Wenn die kontingenten theologischen Wahrheiten dem Willen Gottes nach gestellt sind, dann *sind* sie „immer“ vom göttlichen Verstand in der göttlichen Wesenheit geschaut, d. h. es wird geschaut, daß die vom göttlichen Verstand „immer“ erkannte göttliche Wesenheit der formale Sinngehalt (das „*quo*“ der Erkenntnis) der sicheren und evidenten Kenntnis solcher kontingenten Wahrheiten im göttlichen Verstand ist.¹⁹⁹⁵

Die kontingenten Wahrheiten sind aus demselben Grund geeignet, auch durch den Verstand der Seligen im ersten theologischen Objekt geschaut zu werden. Aber sie werden wie durch das vertretende Objekt oder den vertretenden Bewirkenden („*agens supplens*“), der den Platz des übernatürlichen Objekts („*obiectum supernaturale*“)¹⁹⁹⁶ als solches übernimmt, wenn Gott im Menschen eine übernatürliche Erkenntnis verursacht,¹⁹⁹⁷ ursächlich nur kraft des Willens Gottes geschaut und vollkommen¹⁹⁹⁸

¹⁹⁹³ Vgl. Edward D. O’CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 29-30, auch Fn. 95. 100.

¹⁹⁹⁴ Dies ist so, weil derartige Wahrheiten „*in se*“ oder logisch-semantisch nicht im ersten theologischen Objekt enthalten sind. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 107 n. 1: „(...) non tamen ex natura rei: quia nec contentia in se continentur in tali obiecto, cum sint tantum a determinatione diuinae voluntatis, vt infra patebit d. 39“.

¹⁹⁹⁵ Vgl. auch im fünften Kapitel unter 5.4.

¹⁹⁹⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 38 n. 63: „Aliter etiam posset dici actio vel notitia supernaturalis quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis. Nam obiectum natum causare notitiam huius ‘Deus est trinus’, et similia, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa sub tali ratione cognoscibilis est obiectum supernaturale“. Die göttliche Wesenheit ist ein „übernatürliches Objekt“. Da dieses Objekt im gegenwärtigen Zustand als Subjekt/Objekt einer Wahrheit nicht erkannt werden kann, muß es durch ein anderes vertreten werden, damit Wahrheiten über sich erkannt werden können.

¹⁹⁹⁷ Vgl. Hieronymum de MONTEFORTINO, *Ven. Ioannis Duns Scoti Summa Theologica*, Primae Partis Tomus Prior Complectens, S. 14: „Ulterius *alio modo* (...) potest dici aliqua cognitio *supernaturalis*, quatenus nimirum est ab agente *supplente vicem obiecti supernaturalis*. Nam obiectum natum causare notitiam huius: *Deus est trinus et unus*, vel similia mysteriorum naturaliter non cognoscibilium, est essentia divina sub propria ratione cognita: ipsa autem sub tali ratione cognoscibilis est obiectum nobis *supernaturale*; causans igitur notitiam aliquarum veritatum, quae per tale obiectum sic cognitum natae sunt esse evidentes, profecto in hoc supplet vicem illius obiecti“.

¹⁹⁹⁸ Die Erkenntnis durch den vertretenden Willen, die die Seligen haben, ist die sicherste Erkenntnis der kontingenten Wahrheiten, weil nicht nur die kontingenten Wahrheiten in der göttlichen Wesenheit geschaut werden, sondern auch ihre Ursache, die Entschlossenheit des Willens Gottes. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 107 n. 1: „Videntur etiam ab intellectu beato in essentia diuina, sed virtute voluntatis diuinae, vt dixi supra, & haec est certissima cognitio: quia non tantum videntur contentia illa, sed etiam videtur causa talium

erkannt. Der Wille Gottes nimmt den Platz der göttlichen Wesenheit ein.¹⁹⁹⁹ Obwohl die kontingenten theologischen Wahrheiten im göttlichen Verstand und im Verstand der Seligen Sicherheit und Evidenz wegen der Entschlossenheit des göttlichen Willens besitzen, werden sie dann im göttlichen Verstand durch die göttliche Wesenheit (=das naturhafte Objekt des göttlichen Verstandes) erkannt. Werden die kontingenten theologischen Wahrheiten auf einen erschaffenen Verstand bezogen, dann werden sie, so kann formal unterschieden werden, durch den vertretenden Willen Gottes (=das dem Menschen stets übernatürliche erste Objekt der Theologie) erkannt. Der Wille Gottes, so fügt LYCHETUS noch hinzu, vertritt die Wesenheit Gottes vollkommen, wenn die Kenntnis der kontingenten theologischen Wahrheiten im Verstand der Seligen besteht; er vertritt die Wesenheit Gottes unvollkommen, wenn die Kenntnis der kontingenten theologischen Wahrheiten auf den Verstand des Pilgers bezogen wird, weil nur durch Offenbarung „dem allgemeinen Gesetz nach“ („*de communi lege*“).²⁰⁰⁰

- (b) Der zweite Grund für das erste Merkmal der kontingenten theologischen Wahrheiten-Objekte der Theologie in sich ist, daß im ersten theologischen Objekt auch die Verbindung („*coniunctio*“) jener kontingenten Wahrheiten geeignet ist, geschaut zu werden.²⁰⁰¹ Es ist unklar, was Scotus damit meint. Der Inhalt des zweiten Grundes kann nicht einfach sein, daß die kontingenten theologischen Wahrheiten nicht widersprüchlich sind bzw. der Natur des Subjekts nicht widersprechen, weil dasselbe im (a) ersten Grund behauptet wurde. Es läßt sich denken, daß die geschaute „*coniunctio*“ der kontingenten Wahrheiten in der göttlichen Wesenheit Zusammenhänge von miteinander verbundenen Sätzen bezeichnet, die geeignet sind, durch die gewisse und evidente Kenntnis des göttlichen Willens im jeweiligen *wahren* und *evidenten* ersten Satz mit Gewißheit und Evidenz erkannt zu werden. Mehr von „Reihen“ kontingent-theologischer Sätze ist aber hier nicht zu sagen.

contingentium, scilicet determinatio voluntatis diuinae: (...)“.

¹⁹⁹⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 38-40 n. 63-65. Die Bedingung für die Vertretung eines Objekts wird erfüllt, wenn ein Bewirkender die Erkenntnis von Wahrheiten verursacht, die durch ein solches eigentümliches Objekt, wenn es unter seinem eigentümlichen Sinngehalt erkannt würde, geeignet wären, als evident erkannt zu werden. Wird diese Bedingung erfüllt, dann ist ein Bewirkender der vertretende Bewirkende des eigentlichen Objekts.

²⁰⁰⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 107 n. 1: „(...)“: propter quam determinationem dicuntur habere, suo modo, euidetiam, licet notitia illorum sit ab essentia diuina: vt talis cognitio comparatur ad intellectum diuinum: & a voluntate diuina supplente vicem essentiae diuinae, vt comparatur intellectui creato perfecte supplente, vt comparatur ad intellectum beatum, & imperfecte supplente, vt comparatur ad intellectum viatoris: quia tantum per reuelationem obscuram, & hoc de communi lege“. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 38-40 n. 63-64.

²⁰⁰¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211: „(...)“, et in eodem nata est videri coniunctio illarum veritatum contingentium“.

Wie von kontingenten theologischen Wahrheiten-Objekten²⁰⁰² ihrem (1) ersten Merkmal nach wissenschaftliche Erkenntnis gewonnen werden kann, wird durch das Gewinnen der evidenten Gewißheit („*evidentem certitudinem*“) einer kontingenten Wahrheit erklärt. Die evidente Gewißheit über eine solche evidente Wahrheit („*de tali veritate evidente*“) ist das Resultat einer Fähigkeit des Verstandes.²⁰⁰³ Sie wird verursacht:

- Von der Schau der Außenglieder der kontingenten Wahrheit und
- Von der Schau der Vereinigung der Außenglieder der kontingenten Wahrheit.²⁰⁰⁴

Im Prolog der *Lectura* sagt Scotus, ohne zwei Momente in der Schau der kontingenten theologischen Wahrheit zu differenzieren,²⁰⁰⁵ daß Gott mit Gewißheit („*certitudinaliter*“) die kontingenten Wahrheiten über sich erkenne und, wenn er die kontingente Verknüpfung der Außenglieder („*conexionem contingentem extremorum*“) erkennt, er die notwendige Evidenz („*necessariam evidentiam*“) der Außenglieder erkenne. Die notwendige Evidenz der verknüpften Termini bzw. des erkannten kontingenten Objekts, in *Lect.* prol. n. 112 sicherlich ein weiteres Merkmal des Objekts, wird hier wie in *Ord.* prol. n. 211 nur aufgrund einer besonderen Fähigkeit des Verstandes gewonnen: Der göttliche Verstand erkennt intuitiv in seiner

²⁰⁰² Scotus behauptet nicht, daß es hier um eine *erste* kontingente Wahrheit in einer *Reihenfolge* geht, obwohl die Beschreibung der evidenten Erkenntnis dieser Wahrheit der Beschreibung der evidenten Erkenntnis einer ersten Wahrheit in einer Reihe kontingent-theologischer Wahrheiten ähnelt; vgl. im fünften Kapitel unter 5.2, 5.2.1 und 5.2.2.

²⁰⁰³ Vgl. Sebastian J. DAY, op. cit., S. 208-9. Der zweite Begriff, dem der scotische Begriff der intuitiven Erkenntnis in einem Vergleich mit der zeitgenössischen Diskussion ähnelt, ist der Begriff der „presentational immediacy“. Es handelt sich um die unmittelbare Gegenwärtigkeit des - geistigen oder nicht geistigen - erkannten Objekts für das Erkenntnisvermögen. Diese Weise der intuitiven Erkenntnis markiert den Unterschied zur abstraktiven Erkenntnis, und durch sie wird die Möglichkeit evidenter Urteile über das Vorhandensein und Nichtvorhandensein kontingenter Tatsachen begründet.

²⁰⁰⁴ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211: „*Visio autem extremorum veritatis contingentis et unionis eorum necessario causat evidentem certitudinem de tali veritate evidente*“.

²⁰⁰⁵ Die zwei Momente zeigen sich auch im Zuspruch der Evidenz für eine notwendige Wahrheit, vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4, insofern in diesem Fall der Natur nach bzw. der Erkenntnis nach (a) die Erfassung der Bedeutung der Termini eine Voraussetzung ist, um (b) die Termini zu verknüpfen und (c) die Verknüpfung durch eine evidente Zustimmung zu erkennen. Die „evidente Gewißheit“ setzt deswegen die zwei oben genannten Momente voraus. Obwohl die Evidenz einer kontingenten theologischen Wahrheit nicht von der Bedeutung der Termini her erlangt wird, müssen ihre Termini der Natur und der Erkenntnis nach als solche und dann in einer Verknüpfung geschaut werden, damit der kontingenten Wahrheit mit Evidenz zugestimmt wird. Vgl. diese epistemologische Ordnung z. B. in *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* II q. 1 S. 194 n. 4: „*Dicendum quod non habet aliquam cognitionem naturalem secundum naturam suam, neque simplicium neque complexorum, quia ‘omnis nostra cognitio ortum habet a sensu’*. Primo enim movetur sensus ab aliquo simplici non-complexo, et a sensu moto movetur intellectus et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus. Deinde, post apprehensionem simplicium sequitur alius actus, qui est componere simplicia ad invicem. Post illam autem compositionem habet intellectus, ex

Theologie in sich *ein solches kontingentes Objekt* mit Gewißheit („*certitudinaliter*“). Wegen der gewonnenen Gewißheit der Erkenntnis des Kontingenten aufgrund der Evidenz des kontingenten Objekts ist die Theologie in sich im göttlichen Verstand eine wahre Wissenschaft („*theologia in se est vera scientia*“), obwohl sie sich auf das Kontingente bezieht. Weil auf natürliche Weise erworbene Wissenschaften keine so verstandene notwendige Evidenz im Blick auf ein kontingentes Objekt besitzen, ist dieselbe Aussage in bezug auf sie nicht zu machen.²⁰⁰⁶

Im Verstand der Seligen läßt sich ein ähnlicher Erkenntnisvorgang zeigen.²⁰⁰⁷ Auch hier vertritt der Wille Gottes die Wesenheit und verursacht zuerst die Kenntnis der Außenglieder einer kontingenten theologischen Wahrheit, wie z. B. „Das Wort ist Fleisch geworden“. Das vertretende Objekt verursacht zweitens die Schau der Verknüpfung der Außenglieder, d. h. der menschlichen Natur mit dem Wort. Durch die intuitive Schau wird dann im Verstand der Seligen die Gewißheit der Erkenntnis des Kontingenten gewonnen. Ähnlich wird von Lychetus hinsichtlich des Verstandes des Pilgers gesagt,²⁰⁰⁸ aber hier sind die Grenzen der Erkenntnis des Kontingenten mit epistemologischer Begründung - einer Art Wissenschaft nach Scotus in *Lect. prol. p. 3* und *Ord. prol. p. 3-4* - überschritten. Der Pilger erkennt „*de lege communi*“ die Außenglieder einer geoffenbarten kontingenten Wahrheit, so daß in letztem Sinne die Außenglieder einer solchen Wahrheit durch die Teilursachen „erkennender Verstand“ und „sinnliches Erkenntnisbild“ erkannt werden.²⁰⁰⁹ Deswegen verursacht der Wille Gottes auf eine unklare Weise die Kenntnis der

lumine naturali, quod assentiat illi veritati complexae, si illud cimplexum sit primum principium“.

²⁰⁰⁶ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 112: „Nunc autem Deus certitudinaliter cognoscit contingentia, et in cognoscendo conexione[m] contingentem extremorum cognoscit necessariam evidentiam extremorum. Et ideo theologia in se est vera scientia, licet sit de contingentibus; quod non contingit de alia scientia naturaliter acquisita“.

²⁰⁰⁷ Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 107 n. 2: „Hoc idem dico de intellectu beato: quia voluntas diuina supplendo perfecte vicem essentiae diuinae, causat notitiam terminorum huius contingentis, *Verbum est incarnatum*: secundo causat visionem vnionis naturae humanae ad Verbum, qua habita, sequitur certitudo huius contingentis“.

²⁰⁰⁸ Ibidem: „Hoc idem erit in intellectu viatoris, excepto, quod de communi lege termini contingentis reuelatae accipiuntur, siue cognoscuntur virtute intellectus agentis, & phantasmatis, vt supra patuit; & post voluntas diuina causat notitiam vnionis terminorum (obscura tamen) & post causat assensum, vt patuit *in prima quaest.* & sic in nobis habetur certitudo de hoc reuelato, nisi prius causetur in nobis assensus: quia notitia talis vnionis non est mihi euidens ex natura rei: & sic patet de perpetuitate, qui nata est esse perpetua: imo est in intellectu diuino ratione essentiae: & in intellectu beato virtute voluntatis diuinae supplentis perfecte vicem essentiae, & in intellectu nostro supplente imperfecte, &c“.

²⁰⁰⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 37-8 n. 61: „Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, (...). Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis cognitio supernaturalis est necessaria de lege communi“.

Verknüpfung der Außenglieder, die dem Menschen nicht von den eigentümlich erkannten Sinngehalten derselben Außenglieder aus evident ist,²⁰¹⁰ und verursacht *danach* die Zustimmung im Habitus des eingegossenen Glaubens.²⁰¹¹ Aber durch diese Zustimmung würde der Pilger größere Gewißheit über die geoffenbarten Wahrheiten erreichen,²⁰¹² nicht die wissenschaftliche *Evidenz*, die in der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten verlangt wird.

Die Exposition des ersten Merkmals der kontingenten theologischen Wahrheiten erlaubt die Konklusion, daß Scotus in *Ord.* prol. n. 211 von der „*scientia*“ einer einzelnen oder vieler einzelnen Wahrheiten spricht, die zueinander weder logisch-semantisch noch tatsächlich-unveränderlich verbunden sind. Eine solche Erkenntnis - *nur* im weiteren Sinne eine „wissenschaftliche Erkenntnis“ (vgl. die zwei nächsten Abschnitte) - betrifft hier nur die Theologie in sich des Kontingenten. Sowohl der Inhalt des ersten objektiven Merkmals als auch die Erwähnung in *Lect.* prol. n. 112 von einer Bedingung des Objekts - d. h. von der „notwendigen Evidenz“ -, die nur eine kontingente theologische Wahrheit betreffen kann (vgl. den nächsten Paragraph),²⁰¹³ geben zu verstehen, daß einzelne Wahrheiten im betrachteten Kontext einzelne *theologische* Wahrheiten sind. Dennoch ist durchaus zu vermuten, daß gemäß *Ord.* prol. n. 211 einzelne kontingente nicht-theologische Wahrheiten - ein Teil der Wahrheiten der „*scientia contingentium*“ Gottes - in der Theologie in sich des Kontingenten einzuschließen sind, nämlich Wahrheiten, deren Erkennbarkeit in *Lect.* I d. 39 eine ähnliche objektive Begründung erhalten haben und deren schauende Erkenntnis der schauenden Erkenntnis kontingenter Wahrheiten in *Ord.* prol. n. 211 ähnelt.²⁰¹⁴ Die objektive Erkennbarkeit jener Wahrheiten *als kontingente Wahrheiten*,

²⁰¹⁰ Ibidem, S. 38 n. 62: „De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adductas, posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria“. Vgl. ibidem S. 39 n. 64: „Nam revelans hanc ‘Deus est trinus’ causat in mente aliquam notitiam huius veritatis, licet obscuram, quia de obiecto sub ratione propria non cognito, (...). Pro quanto ergo est haec notitia obscura et in illa clara includitur eminenter, sicut imperfectum in perfecto, pro tanto revelans hanc obscuram, vel causans, supplet vicem obiecti, illius clarae notitiae causativi, praecipue cum non possit notitiam alicuius veritatis causare nisi ut suppleat vicem alicuius obiecti; (...).“

²⁰¹¹ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.3.

²⁰¹² Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 107 n. 2. Sogar in *Lect.* prol. p. 3 und *Ord.* prol. p. 4 spricht Scotus von evidentem Erkenntnis kontingenter theologischer Wahrheiten ausschließlich im Blick auf die Erkenntnis im göttlichen Verstand, in dem die göttliche Wesenheit der Grund der evidenten Erkenntnis ist. Von dieser evidenten Erkenntnis spricht Scotus im Blick auf die Erkenntnis im Verstand der Seligen indirekt, in dem - so muß hinzugefügt werden - der vollkommen vertretende Wille Gottes evidente Erkenntnis verursacht.

²⁰¹³ Dennoch kommt sie in *Ord.* prol. n. 211 weder ausdrücklich vor noch scheint sie für die Erfüllung der Bedingung der Notwendigkeit in der „*scientia*“ solcher kontingenten Wahrheiten unentbehrlich zu sein.

²⁰¹⁴ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 107 n. 2.

die Ursache und die Bestimmtheit ihres kontingenten Vorhandenseins und die naturhaft unterschiedliche Momente der schauenden Erkenntnis von ihnen wurden bereits dargelegt.²⁰¹⁵

Das zweite Merkmal der kontingenten theologischen Wahrheiten-Objekte, in dem die onto-logische Eignung solcher Wahrheiten, ewige Evidenz zu besitzen, festgestellt wird, betrifft die Natur des Objekts solcher Wahrheiten.²⁰¹⁶ Die evidenten kontingenten Tatsachen oder Wahrheiten, die vom Willen Gottes verursacht und von ihm als vom vertretenden theologischen Objekt gezeigt werden, sind geeignet, in einem solchen *ewigen Objekt* bzw. *als solche als ewige evidente Tatsachen oder Wahrheiten* geschaut zu werden.²⁰¹⁷ Es wird damit nicht gesagt, daß, um von kontingenten Wahrheiten wissenschaftliche Erkenntnis zu haben, die Ewigkeit des Objekts notwendig gefordert wird. Es wird einfach gesagt, daß kontingente theologische Wahrheiten in einem ewigen Objekt geschaut werden. Ich nehme an, daß „Ewigkeit“ hier (ich denke an das Substantiv „*perpetuitas*“)²⁰¹⁸ dem Begriff „Unveränderlichkeit“ gleichbedeutend ist. Die Ewigkeit ist hier nicht die Ewigkeit des erkennenden Habitus, sondern die Ewigkeit des erkennbaren Objekts. Damit kann jede Wahrheit, die vom ontologisch ewigen Objekt ausgesagt wird, unabhängig von ihrer logischen Modalität als unveränderlich in ihrer Tatsächlichkeit bzw. in ihrem Wahrheitswert in einem notwendigen Habitus erkannt werden.

Warum muß das zweite Merkmal festgestellt werden? Um wissenschaftliche Erkenntnis von den kontingenten theologischen Wahrheiten zu haben, wäre es nicht genug, sie dem ersten Merkmal nach und mit dem notwendigen Habitus der Erkenntnis festzustellen? Eine Hypothese besteht darin, daß auch wenn das gegebene Modell sich in der Theologie im Verstand Gottes befindet, man feststellen muß, daß, um wissenschaftliche Erkenntnis von kontingenten theologischen Wahrheiten *in Reihen* zu gewinnen, in denen es *unter den Wahrheiten eine besondere Art Enthaltensbeziehung geben muß*, sie als ewig geordnete wahre Sätze in einer Reihe erkannt werden

²⁰¹⁵ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.9.3.

²⁰¹⁶ „*Perpetua evidentia*“ steht in *Ord.* prol. n. 211 wohl für „*necessaria evidentia*“ in *Lect.* prol. n. 112.

²⁰¹⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211: „Quantum est etiam ex parte obiecti theologici ostendentis, talia vera nata sunt videri in tali obiecto perpetuo, quantum est ex se“.

²⁰¹⁸ Scotus benutzt nur die adjektive Form; vgl. *Ord.* prol. n. 211.

müssen.²⁰¹⁹ Sind die Wahrheiten *der Reihe* nicht ewig geordnete wahre Sätze, dann können weder Gott noch der Selige noch der Pilger *wissenschaftliche* bzw. *gewisse* und *evidente* Erkenntnis durch das erkannte erste Objekt/den erkannten ersten kontingenten Satz besitzen, so daß von ihm aus einer besonderen Art Enthaltensbeziehung nach die ganze Reihe in der Form eines Satzzusammenhangs *immer als solche ist* und *immer als solche* abgeleitet bzw. epistemologisch begründet werden kann. Obwohl dies nur implizit von Scotus eingeführt wird, finde ich die Aussage aufgrund der gegebenen Argumentation gerechtfertigt, daß Scotus in der Beschreibung der Bedingungen der Wissenschaft der kontingenten theologischen Wahrheiten eine weitere „Bedingung der Notwendigkeit“ annimmt²⁰²⁰ - und *annehmen muß* -, die sogar für die „subjektiv“ vollkommenerer Theologie in sich des Kontingenten im göttlichen Verstand erforderlich ist.²⁰²¹

Erst nach der Darstellung des zweiten Merkmals der kontingenten Wahrheiten-Objekte im Habitus der Theologie in sich wird die Annahme bewiesen, daß kontingente Wahrheiten, sofern sie zur Theologie gehören, geeignet sind, der Bedingung der Erkenntnis nach eine vollkommenerer Erkenntnis zu haben als eine erworbene Wissenschaft von notwendigen Wahrheiten:²⁰²² Kontingente theologische Wahrheiten *können* Gewißheit und Evidenz in jedem ihrer möglichen Fälle besitzen und hervorbringen, weshalb ein vollkommenerer Wissenschaftshabitus der Bedingung der Erkenntnis nach im göttlichen Verstand denkbar ist. Scotus *nimmt an*, daß eine der Bedingung der Erkenntnis und der Bedingung des Objekts nach *denkbare* notwendige *Wissenschaft* vollkommener als eine der Bedingung des Objekts nach notwendige

²⁰¹⁹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

²⁰²⁰ Damit wird eine dritte Art Notwendigkeit im Zusammenhang von *Ord. prol. n. 208-212* angenommen, nämlich (b'') die Notwendigkeit der Unveränderlichkeit *vom Sein* des zu erkennenden Objekts; vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.3. Die erste Art Notwendigkeit, vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1, ist (b') die logisch-semantische Notwendigkeit des Satzes-Objekts. (Diese alethische Notwendigkeit oder „*de dicto*“ setzt für Scotus die ontische Notwendigkeit voraus, daß einem Objekt eine Eigenschaft *notwendig-wesentlich* zukommt). Die zweite Art Notwendigkeit, vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.3 und unten unter 6.4.5.1, wurde von mir als (b'') „epistemische Notwendigkeit“ bezeichnet. In der erwähnten dritten Art Notwendigkeit geht es um eine Notwendigkeit „*de re*“, nämlich daß das Objekt und alles, was von ihm prädiert wird, ewig dasselbe bzw. unveränderlich ist. Vgl. die Darlegung der Unterschiede zwischen alethischer und ontischer Notwendigkeit, sowie insbesondere die Ausführung der Arten des zweiten Begriffs in der ausgezeichneten Arbeit von Fernando Pio de Almeida FLECK, *O problema dos futuros contingentes*, S. 51-62. Vgl. auch David BLUMENFELD, *necessary/contingent*, in: Jonathan DANCY and Ernest SOSA (eds.), *A companion to epistemology*, S. 301. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.3 und 1.5.2.1.4, 1.9.3 und 1.10.

²⁰²¹ In welcher Weise die hier erwähnte Notwendigkeit als Unveränderlichkeit im Sein des zu erkennenden Objekts der Theologie in sich für die Wissenschaft von kontingenten theologischen Reihen nützlich ist, wurde bereits aufgewiesen.

²⁰²² Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 145 n. 211*: „Igitur contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere

Wissenschaft ist. Mit dem ersten oben genannten Merkmal *und mit* der Notwendigkeit des Habitus wird (a) zumindest die subjektive vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis *von Sätzen* gewonnen. Mit den zwei oben genannten Merkmalen *und mit* der Notwendigkeit des Habitus kann auch (b) die subjektive vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis von kontingenten Satzzusammenhängen gewonnen werden. Es muß aber nicht angenommen werden, daß nach Scotus für diese zweite Art wissenschaftliche Erkenntnis des Kontingenten die subjektive Notwendigkeit des Habitus *als Bedingung der Notwendigkeit unbedingt* gefordert wird. *Unbedingt* wird die objektive ewige Wahrheit des realen ersten Objekts-Faktums gefordert.²⁰²³

6.4.5 - Zwei Modelle für den Wissenschaftscharakter der Theologie der kontingenten Wahrheiten²⁰²⁴

Scotus hat im voraus der Theologie der kontingenten Wahrheiten im Verstand Gottes - der Ausdruck „*scientia*“ wird in *Lect. prol. n. 112* gebraucht - einen Wissenschaftscharakter verliehen. Im Gegensatz zu Aristoteles hat Scotus durch das Beispiel der Theologie in sich erkannt, daß wissenschaftliche Erkenntnis auch die Modalität der Kontingenz einschließen kann. Der Wissenschaftscharakter der Erkenntnis des Kontingenten wird deswegen von Scotus noch präzisiert, und zwar programmatisch im Sinne zweier Modelle eines Erkenntnishabitus, die dem aristotelischen Modell der „*episteme*“ in der *Zweiten Analytik* nicht gleich sind. Das aristotelische Modell der *Zweiten Analytik* wird damit nicht als einziges Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis angenommen. Jenes schließt weder die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Bedingung der Erkenntnis nach noch irgendwelche Begründung für die wissenschaftliche Erkennbarkeit kontingenter Wahrheiten von einem Objekt ein.²⁰²⁵

Zuerst wird eine alternative Definition der Wissenschaft gesucht, in der das Kontingente als das Kontingente und nicht als das Notwendige erkannt wird.²⁰²⁶ In ihr müssen *die* kontingenten Wahrheiten, d. h. kontingente Wahrheiten auf seiten des

perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita“.

²⁰²³ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

²⁰²⁴ *Ord. prol. n. 212; Lect. prol. n. 113.*

²⁰²⁵ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 145-6 n. 212*: „Sed numquid cognitio eorum est scientia? Dico quod secundum illam rationem scientiae positam I *Posteriorum*, quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scientia, (...)“.

erkannten Objekts, in der logischen Modalität der Kontingenz erkannt werden: Es geht in *Ord. prol. n. 212* nicht, wie in dem Versuch, einen Habitus von kontingenten Wahrheiten innerhalb des axiomatischen Modells der *Zweiten Analytik* aufzufassen, um notwendige Sätze „*de possibili*“.²⁰²⁷ Es ist natürlich keine Lösung, das Kontingente als ein Notwendiges zu erkennen, außer wenn der Verstand sich im Blick auf das zu erkennende Objekt irrt. Wenn das Kontingente als ein Notwendiges erkannt wird, dann wird das Kontingente nicht erkannt. Es ist bedeutungslos, wenn ausgesagt wird, daß kontingente Wahrheiten, sofern sie von Gott erkannt werden, notwendig sind. Vielmehr erkennt der göttliche Verstand mit Notwendigkeit nach der Bedingung der Erkenntnis *das erkennbare Kontingente* als ein Kontingentes („*contingens ut contingens*“).²⁰²⁸

6.4.5.1 - Die scotische Auslegung des Begriffs des Wissens in *Nikomachischer Ethik VI*²⁰²⁹

Das erste Modell der Erkenntnis, mit der Scotus seine Auffassung des Wissenschaftscharakters der Theologie der kontingenten Wahrheiten in *Lect. prol. n. 112* und *Ord. prol. n. 211* vergleicht, stammt nicht aus der *Zweiten Analytik*, sondern aus der *Nikomachischen Ethik*. In *Nikomachischer Ethik VI* Kap. 3 ist die Wissenschaft eine „intellektuelle Tugend“ („*virtus intellectualis*“), die nach Thomas v. Aquin als der „vortreffliche Habitus“ („*optimus habitus*“) zweier miteinander übereinstimmenden Teile der menschlichen Seele zu verstehen ist.²⁰³⁰ Die Tugend von jedem Teil der Seele ist zu einer eigentümlichen Tätigkeit („*ad proprium opus*“), d. h. zur Erkenntnis der Wahrheit („*cognitio veritatis*“) oder zum Handeln („*actus*“), determiniert: Die eigentümliche Tätigkeit jedes Teiles der Seele wird nur durch die entsprechende Tugend vervollkommnet. Dementsprechend vervollkommnet der vortreffliche Habitus vortrefflich („*optime*“) eine bestimmte Tätigkeit.²⁰³¹ In dem

²⁰²⁶ Ibidem: „(...), quia cognoscere contingens ut necessarium, non est cognoscere contingens; (...)“.

²⁰²⁷ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1 und oben in diesem Kapitel unter 6.4.1.

²⁰²⁸ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 112*: „Ad istud dicendum quod nullus intellectus potest cognoscere contingens ut necessarium, nisi erret; et ideo nihil est dicere quod contingentia ut cognoscuntur a Deo sunt necessaria, sed cognoscit contingens ut contingens“.

²⁰²⁹ *Ord. prol. n. 212*.

²⁰³⁰ Nämlich des intellektiven und des strebenden Teiles.

²⁰³¹ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lect. II 1125 S. 309: „Dicit ergo *primo*, quod ex quo positae sunt duae partes rationem habentis, cui attribuntur virtutes intellectuales, sumendum est, quis est optimus habitus utriusque duarum praedictarum partium; quia talis habitus necesse est quod sit virtus utriusque. Dictum est autem supra, quod virtus uniuscuiusque rei determinatur ad proprium opus, quod scilicet perficitur secundum virtutem. Hic autem dicitur optimus habitus, quod optime perficitur

Sinne, so führt Scotus den Vergleich fort, wie Aristoteles die Wissenschaft in der *Nikomachischen Ethik* VI Kap. 3 nimmt,²⁰³² insofern sie gegen (a) die Meinung („*opinionem*“) und (b) die Vermutung („*suspicionem*“)²⁰³³ abgegrenzt wird,²⁰³⁴ kann es sehr wohl von kontingenten Wahrheiten eine Wissenschaft geben. Wie die wissenschaftliche Erkenntnis-„*episteme*“ gegen die Meinung und die Vermutung abgegrenzt wird, so wird auch die Erkenntnis der Kontingenten in der Theologie gegen die Meinung und die Vermutung abgegrenzt: Sie ist so auf vergleichende Weise eine Wissenschaft-„*scientia*“.

Scotus „aristotelische“ Begründung der Möglichkeit der Wissenschaft des Kontingenten besteht folglich in der Annahme, daß es auch einen Habitus der kontingenten Wahrheiten gibt, durch den, ebenso wie durch den Habitus der Wissenschaft-„*episteme*“, das Wahre des Kontingenten „*determinate*“, d. h. unter einem bzw. diesem bestimmten von zwei möglichen Wahrheitswerten, ausgesagt wird.²⁰³⁵

aliquod opus“. Vgl. ibidem 1126 S. 310: „(...), quod duo opera dicuntur esse propria homini: scilicet cognitio veritatis et actus: (...)“; 1127 S. 310: „Apponit autem ulterius, quod inter praedicta tria, sensus nullius actus principium est, eo scilicet modo, ut per sensum haberi possit dominium actus“.

²⁰³² Vgl. Volker LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit - Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham*, S. 35. Im Gegensatz zu Duns Scotus hält Ockham die aristotelischen Stellen, nämlich die *Zweite Analytik* I Kap. 2, in der sich die Definition der Wissenschaft als „*episteme apodeiktike*“ findet, und die *Nikomachische Ethik* VI Kap. 3 nicht auseinander.

²⁰³³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1.

²⁰³⁴ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 3, 1139b15-18, S. 133: „Der Dinge, durch die die Seele, bejahend oder verneinend, (immer) die Wahrheit trifft, sollen fünf an der Zahl sein; es sind *Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit* und *Verstand*. Vermutung und Meinung können auch Falsches zum Inhalt haben (und scheiden darum hier aus)“. Vgl. auch Sanctus THOMAS AQUINATIS, op. cit., lect. III 1143 S. 314-5: „Dictum est enim prius, quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem *quinque* numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet *ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus*. Unde patet quod ista sunt *quinque* virtutes intellectuales. Ab horum autem numero excludit *suspicionem*, quae per aliquas coniecturas habetur de aliquibus particularibus factis; et *opinionem* quae per aliquas coniecturas habetur de aliquibus universalibus. Quamvis enim per ista duo quandoque verum dicatur tamen contingit quod eis quandoque dicitur falsum, quod est malum intellectus, sicut verum est bonum intellectus. Est autem contra rationem virtutis, ut sit principium mali actus. Et sic patet quod suspicio et opinio non possunt dici intellectuales virtutes“.

²⁰³⁵ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 145-6 n. 212: „(...) tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in VI *Ethicorum*, ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest de eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus“. Vgl. Alessandro GHISALBERTI, *Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla „Ordinatio“ di Giovanni Duns Scoto*, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, S. 286-90. Zwar in anderem Zusammenhang, aber doch mit Bezug auf dieselbe Aristoteles Stelle, behauptet Scotus, daß „Wissenschaft“ als die bestimmte Zustimmung („*assensus*“) zu einer erkannten Wahrheit verstanden werden kann, obwohl der Verstand dieser Wahrheit nicht mit „notwendiger Evidenz“ („*evidentia necessaria*“) zustimmt; vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 482 n. 13: „Similiter adhuc potest esse scientia, siue assensus non solum per credulitatem adhaerendo testimonio alieno, sed potest esse sicut veritati scitae assentitur, licet non ex eisdem causis, scilicet evidentia necessaria: (...)“. So stimmt der Verstand z. B. einem Teil eines Widerspruchs zu, d. h. wie der Verstand mit Evidenz einer bewiesenen Schlußfolgerung zustimmt, jedoch ohne vorherige notwendige Evidenz, d. h. erkannte notwendige Prämissen; vgl. ibidem: „(...) de quo assensu loquitur Philosophus 6. *Ethic.* dicens, quod habitibus intellectualibus dicit aliquis determinate verum, & assentit vni parti sicut aliquis assentiret conclusioni demonstratae: & ita fides, qua assentitur alteri parti contradictionis determinate esset scientia secundum Philosophum: & si esset de speculabilibus, reduceretur ad scientiam: si de agibilibus, reduceretur ad

Es muß allerdings gefragt werden, was Scotus in *Ord. prolog.* n. 212 im Blick auf die Aristoteles Stelle mit dem Ausdruck „*scientia*“ überhaupt meint. Außer der Tatsache, daß die Wissenschaft-„*episteme*“ sich nach Aristoteles in dieser Textstelle, sowie in der *Zweiten Analytik*, nur auf das Notwendige bezieht,²⁰³⁶ ist Scotus Berufung auf die Stelle der *Nikomachischen Ethik*, wie FÄH betont, schon in sich nachlässig.²⁰³⁷ In dieser Stelle definiert Aristoteles die Erkenntnis als beweisende Erkenntnis, die aber immer mit der Erkenntnis durch „*nous*“ zusammenkommt. „*Nous*“ ist hier als intuitive Erkenntnis zu verstehen,²⁰³⁸ die dem Ursachenbeweis die Prinzipien als allgemeine und notwendige Wahrheiten gibt.²⁰³⁹ Genau die Verbindung von „*episteme*“ und „*nous*“ ist in diesem Kontext die „*sophia*“ - als „vollkommenste Wissenschaft“ bezeichnete ein Oberbegriff über „*episteme*“ und „*nous*“²⁰⁴⁰ -, d. h. die

prudentiam: si de factibilibus, ad artem. Et isto modo fides infusa, & scientia de reuelatis stans simul, quia sic non accipitur proprie scientia“. Im Unterschied zu *Ord. III d. 24 n. 13* soll im Blick auf *Ord. prolog.* n. 212 nicht gesagt werden, daß der eingegossene Glaube als feste Zustimmung eine Art Wissenschaft sein kann, sondern daß die beschriebene intuitive Schau der kontingenten theologischen Wahrheiten (vgl. *Ord. prolog.* n. 211) als fest bestimmte Kenntnis eine Art Wissenschaft sein kann.

²⁰³⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 3, 1139b23-4, S. 133: „Mithin ist, was Gegenstand des Wissens ist, aus Notwendigkeit. Mithin ist es ewig; denn alles, was schlechthin aus Notwendigkeit ist, ist ewig, das Ewige aber ist ungeworden und unvergänglich“. Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lect. III 1145 S. 315: „Dicit ergo primo, quod manifestum potest esse quid sit scientia ex his quae dicuntur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, (...). Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingat illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis. Huiusmodi autem certitudo, quod scilicet non possit aliter se habere, non potest haberi circa contingentia aliter se habere. (...). Sic ergo patet quod omne scibile est ex necessitate. Ex quod concludit quod sit aeternum; quia omnia quae sunt simpliciter ex necessitate, sunt aeterna“.

²⁰³⁷ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 234 Anm. 93b.

²⁰³⁸ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 9, 1142a26-29, S. 141: „Denn der Verstand hat es mit den Begriffen zu tun, für die es keine Definition gibt, und sie mit dem Letzten, von dem es keine Wissenschaft gibt, sondern Wahrnehmung, nicht jene, die die sogenannten eigentümlichen Sinnesobjekte erfährt, sondern eine, wie die ist, durch die wir innerwerden, daß das letzte Mathematische das Dreieck ist. Denn auch hier hält man ein und geht man nicht weiter“.

²⁰³⁹ Vgl. Jaakko HINTIKKA, *Concepts of scientific method from Aristotle to Newton*, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. I, S. 76f. Vgl. auch T. H. IRWIN, op. cit., S. 03ff., 131f. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 33, 88b35-37, S. 438-9: „(...) - unter *Vernunft* verstehe ich die Ausgangsannahme allen Wissens [*archen epistemes*] -, (...)“. Deswegen ist die beweisende Wissenschaft im wesentlichen „die richtige Beurteilung“ („*certa existimatio*“, Thomas v. Aquin) des unmittelbaren Satzes, der allein durch die „*Vernunft*“ erkannt wird. Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, op. cit., S. 315: „Et ideo ad hoc exponendum, subdit quod scientia demonstrativa nihil aliud est quam certa existimatio immediatae propositionis. Quod autem intellectus sit scientia indemonstrabilis patet ex hoc ipso quod dicit quod est principium scientiae“.

²⁰⁴⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 6, 1141a1-3, S. 137: „Aber auch die Weisheit hat an den Prinzipien nicht ihr Objekt. Denn dem Weisen ist es eigen, für manches einen Beweis, eine Demonstration, zu haben“. Vgl. ibidem, Kap. 7, 1141a16-20, S. 137-8: „Somit ist offenbar, daß die Weisheit die vollkommenste Wissenschaft ist. Mithin muß der Weise nicht bloß die Folgerungen aus den Prinzipien wissen, sondern auch bezüglich der Prinzipien die Wahrheit erkennen. Demnach wäre also die Weisheit Verstand und Wissenschaft, eine Wissenschaft, die, gleichsam als Haupt über die anderen gestellt, die allerwürdigsten Objekte umfaßt“. Vgl. Olof GIGON, *Phronesis und Sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles*, in: Christian MUELLER-GOLDINGER (Hrsg.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, S. 358; Ludger HONNEFELDER, *Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin*, in: Willi OELMÜLLER (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit*, S. 70-1; Helmut HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, S. 83.

philosophische oder theoretische Weisheit, „die vollendetste Form von Erkenntnis“.²⁰⁴¹ Das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* stellt eine Liste von fünf Erkenntnishandlungen vor, in denen „die Seele die Wahrheit trifft“ („*aletheuei he psyche*“),²⁰⁴² nämlich „*techne*“, „*episteme*“, „*phronesis*“, „*sophia*“ und „*nous*“: Jedoch mißachtet die Liste nach GIGON die systematische Zusammengehörigkeit jeder Erkenntnisweise.²⁰⁴³ Unter den zitierten Erkenntnisweisen²⁰⁴⁴ nimmt die „*sophia*“ den ersten Platz ein, weil der Weise sowohl die ersten theoretischen Prinzipien als auch die Schlußfolgerungen wissen soll.²⁰⁴⁵ Der intuitive Verstand und „erkennende Haltung“ „*nous*“²⁰⁴⁶ - der in der Beschreibung der „Weisheit“ mehr als die „*episteme*“ akzentuiert wird²⁰⁴⁷ - erfaßt das erste Objekt nicht so, daß daraus die ganze Erkenntnis von diesem gewonnen wird. Vielmehr wird mit dem intuitiven Verstand die Einsicht in die ersten und unbeweisbaren Prinzipien („*archai*“) erreicht,²⁰⁴⁸ weshalb zur vollkommenen Erkenntnis des Objekts noch die diskursive

²⁰⁴¹ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 7, 1141b1-3, S. 138: „Denn es gibt Dinge, die ihrer Natur nach viel göttlicher sind als der Mensch, wie dieses am augenscheinlichsten bei den Himmelskörper hervortritt. Aus dem Gesagtem sieht man also, daß die Weisheit ein Wissen und ein Verstehen derjenigen Dinge ist, die ihrer Natur nach am ehrwürdigsten sind“. Vgl. auch *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 7 S. 157 n. 22: „Nec valet ponere ideo metaphysicam esse speculationem secundum ARISTOTELEM, quia ponit sapientiam esse nobilissimum habitum ex VI *Ethicorum*, et per consequens non ordinatum ad alium, nec ad aliquid nisi ad proprium actum, et ita non ad praxim, sed ad speculationem tantum“.

²⁰⁴² Vgl. Sarah BROADIE, *Ethics with Aristotle*, S. 187-8. Alle fünf Ausdrücke haben etwas mit erfolgreicher Erkenntnis zu tun. Aber im Zusammenhang des sechsten Buchs sind die Hauptunterschiede nicht diejenigen zwischen den fünf erwähnten Erkenntnisweisen, sondern zwischen drei: Zwischen theoretischer Weisheit („*sophia*“), praktischer Weisheit („*phronesis*“) und Kunst („*techne*“).

²⁰⁴³ Vgl. Olof GIGON, *Phronesis und Sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles*, in: Christian MUELLER-GOLDINGER (Hrsg.), op. cit., S. 357f.

²⁰⁴⁴ Die Ausdrücke kommen auch in der *Zweiten Analytik* I Kap. 33 vor, wo im Unterschied zu der *Nikomachischen Ethik* sich der Ausdruck „*dianoia*“ noch findet. Vgl. W. D. ROSS, *Commentary*, in: W. D. ROSS (text, introduction and commentary), op. cit., S. 608. Das Denken bezieht sich auf drei Bereiche der Erkenntnis: (1) „*dianoia*“, d. h. ein syllogistisch-schließendes Denken, dessen Arten „*episteme*“ (Erkenntnis für sich selbst; *Nik. Eth.* VI 3), „*techne*“ (Erkenntnis für die Herstellung; *Nik. Eth.* VI 4) und „*phronesis*“ (Erkenntnis in bezug auf das Verhalten; *Nik. Eth.* VI 5) sind; (2) „*nous*“, d. h. die intuitive Vernunft (*Über die Seele* III 4-7; *Nik. Eth.* VI 6); (3) „*sophia*“, d. h. das metaphysische Denken, die Verbindung zwischen „*nous*“ und „*episteme*“ (*Nik. Eth.* VI 7). Vgl. auch Ernst A. SCHMIDT, Anmerkungen, in: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* (Übersetzung von Franz Dirlmeier), S. 331 Anm. 15.

²⁰⁴⁵ Vgl. M. G., *Weisheit*, in: Jürgen MITTELSTRASS (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 4, S. 640. Aristoteles hat auch praktische und theoretische Weisheit differenziert, nämlich „*phronesis*“ und „*sophia*“. Während „*phronesis*“ gewöhnlich als „Klugheit“ verstanden wird, die das Verhalten im Leben betrifft, erfordert die spekulative Weisheit die Erkenntnis der ersten Prinzipien des Verstehens. Vgl. auch Nicholas D. SMITH, *Wisdom*, in: Edward CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, S. 753.

²⁰⁴⁶ Vgl. L.-M. DE RIJK, *The Posterior Analytics in the Latin West*, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), op. cit., S. 110: „The faculty, or rather cognitive attitude, by which we become familiar with the first principles is the *Nous* or intellectual apprehension“. Aristoteles verbindet den vernünftigen Beweis mit dem „*nous*“, d. h. mit der „*arche episteme*“, die, wenn mit dem „*nous*“ identifiziert, das Besitzen des „*nous*“ bedeutet; vgl. W. D. ROSS, *Commentary*, in: W. D. ROSS (text, introduction and commentary), op. cit., S. 606-7. Vgl. auch Charles H. KAHN, *The role of nous in the cognition of first principles in Posterior Analytics* II 19, in: Enrico BERTI (ed.), *Aristotle on science - The „Posterior analytics“*, S. 398-9; Jaakko HINTIKKA, *Concepts of scientific method from Aristotle to Newton*, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), op. cit., Vol. I, S. 76f.; Patrick H. BYRNE, op. cit., S. 165f. 171f.

²⁰⁴⁷ Vgl. Chung-Hwan CHEN, *Sophia: The science Aristotle sought*, S. 385.

²⁰⁴⁸ Vgl. auch *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* II q. 2-3 S. 157 n. 28: „Et secundum ipsum [Aristotelem] in VI eiusdem, sapientia est circa altissimas causas; ergo in speculatione altissimarum causarum

Erkenntnis nötig ist. Dies würde bedeuten, daß die Weisheit aus der Reihe der fünf Erkenntnisweisen herausfallen müßte, „da sie als einzige gegenüber den vier anderen weder einen eigentümlichen Gegenstand noch eine spezifische Erkenntnishaltung besitzt“.²⁰⁴⁹

Über die Weisheit²⁰⁵⁰ ist noch zu sagen, daß sie von Aristoteles nicht allein durch absolute Richtigkeit („*akribeia*“) ausgezeichnet wird²⁰⁵¹ und dadurch, daß sie auch die Gesamtheit der theoretischen Erkenntnis umfaßt,²⁰⁵² sondern spezifisch im betrachteten Zusammenhang der *Nikomachischen Ethik* VI auch dadurch, daß ihr Objekt die höhere, göttliche, supralunare Region des Kosmos ist.²⁰⁵³ Während die Phronesis eine ausschließlich mit dem Menschen befaßte Erkenntnisweise ist,²⁰⁵⁴ so muß nach Aristoteles auch eine Erkenntnisweise vorhanden sein, die auf den übermenschlichen Bereich gerichtet ist;²⁰⁵⁵ während die Gehalte der Phronesis immer wieder andere sind, sind das erste Objekt und jedes weitere Objekt der Sophia stets dieselben.²⁰⁵⁶

maxime consistit felicitas hominis“.

²⁰⁴⁹ Vgl. Olof GIGON, Phronesis und Sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles, op. cit., S. 358. Gigon schließt daraus, daß die Weisheit ursprünglich nicht der Reihe angehört, sondern daß sie von Aristoteles aus einem besonderen Grunde angehängt worden ist. Vgl. auch Sarah BROADIE, op. cit., S. 187-8.

²⁰⁵⁰ Vgl. den nächsten Abschnitt.

²⁰⁵¹ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 2, 982a9-21, S. 10-1. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 1 S. 27 n. 30: „Secundum PHILOSOPHUM I huius in prooemio: sapientia est certissima scientia: (...)“.

²⁰⁵² ARISTOTELES, Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E)), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 1, 1026a14-23, S. 252-3, verbindet den Gegenstandsbereich der Weisheit mit den Gegenstandsbereichen der drei theoretischen Wissensfächer, d. h. der ersten Philosophie, der Physik und der Mathematik, die die ersten Ursachen und Prinzipien behandeln. Vgl. auch *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 1 S. 20 n. 14: „Hic prooemio probat quod sapientia est speculativa circa prima principia et primas causas ex descriptione sapientiae“.

²⁰⁵³ Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 7, 1141b1-3, S. 138. Dies soll aber als Beispiel der Gegenstände der Weisheit gelten; vgl. P. STEMMER, Tugend I. *Antike*, in: Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, S. 1539: „Über die Gegenstände der Sophia äußert sich Aristoteles kaum: Sie können nicht anders sein als sie sind und sind ihrer Natur nach die „ehrwürdigsten“ Gegenstände“. Vgl. Olof GIGON, Phronesis und Sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles, op. cit., S. 360. Vgl. J. B. METZ, Weisheit II. Theologisch, in: Heinrich FRIES (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Band 2, S. 808; Helmut HOPING, op. cit., S. 95-6.

²⁰⁵⁴ Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 5, 1140b5-6, S. 135: „Mithin bleibt nur übrig, daß sie *ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns ist in Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind*“.

²⁰⁵⁵ Vgl. Pierre DEFOURNY, Contemplation in Aristotle's ethics, in: Jonathan BARNES; Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle 2. Ethics and politics*, S. 109: „Now wisdom (*sophia*) (...) is the knowledge of the noblest goods (*EN* VI 7, 1141b3). (...). The *Magna Moralia*, which often explains the *Nicomachean Ethics*, also defines the object of wisdom as the eternal and the divine (*MM* I 35, 1197b7-8)“.

²⁰⁵⁶ Vgl. Olof GIGON, Phronesis und Sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles, op. cit., S. 361; Tilman BORSCHE, Philosophie - Weisheit oder Wissenschaft?, in: Tilman BORSCHE und Johan KREUZER, *Weisheit und Wissenschaft*, S. 24.

Aber Scotus hat in *Ord. prol. n. 212* noch nicht eine solche „vollkommenste Wissenschaft“ oder die „Weisheit“ in Sicht. *Scotus* Wissenschaftsmodell der Weisheit wird für die Theologie in anderer Hinsicht zur Geltung gebracht.²⁰⁵⁷ Es geht in *Ord. prol. n. 212* um ein wenig bestimmtes Modell, das von Scotus exklusiv auf kontingente Wahrheiten angewendet wird. Dieses Modell ist streng genommen nicht mit der aristotelischen „*episteme*“ zu vergleichen, sondern mit einer „*scientia*“, die nach einer Auslegung des Heinrich v. Gent über die „*scientia*“ nach Augustinus sich als intellektuelle Tugend verstehen läßt. Die Fragestellung von Heinrich v. Gent, auf die Scotus sich stützt, nämlich „Über die Theologie gemäß sich und absolut genommen“ („*secundum se & absolute*“), ist die erste Fragestellung vom sechsten Artikel der *Summa*, nämlich „Über die Theologie gemäß sich, in bezug auf die Wissenschaft“ („*de theologia secundum se, quantum ad scientiam*“). In seiner Antwort auf die Meinung, nach der die Theologie keine Wissenschaft ist, stellt Heinrich v. Gent fest, daß die Kenntnis („*notitia*“), die „Wissenschaft“ („*scientia*“) genannt wird, auf eine doppelte Weise verstanden werden kann: In umfassender Weise wird sie so verstanden, daß sie jedwelche gewisse Kenntnis der Wahrheit ist. Für diese Definition stützt sich Heinrich v. Gent auf eine Stelle aus Augustinus *De libero arbitrio* und auf dieselbe Stelle der *Nikomachischen Ethik* VI Kap. 3, die von Scotus für sein Modell der Wissenschaft des Kontingenten in *Ord. prol. n. 212* erwähnt wird.²⁰⁵⁸ Die Kenntnis, die Heinrich v. Gent „*large*“ „Wissenschaft“ nennt, ist eine intellektuelle Tätigkeit („*operatio intellectus*“) und eine *gewisse* Kenntnis: So befindet sich die Wissenschaft in umfassender Weise verstanden, d. h. als intellektueller Habitus, im Gegensatz zur Meinung, zum Zweifel und zur Vermutung.²⁰⁵⁹

Heinrich v. Gent glaubt, daß in dieser Auffassung sogar die Kenntnis des Glaubens („*notitia fidei*“) eingeschlossen ist: So ist die Theologie wissenschaftliche Erkenntnis, insofern sie die Kenntnis von geglaubten Wahrheiten als geglaubten Wahrheiten ist.²⁰⁶⁰ Dies ist nicht der Fall bei Scotus. Wichtig ist für ihn die Konzeption einer Wissenschaft - „*large*“ genommen -, die als intellektueller Habitus eine *gewisse* Kenntnis ist. Eben dieser Inhalt aus Heinrichs *Summa* a. 6 q. 1 ist im nur

²⁰⁵⁷ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 6.4.5.2.

²⁰⁵⁸ Vgl. auch in der Einleitung unter 4.

²⁰⁵⁹ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 6 q. 1 in corp. (I f. 42B-C).

²⁰⁶⁰ *Ibidem*.

wenig definierten scotischen Wissenschaftsmodell in *Ord. prolog. n. 212* erkennbar: „*Scientia*“ kann so verstanden werden, daß sie der intellektuelle Habitus ist, durch den das Wahre auf eine bestimmte Weise ausgesagt wird.²⁰⁶¹ Wird diese Bestimmung in einem ersten Moment mit *Ord. prolog. n. 211* verglichen, dann gibt es nach Scotus eine „*scientia*“, die sich wie folgt verstehen läßt: Sie ist eine subjektive, durch vollkommene Erkenntnisakte - oder durch einen vollkommenen Erkenntnisakt - gewonnene und sofort aktualisierbare Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens und im Erkenntnisvermögen²⁰⁶² aufgrund der Bedingungen (a) der Gewißheit, (b) der Notwendigkeit nach der Erkenntnis und gegebenenfalls dem zu erkennenden Objekt und (c) der Evidenz. So können kontingente Wahrheiten, wie die kontingenten theologischen Wahrheiten in der Theologie in sich, wissenschaftlich auf eine vollkommene Weise erkannt werden.²⁰⁶³

Diese Darlegung des ersten Wissenschaftsmodells für einen Habitus kontingenter Wahrheiten bestätigt das dritte Interpretationsmotiv, nach dem in *Ord. prolog. p. 4* zwei Arten von Wissenschaft konzipiert werden, d. h. die aristotelische Wissenschaft im strengen Sinne und die Wissenschaft als intellektueller Habitus aufgrund der Gewißheit, der Evidenz und der Notwendigkeit der Erkenntnis im erkennenden Subjekt.²⁰⁶⁴ Dennoch ist der zweite Teil dieser letzten Auffassung ungenügend erklärt,²⁰⁶⁵ und die Auffassung ist als solche unvollständig.²⁰⁶⁶ Überdies wird im zweiten Interpretationsmotiv der tatsächlich durch das Wissenschaftsmodell in *Ord. prolog. n. 212* entwickelte neue Begriff der Wissenschaft nicht richtig verstanden. Dort wird er mit einer Konzeption der „*scientia*“ nach Augustinus - „etwas durch den Geist zu perzipieren“ - falsch assoziiert. Er wird *als neuer Begriff* weder von der scotischen Rezeption *des aristotelischen Modells der Wissenschaft im strengen Sinne* korrekt getrennt²⁰⁶⁷ noch vom Modell der Weisheit unterschieden, und seine drei von O. Boulnois genannten „psychologischen Kriterien“ der Erkenntnis werden

²⁰⁶¹ Daß diese Auffassung der „*scientia*“ in *Rep. par. prolog. q. 1 a. 1 n. 4* schon in Scotus Darlegung der aristotelischen Wissenschaft im strengen Sinne berücksichtigt wird, bestätigt die Auslegung, nach der Scotus in *jener* Darlegung *und* angesichts der Frage nach der Erkenntnis des Kontingenten eine Ausdehnung des Begriffs der wissenschaftlichen Erkenntnis vornimmt.

²⁰⁶² Vgl. auch Giovanni LAURIOLA, *La critica al concetto aristotelico di scienza di Duns Scoto*, in: Giovanni LAURIOLA, *op. cit.*, S. 161. 163. 172.

²⁰⁶³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

²⁰⁶⁴ Vgl. in der Einleitung unter 4.

²⁰⁶⁵ Vgl. weiter unten.

²⁰⁶⁶ Vgl. den nächsten Abschnitt.

übertrieben. Das Modell der Wissenschaft in *Ord. prol. n. 212* besteht gewiß aus einer vollkommenen intuitiven Erkenntnis,²⁰⁶⁸ deren erstes Objekt einem in seinen Termini intuitiv erfaßten Satz entspricht. Die drei „psychologischen Kriterien“ der Erkenntnis stehen hier ohne Frage im Vordergrund. Dennoch beziehen sich „Evidenz“ und „Notwendigkeit“ in *Ord. prol. n. 211-212* auch jeweils auf das evidente propositionale Objekt und das zu erkennende unveränderliche Objekt.²⁰⁶⁹

Das Wissenschaftsmodell des intellektuellen Habitus in *Ord. prol. n. 212* kann wohl so verstanden werden, daß es angesichts des Inhalts von *Ord. prol. n. 211* die für die Theologie in sich des Kontingenten vorgelegten „Bedingungen der Notwendigkeit“ einschließt. Streng genommen wird aber in *Ord. prol. n. 212* keine Bedingung der Notwendigkeit erwähnt, was *auch* die Interpretation erlaubt, daß Scotus durch das gegebene Wissenschaftsmodell die (b) Bedingung der Notwendigkeit entscheidend relativiert und als eine entbehrliche Bedingung versteht. So kann die „umfassende“ Konzeption der Wissenschaft verstanden werden: Sie ist die (a) gewisse und (c) evidente Kenntnis von einzelnen oder von in-Reihen-geordneten kontingenten Sätzen. Dies muß nicht heißen, daß Scotus nicht *dieses Modell mit* den „Bedingungen der Notwendigkeit“ auf die Theologie in sich des Kontingenten anwendet: Dies scheint in der Tat der Fall zu sein. Vielmehr scheint das Verständnis von „wissenschaftlicher Erkenntnis“-„*scientia*“ sich zu vervielfältigen: Sie ist „*large*“ genommen *im wesentlichen* eine „gewisse“ und „evidente“ Erkenntnis.²⁰⁷⁰ Diese Interpretation wird bestätigt, wenn man annimmt, daß Scotus vom Modell in *Ord. prol. n. 212 im allgemeinen* spricht, nicht nur im Blick auf die Theologie in sich im göttlichen Verstand, im Verstand der Seligen oder eben im menschlichen Verstand. Wird das Modell im allgemeinen gedacht, dann kann es keine der erwähnten Bedingungen der Notwendigkeit einschließen, obwohl eine gewisse „Festigkeit“ im Habitus des Kontingenten suggeriert werden kann.²⁰⁷¹ Würden die Bedingungen (a) der Gewißheit

²⁰⁶⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1.

²⁰⁶⁸ Vgl. auch im Schlußkapitel unter 1.1.

²⁰⁶⁹ In jedem der zwei Fälle der Wissenschaft der kontingenten Theologie aufgrund *Lect. prol. n. 112* und *Ord. prol. n. 211* ist zumindest die Evidenz eine Bedingung des Objekts. *Von da an* kann aber auch der objektive Charakter der Gewißheit begründet werden; vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1 und 6.4.4.

²⁰⁷⁰ Vgl. den Anfang von *Ord. prol. n. 211*. Vgl. auch *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 482 n. 13: „Ad quaestionem igitur aliter respondeo, quod scientia multipliciter potest accipi. Vno modo prout aliqua notitia cum adhaesione firma dicitur scientia: (...)“. Aber hier spricht Scotus nicht von derselben Gewißheit und auch keineswegs von derselben Evidenz wie in *Ord. prol. n. 211-212*.

²⁰⁷¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.1.

und (c) der Evidenz als die unentbehrlichen Bedingungen der umfassenden Konzeption der Wissenschaft akzeptiert, dann könnte - unter der Revision der Rolle des ersten Subjekts als epistemologischer Begründung des Habitus!²⁰⁷² - das Modell in *Ord. prol. n. 212* auf die Kenntnis geordneter kontingenter nicht-theologischer Wahrheiten aufgrund der Erkenntnis innerlicher Handlungen - durch *eine* Art „epistemische Kompetenz“ wie „Introspektion“ - bezogen werden.²⁰⁷³

Da das „umfassende“ Wissenschaftsmodell in *Ord. prol. n. 212* die gewisse und evidente Erkenntnis aufgrund vollkommener Tätigkeiten des Erkenntnisvermögens akzentuiert, können Ähnlichkeiten zwischen dieser Auffassung und der heutigen „virtue epistemology“ identifiziert werden. (Solche Ähnlichkeiten betreffen die Natur der menschlichen Erkenntnis, nicht den Begriff der Wissenschaft). Dieser epistemologischen Konzeption nach entstehen „Begründung“ („justification“) und „Erkenntnis“ („knowledge“) wegen der eigentümlichen Tätigkeit der intellektuellen Tugenden in einem adäquaten Milieu: Erkenntnis ist im wesentlichen wahre Überzeugung, die - dieser These würde Scotus in seiner umfassenden Konzeption der Wissenschaft zustimmen - die Konsequenz der Tätigkeit einer kognitiven Tugend ist.²⁰⁷⁴ Hier besteht eine intellektuelle Tugend aus einem Vermögen oder einer (gewonnenen) Fähigkeit,²⁰⁷⁵ um ein bestimmtes epistemisches Ergebnis zu erreichen: Durch sie - z. B. durch Perzeption, Introspektion, Gedächtnis, Deduktion und Induktion²⁰⁷⁶ - werden Wahrheiten in einem bestimmten Bereich erreicht, so daß es vermieden wird, an Falschheiten in jenem bestimmten Bereich zu glauben.²⁰⁷⁷ Der Definition nach ist eine intellektuelle Tugend nach GRECO ein Mechanismus M für die Entstehung und/oder Bewahrung von Überzeugungen genau dann, wenn M eine Kompetenz ist, an wahre Sätze zu glauben und zu vermeiden, an

²⁰⁷² Diese Revision kann hier nicht durchgeführt werden.

²⁰⁷³ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1.

²⁰⁷⁴ Vgl. John GRECO, Virtues and vices of virtue epistemology, in: *Canadian Journal of Philosophy*, S. 413.

²⁰⁷⁵ Der Unterschied zwischen Tugend als naturhafter Vortrefflichkeit und als gewonnener Vortrefflichkeit ist bei John Greco nicht deutlich, obwohl er ihn anscheinend voraussetzt. Dieser Gedanke wird von Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *Virtues of the mind*, S. 102-6, klar gemacht, insofern aufgrund einer entsprechenden Distinktion bei Aristoteles Tugenden bzw. Habitus von naturhaften Fähigkeiten zu unterscheiden sind, so daß Tugenden und Habitus die Vollkommenheit jener naturhaften Vortrefflichkeiten sind und als solche *gewonnen* werden müssen. Tugenden sind folglich auch Habitus („hexis“) oder Zustände von Vortrefflichkeit, die in einem Subjekt mit der Zeit entwickelt werden. Vgl. *Nikomachische Ethik* V Kap. 2 1106a10-11.

²⁰⁷⁶ Vgl. z. B. Ernest SOSA, Knowledge and intellectual virtue, in: Ernest SOSA, *Knowledge in perspective*, S. 225-7 (225-44).

²⁰⁷⁷ Vgl. John GRECO, Virtue epistemology, in: Jonathan DANCY and Ernest SOSA (eds.), *A companion to epistemology*, S. 520.

falsche Sätze zu glauben innerhalb eines Satzbereiches F, wenn das erkennende Subjekt sich in einer Gesamtheit von Fällen C befindet.²⁰⁷⁸ Was somit einen kognitiven Mechanismus als eine intellektuelle Tugend ausmacht, ist die Tatsache, daß er - so ähnlich wie der „feste“ intellektuelle Habitus nach Scotus in *Ord. prol. n. 212* - „zuverlässig“ („reliable“) beim Hervorbringen von wahrer statt falscher Überzeugung im relevanten Bereich und in den relevanten Fällen ist, insofern die Zuverlässigkeit einer kognitiven Tugend das Ergebnis von epistemisch verantwortlichen doxastischen Tätigkeiten ist.²⁰⁷⁹ Die kognitiven Vorgänge, die für die „Begründung“ und die „Erkenntnis“ wichtig sind, haben ihre Basis in solchen Tugenden: Für solche Vorgänge ist das Erkenntnisvermögen zuverlässig, weshalb z. B. Überzeugungen, die von Wahrnehmung und Gedächtnis erzeugt werden, *begründet* sind.²⁰⁸⁰

6.4.5.2 - Theologie als Weisheit²⁰⁸¹

Im Prolog der *Lectura* nennt Scotus „*proprie*“ die Theologie „Weisheit“ („*sapientia*“) und nicht „Wissenschaft“ („*non scientia*“).²⁰⁸² Damit ist die Theologie der kontingenten Wahrheiten gemeint, aber es liegt dem parallelen Text in *Ord. prol. n. 213* nach zutage, daß „Weisheit“ für Scotus nicht nur ein weiteres Modell für den Wissenschaftscharakter eines solchen Habitus kontingenter Wahrheiten ist: Vielmehr ist „Weisheit“ das Wissenschaftsmodell *für eine bestimmte Gesamtheit* von notwendigen und kontingenten Wahrheiten eines einzigen ersten Objekts. Dementsprechend ist der Begriff der Weisheit die eigentümlichste Weise, durch die *die Theologie gemäß sich* als erkennender Habitus definiert werden kann.²⁰⁸³ Wird von der *ganzen* Theologie ausgesagt, daß sie *wissenschaftliches* Wissen ist, dann ist darunter zu verstehen, daß sie nur in einem speziellen nicht ganz aristotelischen Sinne „Wissenschaft“ genannt werden kann. Aber vorzugsweise wird sie „Weisheit“

²⁰⁷⁸ Vgl. John GRECO, *Virtues and vices of virtue epistemology*, op. cit., S. 414-5. Vgl. auch Ernest SOSA, *Reliabilism and intellectual virtue*, in: Ernest SOSA (ed.), *Knowledge in perspective*, S. 138f.

²⁰⁷⁹ Vgl. John GRECO, *Virtues and vices of virtue epistemology*, op. cit., S. 414-5. Das Korollarium dieser Darlegung ist: S's Glaube, daß *p*, hat für S nur dann einen positiven epistemischen Status, wenn S's Glaube, daß *p*, das Ergebnis von einer kognitiven Tugend von S ist.

²⁰⁸⁰ Vgl. John GRECO, *Virtue epistemology*, in: Jonathan DANCY and Ernest SOSA (eds.), op. cit., S. 520-1.

²⁰⁸¹ *Ord. prol. n. 213; Lect. prol. n. 113.*

²⁰⁸² Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 113*: „Et ideo proprie theologia dicitur sapientia et non scientia, quia est evidens notitia, non mendicata per discursum nec per causam, sed ex evidentia extremorum“.

²⁰⁸³ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 146 n. 213*: „- Magis tamen proprie potest dici quod theologia est sapientia secundum se, quia de necessariis contentis in ea ipsa habet evidentiam et necessitatem et certitudinem, et obiectum perfectissimum et altissimum et nobilissimum“. „(...), et non habet evidentiam mendicatum ab aliis prioribus; unde notitia contingentium ut habetur in ea magis assimilatur intellectui principiorum quam scientiae conclusionum“. Vgl.

genannt.²⁰⁸⁴ Es gibt ausreichende Gründe für die Annahme, daß Scotus den Begriff der Weisheit von Aristoteles übernimmt²⁰⁸⁵ und Weisheit von wissenschaftlicher Erkenntnis im Blick auf die Bedeutung dieser Begriffe bei Aristoteles differenziert.²⁰⁸⁶ Jedoch ist die scotische Aneignung des aristotelischen Weisheitsbegriffs nur unscharf. Der Gebrauch und das Verständnis von jenem Begriff sind bei Scotus anders. Zugleich sollen sie das von Scotus für die Theologie der kontingenten Wahrheiten und besonders für die ganze Theologie in sich entwickelte Modell der Wissenschaft verdeutlichen.

Ich sehe beide Unterschiede in der Anwendung des Weisheitsbegriffs auf die Theologie in sich. Warum die Theologie in einem dem Objekt der Theologie angemessenen Verstand „*magis proprie*“ „Weisheit“ genannt wird, wird zuerst bezüglich der notwendigen theologischen Wahrheiten erklärt. Die Theologie ist Weisheit, weil sie von den in ihr enthaltenen notwendigen Wahrheiten (a) Evidenz („*evidentiam*“), (b) Notwendigkeit („*necessitatem*“) und (c) Gewißheit

C. S. R. HARRIS, *Duns Scotus*, Vol. I, S. 89.

²⁰⁸⁴ Vgl. Étienne GILSON, *Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio*, op. cit., S. 14-5.

²⁰⁸⁵ Z. B. daß „Weisheit“ ein Oberbegriff zweier anderen Habitus ist, daß ihr Objekt dem Objekt der Theologie in sich ähnelt und daß sie *eine adäquate Interpretation* für den Gebrauch und für das Verständnis des scotischen Begriffs der „*sapientia*“ zu ermöglichen scheint.

²⁰⁸⁶ Es könnte hier an Augustinus Konzeption der Theologie als Weisheit gedacht werden, nämlich das Wissen von den ewigen Dingen und von Gott als dem höchsten Gut. Diese „*sapientia*“ steht aber prinzipiell im Gegensatz zur wissenschaftlichen Erkenntnis („*scientia*“), die sich auf sinnliche und zeitliche Dinge bezieht, aber nicht im Gegensatz zur Philosophie. Das vernünftige Wissen solcher Dinge kann erst zur Weisheit führen, wenn es durch die Erkenntnis der Welt aufgrund ihres Abbildcharakters des Unsterblichen und des ewig Bleibenden, vgl. Rudolf LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins - I. Teil*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, S. 57-60, auf das höchste Gut hingeeordnet ist und zu ihm als zum Urbild zurückgehen muß; vgl. Wolfhart PANNENBERG, op. cit., S. 12-3. 14-5 (15): „Augustin faßte die christliche Lehre ebenfalls als Weisheit, aber nicht im Gegensatz zur Philosophie, sondern vielmehr in Analogie zu ihr. Selbst die Wissenschaft ist von der christlichen Lehre nicht ausgeschlossen, da diese Gott nicht nur in seiner Ewigkeit, sondern in seiner Inkarnation betrachtet. Dennoch hält Augustin im Gegensatz zu Aristoteles einen Unterschied zwischen Wissenschaft und Weisheit fest, entsprechend dem Unterschied von Zeitlichem und Ewigem“. Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 1, 3 S. 423-4 lin. 48-61: „Disputantes autem de sapientia definierunt eam dicentes: *Sapientia est rerum humanarum diuinarumque scientia*. Vnde ergo quoque in libro superiore utrarumque rerum cognitionem, id est diuinarum atque humanarum, et sapientiam et scientiam dici posse non tacui. Verum secundum hanc distinctionem qua dixit apostolus: *Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae*, ista definitio diuidenda scientia sapientia proprie nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat, de qua uolumine tertio decimo disputauimus, non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis ubi plurimum superuacaneae uanitatis et noxiae curiositatis est huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima quae ad ueram beatitudinem ducit gignitur, nutritur, defenditur, roboratur“. Über das neu-platonisch-theologische Kohärenzprinzip der Lehre (bzw. der Erkenntnislehre selbst) von Augustinus, nämlich die Erkenntnis Christi als „unsere Wissenschaft“ und „unsere Weisheit“, die im Vorgang „Wissenschaft auf dem Weg zur Weisheit“ durch Christus und Christus zufolge - insbesondere in den späteren Werken des Augustinus - sichtbar wird, vgl. Goulven MADEC, *Christus, scientia et sapientia nostra - Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, in: *Recherches Augustiniennes*, S. 78f. Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, 19, 24 S. 416-7 lin. 50-55: „*Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est*. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit; ipse de sempiternis exhibet ueritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam; ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*“. In *Ord. prol.* n. 212-213 (vgl. weiter unten) ist demnach keine Anwendung auf den augustiniischen Begriff der Wissenschaft zu erkennen.

(„*certitudinem*“) besitzt, sowie (d) das vollkommenste, höchste und vornehmste Objekt („*obiectum perfectissimum et altissimum et nobilissimum*“).²⁰⁸⁷ Die Merkmale (a), (b) und (c) entsprechen in einer verschiedenen Ordnung den Bedingungen der Wissenschaft-„*episteme*“ im strengen Sinne gemäß der scotischen Auffassung im Prolog der *Lectura*²⁰⁸⁸ und setzen im letzten Sinne die Erkenntnis der ersten Prinzipien des zu erkennenden Objekts voraus, nämlich die Erkenntnis, die der intuitiven Einsicht oder dem „*nous*“ in der aristotelischen Terminologie eigentümlich ist. Diese letzte Beschreibung steht in Übereinstimmung mit der aristotelischen Auffassung des Objekts des Weisheitshabitus in der *Nikomachischen Ethik* VI und unterstützt die Auslegung, daß Scotus den Begriff der Weisheit so versteht, daß Weisheit der Definition nach mit der aristotelischen Theologie zu vergleichen ist.²⁰⁸⁹ Das erste Objekt der notwendigen theologischen Wahrheiten unter seinem eigentümlichen Sinngehalt ist, wie schon gezeigt wurde, dem menschlichen Verstand „*pro statu isto*“ nicht zugänglich, weshalb ihm solche Wahrheiten nicht zugänglich sind. Aber viele von ihnen enthalten in ihren Außengliedern die Bedingung ihrer Notwendigkeit, was bedeutet, daß sie notwendig mit Evidenz erkannt würden, wenn sie von einem angemessenen Verstand erkannt werden: Von den notwendigen unmittelbaren Prinzipien der Theologie an würden außerdem (mit „*per aliud*“ gewonnener Evidenz) die notwendigen Schlußfolgerungen der Theologie erkannt werden. Natürlich ist die Notwendigkeit in einem Habitus notwendiger Wahrheiten auch eine Notwendigkeit der Bedingung des Objekts nach.

Der Text von *Ord. prol. n. 213* kann so gelesen werden, daß Scotus von Wissenschaft-„*episteme*“ *seinen* drei erwähnten Merkmalen nach in *seinem* Weisheit-Schema nur bezüglich der *notwendigen* Wahrheiten der Theologie redet. Die

²⁰⁸⁷ So wird das Objekt der Theologie als Weisheit von HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 6 q. 2 in corp. (I f. 43L-M), definiert: „Et quod ob hanc causam scientia debeat dici sapientia: quia sapientia considerat primas causas & altissimas, specialius inspiciendo: (...)“. Vgl. ibidem, (I f. 43N-O): „Quare cum considerat causas altissimas & profundiora & altiora circa illas quam scientia humana posset attingere: & maxime circa illam causam quod deus est: quod & causarum & omnium est principium vt dicitur i. Metaphysicae quam summe considerat vt est primum principium omnium: omne ens in quantum verum producendo in esse a prima veritate quod ipse est: & vt est omnium finis vltimus: omne ens in quantum bonum, in bonum vltimum quod ipse est reducendo quod ad bene esse“. Vgl. ibidem, resp. (I f. 43O-P): „Absolute ergo dicendum quod theologia vere & proprie debet dici sapientia super omnes scientias humanas: (...): videlicet quod haec sola scientiarum libera est: & iuste non humana reputat nec huiusmodi aliam est congruum aestimare honorabiliorem: diuina tamen est & honorabilissima & dea scientiarum. Vbi & per hoc sapientiam suam commendando signauit istam: cum continue subiunxit: Etsi qua alia diuinorum sit: & hanc talem aut solus aut maxime deus habet“.

²⁰⁸⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1 und 6.2. Natürlich kann schon hier ein Unterschied zwischen der aristotelischen und der scotischen Auffassung der Weisheit festgestellt werden.

wissenschaftliche Erkenntnis („*scientia*“) nach Scotus innerhalb des *scotischen* Weisheit-Schemas würde dann den traditionellen Begriff der Diskursivität nicht einschließen, aber doch die natürliche Ordnung von notwendigen evidenten Prämissen zu notwendigen evidenten Schlußfolgerungen.²⁰⁹⁰ Aber nur das? Genau in der Betrachtung des Ortes der Wissenschaft-„*episteme*“ in der scotischen Auffassung der Weisheit sollte an die „*scientia*“ von kontingenten theologischen Wahrheiten gedacht werden: Wenn überhaupt von *Reihen* kontingent-theologischer Wahrheiten geredet werden kann, die nach Scotus ihre Verortung in der Theologie in sich als Wissenschaft in sich haben,²⁰⁹¹ so daß es in jenen nicht nur ein erstes Subjekt gibt, sondern auch ihretwegen eine Art Ableitung konzipiert wird, sollte nicht die Erkenntnis der kontingenten Wahrheiten in jenen Reihen in diesem „*locus*“ des scotischen Weisheitsbegriffs enthalten werden? Hat Scotus dafür nicht *im Diskussionskontext* von *Ord. prol. n. 169* die Bedingungen der Gewißheit und der Evidenz (im Sinne von ersten und unmittelbaren kontingenten durch sich bekannten Sätzen) und die Bedingung der Notwendigkeit (im Sinne von der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit im Sein des ersten Objekts der Theologie) ausreichend reformuliert und erweitert?²⁰⁹² Theoretisch gesehen kann und muß die Antwort darauf durchaus positiv sein: So könnte jemand mit Recht einen weiteren Bestandteil zum scotischen Modell der Weisheit hinzufügen. Seinerseits sagt aber Scotus in *Ord. prol. n. 210-213* nichts Explizites über die „*scientia*“ von Reihen kontingent-theologischer Wahrheiten.²⁰⁹³

Aristoteles versteht „Weisheit“ nicht als einen Habitus der Erkenntnis, der sich auf das Kontingente bezieht. Dies, so läßt sich im zweiten Teil von *Ord. prol. n. 213* zeigen, ist genau der Fall bei Scotus. Warum nach Scotus auch bezüglich ihrer kontingenten Wahrheiten die (ganze) Theologie in einem dem Objekt der Theologie angemessenen Verstandes bestenfalls „Weisheit“ genannt wird, erklärt sich, weil auch die kontingente Theologie das besitzt, was zu den Wesenmerkmalen eines der zwei konstitutiven Teile der (aristotelischen) Weisheit gehört:

²⁰⁸⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.5.1.

²⁰⁹⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.2.

²⁰⁹¹ Vgl. das fünfte Kapitel.

²⁰⁹² Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1, 5.2.2, 5.3 und 5.4.

²⁰⁹³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

- (a) Sie besitzt offenkundige Evidenz („*evidentiam manifestam*“) von den kontingenten Wahrheiten („*de contingentibus*“), die in sich im theologischen Objekt geschaut werden;²⁰⁹⁴

- (b) Sie besitzt nicht eine Evidenz, die von anderen, früheren geborgt wäre („*mendicatum ab aliis prioribus*“).²⁰⁹⁵ Eine Evidenz, „die von anderen, früheren geborgt wäre“, wird in *Lect. prol. n. 113* ausführlicher erklärt, wo Scotus sich nicht über die Theologie der notwendigen Wahrheiten als Weisheit äußert, sondern über die Theologie der kontingenten Wahrheiten allein. Die evidente Kenntnis, die die Theologie als Weisheit ist, wird im Gegensatz zur Wissenschaft-„*episteme*“ weder durch Denkbewegung („*per discursum*“)²⁰⁹⁶ noch durch Ursache („*per causam*“, wie eine Prämisse im Blick auf die Schlußfolgerung) geborgt.²⁰⁹⁷ Die evidente Kenntnis, die nicht wie die Schlußfolgerung von früheren unmittelbaren Prämissen - der Ordnung der Natur oder der Zeit nach - ihre Evidenz verborgt, besagt eine evidente Kenntnis, die von der Evidenz der Außenglieder gewonnen wird.²⁰⁹⁸ So beschrieben ähnelt die evidente Kenntnis eines kontingenten Satzes der Evidenz durch die Unmittelbarkeit der Verknüpfung der Termini, die die Kenntnis eines ersten kontingenten Satzes in einer Reihe kontingent-theologischer Wahrheiten bezeichnet.²⁰⁹⁹ Aber dem Kontext von *Ord. prol. p. 4* und *Lect. prol. p. 3* nach kann über die evidente Kenntnis des Kontingenten in der Theologie als Weisheit mit Sicherheit nur das folgende behauptet werden:

²⁰⁹⁴ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 146 n. 213*: „Quantum autem ad contingentia, habet evidentiam manifestam de contingentibus in se visis ut in obiecto theologico, (...)“. Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 113*: „(...), quia est evidens notitia, (...)“. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

²⁰⁹⁵ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 146 n. 213*: „(...), et non habet evidentiam mendicatum ab aliis prioribus; unde notitia contingentium ut habetur in ea magis assimilatur intellectui principiorum quam scientiae conclusionum“.

²⁰⁹⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.2 und 6.3.

²⁰⁹⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.1.

²⁰⁹⁸ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 113*: „(...), non mendicata per discursum nec per causam, sed ex evidentia extremorum“. Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa a. 7 q. 5 ad 3 (I f. 54 I)*, im Kontext der Frage, ob die Theologie irgendeiner anderen Wissenschaft untergeordnet ist: „Propter defectum secundi membri theologia non subalternatur alicui scientiae a qua sumit id de quo dicit quia, & alia propter quid: quia non assumit mendicando tanquam principia suae scientiae & regulas suae conditionis. Immo habet principia propria superiora principiis omnium aliarum scientiarum. Subalternata autem scientia mendicando principia sua accipit a superiori scientia: quia nulla habet propria“. Auch BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in: Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., q. VII, „*Utrum anima Christi comprehendat omnia, quae comprehendit sapientia increata*“, ad 11 (V 41b) S. 220-1, gibt zu, daß in der göttlichen Weisheit kontingente [und zwar nicht nur theologische] Wahrheiten mit Gewißheit erkannt werden, da sie in der göttlichen Wesenheit unveränderlich sind: „Ad illud obiicitur, quod aequè impossibile est contingentia certitudinaliter scire sicut et infinita comprehendere; dicendum, quod illud non habet veritatem: quia, licet contingentia certitudinaliter cognoscere sit impossibile secundum cognitionem naturae; fit tamen possibile secundum illustrationem supra naturam, quae elevat animam ad cognoscendum res in arte aeterna, in qua incommutabiliter sunt tam contingentia quam necessaria; sed comprehendere actu infinita non tantum est impossibile cognitione naturali, verum etiam cognitione gratuita, pro eo quod utraque est creata et limitata, ac per hoc non se extendit ad actu infinita“. Vgl. Andreas SPEER, *Von der Wissenschaft zur Weisheit*, in: Tilman BORSCHKE und Johan KREUZER (Hrsg.), *Weisheit und Wissenschaft*, S. 122.

- Die offenkundige Evidenz z. B. der kontingenten theologischen Wahrheit „Gott hat die Welt erschaffen“ - es wird in *Lect. prol.* n. 113 nur von *einem* Satz geredet, weder von einem *ersten* Satz noch von einem *Satzzusammenhang* - wird im Habitus der Weisheit gewonnen, weil in ihm diese Wahrheit im theologischen Objekt *intuitiv geschaut* wird.

- Im Habitus der Weisheit wird die Evidenz der kontingenten Wahrheit „Gott hat die Welt erschaffen“ weder durch eine Denkbewegung noch durch eine Ursache gewonnen, sondern die Außenglieder „Gott“ und „hat die Welt erschaffen“ werden so eingesehen und erfaßt, daß ihre unmittelbare und ewige-unveränderliche Verknüpfung²¹⁰⁰ als solche erkannt wird. So wird die evidente Kenntnis einer kontingenten durch sich bekannten Wahrheit in der Theologie in sich durch eine Fähigkeit des Verstandes veranlaßt.

Aus der Darstellung dieser Merkmale des scotischen Weisheitsbegriffs, dem die Theologie in sich notwendiger und kontingenter Wahrheiten in einem angemessenen Verstand entspricht, ergibt es sich, daß die Kenntnis der kontingenten Wahrheiten, wie sie in der Theologie besessen wird, mehr dem Verstand der Prinzipien („*intellectui principiorum*“) ähnelt als der Wissenschaft der Schlußfolgerungen („*quam scientiam conclusionum*“).²¹⁰¹ Wird hier an den Begriff der Weisheit bei Aristoteles gedacht, dann ist zu sagen, daß die Kenntnis des Kontingenten in der Theologie mehr der Kenntnis durch den „*nous*“ innerhalb des Oberbegriffs „*sophia*“ ähnelt²¹⁰² als der Kenntnis durch „*episteme*“. (Und dennoch geht es im Bestandteil „*nous*“ der scotischen Weisheit nicht wie in der aristotelischen Weisheit um die ersten Prinzipien des Bestandteils „*episteme*“, ²¹⁰³ sondern um andere „Prinzipien“). Zwar sagt Scotus ausdrücklich „*ähnelt mehr* [Kursiv v. Verfasser] dem Verstand der Prinzipien“ („*magis assimilatur*“), so daß einerseits im Blick auf die Kenntnis des Kontingenten in der Theologie in sich als Weisheit streng genommen

²⁰⁹⁹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.2.2.

²¹⁰⁰ Vgl. *Ord. prol.* n. 211; *Lect. prol.* n. 112. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

²¹⁰¹ Vgl. *Ordinatio prol.* p. 4 q. 1-2 S. 146 n. 213. Vgl. Francisco LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 108 n. 3: „Et quando dicit in ultimo, quod notitia contingentium in ea magis assimilatur intellectui principiorum, hoc dicit, quia euidencia de contingentibus non est causata a prioribus, siue praemissis in syllogismo: & ideo notitia talis magis assimilatur intellectui, quia est notitia praemissarum, quam scientiae; quae est notitia conclusionum demonstratarum per notitiam praemissarum“. Vgl. Bernardo MONSEGÚ, *Anticipaciones de Juan Duns Escoto al signo de la teologia actual*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. III, S. 62. 68.

²¹⁰² Nämlich der Kenntnis durch einen der zwei konstitutiven Teile des Oberbegriffs „Weisheit“.

²¹⁰³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.5.1.

nicht alle logisch-epistemologische Bedingungen der Kenntnis durch den „*nous*“ erfüllt werden.²¹⁰⁴ Trotz der scotischen Notwendigkeit „der Bedingung der Erkenntnis“ nach und/oder „der Bedingung des göttlichen Objekts“ nach fehlt dem Verstand der unmittelbaren kontingenten Wahrheiten der Theologie in sich die Notwendigkeit der Wahrheit hinsichtlich der Verknüpfung der Termini. Andererseits kann das „*magis assimilatur*“ in *Ord. prol. n. 213* darauf hinweisen, daß *bei den kontingenten Wahrheiten* in der Theologie in sich logisch-epistemologische Bedingungen der Wissenschaft *der Schlußfolgerungen* nicht völlig auszuschließen sind.

O'Connor hat darauf hingewiesen, daß der Ausdruck „*intellectus principiorum*“ bei Thomas v. Aquin die Zustimmung des Glaubens als Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaft bezeichnet. Jedoch ist der Ausdruck bei Scotus, wie O'CONNOR selber richtig bemerkt, eine Analogie zur Zustimmung der kontingenten Wahrheiten in der ganzen Theologie, nicht nur in unserer Theologie, in der den kontingenten Wahrheiten durch den Glauben zugestimmt werden.²¹⁰⁵ Aber die Frage, die immer noch bleibt, ist, ob die kontingenten „Prinzipien“ im scotischen Begriff *der Weisheit* - aristotelisch gedacht nicht nur im Blick auf den Erkenntnishabitus der intuitiven Einsicht („*nous*“) als Unterbegriff der Weisheit - unmittelbare und *erste* kontingente Sätze *von Reihen*, bloß unmittelbare kontingente Sätze oder sogar beide sind. Kann die Darstellung der ersten und unmittelbaren Wahrheiten von Reihen kontingent-theologischer Wahrheiten in *Ord. prol. n. 169*²¹⁰⁶ auf die vorliegende Darstellung der Theologie in sich-Weisheit bezogen werden? Die Frage wird im nächsten Abschnitt nochmals berührt. Im Blick auf die scotische Konzeption der Weisheit als Erkenntnishabitus kontingenter Sätze wird dennoch im Prolog der *Ordinatio* explizit nur von Sätzen-Prinzipien geredet: Weisheit ist in diesem letzten Fall vor allem die Einsicht in die Prinzipien. Viele der kontingenten Sätze in der Theologie in sich oder der Weisheit, so kann hinzugefügt werden, stehen, wie vieles „zukünftig Kontingente“ in der „*scientia Dei*“, nicht in Reihen bzw. sind nicht mittelbar: Werden sie überhaupt mit epistemologischer Begründung erkannt, dann

²¹⁰⁴ Allerdings doch die Bedingungen „Gewißheit“ und „Evidenz“.

²¹⁰⁵ Vgl. Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 41 Fn. 143.

²¹⁰⁶ Vgl. das fünfte Kapitel.

müssen sie als unmittelbare Prinzipien²¹⁰⁷ durch die intuitive Erkenntnis der Wesenheit Gottes erkannt werden.

Wird die Frage nach dem Platz der Erkenntnis von diesem Teil des zukünftig Kontingenten in der scotischen Wissenschaftskonzeption genauer betrachtet,²¹⁰⁸ d. h. der Erkenntnis von einzelnen kontingenten theologischen Wahrheiten und von einzelnen kontingenten nicht-theologischen Wahrheiten *als solchen*,²¹⁰⁹ dann ist zu sagen, daß angesichts der zwei Wissenschaftsmodelle für die Theologie des Kontingenten das Modell der Weisheit dasjenige ist, das in seinem Bestandteil „*nous*“ jene Wahrheiten offensichtlich berücksichtigt. (Eigentlich ähnelt das erste Modell in *Ord. prol. n. 212* terminologisch und inhaltlich mehr die „*scientia*“ von geordneten kontingenten Wahrheiten im Zusammenhang von *Ord. prol. n. 169*).²¹¹⁰ Konsequenz des Einschlusses von der Erkenntnis einzelner kontingenter Wahrheiten in die scotische Weisheit ist aber, daß damit²¹¹¹ ein weiteres Kriterium für die Unterscheidung von Unterarten der Weisheit bzw. der ganzen Theologie in sich gegeben oder zumindest auch in diesem Zusammenhang erwähnt werden muß: Nur durch den Bestandteil „*nous*“ der Weisheit oder der ganzen Theologie in sich *im göttlichen Verstand* wird jedwelche einfache kontingente Wahrheit natürlicherweise erkannt, da nur Gott durch seine Wesenheit jedes erkennbares Objekt als solches natürlicherweise erkennt.²¹¹² Können dieselbe einzelne Wahrheiten durch den Bestandteil „*nous*“ der Weisheit *im Verstand der Seligen* oder sogar *des Menschen „pro statu isto“* überhaupt erkannt werden, dann können sie nur übernatürlicherweise erkannt werden, insofern Gott sie durch seine Wesenheit willentlich zeigt.²¹¹³ Überdies hat die Bedingung (b'') der Notwendigkeit der Erkenntnis²¹¹⁴ in der Weisheit-Theologie in sich im göttlichen Verstand eine Bedeutung, die trotz einer beseligenden

²¹⁰⁷ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.4.

²¹⁰⁸ Vgl. das vierte Interpretationsmotiv in der Einleitung unter 4.

²¹⁰⁹ Sie werden mit Sicherheit von Scotus in *Ord. prol. n. 211-213* berücksichtigt; vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

²¹¹⁰ In *Ord. prol. n. 212* handelt es sich außerdem ausdrücklich um den Begriff der *Wissenschaft* wie in der *Nikomachischen Ethik* VI Kap. 3.

²¹¹¹ Ähnlich wie bezüglich der Frage, ob die Theologie sich auf alle erkennbaren Objekte aufgrund einer Zuteilung dieser Objekte zum ersten Subjekt der Theologie bezieht; vgl. *Ordinatio prol. p. 3 q. 1-3 S. 94-5. 133-40 n. 139-140. 196-207.*

²¹¹² Vgl. auch im zweiten Kapitel unter 2.2.2.

²¹¹³ Vgl. auch oben in diesem Kapitel unter 6.3 (am Ende).

²¹¹⁴ Vgl. *Ord. prol. n. 211*; vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.2 und 6.4.3.

Vervollkommnung oder irgendeiner ausreichenden Festigkeit des Habitus²¹¹⁵ keine Weisheit-Theologie in sich im menschlichen Verstand besitzen kann.²¹¹⁶ Die Bedingung (b''') der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit vom zu erkennenden Objekt in der Theologie des Kontingenten, sowie die Bedingung (b') der Notwendigkeit des zu erkennenden Objekts in der Theologie des Notwendigen, wird von der Weisheit-Theologie in sich im göttlichen und menschlichen Verstand erfüllt.²¹¹⁷ Wie die Bedingung (d) der Nichtdiskursivität der Weisheit-Theologie in sich in bezug auf ihre notwendigen Wahrheiten sich bei jedem vermögenspsychologisch verschiedenen Habitus unterscheidet, wurde schon gezeigt.²¹¹⁸

Das Modell der Weisheit kann als eine neue Auffassung des Begriffs der Wissenschaft verstanden werden, die angesichts der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie in sich entworfen wird. Dies heißt keineswegs, daß Scotus durch das „intuitive“ Modell der Weisheit die Wissenschaft im strengen Sinne nach Aristoteles ersetzt. Die scotische Weisheit gilt *für die ganze Theologie in sich* als eine Wissenschaft in sich. Gegen das zweite Interpretationsmotiv²¹¹⁹ ist wiederum einzuwenden, daß die wissenschaftliche Erkenntnis für Scotus nicht *lediglich* ein formales System ist, das von *autonomen* noetischen Kriterien charakterisiert wird: Im Wissenschaftsmodell der Weisheit beziehen sich sehr wahrscheinlich²¹²⁰ (b) die Bedingung der Notwendigkeit und mit Sicherheit²¹²¹ (c) die Bedingung der Evidenz auf das zu erkennende Objekt, d. h. *selbst* im kontingenten Teil jenes Habitus jeweils auf das unveränderliche Objekt und das propositionale Objekt. „Notwendigkeit“ bleibt hier eine Modalität *des Habitus* der Wissenschaft, aber - so kann argumentiert werden - *mindestens* zum Teil auch eine Modalität des Objekts. Der Ausfall der Bedingung der Notwendigkeit dem Objekt nach bzw. die begründbare Feststellung der *autonomen* noetischen Notwendigkeit der Erkenntnis nach *im Modell der Wissenschaft als intellektuelles Habitus* (Ord. prol. n. 212) und *im Wissenschaftsmodell der Weisheit* (Ord. prol. n. 213) sind jeweils im Blick auf die

²¹¹⁵ Vgl. Ord. prol. n. 212; vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.5.1.

²¹¹⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.3.

²¹¹⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

²¹¹⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.3.

²¹¹⁹ Vgl. in der Einleitung unter 4.

²¹²⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4 und unten unter 6.4.5.3.

Erkenntnis einzelner kontingenter Wahrheiten vertretbar.²¹²² Eine solche Notwendigkeit wird aber nicht *so spezifisch* im zweiten Interpretationsmotiv dargelegt.

6.4.5.3 - Schauen und Aussagen²¹²³

Die Auffassung der kontingenten Theologie wird im dritten Teil des Prologs der *Lectura*, d. h. in dem Teil, der dem vierten Teil des Prologs der *Ordinatio* parallel ist, mit Bezug auf die Erkenntnis kontingent-theologischer Reihen weiter problematisiert. Es wird *nicht* gezeigt, daß im schon konzipierten Habitus *der Weisheit* die Idee (1) unmittelbarer und mittelbarer geordneter kontingenter Wahrheiten, (2) eines ersten Subjekts dieser Wahrheiten und (3) einer Art Enthalten durch das erste Subjekt einen Platz haben. Im Prolog der *Ordinatio* wurden die Problembereiche (1), (2) und (3) schon im vorherigen Teil behandelt.²¹²⁴ Im Prolog der *Lectura* werden sie erst nach der Darstellung des Begriffs der Weisheit auf die kontingente Theologie bezogen. Die durch (1), (2) und (3) gekennzeichnete Erkenntnis kontingenter Wahrheiten wird trotzdem im Prolog der *Lectura* nicht als *Weisheit* verstanden.

Im Hintergrund von *Lect. prol. n. 114-118* steht die Frage, ob überhaupt von einem ersten Subjekt²¹²⁵ kontingenter Wahrheiten geredet werden kann. Die Schwierigkeit in dieser Problemstellung liegt darin, daß das Subjekt anscheinend Eigenschaften („*passiones*“) enthält, die in der Wissenschaft determiniert werden, sowie Prinzipien („*principia*“).²¹²⁶ Wird von den Eigenschaften des Wissenschaftssubjekts geredet, dann bedeutet dies, daß sie Gehalte sind, die im Subjekt enthalten sind. Das, was in einem Subjekt *enthalten ist*, kommt diesem notwendig zu, weil es diesem (a) durch sich („*per se*“ oder unmittelbar) und (b) durch die Ursache („*per causam*“ oder mittelbar) zukommt. Eine Eigenschaft kommt folglich dem Wissenschaftssubjekt nicht kontingent zu.²¹²⁷

²¹²¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

²¹²² Vgl. auch oben in diesem Kapitel unter 6.4.5.1.

²¹²³ *Lect. prol. n. 114-118*. Die entsprechenden Verben sind „*videre*“ und „*dicere*“.

²¹²⁴ Vgl. das fünfte Kapitel.

²¹²⁵ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1.

²¹²⁶ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.2.

²¹²⁷ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1 S. 41 n. 114*: „*Dictum est quod theologia pro magna parte est circa contingentia, super quo posset quis dubitare quomodo possit poni aliquod primum subiectum ipsorum contingentium. Subiectum enim videtur includere passiones, determinatas in scientia, et principia; sed quod includitur in alio, necessario convenit sibi, quia per se et per causam, et per consequens non contingentia*“.

Um diese Meinung zu korrigieren, stellt Scotus die Thesen auf, daß es in einer Wissenschaft von kontingenten Wahrheiten sowohl ein Subjekt als auch unmittelbare und mittelbare Wahrheiten gibt.²¹²⁸ Über die evidente Kenntnis vom Kontingenten muß gewußt werden, daß es auch von mittelbaren kontingenten Wahrheiten unmittelbare Wahrheiten gibt, auf die jene reduziert werden, wie es von mittelbaren notwendigen Wahrheiten etwas Unmittelbares gibt, auf das sie reduziert werden.²¹²⁹ Wenn die Zurückführung und die Ableitung von kontingenten Wahrheiten auf ein Subjekt hin und von einem Subjekt aus gedacht werden können, dann läßt sich auch verstehen, daß das erste Subjekt des Habitus kontingenter Wahrheiten Prinzipien, aber nicht Eigenschaften, besitzt. Diese Thesen werden durch (1) ein Argument und durch (2) eine Autorität bewiesen:

- (1) Wenn es ein unmittelbares Kontingentes gibt, wie es z. B. im Habitus der geoffenbarten Theologie vorausgesetzt wird,²¹³⁰ und als solches erkannt wird, dann wird kein weiterer Beweis für die Feststellung gebraucht, daß es unmittelbares Kontingente gibt.

- Aber wenn es eine mittelbare kontingente Wahrheit gibt und diese als solche erkannt wird - durch den Habitus der geoffenbarten Theologie wird angenommen, daß es mittelbare kontingente Wahrheiten gibt -, dann kann bewiesen werden, daß es eine unmittelbare kontingente Wahrheit gibt. Die Idee einer Reihe von kontingenten Wahrheiten wird hier anscheinend vorausgesetzt, sowie das Prinzip, nach dem ohne die Möglichkeit der Unmittelbarkeit in der Erkenntnis des Kontingenten gar keine kontingente Wahrheit erkannt werden kann.²¹³¹ Wird eine mittelbare kontingente Wahrheit gewonnen, dann bleibt noch was Früheres übrig, d. h. ein Satz,²¹³² mit dem die Außenglieder der Reihe (=das Subjekt des ersten Satzes und das gewollte Prädikat des mittelbaren Satzes) verbunden sind. Ist aber der frühere Satz auch mittelbar, dann muß es noch ein anderer Satz-, „*medium*“ in der Reihe geben, mit dem die Außenglieder (das Subjekt des neuen ersten Satzes und das gewollte Prädikat des letzten mittelbaren Satzes) verbunden sind.²¹³³

²¹²⁸ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.2.2.

²¹²⁹ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 41-2 n. 115: „Ad huiusmodi igitur intellectum est primo sciendum quod sicut verorum necessariorum est aliquod immediatum ad quod alia mediata reducuntur, sic contingentium mediatorum sunt aliqua immediata ad quae resolvuntur“.

²¹³⁰ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1 und 5.4.

²¹³¹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1, 5.2.2 und 5.3.

²¹³² Oder noch genauer: Das gewollte Prädikat dieses Satzes.

²¹³³ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

- Man kann nicht ins Unendliche fortschreiten, nur weil noch eine kontingente mittelbare Wahrheit anderen bekannten kontingenten Wahrheiten vorangeht. Man muß bei einer unmittelbaren und ersten kontingenten Wahrheit anhalten: Es gibt deswegen unmittelbare kontingente Sätze („*propositiones contingentes immediatas*“).²¹³⁴

- (2) Die obigen Thesen werden durch die Autorität des Aristoteles bewiesen,²¹³⁵ was hier zeigt, daß Scotus die Betrachtung von Erkenntnishabitus bei Aristoteles in der *Zweiten Analytik* und in der *Nikomachischen Ethik* wiederum trennt. In der *Zweiten Analytik* I Kap. 33 unterscheidet Aristoteles Meinung („*opinio*“), wissenschaftliche Erkenntnis („*scientia*“) und Vernunft („*intellectus*“).²¹³⁶ Für ihn, wie für Scotus, beziehen sich diese Begriffe auf drei verschiedene Habitus der Erkenntnis, so wie die Weisheit ein Habitus der Erkenntnis ist und als solcher von Scotus mit Rücksicht auf die *Nikomachische Ethik* verstanden wird. Die Meinung bezieht sich auf das Kontingente, nämlich auf Sachverhalte, „die wahr sein können oder falsch und die sich von Fall zu Fall anders verhalten können“.²¹³⁷ Sie ist demgemäß die Annahme eines unmittelbaren, obwohl nicht notwendigen Satzes („*acceptio propositionis immediatae*“):²¹³⁸ Wenn der Verstand *n* meint, daß *p* (=ein unmittelbarer Satz), dann nicht-notwendig *p*. Dieselbe Prämisse in der *Zweiten Analytik* I Kap. 33 89a4 scheint nach BARNES zu verstehen zu geben, daß die Meinung sowohl auf seiten des Habitus (des Meinenden) als auch des erkannten Sachverhaltes ohne Festigkeit ist.²¹³⁹

²¹³⁴ Vgl. *Lectura prologi* p. 3 q. 1 S. 42 n. 116: „Si enim sit dare contingens immediatum, habetur propositum; quod si sit mediatum, igitur est aliud prius, cum quo uniuntur extrema; et illud adhuc si sit mediatum, habebit medium prius, cum quo uniuntur extrema. Et non est sic procedere in infinitum, cum una sit prior alia; est igitur dare propositiones contingentes immediatas“. Dies wurde ausführlich im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4 dargelegt.

²¹³⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 33, 88b30-89a6, S. 438-9: „Was *Gegenstand von Wissen* werden kann und *Wissen* selbst unterscheidet sich von solchem, was der *Meinung* zugänglich ist, und vom *Meinen* selbst darin, daß *Wissen allgemein* ist und *mittels notwendiger* (Sätze erreicht wird), *Notwendiges* kann aber sich nicht anders verhalten. (...) Wahr ist nun *Vernunft* [„*nous*“], *Wissen* [„*episteme*“] und *Meinung* [„*doksa*“], und was ihnen gemäß ausgesagt wird; bleibt also, daß *Meinung* sich bezieht auf (Sachverhalte), die wahr sein können oder falsch und die sich (von Fall zu Fall) anders verhalten können. Das bedeutet: Auffassen des unvermittelten, (aber) nicht notwendigen Eingangssatzes. Und so steht es auch in Übereinstimmung mit dem, was da erscheint: *Meinung* ist ohne Festigkeit, und was ihr auf seiten der Dinge entspricht, auch“.

²¹³⁶ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.

²¹³⁷ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 33, 88b30-89a6, S. 438-9.

²¹³⁸ Vgl. *Lectura prologi* p. 3 q. 1-2 S. 42 n. 117: „Item, hoc probatur auctoritate Philosophi I *Posteriorum* cap. ultimo: distinguens opinionem contra scientiam et intellectum, dicit opinionem esse contingentium, et ipsam esse acceptionem propositionis immediatae; igitur etc.“.

²¹³⁹ Vgl. Jonathan BARNES, *Notes*, in: ARISTOTLE, op. cit., S. 189: „Thus Aristotle may mean that opiners are inherently liable to change their minds (...); or he may be referring to his view that opinions are inherently liable to change their truth-value“.

Die Berufung auf die Stelle in der *Zweiten Analytik* betrifft in *Lect.* prol. n. 117 den Vergleich vom Habitus der kontingenten Theologie, die nach Scotus zwar Wissenschaft sein kann, *mit dem Erkenntnishabitus der Meinung, nicht der Weisheit*. Ein solcher expliziter Vergleich kommt im Prolog der *Ordinatio* nicht vor. Aristoteles stellt fest, daß es einen Erkenntnishabitus vom Kontingenten gibt: Die Meinung hat - gegen den programmatischen Einwand in *Lect.* prol. n. 114 - als Objekt das Kontingente und *hat Prinzipien bzw. auch Schlußfolgerungen, die kontingent sind*. Aber die Berufung auf Aristoteles ist hier kein Argument: Scotus determiniert durch den Begriff der Meinung nicht den epistemologischen Charakter der Theologie der kontingenten Wahrheiten, sondern er findet in ihm epistemologische Ähnlichkeiten. Er konzipiert in *Ord.* prol. n. 169 und *vielleicht* in *Lect.* prol. n. 115-116 *einen Habitus der wissenschaftlichen Erkenntnis*, dessen (propositionales, einer Tatsache entsprechendes) Objekt bzw. dessen Prinzip kontingent sind, so daß in ihm kontingente Erkenntnis durch eine besondere Art kontingenter und evidenter Ableitung gewonnen wird. Überdies besitzen das kontingente Objekt und der Habitus von ihm in *Ord.* prol. n. 211 und *Lect.* prol. n. 112 im Fall von der Theologie im göttlichen Verstand, obwohl in beiden Texten ausdrücklich von kontingenten theologischen Reihen nicht geredet wird, Festigkeit: Das Objekt ist ewig, und der Habitus von ihm ist epistemisch notwendig.

Noch über das Argument in *Lect.* prol. n. 115-116 für die Erkenntnis kontingenter Wahrheiten von einer ersten unmittelbaren Wahrheit aus soll die Weise, wie es von kontingenten Wahrheiten ein erstes Subjekt gibt, von der Weise unterschieden werden, wie es von notwendigen Wahrheiten ein erstes Subjekt gibt:

- Das erste Subjekt notwendiger Wahrheiten enthält die erste Wahrheit („*quod continet primam veritatem*“), von der die folgenden Wahrheiten Evidenz haben. Das Dreieck wird z. B. das erste Subjekt in bezug auf das genannt, was von ihm gesagt wird, weil es als erstes Subjekt die Prinzipien enthält, durch die die Schlußfolgerungen bewiesen werden.²¹⁴⁰

²¹⁴⁰ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1-2 S. 42 n. 118: „Secundum hoc dicendum est quod sicut verorum necessariorum est illud primum subiectum quod continet primam veritatem, ex qua aliae sequentes habent evidentiam (sicut triangulus dicitur primum subiectum respectu eorum quae dicuntur de eo, quia continet principia quibus tales conclusiones ostenduntur), (...)“.

- In ähnlicher Weise gibt es ein erstes Subjekt von kontingenten Wahrheiten. Es ist dasjenige, das sie enthält (das Verb ist „*continere*“), so daß sie geeignet sind, in ihm geschaut zu werden. Im Prolog der *Ordinatio* benutzt Scotus vorzüglich das Verb „*inesse*“, um das „Enthalten“ von kontingenten Wahrheiten im ersten Subjekt zu erklären.²¹⁴¹ Ein Beispiel eines ersten Subjekts einer kontingenten Wahrheit (besser wäre: kontingenter Wahrheiten), das eine solche Wahrheit (d. h. das Prädikat dieser Wahrheit) so enthält, daß sie geeignet ist, in Verbindung mit ihm geschaut zu werden, findet sich im kontingenten Satz „Sokrates sitzt“ („*Socrates sedet*“): In „Sokrates“ ist die Verbindung der Außenglieder geeignet, d. h. ohne logischen Widerspruch, allerdings nicht mit logischer Notwendigkeit, geschaut zu werden.²¹⁴² „Sokrates sitzt“ dient dem Beweis, daß das Prädikat einer ersten und unmittelbaren kontingenten Wahrheit geeignet ist, in Verbindung mit ihrem Subjekt geschaut zu werden. Dieser Satz wird jedoch nur als Beispiel eines *unmittelbaren* Satzes gebraucht, der kontingent und nicht-widersprüchlich ist. Er entspricht einem unter adäquaten Bedingungen durch die sinnlichen Vermögen intuitiv und mit Evidenz erkannten kontingenten Sachverhalt. Natürlich ist die Kenntnis eines unmittelbaren kontingenten Satzes nicht der Kenntnis eines ersten Satzes einer Reihe kontingenter Wahrheiten gleichzusetzen. Demgemäß sehe ich keinen Grund für die Aussage, daß die Kenntnis von „Sokrates sitzt“ die Kenntnis eines *ersten* Satzes ist und von da an die Kenntnis einen Satzzusammenhang hervorbringen kann.²¹⁴³

In der Theologie der kontingenten Wahrheiten, so führt Scotus das Argument für die Kenntnis solcher Wahrheiten mit epistemologischen Begründung fort, ist „diese göttliche Wesenheit“ („*haec essentia divina*“) das erste Subjekt. Der Grund besteht darin, daß wenn diese Wesenheit geschaut wird, dann die kontingenten Wahrheiten geeignet sind, geschaut zu werden („*in videndo eam nata sunt alia videri*“).²¹⁴⁴ Diesem letzten Grund nach sind zwei Bedingungen („*condiciones*“) im Blick auf die Definition des Subjekts *zu unterscheiden*.²¹⁴⁵

²¹⁴¹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2, 5.3 und 5.4.

²¹⁴² Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1-2 S. 42 n. 118: „(...), sic verorum contingentium primum subiectum est quod continet illas veritates contingentes, ita quod in illo natae sunt illae veritates videri, sicut primum subiectum huius contingentis ‘Socrates sedet’, quia in Socrate nata est videri unio istorum extremorum“.

²¹⁴³ Der Vergleich eines solchen Satzes *als erster Satz* mit dem ersten Satz einer „augustinisch-aristotelischen“ Reihe, vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.2, wäre willkürlich.

²¹⁴⁴ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1-2 S. 42-3 n. 118: „Et ita in theologia haec essentia divina est primum subiectum contingentium, quia in videndo eam nata sunt alia videri. Et similiter primum subiectum huius ‘Deus est incarnatus est

- (1) Im ersten Subjekt werden andere Wahrheiten geschaut („*videantur*“) und von ihm ausgesagt („*dicantur*“). Dies muß heißen, daß alle anderen geordneten Wahrheiten nur vom ersten Subjekt aus erkannt werden: Das erste Subjekt ist ihre epistemologische Begründung und bewahrt die Rolle der Ursache des Erkenntnishabitus. Daß außerdem die kontingenten Wahrheiten im ewigen-unveränderlichen Subjekt auch als ewige-unveränderliche Wahrheiten geschaut werden, sicherlich in einer unter vielen unveränderlichen Reihen, scheint auf eine unkonventionelle Weise zu bedeuten, daß sie von der ersten intuitiv erkannten Wahrheit aus kontingent und evident der Ordnung der Natur nach abgeleitet werden: Sie werden als solche-in-einer-Reihe geschaut und ausgesagt. *Kontingent* und *so* sind sie, und so sind sie „*ewig*“.²¹⁴⁶

- (2) Das erste Subjekt wird alle anderen Wahrheiten einschließen (das Verb ist „*includere*“), sonst ist jenes Subjekt nicht das *erste* Subjekt von *Wahrheiten* in einem geordneten und erkennbaren Satzzusammenhang. Daß das erste Subjekt alle anderen Wahrheiten *einschließt*, bedeutet allerdings am Ende für Scotus in *Lect. prol. n. 118*, daß das erste Subjekt die logisch-semantische Rolle der Ursache des Erkenntnishabitus bewahrt.

Die erste Bedingung wird in der Theologie der kontingenten Wahrheiten bewahrt, was nach Scotus wohl in bezug auf andersartige Erkenntnishabitus („*in aliis*“ (?) kontingenter Wahrheiten gesagt werden kann.²¹⁴⁷ Diese Bedingung ist für die Konzeption eines ersten Subjekts geordneter kontingenter Wahrheiten ausreichend. Die zweite Bedingung kommt allein dem Subjekt in bezug auf notwendige Wahrheiten zu.²¹⁴⁸ Zwar hat Scotus in *Lect. prol. 118* das Verb „*continere*“, das eine ähnliche Bedeutung wie „*includere*“ hat, auf das erste Subjekt in seiner Beziehung zu den anderen von ihm aus erkennbaren kontingenten Wahrheiten verwendet. Aber mit der Beschreibung der zwei sich nicht gegenseitig implizierenden Bedingungen für die

passus' est visio Verbi secundum quod in persona eius subsistit natura humana“.

²¹⁴⁵ Ibidem, S. 43: „Unde de ratione subiecti sunt duae condiciones: una, quod in ipso alia videantur et de ipso dicantur; et alia condicio, quod includat alia“.

²¹⁴⁶ Zu diesem Abschnitt vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

²¹⁴⁷ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1-2 S. 43 n. 118*: „Prima condicio salvatur in theologia respectu contingentium, et similiter in aliis in subiecto respectu contingentium; (...)“. Was über diese anderen Erkenntnishabitus des Kontingenten spekuliert werden kann, müßte die Darlegung eines Habitus der Wissenschaft aufgrund der Erkenntnis einer ersten innerlichen Handlung bzw. einer Reihe von aufeinander bezogenen innerlichen Handlungen in *Ord. I d. 3 n. 238-239* voraussetzen. Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.2.2.

²¹⁴⁸ Vgl. *Lectura prol. p. 3 q. 1-2 S. 43 n. 118*: „(...)“; sed secunda condicio tantum convenit subiecto respectu

Definition des ersten Subjekts eines Erkenntnishabitus wird die Reichweite der Verwendung von „*continere*“ auf die Beziehung Subjekt-Habitus deutlich bestimmt und eingeschränkt. Dies ist sicherlich ein weiterer Hinweis, daß Scotus, besonders im Fall der Theologie in sich der kontingenten Wahrheiten, Schwierigkeiten hatte, die „Art der Enthaltung“ oder die epistemologisch beweisbare Relation vom ersten Subjekt zu den geordneten kontingenten Wahrheiten zu bestimmen.²¹⁴⁹ Es ist zum Schluß klar, wie bezüglich des Prologs der *Ordinatio* schon explizit gemacht wurde, daß das Subjekt eines Habitus kontingenter Wahrheiten eine andere Definition fordert als die Definition des ersten Subjekts eines Habitus notwendiger Wahrheiten.²¹⁵⁰ Insofern Scotus in *Lect. prol. n. 118*, wenn an die Theologie gedacht wird, zwei Bedingungen eines und desselben Subjekts eines und desselben Habitus stellt, erhebt sich die Frage, wie es definitiv zu verstehen ist, daß beide modallogisch verschiedene Gesamtheiten von Wahrheiten zur derselben Wissenschaft gehören. Diese Frage bezieht sich auf die Bestimmung der Einheit der Wissenschaft und wird im nächsten Kapitel erörtert.

Die Theologie der kontingenten Wahrheiten bekommt von Scotus im dritten²¹⁵¹ und vierten Teil des Prologs der *Ordinatio* eine angemessenere systematische Darstellung als im Prolog der *Lectura*, wo das Subjekt der kontingenten Theologie und seine logisch-epistemologische Rolle für die Erkenntnis eines Habitus geordneten kontingenten Wahrheiten erst nach der Betrachtung der Bedingungen der Wissenschaft nach Aristoteles behandelt werden.²¹⁵² Daß die Behandlung der Theologie der geordneten kontingenten theologischen Wahrheiten genau an dieser Stelle des Prologs der *Lectura* zu finden ist, spricht für zwei Auslegungen:

- Es spricht erstens dafür, daß in *Lect. prol. p. 3* und *Ord. prol. p. 4* die „Wissenschaft“ des Kontingenten *auch* Wissenschaft von geordneten kontingenten Wahrheiten ist;²¹⁵³

- Es spricht zweitens dafür, daß der epistemologische Status der Theologie als Weisheit so zu verstehen ist, daß „Weisheit“ sowohl ein Habitus des Kontingenten ist,

necessariorum“.

²¹⁴⁹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

²¹⁵⁰ In *Lect. prol. n. 118* bietet Scotus eine Definition an, die sich in so deutlicher Formulierung in *Ord. prol. n. 169-171* nicht finden läßt.

²¹⁵¹ Deswegen die ausführliche Untersuchung im fünften Kapitel.

²¹⁵² D. h. genau in *Lect. prol. n. 114-118*.

der geordnete kontingente Wahrheiten (Weisheit-Wissenschaft der Schlußfolgerungen) und einfache unmittelbare kontingente Wahrheiten (Weisheit-Verstand der Prinzipien) einschließt,²¹⁵⁴ als auch ein Habitus des Notwendigen *und* des Kontingenten, der als Weisheit-Wissenschaft der Schlußfolgerungen *und* als Weisheit-Verstand notwendige *und* kontingente Wahrheiten einschließt.²¹⁵⁵ Die gegebenen Unterscheidungen vom scotischen Wissenschaftsmodell der Weisheit als Wissenschaft in sich würden hier dieselbe bleiben.²¹⁵⁶

Die obige Darlegung vom zweiten Teil von *Lect. prol. p. 3 q. 1* und *Ord. prol. p. 4 q. 1* wird nicht von Scotus durchgeführt. Dennoch glaube ich, daß sie der Lehre des Meisters nicht nur übereinstimmend ist, sondern auch erklärend für sie.

Zusammenfassend ergibt sich, daß in diesem Kapitel aufgrund der scotischen Begriffsbestimmung des erstens Objekts des Wissenschaftshabitus und aufgrund der Einteilung der Wahrheiten der Theologie bezüglich ihrer Modalität die strenge aristotelische Konzeption der Wissenschaft analysiert und in ihrer Reichweite bewertet wird. Insofern Scotus die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis in der *Zweiten Analytik* I Kap. 2 in bezug auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie des Notwendigen *und* des Kontingenten kritisch interpretiert, läßt sich erkennen, welche Bedingungen nach der scotischen Epistemologie - auf jeden Fall die „Gewißheit“ und die „Evidenz“ - die unentbehrlichen Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis sind.

Insofern Scotus darüber hinaus die Bedingung der Notwendigkeit der Erkenntnis, wie diese von Aristoteles verstanden wird, relativiert und im Sinne der „Bedingung der Notwendigkeit der Erkenntnis“ und der „Bedingung der Notwendigkeit des Seins des Objekts“ bestimmt, entwirft er neben der strengen Wissenschaft des Notwendigen zwei Modelle der „*scientia*“, die sich auf kontingente Objekte - vor allem auf das erste Objekt der Theologie - beziehen können. Trotz Veränderungen im Begriff der Evidenz der Erkenntnis - da die objektive und die

²¹⁵³ Dies gibt Scotus auch in *Lect. prol. n. 111* zu verstehen; vgl. auch oben in diesem Kapitel unter 6.4.4.

²¹⁵⁴ *Lect. prol. p. 3 q. 1* und *Ord. prol. p. 4 q. 1*.

²¹⁵⁵ *Ord. prol. p. 4 q. 1*.

²¹⁵⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 6.4.5.1 und 6.4.5.2.

subjektive Evidenz auch durch sich bekannte kontingente Sätze betreffen - und im Begriff der Notwendigkeit der Erkenntnis strukturiert Scotus die Bedingungen des Modells des Wissenschaftshabitus als intellektueller Tugend und des Modells der Weisheit weiterhin im Rahmen der wissenschaftlichen Erkenntnis im strengen Sinne nach Aristoteles. Was den Wissenschaftscharakter der Theologie in sich betrifft, gilt somit, daß es für Scotus *im weiteren Sinne* auch Wissenschaft des Kontingenten gibt. Dies trifft zu, wenn es sich in der Theologie in sich um geordnete kontingente Wahrheiten in Reihen handelt, und wenn sich die Theologie in sich auf ein einzelnes „zukünftiges Kontingentes“ bezieht.

Durch die Analyse der drei Modelle der Wissenschaft im Zusammenhang von *Lect. prol. p. 3* und *Ord. prol. p. 4* wird eine Antwort auf die in der Einleitung mit Bezug auf den Stand der Scotusforschung dargelegten Auslegungsperspektiven gegeben, die je unterschiedlich das richtige Verständnis der scotischen Konzeption der Wissenschaft beanspruchen. Im Schlußkapitel werden die Ergebnisse im Blick auf die Erweiterung des Begriffs der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Scotus auch bezüglich des Modells der Wissenschaft des Kontingenten in *Ord. prol. n. 169*²¹⁵⁷ und bezüglich der Konzeption der untergeordneten Wissenschaft in *Ord. prol. n. 214-216* zusammengefaßt. In der letzteren Textstelle - die noch zu untersuchen ist²¹⁵⁸ - werden wiederum die „unentbehrlichen Bedingungen“ der Gewißheit und der Evidenz der Erkenntnis im Blick auf die untergeordnete Wissenschaft des Notwendigen erörtert. Dabei wird gezeigt, daß „*scientia*“ in der scotischen Epistemologie nicht nur „*scientia in se*“ bedeutet, obwohl ausschließlich die „*scientia in se*“ für Scotus, wie sie in den drei in diesem Kapitel dargestellten Modellen der Wissenschaft verstanden wird, die Vollkommenheit der Erkenntnis eines Objekts kennzeichnet.

²¹⁵⁷ Vgl. das fünfte Kapitel.

²¹⁵⁸ Vgl. das nächste Kapitel.

VII - UNTERORDNUNG UND EINHEIT DER WISSENSCHAFT

Die Unterordnung der Wissenschaften ist der letzte Begriff innerhalb der ausgewählten Hauptquellen, der angesichts des Themas der Arbeit noch untersucht werden soll. Er wird von Scotus in der zweiten Fragestellung vom vierten Teil des Prologs zur *Ordinatio*, nämlich „*utrum [theologia] ad aliquam aliam scientiam habeat habitudinem subalternantis vel subalternatae*“,²¹⁵⁹ kurz behandelt. Dabei sind in der Wirklichkeit zwei Fragen im Blick auf die Theologie als Wissenschaft die Ausgangspunkte für das Verständnis der Unterordnung bei Duns Scotus. Beide Fragen werden in den ersten drei Hauptabschnitten dieses Kapitels analysiert.

Die erste Frage, ob die Theologie sich auf die naturhaften - spekulativen und praktischen - Wissenschaften als eine untergeordnete oder unterordnende Wissenschaft bezieht, betrifft die Lehre von Heinrich v. Gent über die Funktion der Erkenntnis des Objekts der Theologie für die Erkenntnis jedes anderen naturhaften erkennbaren Objekts.²¹⁶⁰ Damit wird spezifisch der zweite von drei Aspekten des Programms von Heinrich v. Gent für das Verständnis der Wissenschaft der Theologie im Vergleich mit anderen Wissenschaften in *Summa* a. 7 q. 1-13 thematisiert. Die drei Momente sind nach TROTTMANN die Distinktion (q. 1-3), die Unterordnung und die Unterwerfung (q. 4-8) und endlich die gegenseitige Brauchbarkeit und die Konvergenz (q. 9-13) zwischen der Theologie und den naturhaften Wissenschaften.²¹⁶¹

Die zweite Frage, ob zwischen unserer Theologie und der Theologie Gottes oder der der Seligen eine Unterordnungsbeziehung besteht, betrifft die umstrittene Lehre des Thomas v. Aquin über die Unterordnung der Wissenschaften, die für die noch umstrittenere Lehre des Wissenschaftscharakters der Theologie des Weges („*theologia viae*“) entwickelt wurde.²¹⁶² Wie das Werk des Scotisten Johannes v. Reading zeigt,²¹⁶³ deuten die zwei angesprochenen Fragen, mindestens in scotistischen Zirkeln, zwei

²¹⁵⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 141 n. 208.

²¹⁶⁰ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 7.2.1, 7.2.2 und 7.3.

²¹⁶¹ Vgl. Christian TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIIIe siècle*, (VI - Henri de Gand, professionnalisation de la théologie) S. 167-8.

²¹⁶² Vgl. unten in diesem Kapitel die Abschnitte unter 7.4.

²¹⁶³ Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), *Theology and science in the fourteenth century, Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, S. 37-8. 41f.

voneinander unabhängige Tendenzen für die Untersuchung des Begriffs der Unterordnung zu Beginn des 14. Jahrhunderts an. Für die Lösung beider Fragen, so Duns Scotus, ist aber eine gemeinsame Konzeption der Unterordnung der Wissenschaften ausreichend.

Weil die Begriffe „Unterordnung“ und „untergeordnete Wissenschaft“ Kriterien für den Wissenschaftscharakter eines Erkenntnishabitus voraussetzen, insbesondere die Funktion des ersten Subjekts/Objekts und die Erkenntnis der evidenten Prinzipien, gehört ihre Betrachtung zum Thema dieser Untersuchung. Die Betrachtung des Begriffs der Unterordnung und der untergeordneten Wissenschaft soll zugleich als letzter Schritt für die systematische Darlegung der Einheit des Habitus der Wissenschaft nach Scotus im letzten Teil dieses Kapitels verstanden werden. Eine solche Darlegung muß natürlich die Einheit eines spezifischen Modells der Wissenschaft berücksichtigen, das sowohl notwendige als auch kontingente Wahrheiten einschließt.²¹⁶⁴

Daß die Untersuchung der Unterordnung und der Einheit der Wissenschaft zusammengehören, ist schon bei Aristoteles sichtbar. Bei ihm kommt die Erörterung des Begriffs der Unterordnung im Kontext der Bestimmung von drei Hauptstücken des wissenschaftlichen Beweisgangs vor, nämlich Schlußfolgerung, Axiome und zugrundegelegter Gattung.²¹⁶⁵ Dabei besteht die grundlegende These darin, daß in aufeinander bezogenen Beweisen die Subjektgattungen nicht absolut verschieden sein dürfen.²¹⁶⁶ Das Verständnis von mehreren Unterordnungsbeziehungen zwischen zwei Wissenschaften in der *Zweiten Analytik* Kap. 13 kann außerdem nicht von der Frage abgetrennt werden, was eine Warum- von einer Daß-Wissenschaft unterscheidet bzw. was jede von diesen Wissenschaften jeweils *als eine spezifische Wissenschaft* auszeichnet.²¹⁶⁷ Nach LIVESEYs Zusammenfassung untersucht Aristoteles demgemäß in der *Zweiten Analytik* Kap. 28 die Kriterien eines einheitlichen Wissensgebiets, das er offensichtlich im Blick auf die gattungsmäßige Einheit bzw. auf die wesentliche

²¹⁶⁴ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.2.

²¹⁶⁵ Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 21.

²¹⁶⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 7, 75a38-75b6, S. 342-3.

²¹⁶⁷ *Ibidem*, Kap. 13, 78b32-35, S. 368-9: „Im Rahmen eines und desselben Wissensfaches und über die Anordnung der Vermittlungsbegriffe betrachtet, sind die Unterschiede des „daß“ im Verhältnis zu dem Schluß auf das „deswegen“ also diese. Auf eine andere Weise unterscheidet sich das „deswegen“ vom „daß“ dadurch, daß es je durch eine andere Wissenschaft betrachtet wird“.

Zugehörigkeit aller Wahrheiten des zu betrachtenden Habitus zu derselben Subjektgattung bestimmt.²¹⁶⁸

7.1 - Die aristotelische Theorie der Unterordnung der Wissenschaften

Historisch-begrifflich gesehen findet sich die Theorie der Unterordnung der Wissenschaften ursprünglich im ersten Buch der *Zweiten Analytik* des Aristoteles, nämlich im Zusammenhang seiner Untersuchung der Natur der Wissenschaft.²¹⁶⁹ Unter der Voraussetzung gewisser Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis²¹⁷⁰ und einer gewissen Lehre der Prädikation des ersten Subjekts/Objekts der Wissenschaft²¹⁷¹ dürfen die wissenschaftlichen Beweisgänge nicht von einer Subjektgattung auf eine andere übergehen, weil sonst die Termini nicht wesentlich und spezifisch auf *beide* Subjekte angewendet werden.²¹⁷² Würde von einer auf eine andere Subjektgattung übergegangen - z. B. von der Geometrie auf die Arithmetik -, dann könnte von der Subjektgattung her, auf die übergegangen wird, kein Schlußsatz bewiesen werden.²¹⁷³

Wie LIVESEY darstellt, erreichen nach Aristoteles Beweisgänge, die die Subjektgattungen übergehen, Schlußfolgerungen durch allgemeine Eigenschaften, die nicht spezifiziert sind, weshalb damit eine akzidentelle Erkenntnis vom Objekt

²¹⁶⁸ Eigentlich wird ein einheitliches Wissensgebiet in der *Zweiten Analytik*, aber nicht mehr später in der *Metaphysik* IV Kap. 2 1003b19-23, im Blick auf das zu erkennende materiale Objekt bestimmt. Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 21. 54-5. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 28, 87a37-b4, S. 428-9: „Einheitlich ist das Wissensgebiet, das sich auf ein einziges Seins-Geschlecht der Dinge bezieht, was alles aus Erstbestimmungen zusammengesetzt ist, und Teilbestimmung oder wesentliche Eigenschaftlichkeit derer an ihnen selbst. *Verschieden* ist ein Wissenfach vom anderen in all den Fällen, wo ihre Ausgangsannahmen nicht aus den gleichen (Geschlechtern) kommen und wo auch nicht die des einen aus denen des anderen (abgeleitet) sind. Ein Anzeichen dafür (ergibt sich), wenn man zu den unbeweisbaren (Annahmen hinauf) gelangt ist: Die müssen in dem gleichen Geschlecht der Dinge liegen wie die bewiesenen (Sachverhalte) auch. Ein Anzeichen gibt es auch dafür: Wenn das durch diese (Anfangsannahmen) Bewiesene in dem gleichen Geschlecht der Dinge (bleibt) und unter einander stammverwandt ist“.

²¹⁶⁹ Richard D. McKIRAHAN, Aristotle's subordinate sciences, in: *The British Journal for the History of Science*, S. 197-8, spricht von drei Arten von „Priorität“ oder „Ordnung“ („ordering“) von einer Wissenschaft gegenüber einer anderen.

²¹⁷⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1.

²¹⁷¹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.2 und 1.5.2.3, sowie das ganze dritte Kapitel.

²¹⁷² Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 22.

²¹⁷³ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 7, 75a38-75b6, S. 342-3: „Es geht also nicht, aus einer anderen Gattung (in eine andere) übergehend Beweis zu führen, (...). *Drei (Hauptstücke)* sind es doch, die beim Beweisen auftreten, erstens, *das, was* im Beweis gezeigt wird, der *Schlußsatz* - dessen Inhalt ist etwas, das an irgendeiner Gattung, als an ihr selbst, vorkommt -; ein zweites sind die *Forderungen* - Forderungen, das ist *das, woraus...* -; ein drittes ist die *zugrundegelegte Gattung*, deren Abwandlungen und, was diesen, als diesen selbst, auch noch zutrifft, der Beweis klärt. (...); bei Gegenständen dagegen, wo die Gattung verschieden ist, wie bei Zahlenlehre und Flächenlehre, (da geht es nicht): Man kann nicht einen Beweis nach Art der Zahlenlehre an (Bestimmungen) anpassen, wie sie an Raumgrößen auftreten, außer wenn die Größen (in) Zahlen (angegeben) sind; daß das in einigen Fällen geht, wird später gesagt werden“.

gewonnen wird.²¹⁷⁴ Eine wesentliche Erkenntnis wird nur gewonnen, wenn der Mittelterminus zu derselben Gattung gehört wie die erste Prämisse.²¹⁷⁵ Es gibt allerdings bei Aristoteles Ausnahmen vom allgemeinen Verbot der „*metabasis*“ - des „Übergangs“ -, nämlich die untergeordneten Wissenschaften.²¹⁷⁶ Demgemäß stellt er fest, daß Theoreme der Tonlehre (oder „Musik“) durch Theoreme der Arithmetik bewiesen werden, sowie Theoreme der Mechanik und der Optik durch Theoreme der Geometrie.²¹⁷⁷ Damit eine solche Unterordnungsbeziehung verstanden wird, muß die Beziehung zwischen den verschiedenen Subjektgattungen erklärt werden. Im Beweis einer Schlußfolgerung der untergeordneten Wissenschaft (z. B. der Optik) wird im Blick auf die übergeordnete Wissenschaft (z. B. die Geometrie) vorausgesetzt, daß die Subjektgattung beider Wissenschaften gewissermaßen dieselbe ist. Die Außenglieder und die Mitteltermini der Beweisgänge entstammen ansonsten verschiedenen Subjektgattungen. Diese sind nicht wesentlich („*per se*“) bezogen und beweisen in der untergeordneten Wissenschaft nur akzidentelle Eigenschaften (=keine „*propria*“), d. h. von ihnen aus wird keine wissenschaftliche Schlußfolgerung gewonnen.²¹⁷⁸

Aber auch wenn die Wissenschaften eine gemeinsame Subjektgattung haben, ist das Subjekt/Objekt jeweils eigen bzw. verschieden. So hat z. B. die Optik ein eigenes Objekt und ist der Geometrie untergeordnet, weil die Optik sichtbare Strahlen *qua* geometrische Linien untersucht: Die Optik untersucht die „*vision qua geometrical*“.²¹⁷⁹ Ihrerseits untersucht die Geometrie geometrische Linien im allgemeinen, d. h. *qua* geometrische Linien.²¹⁸⁰ In bezug auf die Differenzierung der jeweiligen Subjektgattung

²¹⁷⁴ Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 22.

²¹⁷⁵ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 9, 75b38-76a2, S. 346-7: „Da es aber offenkundig ist, daß man einen jeden (Tatbestand) nicht anders beweisen kann als nur (so, indem man) von den (eigentümlichen) Ausgangspunkten dessen (ausgeht) - wenn das Bewiesene an ihm vorliegt, insofern er eben das ist -, so geht es nicht, davon (schon) ein Wissen zu haben, wenn (dies und das) aus (bloß) wahren, unbewiesenen und unvermittelten (Annahmen) gezeigt wird. (...)“.

²¹⁷⁶ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, *Principles and proofs*, S. 64-7.

²¹⁷⁷ Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 9, 76a9-13, S. 346-9: „Wenn das aber nicht, so doch wenigstens (als Einschließungsverhältnis), wie die Sachverhalte der Tonlehre durch die Zahlenlehre (herzuleiten) sind. Derlei wird zwar genauso bewiesen, es unterscheidet sich aber: Das „daß“ ist Gegenstand eines anderen Wissens - was da zugrundeliegt, ist eine andere Gattung -, das „deswegen“ (Gegenstand) des höher angeordneten (Wissens), zu dem die Ereignisse, (um die es hier geht), gemäß dem, was sie selbst eben sind, gehören“.

²¹⁷⁸ Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 24; Richard D. McKIRAHAN, op. cit., S. 64-5; Aegidius MAGRINI, Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura, op. cit., S. 65f.

²¹⁷⁹ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, Aristotle's subordinate sciences, op. cit., S. 202.

²¹⁸⁰ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.3.3. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 9, 76a22-25, S. 348-9: „Der Beweis aber paßt nicht für eine andere Gattung, außer nur so, wie gesagt: Die (Beweise) der Flächenlehre (sind anwendbar) auf die Sachverhalte der Kunst des Gerätebaus oder der Lehre vom Sehen und die Zahlenlehre auf die der Tonkunst“. Vgl. ibidem, I Kap. 12, 77b1-2, S. 358-9; ibidem, I Kap. 13, 79a7-

ist deutlich, daß sichtbare Linien geometrischen Linien nicht gleich sind. Entscheidend für die Unterordnungsbeziehung ist dennoch, daß beide Wissenschaften so verbunden sind, daß sie jeweils denselben „*modus considerandi*“ zur wissenschaftlichen Erklärung haben. Sowohl in der Optik als auch in der Geometrie werden die Subjektgattungen hinsichtlich ihrer geometrischen Eigenschaften betrachtet.²¹⁸¹ Dieselbe Beziehung kann nach McKIRAHAN dadurch erklärt werden, daß die untergeordnete Wissenschaft (die Optik) ihre Subjektgattung aus der unterordnenden Wissenschaft (der Geometrie) nimmt und jenem Subjekt ein akzidentelles Merkmal hinzufügt: So untersucht der Optiker Linien im Blick auf das Sehen.²¹⁸² Und so bleibt der „*modus considerandi*“, der alle Beweise in jeder der aufeinander bezogenen Wissenschaften strukturiert und determiniert, derselbe, d. h. geometrisch. Damit kann das erste Merkmal der Lehre der Unterordnung nach Aristoteles zusammengefaßt werden: Die untergeordnete Wissenschaft, in der die Außenglieder und die Mitteltermini wesentlich aufeinander bezogen sind und in der wesentliche bzw. wissenschaftliche Eigenschaften bewiesen werden, hängt von der unterordnenden Wissenschaft im Blick auf (a) die Prinzipien - zumindest eine ihrer „*archai*“ stammt von der unterordnenden Wissenschaft²¹⁸³ - und auf (b) die Beweise ab, weil abgesehen von einer akzidentellen Hinzufügung jeweils dasselbe Subjekt betrachtet wird.²¹⁸⁴

Ein zweites Merkmal der Lehre der Unterordnung der Wissenschaften nach Aristoteles besteht dementsprechend in dem Unterschied zwischen „Daß-“ und „Warum-Beweis“, die als Beweisgänge sich nicht nur in derselben Wissenschaft unterscheiden, sondern auch wenn sie in verschiedenen Wissenschaften betrachtet werden. Dies ist der Fall, wenn eine Wissenschaft einer anderen Wissenschaft, sowohl im Blick auf die Erkenntnis ihrer Prinzipien als auch dadurch, daß durch die untergeordnete Wissenschaft nur Tatsachen im allgemeinen erkannt werden,

9, S. 370-1; ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband* (Bücher VII-XIV), in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., XIII Kap. 3, 1078a14-16, S. 286-7: „Derselbe Fall ist auch bei der Harmonik und Optik; keine von diesen Wissenschaften betrachtet das Gesicht oder die Stimme, insofern es Gesicht oder Stimme ist, sondern insofern es auf Linien und Zahlen zurückkommt, und doch sind jenes eigentümliche Affektionen derselben“.

²¹⁸¹ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, *Aristotle's subordinate sciences*, op. cit., S. 202; Steven J. LIVESEY, *Introduction*, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 24.

²¹⁸² Vgl. Richard D. McKIRAHAN, *Aristotle's subordinate sciences*, op. cit., S. 202.

²¹⁸³ So wird Unterordnung von Michael T. FERREJOHN, *Aristotle on focal meaning and the unity of science*, in: *Phronesis*, S. 125, definiert: „(S) Science S is *subordinate* to science S' iff any of the *archai* of S are provable in S'“.

²¹⁸⁴ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, *Aristotle's subordinate sciences*, op. cit., S. 201. 202. Für die folgende Beschreibung von drei Merkmalen der Lehre der Unterordnung nach Aristoteles stütze ich mich wesentlich auf McKirahan.

untergeordnet ist.²¹⁸⁵ Im Unterschied dazu wird in der übergeordneten Wissenschaft ein stringenter Beweis gebracht, selbst wenn dort die Tatsachen nicht erkannt werden.²¹⁸⁶ Obwohl z. B. der Optiker eine bestimmte Tatsache über sichtbare Linien *tatsächlich* erkennt, wird seine Erkenntnis *wissenschaftlich*, erst wenn er durch die Erkenntnis geometrischer Prinzipien die Ergebnisse seiner Forschung beweist und systematisiert. Um irgendeine Schlußfolgerung über sichtbare Linien zu beweisen, soll der Optiker jene am Ende als Geometer beweisen. Von da an wird das dritte von McKIRAHAN vorgelegte Merkmal der aristotelischen Unterordnungslehre verständlich, nämlich daß während untergeordnete Wissenschaften ihre Objekte durch sinnliche Perzeption erkennen, die unterordnenden Wissenschaften ihre Objekte mathematisch betrachten.²¹⁸⁷ Damit wird behauptet, daß die Subjektgattungen der untergeordneten Wissenschaften - im Unterschied zu denjenigen der unterordnenden Wissenschaften - jeweils ein wahrnehmbares materiales Substrat haben und entsprechend betrachtet werden. Hier ist die Daß-Wissenschaft, nicht die Warum-Wissenschaft, mit der physischen Welt verbunden. Mathematisch gesehen werden im Gegensatz dazu alle Subjektgattungen der überordnenden Wissenschaften - als Formen - aus ihren materialen Qualifikationen abstrahiert. Ansonsten sind die Subjektgattungen beider Wissenschaften gleich.²¹⁸⁸ Die drei genannten Merkmale können am folgenden Beispiel verdeutlicht werden, das von McKIRAHAN aufgrund von Beweisgängen in Euklids *Optik* gegeben wird.²¹⁸⁹

²¹⁸⁵ Ibidem, S. 201. 203. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 9, 76a9-13, S. 346-9. In dem „Daß-Wissen“ werden solche Tatsachen, vgl. Joseph OWENS, The aristotelian conception of the sciences, in: John R. CATAN (ed.), op. cit., S. 26, durch ein „qualitatives Verfahren“ („on the level of qualitative procedure“) im allgemeinen erkannt: „(...), Aristotelian logic maintains that a merely qualitative procedure in any natural science gives only „knowledge of the fact“ (*hoti*). Qualitative cognition does not reveal the fully commensurate reason but rather just the fact of what it establishes, though universally. Quantitative procedure in the study of nature, on the contrary, gives „knowledge of the reasoned fact“ (*dioti*). It makes manifest, in the accidental order of quantity, the exactly fitting reason for each of its conclusions“.

²¹⁸⁶ Das Subjekt der untergeordneten Wissenschaft ist der übergeordneten Wissenschaft oft nicht bekannt; das Subjekt der überordnenden Wissenschaft ist der untergeordneten Wissenschaft prinzipiell nicht bekannt. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 13, 78a23-78b33. 79a4-7, S. 364-9; vgl. ibidem, I Kap. 13, 79a2-8, S. 368-71: „[Im Blick auf das Verhältnis von Tonlehre und Arithmetik] Da ist, das „daß“ zu wissen, Aufgabe derer, die ihre Sinne gebrauchen, das „deswegen“ Sache derer, die rechnen; die verfügen über die Beweise der Ursachen, und oft kennen sie das „daß“ gar nicht, wie diejenigen, die das allgemeine „über alles“ anschauen und oft einige der Einzelheiten nicht kennen, weil sie eben gar nicht darauf achten. Das sind alles die Fächer, welche, obschon sie ihrem Wesen nach etwas anderes ist, sich der reinen Formen bedienen; denn das Wissen von Zahlen bezieht sich auf reine Formen, nicht auf irgend etwas, das es stofflich gibt; (...)“. Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 22. 35-6; Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, in: Sanctus THOMAS AQUINATIS, op. cit., I lect. 25 S. 231-2 n. 1-6.

²¹⁸⁷ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, Aristotle's subordinate sciences, op. cit., S. 203. Vgl. ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 13, 79a2-8, S. 368-71.

²¹⁸⁸ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, Aristotle's subordinate sciences, op. cit., S. 203-4.

²¹⁸⁹ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, *Principles and proofs*, S. 65.

- Ein Satz über sichtbare Eigenschaften in der untergeordneten Wissenschaft wird zuerst als Theorem festgestellt: „A erscheint breiter als B“;

- Dieser Feststellung soll in der übergeordneten Wissenschaft ein strenger geometrischer Beweis folgen, der zu einer strengen geometrischen Schlußfolgerung führt: „A besagt einen weiteren Winkel als B“;

- Zum Schluß wird dieses Ergebnis - diese Prämisse - auf die Subjektgattung der Optik angewendet, und zwar durch „Brückenprinzipien“ („bridge principles“; McKirahan): „Dinge, die unter einem breiteren Winkel gesehen werden, erscheinen breiter“.

Die dargestellten Grundlinien der aristotelischen Lehre der Unterordnung der Wissenschaften werden von Scotus im Zusammenhang der Frage nach der spezifischen Funktion dieser Lehre in der Theologie ausdrücklich vorausgesetzt. Einige dieser Grundlinien werden als solche von Scotus direkt kommentiert und auf eine eigene Weise interpretiert. Angesichts der zeitgenössischen Aristotelesforschung ist schließlich zu festzustellen, daß in der obigen Darstellung eine mögliche Ausdehnung der Lehre der Unterordnung nach Aristoteles fehlt. Es handelt sich hier nach McKIRAHAN um die Untersuchung von Zusammenstellungen von drei aufeinander bezogenen Wissenschaften, die im Unterschied zu der von Aristoteles selber vorgenommenen Beschreibung ihrer Unterordnungsbeziehungen den gegebenen Merkmalen der Lehre der Unterordnung eigentlich *nicht* entsprechen.²¹⁹⁰ Solche Zusammenstellungen von drei aufeinander bezogenen Wissenschaften, z. B. Arithmetik, mathematische und akustische Tonlehren, die vielleicht eher als eine unbewußte „Verfeinerung“ der *paradigmatischen* Lehre der Unterordnung nach Aristoteles zu verstehen sind, werden im wesentlichen in der *Zweiten Analytik* I Kap. 13 präsentiert. Da die in diesem Kapitel der *Zweiten Analytik* vorhandenen Fälle der Unterordnung genau die Basis für die Lehre der Unterordnung nach Heinrich v. Gent darstellen, werden sie und McKirahans Auslegung in diesem Kapitel unter 7.3 kommentiert.

²¹⁹⁰ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, Aristotle's subordinate sciences, op. cit., S. 205f.

7.2 - Theologie: Eine unterordnende oder eine untergeordnete Wissenschaft?²¹⁹¹

In der Betrachtung der zweiten Hauptfrage des vierten Teils des Prologs der *Ordinatio*, nämlich ob die Theologie in sich (a) eine untergeordnete oder (b) eine unterordnende Wissenschaft ist, stellt Scotus zunächst fest, daß beide Möglichkeiten verneint werden sollen. Obwohl im folgenden gewisse Lehren der Unterordnung geprüft werden, die angesichts der Frage nach der Beziehung der Theologie zu anderen Wissenschaften entstehen, legt Scotus sowohl seine Position über die Unterordnung der Wissenschaften als auch seine Position über die Beziehung von allgemeiner und spezieller Wissenschaft fest.

LYCHETUS sieht mit Recht im Blick auf *Ord. prol. n. 214*, daß Scotus (a) und (b) durch zwei implizite Bedingungen der untergeordneten Wissenschaft bestimmt.²¹⁹² In der untergeordneten Wissenschaft wird das Subjekt betrachtet, insofern es unter dem Subjekt der unterordnenden Wissenschaft steht. Daraus folgt nach der Deutung von Lychetus erstens, daß die untergeordnete Wissenschaft weniger allgemein ist, und daß zu ihrem Subjekt eine akzidentelle Unterscheidung hinzugefügt wird.²¹⁹³ Es folgt zweitens, daß die untergeordnete Wissenschaft ihre Prinzipien oder wenigstens eine ihrer Prämissen von der unterordnenden Wissenschaft annimmt.²¹⁹⁴ Somit werden die Prinzipien in der untergeordneten Wissenschaft nur entweder durch Erfahrung („*per experientiam*“) erkannt - dieses Prinzip der Unterordnung bleibt aber bei Scotus unkommentiert²¹⁹⁵ - oder dadurch, daß sie auf die Prinzipien der übergeordneten Wissenschaft reduziert werden.²¹⁹⁶ So wird z. B., wie Lychetus im Blick auf die aristotelische Lehre erklärt, die Optik der Geometrie untergeordnet, weil das Subjekt der Geometrie die Linie ist, und das Subjekt der Optik nicht die Linie in sich, sondern die

²¹⁹¹ *Ord. prol. n. 214-216; Lect. prol. n. 119-121; Rep. par. prol. quaestiuncula 4 n. 16-17.*

²¹⁹² Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 108 n. 1: „Hic Doctor intendit probare duo. Primum, quod Theologia in se non sit scientia subalternata, nec subalternans: & hoc patet per conditiones scientiae subalternatae“. Vgl. auch *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 9 S. 175 n. 40: „(...): condicio una subalternatae scientiae est quod subiectum suum sit sub subiecto subalternantis, alia est quod scit ‘quia’, ubi superior scit ‘propter quid’, et a superiori accipit sua principia ad probandum conclusiones“.

²¹⁹³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 108 n. 1: „Nam scientia subalternata capit subiectum sub subiecto scientiae subalternantis: ita quod oportet, quod sit minus commune, & quod addat tali subiecto differentiam accidentalem; (...)“.

²¹⁹⁴ *Ibidem*: „(...)“; & quod accipiat principia sua a scientia subalternante, vel saltem aliquam praemissarum: (...)“.

²¹⁹⁵ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 7.4.6.

²¹⁹⁶ Vgl. *Reportata parisiensis prol. quaestiuncula 4 S. 23 n. 16*: „Sed vterius quaeritur, an sit subalternata alicui alteri scientiae? Dicendum quod non, quia, scientia subalternata accipit sua principia a superiori scientia, nec cognoscit ea, nisi quia sunt vt per experientiam, aut quia reducuntur in principia in superiori: (...)“.

Linie, die von einer akzidentellen Unterscheidung determiniert wird, nämlich die *sichtbare* Linie. Die Optik bezieht sich nicht auf das, was durch sich und wesentlich unter dem höheren Objekt „Linie“ enthalten ist.²¹⁹⁷

Da die übergeordnete Wissenschaft sich auf die Gattung und Art bezieht,²¹⁹⁸ so lange wie in ihr vom Sinngehalt des ersten Subjekts aus („*ex ratione primi subiecti*“) in wesentlichen Begriffen („*in conceptibus per se*“) fortgeschritten wird, können wesentlich-notwendige Prinzipien („*principia per se*“) gewußt werden, durch die Eigenschaften der untergeordneten Subjekte bzw. die Schlußsätze der untergeordneten Wissenschaften geschlossen werden können.²¹⁹⁹ Demgemäß nimmt die Wissenschaft der Optik, damit ihre Schlußsätze bewiesen werden, Prinzipien oder wenigstens eine Prämisse von der Geometrie. Wenigstens eine in der Geometrie bewiesene *Schlußfolgerung* wird eine *Prämisse* in der Optik.²²⁰⁰ Obwohl die Kenntnis der Prämissen in der Optik die Ursache der Kenntnis ihrer Schlußfolgerungen ist, ist die Kenntnis derselben Prämissen als Schlußfolgerungen in der Geometrie letztlich von der Kenntnis der Prämissen in der Geometrie verursacht.²²⁰¹ Die Prämissen einer untergeordneten Wissenschaft - die Prinzipien der sichtbaren Linie in der Optik - sind nicht durch sich bekannt („*per se notae*“) und beweisen nicht „*propter quid*“.²²⁰²

Obwohl das Subjekt einer untergeordneten Wissenschaft, das wegen einer bestimmten Qualifikation ein akzidentelles Seiendes („*ens per accidens*“) ist, „*ex*

²¹⁹⁷ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 108 n. 1: „(...) : sicut dicimus, quod Perspectiua scientia subalternatur Geometria: quia subiectum Geometriae est linea: subiectum vero Perspectiuae non erit linea in communi: sed linea determinata per differentiam accidentalem, scilicet linea visualis: (...)“. Vgl. auch *Reportata parisiensia* prol. quaestiuncula IV S. 23 n. 16: „(...) : vt de linea visuali est Perspectiua: non autem de eo quod per se, & essentialiter continetur sub superiori; (...)“. Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.3.3.

²¹⁹⁸ Man kann hier an einen Satz wie „Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen“ denken.

²¹⁹⁹ Vgl. auch *Reportata parisiensia* prol. quaestiuncula IV S. 23 n. 16: „(...) : quoniam de genere & specie est eadem scientia, quamdiu enim procedetur in conceptibus per se ex ratione primi subiecti, possunt sciri principia per se ad concludendum passiones de inferioribus“.

²²⁰⁰ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 235 Anm. 95b: (a) Einige mittelbare Wahrheiten einer nicht untergeordneten Wissenschaft lassen sich auf deren eigene Prinzipien reduzieren; (b) einige unmittelbare Wahrheiten einer untergeordneten Wissenschaft lassen sich auf die Prinzipien einer ihr übergeordneten Wissenschaft reduzieren.

²²⁰¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 108 n. 1: „(...) : & Perspectiuus ad probandum conclusiones in Perspectiua scientia accipit principia a Geometria, id est, praemissas; vel saltem vnam accipit, ita quod conclusio demonstrata in Geometria erit vna praemissa ad demonstrandum conclusionem in Perspectiua: vel plures conclusiones demonstratae in Geometria erunt praemissae ad demonstrandum conclusionem in Perspectiua, ita quod notitia talium praemissarum in Perspectiua erit causa notitiae conclusionis in Perspectiua, & notitia huiusmodi praemissarum erit causata a notitia praemissarum in Geometria“.

²²⁰² Ibidem: „Et ex his sequitur, quod praemissae in scientia subalternata non sunt per se notae; quia non sola cognitione terminorum: sed sunt notae a praemissis in scientia subalternante: ideo habens scientiam subalternatam non dicitur proprie demonstrare propter quid, vt patet primo Posteriorum; quia non procedit ex praemissis per se notis“.

sensu“ (d. h. „*quia*“) gewissermaßen *erkannt* wird, kann es, so wie seine Prinzipien,²²⁰³ auf diese Weise nicht „*propter quid*“ erkannt werden. Als ein „*conceptus unus per accidens*“,²²⁰⁴ nämlich „sichtbare-Linie“, wird z. B. das komplexe Subjekt der Wissenschaft der Optik nur durch den Sinngehalt jedes ihrer Teile („*nisi per rationem vtriusque partis*“) erkannt, die jedoch jeweils zu einer übergeordneten Wissenschaft gehören. Die Prinzipien der Wissenschaft der sichtbaren-Linie („*principia lineae visualis*“) können deswegen nach Scotus nur „*propter quid*“ erkannt werden, insofern sie durch den Sinngehalt der Linie und der Sichtbarkeit („*visuabilitatis*“) erkannt werden.²²⁰⁵

7.2.1 - Die Wissenschaft der Theologie ist keiner anderen untergeordnet²²⁰⁶

Wird die Unterordnung so verstanden, dann ist die Theologie in sich keiner anderen Wissenschaft untergeordnet. Und dies trotz der Annahme in *Ord. prol. n. 214*, daß das Subjekt der Theologie im gewissen Sinne unter dem Subjekt der Metaphysik steht.²²⁰⁷ Das Subjekt der Metaphysik ist das allgemeinste und wird vom Subjekt der Theologie in sich, sowie vom Subjekt jeder Wissenschaft, „*in quid*“ ausgesagt. Die Metaphysik ist demgemäß die allgemeinste oder höchste Wissenschaft („*maxime scientia*“), die von den höchsten erkennbaren Dingen („*maxime scibilia*“) handelt,²²⁰⁸ nämlich:

- Sie handelt von den Inhalten, „ohne die nichts anderes gewußt werden kann“. Gemeint sind hier „die gemeinsamsten (Bestimmungen) wie das Seiende als Seiendes und alles, was dem Seienden als Seiendem folgt“,²²⁰⁹ d. h. die Eigenschaften des

²²⁰³ Vgl. das folgende „bridge principle“: „Sichtbare Linien, die unter einem breiteren Winkel erscheinen, erscheinen breiter“. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1.

²²⁰⁴ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.3.3.

²²⁰⁵ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. quaestiuncula 4 S. 23 n. 16: „Sed ens per accidens quamuis sit notum ex sensu, & similiter principia eius, tamen non possunt sciri propter quid, nisi per rationem vtriusque partis, vel alterius, quae pertinent ad scientiam superiorem, sicut principia lineae visualis non possunt sciri propter quid, nisi per rationem lineae & visuabilitatis“. Vgl. auch *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 9 S. 175 n. 40: „Aliquando autem subiectum addit super subiectum differentiam essentialem, sicut binarius super numerum; aliquando accidentalem, sicut sonus numero. Sed nunc est ita - quod in omnibus scientiis discurrenti patet - quod subalternata tantum addit supra alterius subiectum accidentalem differentiam. Et ita est communiter in omnibus scientiis quod magis subalternatae addunt accidentalem differentiam quam essentialem. Unde omnis subalternata duobus subalternatur secundum duo quae in eius subiecto includuntur, ut patet de musica respectu naturalis et arithmeticae“.

²²⁰⁶ *Ord. prol. n. 214; Lect. prol. n. 119; Rep. par. prol. quaestiuncula 4 n. 16.*

²²⁰⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 146 n. 214: „Ad secundam quaestionem dico quod haec scientia nulli subalternatur, quia licet subiectum eius esset aliquo modo sub subiecto metaphysicae, (...)“.

²²⁰⁸ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prol. S. 7-8 n. 16: „(...) si omnes homines natura scire desiderunt, ergo maxime scientiam maxime desiderabunt. Ita arguit PHILOSOPHUS I huius cap. 2. Et ibidem subdit: „quae sit maxime scientia, illa quae est circa maxime scibilia““.

²²⁰⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 99. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum*

Seienden als Seienden. Die Erkenntnis dieser nicht mehr aus etwas anderem ableitbaren Bestimmungen, so heißt es bereits im Prolog der *Ordinatio*, werden der Natur nach in jeder speziellen Wissenschaft für die Erkenntnis jedes speziellen Objekts vorausgesetzt.²²¹⁰ So verstanden ist die Metaphysik eine universale Wissenschaft, „die als solche diese (den Bereich des je Besonderen) ‘übersteigenden’ (transcendentia) Bestimmungen betrachtet“.²²¹¹

- Sie handelt außerdem von den „mit höchster Sicherheit erkennbaren Dingen“ („*certissima cognoscibilia*“). Gemeint sind hier die Prinzipien und Ursachen, d. h. gewisse auf das Widerspruchsprinzip reduzierbare „*dignitates*“ oder die allgemeinsten durch sich bekannten Sätze,²²¹² die nach Scotus „um so ‘sicherere’ Erkenntnisgegenstände“ sind, „je ‘früher’ sie sind, da von dem je ‘Früheren’ die ganze Sicherheit des ‘Späteren’ abhängt“.²²¹³

Die Weise, wie das Subjekt/Objekt der Theologie unter dem Subjekt/Objekt der Metaphysik steht, könnte im Prinzip so interpretiert werden, daß Scotus eine gewisse Art von Unterordnung einer Wissenschaft gegenüber der anderen erkennt, nämlich daß das Objekt der untergeordneten Wissenschaft sich zum Objekt der übergeordneten

Aristotelis I prol. S. 8 n. 16: „Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: vel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri; (...).“ Vgl. ibidem, n. 17: „Probatio minoris quantum ad utrumque partem. Quoad primam sic: maxime scibilia primo modo sunt comunissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens. (...). Haec autem comunissima pertinent ad considerationem metaphysicae secundum PHILOSOPHUM in IV huius in principio: „Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens, et quae huic insunt secundum se“ etc.“.

²²¹⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 129-30 n. 193: „Ad secundum dico quod de Deo non est metaphysica ut de subiecto primo. Quod probatur, quia praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem, in qua probentur omnia quae sunt communia illis specialibus; igitur praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem de ente, in qua tradatur cognitio passionum de ente, quae cognitio supponitur in scientiis specialibus; si igitur aliqua est de Deo, praeter illam est aliqua de ente naturaliter scita in quantum ens“. Vgl. Edward D. O’CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 25.

²²¹¹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, op. cit., S. 99. Vgl. auch *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prol. S. 8-9 n. 18: „Cuius necessitas ostendi potest sic: ex quo comunissima primo intelliguntur (...), sequitur quod alia specialiora non possunt cognosci nisi illa communia prius cognoscantur. Et non potest istorum comunium cognitio tradi in aliqua scientia particulari, (...), igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a ‘meta’, quod est ‘trans’, et ‘ycos’ ‘scientia’, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus“.

²²¹² Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 79-80; Jan PINBORG, *Diskussionen um die Wissenschaftstheorie an der Artistenfakultät*, in: Sten EBBESEN (ed.), *Medieval semantics*, S. 250: „Diese dignitates können nicht in einer fachwissenschaftlichen Demonstration eintreten so wie sie sind (secundum substantiam), sondern nur insofern sie die principia propria der Wissenschaft „stärken“, d. h. daß die propria principia Exemplifizierungen (appropriationes) der dignitates sind. Die dignitates werden vom Metaphysiker untersucht und auf das Kontradiktionsprinzip reduziert. In diesem Sinne kann gesagt werden, daß die Metaphysik die Grundlagewissenschaft ist, die die Prinzipien der Einzelwissenschaft auf das letzte primum zurückführen. Sie kann aber nicht die spezifischen Inhalte der Einzelwissenschaften bereitstellen“.

²²¹³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, op. cit., S. 100. Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I prol. S. 8 n. 16: „(...); vel quia sunt certissima cognoscibilia“. Vgl. ibidem, S. 10 n. 21: „Secunda pars minoris probatur sic: certissima cognoscibilia sunt principia et causae, et tanto secundum se certiora quanto priora. Ex illis enim dependet tota certitudo posteriorum. Haec autem scientia considerat huiusmodi principia et causas, sicut probat PHILOSOPHUS, I huius cap. 2, (...).“.

Wissenschaft „wie ein Besonderes zum Allgemeinen“ verhält. Diese notwendige Bedingung für die Unterordnung zeigt sich nach FÄH im Verhältnis vom Objekt der Optik (die sichtbare-Linie als Besonderes) zum Objekt der Geometrie (die Linie als Allgemeines) und vom Objekt der Theologie (Gott als Besonderes) zum Objekt der Metaphysik (das Seiende als Allgemeines).²²¹⁴ So würde die Theologie in bezug auf die Metaphysik die erste Bedingung für die Unterordnung erfüllen: Sie hat ein Subjekt, das unter einem anderen Subjekt steht.²²¹⁵

Diese ist eine notwendige Bedingung für die Unterordnung einer Wissenschaft unter eine andere, aber keine hinreichende Bedingung. Die Theologie kann nicht eine untergeordnete Wissenschaft sein, weil kein anderes Subjekt das Subjekt der Theologie virtuell enthält.²²¹⁶ Und somit sind die Prinzipien des Wißbaren („*principia scibilis*“), d. h. die Prinzipien des Seienden, die im Sinne von letzten Erkennbarkeitsprinzipien²²¹⁷ von allen speziellen Prinzipien vorausgesetzt sind, nicht die Prinzipien - weder die „*principia*“ noch die „*principia complexa*“²²¹⁸ - des Subjekts in sich („*ipsius subiecti in se*“) der Theologie oder irgendeiner speziellen Wissenschaft.²²¹⁹ Keine theologische Eigenschaft in der Theologie in sich, so sagt Scotus in *Ord. prol. n. 214*, ist durch die Prinzipien des Seienden („*per principia entis*“) oder durch einen Sinngehalt beweisbar, der aus dem Sinngehalt des Seienden genommen wird.²²²⁰ Das „*imprinciipium*“²²²¹ und „*principium effectuum*“ (Lychetus)²²²² in bezug auf die theologischen

²²¹⁴ Vgl. Hans Louis FÄH, Anmerkungen, op. cit., S. 234 Anm. 95.

²²¹⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 109 n. 2: „(...), quia si alicui esset subalternata, maxime subalternaretur Metaphysicae, cuius subiectum est communissimum, & praedicatur de subiecto Theologiae in se in quid. Licet ergo habeat primam conditionem, scilicet *habere subiectum sub subiecto*, (...)“.

²²¹⁶ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. quaestiuncula 4 S. 23 n. 16: „(...): sed hoc non contingit in hac scientia, quia nullum aliud subiectum potest includere virtualiter illud subiectum, sed potius e conuerso“.

²²¹⁷ Nicht im Sinne irgendeiner der vier aristotelischen metaphysischen Ursachentypen.

²²¹⁸ Über den Unterschied zwischen „*principia*“ und „*principia complexa*“ im Sinne der in ihnen enthaltenden Prädikation vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.2.

²²¹⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 128 n. 191: „Quod, tertio. Dicitur de principio subiecti, dico quod non oportet principia scibilis esse principia ipsius subiecti in se, quia entis in quantum ens, quod ponitur subiectum metaphysicae, nulla sunt principia, quia tunc essent cuiuslibet entis; sed oportet cuiuslibet subiecti esse principia per quae demonstrantur eius passiones de eo, et ex quibus principiis tamquam ex mediis demonstrationis formantur principia complexa, sicut propositiones per se notae. Hoc modo cuiuslibet subiecti, quantumcumque imprinciipati respectu suarum passionum, possunt esse principia“. Vgl. *Lectura* prol. p. 2 q. 1-3 S. 34 n. 95: „- Similiter non oportet quod subiectum semper habeat principia sui, ut si punctus vel linea aut unitas esset subiectum, (...)“. Vgl. Edward D. O’CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 24-6; Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 104.

²²²⁰ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 146 n. 214: „(...), nulla tamen principia accipit a metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis“.

²²²¹ *Ord. prol. n. 191*.

²²²² Lychetus legt den Inhalt von *Ord. prol. n. 191* so aus, daß das Subjekt der Wissenschaft keine intrinsischen Prinzipien („*principia intrinseca*“) zu haben braucht, durch die die Eigenschaften vom Subjekt bewiesen werden, wie z. B. vom Menschen die Fähigkeit zu Lachen („*risibilitas*“) durch die Definition (das intrinsische Prinzip) des

Eigenschaften kann nur das erste Subjekt der Theologie sein. Die Prinzipien der Theologie werden unmittelbar von der göttlichen Wesenheit als einer singulären Wesenheit („*ut haec*“) aus genommen.²²²³

Sowohl der zweite Teil der ersten oben von Lychetus dargelegten Bedingung²²²⁴ als auch die zweite Bedingung der Unterordnung im ganzen werden in der Beziehung zwischen Metaphysik und Theologie in sich nicht erfüllt. In der Metaphysik werden nur die Prinzipien des Seienden betrachtet, so wie in der Theologie nur die Prinzipien des Subjekts/Objekts „Gott“. Die Prinzipien des Seienden sind die durch sich bekannten Sätze, die den Sinngehalt des Seienden und die dem Seienden zugehörigen und in ihm virtuell enthaltenen Sinngehalte verknüpfen. Durch die durch sich bekannten Sätze können die Eigenschaften des Seienden von ihm aus bewiesen werden.²²²⁵

7.2.2 - Die Wissenschaft der Theologie ordnet keine andere Wissenschaft unter²²²⁶

So wie keine andere Wissenschaft die Wissenschaft der Theologie unterordnet, weil die Theologie keines ihrer Prinzipien von irgendeiner anderen Wissenschaft empfängt, so ordnet die Theologie keine andere Wissenschaft unter, weil keine andere Wissenschaft ihre Prinzipien von der Theologie empfängt.²²²⁷ Die Theologie bezieht

Menschenseins bewiesen wird. Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 96 n. 5: „Nota hanc responsionem, quia dicit Doctor quod non est necesse subiectum habere principia intrinseca, per quae demonstrantur passiones de ipso: sicut de homine demonstratur risibilitas per definitionem ipsius, quae est principium intrinsecum ipsius hominis: (...)“. Es genügt, daß das Subjekt das bewirkende Prinzip („*principium effectuum*“) der zu beweisenden Eigenschaft ist, die durch den vom Subjekt dinglich nicht verschiedenen Sinngehalt bewiesen werden kann; vgl. *ibidem*: „(...) : sed sufficit, quod tale subiectum sit principium suo modo effectuum passionis demonstrabilis: & sic ex ratione talis subiecti (licet nullo modo ex parte rei distincta a subiecto) possum demonstrare passiones de ipso, vt patet de ente respectu suarum passionum“.

²²²³ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1-2 S. 43 n. 119: „Ad aliam etiam quaestionem qua quaeritur an theologia subalternatur alicui alteri, dicendum quod non, quia principia huius non accipiuntur ab alia scientia, sed immediate ab essentia divina, quae ut ‘haec’ est primum subiectum in ea“.

²²²⁴ Übrigens wird Gott in der Theologie in sich nicht unter einem akzidentellen Sinngehalt („*sub aliqua ratione accidentali*“) betrachtet. Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 109 n. 2: „(...) , tamen duae aliae conditiones deficiunt, patet de differentia accidentali, quia non ponimus Deum sub aliqua ratione accidentali subiectum Theologiae in se, sed sub propria ratione, & quiditativa, scilicet Deum sub ratione Deitatis, vt patuit supra“. Vgl. das dritte Kapitel. Außerdem kann keine Eigenschaft des Subjekts der Theologie in sich durch Prinzipien der Metaphysik erfaßt werden, weil sonst eine Eigenschaft der Theologie in sich natürlicherweise bewiesen werden könnte, von der keine richtige theologische Kenntnis entsteht, sondern nur eine naturhafte Kenntnis; vgl. *ibidem*: „Tertia etiam conditio sibi deficit, quia non potest demonstrari aliqua proprietates Theologiae in se de subiecto Theologico per principia Metaphysicalia, quia si sic, illa proprietates posset sciri naturaliter, & sic de illa non esset cognitio Theologica, sed naturalis“. Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.2, im dritten Kapitel unter 3.2.1.2 und im sechsten Kapitel unter 6.4.4.

²²²⁵ Vgl. Hans Louis FÄH, *Anmerkungen*, op. cit., S. 235 Anm. 95a.

²²²⁶ *Ord. prol.* n. 214; *Lect. prol.* n. 120-121; *Rep. par. prol. quaestiuncula* 4 n. 17.

²²²⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 146-7 n. 214: „Nec etiam ipsa sibi aliquam aliam subalternat, quia nulla alia accipit principia ab ipsa, nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua

sich deswegen nicht „*propter quid*“ zu anderen Wissenschaften. Jede andere Wissenschaft in der Gattung der natürlichen Erkenntnis, so führt Scotus das Argument in *Ord. prol. n. 214* fort, besitzt ihre Auflösung („*resolutionem suam*“) zuletzt bei irgendwelchen unmittelbaren Prinzipien, die dem Verstand natürlicherweise gegenwärtig und bekannt sind.²²²⁸ Alle mittelbaren Wahrheiten aller natürlichen Wissenschaften lassen sich auf naturhafte bekannte unmittelbare Prinzipien reduzieren, „auch wenn gar nichts Anderes wäre“ („*etsi nihil aliud esset*“), d. h. gar kein anderes wissenschaftlich erkennbares Subjekt/Objekt,²²²⁹ wie z. B. das erste Objekt der Theologie und das erste Objekt der Metaphysik.

Die Nichtunterordnung einer Wissenschaft gegenüber der Theologie wird in *Rep. par. prol. quaestiuncula 4 n. 17* ausführlicher erklärt. Dort wird im allgemeinen eine naturhafte Wissenschaft behandelt, deren Schlußfolgerungen nicht in Prinzipien aufgelöst werden, die den Prinzipien jener Wissenschaft vorangehen. Der Grund dafür ist, daß, wenn es nur ihre Prinzipien gäbe, diese der Wahrheit aller Schlußfolgerungen, die in jener naturhaften Wissenschaft hervorgebracht werden müßten, genügen würden.²²³⁰ Es gilt für bestimmte naturhafte Wissenschaften, daß ihre Schlußfolgerungen immer noch *genau in ihre* Prinzipien aufgelöst werden könnten, wenn „*per impossibile*“²²³¹ nur ihre Prinzipien wären bzw. erkannt werden könnten.²²³² Ein „*per impossibile*“ Beispiel für das vorgelegte Argument ist das folgende:

- Man nimmt an, daß Gott nicht ist und das Dreieck (=die erste Figur) ist.
- Wäre dies der Fall, dann würde die Eigenschaft „drei Ecken Haben“ in die Natur des Dreiecks (als auf die Natur der ersten Figur) zurückgeführt werden.
- Obwohl solche naturhaften erkennbaren Subjekte gemäß ihrem Sein von Gott aus sind, ist es nicht der Fall, daß sie durch den Sinngehalt Gottes ihre Eigenschaften virtuell enthalten.

principia immediata naturaliter nota“.

²²²⁸ Vgl. auch Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae I - De veritate*, q. 14 S. 298 a. 9: „Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur“. Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 5 ad 3 (f. 54 I).

²²²⁹ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. quaestiuncula 4 S. 23 n. 17: „Si ulterius quaeritur: An Theologia sibi subalternat aliam? Dicendum quod non, quia non dicit propter quid respectu aliarum: quia aliae scientiae resoluunt suas conclusiones in principia immediata, quae primo sunt vera, etsi nihil aliud esset“.

²²³⁰ Ibidem: „Ex hoc arguitur: Illa scientia non resoluit conclusiones suas in aliqua principia priora illis, quae si tantum essent, adhuc sufficerent ad veritatem conclusionum eliciendarum: (...)“.

²²³¹ Damit soll ein epistemologisches, nicht ein ontologisches Prinzip, bestätigt werden.

²²³² Vgl. *Reportata parisiensia* prol. quaestiuncula 4 S. 23 n. 17: „(...)“: nun autem in scientiis quibusdam ita est, quod

- Die Theologie wird deswegen nicht als eine „*propter quid*“ bzw. unterordnende Wissenschaft in bezug auf die naturhaften Wissenschaften verstanden.²²³³

Im Prolog der *Lectura* gibt Scotus einen anderen Grund an, warum die Theologie keine andere Wissenschaft unterordnet. Diesem Grund zufolge ist die Theologie diejenige Wissenschaft, die keine Unvollkommenheit besitzt.²²³⁴ Bedeutet diese Behauptung nochmals, daß in der Theologie in sich als einer Wissenschaft in sich das erste Subjekt/Objekt auf eine vollkommene Weise bzw. wissenschaftlich erkannt wird, genau wenn es unter seinem wesentlichen Sinngehalt bzw. in seiner ganzen wesentlichen Erkennbarkeit erkannt wird? Diese Auslegung ist vertretbar, da in einer untergeordneten Wissenschaft, d. h. in einer Wissenschaft, die logisch und epistemologisch auf die übergeordnete Wissenschaft bezogen werden muß, durch die Prinzipien der übergeordneten Wissenschaft ein akzidentelles Objekt in einem akzidentellen Begriff erkannt wird.²²³⁵ Die so verstandene Vollkommenheit des wissenschaftlich Erkannten bzw. der wissenschaftlichen Erkenntnis scheint ein Kriterium für jede Wissenschaft „*simpliciter*“ oder „*in se*“ zu sein.²²³⁶

In *Lect.* prol. n. 121 wird behauptet, daß keine (naturhafte) Wissenschaft der Theologie der Seligen untergeordnet ist, weil keine Wissenschaft einer anderen Wissenschaft untergeordnet ist, wenn sie unmittelbare Prinzipien hat, die nicht in eine frühere Wissenschaft in jener (selben) Subjektgattung aufgelöst werden.²²³⁷ Scotus räumt die Möglichkeit ein, daß es innerhalb einer und derselben Subjektgattung, wie z. B. in der Subjektgattung der Wissenschaft von der Linie (d. h. der Geometrie) oder in der Gattung der Wissenschaft von der Zahl (d. h. der Arithmetik), viele Wissenschaften gibt, deren unmittelbare Prinzipien in eine frühere erste Wissenschaft in der Subjektgattung aufgelöst werden. Somit gibt es in solchen Fällen Wissenschaften, die

si tantum sua principia essent, adhuc conclusiones resolverentur in illa, (...)“.

²²³³ Ibidem: „(...) vt, si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, & quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur vt in naturam trianguli, vnde licet huiusmodi subiecta secundum *esse* eorum sint a Deo, non tamen per rationem Dei includunt suas passiones virtualiter: & ideo Theologia non dicitur *propter quid* respectu aliarum“.

²²³⁴ *Lect.* prol. n. 107.

²²³⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1.

²²³⁶ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 2. S. 43 n. 120: „Nec etiam subalternat sibi aliam, quia est omnis scientia, quae non includit imperfectionem, ut dictum est, et nihil subalternatur sibi ipsi“.

²²³⁷ Ibidem, n. 121: „Similiter nulla scientia subalternatur theologiae beatorum, quia nulla scientia alteri subalternatur

anderen Wissenschaften untergeordnet sind.²²³⁸ Es kann nach Scotus behauptet werden, daß die Prinzipien jener Wissenschaften - die entweder der Geometrie oder der Arithmetik untergeordnet sind - im Blick auf die Prinzipien der Theologie der Seligen unvollkommen sind. Der Grund liegt in dem epistemologischen Merkmal, daß die Prinzipien der Theologie der Seligen Prinzipien sind, die in dieser Subjektgattung nicht mehr reduzierbar sind. Prinzipien untergeordneter Wissenschaften sind auf die Prinzipien übergeordneter Wissenschaften reduzierbar und im Vergleich mit den Prinzipien jener Wissenschaften - d. h. jeder Wissenschaft von nicht mehr reduzierbaren Prinzipien - unvollkommen. Aber diese spezifische Unterscheidung in der Vollkommenheit beider Arten von Prinzipien und Wissenschaften verhindert nicht, daß eine Wissenschaft, die in derselben Subjektgattung reduzierbare Prinzipien besitzt, eine Wissenschaft ist. Dafür ist entscheidend, daß auch die Prinzipien der gemeinten naturhaften untergeordneten Wissenschaft in ihrer Subjektgattung („*in suo genere*“) und in ihrer Ordnung („*in suo ordine*“) unmittelbar sind.²²³⁹ Die Prinzipien einer naturhaften untergeordneten *Wissenschaft*, auch wenn ihre Evidenz von den nicht mehr reduzierbaren Prinzipien der übergeordneten Wissenschaft in derselben Subjektgattung gewonnen wird, können in einem weiteren Sinne als Axiome genommen werden.²²⁴⁰

7.3 - Unterordnung jeder naturhaften Wissenschaft unter die Theologie: Die Verneinung eines weiteren Modells²²⁴¹

Gegen die Lösung der Frage nach der Unterordnung oder Nichtunterordnung der Theologie, in der auch festgestellt wird, daß die Theologie keine andere Wissenschaft unterordnet, wird der Einwand erhoben, daß die Theologie in sich alle anderen naturhaften Wissenschaften unterordnen kann.²²⁴² Der Einwand in *Ord. prol. n. 215* bezieht sich auf die Fragestellung von Heinrich v. Gent in *Summa a. 7 q. 4*, wo Heinrich von der Unterordnung oder der „*detentio*“ einer Wissenschaft gegenüber der anderen handelt. Es gibt nach Heinrichs Interpretation der aristotelischen Quellen eine Unterordnungsbeziehung genau dann, wenn zwei Wissenschaften sich zumindest „*per*

quae habet principia immediata quae non resolvuntur in priora in illo genere: (...)“.

²²³⁸ Ibidem: „(...) : tales sunt aliae scientiae multae, quibus subalternantur aliae, ut geometria et arithmetica“.

²²³⁹ Ibidem: „Unde licet principia harum scientiarum sint imperfecta respectu principiorum theologiae beatorum, tamen sunt immediata in suo genere et in quo ordine“.

²²⁴⁰ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.3; vgl. auch Roderick M. CHISHOLM, *Theory of knowledge*, S. 40f. 42f.

²²⁴¹ *Ord. prol. n. 215-216*.

²²⁴² Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 109 n. 3: „Doctor in ista ratione intendit probare, quod Theologia in se potest sibi subalternare alias scientias, (...)“.

accidens“, wenn nicht sogar absolut, auf dasselbe Objekt beziehen, aber nach je verschiedenen Betrachtungsweisen („*diversis modis considerandi*“). Wegen der formal verschiedenen Betrachtungsweisen²²⁴³ gibt es zwischen zwei bestimmten Wissenschaften eine von vier möglichen Arten Unterordnungsbeziehungen bzw. eine bestimmte „Verbindung“ und „nahe Verwandtschaft“ („*connexio et vicinitas*“).²²⁴⁴

Zwei sind nach Heinrich v. Gent die Betrachtungsweisen eines und desselben Objekts jeweils entweder in der untergeordneten oder in der unterordnenden Wissenschaft, nämlich die Betrachtungsweise „*quia*“ und die Betrachtungsweise „*propter quid*“. In der Betrachtungsweise „*propter quid*“ wird das Objekt „*per causam*“ und „*a priori*“ erkannt. In der Betrachtungsweise „*quia*“ wird das Objekt nicht „*per causam a priori*“ erkannt, sondern es wird vorausgesetzt, daß das Objekt durch ein anderes (erkennendes Subjekt) „*per causam*“ erkannt wird. Oder das Objekt wird - noch in der Betrachtungsweise „*quia*“ - „*a posteriori per effectum*“ erkannt.²²⁴⁵ Demgemäß gibt es vier Unterordnungsweisen aufgrund von vier Gattungen von Beispielsfällen nach Aristoteles in der *Zweiten Analytik* I Kap. 13, so daß der Unterschied zwischen der Betrachtungsweise „*quia*“ und der Betrachtungsweise „*propter quid*“ wie folgt zu beschreiben ist:

- (1) Die untergeordnete und die unterordnende Wissenschaft betrachten das gleiche Objekt im absoluten Sinne („*aut ergo ambae considerant idem absolutum*“). In (a) der ersten Unterordnungsweise betrachtet dann die unterordnende Wissenschaft das Objekt „*per rationem et per causam*“, während die untergeordnete Wissenschaft dasselbe Objekt nur „*per sensum et experientiam*“ betrachtet. So ordnet z. B. die Gestirnkunde („*astrologia*“) die Seefahrerkunst („*scientia navalis*“) unter.²²⁴⁶ In (b) der zweiten Unterordnungsweise betrachtet die unterordnende Wissenschaft das Objekt auch „*per rationem et causam*“, während die untergeordnete Wissenschaft dasselbe Objekt „durch die Ausübung der Tätigkeit und der Gewohnheit des Handelns“ („*per executionem operis et consuetudinis operandi*“) betrachtet. So ordnet die Stereometrie

²²⁴³ Genau das Gegenteil scheint Aristoteles gedacht haben; vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1. Vgl. weiter unten in diesem Abschnitt die Bewertung der Unterordnungslehre des Heinrich v. Gent im Vergleich mit der aristotelischen Lehre.

²²⁴⁴ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 in corp. (f. 52B-C). Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 39f.; Stephen F. BROWN, Henry of Ghent's critique of Aquinas' subalternation theory and the early thomistic response, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. III, S. 338f.

²²⁴⁵ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 in corp. (f. 52B-C).

(„*stereometria*“) die Mechanik („*scientia machinativa*“) unter, insofern beide Wissenschaften als Objekt „die Bauweise eines Gebäudes durch feste Körper“ („*modum constructionis aedificior ex corporibus solidis*“) betrachten.²²⁴⁷

- (2) Oder die untergeordnete und die unterordnende Wissenschaft betrachten dasselbe Objekt, aber jeweils als durch eine Bestimmung qualifiziertes Objekt („*idem aliqua determinatione contractum*“) und als das Objekt im absoluten Sinne („*absolutum*“). Abhängig von der Qualifikation des in der untergeordneten Wissenschaft betrachteten Objekts, nämlich einer formalen oder einer materialen Qualifikation („*illa determinatio aut est formalis conditio absoluti quod determinat aut materialis*“), gibt es unter dieser zweiten Einteilung noch zwei weitere Unterordnungsweisen. In (c) der dritten Unterordnungsweise betrachtet dann die unterordnende Wissenschaft das Objekt auf eine absolute Weise, während die untergeordnete Wissenschaft dasselbe Objekt unter seiner formalen Disposition betrachtet. So ordnet z. B. die Höhenmessung („*altimetria*“) die Optik („*perspectiva*“) unter, insofern die Höhenmessung die Linie im absoluten Sinne betrachtet, und die Optik die sichtbare oder strahlende Linie („*de linea visuali sive radiosa*“) unter der formalen Disposition der Linie *als Linie*. In (d) der vierten Unterordnungsweise betrachtet die unterordnende Wissenschaft das Objekt auf eine absolute Weise („*simpliciter & absolute*“), während die untergeordnete Wissenschaft dasselbe Objekt unter seiner materialen Disposition betrachtet. So ordnet die Arithmetik die Musik („*harmonica*“) unter, insofern die Arithmetik die Zahl im absoluten Sinne betrachtet, und die Musik die Zahl, insofern sie im Klang existiert („*de numero sonoro*“).²²⁴⁸

Nicht alle vier Unterordnungsweisen dienen nach Heinrich v. Gent der Erklärung der Beziehung der Wissenschaft der Theologie zu allen anderen naturhaften Wissenschaften. Welche die geeigneten Modelle der Unterordnung für diese Beziehung sind, soll erst nach der Darstellung des Einwands in *Ord. prol. n. 215* gezeigt werden. Dieser Einwand schließt zwei Momente ein:²²⁴⁹

²²⁴⁶ Ich werde unten in diesem Kapitel unter 7.4.5 diesen ersten Fall ausführlicher darlegen.

²²⁴⁷ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 in corp. (f. 52C-D).

²²⁴⁸ *Ibidem*, (f. 52D-E). Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 40-1; Olivier BOULNOIS, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, S. 122-4.

²²⁴⁹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 147 n. 215*: „Contra: resolutio non stat in cognoscibilibus nisi ad perfectissimum cognoscibile, nec de eodem nisi ad ipsum perfectissime cognitum; (...)“.

- Die Auflösung („*resolutio*“) in den naturhaften erkennbaren Objekten findet nur beim vollkommensten erkennbaren Objekt („*perfectissimum cognoscibile*“) ihr Ende. Dabei handelt es sich um einen logisch-epistemologischen Grund.

- Die Auflösung in dasselbe vollkommenste erkennbare Objekt findet nur bei diesem Objekt als in das vollkommenste erkannte Objekt („*perfectissime cognitum*“) ihr Ende. Dabei handelt es sich um einen metaphysisch-theologischen Grund.²²⁵⁰

Das folgende Beispiel soll den Einwand illustrieren:

- Die Linie wird im Wort vollkommener erkannt als durch ihr eigenes Bewegen („*per motionem sui ipsius*“).

- Damit findet die Auflösung der Schlußfolgerungen über das Objekt „Linie“ nur bei der Washeit der Linie oder bei den Prinzipien über die Linie ihr Ende,²²⁵¹

- Sofern diese Prinzipien im Wort geschaut werden.²²⁵² Die Erklärung von FÄH, nach der in der Theologie, unter dem Einfluß von Augustinus, „statt von einer Schau der Geschöpfe in der Wesenheit Gottes“ auch „von einer Schau derselben im göttlichen Wort“ gesprochen werden kann, ist hier hilfreich.²²⁵³ Es muß dementsprechend vorausgesetzt werden, daß die Erkenntnis einer erschaffenen Washeit im Wort (in einem quasi subjekthaften Teil der göttlichen Wesenheit) eine theologische Erkenntnis ist, nämlich eine Erkenntnis, die nur kraft des ersten theologischen Objekts oder kraft eines vollkommenen stellvertretenden Objekts²²⁵⁴ gewonnen werden kann.²²⁵⁵

Die Auflösung der Schlußfolgerungen über die Linie in die Washeit der Linie soll diesem Einwand nach durch das geschaute Wort stattfinden. Als Voraussetzung dafür gilt, daß die Kenntnis irgendeines Objekts im Wort vollkommener ist als die

²²⁵⁰ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 in opp. et in corp. (f. 52A. 52G-53G).

²²⁵¹ Es wird vorausgesetzt, daß die Kenntnis und die Evidenz der Schlußfolgerungen reduktiv in die Kenntnis und die Evidenz der Prämissen, und die Kenntnis und die Evidenz der Prämissen in die Kenntnis und die Evidenz der Termini aufgelöst werden; vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 109 n. 3: „Quia ex quo notitia conclusionis resoluitur in notitiam praemissarum, & notitia praemissarum in notitiam terminorum, ita quod sicut notitia terminorum est causa notitiae praemissarum, ita notitia praemissarum est causa notitia conclusionis: & sic vna notitia dependet ab alia, sicut notitia conclusionis, quae est imperfecta, & minus euidens dependet a notitia praemissarum, perfectiori, & euidetiori“.

²²⁵² Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 147 n. 215: „(...); linea perfectius cognoscitur in Verbo quam per motionem sui ipsius; ergo resolutio conclusionum de linea non stat nisi ad quiditatem lineae vel ad principia de ea ut videntur in Verbo“.

²²⁵³ Vgl. Hans Louis FÄH, *Anmerkungen*, op. cit., S. 235 Anm. 96.

²²⁵⁴ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1 und im sechsten Kapitel unter 6.4.4.

²²⁵⁵ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 109 n. 3: „(...), supponendo vnum, quod cognitio quiditatis in Verbo, est cognitio Theologica, vt supra patuit, quia talis cognitio non potest haberi, nisi virtute primi obiecti Theologici, vel virtute alicuius suppletis vicem talis obiecti, (...)“.

Kenntnis desselben Objekts im natürlichen Licht, weil im Wort sowohl seine Prinzipien (z. B. „Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen“; „Ein vernünftiges Lebewesen ist des Lachens fähig“) als auch die Schlußfolgerungen (z. B. „Der Mensch ist des Lachens fähig“) mit größerer Evidenz erkannt werden.²²⁵⁶ Die Wissenschaft einer Schlußfolgerung in der Wissenschaft vom Menschen wird im vorgelegten Einwand der theologischen im Wort angeschauten Kenntnis untergeordnet, durch die das „theologische Prinzip“ („*principium theologicum*“; Lychetus) erkannt wird, nämlich „das vernünftige Lebewesen ist des Lachens fähig“, oder auch der theologischen im Wort angeschauten Kenntnis, durch die selbst die Schlußfolgerung „Der Mensch ist des Lachens fähig“ geschaut wird.²²⁵⁷ Die Feststellung über die Auflösung der Schlußfolgerungen und Prinzipien der Wissenschaft eines Objekts in die Anschauung des Wortes („*visionem Verbi*“) bzw. der im Wort enthaltenen Gehalte betrifft natürlich nicht nur das Objekt „Mensch“ und das Objekt „Linie“, sondern jegliches Objekt. Dies würde bedeuten, daß die Anschauung des Wortes sich die wissenschaftliche Kenntnis aller erkennbaren Objekte unterordnet, denen allen diese Anschauung die Evidenz gibt.²²⁵⁸

Im Gegensatz zum Argument für eine bestimmte Unterordnung jeder naturhaften Wissenschaft gegenüber der Wissenschaft der Theologie steht eine scotische These, die für jede derartige Unterordnungslehre sowohl im Zusammenhang der Beziehung von Theologie und naturhaften Wissenschaft als auch im Zusammenhang der Beziehung von Metaphysik und speziellen Wissenschaften gültig ist. Die Annahme, so lautet die These, daß das Objekt, die Prinzipien und die Schlußfolgerungen einer Wissenschaft durch die entsprechende Wissenschaft als im Wort geschaute vollkommener erkannt werden, da z. B. in der Wissenschaft vom Menschen die Schlußfolgerungen und die Prinzipien in ihr erstes Objekt unter einem vollkommeneren Licht aufgelöst werden, fordert nicht die Konklusion, daß eine Beziehung der Unterordnung zwischen beiden besteht. Die These

²²⁵⁶ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 109 n. 3: „Sicut ergo notitia, vt in lumine naturali: sic notitia huius propositionis, animal rationale est risibile, vt in Verbo, est euidentior se ipsa vt in lumine naturali cognita“.

²²⁵⁷ *Ibidem*: „Hoc idem dico de ista conclusione, homo est risibile, & sic poterit demonstrari hominem esse risibilem per animal rationale, vt principium Theologicum, & sic scientia de ista conclusione, *homo est risibilis*, videtur subalternari notitiae Theologicae, qua cognoscitur animal rationale esse risibile, vel poterit subalternari notitiae eiusdem conclusionis, vt vitae in Verbo“.

²²⁵⁸ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 147 n. 215: „Illa autem habetur per Verbum visum. Ergo resolutio quarumcumque conclusionum et principiorum stat ad visionem Verbi. Ergo illa subalternat sibi alias notitias, quibus omnibus dat euidenciam“.

wird durch das folgende von Scotus in *Ord. prol. n. 216* dargestellte Gegenbeispiel bestätigt, in dem der Unterschied zwischen allgemeiner und spezieller Wissenschaft vorausgesetzt wird:²²⁵⁹

- Wenn der Metaphysiker die Washeit der Linie oder des Ganzen („*linea vel totius*“) auf eine deutliche Weise („*distincte*“) erkennt,

- Und damit, weil er einen derartigen Satz durch distinkte Begriffe erkennt,²²⁶⁰ irgendein unmittelbares Prinzip von der Linie oder vom Ganzen vollkommener erkennen würde als der Geometer, der die Linie oder das Ganze nur verschwommen erkennt, d. h. in einem ersten Sinne durch die sinnlichen Objekte, und von da an die Prinzipien von „Linie“ und „Ganzes“ nur durch verschwommene Begriffe,

- Ist dennoch dem Geometer jener unmittelbare Satz, d. h. der definitorische Satz des ersten Objekts der Geometrie, durch sich bekannt.²²⁶¹

Eine gewisse Auffassung von dem durch sich bekannten Satz wird hier vorausgesetzt. Ein durch sich bekannter Satz kann nach Scotus entweder durch die distinkte Erkenntnis der Termini oder durch die verschwommene Erkenntnis der Termini ein durch sich bekannter Satz sein. Die einzige Bedingung, um ein durch sich bekannter Satz zu sein, ist, daß der betrachtete Satz evidente Wahrheit durch seine Termini allein hervorbringt, gleichgültig ob die Termini als deutlich oder als

²²⁵⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.2.

²²⁶⁰ In bezug auf den Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften und die Beziehung zwischen ihnen wird die metaphysische Erkenntnis der Termini bei Boethius v. Dazien ähnlich verstanden; vgl. Heinrich ROOS, *Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boetius von Dazien*, in: Paul WILPERT (Hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 5 - Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, S. 117-20. Vgl. BOETHIUS DACI, *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, in: Joannes PINBORG & Henricus ROOS (ed.), *Boethii Daci Opera - Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, Vol. IV, Pars I, q. 8 S. 36-7: „Circa praedicta posset aliquis rationabiliter dubitare, quomodo ad metaphysicam pertinet declarare prima principia demonstrationum, quibus utuntur scientiae speciales demonstrativae. Et dicendum ad hoc, quod metaphysica docet illa, quae sunt omnibus entibus communia, et quae non appropriantur alicui parti entis. (...). Ad illa autem, quae sunt propria partibus entis non descendit. Illa enim pertinent ad scientias speciales, quibus appropriantur illa scibilia. Secundum considerandum est diligenter, quod termini, qui componunt illas dignitates, quae dicuntur communes animi conceptiones vel maximae propositiones, non appropriantur alicui scientiae speciali, sed communes sunt omnibus. (...). Ideo isti termini, ex quibus componuntur prima principia demonstrationum, quibus utuntur omnes scientiae speciales, pertinent ad metaphysicum, quia ad ipsum pertinent omnia ea, quae sunt omnibus communia et nulli propria“.

²²⁶¹ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 147 n. 216*: „Ad hoc respondeo quod etsi metaphysicus cognoscens distincte quiditatem lineae vel totius perfectius cognosceret aliquod principium immediatum de linea vel de toto quam geometer, tantum confuse cognoscens lineam vel totum, tamen geometro est illa propositio immediata per se nota“. Freilich ist das Durchsichbekanntsein eine Beziehung zwischen Begriffen, nicht aber etwas, das durch ein äußerliches sinnliches Experiment gewonnen werden kann. Nicht das Durchsichbekanntsein wird durch sinnliche Erfahrung gewonnen, sondern die Erkenntnis der Termini; vgl. Peter C. VIER, *op. cit.*, S. 87: „What is taken from sense experience is not the self-evidence of the proposition, but the knowledge of the terms. Once the terms have been apprehended in their proper meaning, the intellect no longer regards the experimental data; it merely considers the relation between the terms as they stand in the proposition“.

verschwommen erfaßte Termini verknüpft sind.²²⁶² Demgemäß kann die Deskription des oben vorgelegten Beispiels wie folgt weitergeführt werden:

- Der Geometer kann den folgenden durch sich bekannten Satz erkennen: „Die Linie ist die Länge ohne Breite“.

- Er erkennt die Termini dieses Satzes nur auf eine verschwommene Weise, weil er nicht auf eine distinkte Weise weiß, zu welchem Prädikament oder zu welcher Art Prädikament die Termini gehören,²²⁶³ d. h. er weiß nicht, ob der jeweilige Terminus ein „*ens absolutum*“ (Substanz) oder ein „*ens relatiuum*“ (Akzidens) ist.²²⁶⁴

Von demselben durch sich bekannten Satz der Geometrie - „Die Linie ist die Länge ohne Breite - hat der Metaphysiker die folgende Erkenntnis:²²⁶⁵

- Der Metaphysiker erkennt diesen durch sich bekannten Satz aufgrund einer distinkten Erkenntnis der verknüpften Termini;

- Dies ist so, weil der Metaphysiker auf eine distinkte Weise weiß, zu welcher Gattung (=zu welchem Prädikament) und zu welcher Art (=zu welcher Art Prädikament) jeder der verknüpften Termini gehört.

- Und damit weiß er auch, ob jeder der Termini jenes Prinzips der Geometrie ein Absolutes oder ein Hinbezogenes ist. Der Metaphysiker verfügt über die metaphysischen Bestimmungen der Termini.²²⁶⁶ Werden die Washeiten der Termini von den Prinzipien der speziellen Wissenschaften durch allgemeine-metaphysische Begriffe

²²⁶² Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 134 n. 19: „Similiter, alias quaelibet propositio esset per se nota in scientiis specialibus quam metaphysicus posset habere per se notam ex definitionibus extremorum, quod non est verum, quia geometer non utitur aliquibus principiis tamquam per se notis nisi quae habent evidentem veritatem ex terminis confuse conceptis, puta concipiendo lineam confuse; evidens verum est quod linea longitudo est sine latitudine, non concipiendo adhuc distincte ad quod genus pertinet linea, sicut considerat metaphysicus. Alias autem propositiones quas metaphysicus posset concipere, puta quod linea est quanta, et huiusmodi, tales propositiones non habet geometer per se notas“. Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 76f.

²²⁶³ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 55-6 n. 81: „Secundo modo probo quod metaphysica secundum Avicennam, ubi prius, est prima secundum ordinem sciendi distincte, quia ipsa habet ‘certificare principia aliarum scientiarum’; igitur eius cognoscibilia sunt prima distincte cognoscibilia. Nec in hoc contradicit sibi Avicenna quod ponit eam ultimam in ordine doctrinae et primam in sciendo distincte, quia - sicut patuit ex quaestione illa de propositione per se nota - principia aliarum scientiarum sunt per se nota ex conceptu terminorum confuso, sed, ex metaphysica scita; et hoc modo termini scientiarum specialium non concipiuntur, nec principia earum intelliguntur, ante metaphysicam. Sic etiam multa possunt patere metaphysico-geometrae, quae non erant prius nota geometrae ex conceptu confuso. Exemplum: geometer in quantum geometer, non utitur pro principiis per se notis nisi illis quae statim sunt evidenter ex confuso conceptu terminorum, qualis occurrit primo ex sensibilibus, puta ‘linea est longitudo’ etc., non curans ad quod genus pertineat linea, puta utrum sit substantia vel quantitas; (...)“.

²²⁶⁴ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 109 n. 4: „Nam Geometer habet hanc propositionem per se notam, *linea est longitudo sine latitudine*, terminis confuse conceptis, quia non cognoscit distincte ad quod praedicamentum, vel ad quam speciem praedicamenti pertineat; & an sit ens absolutum, vel respectivum; (...)“.

²²⁶⁵ Ibidem: „(...)“; haec enim magis spectant ad Metaphysicum, ideo Metaphysicus habebit istam per se notam, ex conceptu distincto terminorum, quia distincte sciet ad quod genus, & ad quam speciem pertineat, & an absolutum, an respectivum. Geometer ergo habebit hanc propositionem per se notam, *linea, &c. ex solo conceptu confuso terminorum, (...)“.*

erkannt, dann werden aufgrund dieser Kenntnis die Prinzipien der speziellen Wissenschaften deutlicher bzw. vollkommener als früher erkannt, insofern sie als Prinzipien der speziellen Wissenschaften nur aufgrund verschwommener Begriffe erkannt würden.²²⁶⁷

Der durch sich bekannte Satz, der dem Geometer als solcher bekannt ist, wird nicht durch jenen durch sich bekannten Satz des Metaphysikers über die Washeit der Linie bewiesen, wenn aufgrund der auf eine verschwommene Weise erkannten Termini die Verknüpfung („*complexio*“) oder die Verbindung („*conexio*“) derselben Termini - „Die Linie ist die Länge ohne Breite“ - auf eine evidente Weise wahr ist. Es ist nach Scotus nur der Fall, daß der Metaphysiker denselben durch sich bekannten Satz der Geometrie vollkommener erkennt, d. h. nur der Metaphysiker würde das unmittelbare Prinzip von der Linie oder vom Ganzen vollkommener erkennen, gemäß dem er die Washeit der Linie oder des Ganzen erkennt. Dies wäre in höherem Maße der Fall,²²⁶⁸ wenn nur durch verschiedene bewegliche und erkannte Objekte („*diversa motiva*“, d. h. die Washeit der Linie als solche und als im angeschauten Wort) die Linie durch verschiedene Lichter (d. h. durch natürliches und übernatürliches Licht) erkannt würde, so daß die Linie gleich deutlich („*aeque distincte*“) von seiten des Objekts, wenn auch nicht gleich klar („*aeque clare*“) von seiten des Lichtes, erfaßt würde.²²⁶⁹

Was kann dann als Fazit der Darstellung des Verhältnisses der Metaphysik zu den anderen naturhaften Wissenschaften und der Theologie in sich oder der Seligen zu den naturhaften Wissenschaften bezüglich der scotischen Lehre von der Unterordnung der Wissenschaften gelten? FINKENZELLER vertritt die Meinung, daß zwischen der theologischen Kenntnis eines Objekts im angeschauten Wort und der Wissenschaft desselben Objekts weder eine Unter- noch eine Überordnungsbeziehung bestehen kann,

²²⁶⁶ Vgl. Peter C. VIER, op. cit., S. 86.

²²⁶⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 S. 56 n. 81: „(...) sed modo, cognita geometria et aliis scientiis specialibus, sequitur metaphysica de conceptibus communibus, ex quibus potest fieri reditio per viam divisionis ad inquirendum quiditates terminorum in scientiis specialibus sic cognititis, et tunc ex illis quiditatibus sic cognititis distinctius cognoscuntur principia scientiarum specialium quam prius. Cognoscuntur etiam multa principia, quae non erant prius nota ex terminis confuse cognititis. Et hoc modo patet, quomodo metaphysica est prima et quomodo non prima“.

²²⁶⁸ Die nächsten Sätze von *Ord.* prol. n. 216 müssen im Blick auf den Inhalt des ganzen Paragraphen rekonstruiert werden.

²²⁶⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 147-8 n. 216: „Nec probatur per illam metaphysici, si ex conceptu confuso terminorum sit complexio vel conexio evidenter vera, sed tantum metaphysicus eandem per se notam perfectius cognoscit; hoc magis esset si tantum per diversa motiva cognosceretur linea a diversis et aequae distincte ex parte obiecti licet non aequae clare“.

weil zwischen ihnen logisch-epistemologisch „im Fortgang der Erkenntnis“ kein „Kausalzusammenhang“ besteht.²²⁷⁰ Nach FINKENZELLER ist dem aristotelischen Verständnis der Unterordnung genau dieser Kausalzusammenhang als ursächlicher Übergang des Verstandes von der untergeordneten zur übergeordneten Wissenschaft entscheidend.²²⁷¹

Die Auslegung von Finkenzeller steht in Übereinstimmung mit derjenigen O'CONNORs, nämlich daß Scotus den Begriff der Unterordnung zwischen zwei Wissenschaften akzeptiert, genau wenn derjenige, der die untergeordnete Wissenschaft (z. B. die Optik) kennt, auch die übergeordnete (z. B. die Geometrie) kennt.²²⁷² Dann ist ein untergeordneter Habitus eine untergeordnete *Wissenschaft*: Hier *braucht* der untergeordnete Habitus - so zeigt sich wiederum der Evidenzialismus der scotischen Lehre der Wissenschaft²²⁷³ - unbedingt die evidente Erkenntnis der durch sich bekannten Prämissen im übergeordneten Habitus.²²⁷⁴ Damit betonen Finkenzeller und O'Connor dem Inhalt von *Ord. prol. n. 214-216* nach mit vollkommenem Recht die hinreichende und notwendige Bedingung der Unterordnungsbeziehung zwischen zwei Wissenschaften nach Duns Scotus, die in einer kürzeren Form die zwei oben vorgelegten Bedingungen ausdrücken soll.²²⁷⁵ Weil Unterordnung bedeutet, daß die untergeordnete Wissenschaft die Kenntnis der Prinzipien der übergeordneten Wissenschaft als Ursache der Kenntnis ihrer Prinzipien benötigt,²²⁷⁶ wird von Scotus jede Möglichkeit ausgeschlossen, daß zwischen der Theologie im Verstand der Seligen

²²⁷⁰ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 211.

²²⁷¹ Ibidem.

²²⁷² Vgl. Edward D. O'CONNOR, The scientific character of theology according to Scotus, op. cit., S. 41-2. Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 485 n. 18: „(...) quia sicut principia sua essent in se principia, si possent reduci ad principia simpliciter prima, & nota ex euidencia terminorum; ita sunt modo, siue reducuntur ab aliquo, siue non: sed sicut subalternata non esset scientia, nisi sua principia possent reduci in principia prima, nota ex euidencia terminorum, sic non est huic scientia, nisi iste possit eius principia reducere in principia prima, ex quibus demonstrantur, quod nunquam potest, nisi sciat subalternantem“. Vgl. ibidem: „Ad secundum, concedo quod Perspectiua est scientia, & Perspectiuus est sciens. Sed cum dicis, quod aliquis potest esse Perspectiuus nesciens Geometriam; nego, quia nunquam est Perspectiuus, nisi sit Geometer“.

²²⁷³ Vgl. im Schlußkapitel unter 4 und 5. Vgl. auch im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.3 und 1.5.2.1.4, im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.2.2, im sechsten Kapitel unter 6.2, 6.4.1, 6.4.4 und 6.4.5.2.

²²⁷⁴ Diese Bedingung wird auch gegen die Lehre von Thomas v. Aquin über die Unterordnungsbeziehung zwischen der Theologie Gottes oder der Seligen und unserer Theologie bzw. über den Wissenschaftscharakter unserer Theologie vorgebracht. Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 485 n. 18: „Et cum dicis, quod sunt distincti habitus, verum est: sed sicut non potest esse habitus ille, nisi causetur ex principiis Geometriae, non immediate, sed mediantibus conclusionibus ibi demonstratis ex principiis euidentibus; ita non potest esse habitus huic homini, nisi causetur in ipso ex principiis illis, quae habent certitudinem istam ex principiis primis, notis in scientia superiori. Sicut igitur in se non est illa scientia, nisi causetur a principiis superioribus, mediate tamen; ita nec isti est scientia, nisi causetur in ipso ex principiis, quae habent respectu sui intellectus euidenciam ex principiis superioris scientiae“.

²²⁷⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.2.1.

²²⁷⁶ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 148 n. 216: „Subalternatio autem requireret quod notitia principiorum scientiae

(=dem Habitus der Schau des Wortes im menschlichen Verstand) und einer naturhaften Wissenschaft eine Unterordnungsbeziehung besteht. Diese Bedingung und eine entsprechende Konklusion gelten auch für die Beziehung zwischen der Metaphysik und einer naturhaften Wissenschaft.

Daß es zwischen dem Habitus der Schau des Wortes im menschlichen Verstand und einer naturhaften Wissenschaft oder zwischen der Metaphysik und einer naturhaften Wissenschaft der scotischen Bedingung der Unterordnung nach keine Beziehung der Unterordnung gibt, zeigt sich wiederum an der Kenntnis der Washeit der Linie. Demgemäß gibt es zwei Weisen, durch die z. B. das unmittelbare Prinzip der Linie dem Verstand evident sein kann, d. h. wenn nach der Unterordnung der naturhaften Geometrie gegenüber dem Habitus der Geometrie im angeschauten Wort gefragt wird:²²⁷⁷

- Das unmittelbare Prinzip („*principium immediatum*“) der Linie kann dem Verstand evident sein, der von der Linie bewegt wird;

- Das unmittelbare Prinzip der Linie kann klarer („*clarius*“) dem Verstand evident sein, der vom Wort zur Kenntnis der Linie bewegt wird, wie auch die Linie klarer geschaut wird.

Das vorgetragene Argument soll so ausgelegt werden, daß ein geometrisches Prinzip der Natur und dem Widerspruchsprinzip nach *nur auf eine Weise* erfaßt wird und zwar *jeweils* mit Evidenz, wenn es entweder in der naturhaften Geometrie oder im angeschauten Wort überhaupt erfaßt wird. Dies wird von Scotus wie folgt ausgedrückt:²²⁷⁸

- Das Prinzip als auf eine Weise bekanntes („*principium uno modo cognitum*“) beweist sich nicht als auf die andere Weise bekanntes („*non demonstrat se alio modo notum*“);

- Das Prinzip ist auf jede der beiden Weisen „durch sich“ („*utroque modo est 'per se'*“), wenn auch klarer so oder so („*licet clarius sic vel sic*“), d. h. wenn auch klarer durch das übernatürliche als durch das natürliche Licht.

superioris esset causa notitiae principiorum scientiae inferioris etc.“.

²²⁷⁷ Ibidem: „Ita in proposito. Principium immediatum de linea potest esse evidens intellectui moto a linea, et clarius evidens intellectui moto a Verbo ad notitiam lineae sicut linea clarius videtur; (...)“.

²²⁷⁸ Ibidem: „(...); tamen principium uno modo cognitum non demonstrat se alio modo notum, sed utroque modo est

Epistemisch, so würde Scotus zugeben, bezieht sich das Erkenntnisvermögen auf das unmittelbare Prinzip der Linie jeweils auf eine verschiedene Weise, aber - und dies betrifft auch die ganze Kenntnis, die von diesem Prinzip aus deduktiv gewonnen werden kann - dasselbe Prinzip spielt jeweils logisch-epistemologisch keineswegs eine verschiedene Rolle in der vom Erkenntnisvermögen gewonnenen Erkenntnis.

Das Argument über das unmittelbare Prinzip der Linie ist zwei Unterordnungsweisen der Lehre des Heinrich v. Gent vergleichbar. Aber damit verteidigt Heinrich v. Gent ein Unterordnungsmodell, nach dem die Theologie sich „*propter quid*“, d. h. „*a priori et per causam*“ bzw. durch frühere und evidente Prinzipien, auf alle Objekte bezieht bzw. alle naturhaften Wissenschaften unterordnet, die ihrerseits ihre Objekte „*quia*“ und „*a posteriori et per effectum*“ erkennen. Dies ist so, weil die Theologie übernatürlich das Prinzip ihrer ganzen Kenntnis von den göttlichen Sinngehalten und Aussprüchen aus („*ex divinis rationibus et oraculis*“) gewinnt, nämlich von den ersten Ursachen aller erkennbaren Objekte aus (=durch einen vollkommenen „*modus considerandi*“), während alle naturhaften Wissenschaften ihre Prinzipien ursprünglich durch die Sinne und die sinnlichen Objekte gewinnen (=durch einen unvollkommenen „*modus considerandi*“).²²⁷⁹

Wie Unterordnungsmodelle nach Heinrich v. Gent, nämlich ausschließlich die zwei Fälle der ersten Unterordnungsweise (vgl. oben),²²⁸⁰ auf die Beziehung zwischen Theologie und naturhaften Wissenschaften anzuwenden sind, wird in *Summa* a. 7 q. 4 in der Beziehung zwischen Theologie und spekulativen Wissenschaften und zwischen Theologie und praktischen Wissenschaften gezeigt. Die Theologie (in sich), in der die erste Ursache aller erkennbaren Objekte erkannt wird, ordnet wie in (a) der ersten Unterordnungsweise alle spekulativen Wissenschaften unter, in denen die Objekte der Erkenntnis ursprünglich nur durch Erfahrung bzw. auf eine sekundäre Weise erreicht

‘per se’, licet clarius sic vel sic“.

²²⁷⁹ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 in corp. (I f. 52A.F).

²²⁸⁰ Ibidem, (I f. 52E-F): „Sacra autem scriptura dicit propter quid per causam & rationem, de quibus aliae scientiae dicunt solum quia per experientiam: Idcirco absolute dicendum quod primo modo subalternationis theologia omnes alias scientias sibi subalternat“. Vgl. ibidem (I f. 52G): „Tertio vero & quarto modo subalternationis clarum est quod nullam aliarum scientiarum sibi subalternat: quia nulla earum subiectum suum cum determinatione sibi extranea considerat: qualis additio est in illis modis subalternationis, vt dictum est supra. Deus enim nullo modo determinari potest, vt infra dicitur“. Vgl. auch unten in diesem Kapitel unter 7.4.6 (am Ende).

werden. Außerdem ordnet die Theologie (in sich), in der das höchste Ziel der menschlichen Handlungen, d. h. „Gott als das übernatürliche Gute der vernünftigen Kreatur“, „*propter quid*“ erkannt wird, auch wie in (a) der ersten Unterordnungsweise alle naturhaften praktischen Wissenschaften unter. In diesen werden nur minderwertige bzw. sekundäre Ziele betrachtet, ohne die Erkenntnis des Sinngehalts des letzten Ziels.²²⁸¹ So führt die Theologie (in sich) allein alle naturhaften spekulativen Wissenschaften zur Erkenntnis der Wahrheit („*in cognitione veri*“) und alle naturhaften praktischen Wissenschaften zur Handlung des Guten („*in operatione boni*“).²²⁸² Nach Heinrich v. Gent kann zum Schluß auf die Unterordnungsbeziehung zwischen Theologie und naturhaften Wissenschaften auch die (b) zweite Unterordnungsweise angewendet werden. Die Theologie, weil sie bestimmte Objekte „*propter quid modo cognitiuo*“ erkennt, ordnet die naturhaften Wissenschaften, die jeweils dieselben Objekte „*quia modo operatiuo*“ erkennen, unter. Solche naturhafte Wissenschaften besitzen keine Handlungsweise vom letzten Ziel aus, sondern nur von der Gewohnheit des Handelns her. Demgemäß sind die naturhaften handlungsbezogenen Wissenschaften der Theologie im Blick auf die göttliche Verehrung („*circa diuinum cultum*“), die Regel und die Handlungsweise hinsichtlich der Regel der Gerechtigkeit auf die höchste Weise untergeordnet.²²⁸³

Wird aber dieses Argument mit der scotischen Bedingung der Beziehung der Unterordnung verglichen, dann wird deutlich, wie die scotische Bedingung mit Heinrich v. Gents Hauptidee über die Unterordnung - daß die Daß- und die Warum-Wissenschaft in der Unterordnungsbeziehung sich auf dasselbe Objekt beziehen - inkompatibel ist.

²²⁸¹ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 in corp. (I f. 52F-53G): „Consimiliter & in eodem modo subalternandi subalternat sibi omnes scientias practicas. In talibus enim ipsum propter quid sumitur a fine, respectu cuius a quolibet alio fine sub ipso sumit ipsum quia. Quaecumque igitur scientia finem vltimum operandorum attingit, secundum quem totum opus debet regulari, subalternare sibi debet omnes alias scientias quae attendunt finem inferiorem non cognoscendo rationem finis vltimi. Nunc autem ita est quod finis vltimus omnis scientiae operatiuae est deus in quantum est bonum supernaturale creaturae rationalis: quae sola inter scientias humanas theologia attingit, dicens propter illum omnia debere operari“. Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 41; Christian TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIIIe siècle*, (VI - Henri de Gand, professionnalisation de la théologie) S. 169f.

²²⁸² Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 in corp. (I f. 53G): „Theologia ergo primo modo subalternationis non solum omnes scientias speculatiuas, sed etiam omnes scientias operatiuas sibi subalternat, dirigens omnes tam speculatiuas quam practicas, illas in cognitione veri, istas autem in operatione boni: & per hoc vt in sequentibus determinabit, ista scientia est principalis super omnia alias scientias & speculatiuas & actiuas“.

²²⁸³ Ibidem: „Similiter de secundo modo subalternationis sciendum: quod cum illo modo scientia quae dicit propter quid modo cognitiuo subalternat sibi illam quae de eodem dicit quia, modo operatiuo, vt stereometria machinatiuum: quia operatiua modum operandi ex fine non cognoscit, sed solum ex operandi consuetudine. Hoc modo theologia omnes scientias manu operatiuas maxime circa cultum diuinum subalternat, regulam e modum operandi ad regulam iustitiae“.

Daß die scotische Bedingung für die Unterordnung, die in jeder Hinsicht und besonders angesichts der zwei ersten Unterordnungsweisen des Heinrich v. Gent eine treuere Auslegung der aristotelischen Standardlehre ist,²²⁸⁴ das Prinzip der Unterordnung nach Heinrich v. Gent ausschließt, wird in der Ablehnung der thomanischen Position über die Unterordnung zwischen unserer Theologie und der Theologie Gottes und der Seligen noch expliziter gezeigt. Untergeordnete und unterordnende Wissenschaft beziehen sich jeweils auf ein verschiedenes Subjekt und gehen von verschiedenen Prinzipien aus.²²⁸⁵ Selbst wenn Scotus in *Rep. par.* prol. q. 2 n. 5 ein zweites unkommentiertes Prinzip in seine Lehre der Unterordnung der Wissenschaften einführt, verneint er Heinrich v. Gents Prinzip.²²⁸⁶

Wie bereits angedeutet,²²⁸⁷ soll zuletzt noch die Richtigkeit der Unterordnungslehre von Heinrich v. Gent bezüglich der aristotelischen Quellen bewertet werden, und zwar unter Berücksichtigung der Auslegung dieser Quellen durch Richard D. McKirahan. Die Fälle, auf die sich Heinrich v. Gent stützt, nämlich Fälle von Zusammenstellungen von drei aufeinander bezogenen Wissenschaften, bezeichnen nach McKirahan nicht Aristoteles kohärente Standardlehre²²⁸⁸ aufgrund dreier *in den gegebenen Beispielen*²²⁸⁹ in der Tat vorhandenen Merkmale. Nicht die drei Merkmale sind in diesen Zusammenstellungen vorhanden, weshalb diese Unterordnungsbeziehungen jeweils eine andere Erklärung aufgrund einer *partiellen* Anwendung jener selben Merkmale verlangen.²²⁹⁰ Damit sind nach den aristotelischen Quellen zwei Arten von Unterordnung beschreibbar, in denen die Unterschiede und die möglichen Begründungsbeziehungen unter den Aristoteles bekannten Wissenschaften gezeigt werden können. Ausdrücklich hat Aristoteles nicht zwei Arten von Unterordnung konzipiert, aber die Mittel für die von McKirahan entworfene Lösung scheinen aristotelisch zu sein.²²⁹¹ Doch gründet Heinrich v. Gent dann seine Lehre der Unterordnung auf eine falsche Basis und verkennt die komplexere Natur der in *Zweiter*

²²⁸⁴ Zu einem endgültigen Kommentar über die scotische Auslegung der aristotelischen Lehre vgl. unten in diesem Kapitel unter 7.4.6. Wird der aristotelische Charakter der scotischen Unterordnungskonzeption bewiesen, dann wird zugleich der aristotelische Charakter der Unterordnungskonzeption von Heinrich v. Gent ausgeschlossen.

²²⁸⁵ Vgl. unten in diesem Kapitel unter 7.4.2 und 7.4.4.

²²⁸⁶ Vgl. auch unten in diesem Kapitel unter 7.4.6 (am Ende).

²²⁸⁷ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1.

²²⁸⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1.

²²⁸⁹ D. h. Geometrie-Optik und Arithmetik-Musik.

²²⁹⁰ Vgl. Richard D. McKIRAHAN, *Aristotle's subordinate sciences*, op. cit., S. 212-4.

²²⁹¹ *Ibidem*, S. 215-6.

Analytik I Kap. 13 vorhandenen Fälle von Unterordnungsbeziehungen. Ob die von Heinrich v. Gent analysierten Zusammenstellungen von aufeinander bezogenen Wissenschaften dennoch die *in dieser zweiten Art* der Unterordnung nach McKirahan anwendbaren Merkmale der Unterordnung auf die richtige Weise darstellen, kann nicht in der vorliegenden Untersuchung beantwortet werden.

7.4 - Ob die Theologie des Weges anderen Arten der Theologie untergeordnet ist²²⁹²

In einem zu *Ord. prol. n. 216* interpolierten Text wird von Scotus behauptet, daß die dargestellten Lösungen zu den verschiedenen Fragen in *Ord. prol. n. 214-216* nach der Unterordnungsbeziehung zwischen der Theologie und der Metaphysik und zwischen dem Habitus einer Washeit im angeschauten Wort und einer bestimmten naturhaften Wissenschaft nur Rücksicht auf die Theologie in sich nehmen.²²⁹³ Der Fokus der Untersuchung ändert sich jetzt. Es wird gefragt, ob die „Theologie des Weges“ („*theologia viae*“)²²⁹⁴ nicht der Theologie der Seligen und der Theologie Gottes untergeordnet ist. Im folgenden wird deswegen prinzipiell ein Thema im Bereich der Epistemologie der wissenschaftlichen Erkenntnis in der Theologie untersucht, nämlich die Unterordnungsbeziehung zwischen der Theologie des Weges und der Theologie der Seligen oder Gottes,²²⁹⁵ nicht die Unterordnungsbeziehung zwischen zwei natürlichen Wissenschaften. Dies bedeutet aber nicht, daß die entsprechenden Argumente die allgemeine Diskussion über die Unterordnungsbeziehung der Wissenschaften nicht betreffen.

Scotus stellt sich gegen die Auslegung, daß die Theologie des Weges oder „unsere Theologie“ - als Wissenschaft der thomanischen Auffassung nach - unter der Theologie Gottes und der Theologie der Seligen steht.²²⁹⁶ Er kritisiert damit Thomas v. Aquin, in dessen Kommentar zu Boethius *De Trinitate* „erstmal die aristotelische Theorie einer subalternierten Wissenschaft mit der Frage nach dem

²²⁹² *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a; Rep. par. prol. q. 2 n. 3-5; Ord. III d. 24 n. 2-3; Rep. par. III d. 24 n. 3-5.*

²²⁹³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.2.1, 7.2.2 und 7.3.

²²⁹⁴ In diesem Zusammenhang hat sie dieselbe Bedeutung wie „unsere Theologie“.

²²⁹⁵ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 211f.

²²⁹⁶ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 110 n. 1: „Hic Doctor recitat opinionem S. Thomae, qui dicit, quod Theologia nostra est scientia proprie dicta, & subalternatur Theologiae Dei, & beatorum. (...) Et modus ponendi S. Thomae potest reduci ad tria puncta, (...) videlicet quod scientiae etiam proprie dictae sunt in duplici ordine. Quaedam procedunt ex principiis in eisdem euidenter notis, sine recursum ad aliquam scientiam superiorem,

Wissenschaftscharakter der Theologie in Zusammenhang gebracht wird“.²²⁹⁷ Auch hinsichtlich der Theologie nimmt Thomas v. Aquin die allgemeine Bestimmung an, daß für eine Wissenschaft gilt, daß von einigen bekannten Wahrheiten einige noch nicht bekannte Wahrheiten erkannt werden.²²⁹⁸ Nach ihm stehen die Wissenschaften - auch die Theologie, insofern sie der Verfassung des Erkenntnisvermögens nach verschiedene Habitus einschließt - in einer doppelten Ordnung der Erkenntnis der Prinzipien im Beweisgang. Einige Wissenschaften, wie z. B. die Arithmetik und die Geometrie, erreichen ihre Kenntnis aus Prinzipien, die in ihnen durch die evidente und unmittelbare Verknüpfung der einfachen Termini bekannt sind. Andere Wissenschaften, wie z. B. die Musik und die Optik, gehen von auf eine evidente Weise bekannten Prinzipien aus, die nicht in ihnen durch sich bekannt sind, sondern in einer übergeordneten Wissenschaft.²²⁹⁹ So sind die untergeordneten Wissenschaften: Sie setzen Prinzipien voraus, die nur in der übergeordneten Wissenschaft durch sich bekannt sind.²³⁰⁰

In „unserer Wissenschaft“ der Theologie (in der Theologie „*ex parte nostra*“) werden z. B. die geoffenbarten Glaubensartikel, die Prinzipien „unserer Wissenschaft“ der Theologie,²³⁰¹ von der Wissenschaft Gottes oder der Seligen genommen, insofern sie in der Wissenschaft der Theologie im göttlichen Verstand oder im Verstand der

(...)“.

²²⁹⁷ Vgl. Helmut HOPING, op. cit., S. 89. Vgl. auch Christian TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIIIe siècle*, (V - Thomas d'Aquin, la théologie comme science subalternée à celle de Dieu), S. 125f.; Aegidius MAGRINI, *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*, op. cit., S. 58f.

²²⁹⁸ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In librum Boethii De Trinitate expositio* prooem. q. 2 S. 331 a. 2 in corp.: „Dicendum, quod cum scientiae ratio consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur, hoc autem in divinis contingat; constat quod de divinis potest esse scientia“. Vgl. Martin GRABMANN, *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“*, S. 123f.

²²⁹⁹ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* I q. 1 S. 3 a. 2 in corp.: „Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis“. Vgl. ibidem, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae“.

²³⁰⁰ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 477 n. 2: „Scientia subalternans habet principia immediata, & prima, quae non habent resolui nisi in terminos simplices notos ex euidencia rei in se: & ideo principia sunt nota propter *quid* ex terminis per se notis ex euidencia rei. Scientia autem subalternata non habet principia immediata, & prima resolubilia immediate in terminos simplices, notos ex euidencia rei: & ideo non sunt nota propter *quid* in scientia illa; sed in subalternante, in qua sunt conclusiones demonstratae: & ideo scientia subalternata accipit principia sua a scientia subalternante, & supponit ea esse vera, & sunt nota sibi, non propter *quid*“. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 516 n. 3: „Dicitur enim isti quod duplex est genus scientiarum. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, & Geometria, & huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam, & Musica ex principiis notificatis per Arithmetica. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, vt dicunt, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est Dei, & Beatorum. Vnde dicunt quod sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetica, ita sacra doctrina credit principia reuelata a Deo. Ex isto dicunt Theologiam esse scientiam subalternatam scientiae Beatorum, & ita nunquam est nisi in viatore, in quo est & fides“. Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 34f.

Seligen durch sich erkannt werden.²³⁰² Nur durch die Annahme dieser evidenten Erkenntnis, und genau dies wird nach MAGRINI von den Verteidiger der Lehre der Unterordnung im Hinblick auf die Theologie beabsichtigt,²³⁰³ kann die Nichtevidenz der Prinzipien „unserer Theologie“, so wie die Nichtevidenz der Prinzipien der Musik verglichen mit der Arithmetik, überwunden werden, so daß auch sie den Bedingungen der aristotelischen Lehre der Wissenschaft entsprechen kann.²³⁰⁴ In „unserer Theologie“ werden dann die evidenten theologischen Prinzipien durch den Glauben an eine Autorität vorausgesetzt.²³⁰⁵ Wie Scotus die thomanische Position darlegt, wird sie zuerst

²³⁰¹ Vgl. Jean-Pierre TORRELL, Le savoir théologique chez saint Thomas, in: *Revue Thomiste*, S. 377-81.

²³⁰² Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* I q. 1 S. 3 a. 2 in corp.: „Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. (...) Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo“.

²³⁰³ Vgl. Aegidius MAGRINI, Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura, op. cit., S. 59f.

²³⁰⁴ Freilich wird damit nicht gesagt, daß der von Thomas v. Aquin festgestellte Wissenschaftscharakter „unserer Theologie“ in Übereinstimmung mit den aristotelischen Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis steht. Die Glaubensartikel haben in unserer Theologie nicht die Evidenz der Erkenntnis der Prinzipien, wie sie nach Aristoteles z. B. in *Zweiter Analytik* I Kap. 2 71b9-12 gefordert wird. Die Prinzipien unserer Theologie können jedoch nach Thomas v. Aquin Ausgangspunkte „einer demonstrativ verfahrenen Konklusionswissenschaft“ sein; vgl. Wofhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 228. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 201f. und Wofhart PANNENBERG, op. cit., S. 228, weisen darauf hin, daß selbst im Dominikanerorden sich „schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts Zweifel an der Lösung des großen Ordenslehrers“ erhoben. Vgl. auch Stephen F. BROWN, Declarative and deductive theology in the early fourteenth century, in: Jan A. AERSTEN (Hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 26 - Was ist Philosophie im Mittelalter?*, S. 650. 653. Ein Beispiel dafür ist die Kritik von Peter Aureoli an der „deduktiven Theologie“ des Thomas v. Aquin als Folge seiner „erklärenden Theologie“ (eine Art „*habitus declarativus*“). Peter Aureoli, wie Gottfried v. Fontaines, kritisiert die Meinung, daß unsere Theologie, deren Prämisse geglaubte Wahrheiten sind, als Wissenschaft zu verstehen ist. Gottfried v. Fontaines unterscheidet seinerseits zwischen Gewißheit der Evidenz, die nicht in unserer Theologie zu sehen ist, und Gewißheit „*adhaesivis*“, die in unserer Theologie zu sehen ist. Unsere Theologie ist einer Wissenschaft nur im Blick auf die Gewißheit ähnlich, nicht im Blick auf die Evidenz. Vgl. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibeta* I-IV, in: M. DE WULF et A. PELZER (éds.), *Les Quatre Premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, IV q. 10 S. 261: „Respondeo dicendum quod cum scientia sit habitus certus certitudine evidentiae et adhaesivis, fides autem sit habitus certus certitudine adhaesivis non evidentiae, (...). Sed fides habet certitudinem adhaesivis et caret certitudine evidentiae. Et ideo sicut irrationale est dicere quod ex principiis solum opinatis acquiritur certa scientia conclusionum ex ipsis elicitarum, ita etiam in proposito ex principiis creditis“. Vgl. ibidem, S. 262: „Simile autem quod introducitur in argumento non valet, quia nullus sanae mentis intelligit quod scientia subalternata sit vere scientia et solum de suis principiis habeat opinionem recipiendo ea a scientia superiore et eis fidem opinatam adhibendo, eo quod a sapiente scientiae superioris sunt nota et tradita, quoniam quicquid ex principiis sic opinatis vel traditis elicetur, cum non haberet certitudinem nisi in quantum in illa principia reduceretur, solum esset creditum vel opinatum etiam debilius quam ipsa principia. Ita ergo et in theologia“. Viele Informationen über die Debatte um den Begriff der Unterordnung bei Thomas v. Aquin und um die Unterordnungsbeziehung zwischen unserer Theologie und der Theologie der Seligen finden sich in Steven J. LIVESEY, Introduction to Antonius de Carlenis O.P. Four questions on the subalternation of the sciences, in: *Transactions of the American Philosophical Society*, S. vii-xxxv. Die Position von Antonius de Carlenis, die im großen Maße von der Position des Hervaeus Natalis und des Aegidius Romanus abhängt und in einem erweiterten Sinne ein Versuch ist, die Auffassung von Thomas v. Aquin zu verteidigen, setzt eine schon weit entwickelte thematische Auseinandersetzung zwischen der Thomas- und der Scotusschule, sowie eine Auseinandersetzung innerhalb des Dominikanerordens voraus. Zur Verteidigung des Wissenschaftscharakters der Theologie als untergeordneter Wissenschaft bei einigen der ersten Thomisten vgl. noch Jean-Pierre TORRELL, Le savoir théologique chez les premiers thomistes, in: *Revue Thomiste*, S. 26-8.

²³⁰⁵ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In librum Boethii De Trinitate expositio* prooem. q. 2 S. 331 a. 2 in corp.: „Et sic de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, quae sensibilia principia accipit ad notificandum divina. Et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam“. Vgl. ibidem, S. 332 ad 5: „Ad quantum dicendum, quod etiam in scientiis humanis traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis

dadurch als richtig erwiesen, daß es der Definition der Wissenschaft nicht widerspricht, daß z. B. „unsere Wissenschaft“ der Theologie als untergeordnete *Wissenschaft*, nicht die Theologie der Seligen als unterordnende Wissenschaft, nur geglaubte Prinzipien besitzt²³⁰⁶ bzw. mit dem Glauben zusammenfällt.²³⁰⁷

Für die Bestätigung der thomanischen Position werden von Scotus in *Rep. par. prol. q. 2 n. 3-4*, *Ord. III d. 24 n. 3* und *Rep. par. III d. 24 n. 4-5* weitere Argumente eingeführt. Es wird zweitens gesagt, daß die Optik *als* Optik („*in quantum talis*“) eine Wissenschaft ist, nämlich eine Wissenschaft, die der Optiker *als* Optiker besitzt.²³⁰⁸ Aber der Optiker ist selber kein Geometer und setzt nur die Prinzipien der Geometrie voraus, die vom Geometer erkannt werden: Der Optiker kennt damit nicht mit Evidenz bzw. „*propter quid*“ die Prinzipien seiner eigenen Wissenschaft, sondern er glaubt nur an sie, und weiß nicht, wie von den evidenten Prinzipien Schlußfolgerungen mit Evidenz deduziert werden können. Trotzdem besitzt der Optiker, der kein Geometer ist,

subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a superioribus scientiis subalternantibus; et huiusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra; (...).“ Vgl. Per Erik PERSSON, *Sacra doctrina - Reason and revelation in Aquinas*, (3 - Sacra doctrina and sacra Scriptura) S. 76-8.

²³⁰⁶ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 S. 14 n. 3: „Dicunt quidem, quod de Deo sub ratione Deitatis scientia a viatore potest haberi, subalternata tamen scientiae Beatorum: & ideo non oportet quod principia eius hic sciantur, sed tantum quod credantur. Supponuntur enim manifesta in scientia subalternante. Et pro haec opinione arguitur sic: scientia subalternata est scientia; sed in quantum est subalternata supponit sua principia tanquam sibi credita, & in superiori scientia determinata: igitur non est contra rationem scientiae, quod principia eius sint tantum credita“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 516 n. 3: „Ex quibus sequitur quod scientia subalternata potest stare cum fide respectu eiusdem, (...). Et secundum hoc possumus habere scientiam de credibilibus, quae praesupponit sua principia esse nota in alia scientia subalternante, quam habent Sancti in visione beata; sed primam habens Theologi viatores“. In Lychetus Zusammenfassung der drei Kennzeichnungen der scotischen Interpretation des thomanischen Wissenschaftscharakters der Theologie des Pilgers zeigt sich in der obigen Darlegung die zweite Kennzeichnung: (2) Der dem Pilger mögliche geoffenbarte theologische Habitus geht „*de lege communi*“ nicht von bekannten Prinzipien aus, die „*primo modo*“ bekannt sind, insofern die Glaubensartikel, die die Prinzipien des Habitus unserer Theologie sind, im gegenwärtigen Zustand dem Menschen nicht evident, sondern nur geglaubt sind. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 110 n. 1: „Secundus punctus est, quod habitus Theologicus reuelatus possibilis viatori de lege communi non procedit ex principiis primo modo notis, quia articuli fidei, qui ponuntur principia dicti habitus, non sunt nobis in via euidenter noti, sed tantum crediti“.

²³⁰⁷ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 477 n. 2: „(...), quod etsi cum fide possit scientia esse de credibilibus, non tamen subalternans; sed subalternata tantum: (...). Scientia primo modo non stat cum fide, qualem habent Beati de credibilibus, quae nos credimus, & ideo non habent fidem, sed visionem, & cognoscunt propter *quid*: sed scientia subalternata scientiae Beatorum bene potest esse cum fide“. Vgl. *ibidem*, n. 3: „Ad hoc arguitur sic, & rationes sunt aliquantulum taediosae in forma. Scientia subalternata, secundum quod subalternata, & sub propria ratione, qua subalternata, est scientia; sed in quantum subalternata supponit principia sua, & accipit ea a scientia subalternante; & ideo non habet principia nota sibi ex euidentia rei, & propter *quid*: igitur potest stare vera ratio scientiae subalternatae, quamuis supponat sua principia: igitur Theologia potest esse, & est vera scientia, quamuis ipsa credibilia, quae sunt principia eius, sint supposita, & non nota ex euidentia rei, & propter *quid*: in ipsa igitur stat Theologia, vt scientia subalternata sub propria ratione talis scientiae cum fide de eisdem“. Vgl. auch *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 517 n. 4.

²³⁰⁸ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 477 n. 3: „Praeterea, Perspectiua, in quantum Perspectiua, & sub propria ratione sua est scientia: igitur Perspectiuus, in quantum Perspectiuus, reduplicando illud, quo formaliter denominatur, est sciens denominatiue a scientia Perspectiua: (...).“

nach Thomas v. Aquin den Habitus der *Wissenschaft* der Optik.²³⁰⁹ Ähnlich kann die *Wissenschaft* der Theologie im menschlichen Verstand gewonnen werden. Der Habitus der Theologie im menschlichen Verstand glaubt an ihre Prinzipien, setzt diese voraus und nimmt sie von der Wissenschaft der Seligen an, in der allein sie von der Evidenz der Termini aus bzw. „*propter quid*“ erkannt werden. Trotzdem werden in unserer Theologie nach Thomas v. Aquin aus den ohne Evidenz erfaßten Prinzipien Schlußfolgerungen geschlossen, von denen eine untergeordnete *Wissenschaft* gewonnen wird.²³¹⁰

Die thomanische Position wird drittens aufgrund einer Stelle der *Nikomachischen Ethik* VI Kap. 4 bestätigt,²³¹¹ nach der es für den Besitz der Wissenschaft der Schlußfolgerungen hinreichend ist, daß die Prinzipien des Erkenntnishabitus „irgendwie“ („*aliqua*liter“), d. h. als geglaubte Prinzipien, bekannt sind.²³¹² Demgemäß wird der Kommentar des Averroes (oder vielleicht des Eustratius)²³¹³ über die ausreichende Erlangung der Kenntnis der Prinzipien durch

²³⁰⁹ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 3: „Item. Perspectivus in quantum talis, est scientia, sed Perspectivus in quantum Perspectivus, non est Geometra; igitur potest quis esse Perspectivus, licet non sciat sua principia, sed tantum credat ea, scilicet illa supponendo“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2. Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 517 n. 4: „(...)“; sed Perspectivus in quantum huiusmodi, non habet principia eidentia ex terminis, nec in quantum talis, scit deducere ad eidentiam ex terminis; ergo aliquis potest esse simpliciter sciens, licet principia non sint sibi nota: aliquis enim potest esse Perspectivus, licet non sit Geometer, (...)“. In Lychetus Zusammenfassung der drei Kennzeichnungen der scotischen Interpretation des thomanischen Wissenschaftscharakters der Theologie des Pilgers zeigt sich in der obigen Darlegung die dritte Kennzeichnung: (3) Der Habitus der geoffenbarten Theologie geht von bekannten Prinzipien aus, die „*secundo modo*“ durch sich bekannt sind. Der Grund dafür liegt darin, daß die Glaubenssätze, an die der Mensch im gegenwärtigen Zustand glaubt, in der Wissenschaft Gottes und der Seligen evident sind. Deswegen ist der Habitus der geoffenbarten Theologie im menschlichen Verstand - obwohl eine untergeordnete Wissenschaft - eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 110 n. 1: „Tertius punctus est, quod habitus Theologiae reuelatae, procedit ex principiis notis, secundo modo euidenter, quia articuli fidei, qui nobis in via sunt crediti tantum, in scientia vero Dei, & beatorum sunt euidenter noti. Ex istis elicatur, quod habitus Theologiae reuelatae in nobis sit scientia proprie dicta, subalternata scientiae Dei, & beatorum“.

²³¹⁰ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 3: „(...)“: igitur eodem modo potest aliquis habere Theologiam, quamvis supponat principia sua, & accipiat ea a scientia Beatorum, & non sint nota in ea ex eidentia terminorum propter *quid*, sed credita, & supposita tantum, & nota, quia non propter *quia*: possunt tamen ex eis deduci conclusiones, ex quibus habetur scientia subalternata, quae nunquam est nisi in viatore: igitur simul stant fides, & scientia de eisdem“.

²³¹¹ Im Hintergrund dieses Arguments steht eigentlich ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 3, 1139b32-35, S. 133-4: „Die Wissenschaft ist also ein Habitus des Demonstrierens; zu dieser Begriffsbestimmung möge man weiterhin noch alles andere hinzunehmen, was wir in der *Analytik* angegeben haben. Wo nämlich *eine bestimmte Überzeugung* [Kursiv v. Verfasser] ist, und man die Prinzipien kennt, da ist Wissenschaft“.

²³¹² Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 3: „Praeterea, Philosophus 6. Ethic. cap. 4. dicit sic: *Cum enim aliqua*liter cognita, & credita sunt ipsa principia, &c. sufficit igitur secundum Philosophum, habere aliqualiter cognitionem de principiis, ad hoc quod aliquis sciat, & scientiam acquirat, deducendo conclusiones ex ipsis“. Vgl. *Reportata parisiensis* III d. 24 q. un. S. 517 n. 5: „Confirmatur per Philosophum, & Commentatorem 6. Ethic. cap. 4 qui dicunt sic: *Cum enim aliqua*liter cognita, & credita ipsa sunt principia; sufficit ergo habere aliqualiter cognitionem principiorum, vt habeatur scientia de conclusione“. Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 3: „Item, haec confirmatur auctoritate Philosophi 6. Ethic. c. 3. vbi vult quod ad scientiam habendam sufficit, quod principia sint aliqualiter nota: (...)“.

²³¹³ Die Frage nach der Identität dieses Kommentators wird von Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 38 Fn. 64 (auch S. 30 Fn. 31) im Blick auf die Erwähnung desselben Arguments bei

Induktion - von den singulären sinnlichen Objekten aus zu den allgemeinen Wesenheiten und Prinzipien - erwähnt, nach dem die damit mit Notwendigkeit gewonnene Erkenntnis *Wissenschaft* ist und zwar von einer anderen Art als die *Wissenschaft* („*alterius modi a scientia*“), die „durch Syllogismus und Beweisgang“ erreicht wird.²³¹⁴ Genau nach diesem (irreführenden) Kommentar²³¹⁵ wird in *Ord.* III d. 24 n. 3 und *Rep. par.* III d. 24 n. 5 geschlossen, daß es für Thomas v. Aquin für eine *Wissenschaft* hinreichend ist, daß ihre Prinzipien „irgendwie“ bekannt werden, d. h. daß sie geglaubt, vorausgesetzt und somit von einer unterordnenden *Wissenschaft* aufgenommen werden („*credita, & supposita, & accepta a superiori scientia*“), in der allein dieselbe Prinzipien „*propter quid*“ erkannt werden.²³¹⁶ Dies heißt in *Rep. par.* prol. q. 2 n. 3 auch, daß es für die *Wissenschaft* nicht nötig ist, daß die Prinzipien vollkommener bekannt werden als die Schlußsätze, weshalb ein Habitus wie unsere Theologie, in dem die Prinzipien nicht vollkommener erkannt werden als die Schlußsätze, - wenn auch nach Aristoteles „nur in akzidentellem Sinne“²³¹⁷ - wissenschaftliche Erkenntnis ist.²³¹⁸

Scotus legt in *Ord.* prol. n. 216 *textus interpolatus a* fünf Einwände dar, die sowohl der Auffassung widersprechen, nach der unsere Theologie der Theologie Gottes

Johannes v. Reading gestellt.

²³¹⁴ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 3: „Et Commentator vult, quod ad scientiam habendam sufficit inductio, quae est a singularibus ad vniuersale: & cognitis sic principiis vniuersalibus ex inductione, ex necessitate sequitur scientia: & dicit quod haec scientia sic habita, est alterius modi a scientia, quae habetur per Syllogismum, & demonstrationem: (...)“.

²³¹⁵ Doch ist das Erkennen durch Induktion für Aristoteles anders als das Erkennen von allgemeinen Prinzipien her, nämlich die wissenschaftliche beweisende Erkenntnis. Aber die Induktion, durch die die Ausgangspunkte des Syllogismus gewonnen werden, wird von Aristoteles nicht als eine Art „*episteme*“ verstanden. Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 3, 1139b25-31, S. 133: „Auch scheint jede *Wissenschaft* lehrbar und jeder Wissensgegenstand lernbar zu sein. Jede Lehre aber geht von vorher Erkanntem aus, wie wir in der *Analytik* dartun, sei es, daß sie sich der *Induktion* oder des *Syllogismus* bedient. Die *Induktion* ist auch Prinzip des Allgemeinen, der *Syllogismus* dagegen geht von dem Allgemeinen aus. Mithin gibt es Prinzipien als Prämissen des *Syllogismus*, die nicht wieder durch einen *Syllogismus* gewonnen werden. Mithin tritt hier die *Induktion* ein“. Vgl. unten in diesem Kapitel unter 7.4.6.

²³¹⁶ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 3: „(...): sufficit enim ad scientiam habendam, quod principia sint aequaliter nota, vt scilicet sint credita, & supposita, & accepta a superiori scientia, in qua sunt nota propter *quid*: igitur Theologia est scientia, & in viatore est simul cum fide de credibilibus reuelatis“. Vgl. *Reportata parisiensis* III d. 24 q. un. S. 517 n. 5.

²³¹⁷ Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 3, 1139b34-35, S. 134.

²³¹⁸ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 3: „(...): vbi etiam dicit Commentator quod *principia fiunt nobis nota per inductionem*: igitur non oportet ad scientiam habendam quod principia perfectius cognoscantur, quam conclusiones; igitur, &c.“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2. In Lychetus Zusammenfassung der drei Kennzeichnungen der scotischen Interpretation des thomanischen Wissenschaftscharakters der Theologie des Pilgers zeigt sich in der obigen Darlegung die erste Kennzeichnung: (1) Es gehört nicht zur Definition der *Wissenschaft*, daß sie Prinzipien auf eine evidente Weise besitzt. Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 110 n. 1: „(...), & ex hoc elicitur Primus punctus, quod de ratione scientiae proprie dictae non est habere principia in eadem euidenter nota. (...)“.

und der Seligen untergeordnet sein kann und *folglich* eine *Wissenschaft* sein kann,²³¹⁹ als auch der Auffassung, nach der Glaube und Wissenschaft zusammenfallen können.²³²⁰ Für die folgende Darlegung stütze ich mich auch auf entsprechende Stellen in *Rep. par. prol. q. 2 n. 4-5*, *Rep. I A prol. q. 2* und *Ord. III d. 24 n. 4*, in denen jedes der fünf Argumente ausführlicher als im Text des Prologs der *Ordinatio* behandelt wird.

7.4.1 - Erstes Gegenargument: Glaube und Wissenschaft fallen nicht zusammen²³²¹

(1) Es findet sich bei Thomas v. Aquin die Behauptung, daß die Wissenschaft nicht mit dem Glauben zusammenfällt. So wird das Objekt jeder Wissenschaft nach Thomas v. Aquin durch die Auflösung in die ersten und evidenten Prinzipien erkannt, die dem Erkenntnisvermögen gegenwärtig sind. Außerdem wird jede Wissenschaft als Habitus der Seele durch die Schau des gegenwärtigen Objekts vervollkommnet. Das Objekt des Glaubens ist im Gegensatz dazu dem Erkenntnisvermögen nicht gegenwärtig, weshalb es als etwas Gegenwärtiges geglaubt werden muß. Wenn das Objekt nicht als gegenwärtig angeschaut wird, wird es nicht durch einen Erkenntnisakt, sondern durch einen Glaubensakt erfaßt.²³²²

Aber wenn Thomas v. Aquin feststellt, daß die Theologie des Weges der Theologie der Seligen und der Theologie Gottes untergeordnet ist, widerspricht er sich, insofern er behauptet, daß die Theologie des Weges, d. h. eine untergeordnete *Wissenschaft*, in der Schlußfolgerungen mit Notwendigkeit geschlossen werden,²³²³ mit dem Glauben zusammenfällt.²³²⁴ Nach Thomas v. Aquin entspricht offenkundig die

²³¹⁹ Vgl. unten in diesem Kapitel das zweite (7.4.2), das dritte (7.4.3) und das vierte (7.4.4) Gegenargument.

²³²⁰ Vgl. unten in diesem Kapitel das erste (7.4.1) und das fünfte (7.4.5) Gegenargument.

²³²¹ *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a*; *Rep. par. prol. q. 2 n. 4-5*; *Rep. I A prol. q. 2*; *Ord. III d. 24 n. 4*.

²³²² Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae I - De veritate* q. 14 a. 9 S. 297-8 in corp.: „Unde fidei obiectum est id quod est absens ab intellectu. Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia (...), vel etiam res non apparens, id est res non visa: quia ut dicitur *Hebr.*, XI, 1, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*“. Vgl. ibidem, S. 298 in corp.: „Quandocumque autem deficiat ratio proprii obiecti, oportet quod actus deficiat; unde, quam cito aliquid incipit esse praesens vel apparens, non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia“.

²³²³ Vgl. ibidem, ad 3: „Nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur. Et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei“.

²³²⁴ Vgl. *Ordinatio prol. p. 4 q. 1-2 S. 148 n. 216 textus interpolatus a*: „Haec de theologia in se. Sed quid de theologia viae? Essetne subalterna si talis notitia daretur alicui vel si est data? - Ad hoc dicunt quidam quod est subalterna; subalternatur enim scientiae Dei et beatorum. - Contra hoc arguitur, primo sic: isti alibi dicunt quod scientia non potest stare cum fide; sed, ut dicunt, quia est subalterna, stat cum fide; igitur stat, secundum eos, et non stat, igitur contradicunt sibi“. Vgl. auch *Ordinatio III d. 24 q. un. S. 478 n. 4*: „Contra istam opinionem, & primo

„*sacra doctrina*“ einer zweiten Art Wissenschaft, die sich auf Prinzipien stützt, die nur durch das Licht einer höheren, übergeordneten Wissenschaft einsichtig werden. So nimmt die heilige Lehre ihre Prinzipien durch den Glauben aus der übergeordneten Wissenschaft der Seligen oder derjenigen Gottes,²³²⁵ in denen allein diese Prinzipien als solche erkannt *und nicht geglaubt* werden. Argumentativ widersprechen die thomanischen Lehren über den epistemologischen Charakter der „*sacra doctrina*“ einander. Demgemäß ist der erste Einwand von Scotus ein „*argumentum ad hominem*“. Dies ist in *Ord.* III d. 24 n. 4 besonders deutlich, wo Scotus „*primo contra opinantem*“ argumentiert.²³²⁶

7.4.2 - Zweites Gegenargument: Die Einheit der Wissenschaft von Gott²³²⁷

(2) Außerdem kann die Wissenschaft vom Objekt „Gott“ (unter dem Sinngehalt der Gottheit)²³²⁸ logisch-epistemologisch nur eine einzige Wissenschaft sein. Es ist deswegen nach Scotus nicht der Fall, daß es auch eine untergeordnete Wissenschaft der Theologie - unsere Theologie als eine andere Wissenschaft vom Objekt „Gott“ - geben kann.²³²⁹ Der Hintergrund dieses zweiten Einwands ist nicht offensichtlich. LYCHETUS deutet an, daß „alle“ feststellen, daß die unterordnende und die untergeordnete Wissenschaft zwei verschiedene Wissenschaften sind. Sie beziehen sich auf ein jeweils verschiedenes (formales) Objekt und sind deswegen zumindest objekthaft („*obiectiue*“; Lychetus) verschieden.²³³⁰ Folglich sind sie verschieden,

contra opinantem: nam in 2.2. *quaest.* I. *art.* 5. vbi quaerit hoc ex intentione, dicit quod fides, & scientia non stant simul: sed Theologia, si in quantum subalternata scientiae Beatorum, sit vera scientia, & vt subalternata non sit nisi in viatore, tunc scientia sub propria ratione scientiae subalternatae stat cum fide in viatore, & de eisdem, scilicet creditis. Nec potest soluere contradictionem istam nisi in *secunda secundae* velit dicere, quod loquitur de scientia subalternante, non subalternata“.

²³²⁵ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* I q. 2 S. 3 a. 2 in corp.

²³²⁶ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 4. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 517 n. 5: „Contra hanc opinionem arguitur, & primo contra dicentem. (...). Istud est contra eum, (...). Sed hoc non videtur esse verum secundum eum, quia ratio sua, per quam ostendit quod idem non potest esse scitum, & creditum ab eodem, concludit vniuersaliter de omni scientia, & vniuersaliter loquitur de omni scientia“.

²³²⁷ *Ord.* prol. n. 216 *textus interpolatus a*; *Rep. par.* prol. q. 2 n. 4.

²³²⁸ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 S. 15 n. 4: „Contra. De Deo sub ratione deitatis non potest esse scientia nisi vnica: igitur non habet aliquam sibi subalternatam“.

²³²⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 148-9 n. 216 *textus interpolatus a*: „- Praeterea, scientia Dei non potest esse nisi una; igitur nulla potest esse subalternata“.

²³³⁰ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 110 n. 1: „Certum est apud omnes, quod scientia subalternans, & scientia subalternata sunt duae scientiae, quia alterius, & alterius subiecti, saltem obiectiue distincti“. Diese Bedingung wird von Robert Grosseteste in seinem Kommentar zur *Zweiten Analytik* akzentuiert und von dem Scotisten Johannes v. Reading wiederholt; vgl. z. B. JOHANNES DE READING, *Scriptum in I librum sententiarum - Prologus. qq. 6, 7, & 10*, in: Steven J. LIVESEY (ed.), *Theology and science in the fourteenth century*, prol. q. 6 S. 106: „Item, de eodem obiecto, non potest esse scientia nisi vnica; sed de Deo, quod est unum obiectum, est scientia beatorum, que non est subalternata. Ergo, cum subalternans et subalternata sint distincte scientie, non potest aliqua scientia esse subalternata de Deo ut de subiecto primo“. Vgl. ibidem, S. 107: „(...) est Lincolniensis ut dictum est prius, capitulo 12, quia secundum eum, scientia subalternata addit condicionem in suo subiecto respectu subiecti

sowohl weil sie von verschiedenen Prinzipien ausgehen (bzw. verschiedene Schlußfolgerungen schließen) als auch weil die unterordnende Wissenschaft im Gegensatz zur untergeordneten schlechthin „*propter quid*“ die Schlußfolgerung beweist.²³³¹

Der Kommentator Lychetus sagt mit Recht, daß die Theologie in jedem Verstand²³³² nur eine einzige Wissenschaft sein kann, weil sie die Erkenntnis von einem einzigen Objekt „unter demselben formalen Sinngehalt“ ist.²³³³ Genau die Erkenntnis eines Objekts unter dem Sinngehalt, durch den alle Wahrheiten des Erkenntnishabitus virtuell im zu erkennenden Objekt enthalten sind, konstituiert nach Scotus die Einheit dieses Erkenntnishabitus.²³³⁴ Scotus wiederholt in *Rep. par.* prol. q. 2 n. 4 die bereits dargelegte Bestimmung, nach der alle durch sich erkennbaren theologischen Wahrheiten im Objekt „Gott“ unter seiner singulären Wesenheit virtuell enthalten sind, weshalb vom Objekt „Gott“ als solchem logisch-epistemologisch nur eine einzige Wissenschaft sein kann: *Wissenschaftlich* kann das erste Objekt „Gott“ nicht unter einem anderen enthaltenden Sinngehalt als „*haec essentia ut haec*“ erkannt werden.²³³⁵

Eine Undeutlichkeit, die sich hier zeigen könnte, besteht darin, daß im dargelegten Einwand Scotus nicht differenziert, welchen Sinngehalt des Objekts er jeweils behandelt. Die Undeutlichkeit ergibt sich, wenn an die Auffassungen des formalen Objekts in der Fragestellung über das erste Objekt und seinen Sinngehalt in unserer Theologie der notwendigen Wahrheiten gedacht werden würde.²³³⁶ Ein Vergleich zwischen jener Distinktion und dem dargelegten Einwand würde die Auffassung zwangsläufig nahelegen, daß nach Scotus logisch gesehen beiden *nur*

subalternans. Ergo de eodem subiecto non possunt esse plures scientie quarum una est subalternans, et alia subalternata“.

²³³¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 110 n. 1: „Tum, quia ex aliis, & aliis principiis procedunt. Tum, quia subalternans demonstrat simpliciter *propter quid*, subalternata vero non“.

²³³² Die Einteilung in unterordnende und untergeordnete Wissenschaft wird in diesem Fall bestimmt durch die theologisch begründete verschiedene vermögenspsychologische Leistung des Verstandes verursacht.

²³³³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 110 n. 1: „Sed Theologia in quocumque intellectu est tantum vna scientia. Tum, quia vnus subiecti sub eadem ratione formali, &c. ergo non potest esse subalternata Theologiae beatorum, quia tunc essent duae scientiae distinctae, & sic essent distinctorum subiectorum“.

²³³⁴ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 S. 15 n. 4: „Probatio antecedentis; quaecumque virtualiter continentur in aliquo, primo pertinent ad illam scientiam, quae considerat subiectum illud sub illa ratione, qua virtualiter illa continet, (...)“.

²³³⁵ Vgl. das ganze dritte Kapitel. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 S. 15 n. 4: „(...), sed omnia per se cognoscibilia de Deo continentur in ipso virtualiter sub ratione Deitatis: ergo de Deo vt sic non potest esse nisi vnica scientia, cum scientia sit de ipso sub aliqua ratione prima, qua virtualiter continet omnia per se scibilia de ipso: (...)“.

²³³⁶ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.3.

vermögenspsychologisch verschiedenen Habitus²³³⁷ der gleiche formale Sinngehalt, sei er jeweils gleich erfaßt oder nicht, gegeben werden muß.²³³⁸

Die thomanische Unterordnungsbeziehung zwischen der Theologie des Pilgers und der Theologie Gottes und der Seligen erweist sich als widersprüchlich, schon weil nach Thomas v. Aquin - so argumentiert Scotus zum zweiten Mal „*ad hominem*“ - sich die Einheit des Habitus und die ihm entsprechende Festigkeit auf das erste Objekt gründen, nämlich *auf die einzige formale Hinsicht*, die den Objektcharakter des Objekts bestimmt. Alles, was in der Heiligen Schrift („*sacra Scriptura*“) und von da an in der heiligen Lehre („*sacra doctrina*“) als theologische Wahrheiten betrachtet wird, wird betrachtet, insofern es von Gott geoffenbart ist („*secundum quod sunt divinitus revelata*“): Dies ist nach Thomas v. Aquin der gemeinsame Formalgrund der Theologie des Weges, der das Objekt dieses Erkenntnishabitus - d. h. Gott selber - in seinem Objektcharakter bestimmt.²³³⁹ Die Theologie in „unserem Verstand“ kann nicht der Theologie Gottes und der Seligen untergeordnet sein, weil dies bedeuten würde, daß es dann zwei verschiedene Wissenschaften gäbe, die sich jeweils auf ein verschiedenes Objekt unter einem verschiedenen Formalgrund beziehen würden.

7.4.3 - Drittes Gegenargument: Die Unterordnungsbeziehung dem Sinngehalt der Ursache nach²³⁴⁰

(3) Im dritten Einwand wird von Scotus festgestellt, daß dem Sinngehalt der Ursache nach die Wissenschaft nur (a) vom Objekt, (b) vom erkennenden Subjekt (vom Verstand)²³⁴¹ oder (c) vom Lichte (von der syllogistischen Form und den Prämissen nach „einigen Scotisten“)²³⁴² abhängt.²³⁴³ In einem anderen Zusammenhang hat Scotus

²³³⁷ D. h. „unserem“ Habitus der Theologie und der Theologie im Verstand Gottes.

²³³⁸ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 4: „(...) & ideo nihil est dicere, quod de Deo sub ratione deitatis potest esse scientia aliqua: & tamen quod Theologia, quam nos habemus non sit de Deo: nam vnum sequitur ad aliud, cum de Deo non possit esse nisi vnica scientia, vt iam probatum est“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2.

²³³⁹ Vgl. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologica* I q. 1 S. 4 a. 3 in corp.: „Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti: puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formalim obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut scientia una“. Vgl. Jean-Pierre TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, op. cit., S. 368-9. 372.

²³⁴⁰ *Ord.* prol. n. 216 *textus interpolatus a*; *Ord.* III d. 24 n. 4; *Rep. par.* III d. 24 n. 6.

²³⁴¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 110 n. 1: „(...) Nulla scientia dependet ab aliquo vt a proximo, nisi ab obiecto suo de quo est, & intellectu, scilicet a quo, & in quo est, (...)“.

²³⁴² *Ibidem*: „(...) & lumine, id est, a forma syllogistica, & praemissis, vt quidam Scotistae exponunt de illo lumine“.

²³⁴³ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 149 n. 216 *textus interpolatus a*: „- Praeterea, scientia secundum rationem

bestimmt, daß eine Wissenschaft wesentlich („*essentialiter*“), wie das Verursachte von der Ursache, nur davon abhängt, was ihre Ursache auf eine wesentliche Weise ist: Die Wissenschaft hängt wesentlich nur von dem Vermögen („*ex potentia*“) und von dem Objekt entweder in sich („*obiecto in se*“) oder in seinem Erkenntnisbild („*in specie sua*“) ab.²³⁴⁴ Genau unter der Voraussetzung dieser Prämissen soll nach FINKENZELLERs Zusammenfassung festgelegt werden, daß von einer Unterordnungsbeziehung der Wissenschaften nur dann die Rede sein kann, „wenn zwischen den beiden Wissenschaften ein wesentlicher Ursachenzusammenhang besteht“.²³⁴⁵ Wird die festgestellte Abhängigkeit der Wissenschaft (a) vom Objekt, (b) vom Verstand oder (c) vom Lichte als von einer Ursache betrachtet, ergibt sich, daß im Hinblick auf (a), (b) und (c) die Kenntnis der Seligen keinen Sinngehalt der Ursache gegenüber der Kenntnis des Pilgers besitzt. Wie in *Ord.* III d. 24 n. 4 kann auch im Blick auf *Ord.* prol. n. 216 *textus interpolatus a* das Beispiel gegeben werden, daß die anschauende Kenntnis der Seligen vom dreieinigen Gott, d. h. von dem durch die evidente Kenntnis der Termini erkannten Satz „Gott ist dreieinig“, nicht wesentlich die Ursache der Kenntnis in unserem Erkenntnisvermögen ist, d. h. unseres Habitus des Satzes „Gott ist dreieinig“.²³⁴⁶ Somit ordnet sich die Theologie der Seligen dem Kriterium der Ursache nach nicht die Theologie des Pilgers unter.

Scotus hat hier das Argument von Thomas v. Aquin im Sinne, daß die untergeordnete Wissenschaft von der unterordnenden abhängt, weil die Kenntnis der Prinzipien der untergeordneten Wissenschaft von der Kenntnis der Prinzipien der unterordnenden abhängt und sie voraussetzt. Scotus nimmt im Gegensatz dazu an, daß die geoffenbarte theologische Kenntnis im menschlichen Verstand nicht von der theologischen Kenntnis der Seligen - die Kenntnis der theologischen Wahrheiten in der Schau der Wesenheit Gottes durch den Verstand der Seligen - verursacht wird. Scotus stellt mit einem deutlichen erkenntnispsychologischen Akzent fest, daß (a) die wissenschaftliche Erkenntnis der Seligen („*scientia illa Beati*“), d. h. die erkannte

causae dependet nisi ab obiecto vel subiecto vel lumine; sed respectu intellectus viatoris visio beatorum nullam habet rationem causae; igitur etc.“

²³⁴⁴ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 4: „Praeterea, contra opinionem in se, scientia non dependet essentialiter ab aliquo sicut causatum a causa, (non enim loquor de dependentia accidentis ad subiectum) nisi ab eo, quod est causa illius essentialiter: (...): quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia, & obiecto in se, vel in specie sua: (...).“

²³⁴⁵ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 212.

²³⁴⁶ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 4: „(...): sed notitia Beati, quam habet de Deo trino, & vno euidenter

Wahrheit „Gott ist dreieinig“, nicht das Objekt „meiner wissenschaftlichen Erkenntnis“ („*scientia meae*“) ist.²³⁴⁷ Was von einem Verstand jeweils erkannt wird - z. B. die Prinzipien der Theologie als solche und mit Evidenz in der Theologie der Seligen -, kann nicht einem anderen Verstand übertragen werden. Erkenntnispsychologisch gehören aber die drei erwähnten wesentlichen Ursachen zusammen. Es ist daher zu schließen, daß (b) das Erkenntnisvermögen, das die „*scientia Beati*“ wesentlich verursacht, nicht das Erkenntnisvermögen (meiner) Seele sein kann, durch das die „*scientia meae*“ wesentlich verursacht wird. Ebenso wenig ist (c) das Licht oder das Erkenntnisbild des Objekts von der wissenschaftlichen Erkenntnis der Seligen mein Licht oder mein Erkenntnisbild,²³⁴⁸ durch das ich Gott „*pro statu isto*“ abstraktiv erkenne. Scotus schließt jede Möglichkeit aus, daß die wissenschaftliche Erkenntnis der Seligen „irgend etwas von mir“ („*aliquid mei*“) ist, das die Ursache „meiner wissenschaftlichen Erkenntnis“ - des Habitus der Theologie „in mir“ („*habitus in me*“) - gemäß irgendeinem der wesentlichen Ursachentypen sein kann.²³⁴⁹ Es mag wohl sein, daß die Theologie des Pilgers, insofern sie von „unserem Verstand“ abhängt, auch vom Willen Gottes als von einer entfernten Ursache („*causa remota*“) abhängt. Von der intuitiven im Prinzip nicht-syllogistischen Kenntnis²³⁵⁰ der Seligen hängt sie aber in keinem der drei oben erwähnten Fälle ab.²³⁵¹

7.4.4 - Viertes Gegenargument: Die Theologie des Pilgers und die Theologie der Seligen beziehen sich auf dasselbe²³⁵²

(4) Im vierten Einwand wird das folgende Argument von Scotus ausgeführt:

- Obersatz: Die unterordnende Wissenschaft bezieht sich erstlich nicht auf dieselben Wahrheiten oder erkannten Prädikate, auf die die untergeordnete Wissenschaft sich bezieht.²³⁵³

visio ex euidencia terminorum, non est essentialiter causa nostrae Theologiae: (...)“.

²³⁴⁷ Ibidem: „(...): sed scientia illa Beati non est obiectum scientiae meae, ita vt cognita notitia eius cognoscam Deum trinum, & vnum: (...)“.

²³⁴⁸ Ibidem: „(...): nec est potentia animae, nec species obiecti, (...)“ Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 517 n. 6: „(...): sed notitia Beati, quam habet de Trino & vno, non est causa essentialiter Theologiae nostrae, quia nec est potentia intellectiua nostra, nec obiectum cognitum a nobis“.

²³⁴⁹ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 478 n. 4: „(...), nec aliquid mei, quod possit esse causa scientiae meae in aliquo genere causae, efficientis maxime, sicut modo loquimur: igitur habitus in me in nullo dependet, sicut a causa essentialiter a visione Beatorum: (...)“.

²³⁵⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.3.

²³⁵¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 110 n. 1: „Et debet addi de proximo, quia talis scientia dependet a voluntate diuina, vt a causa remota. Sed certum est, quod notitia Theologica nostra non dependet a visione beatorum, vt causa effectiua, nec vt ab obiecto, nec vt a lumine: quia talis visio non est forma syllogistica, vel praemissae“.

Im Obersatz handelt Scotus nicht von der Beziehung zwischen der Theologie Gottes oder der Seligen und unserer Theologie, sondern er handelt im allgemeinen von der Unterordnungsbeziehung zwischen zwei Wissenschaften. Scotus setzt hier voraus, daß das Objekt der unterordnenden und das Objekt der untergeordneten Wissenschaft zu derselben Subjektgattung gehören, obwohl eines das Objekt in sich ist und das andere das Objekt „*per accidens*“.²³⁵⁴ Somit sind beide Wissenschaften *auch* aufgrund verschiedener Prinzipien verschieden.²³⁵⁵ Ein weiterer Grund, der in *Rep. par. prol. q. 2 n. 4* als ein besonderes Argument vorkommt aber in *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a* und *Rep. I A prol. p. 2* zu einem und demselben Argument gehört, liegt darin, daß die Schlußfolgerungen der übergeordneten Wissenschaft und der untergeordneten Wissenschaft jeweils verschieden sind.²³⁵⁶ Daß beide Gründe für die Unterscheidung zwischen übergeordneter und untergeordneter Wissenschaft in *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a* in demselben Argument zu sehen sind, ist durchaus offensichtlich, wenn Scotus behauptet, die untergeordnete Wissenschaft fange genau da an, wo die unterordnende Wissenschaft ende. Damit wird ausgesagt, daß unter den Prinzipien der untergeordneten Wissenschaft eine Schlußfolgerung der unterordnenden Wissenschaft ist, die selber keine Schlußfolgerung der untergeordneten Wissenschaft sein kann.²³⁵⁷

- Untersatz: Die Theologie des Pilgers kann sich auf dieselben Dinge beziehen, auf die sich die Theologie der Seligen bezieht.²³⁵⁸

In *Rep. I A prol. q. 2* stellt Scotus fest, daß unsere Theologie von denselben Wahrheiten handelt, von denen die Theologie der Seligen handelt, wenn auch nicht von allen.²³⁵⁹ Wenn zwar *nicht* von allen, (was heißen muß, daß die Seligen dem Inhalt nach, nicht dem ersten Objekt unter seinem eigentümlichen Sinngehalt nach, andere

²³⁵² *Ordinatio prol. n. 216 textus interpolatus a; Rep. par. prol. q. 2 n. 4; Rep. I A prol. q. 2.*

²³⁵³ Vgl. *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a*: „- Praeterea, scientia subalternans non est primo de eisdem veritatibus vel praedicatis scitis, (...)“.

²³⁵⁴ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1.

²³⁵⁵ Vgl. *Reportata parisiensis prol. q. 2 S. 15 n. 4*: „Item secundo sic: scientia subalternata & subalternans non se extendunt ad aequalia scibilia, quia principia subalternatae sunt conclusiones in subalternante. Dicit etiam Philosophus I. *Poster. text. 69.* & in I. *Phys. & Commentator ibid. comment. 18.* quod subiectum subalternatae se habet per additionem ratione scientiae subalternantis“.

²³⁵⁶ *Ibidem*: „Similiter tertio sic, vt prius scientia subalternans & subalternata non sunt primo de eisdem conclusionibus; quia conclusiones in scientia subalternante sunt principia in scientia subalternata: sed Theologie nostra est de eisdem primo, de quibus est scientia Beatorum: (...)“.

²³⁵⁷ Vgl. *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a*: „(...) quia ibi incipit subalterna ubi desinit subalternans; (...)“ Vgl. *Reportatio parisiensis I A prol. q. 2*: „Item scientia subalternans et subalternata non sunt primo de eisdem veritatibus praecise, nec conclusionibus scitis; quia conclusiones scientiae subalternantis sunt principia subalternatae“ Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 214.

²³⁵⁸ Vgl. *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a*: „(...)“; sed haec potest esse de eisdem de quibus est scientia beatorum; igitur etc.“.

²³⁵⁹ Vgl. *Reportatio parisiensis I A prol. q. 2*: „Sed theologia nostra est primo de eisdem de quibus est scientia

Wahrheiten über Gott erkennen), bedeutet dies immer noch nicht, daß es zwischen unserer Theologie und der Theologie der Seligen eine Beziehung der Unterordnung besteht. Hier wird ein anderes Argument für die Verneinung der gemeinten Unterordnungsbeziehung verlangt. Wenn dementsprechend ein erkennendes Subjekt zehn Bücher über geometrische Dinge erkennt - man könnte das Argument auch mit der Prämisse „zehn Bücher von Thomas v. Aquin erkennt“ formulieren -,²³⁶⁰ und ein anderes erkennendes Subjekt nur fünf, ist es keineswegs der Fall, daß die Wissenschaft der Geometrie des zweiten der Wissenschaft der Geometrie des ersten untergeordnet ist.²³⁶¹ Gäbe es zwischen beiden Habitus als beweisbaren Teilen der ganzen Geometrie eine Beziehung der Unterordnung, dann müßte das auf jeden Fall bedeuten, daß die untergeordnete Geometrie von einem und demselben erkennenden Subjekt erkannt würde, das gleichzeitig die übergeordnete Wissenschaft erkennen würde. Sonst wäre der untergeordnete Habitus für dieses Subjekt und in ihm keine untergeordnete Wissenschaft.

Daß aber der Untersatz des Arguments zu bestätigen ist, kann selbst in der Bestimmung des ersten Objekts der Theologie und seines Sinngehalts jeweils im Blick auf eine verschiedene Verfassung des Verstandes bzw. auf einen vermögenspsychologisch verschiedenen Habitus geprüft werden. Dies wird auch in der Darstellung der Weisen vorausgesetzt, wie die Theologie Gottes (nicht durch Beweisgänge), die Theologie der Seligen (durch Beweisgänge, vielleicht auch durch Denkbewegung) und unsere Theologie (durch Beweisgänge und durch Denkbewegung aufgrund der geoffenbarten Wahrheiten) sich auf dieselben Prädikate über das Objekt „Gott“ und seine „subjekthaften Teile“ beziehen.²³⁶² Dasselbe wird nach Scotus in *Rep. par.* prol. q. 2 n. 4 von Thomas v. Aquin selber behauptet - zum dritten Mal argumentiert Scotus „*ad hominem*“ -, nämlich daß das erste Subjekt unserer Theologie Gott unter dem Sinngehalt der Gottheit ist, nicht unter einem besonderen Sinngehalt,

beatorum, licet forte non de omnibus illis“.

²³⁶⁰ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 4: „(...) licet forte non de omnibus illis, sed hoc non facit quod ei subalternetur, si enim vnus sciat decem libros Thomae, & alius quinque, non propter hoc scientia sua subalternatur scientiae alterius: ergo, &c.“

²³⁶¹ Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2: „Sed hoc non facit quod eis non subalternetur. Si enim vnus sciat 10 libros geometriae et alius 5, non propter hoc scientia scientis 5 subalternatur scientiae scientis 10. Similiter est in proposito, ut quod Deus est trinus et vnus et de aliis convenientibus deitati in quantum deitas. Ergo haec scientia nostra non est subalternata scientiae Dei et beatorum; ergo etc.“

²³⁶² Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 110 n. 4: „(...) sed Theologia Dei, beatorum, & nostra, est praecise de eisdem praedicatis (licet nostra sit de eisdem per reuelationem, illa vero beatorum per demonstrationem, & forte etiam per discursum, sed illa quae est Dei, licet sit de eisdem simpliciter praedicatis, non tamen per demonstrationem, vt supra patuit) modo si nostra esset subalternata, non posset esse primo de eisdem

weshalb auch unsere Theologie, wie die Theologie Gottes und der Seligen, alle Wahrheiten betrachtet, die unter dem so erfaßten ersten Subjekt virtuell enthalten sind.²³⁶³

- Zuletzt ergibt sich die selbstverständliche Schlußfolgerung: Die Theologie des Pilgers kann der Theologie der Seligen nicht untergeordnet sein.

7.4.5 - Fünftes Gegenargument: Die evidente Schau des Objekts und der Glaube an dasselbe Objekt fallen nicht zusammen²³⁶⁴

(5) Im fünften und letzten Einwand geht Scotus von der folgenden Prämisse aus:

- Obersatz: Derjenige, der die untergeordnete Wissenschaft hat,²³⁶⁵ kann auch die unterordnende Wissenschaft²³⁶⁶ haben,²³⁶⁷ so wie derjenige, der die unterordnende Wissenschaft hat, auch die untergeordnete Wissenschaft haben kann.²³⁶⁸

Es wird prinzipiell nicht behauptet, daß das erkennende Subjekt jeden der beiden Habitus zu verschiedenen Zeiten haben kann, obwohl dies wahr ist. Vielmehr wird festgestellt, daß es der üblichen Auffassung von untergeordneter und übergeordneter Wissenschaft nach zutagelegt, daß beide Habitus demselben erkennenden Subjekt erkennbar sind. Derjenige, der die Prinzipien der unterordnenden Wissenschaft erkennen kann, kann auch die Schlußfolgerung in demselben Habitus bzw. eines der Prinzipien der untergeordneten Wissenschaft erkennen: Er kann damit die Schlußfolgerungen der untergeordneten Wissenschaft „*propter quid*“ erkennen.²³⁶⁹ Es steht außerdem der Behauptung nichts entgegen, daß derjenige, der (zuerst) die untergeordnete Wissenschaft erkennt, die unterordnende Wissenschaft (erst später) erkennen kann. Dies ist so, weil im Vergleich mit den Prinzipien der untergeordneten Wissenschaft die Prinzipien der unterordnenden Wissenschaft früher und verschwommen (allgemeiner) sind, und frühere und verschwommene Prinzipien in der

praedicatis, siue proprietatibus“. Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.2 und 6.3.

²³⁶³ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 4: „Sed secundum Thomam, subiectum in Theologia nostra est Deus, non sub speciali ratione, sed sub ratione deitatis, sic autem est subiectum Theologiae Beatorum; igitur Theologia nostra considerat omnia, quae virtualiter continentur in Deo, sicut scientia beatorum, igitur ad aequalia extenduntur, ergo, &c.“.

²³⁶⁴ *Ord. prol. n. 216 textus interpolatus a; Rep. I A prol. p. 2; Ord. III d. 24 n. 4; Rep. par. III d. 24 n. 6.*

²³⁶⁵ D. h. irgendeine naturhafte untergeordnete Wissenschaft.

²³⁶⁶ D. h. irgendeine naturhafte unterordnende Wissenschaft.

²³⁶⁷ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 149 n. 216 *textus interpolatus a*: „- Praeterea, habens scientiam subalternatam potest habere subalternantem; (...)“.

²³⁶⁸ Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2: „Item, omnis habens scientiam subalternantem potest habere scientiam subalternatam; et e converso habens subalternatam potest habere, stante illa, scientiam subalternantem“. Vgl. *Reportata parisiensis* III d. 24 q. un. S. 517 n. 6. Vgl. Josef FINKENZELLER, op. cit., S. 213.

²³⁶⁹ Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. p. 2: „Prima pars maioris probatur: quia si habet subalternantem habet

„Ordnung der intellektuellen Erkenntnis“ schlechthin („*simpliciter*“) und dem Menschen („*nobis*“) erstlich bekannt sind, obschon nicht in der Ordnung der Entstehung.²³⁷⁰

- Untersatz: Wenn die Begriffe „unterordnende Wissenschaft und Theologie Gottes oder der Seligen“ und „untergeordnete Wissenschaft und Theologie des Pilgers“ zusammen betrachtet werden, ist der Obersatz bezüglich des Habitus der Theologie nicht anwendbar.²³⁷¹

Wird angenommen, daß die Theologie der Seligen die unterordnende Wissenschaft ist und die Theologie des Pilgers die untergeordnete, dann muß diese Annahme durch die notwendige Prämisse geprüft werden, daß es epistemisch unmöglich ist, daß der Selige und der Pilger jeweils die andere Wissenschaft, eigentlich die Schau von theologischen Wahrheiten und den Glauben an sie, habituell zugleich haben kann: Sowohl der Selige als auch der Pilger wären dann ein „Verstehender mit Glaube“ („*comprehensor cum fide*“).²³⁷² Die vorgelegte Annahme ist deswegen falsch. Und sie ist außerdem falsch, weil der Habitus der Seligen und der Habitus des Pilgers verschiedene Erkenntnisvorgänge voraussetzen, nach denen es unmöglich ist, daß sie der Natur oder der Zeit nach in einer Beziehung der Unterordnung *aufeinander überschreitbar* sind. Der Selige kann nicht zuerst die unterordnende Wissenschaft durch

principia et propter quid subalternatae tamquam conclusionum; ergo potest scire ista propter quid“.

²³⁷⁰ Ibidem: „Secunda pars maioris probatur: quia sciens subalternatam scientiam potest naturaliter scire subalternantem, scilicet quia principia subalternantis sunt priora; et in intelligibilibus, priora et confusa sunt nobis notiora et prius nota, secundum Avicenna, I *Metaphysicae*: „Ens est nobis prius natum in sensibilibus modo, quia ibi posteriora nobis sunt magis nota“. Ergo habens hanc scientiam subalternatam de intelligibilibus potest naturaliter habere scientiam subalternantem, tamquam priorem naturaliter; sed hoc falsum est, quia tunc idem esset viator et comprehensor“. Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 479 n. 4: „Praeterea, omnis sciens scientiam subalternatam, quae est de intelligibilibus; potest scire, & subalternantem, quia principia subalternantis sunt priora: & in intelligibilibus, illa quae sunt priora simpliciter, sunt priora nobis, licet in sensibilibus non sint eadem priora simpliciter, & priora nobis, quia sensibilia posteriora sunt nobis magis nota: (...)“. Vgl. *Reportata parisiensis* III d. 24 q. un. S. 517 n. 6: „Alia pars probatur, vt hic sciens subalternatam naturaliter potest scire subalternantem, quia principia subalternantis naturaliter sunt priora, & notiora nobis: in sensibilibus est e conuerso, quia sensibilia posteriora sunt nobis notiora“. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 149 n. 216 *textus interpolatus a*: „Maior patet quoad utrumque: primo, quia habens principia de conclusione potest scire conclusionem; similiter patet secundum, quia principia subalternantis sunt universaliora, et sic ordine cognitionis intellectualis prius nota, quia ibi secundum huiusmodi non proceditur a magis notis sed a sensu“.

²³⁷¹ Ibidem: „(...); in proposito utrumque est impossibile; ergo etc.“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2: „Sed habens scientiam beatorum, ut visionem de Deo, non potest habere fidem de eo nec theologiam nostram; ergo haec non subalternatur illi“.

²³⁷² Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 479 n. 4: „si ergo haec scientia potest simul stare cum fide, sequitur quod aliquis potest scire scientiam subalternatam cum fide, & ita potest esse comprehensor ratione fidei simul stantis“. Vgl. *Reportatio parisiensis* I A prol. p. 2: „(...); sed hoc falsum est, quia tunc idem esset viator et comprehensor“. Vgl. *Reportata parisiensis* III d. 24 q. un. S. 517 n. 6. Die Beschreibung des Untersatzes dieses Arguments in Edward D. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, op. cit., S. 46 Fn. 159, ist inkorrekt. Die Genauigkeit O'Connors Auffassung von der scotischen Kritik an der Unterordnungslehre und an dem Wissenschaftscharakter unserer Theologie nach Thomas v. Aquin wird dadurch beeinträchtigt, daß O'Connor die scotischen Argumente gegen die Lehren von Thomas v. Aquin und diejenigen gegen Heinrich v. Gents Lehre über das mittlere Licht der theologischen Erkenntnis vermischt; vgl. ibidem, S. 42-5. Vgl. im vierten Kapitel unter 4.2 und

die evidente Schau besitzen und dann auch die untergeordnete Wissenschaft durch den Glauben durch eine nicht-distinkte und nicht-evidente Erkenntnis des theologischen Objekts, die ihrer Entstehung nach vom sinnlichen Erkenntnisbild und vom aktiven Erkenntnisvermögen verursacht wird.²³⁷³ Seinerseits kann der Pilger „*de lege communi*“ nicht die untergeordnete Wissenschaft durch den Glauben besitzen und dann die unterordnende Wissenschaft durch die evidente Schau, so wie die Seligen sie besitzen.²³⁷⁴ Derjenige, der einen der beiden beteiligten Habitus besitzt, kann schlechthin nicht den anderen besitzen. Er kann schlechthin nicht sagen, daß einer dem anderen untergeordnet ist, so wie derjenige, der den Habitus der Geometrie und den Habitus der Optik besitzt, doch sagen kann, daß der Habitus der Optik dem Habitus der Geometrie untergeordnet ist.

- Nochmals ergibt sich die selbstverständliche Schlußfolgerung: Die Theologie des Pilgers kann nicht der Theologie der Seligen untergeordnet sein.

7.4.6 - Ergebnis²³⁷⁵

Noch vor seiner abschließenden Darlegung des Wissenschaftscharakters unserer Theologie angesichts der Argumente des Thomas v. Aquin stellt Scotus in *Rep. par. prol. q. 2 n. 5* fest, daß untergeordnete *Wissenschaften* wohl Prinzipien haben können, die in ihnen „durch Erfahrung“ („*per experientiam*“) mit Evidenz gewonnen werden. Zwar ähnelt diese Behauptung dem ersten Fall der ersten Weise, durch die Heinrich v. Gent eine Daß- von einer Warum-Wissenschaft bzw. eine untergeordnete von einer unterordnenden Wissenschaft differenziert.²³⁷⁶ Während die unterordnende

im Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2.

²³⁷³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., S. 110 n. 5: „(...), sed Deus, & beatus non potest habere nostram Theologiam, quia nos solum obscure, & fide credimus, & Deus & beati clare vident, modo fides repugnat visioni, (...)“.

²³⁷⁴ *Ibidem*: „(...), neque e conuerso viator potest habere visionem de communi lege, ergo Theologia Dei, & beatorum non subalternat sibi Theologiam nostram“. Vgl. *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 S. 149 n. 216 *textus interpolatus a*: „Minor etiam patet quoad utrumque membrum: sicut viator non potest clare videre, sic beatus non potest habere sensum“.

²³⁷⁵ *Rep. par. prol. q. 2 n. 5; Rep. I A prol. q. 2; Ord. III d. 24 q. un. n. 18-19; Rep. par. III d. 24 q. un. n. 22-23.*

²³⁷⁶ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 (I f. 52C-D). Wie im Hinblick auf die anderen Weisen und Fälle, vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.3, glaubt Heinrich v. Gent auch hier, die Beispiele von Aristoteles richtig auszulegen und zu klassifizieren. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 13, 78b39-79a1, S. 368-9: „Einige dieser Wissenfächer bezeichnen in etwa mit gleichem Namen verschiedene Ebenen, z. B. „Gestirnkunde“ nennt sich die, welche nur rechnerisch vorgeht, ebenso wie die der Seefahrer, (...)“. Vgl. Hans Günter ZEKL, *Anmerkungen Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., S. 581 Anm. 84: „Es gibt also eine ganz praktische, nautische „Astrologie“; Sokrates nennt so etwas bei *Platon* oft genug „Kybernetik“ - Kunst der Steuerleute. - Es ist sehr instruktiv zu sehen, wie er die Wissensgebiet nach Empirie- und Abstraktionsgrad nach oben vermittelt“. Vgl. auch Stephen F. BROWN, *Henry of Ghent's critique of Aquinas' subalternation theory and the early thomistic response*, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), op. cit., S. 339-40. 344.

Wissenschaft, z. B. die Gestirnkunde, Erkenntnis „*per rationem et per causam*“ erreicht, erkennt die Seefahrerkunst dasselbe absolute Objekt, nämlich die Konjunktion der Sterne als eine Vorhersage eines Sturms oder der Windstille, „*per sensum*“ und „*per experientiam*“.²³⁷⁷ In der Seefahrerkunst werden dementsprechend sowohl Prinzipien als auch Schlußfolgerungen „*per sensum et experientiam*“ erkannt.

Aber Scotus erwähnt nirgends die vorgelegte Distinktion des Heinrich v. Gent und würde sie bestimmt mit denselben Argumenten verneinen, mit denen der Scotist Johannes v. Reading sie verneint.²³⁷⁸ Das Hauptargument liegt darin, daß die unterordnende und die untergeordnete Wissenschaft absolut gesprochen sich jeweils auf ein verschiedenes formales Subjekt/Objekt beziehen müssen, insofern das Subjekt der untergeordneten Wissenschaft „*per conditionem superadditam*“ unter dem Subjekt der unterordnenden Wissenschaft steht.²³⁷⁹ Genau dies müßte durch die zwei „*modi considerandi*“ bzw. die zwei Wissenschaften in der vorgelegten Unterordnungsweise von Heinrich v. Gent gezeigt werden.²³⁸⁰ Die Behauptung in *Rep. par.* prol. q. 2 n. 5, daß untergeordnete Wissenschaften Prinzipien haben können, die „durch Erfahrung“ („*per experientiam*“) mit Evidenz gewonnen werden, steht in Übereinstimmung mit dem obigen Prinzip von der Lehre der Unterordnung. Scotus stützt sich hier auf ein Beispiel von Alhazen (Ibn al-Haytham) in seinem Hauptwerk „*Perspectiva*“ (oder „*De*

²³⁷⁷ Vgl. HEINRICH V. GENT, *Summa* a. 7 q. 4 (I f. 52C-D).

²³⁷⁸ D. h. Argumente, die Johannes v. Reading sowohl von Robert Grosseteste als auch von Scotus selbst übernimmt. Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 41-2. Vgl. JOHANNES DE READING, *Scriptum in I librum sententiarum - Prologus. qq. 6, 7, & 10*, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., prol. q. 7 S. 123-4.

²³⁷⁹ Dies wurde oben in diesem Kapitel unter 7.2.1, 7.4.2 und 7.4.4 gezeigt. Vgl. JOHANNES DE READING, *Scriptum in I librum sententiarum - Prologus. qq. 6, 7, & 10*, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., prol. q. 7 S. 123: „Contra istam opinionem. Quando dicitur quod scientia subalternans et subalternata quandoque considerant idem licet diversis modis, <dico quod non,> quia nec de eodem subiecto sunt distincte scientie, nec eadem veritas pertinet ad distinctas scientias; ergo etc.“. Vgl. auch Robertus GROSSETESTE, *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, I 12 S. 194-5 lin. 140-4. 149-52: „Que autem subalternans et subalternata communicant in nomine uno et ratione nominis una fere sunt tales quod de subiecto scientie subalternantis per condicionem superadditam fit subiectum scientie subalternate, ita tamen quod illa duo subiecta remanent idem in substantia, et alterum remanet predicabile de altero, (...); fere, dico, quia subalternata apponit conditionem que non destruit intentionem nominis scientie subalternantis, sed permittit eam salvari, sicut scientia navalis et astrologia mathematica utraque dicitur astrologia, (...)“. Hinsichtlich Grossetestes Interpretation der Unterordnung der Wissenschaften bei Aristoteles ist zu sagen, daß sowohl die Idee der „*conditio superaddita*“ als auch die Bedingung, nach der die untergeordnete Wissenschaft in der Regel zwei anderen Wissenschaften untergeordnet ist, von Scotus offensichtlich akzeptiert werden; vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.2.1. Vgl. noch Steven J. LIVESEY, John of Reading on the subalternation of the sciences, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. II, S. 91f.

²³⁸⁰ Vgl. auch JOHANNES DE READING, *Scriptum in I librum sententiarum - Prologus. qq. 6, 7, & 10*, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., prol. q. 7 S. 124: „Praeterea, si subalternans et subalternata considerent idem secundum diversos modos cognoscendi, aut illi modi sunt condiciones subiectorum et tunc sunt diversa subiecta et non idem, aut non sunt condiciones subiectorum, sed est omnino idem subiectum, et hoc est contra Lincolnensem ut dictum est“.

aspectibus“),²³⁸¹ der das („*universaliter*“ gültige)²³⁸² Prinzip im Bereich der Reflexionstheorie, daß der Einfallswinkel und der Reflexionswinkel gleich sind,²³⁸³ „*per experientiam*“²³⁸⁴ beweist, selbst wenn dieses Prinzip durch die Wissenschaft der Geometrie bewiesen werden kann. Es folgt daraus nach Scotus, daß viele Prinzipien dem Optiker schlechthin bekannt („*simpliciter nota*“) sind, d. h. dem Optiker „*quia*“, nicht „*propter quid*“,²³⁸⁵ bekannt. Dies ist jedoch hinreichend, um den Habitus des Optikers „(untergeordnete) Wissenschaft“ zu nennen. Dennoch wenn immer es in einer untergeordneten Wissenschaft Prinzipien gibt, die nicht durch die Sinne und durch Erfahrung (mit Evidenz) erkannt werden können,²³⁸⁶ ist es erforderlich, daß das erkennende Subjekt sie auf frühere evidente Prinzipien zurückführt: Sonst ist die Kenntnis, die von solchen Prinzipien nur durch Erfahrung gewonnen wird, keine Wissenschaft.²³⁸⁷

²³⁸¹ Vgl. Matthias SCHRAMM, *Ibn al-Haythams Weg zur Physik*, S. 189f.; David C. LINDBERG, *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, S. 60f. Man kann dennoch zumindest vermuten, daß Scotus dasselbe Prinzip von der „*Perspectiva communis*“ des Johannes v. Peckham übernimmt. Anscheinend war Scotus der erste, der dieses Werk erwähnt hat. Dabei handelt es sich um einen abgekürzten Abriß von Alhazens Meisterwerk, wo aber auch entsprechende Werke von Roger Bacon und Robert Grosseteste berücksichtigt werden. Vgl. David C. LINDBERG, Introduction, in: David C. LINDBERG (ed.), *John Pecham and the science of Optics - Perspectiva communis*, S. 13 Fn. 5. Vgl. ibidem, S. 13-4. 20-1. 24-6. Vgl. JOHANNES PECHAM, *Perspectiva communis*, II. 6 S. 160: „[Propositio] 6^a. Angulos incidentie et reflexionis equales esse, radiumque incidentem et reflexum in eadem superficie esse cum linea erigibili a puncto reflexionis. (...) Equalitas autem angulorum experimento coligitur et ratione utcunque probatur, (...)“. Scotus erwähnt diese Proposition in *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* V q. 7 S. 493 n. 13 mit expliziter Berufung auf Peckham: „- Tum quia angulus incidentia est aequalis angulo reflexionis, ibidem parte 2, conclusione 6; (...)“. Vgl. auch David C. LINDBERG, The „*Perspectiva communis*“ of John Pecham: its influences, sources and content, in: *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, S. 40-3.

²³⁸² Vgl. Robert GROSSETESTE, IX. *De lineis angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*, in: Ludwig BAUR (Hrsg.), *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, S. 62: „Universaliter enim angulus incidentiae et reflexionis facit angulos aequales, quod supponatur nunc“. David C. LINDBERG, Reference matter, in: David C. LINDBERG (ed.), *John Pecham and the science of Optics - Perspectiva communis*, S. 255 Fn. 10, erwähnt viele andere (frühere) Quellen, in denen sich dieses Prinzip findet.

²³⁸³ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 5: „Ad primam rationem oppositam, dicendum quod scientiae subalternatae possunt habere aliqua principia, de quibus habent evidentiam per experientiam, sicut Alphazen in *Perspectiua*, probat per experientiam, quod anguli incidentiae & reflexionis sunt aequales, quamvis hoc probari possit per Geometriam; (...)“.

²³⁸⁴ Man kann behaupten (vgl. weiter unten in diesem Abschnitt), daß angesichts der möglichen Quellen, auf die sich Scotus stützt, der Ausdruck „*per experientiam*“ in diesem Zusammenhang dasselbe wie „*per experimentum*“ bedeutet. Bei Robert Grosseteste und Roger Bacon sind „*experimentum*“ und „*experientia*“ häufig auswechselbare Ausdrücke; vgl. Jeremiah HACKETT, *Scientia experimentalis: from Robert Grosseteste to Roger Bacon*, in: James McEVOY (ed.), *Robert Grosseteste: new perspectives on his thought and scholarship*, S. 103-5. 109.

²³⁸⁵ Ausdrücklich in *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2: „Ad rationem primam istius opinionis dico quod scientia subalternata habet aliqua principia ‘quia’, ex quibus habet evidentiam per experientiam, sicut probat Perspectivus per experientiam quod anguli incidentiae eiusdem reflexionis sunt aequalis; et in omnibus de quibus scientiam? per experientiam, prius cognoscimus ‘quia’ quam ‘propter quid’. Unde multa principia sunt nota Perspectivo, de quibus tantum nescit quia et non habet propter quid“.

²³⁸⁶ Vgl. die Beispiele auch im Blick auf die Beziehung zwischen Geometrie und Optik oben in diesem Kapitel unter 7.1 und 7.2.

²³⁸⁷ Vgl. auch *Reportata parisiensis* prol. q. 2 S. 15 n. 5: „(...) Vnde multa principia sunt simpliciter nota Perspectivo, de quibus tamen nescit propter quid Si sint autem alia principia in subalternata, quae non sunt nota per sensum & experientiam, oportet quod sciat ea reducere in alia principia priora: illa ergo notitia, quae tantum per experientiam cognoscit ista, illa non est scientia“.

Die letzten Prämissen werden von Scotus in seiner endgültigen Antwort auf die Position des Thomas v. Aquin (vgl. *Rep. par. prol. q. 2 n. 3*) angewandt. Dementsprechend stimmt Scotus der Meinung zu, daß eine untergeordnete Wissenschaft als solche eine Wissenschaft ist, aber nicht insofern in ihr die Prinzipien des Wissens geglaubt werden.²³⁸⁸ Nur wenn die Prinzipien des Erkenntnishabitus entweder durch Erfahrung oder durch die Reduktion auf die Prinzipien des übergeordneten Habitus erkannt werden, ist der untergeordnete Erkenntnishabitus ein Habitus der Wissenschaft.²³⁸⁹ Es ist folglich nicht schwer zu sehen, daß das zweite Argument ungültig ist: Die Wahrheiten der Optik als Optik werden doch in einer Wissenschaft betrachtet, aber nicht insofern ihre Prinzipien geglaubt werden, sondern nur insofern sie durch Erfahrung oder die evidente Erkenntnis der Prinzipien der Wissenschaft der Geometrie im Verstand des Optikers-Geometers erkannt werden.²³⁹⁰

Das dritte in *Rep. par. prol. q. 2 n. 3*, *Ord. III d. 24 n. 3* und *Rep. par. III d. 24 n. 5* vorgelegte Argument, nach dem für einen Habitus der Wissenschaft hinreichend ist, daß seine Prinzipien „*aliqua*liter“ erkannt werden, ist ebenso ungültig. Um dies zu zeigen, wird in *Ord. III d. 24 n. 19* und *Rep. par. III d. 24 n. 23* zuerst der bestätigende Kommentar über die ausreichende Erlangung der Kenntnis der Prinzipien durch Induktion bzw. das Gewinnen einer besonderen Art von Wissenschaft²³⁹¹ weiter analysiert und dann abgelehnt. Dies ist so, weil Scotus annimmt, daß die Induktion auf eine doppelte Weise verstanden werden kann:

- Einerseits ist die Induktion in Übereinstimmung mit Boethius eine Art Argumentation („*species argumentationis*“). Dieser ersten Weise nach reicht die

²³⁸⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.4.

²³⁸⁹ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 S. 15 n. 5: „Per hoc patet ad rationes. Ad primam, quod subalternata in quantum talis est scientia; non quia tantum credit sua principia, sed quia nouit illa per experientiam, vel quia nouit ea reducere ad priora in scientia superiori“.

²³⁹⁰ Ibidem: „Ad aliud, quod quamuis perspectiua in quantum perspectiua sunt, considerentur in scientia, haec tamen sola ratio non sufficit; nisi cognoscat Perspectiuus sua principia praedicto modo“. Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 521 n. 22: „(...), & ideo cum dependeat a Geometria secundum principia sua, non erit Perspectiua scientia, nisi causetur a Geometria, & ideo nullus est Perspectiuus, vt sciens eam, sed vt credens eam tantum, nisi causetur notitia principiorum in illo, in superiori scientia“. Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 485 n. 18: „Et cum dicis, quod sunt distincti habitus, verum est: sed sicut non potest esse habitus ille, nisi causetur ex principiis euidentibus; ita non potest esse habitus huic homini, nisi causetur in ipso ex principiis illis, quae habent certitudinem istam ex principiis primis, notis in scientia superiori“. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.4. Vgl. JOHANNES DE READING, *Scriptum in I librum sententiarum - Prologus. qq. 6, 7, & 10*, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., prol. q. 6 S. 108-9: „Ad aliud argumentum, cum dicitur perspectiva in quantum talis est scientia, concedo; et perspectiuus in quantum talis est sciens. Et quando dicitur quod non est necessario geometer, dico quod vel nouit reducere principium perspective in principium ex quo deducitur - in geometria -, vel nouit illud per experientiam, vel saltem habita cognitione de subiecto eius quod est, probat ex illa ratione talis subiecti compositi conclusiones suas“.

²³⁹¹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.4.

Induktion nicht für die wissenschaftliche Erkenntnis aus. In einer solchen „induktiven Argumentation“ wird ein allgemeines Objekt dadurch erkannt, daß es von den singulären Dingen aus deduziert wird.²³⁹² Aber genau das gegensätzliche Verfahren charakterisiert eine wissenschaftliche Deduktion. Wissenschaftlich („*scientific*“) folgt eher die Argumentation „Jedes Ganze ist größer als die Teile; mithin dieses Ganze (ist größer als diese Teile)“ als das Gegenteil, d. h. „Dieses und jenes Ganze (sind größer als diese und jene Teile); mithin jedes Ganze (ist größer als die Teile)“.²³⁹³ Dies bedeutet für Scotus, daß die Evidenz der Prinzipien in einer Wissenschaft - d. h. der schon gewonnenen evidenten Prinzipien - keineswegs von den singulären Objekten abhängt. Auch wenn kein entsprechendes singuläres Objekt wäre, gäbe es nichtsdestoweniger wahre Wissenschaft, da „*scientia*“ die Kenntnis von notwendigen allgemeinen Objekten ist. Die Prinzipien einer Wissenschaft werden allein von den erfaßten Termini aus erkannt, insofern die Termini sich dem Verstand vergegenwärtigen: *So* stimmt der Verstand ihnen zu, nicht durch induktive Argumentation. Die letzte Auflösung der Gewißheit der Erkenntnis bleibt *in dieser* Erkenntnis, d. h. daß jenes ein solches Verständnis ist und jene solche Termini sind („*ille est talis intellectus, & hi tales termini*“).²³⁹⁴

- Andererseits, und dies soll als richtige Auslegung von *Nikomachischer Ethik* VI Kap. 3 gelten, wird die Induktion als die Annahme der singulären Dinge durch die Sinne verstanden, nämlich jede Erkenntnis, die von den Sinnen aus hervorgebracht wird, wie die Erkenntnis der Prinzipien durch den menschlichen Verstand, weil dieser die Termini der Prinzipien durch die Sinne erfaßt.²³⁹⁵ Hier, so wird das Argument in *Rep. par.* III d. 24 n. 23 fortgeführt, ist die Induktion ursprünglich notwendig für die Erkenntnis der Prinzipien einer bestimmten Wissenschaft, insofern sie für die Erfassung der Termini notwendig ist, (und dies auch wenn die Sinne sich in bezug auf die

²³⁹² Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 485-6 n. 19: „Ad Commentatorem dico, quod inductio potest accipi dupliciter. Vno modo prout est species argumentationis, secundum quod loquitur Boëtius de inductione. (...). Si primo modo loquitur Commentator. Dico quod inductio non sufficit ad scientiam: nec ideo scitur vniuersale, quia ex particularibus deducitur“.

²³⁹³ *Ibidem*, S. 486: „Vnde magis sequitur *scientific*, *omne totum est maius sua parte, igitur hoc totum: quam e conuerso, scilicet hoc & illud totum, igitur omne*“.

²³⁹⁴ „Vnde euidencia principiorum in scientia non dependet ex singularibus: sed si nullum singulare esset, cum scientia sit necessarium, adhuc staret vera scientia; sed principia sunt nota ex terminis apprehensis, secundum quod termini vltro se offerunt intellectui: & resolutio certitudinis stat in hoc, quod ille est talis intellectus, & hi tales termini“. Vgl. auch *Reportata parisiensis* III d. 24 q. un. S. 521 n. 23: „Vne haec vniuersalis: *Omne totum est maius sua parte*, est primo, & per se nota; nec assentio illi, quia assentio huic, *hoc totum est maius sua parte*. Ideo quando assentitur alicui primo principio, non assentitur illi per inductionem, isto modo sumendo *inductionem*“.

²³⁹⁵ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 486 n. 19: „Alio modo prout inductio dicitur omnis cognitio, quae oritur ex sensu, sicut principia cognoscimus, quia terminos apprehendimus per sensum“.

wirklichen, singulären Dinge irren).²³⁹⁶ Nur insofern die singulären Dinge durch die Sinne erfaßt werden, abstrahiert der Verstand das Universale und erkennt damit die Termini, von denen aus durch den Verstand - nicht mehr in einem induktiven Vorgang durch die Sinne - die Kenntnis der Prinzipien gewonnen wird.²³⁹⁷

Gegen die Behauptung, daß die Prinzipien der speziellen Wissenschaften „*aliqua*liter“ erkannt werden können, stellt Scotus in *Ord.* III d. 24 n. 19 und *Rep. par.* III d. 24 n. 23 zunächst fest, daß nicht jede Kenntnis der Termini ausreichend ist, um zu erkennen, daß gewisse Prinzipien erste und evidente sind, d. h. die Prinzipien, von denen aus die notwendige Schlußfolgerung gezogen wird und die die wissenschaftliche Erkenntnis hervorbringen. Es ist erforderlich die Erkenntnis der Termini unter den eigentümlichen Sinngehalten von der Evidenz der Termini aus. Doch ist es nicht immer notwendig, daß die Prinzipien der Wissenschaft unmittelbar und distinkt erkannt werden. In einigen Wissenschaften, so Scotus, ist nur gefordert, daß die Termini der Prinzipien auf eine verschwommene Weise erkannt werden, wie in den untergeordneten Wissenschaften. Gefordert ist aber, daß die konfuse Erkenntnis (=Erkenntnis von Prinzipien, deren verknüpfte Termini auf eine konfuse Weise erkannt werden) in eine distinkte Erkenntnis (=Erkenntnis von Prinzipien, deren verknüpfte Prinzipien auf eine distinkte Weise erkannt werden) überführt wird.²³⁹⁸ Aber weiterhin sagt Scotus in *Rep.*

²³⁹⁶ Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 521 n. 23: „Sed secundo modo inductio est necessaria ad cognitionem principiorum, quatenus est necessaria ad apprehensionem terminorum, & licet tunc fuerit falsus, intellectus tamen cognoscit principium, & est de eo.“ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 486 n. 19: „Si secundo modo loquitur, verum est, quod notitia principiorum dependet ex sensu; (...)“ Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 4 S. 108 n. 43-44: „(...) est considerandum quod a sensu, sive errante sive non, potest intellectus apprehendere simplicia et statim universalissima. Quia ad quamcumque apprehensionem sensitivam imprimuntur intellectui ens et res. Simplicibus apprehensis a sensu vero vel falso, propositiones fiunt virtute propria intellectus: primo de universalioribus, postea de aliis.“ Vgl. ibidem, S. 115 n. 66: „(...) quod sensus est necessarius propter notitiam terminorum. Unde universalia non cognoscuntur sine inductione, id est, sine cognitione alicuius singularis quod non cognoscitur sine sensu in sensibilibus. Ergo in illis, si deest sensus, deest scientia. Non oportet autem ‘inductionem’ accipere ibi pro specie argumenti.“ Vgl. auch ARISTOTELES, Zweite Analytik, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., II Kap. 19, 100b3-4, S. 520-3: „Klar denn also: *Es ist uns notwendig, die allerersten (Ausgangsbegriffe) mittels Heranführung [„epagoge“] zu erkennen; (...)*“; ders., Nikomachische Ethik, in: Günther BIEN (Hrsg.), op. cit., VI Kap. 3, 1139b25-31, S. 133.

²³⁹⁷ Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 521 n. 23: „Vnde per inductionem, isto modo accipiendam, cognoscitur principium: quia accipiendum per sensum singularia, attrahit intellectus universalia, & cognoscit terminos, ex qua notitia principium cognoscitur: non tamen assentiendo per intellectum: quia aliquid sentitur per sensum.“

²³⁹⁸ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 521 n. 19: „Si secundo modo loquitur, verum est, quod notitia principiorum dependet ex sensu, tamen non sufficit quaecumque notitia terminorum ad hoc, quod cognoscantur principia esse prima, seu talia; ex quibus possit conclusio necessaria concludi, quae habet generare scientiam, sed requiritur cognitio terminorum sub propriis rationibus ex evidentia illorum: sed non semper immediate, & distincte, sed in aliquibus scientiis sufficit notitia terminorum confusa, sicut in subalternatis; sed requiritur quod eorum cognitio confusa possit reduci in distincta.“ Vgl. *Reportata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 521 n. 23: „Et cum dicunt quod sufficit principia esse aliqua nota: dico quod oportet esse omnino ex terminis non confuse cognitis; quamvis in aliqua scientia, puta subalternata, non nisi ex terminis confuse notis principia sunt per se nota, vel saltem cognoscuntur ex terminis confuse notis: ita quod non sit necesse scire definitionem termini.“

par. prol. q.2 n. 3 und *Ord. III d. 24 n. 19*, daß die Prinzipien der speziellen Wissenschaften doch „*aliqua*liter“ erkannt werden können, wenn dies bedeutet, daß sie auf zwei mögliche Weisen erkannt werden: Sie können nämlich aufgrund einer verschwommenen Kenntnis der Termini erkannt werden oder, wenn sie durch die allgemeine Wissenschaft der Metaphysik erkannt werden, aufgrund einer absolut distinkten bzw. vollkommeneren Kenntnis der Termini.²³⁹⁹ Durch beide Weisen werden die Prinzipien der speziellen Wissenschaften *durch sich* und *mit Evidenz* erkannt.²⁴⁰⁰

Es gehört zur abschließenden Bewertung der scotischen Position über die Lehre der Unterordnung der Wissenschaften - und hier spezifisch im Vergleich mit der aristotelischen Auffassung -, daß Scotus durch die erwähnte Annahme der wissenschaftlichen Erkenntnis „*quia*“ und „durch Erfahrung“ („*per experientiam*“) ein Prinzip einführt, das nicht aristotelisch ist. Scotus erweitert damit die von ihm rezipierte Konzeption der Unterordnung und in letztem Sinne auch die von ihm rezipierte *und* in anderen Hinsichten schon erweiterte²⁴⁰¹ Konzeption der Wissenschaft nach Aristoteles. Dennoch bleibt dieses Prinzip unkommentiert und alles, was über dieses in Scotus Schriften gesagt werden kann, wird nur annäherungsweise gesagt.²⁴⁰²

²³⁹⁹ Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 486 n. 19: „Similiter scientia naturalis, prout praecedit Metaphysicam, habet suos terminos confuse notos: sed Metaphysicus mediante definitione exprimit distincte notitiam illorum, & tunc est perfectior, quando est cum Metaphysica“. Dies ist übrigens nach Scotus die Absicht von Avicenna in seiner *Metaphysik* I Kap. 3, nämlich daß die Ordnung der Metaphysik so zu verstehen ist, daß sie erst nach der Kenntnis der naturhaften Wissenschaften gelehrt wird: Nach dem Erlangen der Erkenntnis der Metaphysik müssen aber die Prinzipien der speziellen Wissenschaft wiederum bewiesen werden. Vgl. *Reporata parisiensia* III d. 24 q. un. S. 521 n. 23: „Vnde omnis scientia partialis praecedens Metaphysicam ordine doctrinae, sic habet cognoscere sua principia ex cognitione confusa terminorum, sed post scientiam Metaphysicae cognoscuntur definitiones terminorum in scientiis particularibus, & principia eorum probantur per principia Metaphysicae. Et hoc est quod vult Avicenna in primo *Metaphys. sua, cap. 3*. quod ordo huius scientiae est, vt discatur post scientias naturales & disciplinationes; cum tamen principia iterum habeant probari per eam“.

²⁴⁰⁰ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 S. 15 n. 5: „Ad auctoritatem Philosophi dicendum quod dupliciter principia possunt esse nota. Vno modo notitia confusa, vt cum termini confuse apprehenduntur, & hoc sufficit ad notitiam principiorum in scientiis specialibus. Alio modo possunt principia cognosci notitia distincta, cum definitiones terminorum distincte cognoscuntur, & hoc conuenit per notitiam Metaphysicae, diuidendo & componendo: & ideo habita notitia Metaphysicae perfectius cognoscuntur principia cuiuslibet scientiae, quam nata sint cognosci sine illa, & per consequens habita Metaphysica perfectius habetur ista notitia, quam in quaelibet alia scientia“. Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.3 und 7.4. JOHANNES DE READING, *Scriptum in I librum sententiarum - Prologus. qq. 6, 7, & 10*, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., prol. q. 6 S. 109, schließt unter den „*aliqua*liter“ erkannten Prinzipien“ auch die Prinzipien ein, die „*per sensum et experientiam*“ erkannt werden: „Ad tertium, cum dicit quod principia sunt aliqua liter cognita, dico quod principia dupliciter possunt esse nota: vel per sensum et experientiam, vel ex confuso conceptu terminorum esse euidenter nota, vel possunt tertio esse nota per principia superioris scientie. Et unus istorum modorum requiritur ad scientiam habendam“.

²⁴⁰¹ Vgl. das fünfte und das sechste Kapitel.

²⁴⁰² Trotz Ähnlichkeiten in der Betrachtung der Funktion der Induktion bei der Entstehung der wissenschaftlichen Erkenntnis finde ich keine Verbindung zwischen Scotus Berufung auf Alhazens Erkenntnis „*per experientiam*“ und der Entstehung der Kunst („*ars*“) - im Prinzip eine Erkenntnis „*quia*“ - durch Experimente („*ex experimentis*“) in *Quaest. super libr. metaph. Arist.* I q. 4 (*Utrum ex experimentis generetur ars, sicut videtur velle PHILOSOPHUS in littera*). Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 4 S. 116 n. 69: „(...) dicitur quod ex cognitione experimentalis non sequitur cognitio faciens scire propter quid, sed experto quia ita est. De principio sufficit, quia illud non cognoscitur propter quid. Et statim cognita conclusione quia est, experto datur occasio

Durch das Prinzip der Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis „*per experientiam*“ befindet sich Scotus wahrscheinlich in partieller Übereinstimmung mit der epistemologischen Tradition der Oxforder Franziskaner, nämlich mit dem (nicht in jeder Hinsicht eindeutigen) „Experimentalismus“²⁴⁰³ von Robert Grosseteste²⁴⁰⁴ und insbesondere von Roger Bacon. Roger Bacons „*scientia experimentalis*“, die nach HACKETT nach dem *Opus maius* sowohl als „experimentelle Wissenschaft“ als auch als „Wissenschaft der Erfahrung“ verstanden werden kann,²⁴⁰⁵ schließt eine Konzeption von „*experientia*“-„*experimentum*“ ein, die von der aristotelischen der „Kunst“ und der „Wissenschaft“ voraufgehende „*empeiria*“ abweicht.²⁴⁰⁶ Besonders wichtig in Bacons

inquirendi causam, et sic inveniendi propter quid, et per consequens de omni“. Vgl. Giovanni LAURIOLA, Il rapporto tra esperienza e conoscenza scientifica nelle *Questioni sulla metafisica* di G. Duns Scoto, in: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, Vol. II, S. 524-5, ders., Introduzione al concetto di scienza in generale nelle „Questioni sulla Metafisica“ di Duns Scoto, in: *Studi Francescani*, S. 76-8.

²⁴⁰³ In den folgenden Bemerkungen spielt z. B. die Bedeutung von „*experimentum*“ und „*experientia*“ im Zusammenhang der allgemeinen Frage nach der Entstehung und der Erkenntnis von den Prinzipien einer Wissenschaft keine Rolle. Vgl. Grossetestes Kommentare zur *Zweiten Analytik* II Kap. 19 in Jeremiah HACKETT, *Scientia experimentalis: from Robert Grosseteste to Roger Bacon*, in: James McEVOY (ed.), op. cit., S. 104-5. Wichtig ist die Differenzierung der evidenten Erkenntnis der Prinzipien ohne „Erfahrung“ und durch „Erfahrung“ im Blick auf zwei Wissenschaften, die aufeinander bezogen werden können, so daß Kriterien für die Evidenz bzw. für den Wissenschaftscharakter der „untergeordneten“ Wissenschaft bei Scotus gegeben werden.

²⁴⁰⁴ Schon Grosseteste behauptet, daß ein Prinzip in einer nicht gänzlich mathematischen Wissenschaft durch Experimente bewiesen werden kann. Dies gilt für „grundsätzliche Gesetze der Natur“ oder „komplexe experimentelle Universalien“ („*universalia complexa experimentalia*“), nicht für „inkomplexe Wahrheiten“ oder Axiome anderer Wissenschaften, deren Erkenntnis unmittelbar durch eine „eidetische Schau“ mit hinreichender Evidenz gewonnen wird; vgl. Jeremiah HACKETT, *Scientia experimentalis: from Robert Grosseteste to Roger Bacon*, in: James McEVOY (ed.), op. cit., S. 105. Natürlich hängt die Erkenntnis solcher grundsätzlichen Prinzipien, wie die Erkenntnis der Prinzipien aller naturhaften Wissenschaften, von der Erkenntnis durch die Sinne und durch die Induktion ab. Aber im Fall von „komplexen experimentellen Universalien“ - „experimentelle Universalien“ sind keine reine Universalien, sondern eine „Vereinigung“ („*collation*“), ein „Zusammentragen“ („*gathering together*“) von vielen Erfahrungen - hat die Erkenntnis durch die Sinne und durch die Induktion eine besondere Bedeutung. Wird zuerst eine experimentelle Universalie durch Induktion aufgrund sinnlicher Erfahrung als ein Satz formuliert, dessen Wahrheit getestet werden muß, dann soll folglich die Verifizierung eines solchen Prinzips durch Experimente oder eben „*experientia*“ durchgeführt werden. Aus diesem Verfahren ergibt sich, daß ein solches Prinzip abgelehnt werden muß, wenn dieses mittels adäquater Experimente nicht bestätigt wird, und daß dieses Prinzip eine wahre experimentelle Universalie ist, wenn es bestätigt wird; vgl. Steven P. MARRONE, *William of Auvergne and Robert Grosseteste*, S. 273-6. Ein Experiment ist demgemäß, vgl. ibidem, gleichsam als Vorwegnahme der modernen Wissenschaft, ein kontrolliertes Verfahren, um sich der Wahrheit einer naturhaften wissenschaftlichen Hypothese zu vergewissern. Diese Interpretation ist jedoch sehr umstritten. Unter anderen kritisiert James McEVOY, *The philosophy of Robert Grosseteste*, S. 206-10; ders., VIII. Ein Paradigma der Lichtmetaphysik: Robert Grosseteste, in: James McEVOY, *Robert Grosseteste, exegete and philosopher*, S. 101, A. C. Crombies These, nach der die experimentelle Methode der Grossetesteschule den Beginn der modernen experimentellen Wissenschaft markiert. Auch Jeremiah HACKETT, *Experientia, experimentum and perception of objects in space: Roger Bacon*, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 25 - Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*, S. 106-8, lehnt eine solche Interpretation ab. Grossetestes Berufung auf „*experimenta*“ ist eher „rhetorisch“: Er übernimmt die „*experimenta*“ aus antiken Werken über naturhafte Wissenschaften und versucht im wesentlichen die aristotelische „*empeiria*“ mit dem Inhalt neuer Übersetzungen arabischer Quellen zu verbinden. Außerdem fehlt in Grossetestes „*corpus*“ die Kenntnis von Alhazens „*De aspectibus*“.

²⁴⁰⁵ Vgl. Jeremiah HACKETT, *Scientia experimentalis: from Robert Grosseteste to Roger Bacon*, in: James McEVOY (ed.), op. cit., S. 89.

²⁴⁰⁶ Vgl. die Definition von „*empeiria*“ in Klaus HEDWIG, *Roger Bacon - Scientia experimentalis*, in: Theo KOBUSCH (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, S. 143: „Aus den vielen, wiederholten und im Gedächtnis aufbewahrten Erinnerungen an dasselbe Geschehen ergibt sich die *empeiria* als ein elementares, lebensweltlich vertrautes Wissen über den Einzelfall (*kat hekaston*), darüber „dass“ (*hoti*) etwas ist. Aber dieses Erfahrungswissen ist für Aristoteles letztlich nur ein Umschlagsplatz (*dia*), durch den Kunst und Wissenschaft

Kritik an der „*empeiria*“ ist nach HEDWIG, daß für ihn „*experientia*“- „*experimentum*“ „als Grundlage der Ursachenforschung und abstraktiven Begriffsbildung“, d. h. der „*acceptatio universalis singularium*“, sowohl „induktiv am Anfang der Wissenschaft“ als auch „deduktiv am Ende“ stehen. Und in beiden Momenten - d. h. im Blick auf Prinzipien und Schlußfolgerungen - bedeuten „*experientia*“- „*experimentum*“ eine „prüfend verifizierende Applikation der theoretischen Bestimmungen *ad opus*“, die für die naturhafte wissenschaftliche Erkenntnis entsprechende theoretische und praktische Konsequenzen hat.²⁴⁰⁷ Da sich analytisch und methodologisch gesehen sich die „*scientia experimentalis*“ auf mehrere Disziplinen bezieht, scheint ihr „Forschungsgebiet“ „in den bereits bestehenden Wissenschaften vorgegeben“ zu sein, so daß sie zugleich „als eine verifikativ, aber auch inventiv arbeitende Wissenschaft sozusagen aufgegeben ist“.²⁴⁰⁸ Somit werden die „Logik“ und die „Methode“ der „*scientia experimentalis*“ für die Herstellung der Wahrheit in verschiedenen naturhaften Wissenschaften - wie Optik, Medizin, Alchemie, Astronomie, usw. - ausgelegt, was aber von dem Wissenschaftler-„*experimentator*“ das „Arrangement der Versuchsbedingungen, der Instrumente und Experimente“ verlangt.²⁴⁰⁹

Die gegebene Begründung der Erkenntnis der Prinzipien „*per experientiam*“ in der Wissenschaft der *Optik* zeigt den entscheidenden Einfluß Alhazens „*De aspectibus*“ auf Roger Bacons Epistemologie der natürlichen Wissenschaften.²⁴¹⁰ Bestätigung dafür

hindurchgehen, da sie das Allgemeine (*katholou*) und die „Ursache“ (*aitia*) suchen, „warum“ (*dioti*) etwas ist.“

²⁴⁰⁷ Ibidem, S. 143-4. 149. Vgl. ibidem, S. 148: „Das Programm der *scientia experimentalis* weist drei *praerogativa* auf, *dignitates* (...), die gleichsam axiomatische Vorgaben oder Vorzeichnungen der Leistungsfähigkeit der Erfahrungswissenschaft sind. Es geht dabei erstens um theoretische Erkenntnisse, die im Rekurs auf die Erfahrung getestet, konkretisiert und erweitert werden“. Vgl. ROGER BACON, *Opus majus*, in: John Henry BRIDGES (ed.), *The 'Opus majus' of Roger Bacon*, Vol. II, p. 6 (*De scientia experimentalis*) cap. II S. 172-3: „Et haec scientia habet tres magnas praerogativas respectu aliarum scientiarum. Una est quod omnium illarum conclusiones nobiles investigat per experientiam. Scientiae enim aliae sciunt sua principia invenire per experimenta, sed conclusiones per argumenta facta ex principiis inventis. Si vero debeant habere experientiam conclusionum suarum particularem et completam, tunc oportet quod habeant per adiutorium istius scientiae nobilis“.

²⁴⁰⁸ Vgl. Klaus HEDWIG, Roger Bacon - *Scientia experimentalis*, in: Theo KOBUSCH (Hrsg.), op. cit., S. 147; Jeremiah HACKETT, *Experientia, experimentum* ans perception of objects in space: Roger Bacon, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), op. cit., S. 112-4.

²⁴⁰⁹ Vgl. Klaus HEDWIG, Roger Bacon - *Scientia experimentalis*, in: Theo KOBUSCH (Hrsg.), op. cit., S. 147; ROGER BACON, *Opus majus*, in: John Henry BRIDGES (ed.), op. cit., Vol. II, p. 6 (*De scientia experimentalis*) cap. II S. 172-4.

²⁴¹⁰ Vgl. H. J. J. WINTER, The optical researches of Ibn Al-Haitham, in: *Centaurus*, S. 206-7; David. C. LINDBERG, Alhazen's theory of vision and its reception in the West, in: *Isis*, S. 330-1, auch Fn. 47; Jeremiah HACKETT, *Experientia, experimentum* ans perception of objects in space: Roger Bacon, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), op. cit., S. 108-9. 110-2; Klaus HEDWIG, Roger Bacon - *Scientia experimentalis*, in: Theo KOBUSCH (Hrsg.), op. cit., S. 144.

ist sowohl die Berufung von Roger Bacon auf das Meisterwerk von Alhazen²⁴¹¹ als auch die offenkundige sachliche Übereinstimmung der dargestellten Begründung mit Alhazens epistemologischen Prinzipien.²⁴¹² Im Alhazens „Neubeginn“ des Studiums der mathematischen Optik stehen methodologisch die Revision („*tasaffuh*“) und/oder die Inspektion/Induktion („*istiqra*“)²⁴¹³ der Prinzipien eines Beweisgangs im Vordergrund, nämlich zwei anscheinend auswechselbare und von Alhazen als selbsterklärend verstandene Begriffe.²⁴¹⁴ Möglicherweise sieht Alhazen, wie Alfarabi, daß der Begriff „*istiqra*“ auf den Begriff der Revision („*tasaffuh*“) von singulären Fällen eines bestimmten Gegenstandes²⁴¹⁵ angewendet werden kann, durch die „die Wahrheit eines universalen Urteils bezüglich jenes Gegenstandes“ erkannt wird. Und dennoch bedeutet „*istiqra*“ häufig auch die Inferenz von allgemeinen Sätzen von singulären Objekten aus.²⁴¹⁶ Zu dieser Methode gehört nach SABRA auch ein Begriff des Experiments, der - schon im Blick auf seinen Ursprung im Bereich der Astronomie - von der aristotelischen „Erfahrung“ („*empeiria*“) abweicht. „*I'tibar*“ (lat. „*experimentatio*“) ist bei Alhazen das Ergebnis der Einführung von der - seit der Übersetzung ins Arabische von Ptolomeus *Almagesto* - in der Astronomie etablierten Idee des empirischen Testverfahrens („testing“) in den Bereich der *Optik*.²⁴¹⁷ Erkenntnis durch Experiment („*i'tibar*“; „*experimentatio*“ und auch „*consideratio*“) im Bereich der *Optik* bedeutet für Alhazen nicht die Erkenntnis durch Sammlung von Erfahrungen, sondern die

²⁴¹¹ Vgl. Jeremiah HACKETT, *Experientia, experimentum* and perception of objects in space: Roger Bacon, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), op. cit., S. 110-1.

²⁴¹² Vgl. Klaus HEDWIG, Roger Bacon - *Scientia experimentalis*, in: Theo KOBUSCH (Hrsg.), op. cit., S. 144: „Die Forderung etwa, dass eine Ursache wie bei Grosseteste (...) aus der Erfahrung als *universale experimentale* zu erheben ist, wird von Bacon durch die empirische Prüfung dieser Annahme ergänzt. Dabei ist es aufschlussreich, daß Bacon in der Optik Alhazens auf eine Fassung der *experientia (i'tibar)* trifft, die mit Testverfahren arbeitet“. Vgl. auch Jeremiah HACKETT, *Experientia, experimentum* and perception of objects in space: Roger Bacon, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), op. cit., S. 109: „I wish to argue that it is this „new“ concept of experiment which Bacon takes over from writers on astronomy, including Abu Mashar and especially from the Optics of Alhazen, that lays the foundation for his peculiar *scientia experimentalis*. This is only briefly set out in the short works by Robert Grosseteste“.

²⁴¹³ „*Istiqra*“, die arabische Übersetzung für „*epagoge*“, bewahrt in Alhazens *Optik* durchgehend diese Dualität; vgl. A. I. SABRA, Commentary, in: A. I. SABRA (ed.), *The Optics of Ibn Al-Haytham II - Introduction, Commentary, Glossaries, Concordance, Indices*, S. 13.

²⁴¹⁴ Die metasprachliche Überlegung kommt in Alhazens *Optik* nur wenig vor; vgl. ibidem, S. 11. Sogar der Begriff des Experiments („*i'tibar*“), vgl. ibidem, S. 14f., wird von Alhazen nicht explizit behandelt, obwohl dieser Begriff sich überall in seinem Werk findet. Vgl. IBN AL-HAYTHAM, *Optics*, in: A. I. SABRA (ed.), *The Optics of Ibn Al-Haytham I - Translation*, (Book I: On the manner of vision in general) I. i [6] S. 5: „We should, that is, recommence the inquiry into its principles and premisses, beginning our investigation with an inspection of the things that exist and a survey of the conditions of visible objects“.

²⁴¹⁵ A. I. Sabra gebraucht hier das englische Wort „subject“.

²⁴¹⁶ Vgl. A. I. SABRA, Commentary, in: A. I. SABRA (ed.), op. cit., S. 13-4: „He [Alfarabi] goes on to say that *istiqra* is the word applied to ‘the survey (*tasaffuh*) of particulars of a certain subject aimed at recognizing the truth of a [universal] judgement regarding that subject’. It is interesting that al-Farabi retains the conflation of *istiqra* and *tasaffuh* in the sense of inspection or review (...) while explaining *istiqra* as an inference of general propositions“.

²⁴¹⁷ Ibidem, S. 14-6.

Erkenntnis durch eine Art Examen („a kind of examination“), die - zurecht oder zu unrecht - der Verifikationsmethode der griechischen Astronomen ähnelt.²⁴¹⁸ Als ein technischer Terminus in Alhazens *Optik* ist dann der Sinn von „*i'tibar*“ das empirische Testverfahren, aber im Unterschied zur Astronomie bedeutet hier ein solches Testverfahren eine „Prüfung“ („proof“), „in der physische Eigenschaften direkt untersucht werden“, eventuell mittels eines experimentellen Apparats für einen spezifischen Zweck.²⁴¹⁹ Ziel der Prüfung war nach der Darlegung von SABRA der Gewinn von „Gewißheit oder Exaktheit und Präzision für eine Wahrnehmung“.²⁴²⁰ Eine solche experimentelle Prüfung im Sinne von „*i'tibar*“ und seinen theoretischen Implikaten war „eine bedeutsame begriffliche Entwicklung in der Geschichte der experimentellen Wissenschaft“. Aber, so SABRA, Alhazens „Bestätigungsexperimente“ („confirmatory experiments“) beweisen, im Unterschied zu den „Entdeckungsexperimenten“ („discovery experiments“) der Moderne,²⁴²¹ keine neue Eigenschaften und besitzen keine Meßvorgänge.²⁴²² Wird schließlich „*i'tibar*“ von Alhazen in bezug auf den (wissenschaftlichen) Beweisgang betrachtet, dann bezeichnet es wiederum die Funktion des Gewinnens von Gewißheit („*yaqin*“).²⁴²³

Das von Scotus in *Rep. par. prol. q. 2 n. 5* erwähnte Prinzip der einfachen geometrischen Optik der Reflexion des Lichtes (oder der Katoptrik) kommt im vierten Buch der *Optik* von Alhazen vor.²⁴²⁴ Eine Erklärung und ein Beweis jenes Prinzips „durch Erfahrung“ können nach dem Text der „*Perspectiva communis*“ von

²⁴¹⁸ Ibidem, S. 18.

²⁴¹⁹ Ibidem.

²⁴²⁰ Ibidem. Vgl. z. B. IBN AL-HAYTHAM, Optics, in: A. I. SABRA (ed.), op. cit., I. i [6] S. 5-6: „We should distinguish the properties of particulars, and gather by induction what pertains to the eye when vision takes place and what is found in the manner of sensation to be uniform, unchanging, manifest and not subject to doubt. After which we should ascend in our inquiry and reasonings, gradually and orderly, criticizing premisses and exercising caution in regard to conclusions - our aim in all that we make subject to inspection and review being to employ justice, not to follow prejudice, and to take care in all that we judge and criticize that we seek truth and not to be swayed by opinion“. Vgl. ibidem, I. iii [29] S. 23: „This property, I mean the radiation of lights from accidental lights in straight lines, can be examined by an accurate that leads to certainty. Morning light can be examined as I shall describe“. Vgl. ibidem, die Beschreibung des Experiments von Alhazen.

²⁴²¹ Der Begriff „*experimentum*“ wird von Francis Bacon „für die durch menschliches Handeln bewußt herbeigeführte Erfahrung, die „*experientia quaesita*“, verwandt; vgl. G. FREY, Experiment, in: Joachim RITTER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, S. 868. Vgl. auch Michel MALHERBE, Bacon's method of science, in: Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, S. 81-2. 82-6.

²⁴²² Vgl. A. I. SABRA, Commentary, in: A. I. SABRA (ed.), op. cit., S. 18-9.

²⁴²³ Ibidem, S. 19. Im Blick auf die Beziehung zwischen Beweisgang („*burhan*“) und Experiment („*i'tibar*“) erwähnt Sabra Alhazens Werk „Discourse on light“.

²⁴²⁴ Über den allgemeinen Inhalt der Bücher IV und V der *Optik* von Alhazen vgl. David C. LINDBERG, Alhazen's theory of vision and its reception in the West, op. cit., S. 329.

Peckham,²⁴²⁵ mittels dessen Scotus wahrscheinlich zur Kenntnis des Werks von Alhazen angekommen ist,²⁴²⁶ wie folgt beschrieben werden:

- Zunächst werden der Einfallswinkel und der Reflexionswinkel definiert. „Einfallswinkel“ wird derjenige genannt, der durch den Einfallsstrahl und entweder die Oberfläche des Spiegels oder die imaginäre Linie, die am Reflexionspunkt senkrecht aufgerichtet wird, gebildet wird. „Reflexionswinkel“ wird derjenige Winkel genannt, der durch entweder die Oberfläche des Spiegels oder die imaginäre Linie, die am Reflexionspunkt senkrecht aufgerichtet wird, und den reflektierten Strahl gebildet wird.²⁴²⁷

- Daß beide Winkel gleich sind, wie das Prinzip lautet, wird durch Experiment gewonnen („*experimento colligitur*“) und durch vernünftige Argumentation auf mehrere Weisen bewiesen („*et ratione utcunq̄ue probatur*“).²⁴²⁸ So kann z. B. das erwähnte Prinzip bewiesen werden:

- Würde ein Einfallsstrahl sich in die Tiefe eines Spiegels fortsetzen, dann würde er (mit der senkrechten Linie, die sich in die Tiefe des Spiegels über den Reflexionspunkt hinaus erstreckt) einen Winkel bilden, der dem Einfallswinkel gleich ist, weil nach Euklid vertikale Winkel gleich sind.

- Mithin kehrt der Strahl auf dieselbe Weise zurück, wie er übertragen würde, (falls er nicht von einer reflektierenden Oberfläche, d. h. vom Spiegel, reflektiert wird). Folglich muß jener Strahl - dann als Reflexionsstrahl - mit einem gleichen Winkel zurückgestrahlt werden.²⁴²⁹

- Demgemäß wird der Strahl zurück auf sich selbst reflektiert, wenn er auf den Spiegel senkrecht einfällt. Und wenn der Strahl auf den Spiegel gekrümmt einfällt, dann wird er gekrümmt zur anderen Seite reflektiert.²⁴³⁰

- Das letzte Argument kann sich auch in der Bewegung eines Körpers zeigen, insofern ein schwerer Körper, der vertikal auf einen festen Körper fällt oder

²⁴²⁵ Vgl. David C. LINDBERG, The „*Perspectiva communis*“ of John Peckham: its influences, sources and content, op. cit., S. 45. 50-1.

²⁴²⁶ Vgl. oben Fn. 223.

²⁴²⁷ Vgl. JOHANNES PECKHAM, op. cit., II. 6 S. 160: „*Dicitur angulus incidentie quem constituit radius cadens super speculum cum superficie speculi vel ex una parte vel ex alia cum linea ymaginabiliter erigibili puncto reflexionis; angulus reflexionis quem cum eisdem constituit radius reflexus*“.

²⁴²⁸ Ibidem: „*Equalitas autem angulorum experimento colligitur et ratione utcunq̄ue probatur, (...)*“.

²⁴²⁹ Ibidem: „*(...), quoniam si radius incidens transire posset in profundum speculi cum linea perpendiculari super punctum reflexionis in profundum ducta constitueret angulum equalem angulo incidentie, quia anguli contra se positi sunt equales secundum Euclidem. Ergo eodem modo resilit quo transiret. Ergo necesse est ad equalem angulum reverberari, (...)*“.

²⁴³⁰ Ibidem: „*(...), unde si perpendiculariter cadit in speculum in se reflectitur, si oblique cadit oblique et reflectitur in*

einer Linie entlang („*lineariter*“) perpendikulär projiziert wird, derselben Linie entlang zurückgeworfen wird. Wird der schwere Körper gekrümmt projiziert, dann strahlt er einer ähnlichen krummen Linie entlang auf die andere Seite zurück.²⁴³¹

Natürlich liegt der mögliche Zusammenhang zwischen der scotischen untergeordneten Wissenschaft „*quia*“ und „*per experientiam*“ und den Lehren von Alhazen und Roger Bacon über die Erkenntnis durch Experiment nur in der sicheren und evidenten experimentellen Erkenntnis des Prinzips eines Beweisgangs in der Wissenschaft der Optik. Allein *Scotus* wendet diese Lehren auf die Konzeption der Unterordnung der Wissenschaften an, nämlich: Für bestimmte Beweisgänge in der Wissenschaft der Optik, d. h. Beweisgänge, die mit Beweisgängen in der Geometrie in einem Kausalzusammenhang stehen können, wird eine besondere nicht gänzlich aristotelische Konzeption der Unterordnung bzw. der Wissenschaftlichkeit eines Wissens vorgelegt. Obwohl das erste und wesentliche Merkmal der Lehre der Unterordnung nach Aristoteles²⁴³² und nach Scotus²⁴³³ immer noch gültig ist, kann in solchen Fällen der Wissenschaft der Optik „*salva evidentia cognitionis*“ auf es verzichtet werden, d. h. insofern in der untergeordneten Wissenschaft durch Erfahrung die Gewißheit und die Evidenz der Prinzipien bzw. des Beweises tatsächlich gewonnen werden.²⁴³⁴

Wird noch die *kommentierte* Konzeption der Unterordnung nach Scotus aufgrund seiner Kritik an der Interpretation des Thomas v. Aquin im Vergleich mit den aristotelischen Quellen bewertet, dann ist deutlich, daß *als Interpretation des Aristoteles* die Interpretation von Scotus nüchterner und präziser ist. In seiner kommentierten Auffassung äußert sich Scotus - übereinstimmend - nur über die Standardlehre des Aristoteles: Scotus überschreitet nicht die Reichweite der aristotelischen Modelle der Unterordnung. Als Interpretation der aristotelischen Standardlehre - von der die

partem aliam; (...).“

²⁴³¹ Ibidem: (...); sicut et in motu corporali patet, quoniam aliquod ponderosum descendens motu recto in solidum corpus vel proiectum lineariter si recte proicitur per eandem lineam reverberatur, si oblique per consimilem sicut resilit in oppositam partem“. David C. LINDBERG, Reference matter, in: David C. LINDBERG (ed.), op. cit., S. 255 Fn. 12 sieht hier eine „mechanische Analogie“ für die Erklärung der Gleichheit der Winkel in der Reflexion des Lichtes, nicht für die Erklärung der Ursachen der Reflexion und ebensowenig für die Erklärung der Natur einer reflektierten Entität.

²⁴³² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1.

²⁴³³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.2.1, 7.2.2 und 7.3.

²⁴³⁴ Damit würden die zwei anderen Merkmale der aristotelischen Lehre der Unterordnung nach McKirahan genau in

weiteren Argumente gegen die Position des Thomas v. Aquin nicht abweichen²⁴³⁵ - nehme ich die scotische Kritik als berechtigt an: Die thomanische Lehre der Unterordnung im Zusammenhang der Beziehung zwischen unserer Theologie und der Theologie Gottes und der Seligen ist inkonsistent.²⁴³⁶ (Natürlich versteht Scotus die thomanische Lehre als eine Auffassung, die das korrekte Verständnis bzw. die korrekte Anwendung der aristotelischen Lehre der Unterordnung beansprucht. Und nicht ohne Recht: Diese ist die einsichtigste Auslegung der thomanischen Lehre).²⁴³⁷ Abschließend beurteilt Scotus die Lehre des Thomas v. Aquin zum Teil positiv. Scotus argumentiert drei Mal „*ad hominem*“²⁴³⁸ und gibt zu verstehen, daß Thomas v. Aquin abgesehen von den erwähnten Abweichungen dasselbe wie er über den Unterschied zwischen Glauben und Wissenschaft und über das einzige formale Objekt der Theologie gelehrt hat.²⁴³⁹ Thomas v. Aquin hätte damit die Unmöglichkeit der Unterordnungsbeziehung zwischen unserer Theologie und der Theologie Gottes und der Seligen schließen und den Wissenschaftscharakter unserer Theologie ablehnen können. Soll dies bedeuten, daß die für die Theologie entwickelte Unterordnungslehre des Thomas v. Aquin einfach überraschend ist?

7.5 - Die Einheit der Wissenschaft

Es wurde am Anfang des Kapitels eingeleitet, wie die Behandlung der Unterordnung sich bei Aristoteles auf die Bestimmung der gattungs- und artmäßigen Einheit der Wissenschaft bezieht. Diese Konzeption - nach LIVESEY eine von den drei aristotelischen Betrachtungsweisen der Frage nach der Einheit der Wissenschaft - wird unten in bezug auf die scotische Position wiederaufgenommen.²⁴⁴⁰ Zu diesem Aspekt der Untersuchung gehört die Revision und die Zusammenfassung der Position des Scotus über die Einheit der Wissenschaft. Was die zu erwartende Ausdehnung der

bezug auf dieses neue Prinzip relativiert bzw. teilweise verändert.

²⁴³⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel insbesondere 7.4.1, 7.4.3 und 7.4.5.

²⁴³⁶ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.4 und unter 7.4.6 (die letzten Paragraphen).

²⁴³⁷ Vgl. z. B. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* I q. 1 S. 3 a. 2 in corp.; ders., *In librum Boethii De Trinitate expositio* prooem. q. 2 S. 332 a. 2 ad 5. Ob Thomas v. Aquin seine Lehre der Unterordnung im Zusammenhang der Theologie als eine *besondere* nicht-aristotelische Lehre der Unterordnung verstanden hat, wie Thomisten seit Hervaeus Natalis und Jacob v. Metz glaubten, bleibt umstritten. Aber selbst die alternativen Auslegungen - auch die heutigen - bringen „exegetisch“ gesehen bescheidene Ergebnisse. Vgl. André HAYEN, *La théologie aux XIIe, XIIIe et XXe siècles (suite)*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, S. 120-9; C. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique II*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, S. 24. 27-8. 29-35; Jean-Pierre TORRELL, *Le savoir théologique chez les premiers thomistes*, op. cit., S. 26-8.

²⁴³⁸ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.4.1, 7.4.2 und 7.4.4.

²⁴³⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.4.1 und 7.4.4.

²⁴⁴⁰ Vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 54-7.

Behandlung der Einheit der Wissenschaft angesichts der Theologie betrifft, soll jetzt die Auslegung der Einheit nach Scotus diskutiert werden, insofern die Einheit einer Wissenschaft berücksichtigt wird, welche sowohl notwendige als auch kontingente Wahrheiten einschließt.

Zunächst soll daran erinnert werden, daß die ausführlichste Behandlung der Einheit der Wissenschaft²⁴⁴¹ bei Scotus, wie für die meisten Scholastiker im 13. Jahrhundert, Aristoteles „psychologische Interpretation“ der Wissenschaft betrifft, d. h. der Wissenschaft als eines intellektuellen Habitus.²⁴⁴² Scotus entsprechende allgemeine Konzeption der Einheit der Wissenschaft wurde im ersten Kapitel dargestellt.²⁴⁴³ Demgemäß soll die „mittlere Position“ von Scotus über den Habitus der Wissenschaft wie folgt zusammengefaßt werden:

- Der Habitus der Wissenschaft in eigentlichem Sinne bezieht sich formal auf die Erkenntnis eines einzigen wahren Satzes. Wird der Wissenschaftshabitus so betrachtet, dann gibt es so viele Wissenschaften, wie es wißbare Sätze (=Schlußfolgerungen) gibt.

- Der Habitus der Wissenschaft in weiterem Sinne bezieht sich virtuell auf die Erkenntnis eines oder vieler wahrer Sätze, *während* er sich formal auf die Erkenntnis eines anderen wahren Satzes bezieht, in dem jener andere oder jene anderen Sätze schon virtuell enthalten sind. Wird der Wissenschaftshabitus als der Habitus verstanden, der sich *virtuell* auf *viele* Sätze erstreckt, dann wird er als *ein einheitlicher Habitus* verstanden, mit dem sich ein entscheidender Begriff des Subjekts der Wissenschaft verknüpft. Auf das erste Subjekt eines einzigen Wissenschaftshabitus bezieht sich eine wesentliche Ordnung von „*per se primo*“ und „*per se secundo modo*“ Sätzen, in der die wesentliche Beziehung der virtuellen Enthaltung zwischen den Schlußsätzen, den Prinzipien und dem Subjekt sichtbar wird. Sowohl die *die Einheit* als auch die *Unterscheidung* von einem und demselben Wissenschaftshabitus zu anderem liegen damit in einem und demselben washeitlich erkannten Subjekt.

²⁴⁴¹ Die Frage nach der Einheit der Wissenschaft war im 13. Jahrhundert nicht zuletzt wegen der Diversifizierung der wissenschaftlichen Disziplinen und wegen ihrer komplizierter werdenden gegenseitigen Beziehungen zunehmend wichtig; vgl. *ibidem*, S. 56-7.

²⁴⁴² *Ibidem*. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.6.1, 1.6.2, 1.6.2.1, 1.6.2.2 und 1.6.2.3.

²⁴⁴³ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.6.2.1, 1.6.2.2 und 1.6.2.3. Insbesondere sie wurde vom Scotus Anhänger Johannes v. Reading verteidigt. Johannes v. Readings Lehre über die Einheit der Wissenschaft schließt außerdem kritische Bewertungen der Positionen von Thomas v. Aquin, Heinrich v. Gent, Wilhelm v. Ockham und Peter Aureolis ein. Vgl. *ibidem*, S. 76-87.

Der zweite Habitus der Wissenschaft in der mittleren Position von Scotus, d. h. derjenige, der sich aufgrund einer Art „*species specialissima*“ bestimmen läßt, kann die Unterscheidung durch die „nächste Gattung“ bezeichnen. Dies bedeutet, (a) daß in einer einzigen Kenntnis des ersten Subjekts alle in ihm enthaltenen Wissenschaften, die sich der ersten Konzeption des Habitus nach verstehen lassen, von einer einzigen Subjektgattung sind: So kann die aristotelische Bestimmung der Einheit der Wissenschaft in *Zweiter Analytik* I Kap. 28 87a38-9 verstanden werden, nämlich daß eine Wissenschaft einheitlich ist, insofern sie bei jedem Schlußsatz sich letztlich auf eine einzige enthaltende *Subjektgattung* bezieht. (b) Außerdem ist die durch das virtuell enthaltende Subjekt definierte Wissenschaft der „*species*“ nach einzig, so daß sie nur virtuell eine Wissenschaft ist. In diesem letzten Fall ist die Wissenschaft durch die erkannte unverbundene „*species specialissima*“ einzig. Im vorherigen Fall ist die Wissenschaft, insofern sie formal genommen wird, durch die nächste Gattung einzig.

Es liegt zutage, daß die Konzeption des Habitus der Wissenschaft in weiterem Sinne aufgrund der Analyse der Rolle des ersten enthaltenden Subjekts/Objekts in *Lect. prolog.* p. 2-3 und *Ord. prolog.* p. 3-4 im Vordergrund steht.²⁴⁴⁴ Außerdem liegt es nach der oben dargelegten Zusammenfassung zutage, daß Scotus psychologische Konzeption der Einheit der Wissenschaft nicht von der logisch-systematischen Konzeption der Einheit nach Aristoteles in *Zweiter Analytik* I Kap. 28 87a37-87b3 abzutrennen ist, d. h. von der Einheit bzw. Unterschiedenheit im Sinne einer gattungsmäßigen Einheit. Scotus schließt die gattungsmäßige Einheit in die Einheit der enthaltenden „*species specialissima*“ ein.²⁴⁴⁵ Alle Termini und alle Sätze der Wissenschaft - bzw. alle möglichen artmäßigen Wissenschaften - werden auf eine bestimmte Subjektgattung unter seiner wesentlichen Definition reduziert.²⁴⁴⁶ In einem Idealfall wissenschaftlicher Erkenntnis - wie in der vollkommenen Erkenntnis vom Objekt „Mensch“²⁴⁴⁷ - gibt es nach Scotus eine Übereinstimmung zwischen der virtuellen Entfaltung einer einzigen habituell erkannten „*species intelligibilis*“ und dem wesentlichen geordneten Satzzusammenhang jenes

²⁴⁴⁴ Vgl. das erste Kapitel.

²⁴⁴⁵ Vgl. Ulrich LEINSLE, Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 171. Ich glaube nicht, daß die zweite Betrachtung der Einheit der Wissenschaft nach Aristoteles, vgl. Steven J. LIVESEY, Introduction, in: Steven J. LIVESEY (ed.), op. cit., S. 55, nämlich die Einheit aufgrund einer grundlegenden Entität, von Scotus akzentuiert wird. Vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: Hans Günter ZEKL (Hrsg.), op. cit., I Kap. 10, 76a35-36. 76b4-5, S. 350-1.

²⁴⁴⁶ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.3 und im dritten Kapitel unter 3.1.

²⁴⁴⁷ Vgl. das dritte Kapitel.

realen Begriffs in Form von vielen syllogistischen Beweisgängen:²⁴⁴⁸ *Wegen* eines einzigen Subjekts/Objekts wird ein einziger bestimmter Habitus der Wissenschaft gewonnen.²⁴⁴⁹ *Wegen* der Einheit des Subjekts/Objekts wird von einem diesem Subjekt/Objekt angemessenen Verstand ein einziger bestimmter (syllogistischer) Satz- und Begründungszusammenhang erkannt.²⁴⁵⁰

Aber die Übereinstimmung zwischen einheitlichem Habitus der „*species*“ nach und einheitlicher gattungsmäßiger Wissenschaft ist nicht immer diejenige eines Idealfalls. Auf Seiten des Habitus der Wissenschaft im Erkenntnisvermögen ist zu sagen, daß eine habituell erkannte „*species*“ auch eine virtuelle Enthaltung besitzen kann, die nicht lediglich die wesentliche Erkennbarkeit der „*species*“ darstellt. Selbst in der Darlegung der zweiten Konzeption des Habitus der Wissenschaft in seiner „mittleren Position“ nimmt Scotus an,²⁴⁵¹ daß die im ersten Subjekt virtuell enthaltene Kenntnis auch diejenige ist, die von anderen Subjekten *durch den Sinngehalt des ersten Subjekts* gewonnen werden kann. Diese weitere im ersten Subjekt enthaltene Kenntnis betrifft (a) Subjekte, die unter dem ersten Subjekt enthalten sind, sowie (b) Subjekte, die dem ersten Subjekt zugeteilt werden.²⁴⁵² Soll aber die durch die Erkenntnis gewisser Beziehungen und Zuteilungen gewonnene virtuelle Enthaltung derartiger einheitlicher Habitus *durch das einzige erste Subjekt*²⁴⁵³ verstanden werden, d. h. ihre „psychologische Einheit“, dann muß noch die logisch-systematische Einheit derartiger Satzzusammenhänge klar gemacht werden.

Scotus hat indirekt beide Fälle eines einheitlichen wissenschaftlichen Zusammenhangs in der Beschreibung der Zugehörigkeitsweisen von Wahrheiten zu

²⁴⁴⁸ *Ord. prol. n. 142-145. 158-167.*

²⁴⁴⁹ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. a. 3 quaestiuncula 2 S. 22 n. 12: „Si vltorius quaeritur, an Theologia sit vna scientia? patet quod sic: quia est vnus subiecti sub vna ratione, quia non ex vnitatem conclusionis fortitur scientia suam vnitatem, sed ex vnitatem subiecti, in quo continentur virtualiter conclusiones & principia“. Vgl. *ibidem*, S. 23 n. 13: „(...) cum omnis scientia sit vna ex vnitatem subiecti, & non conclusionis, haec [theologia] maxime erit vna, (...)“. Wird die Einheit einer Wissenschaft aufgrund der Einheit des Subjekts bestimmt, dann ist die Theologie „einzig im höchsten Sinne“ („*maxime vna*“), da ihr Subjekt, weil „singulär im höchsten Sinne“, ebenfalls „einzig im höchsten Sinne“ ist; vgl. *ibidem*, S. 22 n. 12: „Vltorius si quaeritur, an sit maxime vna? Dicendum quod sic: quia subiectum eius est maxime vnum, nam subiectum scientiarum Physicarum, est tantum vnum secundum rationem & apprehensionem intellectus: subiectum vero huius est maxime singulare, imo est ipsa singularitas, vt haec essentia diuina, in quantum haec essentia“.

²⁴⁵⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), *op. cit.*, S. 206-7.

²⁴⁵¹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.6.2.2.

²⁴⁵² Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* VI q. 1 S. 16 n. 40.

²⁴⁵³ Dieses wird auch hier als eine „*species specialissima*“ verstanden.

einer Wissenschaft betrachtet.²⁴⁵⁴ Zu der Wissenschaft eines einzigen Subjekts/Objekts gehört irgendeine Wahrheit, wenn sie letztlich durch das nicht mehr reduzierbare „*subiectum ut subiectum*“ oder die „*ratio subiecti*“ - etwa wie „Mensch als vernünftiges Lebewesen“ - *in dieser* Wissenschaft erkannt werden *kann*. Vergleichend ist zu sagen, daß eine Wahrheit zur Wissenschaft einer ersten virtuell enthaltenden „*species specialissima*“ gehören kann, insofern sie entweder auf die begriffliche Struktur „*subiectum ut subiectum*“ reduziert wird oder zu ihr eine Beziehung hat. *Aufgrund* der „*ratio subiecti*“ können *nicht zur wesentlichen Enthaltung* der „*species*“ gehörende Wahrheiten *mit epistemologischer Begründung* zum Habitus bzw. Wissenschaftssatzzusammenhang der „*species*“ gehören:²⁴⁵⁵

- Eine Wahrheit gehört z. B. zur Wissenschaft der „*species specialissima*“ „Mensch“, insofern sie sich entweder auf das erste Subjekt *durch den Sinngehalt* des Subjekts bezieht, wie z. B. „Der Mensch ist des Staunens fähig“.²⁴⁵⁶

- Oder eine Wahrheit gehört zu derselben Wissenschaft, insofern sie sich auf einen subjekthaften Teil des ersten Subjekts bezieht,²⁴⁵⁷ d. h. insofern sie eine Wahrheit von einem Subjekt ist, das unter dem ersten enthaltenden Subjekt steht, wie z. B. „Der Mongole ist gelb“, in dem das Subjekt „der Mongole“ wie ein subjekthafter Teil des allgemeinen Ganzen - des „Menschen“ - verstanden wird. Diese Wahrheit gehört zur Wissenschaft der „*species*“ „Mensch“, weil ihr Subjekt *qua* „vernünftiges Lebewesen“ eine Beziehung zum ersten Subjekt hat.

- Oder eine Wahrheit gehört zur derselben Wissenschaft, insofern sie sich auf etwas bezieht, das dem ersten Subjekt „Mensch“ zugeteilt wird. Ein Beispiel hier ist „das Hausrind spendet Milch und Fleisch“, in dem das Subjekt „das Hausrind“ sich zum ersten Subjekt der Wissenschaft vom Menschen wie ein Zugeteiltes (ein Nutztier) zu seinem Zielpunkt (Halter) verhält.²⁴⁵⁸ Eine solche Wahrheit gehört zur Wissenschaft der „*species*“ „Mensch“, weil ihr Subjekt, insofern (= *qua*) es dem Halter als vernünftigem Lebewesen zugeteilt wird, eine Beziehung zu jenem ersten Subjekt hat.²⁴⁵⁹

²⁴⁵⁴ Zusammenhang dieser Beschreibung war die Bestimmung des durch sich einzigen Begriffs der Theologie in sich; vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.3.3. Vgl. auch im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1.

²⁴⁵⁵ *Ord. prol.* 165. 176-177.

²⁴⁵⁶ Zu den Beispielen vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.1.1. Vgl. *Ord. prol. n.* 172.

²⁴⁵⁷ *Ibidem*. Hier könnte man auch vom vollständigen und wesentlichen Teil des allgemeinen Ganzen „Mensch“ sprechen.

²⁴⁵⁸ Früher im zweiten Kapitel, vgl. *ibidem*, wurde behauptet, daß in einem dritten Fall eine Wahrheit zur Wissenschaft eines Subjekts gehört, wenn sie von irgendeinem dem ersten Subjekt wesentlich Zugeteilten gilt.

²⁴⁵⁹ Wie durch ähnliche Argumente die Einheit der Wissenschaft der Theologie durch ihr einziges erstes Subjekt bewahrt werden kann, wurde schon gezeigt; vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.3.3 und 3.2.4.

Zugleich bedeutet die Darlegung im zweiten Fall, daß z. B. was immer vom wesentlichen Objekt „Mensch“²⁴⁶⁰ durch einen „akzidentellen einzigen Begriff“ bzw. in einer der Wissenschaft vom Menschen *untergeordneten* Wissenschaft ausgesagt wird,²⁴⁶¹ *auch* das voraussetzen muß, was das Objekt „Mensch“ definitivisch ist. Der Habitus vom komplexen akzidentellen Subjekt „Mensch *qua* Mongole“ ist letztlich sowohl dem Habitus vom Menschen als solchen untergeordnet als auch dem Habitus des akzidentellen Begriffs „Mongole“. Und somit hängt *die Beziehung* oder der einheitliche Zusammenhang zwischen der virtuell enthaltenden „*species specialissima*“ und dem Subjekt „Mongole“ in „der Mongole ist gelb“ vom Objekt „Mensch“ unter seinem washeitlichen Sinngehalt ab. Außerdem bedeutet die Darlegung im dritten Fall, daß z. B. alles, was vom Objekt „Mensch“ außerhalb seiner wesentlich-formalen Bestimmtheiten aber innerhalb seines Referenzbereiches durch eine dem Menschen kontingente Zuteilung - „Mensch *qua* Halter von Nutztieren“ - im Habitus eines anderen Objekts erkannt werden kann, ebenso voraussetzen muß, was das Objekt „Mensch“ definitivisch ist. Und somit hängt die *Zuteilung* oder der einheitliche Zusammenhang zwischen der virtuell enthaltenden „*species specialissima*“ und dem Subjekt „Hausrind“ als Nutztier in „das Hausrind spendet Milch und Fleisch“ vom Objekt „Mensch“ unter seinem washeitlichen Sinngehalt ab. Trotzdem ist offensichtlich, daß beide einheitliche Satzzusammenhänge einer einzigen virtuell enthaltenden „*species specialissima*“²⁴⁶² - die nur denkbar sind, insofern spezifizierende „*qua*“-Propositionen gebraucht werden²⁴⁶³ - keine „Wissenschaft in sich“ darstellen.²⁴⁶⁴

Wird aber die Einheit der Wissenschaft nach Scotus aufgrund seiner Konzeption der Unterordnungsbeziehung der Wissenschaften betrachtet,²⁴⁶⁵ dann ergibt sich, daß *die untergeordneten Wissenschaften* ihren qualifizierten Subjektgattungen nach einzig sind, auch wenn diese Einheit wegen der Abhängigkeit jeder untergeordneten Wissenschaft auf zwei frühere Wissenschaften *unvollkommen* ist. Was eine untergeordnete Wissenschaft *bestimmt* bzw. sie von der übergeordneten Wissenschaft

²⁴⁶⁰ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.1.

²⁴⁶¹ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.3.3.

²⁴⁶² D. h. Satzzusammenhänge eines einzigen *natürlichen* virtuell enthaltenden Objekts.

²⁴⁶³ Vgl. im dritten Kapitel unter 3.2.3.3 und 3.2.4.

²⁴⁶⁴ Vgl. im Schlußkapitel unter 4.

²⁴⁶⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel.

differenziert, ist das erste Subjekt als letzter Formalgrund und *folglich*²⁴⁶⁶ auch das erste formale Prinzip,²⁴⁶⁷ obwohl die jeweiligen ersten Subjekte und zum Teil die jeweiligen ersten Prinzipien in beiden Wissenschaften, weil aufeinander bezogen, gewissermaßen gleich sind: In beiden Wissenschaften zeigen sich jeweils Subjekte „*per se*“ und Subjekte, die nicht „*per se*“ sind,²⁴⁶⁸ bzw. Prinzipien „*per se*“ und Prinzipien, die nicht „*per se*“ sind, d. h. Prinzipien, die sich auf frühere Prinzipien reduzieren lassen.²⁴⁶⁹

Wird zum Schluß versucht, die Einheit des Habitus der Theologie zu bestimmen, insofern er ein Habitus von notwendigen und kontingenten Wahrheiten ist, dann ist dazu die Analyse der Einheit der Theologie in sich dem Wissenschaftsmodell nach, das von Scotus angesichts einer solchen logisch-epistemologischen Eigenartigkeit entwickelt wurde, zweifellos der richtige Weg. Von da an soll die Einheit der Theologie in sich der notwendigen und kontingenten Wahrheiten im scotischen Modell der Weisheit gesucht werden.²⁴⁷⁰

Im scotischen Modell der Weisheit liegt die Einheit jedes denkbaren Habitus theologischer Wahrheiten im alleinigen ersten Objekt oder zumindest im Subjekt dieser Wahrheiten, das in letztem Sinne die singuläre göttliche Wesenheit ist.²⁴⁷¹ Und dennoch ist es offensichtlich, daß nicht alle im Modell der „Weisheit“ enthaltenen Habitus theologischer Wahrheiten aufeinander beziehbar sind. Zwar zeigt die geführte Diskussion über die Zugehörigkeitsweisen von Wahrheiten zu einer Wissenschaft, wie notwendige und kontingente theologische Wahrheiten auf das einzige erste

²⁴⁶⁶ Somit zeigt sich eine Unterscheidung in der psychologischen Konzeption der Einheit des Habitus der Wissenschaft eines wesentlichen Objekts nach Thomas v. Aquin und nach Duns Scotus; vgl. Armand A. MAURER, *The unity of a science: St. Thomas and the nominalists*, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Vol. 2, S. 272: „(...), each science has its own formal object, whose unity gives unity to the science“. Vgl. *ibidem*, S. 273: „But the unity of the system is based on the unity of the single mental habit which is the principle of the whole science. The habit is the principle by which (*principium quo*) the scientist demonstrates all his conclusions and establishes an order among them. Without this one *habitus* there would be no systematic unity in the activities and conclusions of the scientist“.

²⁴⁶⁷ Das in der untergeordneten Wissenschaft zum ersten Subjekt hinzugefügte Merkmal ist der Grund für die Annahme eines spezifischen formalen „Brückenprinzips“; vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.1. Vgl. auch Ulrich LEINSLE, *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 171. Die „*species intelligiblis*“ des ersten Objekts ist sowohl der erste Formalgrund als auch als die erste Wirkursache des Habitus der Erkenntnis im Verstand; vgl. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. S. 48-9 n. 80: „Dicta tamen responsio ad tertium exponitur sic, quod scilicet habitus et est habitus et est forma; in quantum habitus, habet distinctionem ab obiecto, sed in quantum forma, potest distingui a principio activo“.

²⁴⁶⁸ Zu diesen Begriffen vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.3.

²⁴⁶⁹ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 7.2.1.

²⁴⁷⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.2.

²⁴⁷¹ Wie das einzige erste Subjekt/Objekt jeweils den Habitus durch eine Art des Enthaltens epistemologisch bestimmt, oder zumindest erklärt, wird hier nicht wiederholt.

Subjekt/Objekt „diese göttliche Wesenheit“ bezogen werden können, aber nicht daß *sie alle* logisch-semantisch eine einheitliche Satzzusammenhang bilden können.²⁴⁷² Was die *logisch-systematische Darstellung* der ganzen Theologie in sich betrifft, kann ihre Einheit nur die Einheit einer Art Aggregat sein: Alle theologischen Habitus werden von demselben Subjekt/Objekt epistemologisch begründet und alle theologischen Habitus entfalten die Erkennbarkeit desselben Subjekts/Objekts. Sie alle sind Habitus *von* demselben Subjekt/Objekt.

Aber angenommen, daß formal gesehen dieselbe singuläre göttliche Wesenheit jede Erkenntnis in der Theologie in sich begründet und hervorbringt, können doch alle zur Theologie gehörenden Wahrheiten - gewissermaßen als aufeinander bezogene Wahrheiten - psychologisch in *einem einzigen* Habitus erkannt werden, wenn sie oder die göttliche Wesenheit in ihrer ganzen Erkennbarkeit in einem „*simul totum*“ Erkenntnisakt intuitiv erfaßt wird. Dann werden alle theologischen Wahrheiten als aufeinander bezogene Wahrheiten erkannt, weil sie gleichzeitig in demselben Erkenntnisakt durch dasselbe „*quo*“ der Erkenntnis erfaßt werden. Es scheint nichts der Annahme entgegenzustehen, daß ein solcher Habitus - z. B. im göttlichen Verstand und im Verstand der Seligen - der scotische Habitus der Weisheit sein kann. Wird das einzige Subjekt/Objekt der Theologie in sich vollkommen geschaut, dann werden alle notwendigen theologischen Wahrheiten, alle in einer bestimmten Reihe geordneten kontingenten theologischen Wahrheiten und alle einfachen kontingenten theologischen Wahrheiten als Wahrheiten erkannt, die durch das einzige Subjekt/Objekt epistemologisch begründet und erklärt werden.

²⁴⁷² Außerdem kann das Kontingente nicht aus dem Notwendigen folgen; vgl. im fünften Kapitel unter 5.1 und 5.3.

SCHLUSS

Wie einleitend festgestellt wurde,²⁴⁷³ betrachte ich zum Schluß (a) Fragen, die im Laufe der Untersuchung absichtlich unbeantwortet gelassen wurden, und (b) Fragen, die im historischen Scotismus²⁴⁷⁴ und im gegenwärtigen Wiederaufleben der Scotusforschung entweder nicht beachtet oder mißverständlich beantwortet wurden. Der Grund für (a) liegt in einem methodologischen Kriterium. Die Themenbereiche der Untersuchung wurden in Entsprechung zu der Darstellung von Scotus geordnet, weshalb gewisse abschließende Feststellungen erst am Ende der vorliegenden Arbeit formuliert werden können. Der Grund für (b) liegt darin, daß einige *in der Untersuchung besonders wichtige Themenbereiche* sowohl im historischen Scotismus als auch in der heutigen Forschung unbefriedigende Auslegungen bekommen haben. Es ist durchaus möglich, daß die in (a) angesprochenen Fragen²⁴⁷⁵ sich auf unbefriedigende Auslegungen der Art (b) beziehen. Die in (b) angesprochenen Fragen werden in diesem Schlußkapitel von den Fragen in (a) getrennt.

Außerdem werden noch (c) die Hauptergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt. Hier habe ich insbesondere das am Anfang gegebene allgemeine Ziel²⁴⁷⁶ und die letzte allgemeine Darlegung vom Begriff der Wissenschaft nach Scotus²⁴⁷⁷ im Blick. Schließlich (d) soll eine Auslegung vorgelegt werden, die auf die mögliche - in den Kapiteln der Arbeit schon angedeutete - Bedeutsamkeit des Begriffs der Wissenschaft und seiner epistemologischen Implikate nach Scotus für Ockham, für heutige Hauptströmungen der philosophischen Epistemologie und für die heutige philosophische Theologie hinweist.

²⁴⁷³ Vgl. in der Einleitung unter 3 und 4.

²⁴⁷⁴ Unter „historischem Scotismus“ verstehe ich im Prinzip nicht die Wirkungsgeschichte der scotischen Lehre „im Sinn einer mehr oder weniger dem Lehrer verpflichteten Schule“, vgl. Ludger HONNEFELDER, Duns Scotus, in: Walter KASPER mit Konrad BAUMGARTNER, Horst BÜRKLE, Klaus GANZER, Klaus KERTELGE, Wilhelm KORFF und Peter WALTER (Hrsg.), *Lexikon für theologische der Kirche*, Band 3, S. 405. Im Blick habe ich vielmehr den Scotismus des 15.-16. Jahrhunderts, der die scotische Lehre „kompiliert, systematisiert und kommentiert“. Vgl. *ibidem*, S. 405-6.

²⁴⁷⁵ Vgl. unten in diesem Schlußkapitel unter 2.1.

²⁴⁷⁶ Vgl. in der Einleitung unter 3.

²⁴⁷⁷ Vgl. in der Einleitung unter 4.

1. - Die Korrespondenz zwischen „*scientia in se*“ und „*cognitio intuitiva*“

Ich beginne mit einer Frage im Blick auf (b). Bezüglich der folgenden Auslegung ist aber darauf hinzuweisen, daß sie der abschließenden Bestimmung der Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ dient,²⁴⁷⁸ die im Laufe der Arbeit nicht formuliert werden konnte.²⁴⁷⁹ Somit dient die folgende Betrachtung der Antwort auf eine Frage im Blick auf (a).

Die Auffassung, daß der Begriff „*scientia in se*“ sich auf den Begriff „*cognitio intuitiva*“ eines Objekts bezieht, ist in dieser Formulierung nicht gewöhnlich. Gewöhnlich ist sie, wenn die Bestimmung der Wissenschaft in sich die Bestimmung *einer spezifischen* Wissenschaft in sich betrifft, nämlich der Theologie in sich. Vignaux stellt z. B. fest, daß in der Theologie in sich das erste Objekt in seiner Vollkommenheit - „*deus ut haec essentia*“ - erkannt wird, so daß in ihr die göttliche Wesenheit das Objekt einer „intuitiven Theologie“ ist. In ihr können Gott und die Seligen durch die Schau der göttlichen Wesenheit alle theologischen Wahrheiten erfassen.²⁴⁸⁰ Ähnlich haben BÖHNER und GILSON in der „*theologia nostra*“, d. h. in einer „Lehre für uns“, gesehen, daß sie im Gegensatz zur Theologie in sich nicht unmittelbar vom Objekt „Gott“ *als intuitiv erkanntem* durch den Verstand verursacht wird: Sie wird nur mittelbar vom Objekt „Gott“ durch die Offenbarung im Verstand verursacht.²⁴⁸¹ Beide Auslegungen beziehen sich auf *Ord. prol. n. 141*, wo Scotus die Begriffe „Wissenschaft in sich“-„Theologie in sich“ und „Lehre für uns“-„Theologie für uns“ sehr kurz definiert. Es ist aber undenkbar, daß beide Auffassungen die Betrachtung anderer Bestandteile der Lehre von der Wissenschaft im Prolog der *Ordinatio* und die Betrachtung einer theologisch bedingten Epistemologie - aufgrund der durch die Offenbarung verheißenen „*visio beatifica*“ und der Bestimmung der Erkenntnis der Engel von der Wesenheit Gottes -²⁴⁸² nicht voraussetzen.²⁴⁸³ Darüber hinaus wird

²⁴⁷⁸ Vgl. unten in diesem Schlußkapitel unter 2.1.

²⁴⁷⁹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.4.

²⁴⁸⁰ Vgl. Paul VIGNAUX, *Infini, liberte et histoire du salut*, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, S. 498-9. Die Theologie in sich ist eine „*théologie intuitive de Dieu et des participants à sa béatitude*“.

²⁴⁸¹ Vgl. Philotheus BÖHNER und Étienne GILSON, *Christliche Philosophie*, S. 522.

²⁴⁸² Vgl. Werner DETTLOFF, *Duns Scotus/Scotismus I*, in: Gerhard KRAUSE und Gerhard MÜLLER (Hrsg.), *op. cit.*, S. 220-1; Wolfgang KLUXEN, *Johannes Duns Scotus - Philosophie als Wissenschaft von Gott*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 181; Mariano Brasa Díez, *Duns Escoto: los otros problemas*, in: *Naturaleza y Gracia*, S. 110f. 114. Zur Geschichte der Entsprechung von der scotischen Theologie in sich als wissenschaftlicher Theologie und der beseligenden Schau vgl. z. B. Christian TROTTMANN, *Vision béatifique et science théologique - Interférences*

anscheinend angenommen, daß der Begriff der Wissenschaft in sich, wie der Begriff der Lehre für uns, für das theologische Wissen entwickelt wurde. Die Wissenschaft von einem anderen Objekt als Gott wird nicht erwähnt. Es wird im folgenden untersucht, ob und inwieweit die Korrespondenz von „Wissenschaft in sich“ und „intuitiver Erkenntnis“ auch, aber nicht nur, wenn „Wissenschaft in sich“ das theologische Wissen betrifft, zu akzeptieren ist. Daß außerdem dem zweiten in der Einleitung dargestellten Interpretationsmotiv nach die Theologie in sich *als eine Wissenschaft in sich*, sowie *als „Weisheit“*, ein intuitives Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis bezeichnet, wurde mehrmals im Laufe dieser Untersuchung expliziert.²⁴⁸⁴

Die Fragestellungen hinsichtlich des Wissenschaftscharakters der Theologie sind nicht der „*locus*“, wo Scotus die intuitive und die abstraktive Erkenntnis betrachtet.²⁴⁸⁵ Die Auffassung, daß in der Theologie in sich das erste Objekt durch eine *intuitive Erkenntnis* vollkommen erfaßt wird, ist nicht besonders hervorgehoben im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio*. Aber die epistemischen Begriffe „intuitive Erkenntnis“ und „abstraktive Erkenntnis“ werden doch sowohl in den zwei letzten Versionen des Prologs - wenn auch nur entweder kurz oder indirekt - als auch im Prolog der *Reportatio parisiensis* I A²⁴⁸⁶ - explizit - auf die Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie angewendet. Im Prolog der *Lectura* wird die intuitive Erkenntnis ein einziges Mal erwähnt;²⁴⁸⁷ im Prolog der *Ordinatio* wird sie vielleicht indirekt betrachtet²⁴⁸⁸ und sicherlich in einer leicht verschiedenen Terminologie mehrmals erwähnt.²⁴⁸⁹ Ob im Prolog der *Ordinatio* die abstraktive Erkenntnis²⁴⁹⁰ indirekt²⁴⁹¹ auf die Theologie in sich

scotistes dans le „Quodlibet“ Parisien de Guiral Ot (Décembre 1333), in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 746.

²⁴⁸³ Vgl. weiter unten.

²⁴⁸⁴ Vgl. in der Einleitung unter 4 und im sechsten Kapitel unter 6.1, 6.4.5.1 und 6.4.5.2.

²⁴⁸⁵ Im Unterschied dazu werden diese Begriffe bei Zeitgenossen wie Petrus Aureolis und Wilhelm v. Ockham entweder in der Fragestellung über den Wissenschaftscharakter der Theologie oder in einer auf jene bezogene Fragestellung erörtert; vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 580, auch Fn. 3.

²⁴⁸⁶ Der Prolog der *Reportatio parisiensis* I A ist inhaltlich dem Prolog der *Ordinatio* sehr ähnlich; vgl. ibidem, S. 585-94. Der Text *Reportata parisiensis* I A prol. q. 2 a. 4 S. 15-9 n. 6-21 wird im folgenden ständig mit dem Text *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2 verglichen.

²⁴⁸⁷ Vgl. *Lectura* prol. p. 3 q. 1 S. 39-40 n. 108.

²⁴⁸⁸ Vgl. weiter unten Lychetus Auslegung des Begriffs der „*cognitio in se*“.

²⁴⁸⁹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 112-4 n. 169-171; p. 4 q. 1-2 S. 142-5 n. 209. 211. Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.3, 6.4.2, 6.4.3 und 6.4.4. Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 580-1. 585.

²⁴⁹⁰ Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 584-5. Seit der ersten Analyse der Begriffe der intuitiven und der abstraktiven Erkenntnis in *Lectura* II d. 3, wo Scotus die naturhafte Erkenntnis der Wesenheit Gottes bestimmt, die die Engel besitzen, ist der umstrittene Punkt der scotischen Lehre die Behauptung, daß die Engel eine abstraktive *distinkte*

bezogen wird, soll erst nach der Betrachtung der Quellen bestätigt werden,²⁴⁹² in denen diese Beziehung offenbar vorgebracht wird. Es wird gezeigt, daß die Präzisierung des Begriffs der Theologie in sich bzw. der Wissenschaft in sich insbesondere durch die Analyse der Anwendung des Begriffs der intuitiven Erkenntnis²⁴⁹³ auf sie eine gegenseitige Erklärung ermöglicht.²⁴⁹⁴

Ich nehme an, daß es zusammen mit der Analyse der erwähnten Entsprechungen aufgrund der Hauptquellen der Untersuchung von Bedeutung ist, die Interpretation des Kommentators Lychetus darzustellen, wie der Begriff der Wissenschaft in sich oder genauer, wie in der Wadding-Ausgabe zu lesen ist, der „Erkenntnis in sich“ („*cognitio in se*“) bzw. der Begriff der Theologie in sich zu verstehen sind.²⁴⁹⁵ Diese Interpretation²⁴⁹⁶ braucht Ergänzungen, aber sie setzt das Verhältnis von der intuitiven und der abstraktiven Erkenntnis zum Begriff der Wissenschaft - bzw. der Wissenschaft in sich und der Theologie in sich - im ganzen scotischen Werk voraus und erklärt von da aus überzeugend dasselbe Verhältnis im Blick auf die Hauptquellen der Untersuchung. Was ist denn nach Lychetus die Erkenntnis, die das Objekt von sich („*de se*“) verursacht?

- (a) Erstens ist sie die „intuitive Erkenntnis in sich“ („*cognitio intuitiva in se*“), nämlich wenn das Objekt in sich seiner eigenen Existenz nach gegenwärtig ist, so daß sie vom Verstand und von dem in dieser Weise gegenwärtigen Objekt verursacht wird. Diese Erkenntnis kann das Objekt von sich selbst verursachen, insofern es dem Verstand unmittelbar gegenwärtig ist.²⁴⁹⁷

- (b) Zweitens ist sie die „abstraktive Erkenntnis in sich“ („*cognitio abstractiva in se*“), nämlich wenn das Objekt nicht in sich gegenwärtig ist, sondern in einer „*species intelligibilis*“ aufleuchtet, so daß sie (vom Verstand) und von der das

Erkenntnis der göttlichen Wesenheit, nicht eine intuitive Erkenntnis, besitzen.

²⁴⁹¹ Vgl. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 S. 96 n. 142 (der Auslegung von Lychetus zufolge; vgl. weiter unten); S. 96-9 n. 142-145; S. 105-6. 109 n. 158. 167; S. 110-2 n. 168.

²⁴⁹² Vgl. z. B. im vierten Kapitel unter 4.1.1.

²⁴⁹³ Zur Bedeutung der Begriffe „intuitive“ und „abstraktive Erkenntnis“ (vgl. unten in diesem Schlußkapitel) stütze ich mich vor allem auf Sebastian J. DAY, op. cit., S. 137f; Camille BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, S. 176-224; John BOLER, Scotus and intuition: some remarks, op. cit., S. 551-70 und Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 218-41.

²⁴⁹⁴ Vgl. unten in diesem Schlußkapitel unter 1.2 (am Ende).

²⁴⁹⁵ Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 70-1 n. 1-3.

²⁴⁹⁶ Vgl. weiter unten.

²⁴⁹⁷ Vgl. Franciscus Lychetus, *Commentarius*, op. cit., S. 70 n. 1: „Et sententia literae est, quod cognitio in se est illa, quam facit obiectum de se, & hoc dupliciter. Nam quando obiectum est in se praesens, secundum propriam existentiam, cognitio, quae est ab intellectu, & tali obiecto sic praesente, dicitur cognitio intuitiva in se: quia talis est,

eigentliche Objekt ersetzenden „*species intelligibilis*“ verursacht wird. Dieses Erkenntnis kann das Objekt von sich selbst verursachen, insofern es dem Verstand mittelbar gegenwärtig ist.²⁴⁹⁸

Im Gegensatz zur „Erkenntnis in sich“ ist nach dem Kommentator die „Erkenntnis in uns“ diejenige, die nur dann entsteht, wenn das Objekt überhaupt nicht in sich gegenwärtig ist, weder in der ersten noch in der zweiten Weise, so daß das Objekt nur durch Offenbarung erkannt werden kann. Dies ist die Erkenntnis, die der Mensch vom eigentlichen Objekt zu haben geeignet ist, wenn jenes auf keine Weise gegenwärtig ist, so daß es weder eminent („*eminenter*“) noch virtuell in einem repräsentativen Medium enthalten ist.²⁴⁹⁹

Die Definition der „theologischen Erkenntnis in sich“ („*cognitio theologica in se*“) folgt der Definition der Erkenntnis in sich. Die theologische Erkenntnis in sich ist einerseits intuitiv. Sie wird „intuitive Erkenntnis in sich“ genannt, wenn sie (1) vom theologischen in sich vollkommen gegenwärtigen Objekt verursacht wird oder (2) von etwas, das den Platz des theologischen Objekts vollkommen vertritt. Wie schon gezeigt wurde, ist das vollkommen vertretende Objekt der göttliche Wille,²⁵⁰⁰ der nach LYCHETUS zumindest teilweise („*saltem partialiter*“) unmittelbar und als Hauptursache die intuitive Erkenntnis des theologischen Objekts verursacht.²⁵⁰¹ Überdies gibt es theologische Erkenntnis in sich vom theologischen Objekt, wenn dieses dem erschaffenen Verstand durch eine „*species intelligibilis*“ gegenwärtig ist, die das erkennbare Objekt in einem Sinngehalt repräsentiert. Diese „*species*“ kann von Gott allein als von einer totalen Ursache unmittelbar verursacht werden, im Gegensatz zu

qualem obiectum, sic praesens, natum est facere de se“.

²⁴⁹⁸ Ibidem: „Quando vero obiectum non est in se praesens, sed relucet in aliqua specie intelligibili, causata ab intellectu agente, & phantasmate illius obiecti, (...) cognitio causata a tali obiecto, vel a specie intelligibili supplente vicem talis obiecti, dicitur cognitio abstractiva in se. Quia talis est, qualem tale obiectum, sic praesens, natum est de se facere“.

²⁴⁹⁹ Ibidem: „Si vero obiectum non est praesens, nec primo, nec secundo modo, sed tantum habeo cognitionem de illo, ex aliqua reuelatione; talis cognitio dicitur cognitio in nobis: quia est talis, qualis nata est haberi de tali obiecto, nullo modo praesente, nec primo, nec secundo modo, nec contento eminenter, vel virtualiter in alio repraesentatio“.

²⁵⁰⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.4.

²⁵⁰¹ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 70 n. 2: „Secundo Doctor declarat quid sit scientia Theologica in se, & quid in nobis. Nam *cognitio Theologica in se*, &c. Hic dico duo. Primo, quod cognitio Theologica, quae est de obiecto Theologico, aut est intuitiva, & sic dicitur cognitio intuitiva in se, quando est ab obiecto Theologico in se perfecte praesente: vel ab aliquo perfecte supplente vicem talis obiecti. Quod dico propter voluntatem diuinam, quae immediate (saltem partialiter) & vt causa principalis causat cognitionem intuitivam obiecti Theologici. Et tunc perfecte supplet vicem talis obiecti, quando causat cognitionem vt terminatam ad tale obiectum in se perfecte praesens“.

einer „*species intelligibilis*“, die von den naturhaften Teilursachen „aktiver Verstand“ und „sinnliche Vorstellung“ verursacht wird. Demgemäß handelt es sich in dieser zweiten Art theologischer Erkenntnis in sich um eine Erkenntnis, die vom erschaffenen Verstand und von der „*species intelligibilis*“ der göttlichen Wesenheit als von zwei Teilursachen, die zusammen eine totale Ursache der Erkenntnis bilden, verursacht wird. Diese theologische Erkenntnis ist die „abstraktive Erkenntnis in sich des theologischen Objekts“, nämlich diejenige, die das theologische Objekt hervorzurufen geeignet ist, wenn es dem Verstand in der „*species intelligibilis*“ gegenwärtig ist.²⁵⁰²

Bevor ich den letzten Abschnitt der Auslegung des Lychetus - d. h. den Vergleich von der *intuitiven* theologischen Erkenntnis in sich in „unserem“ Verstand mit derjenigen im göttlichen Verstand - darstelle, ist es sinnvoll, bereits die Richtigkeit der Annahme von der „abstraktiven Erkenntnis in sich des theologischen Objekts“ zu bewerten. Ihre direkte Grundlegung zumindest findet Lychetus nicht im Prolog der *Ordinatio*, aber sie hat in anderen Quellen eine offensichtliche Formulierung. Ich werde im folgenden aufgrund solcher Quellen die Auslegung des Lychetus bestätigen. Außerdem werde ich sie ergänzen, insofern ihre Grundlegung selber durch die Inhalte des Prologs der *Lectura* und insbesondere der *Ordinatio* unterstützt wird. Die Annahme, daß es auch eine wissenschaftliche Erkenntnis vom Objekt „Gott“ durch das repräsentative Medium der „*species intelligibilis*“ gibt, kommt in den Werken des Scotus insbesondere in *Quodl. q. 7* und im Prolog der *Reportatio parisiensis I A q. 2* vor.²⁵⁰³ Da die Argumente dafür in *Quodl. q. 7* schon früher in dieser Untersuchung dargestellt wurden,²⁵⁰⁴ werde ich mich jetzt auf die ursprünglichen Argumente im Prolog der *Reportatio parisiensis I A q. 2* konzentrieren.²⁵⁰⁵

²⁵⁰² Ibidem: „Secundo dico, quod quando tale obiectum est praesens intellectui creato per speciem intelligibilem, repraesentantem ipsum in ratione obiecti cognoscibilis (quae a solo Deo, vt a causa totali potest immediate causari, de qua patet a Doctore in 2. d. 3 quaest. 10.) cognitio causata ab intellectu creato, & a tali specie intelligibilis, vt a duabus causis partialibus, integrantibus vnam totalem: de quibus a Doctore vbi supra dicitur cognitio abstractiua in se talis obiecti Theologici: quia talis est, qualem natum est facere obiectum Theologicum, vt sic praesens in specie intelligibili“.

²⁵⁰³ Vgl. *Reportatio parisiensis I A prol. q. 2*: „Secundo quaeritur utrum omnes veritates per se scibiles de Deo sub ratione deitatis possint sciri ab intellectu viatoris“.

²⁵⁰⁴ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1.

²⁵⁰⁵ Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 589.

1.1 - Intuitive und abstraktive Erkenntnis des theologischen Objekts in *Rep. par. I A prol. q. 2*²⁵⁰⁶

DUMONT hat den Hintergrund der oben erwähnten theoretischen Entwicklung bei Scotus sowohl im Blick auf den Begriff der abstraktiven Erkenntnis als auch im Blick auf den Wissenschaftscharakter der Theologie untersucht.²⁵⁰⁷ Voraussetzung solcher Diskussionen ist die ca. 1303 an der Universität Paris noch bedeutsame Auseinandersetzung über die Lehre des Heinrich v. Gent von der Möglichkeit einer *wissenschaftlichen* Erkenntnis von Gott im gegenwärtigen Zustand des Menschen.²⁵⁰⁸ Heinrich v. Gent lehrte, daß der Pilger eine wissenschaftliche Erkenntnis („*scientia*“) von den durch sich erkennbaren Wahrheiten über Gott unter dem Sinngehalt der Gottheit („*sub ratione deitatis*“) besitzen kann. Eine solche „*scientia*“ könnte²⁵⁰⁹ weder durch das Licht des Glaubens („*in lumine fidei*“)²⁵¹⁰ noch durch das Licht der Herrlichkeit („*nec gloriae*“)²⁵¹¹ gewonnen werden, sondern nur durch ein gewisses mittleres Licht („*sed quodam lumine medio*“).²⁵¹² Im Unterschied zur „*visio*“ ist das Objekt der Theologie im „*intellectus*“ - im wissenschaftlichen Verständnis der Glaubensartikel - dem Verstand nicht in sich gegenwärtig, sondern durch eine repräsentative „*species*“²⁵¹³ entweder von demselben oder von einem anderen Objekt.²⁵¹⁴ Die Evidenz der Erkenntnis vom Objekt wird damit nicht durch seine Gegenwärtigkeit gewonnen, sondern durch die eigene Erforschung („*discursus*“) des

²⁵⁰⁶ *Rep. par. I A prol. q. 2; Rep. par. prol. q. 2 a. 4 n. 6-21.*

²⁵⁰⁷ Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 585f.

²⁵⁰⁸ Es ist offensichtlich, daß diese Auseinandersetzung eine Veränderung in der Struktur des Prologs zur *Reportatio parisiensis I A* verursacht hat. Diese Auseinandersetzung findet sich weder im Prolog der *Lectura* noch im Prolog der *Ordinatio*. Vgl. Stephen F. BROWN, *The medieval background to the abstractive vs. intuitive cognition distinction*, in: Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 82f. Vgl. im vierten Kapitel unter 4.2.

²⁵⁰⁹ So Heinrich v. Gent in seinen *frühen Texten*; vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 585-6, auch Fn. 29.

²⁵¹⁰ Es handelt sich hier um ein Licht, das niedriger als das mittlere Licht ist. Vgl. *Ordinatio III d. 24 q. un. S. 479 n. 5*: „*Aliud est lumen, quod requiritur ad credendum articulis fidei: (...)*“.

²⁵¹¹ Es handelt sich in diesem Fall um ein Licht, das höher als das mittlere Licht ist. Vgl. *Ordinatio III d. 24 q. un. S. 479 n. 5*: „*Alia est opinio Gandauensis quodl. 8 q. 14. sed tamen hic plura, quam ibi, quantum ad aliquid, scilicet de lumine, in quo est scientia: dicit enim quod est triplex lumen; vnum sufficiens ad apertam visionem habendam de his, quae nunc credimus, scilicet lumen gloriae, in quo credita a nobis clare videntur cognitione intuitiva, & propter quid*“.

²⁵¹² Vgl. *Reportatio parisiensis prol. q. 2* [quod sic; opinio Henrici]: „*Alia opinio est quod a viatore potest haberi scientia de veritatibus per se scibilibus de Deo sub ratione deitatis, non tamen in lumine fidei nec gloriae, sed quodam lumine medio. Ad hoc adducit plures auctoritates, (...)*“ Vgl. *Reportata parisiensis prol. q. 2 a. 4 S. 15 n. 6*. Vgl. *Ordinatio III d. 24 q. un. S. 479 n. 5*: „*(...): & aliud est lumen medium clarius lumine fidei, & infra lumen gloriae, quod est ad hoc, quod credibilia, de quibus habemus fidei, intelligantur, & de ipsis habeatur scientia: (...)*“.

²⁵¹³ Vgl. weiter unten.

²⁵¹⁴ Die Wissenschaft im mittleren Licht kann außerdem - im Unterschied zur „*visio*“ - mit der Kenntnis des Glaubens bestehen. Vgl. *ibidem*: „*(...): & licet cognitiones extremae in propriis luminibus, scilicet cognitio fidei, & aperta visio in lumine gloriae, non stent simul: tamen cognitio media, quae est scientia in lumine medio, stat cum cognitione fidei, quia extremum, & medium minus repugnant, quam extrema inter se*“.

Verstandes (und die Hilfe des übernatürlichen Lichtes und der speziellen göttlichen Erleuchtung).²⁵¹⁵ Die Evidenz wird folglich entweder unmittelbar durch die wesentliche Definition oder mittelbar durch den syllogistischen Beweis gewonnen.²⁵¹⁶

Scotus diskutiert im Prolog der *Reportatio parisiensis* I A mehrere Argumente von Gottfried v. Fontaines gegen die Auffassung Heinrichs v. Gent.²⁵¹⁷ Aber angesichts des Zwecks dieses Abschnittes werde ich sie im folgenden nicht darlegen, sondern nur auf die scotische Antwort auf die Auffassung Heinrichs v. Gent und auf die zweite Quaestio eingehen. Dementsprechend sind das erste und das dritte scotische Argumente²⁵¹⁸ gegen die Lehre des wissenschaftlichen Erkenntnis durch das „mittlere Licht“ die folgenden:

- (1) In einem Licht, in dem keine distinkte (=evidente) Kenntnis der Termini des Prinzips gewonnen wird, kann das Prinzip nicht distinkt erkannt werden, weil Prinzipien nur erkannt werden, wenn die Termini distinkt erkannt werden. Im (mittleren) Licht der Erkenntnis ist es nach Scotus nicht möglich, eine distinkte Kenntnis von Gott zu haben, insofern er ein Terminus eines reinen theologischen Prinzips wie „Gott ist dreieinig“ ist.²⁵¹⁹ Es folgt daraus, daß von einem solchen durch das mittlere Licht erkannten

²⁵¹⁵ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.2.

²⁵¹⁶ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [quod sic; opinio Henrici]: „Pro hac opinione sunt duae rationes; (...)“. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 a. 4 S. 15 n. 6: „Ad confirmationem huius opinionis arguo sic: (...)“. Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 585-7. Vgl. ibidem, S. 587: „The theologian, beginning with belief, burrows beneath the divine mysteries, as Henry described it, by means of definition, division, and demonstration. Such discursive investigation produces enough evidence so that what was previously held on faith alone is now known with sufficient clarity to warrant the status of true science. (...). Obviously, a theologian using natural methods cannot penetrate the mysteries of faith unless aided by supernatural illumination. This supernatural light, which Henry said is between the *lumen fidei* of belief and the *lumen gloriae* of beatitude, came to be called simply *lumen medium*“.

²⁵¹⁷ Vgl. auch *Reportata parisiensia* prol. q. 2 a. 4 S. 16-7 n. 7-14. Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 588f.

²⁵¹⁸ Diese Argumente sind für die Konzeption einer abstraktiven theologischen Erkenntnis bei Scotus von größerer Bedeutung.

²⁵¹⁹ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [argumenta Godefridi contra Henricum]: „Sed contra opinionem istam de lumine arguo dupliciter: primo sic: in quocumque lumine non habetur distincta notitia terminorum principii, in eo lumine non potest intelligi distincte illud principium, quia principia cognoscimus in quantum terminos distincte, si distincte. Sed in isto lumine quod tu ponis, non potest haberi distincta notitia Dei ut est terminus istius principii: Deus est trinus“. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 a. 4 S. 17 n. 14: „Primo sic: In quocumque lumine non habetur notitia distincta terminorum, vt sunt termini alicuius principij, in illo lumine non potest illud principium distincte intelligi: sed in isto lumine, quod ponunt, non potest haberi distincta notitia Dei, vt terminus principij pure Theologici; ergo, &c.“. Vgl. *Ordinatio* III d. 24 q. un. S. 481 n. 11: „Praeterea, comparando illud lumen ad scientiam, arguo quod non sufficit ad causandam scientiam in homine, quia impossibile est intelligere aliquam conclusionem mediatam, nisi prius natura saltem intelligantur aliqua principia immediata; ex quibus illa concluditur, quia tota euidencia conclusionis dependet essentialiter a principiis: sed principia immediata non possunt intelligi, nisi prius apprehendantur termini vt sunt termini principiorum immediatorum: igitur illud lumen, quod non facit apprehendere terminos principiorum immediatorum, secundum quod huiusmodi non facit, nec facere potest intelligi principia immediata, nec per consequens conclusionem, quae sequitur ex principiis intellectis. Sed lumen illud, quod ponis, non facit concipere, vel apprehendere terminos huiusmodi, *Deus est trinus & unus*, vt sunt termini propositionis immediatae, sed tantum in generali, & indistincte; (...)“.

theologischen Prinzip aus keine wissenschaftliche Schlußfolgerung distinkt (=mit Evidenz) erkannt wird. Für den Beweis des Untersatzes stellt Scotus fest, daß es unmöglich ist, die Kenntnis jenes Prinzips zu haben, außer wenn Gott in sich („*in se*“) dem Verstand gegenwärtig ist,²⁵²⁰ so daß er den Verstand zu einer distinkten Kenntnis bewegt, oder in einem repräsentativem Medium von sich unter dem Sinngehalt der Gottheit, d. h. unter einem Sinngehalt, der das Objekt „Gott“ distinkt repräsentiert.²⁵²¹ Nichts repräsentiert das (in seiner Existenz) abwesende Objekt in dieser Weise außer der „*species*“ und der sinnlichen Vorstellung („*phantasma*“). Dieser Prämisse nach ermöglicht das theologische Licht Heinrichs v. Gent keine distinkte Erkenntnis der Termini eines reinen theologischen Prinzips bzw. keine Wissenschaft der Theologie, weil es erstens in jenem Licht keine „*species*“ gibt.²⁵²² Heinrich v. Gent verweigert nämlich in seinen *späten Texten*²⁵²³ die „*species*“ als repräsentatives Medium im Verstand. Weil es zweitens keine sinnliche Vorstellung vom Objekt „Gott“ gibt und keine sinnliche Vorstellung Gott unter dem Sinngehalt der Gottheit repräsentieren kann, kann das mittlere Licht der Erkenntnis *jener selben Prämisse nach* ebenso keine distinkte Erkenntnis eines Prinzips wie „Gott ist dreieinig“ ermöglichen.²⁵²⁴

- (3) Wird von jemanden behauptet, daß die Theologie eine „Wissenschaft in uns“ („*scientia in nobis*“) ist, weil sie ein erstes Subjekt hat, von dem unter dem eigentümlichen Sinngehalt („*per rationem talis subiecti*“) alle Eigenschaften erkannt werden, dann soll dagegen nach Scotus das folgende eingewandt werden: Weil die Wissenschaft durch einen (eigentümlichen) Sinngehalt (=eine eigentümliche „*species intelligibilis*“) verursacht wird, der (als solcher) vom menschlichen Verstand erkannt werden muß, und kein menschlicher Habitus den Sinngehalt des ersten Subjekts

²⁵²⁰ Eine solche Gegenwärtigkeit des Objekts - sowie die entsprechende distinkte Kenntnis des Terminus „Gott“ - betrifft aber den Zustand der Seligkeit, nicht den gegenwärtigen Zustand des Menschen; vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 a. 4 S. 17 n. 14: „(...) sed hoc non est possibile viatori; quia si esset per se praesens intellectui viatoris, tunc esset in eo beatitudo: (...)“.

²⁵²¹ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [argumenta Godefridi contra Henricum]: „Quia impossibile sic habere notitiam principii nisi Deus in se sit praesens intellectui, movens ipsum ad talem notitiam, vel in aliquo medio repraesentative ipsius sub ratione deitatis“. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 a. 4 S. 17 n. 14: „Probo minorem: Impossibile est habere distinctam notitiam Dei, nisi sit in se praesens in intellectu, vel in alio repraesentatio, quod distincte ipsum repraesentat: (...)“.

²⁵²² Vgl. Leen SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, Vol. I, S. 259-66; Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 590-1. Vgl. *Ordinatio* I d. 3 p. 3 q. 1 S. 201-4 n. 333-338.

²⁵²³ Vgl. oben Fn. 37.

²⁵²⁴ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [argumenta Godefridi contra Henricum]: „Sed nihil repraesentat sic obiectum absens nisi species et phantasma: non species secundum istum, quia negat omnem speciem in intellectu; nec phantasma, tum quia non habet phantasma, tum quia nullum phantasma repraesentat Deum sub ratione deitatis“.

erkennt, der virtuell alle notwendigen Wahrheiten über Gott enthält, kann die (=„unsere“) Theologie keine *Wissenschaft* „in uns“ sein.²⁵²⁵

Die eigene Antwort von Scotus auf die Quaestio besteht darin, daß viele durch sich erkennbaren Wahrheiten über Gott vom Pilger erkannt werden können, und zwar schlechthin („*simpliciter*“) und vollkommen („*perfecte*“). Sie können *schlechthin* erkannt werden, weil sie nicht nur „*a posteriori*“ erkannt werden, sondern auch „*a priori*“ durch den Sinngehalt der Gottheit. Sie werden *vollkommen* erkannt, weil sie durch eine Erkenntnis erfaßt werden, die der Erkenntnis des Glaubens überlegen und ehrwürdiger ist. Scotus beweist den ersten Teil der Behauptung, nämlich daß viele notwendigen Wahrheiten über Gott vom Pilger schlechthin erkannt werden können, wie folgt: Der Verstand, der ein Prinzip erkennen kann, das im Subjekt - in der Ursache des Prinzips - virtuell enthalten ist, kann auch die Schlußfolgerungen erkennen, die im Prinzip - in der Ursache der Schlußfolgerung - enthalten sind. Irgendein Objekt (=irgendeine nicht-komplexe Ursache) von dieser Wissenschaft, so führt Scotus das Argument fort, kann in einer distinkten Weise vom Verstand des Pilgers erkannt und gewußt werden, nämlich zumindest durch eine abstraktive Erkenntnis, obwohl nicht durch eine intuitive Erkenntnis („*saltem abstractiva, licet non intuitiva*“).²⁵²⁶ Keine abstraktive Erkenntnis ist dem Pilger als Pilger gegensätzlich, weil nach Aristoteles *Nikomachische Ethik* VI (jede) Wissenschaft (im menschlichen Verstand) ein wahrhaftiger und bleibender Habitus ist („*habitus veridicus et permansivus*“).²⁵²⁷ Dies heißt, daß die Wissenschaft sich auf das Subjekt nicht unter dem Sinngehalt bezieht, unter dem es sich verändern kann, insofern der Habitus bleibt. (Würde die Wissenschaft sich auf das Objekt in seiner Existenz beziehen, dann könnte sie sich unter diesem „Sinngehalt“ verändern, insofern der Habitus bleibt). Unter der weiteren Prämisse, daß der Pilger eine abstraktive Erkenntnis des ersten Objekts der Theologie haben kann, soll

²⁵²⁵ Ibidem: „Tertia opinio est quod theologia est scientia in nobis etiam quia habet aliquod primum subiectum, de quo considerat omnes passiones per rationem talis subiecti. - Contra: scientia causatur per rationem cognitam ab intellectu; nullam talem rationem subiecti cognoscimus, quae includit virtualiter omnia cognito de Deo, ut scilicet quod Deus est trinus et huiusmodi; ergo etc.“. Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.1; vgl. auch *Ord.* prol. n. 168.

²⁵²⁶ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Respondeo ad quaestionem quod multae veritates per se scibiles de Deo sciri a viatore, scire inquam simpliciter et perfecte: simpliciter quia non solum a posteriori, sed etiam a priori per rationem deitatis; perfecte quia cognitione superiori et nobiliori omni cognitione fidei. - Primam partem istius dicti probo sic: quia intellectus potens intelligere principium virtualiter inclusum in subiecto, et alterius conclusiones inclusas in principio; quia sicut terminus subiecti est causa principii, et principium conclusionis est causa. Sed quodlibet obiectum istius scientiae potest intelligi et cognosci distincte ab intellectu viatoris cognitione saltem abstractiva, licet non intuitiva; (...)“.

²⁵²⁷ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.1.

die Konklusion des Arguments lauten, daß der menschliche Verstand sowohl das Prinzip als auch die Schlußsätze (abstraktiv) erkennen kann, die im ersten Subjekt der Theologie enthalten sind.²⁵²⁸

Für die Evidenz des Untersatzes, in dem die Erkenntnis des Objekts der Theologie durch den menschlichen Verstand festgestellt wird, erklärt Scotus - wie im ersten Argument gegen die Lehre der wissenschaftlichen Erkenntnis durch das mittlere Licht²⁵²⁹ -, daß es in der Erkenntnis eines Objekts um eine doppelte Erkenntnis²⁵³⁰ geht: (1) Einerseits erfolgt die Erkenntnis durch die „*species*“. Diese ist eine Erkenntnis, die nicht vom in sich gegenwärtigen Ding ist. Scotus nennt sie „die abstraktive Erkenntnis des Dinges“ („*cognitio rei abstractiva*“). (2) Andererseits ist die Erkenntnis eines Objekts die Erkenntnis des Dinges, insofern das Ding Sein in der aktuellen Existenz („*in actuali existentia*“) hat. Scotus nennt diese Erkenntnis „die intuitive Erkenntnis (des Dinges)“.²⁵³¹ Diese doppelte Erkenntnis liegt nach Scotus in den Erkenntnissen der sinnlichen Vermögen („*in cognitionibus potentiarum sensitiuarum*“) zutage. Dementsprechend erfaßt das Sehvermögen das Sichtbare, insofern das Sichtbare aktuell existiert. Und dem Sehen des Sichtbaren entspricht die intuitive Erkenntnis des Verstandes.²⁵³² Das Vorstellungsvermögen erfaßt dasselbe sichtbare Objekt durch eine „*species*“, die das dingliche Objekt in seiner Abwesenheit repräsentiert, so daß das Objekt nicht in seiner aktuellen Existenz gegenwärtig ist. Der durch die repräsentierende „*species*“ erfolgte Erkenntnis des Objekts entspricht die abstraktive Erkenntnis des Verstandes.²⁵³³

²⁵²⁸ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „(...)”; nam nulla cognitio abstractiva repugnat viatori in quantum viator, quia scientia est habitus veridicus et permansivus, VI *Ethicorum*. Ergo scientia non respicit subiectum sub illa ratione sub qua potest mutari, stante habitu. Sed si respiceretur obiectum in existentia sua posset mutari stante habitu; ergo etc. Vel sic: intellectus potest intelligere aliquod subiectum sub propria ratione subiecti, potest scire veritates per se scibiles de eo, quia talis intellectus potest intelligere principium complexum talis subiecti et sic conclusionem inclusam virtualiter in illo principio. Sed hoc potest intellectus viatoris; ergo etc.“

²⁵²⁹ Vgl. oben in diesem Abschnitt.

²⁵³⁰ Vgl. unten in diesem Schlußkapitel unter 1.2.

²⁵³¹ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 15: „Ad declarationem minoris, est sciendum, quod duplex est cognitio; quaedam quidem est per speciem, quae est non in se praesentis, & haec vocatur cognitio rei abstractiva; alia est cognitio rei vt habet esse in actuali existentia; & haec dicitur cognitio intuitiva“.

²⁵³² Ibidem: „Et haec duplex cognitio patere potest in cognitionibus potentiarum sensitiuarum, visus enim apprehendit visibile vt existit actualiter, & huic correspondet cognitio intuitiva intellectus“.

²⁵³³ Ibidem: „Phantasia vero siue imaginatio apprehendit illud visibile per speciem ipsum repraesentantem in absentia rei, quamvis non sit sibi praesens in actuali existentia, & huic correspondet cognitio abstractiva intellectus“. Auch in *Quaestiones quodlibetales* q. 13 S. 309-10 n. 8-10 steht „die doppelte Möglichkeit der sinnlichen Vermögen“, d. h. die Möglichkeit zur unmittelbaren Schau „durch die äußeren Sinne und zur ‚Vorstellung‘ durch das sinnliche Vorstellungsvermögen“, analog zu einer derartigen doppelten Möglichkeit des Erkenntnisvermögens. Es muß damit, vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 220f., zur Vollkommenheit des Verstandes gehören, daß er jedes Objekt „unter jedwedem Gesichtspunkt“ erkennt, im Gegensatz zu dem niederen Vermögen, dessen Fähigkeit

Derselbe Untersatz kann zweitens durch das folgende Argument bewiesen werden:

- (Obersatz): Jedes Objekt der Wissenschaft kann durch eine distinkte abstraktive Erkenntnis erkannt werden, obwohl nicht durch eine intuitive Erkenntnis.

Der Obersatz kann bewiesen werden, weil die Wissenschaft, da sie ein wahrhaftiger Habitus ist („*habitus veridicus*“), sich auf ihr Subjekt nicht unter einem Sinngehalt bezieht, unter dem, wenn das zu erkennende Objekt sich ändert (bzw. veränderlich ist), der Habitus derselbe bleiben kann. Würde die Wissenschaft sich auf das Objekt unter einem Sinngehalt beziehen, unter dem es intuitiv erkannt würde, dann, würde sich das Objekt ändern (bzw. veränderlich sein) und sich nicht mehr gegenwärtig machen, würde der Habitus doch derselbe bleiben. Der strengen Definition der Wissenschaft nach wird deswegen das Objekt jeder Wissenschaft nur abstraktiv und nicht intuitiv erkannt.²⁵³⁴ Derselben strengen Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis nach verneint ARISTOTELES, daß es bleibende, wissenschaftliche Erkenntnis vom sinnlichen Singulären gibt: Da sinnliche singuläre Dinge nur erkannt werden, insofern sie in der Wirklichkeit gegenwärtig sind, vergeht das Wissen („*scientia*“) von ihnen,²⁵³⁵ das sich auf ein bestimmtes Sinnesvermögen stützt, wenn jene Dinge dem sinnlichen Vermögen nicht mehr gegenwärtig sind.²⁵³⁶

darauf begrenzt ist, Objekte „nur ‘unter dem Gesichtspunkt eines Existierenden’ (sub ratione existentis) zu erfassen“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 13 S. 310 n. 9: „(...) distinctio, quae ponitur communiter inter cognitionem intellectiuam, & sensitiuam ex parte obiecti, puta, quod intelligimus vniuersale: sentimus singulare, & quaecunq; distinctio alia isti correspondens, non debet intelligi tanquam inter potentias disparatas ex aequo, sicut est distinctio visus in videndo colores: ab auditu in audiendo sonos, sed debet intelligi distinctio intellectus a sensu, sicut potentiae superioris cognituae ab aliqua cognitua subordinata sibi, & per consequens, quod potentia superior potest cognoscere aliquod obiectum, vel sub aliqua ratione: quod obiectum, vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, non tamen e conuerso, quod inferior possit aliquod obiectum, vel sub aliqua ratione cognoscere, quin superior possit etiam perfectiori modo obiectum illud cognoscere, & sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti: & sic potest concedi, quod intellectus potest cognoscere obiectum non vt hic, & nunc: quia sub ratione quiditatiua absoluta: sensus autem non potest sic cognoscere obiectum: quia est virtus limitata ad cognoscendum ipsum sub ratione existentis: sed non propter hoc intellectus determinatur ad cognoscendum obiectum sub modo opposito: quia indifferens est ad cognoscendum ipsum sub vtroque modo“.

²⁵³⁴ Ibidem: „Probo maiorem huius prosyllogismi. Scientia cum sit habitus veridicus, non respicit subiectum sub illa ratione, sub qua, obiecto mutato, potest habitus idem manere: sed si scientia respiceret obiectum sub ratione, qua intuitiue cognoscitur, mutato obiecto, & non praesente, maneret idem habitus; ergo obiectum scientiae cuiuscunq; cognoscitur abstractiue, & non intuitiue“.

²⁵³⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV)*, in: Horst SEIDL (Hrsg.), op. cit., VII Kap. 15, 1039b27-1040a7, S. 66-7: „Darum gibt es auch von den einzelnen sinnlichen Wesen keine Wesensdefinition und keinen Beweis, weil sie Stoff enthalten, dessen Wesen darin besteht, daß er sein und nicht sein kann; weshalb auch alles einzelne Sinnliche vergänglich ist. (...) Denn das Vergängliche ist für diejenigen, welche die Wissenschaft besitzen, unerkennbar, sobald es aus der sinnlichen Wahrnehmung verschwunden ist, und, wengleich der Begriff von ihm noch als derselbe in der Seele behalten ist, so kann es doch keine Wesensdefinition und keinen Beweis mehr geben. Wer sich daher um Definitionen bemüht, darf, wenn er etwas Einzelnes definiert, nicht vergessen, daß es sich immer aufheben läßt; denn eine eigentliche Wesensdefinition davon ist nicht möglich“.

²⁵³⁶ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Istam rationem tangit Philosophus VII

- (Untersatz): Gott, so wurde mehrmals bewiesen, ist das erste Subjekt/Objekt in der Wissenschaft der Theologie.²⁵³⁷

- (Schlußfolgerung): Mithin kann Gott durch eine distinkte abstraktive Erkenntnis erkannt werden.²⁵³⁸ Eine solche abstraktive Erkenntnis von Gott, so Scotus, ist dem Pilger nicht gegensätzlich, weshalb er die göttliche Wesenheit distinkt erkennen kann. Mit Klarheit und intuitiv erfaßt der Pilger *dann* die göttliche Wesenheit nicht. (Und somit bedeutet „distinkte Erkenntnis“ nicht unbedingt „klare und intuitive Erkenntnis“).²⁵³⁹

Aus der Antwort des Scotus auf die Auffassung Heinrichs v. Gent und aus der bisherigen Antwort auf die zweite Quaestio ergibt es sich, daß Gott wissenschaftlich durch eine distinkte abstraktive Erkenntnis erkannt werden kann, die - ähnlich wie beim frühen Heinrich v. Gent²⁵⁴⁰ - durch eine eigentümliche „*species intelligibilis*“ bzw. die Durchforschung dieser „*species intelligibilis*“ im menschlichen Verstand erfolgt.²⁵⁴¹ Die von Lychetus dargestellte abstraktive Erkenntnis in sich des theologischen Objekts wird damit aus textuellen Gründen bestätigt. Die von Scotus festgestellte abstraktive wissenschaftliche Erkenntnis vom Objekt der Theologie wird aber durch die Betrachtung von drei Einwänden noch weiter charakterisiert. Der erste Einwand betrifft die Reichweite der Wissenschaft des Pilgers vom Objekt der Theologie unter seinem eigentümlichen Sinngehalt.

Ist es der Fall, daß die Wissenschaft des Pilgers das Objekt „Gott“ unter seinem eigentümlichen Sinngehalt erfasst, dann erstreckt sie sich, da die Reichweite von einer

Metaphysicae, ubi probat quod de sensibilibus non esse scientiam, quia secundum eum, illis abeuntibus a sensu, perit scientia quae est secundum illum sensum de illis“. Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 16: „Confirmatur haec ratio per rationem Philosophi *septimo Metaphysicae*, text. 35. per quam probatur, quod de singularibus non potest esse scientia. *Quia singularia cognoscuntur cum actu sunt praesentia, abeuntibus autem non est palam, si sint, vel non*. Si igitur eorum esset scientia vel definitio, potest scientia manere & definitio, variato obiecto. Similiter arguitur in proposito: ideo concedo quod Deus sub ratione Deitatis distincte possit cognosci a viatore“.

²⁵³⁷ Vgl. das zweite und das dritte Kapitel.

²⁵³⁸ Vgl. *Reportata parisiensia* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 15: „Tunc probatur minor sic; Omne obiectum scientiae potest cognosci aliqua cognitione distincta abstractiua, licet non intuitiua: sed Deus est subiectum in aliqua scientia, vt probatum est in quaestione praecedente; igitur Deus potest cognosci distincte cognitione abstractiua: (...)“.

²⁵³⁹ Ibidem: „(...) sed talis cognitio Dei abstractiua non repugnat viatori, licet cognitio intuitiua sibi non competat; igitur viator potest intelligere Deum distincte, licet non intuitiue & clare: quia non omnis distincta cognitio est clara & intuitiua“.

²⁵⁴⁰ Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 590 Fn. 48: „As we shall presently see, Scotus accepted Henry's *lumen medium* if it is interpreted as a species representing the divine nature“.

²⁵⁴¹ Ähnlich wie durch die Durchforschung einer naturhaften „*species*“ im menschlichen Verstand; vgl. im ersten

Wissenschaft vom Sinngehalt des ersten Subjekts/Objekts abhängt und der Sinngehalt der Gottheit unendlich ist, auf alle erkennbaren Wahrheiten, so daß eine solche vollständige Wissenschaft vom Pilger als Pilger sein könnte. Vorausgesetzte Prämisse dieser letzten Konklusion ist natürlich, daß jeder andere Sinngehalt des Seienden im Sinngehalt der Gottheit enthalten ist.²⁵⁴² Scotus antwortet auf den ersten Einwand, daß die erwähnte Wissenschaft eine Wissenschaft von Gott unter dem eigentümlichen in sich selbst betrachteten Sinngehalt der Gottheit ist. Sie erstreckt sich auf alle Wahrheiten, auf die sich der wesentliche Sinngehalt des Subjekts erstreckt: *Diese* Wahrheiten können im letzten Sinne im ersten Subjekt der Wissenschaft enthalten sein.²⁵⁴³ Aber insofern ein menschlicher Verstand an dieser vollkommenen Wissenschaft teilnimmt, gibt es wegen der Mangelhaftigkeit des menschlichen Verstandes und vor allem wegen des gegenwärtigen Zustands des Menschen keinen „Erkenntnisinngehalt“ („*ratio cognoscendi*“) von allen Wahrheiten, die von Gott erkannt werden können. Vielmehr ist es durchaus möglich, daß diese Wissenschaft der Theologie im menschlichen Verstand sich auf zwei Schlußfolgerungen bezieht. Es bleibt wahr, daß die vom Menschen vollkommen besessene Wissenschaft der Theologie sich von sich aus („*ex parte sua*“) auf alle Wahrheiten erstreckt. Jedoch wird dieser wissenschaftlichen Erkenntnis kein sicherer Grad in einem sicheren Verstand zugeteilt.²⁵⁴⁴

Im zweiten - sowie im dritten - Einwand wird die Antwort auf den ersten Einwand problematisiert. Wenn die Wissenschaft im Verstand des Pilgers nur zwei Schlußfolgerungen vom Objekt „Gott“ erreicht, dann wird Gott als Subjekt jener Wissenschaft im beteiligten Verstand einen präzisen (oder einen präziseren) Sinngehalt („*praecisam rationem*“) haben, insofern er sich auf jene zwei Schlußfolgerungen bezieht. Deswegen wird Gott nicht das Subjekt jener Wissenschaft unter dem Sinngehalt

Kapitel unter 1.7.1.

²⁵⁴² Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 15: „Sed contra arguitur sic: Scientia se extendit ad omnia illa, ad quae ratio subiecti se extendit, sed Deitatis ratio, cum sit infinita, se extendit ad omnia, cum omnem aliam rationem entis includat: igitur scientia talis habita a viatore se extenderet ad omnia“.

²⁵⁴³ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Responsio: dico quod ista scientia est de Deo sub ratione deitatis propria secundum se considerata, et concedo quod extendit se ad omnia ad quae se extendit ratio subiecti, quantum est ex propria et per se ratione scientiae istius, non limitando nec perstringendo ad certum gradum; et ideo ex ratione scientiae est quod possit explicare omnes veritates contentas in subiecto“.

²⁵⁴⁴ *Ibidem*: „Sed prout actu participata ab intellectu viatoris alicuius, propter incapabilitatem eius et maxime pro statu isto, non est ratio cognoscendi omnia quae cognosci possunt de Deo; immo potest esse in tali intellectu respectu duarum conclusionum. Unde verum est quod quantum est ex parte sua extendit se ad omnia, non tamen concernit certum gradum in certo intellectu“.

der Gottheit.²⁵⁴⁵ Für Scotus ist das Argument ungültig: Er erhält damit seine Antwort auf den ersten Einwand aufrecht. Gegen den zweiten Einwand ist demnach zu sagen, daß das Binäre viele Eigenschaften haben kann, die ihm unmittelbar durch den Sinngehalt des Binären inne sind. Das Binäre ist aber nicht das Subjekt bezüglich einer bestimmten Eigenschaft unter einem singulären Sinngehalt mehr als bezüglich einer anderen Eigenschaft.²⁵⁴⁶ Das Binäre ist das Subjekt bezüglich irgendwelcher seiner Eigenschaften *unter demselben eigentümlichen Sinngehalt*. Auch im Blick auf die erwähnte Theologie im menschlichen Verstand ist zu sagen, daß es viele Wahrheiten gibt, die in Gott unmittelbar durch den Sinngehalt der Gottheit enthalten sind. Gott ist nicht das Subjekt von einer bestimmten Wahrheit unter einem präziseren Sinngehalt als von allen anderen Wahrheiten, die in ihm unmittelbar enthalten sind: Vielmehr ist Gott das erste Subjekt *jeder* dieser Wahrheiten durch den Sinngehalt der Gottheit. Aus der Tatsache, daß die Wissenschaft von Gott im menschlichen Verstand sich nur auf zwei Schlußfolgerungen bezieht, folgt nicht, daß *dann* ein präziserer, anderer Sinngehalt als derjenige Sinngehalt bestimmt werden muß, durch den alle theologischen Wahrheiten dem Objekt „Gott“ inne sind.²⁵⁴⁷

Der dritte Einwand lautet, daß wenn die Wissenschaft, wie sie sich im Pilger befindet, auf zwei Wahrheiten über Gott beschränkt ist, dann bezieht sich jene Wissenschaft auf ein präzise entsprechendes Subjekt unter jenen Beschränkungen, nicht unter anderen. Diese Schlußfolgerung liegt zutage, weil jedes Subjekt einem adäquaten Habitus entspricht.²⁵⁴⁸ Aber die Schlußfolgerung folgt nach Scotus nicht. Der Grund dafür ist, daß z. B. das Subjekt „Binäres“ viele Eigenschaften hat, wie „Parität“ („*paritas*“) und „Erstheit“ („*primitas*“) unter den Zahlen. Auf seiten des Binären besteht keine dieser Eigenschaften ohne die andere, ebensowenig ist der Sinngehalt

²⁵⁴⁵ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 16: „Dicetur forte: si scientia in intellectu viatoris respicit tantum duas conclusiones de Deo; igitur Deus, vt subiectum illius scientiae in tali intellectu habebit praecisam rationem, vt respicit illas conclusiones; ergo non erit subiectum illius scientiae sub ratione Deitatis“.

²⁵⁴⁶ Ibidem: „Respondeo quod non sequitur: quoniam binarius potest habere plures passiones, quae immediate sibi insunt, per rationem binarij: nec sub ratione particulari magis est subiectum respectu vnus passionis quam respectu vtiusque“.

²⁵⁴⁷ Ibidem: „Sic in proposito multae sunt veritates, quae immediate insunt Deo per rationem Deitatis, nec sub ratione magis praecisa est subiectum respectu vnus, quam respectu omnium, quae immediate insunt, imo per rationem Deitatis; ideo non sequitur: si scientia de Deo in intellectu non sit, nisi respectu duarum conclusionum, quod oportet dare rationem aliquam praecisam magis quam sit ratio Deitatis, per quam illae insunt“.

²⁵⁴⁸ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Contra: si scientia ista, prout est in viatore, perstringitur et limitatur ad duas veritates sciendas de Deo, ergo scientia sub ista limitatione respicit subiectum praecise correspondens sub illis limitationibus, et non sub aliis. Consequentia patet, quia omne subiectum correspondet habitui adaequato“.

präzis auf seiten des Subjekts einer dieser Eigenschaften ohne die andere Eigenschaft, weil beide Eigenschaften in gleicher Weise erste Eigenschaften sind („*prima*“) und naturhaft („*naturaliter*“) dem Subjekt folgen. Aber ich, der keine vollkommene Wissenschaft über das Binäre besitze, kann sehr wohl eine Eigenschaft vom Subjekt „Binäres“ erkennen und die andere Eigenschaft nicht, obwohl die beiden vom Subjekt aus *in gleicher Weise*²⁵⁴⁹ erkennbar sind. Dasselbe soll von den Wahrheiten gesagt werden, die die Gottheit als Gottheit betreffen. Wird von jemanden behauptet, daß das Objekt der Wissenschaft oder dem Habitus folgt (=entspricht), dann ist nach Scotus zu sagen, daß dies in einem vollkommenen Grad (der Erkenntnis) wahr ist, aber nicht insofern das Erkenntnisvermögen am vollkommenen Habitus der Theologie (nur) teilnimmt. Somit kann der Erkenntnishabitus eine Eigenschaft vom Subjekt erklären und eine andere nicht, weil das Erkenntnisvermögen am vollkommenen Habitus unvollkommen teilnimmt.²⁵⁵⁰

Auch der zweite Teil der Behauptung, daß viele durch sich Wahrheiten über Gott vom Pilger erkannt werden können, nämlich daß sie vollkommen („*perfecte*“) erkennbar sind bzw. die Erkenntnis von ihnen vollkommener und sicherer als jede Erkenntnis durch den Glauben ist, wird von Scotus bewiesen. Das, so Scotus, was Gott durch eine mittelbare wirkende Ursache (durch eine wirkende Zweitursache) realisieren kann, kann er durch sich und unmittelbar sogar wirkender ohne jene mittelbare wirkende Ursache realisieren.²⁵⁵¹ So kann Gott durch das Objekt, das in der „*species*“ dem Verstand gegenwärtig ist, eine sichere Erkenntnis („*certam notitiam*“) verursachen, die die Kenntnis des Glaubens und die sichere Zustimmung („*certum assensum*“) übertrifft: Durch die „*species*“ kann Gott eine die Kenntnis des Glaubens übertreffende Wissenschaft mittelbar verursachen. Genau dies kann Gott allerdings auch unmittelbar,

²⁵⁴⁹ D. h. vom Subjekt unter demselben eigentümlichen Sinngehalt.

²⁵⁵⁰ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Dico quod non sequitur, quia binarius habet multas passiones, ita paritatem et primitatem inter numeros etc. ex parte binarii non est una passio sine alia, nec est ratio praecise ex parte subiecti unius sine altera, quia auque prima et naturaliter consequitur subiectum. Possum tamen ergo qui non habeo perfectam scientiam de binario, scire unam passionem eius et non aliam, licet ex parte subiecti si utraque aequaliter scibilis; et eodem modo dicendum est de veritatibus pertinentibus ad deitatem in quantum deitas. Et quando dicis quod obiectum sequatur scientiae vel habitui, verum est in gradu perfecto, sed non prout participatur an isto; et iste potest explicare unam passionem de subiecto et non aliam, quia imperfecte participatur ab eo“.

²⁵⁵¹ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17: „Secundo probatur, scilicet, quod viator potest habere de Deo sub ratione Deitatis scientiam perfectiorem, quam sit notitia fidei: quoniam quidquid potest Deus per causam effectivam mediam, potest immediate: (...)“. Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Secundum partem declaro sic: quod ista cognitio quam potest viator habere de Deo sub ratione deitatis sit perfectior et certior omni cognitione fidei, quod proba sic: quidquid potest Deus mediante causa secunda effective, potest per se

ohne mittlere Ursache verursachen.²⁵⁵² Demgemäß kann Gott auch im Verstand des Pilgers die Kenntnis von sich selber unmittelbar verursachen, nämlich eine Kenntnis genau wie diejenige, die ein repräsentatives Medium („*aliquod repraesentativum*“) unter dem Sinngehalt der Gottheit geeignet wäre, (mittelbar) zu verursachen. In dieser Weise, *d. h. unter der unmittelbaren Verursachung Gottes*, besteht der Habitus des Glaubens nicht, weshalb ein solcher *gewisser* Habitus dem Habitus des Glaubens überlegen und ehrwürdiger ist. Die Propheten sind durch diesen vollkommenen Habitus erleuchtet, so daß ihrem Willen nicht möglich war, von der Bedeutung und dem Wahrheitswert der Wahrheiten über das Objekt „Gott“, die ihnen von Gott durch die erwähnte unmittelbare Verursachung geoffenbart wurden, eine andere Meinung zu haben. Diese Erkenntnis wird „die innerliche Ansprache Gottes“ („*locutio Dei interior*“) genannt, die die Propheten, obwohl nicht in einer klaren und intuitiven Weise, erfahren. Die innerliche Ansprache Gottes ist schließlich *nicht* durch das Objekt unmittelbar *evident*.²⁵⁵³

Aus den zwei Erklärungen für seine eigene Antwort auf die Quaestio, in denen schon zu sehen ist, daß die wesentlichen-notwendigen Wahrheiten über Gott vom Pilger auf mehrere Weisen oder eben „Grade“ erkannt werden können, zieht Scotus zwei Konklusionen:

- (1) Die erste Konklusion lautet, daß es in der Erkenntnis Gottes fünf Grade gibt. (a) Der erste und höchste Grad besteht in der intuitiven und nicht-distinkten Erkenntnis der erkennbaren Wahrheiten von Gott, die durch die Sinngehalte des intuitiven und in einer distinkten Weise erkannten Subjekts erfolgt. Diese Art intuitive Erkenntnis hatte immer Christus in der göttlichen Wesenheit unter dem Sinngehalt der Gottheit.²⁵⁵⁴

et immediate efficienter sine ea“.

²⁵⁵² Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17: „(...) : sed mediante obiecto praesente intellectui potest causare scientiam excedentem notitiam fidei: igitur hoc potest immediate“. Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Sed Deus mediante obiecto praesente in specie intellectui potest causare certam notitiam excedentem notitiam fidei et certum assensum, ita quod voluntas non potest causare dissensum; ergo et hoc potest per se sine medio“.

²⁵⁵³ Ibidem: „Unde etiam Deus potest causare in intellectu viatoris notitiam de seipso immediate talem qualem esset natum aliquod repraesentativum ipsius causare sub ratione deitatis. Talis non est habitus fidei, sicut probatum est supra; ergo etc. Isto autem habitu illuminati sunt Prophetae, ita quod non subfuit voluntati eorum dissentire his quae revelabantur ab eo eis per istum modum. Unde talis notitia dicitur locutio Dei interior, qualis in Prophetis, non tamen clare et intuitiva, et non est immediate evidens ab obiecto“.

²⁵⁵⁴ Ibidem: „Ex isto infero duas conclusiones: prima, quod in cognitione Dei sunt quinque gradus: primus et supremus est cognoscere intuitive veritates scibiles de Deo indistincte, per rationes subiecti intuitive et distincte cogniti. Istum modum cognitionis intuitivae semper habuit Christus in essentia divina sub ratione deitatis; (...)“. Vgl. auch *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17: „Vnde sciendum quod quinque sunt gradus cognitionis de Deo: Prima & suprema est intuitiva, quam semper habuit de essentia diuina Deus sub ratione Deitatis“.

Dieser Grad der Erkenntnis ist dem Pilger gemeinhin nicht möglich, außer wenn er ihn durch eine besondere Offenbarung („*per specialem revelationem*“) oder durch eine Aufhebung („*per raptum*“) erreicht.²⁵⁵⁵ (b) Der zweite Grad der Erkenntnis besteht in der gewissen Erkenntnis („*certitudinaliter*“) vom Objekt, das aber nicht intuitiv erkannt wird, sondern auf eine distinkte Weise durch ein repräsentatives Medium („*per aliquod repraesentatiuum*“) vom Subjekt/Objekt. Dieser Grad der Erkenntnis ist dem Pilger zugänglich.²⁵⁵⁶ (c) Der dritte Grad der Erkenntnis ist etwas mit Gewißheit zu erkennen, so daß diese Gewißheit dem Willensakt nicht unterliegt. Diesen Grad der Erkenntnis besaßen die Propheten. In diesem Grad fehlt dem Verstand die Gegenwart des Objekts: Hier ist das Objekt weder in sich noch in einem Repräsentativum gegenwärtig. Die Erkenntnis wird unmittelbar von Gott verursacht und ist dennoch nicht vom Objekt aus evident.²⁵⁵⁷ (d) Der vierte Grad besteht in der expliziten Erkenntnis von dem, was in der Schrift enthalten ist: Diese Erkenntnis, die Erkenntnis der Oberen in der Kirche („*maiorum in ecclesia*“) ist da zu sehen, wo der Sinn der Schrift („*litterae sensus*“) erkannt wird, eine bestimmte Textstelle durch eine andere Textstelle erklärt wird, Zweifel gelöst und Gründe und Überzeugungen gebracht werden.²⁵⁵⁸ Durch die so gewonnenen Inhalte der Schrift wird den Frommen geholfen, und der christliche Glaube wird gegen die Gottlosen verteidigt.²⁵⁵⁹ (e) Im fünften Grad der Erkenntnis werden

²⁵⁵⁵ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „(...) et iste gradus non est communiter possibilis viatori nisi per specialem revelationem vel per raptum“.

²⁵⁵⁶ Vgl. den ersten Teil der oben diskutierten Behauptung von Scotus. Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17: „Secunda est cognitio de obiecto, non intuitiue cognito, sed distincte cognito per aliquod repraesentatiuum subiecti“. Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Secundus gradus est cognoscere aliquid certitudinaliter in aliquo repraesentativo subiecti distincte cognito, non tamen de obiecto intuitive cognito, et iste gradus est possibilis viatori“. Vgl. auch im fünften Kapitel unter 5.1. Die Darlegung der ersten zwei Grade der theologischen Erkenntnis - der intuitiven Erkenntnis in sich und der abstraktiven Erkenntnis in sich - bestätigt die bereits bewiesene These, vgl. z. B. im fünften Kapitel unter 5.5, daß im Prolog der *Ordinatio* die *Theologie* in sich und die *Theologie* im Verstand Gottes *nicht* gleichgesetzt werden sollen; vgl. auch im ersten Kapitel unter 1.1, 1.1.1 und 1.1.3. Unter anderen Kommentatoren vgl. R. P. Claudius FRASSEN, *Scotus Academicus seu Universa Doctoris Subtilis Theologica Dogmata, (Quaestio quinta. Quodnam sit objectum theologiae nostrae, conclusio prima)*, S. 52: „DEUS EST OBJECTUM ADAEQUATUM THEOLOGIAE NOSTRAE. Ita Doctor, q. 3. Prologi. n. 7.; quamquam enim ibi loquatur solum de obiecto Theologiae in se et quatenus est in intellectu divino, tamen eum idem sentire de Theologia quae in nobis est, evocam infra“. Vgl. Hieronymus de MONTEFORTINO, *Ven. Ioannis Duns Scoti Summa Theologica*, q. I a. VII (*Utrum Deus sit subiectum primum huius scientiae*) S. 60: „- Posterior conclusionis pars, nempe, Deum sub ratione, qua est *haec essentia*, esse subiectum Theologiae in se, seu intellectus divini, (...)“. Vgl. auch Johann AUER, *Der theologische Genius des Johannes Duns Scotus*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, S. 170; Gérard SONDAG, *Commentaire Continu*, in: Jean DUNS SCOT, op. cit., S. 29.

²⁵⁵⁷ Vgl. den zweiten Teil der oben diskutierten Behauptung von Scotus. Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Tertius gradus est cognoscere aliquid cum certitudine, ita quod certitudo eius non subest actui voluntatis; et iste gradus fuit in Prophetis. Unde iste gradus est obiecti non praesentia intellectui nec in se nec in aliquo repraesentativo, sed immediate causata a Deo, quae tamen non est evidens ex obiecto“.

²⁵⁵⁸ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17: „Quarta cognitio est illa, quae opitulatur piis, & defenditur contra impios, vt cum litterae sensus cognoscitur, & vnus locus litterae per aliam exponitur, & persuasiones adducuntur, & contra impios defenditur“.

²⁵⁵⁹ Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Quartus gradus est explicite cognoscere quae continentur in Scriptura, quibus piis opitulatur auxiliis et contra impios defendatur, sciendo dubitationes solvere

diejenige Dinge erkannt, die für die Erlösung nötig sind. Dieser ist der Grad der Erkenntnis, der die „Einfachen“ („*simplices*“) betrifft. Ihre Erkenntnis der Wahrheiten über Gott - sowie die Gewißheit im Blick auf diese Wahrheiten - unterliegt einem Willensakt. Die Wahrheiten über Gott erkennen die Einfachen durch den Glauben, da sie die Inhalte der Heiligen Schrift nicht durchschauen können.²⁵⁶⁰

- (2) Aus den zwei Erklärungen für seine eigene Antwort folgt, daß Scotus von der Meinung Heinrichs v. Gent über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis von Gott im gegenwärtigen Zustand des Menschen abweicht. (a) Der erste Grund dafür liegt darin, daß keine Wissenschaft von Gott durch jedwelches Licht der Erkenntnis gewonnen werden kann, wenn das Objekt weder in sich noch in seinem repräsentativen Mittel gegenwärtig ist. Wird jenes mittlere Licht „*ratio repraesentandi*“ genannt, dann gibt Scotus zu, daß jenes Licht eine solche „*ratio*“ ist: In ihm gibt es trotzdem keine Wissenschaft, sondern nur durch ein anderes Licht (=durch eine andere „*ratio repraesentandi*“).²⁵⁶¹ (b) Dem zweiten Grund nach steht Scotus gegen die Meinung, nach der die Wissenschaft von Gott unter dem Sinngehalt der Gottheit im mittleren Licht durch das Studium gewonnen werden kann. Die Wissenschaft von Gott unter dem Sinngehalt der Gottheit besteht aus einer Gabe der Gnade („*donum gratis*“), die für den Nutzen der Kirche gegeben wird. Christus wußte, wann und wem von Nutzen war, diese Gabe zu schenken, nämlich z. B. den Aposteln und den Propheten.²⁵⁶²

1.2 - Vergleich mit den Prologen von *Lectura* und *Ordinatio*: Ergebnisse

Zu Lychetus Kommentar zurückkehrend - und vor der endgültigen Bewertung dieses Kommentars und der in Frage gestellten Entsprechung - soll noch der

aliorum et munire bonis rationibus vel persuasionibus, et iste gradus est maiorum in ecclesia“.

²⁵⁶⁰ Ibidem: „Quintus gradus est cognoscere ea quae sunt necessaria ad salutem, qui est simplicium, quorum cognitio subest voluntatis actui; et haec est quorum cognitio subest voluntatis actui; et haec est cognitio habita per fidem, quia non possunt omnia contenta in scriptura perscrutari“. Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17: „Quintus gradus est simplicium, cuius cognitionis certitudo subest actui voluntatis, & haec cognitio est habita per fidem“.

²⁵⁶¹ Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17: „Ex his patet, quod in duobus discordo ab opinione praecedente. Primo, quia non pono haberi scientiam per quodcunque lumen de Deo, si non sit obiectum in se praesens, nec in suo repraesentatio, si autem vocant lumen illud rationem rapraesentandi, admitto, sed nunc non in illo lumine, sed per illud lumen habetur scientia“. Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Ex his patet quod in duobus discordo ab opinione praecedente: primo, quia non potest haberi scientia per quoscumque lumen de Deo, si non sit obiectum in se praesens nec in suo repraesentativo. Si autem vocas illud lumen rationem repraesentandi, tunc volo, sed in illo lumine non habetur scientia, sed per aliud lumen“.

²⁵⁶² Vgl. *Reportata parisiensis* prol. q. 2 a. 4 S. 18 n. 17-8: „In alio etiam discordo, quia huiusmodi scientia de Deo sub ratione Deitatis, non habetur per studium, sed est donum gratis datum ad utilitatem Ecclesiae, & sciuit Christus quando fuit vile illud donum dare, & quibus, vt Apostolis & Prophetis“. Vgl. *Reportatio parisiensis* prol. q. 2 [responsio Scoti ad quaestionem]: „Secundo discordo in alio, quia huiusmodi scientia de Deo sub ratione deitatis non habetur per studium, sed est donum gratus datum ad utilitatem ecclesiae; et scivit Christus quando fuit utile illud donum dare et quibus, ut Apostolis et Prophetis“.

Unterschied zwischen der intuitiven Erkenntnis in sich des theologischen Objekts im erschaffenen Verstand und derjenigen im göttlichen Verstand dargestellt werden. Die intuitive Erkenntnis in sich im erschaffenen Verstand wird nicht unmittelbar vom theologischen Objekt (von der göttlichen Wesenheit) verursacht, weil das Objekt auf diese Weise die Erkenntnis in sich notwendigerweise verursachen würde. Sie wird vom göttlichen Willen verursacht, der das eigentliche Objekt der Theologie vertritt. Die intuitive Erkenntnis in sich im göttlichen Verstand wird unmittelbar von der göttlichen Wesenheit als göttlicher Wesenheit verursacht.²⁵⁶³ Ein zweiter Unterschied zwischen beiden Erkenntnissen in sich des theologischen Objekts besteht darin, daß die intuitive Erkenntnis in sich im erschaffenen Verstand bezüglich des theologischen Objekts in keiner Weise gänzlich umfassend („*comprehensiu*“) ist. Dies ist so, weil die intuitive Erkenntnis in sich im erschaffenen Verstand eine endliche Erkenntnis ist, während das zu erkennende Objekt unendlich ist. Im Gegenteil dazu ist die intuitive Erkenntnis in sich im göttlichen Verstand bezüglich des theologischen Objekts gänzlich umfassend. Dies ist so, weil die intuitive Erkenntnis in sich im göttlichen Verstand, wie das zu erkennende Objekt, unendlich ist.²⁵⁶⁴ Schließlich ist die „theologische Erkenntnis in uns“ („*cognitio theologica in nobis*“) - nicht mehr die menschliche theologische Erkenntnis *in sich* - diejenige, die „unser Verstand“ vom theologischen Objekt weder in sich (=in seiner Existenz) noch im vollkommenen Erkenntnisbild gegenwärtig gewinnt, sondern insofern es sich durch die Offenbarung erkennen läßt.²⁵⁶⁵ In diesem Abschnitt wird der Begriff der Lehre für uns bzw. der Theologie für uns nicht betrachtet. Der spezifische Inhalt der Auslegung des Lychetus von der „*cognitio in nobis*“ soll deswegen unten unter 3 wiederaufgenommen werden.

Handelt es sich im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* um eine entsprechende abstraktive Erkenntnis oder eine Wissenschaft in sich des theologischen Objekts? Ich

²⁵⁶³ Vgl. Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., S. 70-1 n. 3: „Et nota, quod differentia est inter cognitionem intuitivam in se obiecti Theologici, vt comparatur ad intellectum creatum, & vt comparatur ad intellectum diuinum. Nam cognitio primo modo, non causatur immediate ab illo obiecto: puta a Deitate, quia, vt sic, causaret de necessitate: cuius oppositum patet a Doctore in pluribus locis: sed a voluntate diuina supplente perfecte vicem, &c. vt dixi supra. Cognitio vero secundo modo est immediate ab essentia diuina, vt essentia (saltem partialiter) (...)“.

²⁵⁶⁴ Ibidem, S. 71: „Secundo differunt, quia cognitio primo modo, nullo modo est comprehensiu talis obiecti, cum sit finita, & obiectum infinitum: secundo vero modo est vere comprehensiu, cum sit aequae infinita sicut & obiectum. De qua comprehensione vide Doctorem *in quolib. q.* 14. Et multae aliae differentiae possunt assignari“.

²⁵⁶⁵ Ibidem: „Cognitio vero Theologica in nobis est illa, quam intellectus noster natus est habere de obiecto Theologico, nullo modo praedictorum modorum praesente, scilicet nec in se, nec in specie intelligibili: sed tantum est per reuelationem. Et sic patet ista distinctio de Theologia in se, & in nobis“.

meine hier die schlechthinige Erkenntnis von den notwendigen erkennbaren Wahrheiten über Gott durch eine *besondere „species intelligibilis“*, d. h. den zweiten Grad der theologischen Erkenntnis, der mit der Auffassung von Lychetus übereinstimmt. Es gibt keine direkte Erwähnung von einer solchen abstraktiven Erkenntnis in *Lect. prol. p. 2-3* und *Ord. prol. p. 3-4*.²⁵⁶⁶ Dennoch ist es undenkbar beide Texte zu lesen ohne die Voraussetzung, daß es in ihnen *inhaltlich* um beide Arten von Erkenntnissen in sich bzw. theologischen Erkenntnissen in sich geht. Insbesondere in *Lect. prol. p. 2* und *Ord. prol. p. 3*, sowohl in den allgemeinen Vorerklärungen über den Begriff der Wissenschaft in sich und das erste Subjekt/Objekt der Wissenschaft²⁵⁶⁷ als auch in der Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts einer Wissenschaft in sich des Notwendigen, d. h. der Theologie in sich des Notwendigen,²⁵⁶⁸ sowie in der Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts einer Lehre für uns, d. h. unserer Theologie des Notwendigen,²⁵⁶⁹ ist die Übernahme der abstraktiven Erkenntnis erkennbar. In zwei theoretischen Momenten ist in jenen Kontexten die erst in *Rep. par. prol. I A* formulierte „abstraktive Erkenntnis“ des theologischen Objekts seminal entwickelt: In der Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft im Sinne von einem *vollkommen*²⁵⁷⁰ *habituell erkannten* und *virtuell enthaltenden* Objekt/Begriff²⁵⁷¹ und in der Unterscheidung zwischen der Erkenntnis des Begriffs des ersten Subjekts/Objekts in der Theologie in sich und in unserer Theologie.²⁵⁷²

Daß die Erkenntnis des theologischen Objekts abstraktiv durch ein repräsentatives Medium erfolgt, wird im Prolog der *Ordinatio* am klarsten in *Ord. prol. n. 168* gezeigt.²⁵⁷³ Hier wird die *abstraktive* Erkenntnis des ersten Objekts im *Habitus der Theologie in sich* indirekt charakterisiert, insofern das auf die eigentümliche Weise *habituell erkannte* Objekt im Erkenntnisakt mit dem angemessenen Erkenntnisvermögen Evidenz im Verstand herstellt.²⁵⁷⁴ Selbst in Zusammenhang von

²⁵⁶⁶ Aber doch von der Erkenntnis des theologischen Objekts durch eine „species“ (*Ord. prol. n. 145*); vgl. im ersten Kapitel die Abschnitte unter 1.6.

²⁵⁶⁷ Vgl. das erste Kapitel.

²⁵⁶⁸ Vgl. das zweite und insbesondere das dritte Kapitel.

²⁵⁶⁹ Vgl. das vierte Kapitel.

²⁵⁷⁰ Deswegen unter dem singulären wesentlichen Sinngehalt; vgl. *Ord. prol. n. 158-167*.

²⁵⁷¹ Vgl. insbesondere *Ord. prol. n. 142-149. 168*.

²⁵⁷² Vgl. insbesondere *Ord. prol. n. 168*; vgl. das vierte Kapitel.

²⁵⁷³ Vgl. das vierte Kapitel.

²⁵⁷⁴ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.1 die zwei Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis des ersten Objekts eines Wissenschaftshabitus.

Ord. prol. n. 168 wurde der Kommentar von Lychetus erwähnt,²⁵⁷⁵ nach der das erste Objekt der Theologie in sich sowohl *in sich* als auch *im intelligibilen Erkenntnisbild* gegenwärtig²⁵⁷⁶ zum Gedächtnis gehört, in dem es *habituell* erkannt wird: Die habituelle und die aktuelle Kenntnis des ersten Objekts *im* und *durch* den Verstand setzt folglich eine von zwei Arten von Gegenwärtigkeit des ersten Objekts *im* Verstand voraus.

Daß das erste Objekt der Wissenschaft in *Ord. prol. n. 142-149* - allgemein gesehen, nicht nur im Blick auf die Frage nach der „abstraktiven Erkenntnis des theologischen Objekts“ von *Rep. par. I A prol. q. 2* - ein erkennbares reales „Was“ ist, das nicht als ein „in sich“ und „aktuell Existierendes“, sondern als „intentional Gegenwärtiges“ durch die vom Verstand teilverursachte „*species intelligibilis*“ erfaßt wird,²⁵⁷⁷ wurde schon aus der Bestimmung des ersten Objekts als virtuell enthaltendes Objekt des Habitus geschlossen.²⁵⁷⁸ Im Vergleich mit der intuitiven Erkenntnis werden, so Scotus in *Quaestio 13* der späten *Quaestiones quodlibetales*,²⁵⁷⁹ in der „*cognitio abstractiva*“ Erkenntnisakte weder durch ein verschiedenes Erkenntnisvermögen noch durch ein verschiedenes Objekt vollzogen, sondern nur durch eine verschiedene „*ratio formalis motiva*“ oder „Art der Relation“, in der das Objekt als Teilursache „(...) den Verstand zur Erkenntnis bewegt“.²⁵⁸⁰ Während in der intuitiven Erkenntnis „das Ding in seiner eigenen Existenz“ „*per se motiva obiective*“ ist, ist in der abstraktiven Erkenntnis das „*per se motivum*“ das, „in dem das Ding sein erkennbares Sein hat“ („*in quo res habet esse cognoscibile*“),²⁵⁸¹ d. h. das Ding *in seiner Washeit* und deswegen als ein der Existenz und der Gegenwart *des Dinges selbst* indifferentes Erkennbares.²⁵⁸²

²⁵⁷⁵ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.1.

²⁵⁷⁶ Vgl. oben in diesem Abschnitt; vgl. *Reportata parisiensis prol. q. 2 a. 4 S. 17 n. 14*.

²⁵⁷⁷ Vgl. Dominik PERLER, *What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional objects*, op. cit., S. 80.

²⁵⁷⁸ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.1 und 1.6.1.

²⁵⁷⁹ Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 229 (auch Fn. 246), stellt fest, daß die weiteren Textstellen in den scotischen Werken, „an denen sich Scotus mit der Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis befaßt und sie beschreibt“, mit den Definitionen in *Quodlibet* 6, 7, 13 und 14 „durchgehend“ übereinstimmen.

²⁵⁸⁰ *Ibidem*, S. 224. 230-1.

²⁵⁸¹ Vgl. *Quaestiones quodlibetales q. 13 S. 310 n. 10*: „Dicuntur igitur cognitiones distinctae, & hoc secundum speciem rationis formales hinc, inde: quia cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motiva aliquid, in quo res habet esse cognoscibile: (...)“.

²⁵⁸² *Ibidem*, S. 309 n. 8: „Aliqua enim est cognitio obiecti, non vt existentis in se, sed vel obiectum non existit: vel saltem illa cognitio non est eius, vt actualiter existentis. Exemplum, vt imaginatio coloris: quia contingit imaginari rem, quando non existit, sicut quando existit“. Vgl. auch *Ordinatio II d. 3 p. 2 q. 2 S. 552 n. 318*: „Primo distinguo de duplici intellectione: potest enim esse aliqua cognitio obiecti secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, (...)“. Vgl. *ibidem*, S. 553 n. 321: „(...) primam voco ‘abstractivam’, - quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non-existentia“. Dies bedeutet dennoch nicht, vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 223 (auch S. 252f.), daß „*essentia*“ und „*existentia*“ eines erkennbaren Objekts als je eigene

Genau das formale „*per se motivum*“ in der abstraktiven Erkenntnis kann (a) eine Ursache sein, die das Ding als Erkennbares („*ut cognoscibile*“) virtuell enthält, „wie etwa ein Habitus“ (Honnefelder), oder (b) eine Wirkung, wie z. B. eine „*species*“, oder (c) ein „Bild“ („*similitudo*“), „das repräsentativ dasjenige enthält, dessen Bild es ist“.²⁵⁸³ Überdies liegt gerade im Vorhandensein eines wissenschaftlichen Erkenntnisaktes („*actus scientificus*“) ein aposteriorischer Beweis für den *abstraktiven* Erkenntnisakt.²⁵⁸⁴ Die Erkenntnis von Schlußsätzen von der Einsicht in die Prinzipien des Beweisgangs aus, d. h. die Erkenntnis von Schlußsätzen und Prinzipien, „die bleibend in uns gegenwärtig sind“,²⁵⁸⁵ gleichgültig ob die erkannten universalen Dinge aktuell existierend und gegenwärtig sind oder nicht, weist darauf hin, daß die Termini solcher Schlußsätze und Prinzipien „den Charakter der Indifferenz“ besitzen, der einen abstraktiven Erkenntnisakt bestimmt.²⁵⁸⁶

Die wichtigste Konklusion, die aus dem oben dargelegten Vergleich zu ziehen ist, liegt darin, daß aufgrund der Hauptquellen der Untersuchung die in Frage gestellte Entsprechung zwischen „Wissenschaft in sich“ und „intuitiver Erkenntnis“ im Prolog der *Ordinatio* zu verneinen ist. Darüber hinaus besteht die erste Ergänzung, die aufgrund des Inhalts des Prologs zur *Lectura* und zur *Ordinatio* hinsichtlich Lychetus Interpretation gemacht werden kann, darin, daß die abstraktive Erkenntnis in sich des theologischen Objekts nicht nur eine „*species intelligibilis*“ verlangt, die das zu erkennende reale Objekt vollkommen repräsentiert. Für die Erkenntnis oder Wissenschaft in sich ist entscheidend, daß die vollkommene „*species intelligibilis*“ *als solche* vom Verstand erfaßt wird, so daß *dann* das formale *Objekt* der Erkenntnis, nicht

Erkenntnisobjekte der abstraktiven und der intuitiven Erkenntnis zugeordnet werden können. Die Existenz des eigentlichen Objekts, nicht nur seine Wesenheit, wird auch durch abstraktive Erkenntnis erkannt, auch wenn die Existenz des Objekts „‘nicht außerhalb des Verstandes wirklich ist‘“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 13 S. 310 n. 10: „Ad secundum concedi potest, quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab obiecto, sicut essentia ab existentia: quia licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum: quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiua. Sicut enim essentiam, sic existentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum“.

²⁵⁸³ Ibidem: „(...) siue sit causa virtualiter continens rem, vt cognoscibile, siue vt effectus, puta species, vel similitudo repraesentatiue continens ipsum, cuius est similitudo“. Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 224.

²⁵⁸⁴ Zu anderen Beweisen für den abstraktiven Erkenntnisakt vgl. ibidem, S. 220-6.

²⁵⁸⁵ Ibidem, S. 226.

²⁵⁸⁶ Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 6 S. 145 n. 7: „Et etiam hoc probatur a posteriori; quia scientia conclusionis, vel intellectus principij aequae in intellectu manet, re existente, & non existente praesente, vel absente: & aequae potest haberi actus sciendi conclusionem, & intelligendi principium: ergo aequae potest haberi intellectio extremi illius, a quo dependet illud *intelligere* complexum conclusionis, vel principij: iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praeuius, & requisitus ad *scire* conclusionis, & ad *intelligere* principij, potest satis proprie dici abstractius, quia abstrahit obiectum ab existentia, & non existentia: praesentia, & absentia“.

das Subjekt, als ein dem Verstand aktuell erkanntes Objekt evidente Erkenntnis hervorbringt. Die zweite Ergänzung hinsichtlich der Interpretation des Lychetus bezieht sich darauf, daß die Unterscheidung zwischen der abstraktiven und der intuitiven Erkenntnis in sich im Sinne von „Graden“ der Vollkommenheit nicht erwähnt wird, obwohl eine solche Unterscheidung in *Rep. par. I A prol. q. 2* festgestellt wird.²⁵⁸⁷ Übrigens fehlt in der Auffassung von Lychetus eine *für bestimmte Beispielfälle* der Wissenschaft in sich, nämlich die Theologie und die Metaphysik, erforderliche Interpretation der Bestandteile „in sich“ und „für uns“ im Sinne der Bedingungen der Tätigkeit des Verstandes in seinem gegenwärtigen Zustand.²⁵⁸⁸

Handelt es sich schließlich im Prolog der *Lectura* und der *Ordinatio* um eine intuitive Erkenntnis oder Wissenschaft in sich des Objekts bzw. des theologischen Objekts? Im Blick habe ich die Erkenntnis eines Objekts, insofern es Sein in der aktuellen Existenz hat. Diese Erkenntnis entspricht dem ersten und höchsten Grad der theologischen Erkenntnis nach Scotus²⁵⁸⁹ und stimmt mit der Auffassung von Lychetus über die „intuitive Erkenntnis in sich des theologischen Objekts“ überein.²⁵⁹⁰ Man findet im Prolog der *Ordinatio* - auch wenn in jedem der vorhandenen Beispiele intuitive Erkenntnisakte nur indirekt bewiesen werden - mehrere Fälle von einer „intuitiven Theologie in sich“ von kontingenten²⁵⁹¹ und notwendigen Wahrheiten,²⁵⁹² sowohl im Verstand Gottes als auch im Verstand der Seligen. Übrigens wird die intuitive Erkenntnisweise theologisch durch das Argument nachgewiesen, daß die verheißene „*visio beatifica*“ - die Schau von Angesicht zu Angesicht - die Fähigkeit des Verstandes zur Erkenntnis vom Objekt als aktuell existierendem Objekt impliziert.²⁵⁹³

²⁵⁸⁷ Vgl. in diesem Schlußkapitel unter 1.1.

²⁵⁸⁸ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.2, 1.2.1 und 1.2.2 und unten in diesem Schlußkapitel unter 3.

²⁵⁸⁹ Weil die intuitive Erkenntnis eines erkennbaren Objekts unmittelbar ist bzw. weder einer sinnlichen noch einer intellektiven Repräsentation bedarf, ist sie vollkommener als die abstraktive Erkenntnis desselben Objekts. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 6 S. 145 n. 7-8.

²⁵⁹⁰ Vgl. oben in diesem Schlußkapitel unter 1.1.

²⁵⁹¹ Vgl. das fünfte Kapitel und im sechsten Kapitel die Abschnitte unter 6.4.

²⁵⁹² Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.3 und 6.4.5.2.

²⁵⁹³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 220-1. 227; Camille BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, S. 194. 202-3. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 13 S. 309 n. 8: „Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali. (...); aliqua etiam potest esse obiecti existentis, vt existentis: quia talem habebit Beatus de obiecto beatifico alioquin potest aliquis esse beatus in obiecto, esto per impossibile, ipsum non esset existens, de quo dicitur habere claram visionem, siue facialem: propter hoc, quod actus eius cognoscendi tendit in illud, vt in se praesens in propria existentia actuali“. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 6 S. 145 n. 8: „Alius autem actus intelligendi est: quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis: possibilis tamen est talis: quia, scilicet praecise sit obiecti praesentis, vt praesentis: & existentis, vt existentis“. (...). Ex ista distinctione ad propositum: actus beatificus intellectus non potest esse cognitio abstractiva, sed necessario intuitiva: quia abstractiva est aequae existentis, & non existentis, & sic beatitudo potest esse in obiecto non

Wird in der Theologie in sich von einer vollkommenen intuitiven Erkenntnis gesprochen, dann wird das unstoffliche Objekt „diese Gottheit“ in einer aktuellen kognitiven Relation unmittelbar erfaßt, die den Verstand und das aktuell existierende und gegenwärtige Objekt „eint“.²⁵⁹⁴ „Proprium“ dieser intuitiven theologischen Erkenntnis auf seiten des erkannten Objekt liegt in der „Gleichzeitigkeit und Ungetrenntheit“ des „*simul totum*“ „von konkretem Was [von konkreter Washeit] und aktueller Existenz“.²⁵⁹⁵ In der unmittelbaren Schau der göttlichen Wesenheit, die der wissenschaftlichen Erkenntnis dieser singulären Wesenheit entspricht, handelt es sich um eine solche kognitive Relation. Dennoch handelt es sich in den Modellen der Wissenschaft,²⁵⁹⁶ die von Scotus für den epistemologischen Charakter der Theologie in sich insgesamt entwickelt wurden, mit Sicherheit um besondere Fälle der intuitiven Erkenntnis. Dabei sind die Merkmale der intuitiven Erkenntnis nur seminal entwickelt und können nur komparativ festgelegt werden.

Entscheidend ist, daß Scotus von intuitiver Erkenntnis im Sinne eines *Habitus* der wissenschaftlichen Erkenntnis spricht. Und insbesondere die Weisen, wie er die intuitive Erkenntnis in sich vom Objekt „Gott“ im vierten Teil des Prologs zur *Ordinatio* als *Habitus der wissenschaftlichen Erkenntnis* begründet, nämlich (a) als sicherer und evidenter *Habitus der Wahrheit des Kontingenten*²⁵⁹⁷ und (b) als *Habitus der Weisheit*,²⁵⁹⁸ weisen auf eine Erkenntnis hin, die im Erkenntnisvermögen *habituell bleibt*. Die intuitive Theologie in sich des Kontingenten scheint mit der Konzeption einer Erkenntnis - im Verstand des Pilgers - kompatibel zu sein, in der ein gegenwärtig Existierendes und Wahrheiten über dieses Seiende durch eine von Gott willentlich

existente: quod est impossibile: abstractiua etiam posset haberi, licet obiectum non attingatur in se, sed in similitudine: beatitudo autem nunquam habetur, nisi ipsum obiectum beatificum immediate in se attingatur: & hoc est, quod aliqui vocant, & bene, ipsam intellectionem intuitiuam visionem facialem: (...).“ Zu philosophischen Beweisen für die intuitive Erkenntnisweise vgl. die in dieser Fußnote bereits erwähnten Stellen.

²⁵⁹⁴ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 224; Reinhold MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, S. 78-9. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* q. 13 S. 311 n. 11: „Ista distinctione actus cognoscendi supposita potest dici, quod primus, scilicet, qui est rei existentis in se necessario habet annexam relationem realem, & actualem ad ipsum obiectum: & ratio est, quia non potest esse talis cognitio nisi cognoscens habeat actualiter ad obiectum talem habitudinem, quae necessario requirit extrema in actu, & realiter distincta, & quae etiam naturam extremorum necessario consequitur“.

²⁵⁹⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 251-2. Vgl. *Ordinatio* II d. 9 q. 2 S. 636 n. 29: „Ista enim non potest haberi per speciem obiecti, quae manere potest, obiecto absente. Hoc autem est contra rationem cognitionis intuitiuae, quod sit de re non actualiter existente, & praesentialiter“.

²⁵⁹⁶ Vgl. unten in diesem Schlußkapitel unter 4.

²⁵⁹⁷ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.1.

²⁵⁹⁸ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.2.

verursachte besondere „*species*“ im Erinnerungsvermögen *mittelbar* erfaßt werden.²⁵⁹⁹ Wird auch der intuitive Habitus der Weisheit in *Ord. prol. p. 4* im Sinne der intuitiven Erkenntnis in sich des theologischen Objekts in *Reportatio parisiensis I A prol. q. 2* verstanden, würde nicht jener Habitus, teilweise oder gänzlich aus Anlaß einer willentlichen besonderen Offenbarung oder durch eine Aufhebung,²⁶⁰⁰ „*in via*“ vom Verstand des Pilgers durch eine besondere „*species*“ besessen?

2. - Die Entsprechung zwischen „*scientia in se*“-„*doctrina nobis*“ und „*demonstratio propter quid*“-„*demonstratio quia*“

Die zweite Frage im Blick auf (b) betrifft die Erklärung einer möglichen Auslegung der Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ in der heutigen Forschung. Es wird versucht werden, die Entsprechung der Bedeutung beider Begriffe in bezug auf den Inhalt dieser Auslegung in Frage zu stellen. Auch die im folgenden formulierte Interpretation dient der abschließenden Bestimmung der Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“, wie sie im Prolog der *Ordinatio* gebraucht werden, d. h. sie dient der Antwort auf eine Frage, (a) die im Laufe der Untersuchung absichtlich unbeantwortet gelassen wurde.

Warum wird diese zweite Korrespondenz überhaupt formuliert? Die einfachste Antwort darauf ist, daß im Hinblick auf den Prolog der *Ordinatio* diese Korrespondenz denkbar ist, wenn zuerst angenommen wird, daß es dort um den Unterschied zwischen „*scientia in se*“ und „*scientia nobis*“ geht. Warum liegt es nahe, an diesen zweiten, zwar anders formulierten Unterschied denken? Sicherlich weil er in einem *vielleicht* Scotus zuschreibbaren Text erscheint, nämlich in der *Quaestio de cognitione Dei*,²⁶⁰¹ in dem „Wissenschaft in sich“ und „Wissenschaft für uns“ systematisch auf eine „Metaphysik in sich“ und eine „Metaphysik in uns“ angewendet werden,²⁶⁰² die selber

²⁵⁹⁹ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.1 und 6.4.5.1.

²⁶⁰⁰ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.1 (am Ende).

²⁶⁰¹ Die in diesem 1927 von C. S. R. HARRIS, *Duns Scotus*, Vol. II (Appendix), S. 379-398, edierten Text enthaltene Unterscheidung von „*scientia in se*“ und „*scientia nobis*“ im Zusammenhang der Objektbestimmung der Metaphysik wurde in Studien von Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 258-66, und Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 204f., untersucht. Dabei ist wahrscheinlich, daß der Text aus dem Umkreis des Scotus stammt und eine frühe Rezeption des scotischen Metaphysikverständnisses dokumentiert.

²⁶⁰² Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 204. Die Verwendung der Begriffe „*scientia in se*“ und „*scientia in uns*“ bekommt durch den Verfasser der *Quaestio* eine neue Richtung. Theologen vor ihm haben nämlich diese Unterscheidung nur im Rahmen der Objektbestimmung der Theologie mit dem Ziel verwendet, die „Art der

jeweils als „Warum-“ und „Daß-Beweis“ zu verstehen sind. Der Unterschied zwischen „*scientia in se*“ und „*scientia in nobis*“ in ihrer Anwendung auf die Theologie²⁶⁰³ im Prolog der *Ordinatio* wurde zumindest indirekt²⁶⁰⁴ von HONNEFELDER auf den Unterschied im Zusammenhang der aristotelischen Wissenschaftstheorie „zwischen einer Wissenschaft im strengen und einer solchen im weniger strengen Sinn“ bezogen bzw. auf den Unterschied „zwischen einem Beweis *propter quid* und einem Beweis *quia*“ und jenen „zwischen dem an sich und dem für uns jeweils Früheren bzw. Späteren“.²⁶⁰⁵

Es ist problemlos, die Korrespondenz zwischen einer „Wissenschaft in sich“ und einer „Wissenschaft im strengen Sinn“ in der logischen Form eines Warum-Beweises herzustellen. Im Blick auf die Theologie in sich der notwendigen Wahrheiten wäre diese Korrespondenz sowohl in der formalen Bestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft (*Ord. prolog. n. 142-149*)²⁶⁰⁶ als auch in der Bestimmung des eigentümlichen Sinngehalts vom ersten Objekt der notwendigen Theologie in sich (*Ord. prolog. n. 158-167*)²⁶⁰⁷ als auch, trotz des Ausschlusses vom epistemischen Merkmal der Diskursivität, in *Ord. prolog. n. 208* sichtbar.²⁶⁰⁸ Natürlich ist für die Verifizierung dieser Korrespondenz vorausgesetzt, daß die Bestimmung einer Wissenschaft in sich bzw. der Theologie in sich erfüllt wird (*Ord. prolog. n. 141*), so daß - epistemisch gesehen - das erste Objekt des Habitus von einem ihm angemessenen Verstand vollkommen bzw. in seiner wesentlichen Erkennbarkeit erfaßt wird. So wird die „in Sätzen angemessen entfaltete und axiomatisch-deduktiv systematisierte Gestalt“ des Objekts erkannt, die die vollständige Einsicht in die Washeit des Objekts voraussetzt.²⁶⁰⁹ Die Sätze einer Wissenschaft in sich „sind evident als im ersten Subjekt-Objekt enthaltene“ und darum

Erkenntnis „unserer Theologie“ von der „Theologie Gottes oder der Seligen“ zu unterscheiden“; vgl. ibidem, S. 205. Vgl. *Quaestio de cognitione dei* (ed. Harris) S. 379: „Utrique autem isti praemittenda est distinctio quaedam de metaphysica in se et in nobis, et utroque modo accipiendo ipsam, primum subiectum ejus est ens“.

²⁶⁰³ Im sechsten Kapitel unter 6.3 wurde gezeigt, daß im Prolog der *Ordinatio* der Ausdruck „*scientia nostra*“ (nicht „*scientia nobis*“) nur in einem interpolierten Text, nämlich in *Ord. prolog. n. 209 textus interpolatus b*, vorkommt; dort entspricht dieser Ausdruck dem Begriff „Wissenschaft der Seligen“, insofern auch die Wissenschaft der Seligen eine Wissenschaft im Verstand des Menschen ist. Der Ausdruck bezieht sich in diesem Zusammenhang keineswegs auf eine „*demonstratio quia*“ und ebensowenig auf den Vergleich zwischen „Wissenschaft in sich“-„Wissenschaft in uns“ (oder „Lehre für uns“) und „Warum-Beweis“-„Daß-Beweis“.

²⁶⁰⁴ Vgl. z. B. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 8 Fn. 20-21.

²⁶⁰⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 205. Dieselbe Anwendung wird von Andrej KRAUSE, *Der traditionell Johannes Duns Scotus zugeschriebene Tractatus de primo principio*, S. 14, festgestellt.

²⁶⁰⁶ Vgl. das erste Kapitel.

²⁶⁰⁷ Vgl. das dritte Kapitel. Vgl. z. B. *Ord. prolog. n. 158* und *n. 167*.

²⁶⁰⁸ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1, 6.2 und 6.3.

„*propter quid*“ - zwar in der Erkenntnisordnung von unmittelbaren Sätzen aus²⁶¹⁰ - aus dem ersten Objekt „ableitbare Wahrheiten erfaßt“.²⁶¹¹

Ein entsprechender Warum-Beweis ist grundsätzlich ein Beweis, der von der Ursache aus zur Wirkung schließt. Die Ursache ist der Grund, *warum* es überhaupt eine Wirkung gibt, weshalb jene diese letzte in sich *virtuell enthält*. Ein Warum-Beweis zeigt die eigene (das erste Prinzip) und die nahe Ursache (das unmittelbare Prinzip), *warum etwas ist* und *warum etwas wahr ist*. Durch ihn wird eine Eigenschaft des Subjekts durch seine Wesenheit bewiesen, d. h. die Ursache seiner Eigenschaften.²⁶¹² Durch die so gewonnene systematische Gestalt des erkannten Objekts wird folglich - im Gegensatz zu einer faktischen „Wissenschaft in uns“ - „das Ziel *jeder* Wissenschaft“ dargestellt. Die „Wissenschaft in sich“ „als angemessene Repräsentation des objektiven Zusammenhangs von Habitus und Objekt gibt zum Schluß das Kriterium dafür ab, „zu welcher Wissenschaft eine Wahrheit *dem objektiven Zusammenhang nach* gehört und in welcher durch das betreffende (...) erste Subjekt-Objekt konstituierten Sinnordnung sie ihren eigentlichen Ort hat“.²⁶¹³

Im Unterschied dazu ist eine „Wissenschaft in uns“, so HONNEFELDER, das Wissen, das der menschliche Verstand unter den gegenwärtigen Bedingungen seiner Tätigkeit von Objekten wie „Gott“ oder „Seiendes als Seiendes“ gewinnen kann. Durch ein solches Wissen werden solche Objekte nicht vollständig *als solche* erkannt.²⁶¹⁴ Dies steht in Übereinstimmung mit der Definition einer „*Lehre für uns*“, *nicht* einer „*Wissenschaft in uns*“, in *Ord. prol. n. 141*. Die folgende Auslegung, die auch für eine „Wissenschaft in uns“ im Prolog der *Ordinatio* gelten soll, stammt dennoch inhaltlich von der *Quaestio de cognitione Dei*. Demnach wird gesagt, daß der menschliche Verstand wegen der in einer Wissenschaft in uns beschränkten Erkenntnis von ihrem Objekt „bestimmte Sätze“ über dieses Objekt „nur vermittelt einer Erkenntnis ‘*quia*’“

²⁶⁰⁹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 8.

²⁶¹⁰ Nach Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in libros posteriorum analyticorum - expositio*, in: Sanctus THOMAS AQUINATIS, op. cit., S. 225, wird in der *Zweiten Analytik* I Kap. 13 festgestellt, daß der Unterschied zwischen einer „*demonstratio propter quid*“ und einer „*demonstratio quia*“ darin liegt, daß nur die „*demonstratio propter quid*“ von unmittelbaren Prinzipien ausgeht. Eine „*demonstratio quia*“ geht von mittelbaren Prinzipien aus.

²⁶¹¹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 8. Vgl. auch Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 261f.

²⁶¹² Vgl. Iosephus GREDET, op. cit., S. 169.

²⁶¹³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, S. 9.

²⁶¹⁴ *Ibidem*, S. 8.

zu erkennen vermag. Dies heißt, daß der in seiner Erkenntnisleistung beschränkte Verstand jene Sätze vermittle der Erkenntnis „einer auf die Erkenntnis anderer Gegenstände gestützten Schlußfolgerung“ erfaßt. Solche wahren Sätze oder Schlußfolgerungen gelten vom ersten Subjekt der Wissenschaft in uns und können „ihm deshalb zugesprochen werden“.²⁶¹⁵ Die Sätze der Wissenschaft in uns sind auch notwendige Sätze und beziehen sich zwar auf dasselbe Objekt, auf das sich auch die Wissenschaft in sich bezieht.²⁶¹⁶ In der „*scientia nobis*“ wird jedoch vom erkennenden Subjekt keine unmittelbare und vollständige „Einsicht in die Washeit des Subjekts“ gewonnen, weshalb es im Gegensatz zur idealen Wissenschaft in sich nur eine „unvollständige und deshalb unbestimmt bleibende Auslegung dieser Washeit und ihrer virtuellen Implikate“ besitzt.²⁶¹⁷ Logisch gesehen ergibt es sich daraus, daß in der „Wissenschaft in uns“ der notwendige Zusammenhang der Sätze über das gegebene Subjekt - z. B. über das „Seiende als Seiendes“ - „nicht vollständig deduktiv“ erlangt wird, sondern er wird „nur teilweise reduktiv systematisch“ entfaltet.²⁶¹⁸

Es geht in dieser Analyse nicht um die scotische Auffassung der zwei erwähnten Arten von Beweis, ebensowenig um den Ort von ihnen in seiner Wissenschaftslehre: Sie werden in den Hauptquellen der Untersuchung nicht direkt betrachtet. Vielmehr geht es um den *möglichen* Vergleich beider Begriffe mit den Begriffen „Wissenschaft in sich“ und „Wissenschaft in uns“ in den Hauptquellen. Eindeutiges Ergebnis dieses möglichen Vergleichs ist, daß er angesichts des Inhalts des Prologs zur *Ordinatio* inkorrekt *formuliert* ist: Würde derselbe Vergleich angesichts des Inhalts des Prologs zur *Ordinatio* in seiner Formulierung korrigiert werden, nämlich als ein Vergleich zwischen

²⁶¹⁵ Ibidem. Vgl. auch Albert ZIMMERMANN, op. cit., S. 261. Vgl. *Quaestio de cognitione dei* (ed. Harris) S. 385: „Contra majorem hujus rationis objicitur sic; quia tunc omnis scientia cujus subjectum possumus concipere conceptu proprio esset nobis propter quid, sicut scientia in se est propter quid; quia sicut iste conceptus proprius natus est continere totam scientiam propter quid, ut in se, ita talis proprius conceptus, ut in intellectu nostro, continebit propter quid in intellectu nostro. Consequens falsum; cum multae scientiae nobis sunt tantum quia, quorum tamen subjecta conceptu proprio concipimus. Videtur enim quod si aliquod subjectum alicujus scientiae non sic concipimus, nullo modo illa scientia erit nobis, sed quaedam alia, quia resoluta in conceptum alium quidditativum. Ergo, si scientia, quae est in se scientia et scientia nostra, erit eadem universaliter, poterimus conceptum proprium illius primi subjecti habere, et tunc frustra additur illa determinatio“.

²⁶¹⁶ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 210f.

²⁶¹⁷ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 9. Vgl. *Quaestio de cognitione dei* (ed. Harris) S. 385-6: „Ad secundum: quando conceptus determinatus et confessus habentur de eodem subjecto, non sunt proprie duo subjecta propria, nec simpliciter duo conceptus quidditativi primi, sed sunt ejusdem subjecti quasi unius conceptus perfectior et imperfectior, quia perfectum et imperfectum non mutant speciem; et ideo eadem scientia, licet ut in se sit perfecta et distincta, ut nostra autem imperfecta et confusa, ut dictum est de triangulo, et alia finita per talem differentiam puta contineri; nec distinguuntur scientiae, nec multiplicantur conclusiones scientiae ejusdem“.

²⁶¹⁸ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, S. 9.

den Begriffen „Warum-Beweis“-„Daß-Beweis“ und den Begriffen „Wissenschaft in sich“-„Lehre für uns“, dann würde es derselben Hauptquelle nach keine vollständige Korrespondenz zwischen ihnen geben. Nur insofern Gott als unendliches Seiendes das erste Objekt „unserer naturhaften Theologie“ ist, ist der Vergleich zwischen einer Art „Wissenschaft in uns“ - d. h. zwischen „unserer metaphysischen Wissenschaft von Gott“, nicht der „Lehre für uns“ in *Ord. prol. n. 141* und in *Ord. prol. n. 168*²⁶¹⁹ - und einem Daß-Beweis möglich:²⁶²⁰ Somit gäbe es eine vollständige Korrespondenz zwischen den oben behandelten Begriffen.

Diese Interpretation stimmt wohl mit der *Quaestio de cognitione Dei* überein. In ihr wird angenommen, daß die dem Menschen höchste naturhafte Möglichkeit, Gott zu erkennen, zur Metaphysik gehört. Deswegen wird gefragt, (1) inwieweit sich die metaphysische Erkenntnis von Gott erstreckt, und (2) ob dem Menschen unter dem gegenwärtigen Zustand eine naturhafte Erkenntnis von Gott zugänglich ist.²⁶²¹ In der (1) ersten Frage geht es spezifischer noch darum, ob Gott das erste Subjekt/Objekt der Metaphysik ist, insofern eine Wissenschaft sich auf eine distinkte Weise auf ihr erstes Objekt bezieht, durch dessen Sinngehalt viele anderen Inhalte in der Wissenschaft erkannt werden.²⁶²² Wird das erste „*dubium*“ negativ beantwortet, dann entsteht die Frage, (2) inwieweit die metaphysische Erkenntnis selber sich auf Gott erstreckt,

²⁶¹⁹ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.4.

²⁶²⁰ Vgl. Scotus *metaphysischen* Gottesbeweis in *Ord. I d. 2 p. 1 q. 1-2*, wo gezeigt wird, daß die Existenz im Akt eines unendlichen Seienden - sowie alles, was von diesem Seienden naturhaft ausgesagt werden kann - „*pro statu isto*“ nur durch einen Daß-Beweis beweisbar ist; vgl. *Ordinatio I d. 2 p. 1 q. 1-2 S. 148-9 n. 39*: „*Proprietates autem infiniti entis relativae ad creaturas immediatus se habent ad illa quae sunt media in demonstratione quia quam proprietatis absolutae, ita quod de illis proprietatibus relativis concludi potest immediatus esse per ista quae sunt media in tali demonstratione quam de proprietatibus absolutis, nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi*“. Würde die Existenz Gottes „*propter quid*“ bewiesen, dann müßte durch einen Syllogismus „*propter quid*“ erkannt werden, was die (logische und ontologische) Ursache der Existenz Gottes ist. Vgl. Raimundo VIER, *Tradução e notas*, in: John DUNS SCOT, *A existência de Deus - Opus Oxoniense I*, parte 1, qq. 1-2, in: John DUNS SCOT et William of OCKHAM, *John Duns Scot: Escritos filosóficos - William of Ockham: Seleção de obras*, S. 44 Fn. 5. Im Blick auf den Satz „Ein unendliches Seiendes existiert“ müßte dann *die Wesenheit des unendlichen Seienden* erkannt werden, so daß von der erkannten Wesenheit aus die notwendige Existenz des unendlichen Seienden analytisch deduziert würde, da die Existenz des unendlichen Seienden in seiner Wesenheit enthalten ist. Die Erkenntnis der Wesenheit Gottes (der „*ratio essendi*“ Gottes) als Mittelterminus eines beweisenden Syllogismus würde die Existenz Gottes beweisbar „*propter quid*“ machen. Zu weiteren Bedeutungen des Beweises „*propter quid*“ vgl. Leovigildo SALCEDO et Iesu ITURRIOZ, *Philosophiae scholasticae summa*, I.1 c.4 a.1 S. 162-3 n. 2.

²⁶²¹ Vgl. *Quaestio de cognitione dei* (ed. Harris) S. 379: „*Quia suprema cognitio nobis possibilis naturaliter de Deo habetur in metaphysica secundum philosophos, ideo primo videndum ad quantum se extendit cognitio metaphysica de Deo: secundo, an ulterior sit nobis possibilis pro statu isto*“.

²⁶²² Hier ist die Verwandtschaft der *Quaestio de cognitione Dei* mit der ersten *Quaestio* des Metaphysikkomentars des Scotus zu erkennen; vgl. Albert ZIMMERMANN, *op. cit.*, S. 259.

obwohl nicht auf ihn als auf das erste Objekt, vorausgesetzt, daß die Metaphysik eine dem Menschen zugängliche Wissenschaft ist.²⁶²³

Werden die Konsequenzen der Bestimmung vom ersten Objekt des Verstandes „*pro statu isto*“²⁶²⁴ bezüglich der Bestimmung des ersten Subjekts/Objekts bzw. der „Möglichkeit“ und der „Reichweite“ der Metaphysik in der *Quaestio de cognitione Dei* mittels der Begriffe „Metaphysik in sich“ („*metaphysica in se*“) und „Metaphysik in uns“ („*metaphysica in nobis*“) betrachtet,²⁶²⁵ dann ist für die Konzeption einer „Wissenschaft in uns“ des theologischen Objekts wichtig, daß in der „Metaphysik in uns“, wie in der „Metaphysik in sich“, eine bestimmte Erkenntnis des „unendlichen Seienden“ erreicht wird. Zwar hat die Metaphysik in sich, wie die Metaphysik in uns, nicht das unendliche Seiende als eigenes Objekt, aber sie vermag die Begriffe „Seiendes“²⁶²⁶ und „unendlich“ „je für sich in Form eines distinkten, positiven und besonderen Begriffs zu erfassen“:²⁶²⁷ Somit wird „*propter quid*“ erkannt, daß dem ersten Objekt „Seiendes“ nicht nur die konvertiblen Attribute zukommen, sondern auch die disjunktiven Attribute.²⁶²⁸ Es wird als Attribut des Seienden als Seienden erkannt, daß es neben dem endlichen Seienden auch ein unendliches Seiendes gibt.²⁶²⁹

Im Unterschied dazu werden aber die disjunktiven Attribute des Seienden als Seienden im gegenwärtigen Zustand des Menschen bzw. in der Metaphysik, deren erstes Subjekt „nur im Ausgang von der Sinneserfahrung“ im Sinne von einer „doppelten, sich ergänzenden“ (washeitlichen und qualifizierenden) Prädikation „abstraktiv“ und zwar

²⁶²³ Vgl. *Quaestio de cognitione Dei* (ed. Harris) S. 379: „De primo: quia scientia distincte considerat de suo primo subjecto, cum hoc etiam de multis aliis considerat, quae cognoscuntur ex ratione primi subjecti; ideo primo videndum est an Deus sit primum subjectum in metaphysica. Secundo: esto quod non, ad quantam cognitionem habendam de Deo se extendit metaphysica“.

²⁶²⁴ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.2 und 1.2.1.

²⁶²⁵ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 210.

²⁶²⁶ Das Seiende als Seiendes oder unter dem eigentümlichen Sinngehalt ist ihr eigenes Objekt.

²⁶²⁷ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 210.

²⁶²⁸ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.9.1.

²⁶²⁹ Vgl. *Quaestio de cognitione Dei* (ed. Harris) S. 380: „Ex eodem enim notum est de toto si est de ejus partibus, quod sunt compossibiles; unde dico quod per rationem entis nota est de ente altera pars passionis disjunctae, sicut passio convertibilis nota de subjecto. Non autem omne ens est infinitum vel necesse esse, et per consequens ens de se est ratio cognoscendi infinitum de aliquo ente, quia est ratio cognoscendi compossibilitatem entis ad infinitum. Nec mirum, quia subjectum quod habet disjunctum pro passione convertibili, aequo necessario habet alteram partem hujus disjuncti pro aliqui sui. Maxime, itaque, sine qua altera pars non potest aliter alicui subjecto inesse; tale autem est infinitum et necesse esse, et hujus quae sunt partes passionum disjunctarum, quia ex eis in aliquo ente necessario dependet quod oppositum imperfectum posset inesse alicui enti. Et haec est ratio quare considerando infinito non exigitur metaphysica, quia sicut illud non est primum subjectum, ita non est notum de illo si est sed ex ratione entis“.

„distinkt“ erkannt wird, nicht vom *als solchen erkannten* ersten Subjekt „*propter quid*“ abgeleitet:²⁶³⁰ Sowohl die Existenz als auch der Begriff des unendlichen Seienden sind damit in der Metaphysik in uns - in unserer Wissenschaft des theologischen Objekts - *wissenschaftlich* nur „*quia*“ erkennbar, „d. h. von den Wirkungen ausgehend“.²⁶³¹ Von der Erkenntnis des „weniger vornehmen“ Glieds der Disjunktion „endliches-unendliches Seiendes“ aus, d. h. des „endlichen Seienden“, und „mit Hilfe der Ordnung wesenhafter Abhängigkeit“ wird bewiesen,²⁶³² daß es auch das vornehmere Glied jener Disjunktion gibt²⁶³³ und etwas von ihm prädiert werden kann.²⁶³⁴

3. - „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“: Gelöste Schwierigkeiten

Die Untersuchung der ausgewählten Quellen und die Betrachtung zweier „*dubia*“ über die Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ sollen ausreichende Kriterien bringen, um die früher im ersten Kapitel vorgelegten Schwierigkeiten im Blick auf beide Begriffe zu lösen.²⁶³⁵ Im folgenden handelt es sich um (a) Fragen, die im Laufe der Untersuchung unbeantwortet gelassen wurden.²⁶³⁶ Es wurde gezeigt, daß das Beispiel über die Wissenschaft der Geometrie in *Ord. prol.* 141

²⁶³⁰ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 211-2. Vgl. *Quaestio de cognitione Dei* (ed. Harris) S. 381: „Sed aliam minoris nego, scilicet quod illorum extremorum, ut sic, possimus habere proprios conceptus. Subjecti quidem habemus, quia continetur quidditative in quocumque conceptu, et a quocumque potest abstrahi. Praedicati vero non habemus proprium conceptum; quia, ut dictum est prius, conceptus ejus non continetur virtualiter, nec multo magis quidditative, ib aliquo objecto motivo intellectus nostri“. Vgl. ibidem: „(...); sed de illa parte disjuncti, puta infinito, necesse esse, et hujusmodi non oportet hoc concedere; quia conceptus proprius hujus non includitur in conceptu entis, cum communis est et subjectum metaphysicae nostrae; nec possumus devenire ad conceptum proprium infiniti per conceptum entis quem habemus, sicut de passionibus convertibilibus pervenitur per substantiam; nec aliquid aliud est motivum intellectus nostri, nec quod virtualiter contineat conceptum talis partis talis passionis disjunctae; (...).“

²⁶³¹ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 211. Vgl. *Quaestio de cognitione Dei* (ed. Harris) S. 379: „(...): multas conclusiones metaphysicas cognoscimus quia“. Vgl. ibidem, S. 380: „Alia, scilicet, ens infinitum esse, non est nota nobis propter quid pro statu isto; quia licet habito conceptu entis infiniti, possumus demonstrare propter quid necessitatem et primam causalitatem et caetera hujusmodi, de ipso tamen, illud primum, scilicet ens infinitum si est, non est nobis notum, nisi tantum quia“.

²⁶³² Vgl. ibidem, S. 383: „Sed quodcumque tale potest esse primum subjectum scientiae, quia quodcumque tale evidens est in se si est ex ratione entis intellectui concipienti ipsum quod in se est conceptibile, et illa scientia quae est de ipso in se, est in se quaedam metaphysica. Sed nihil tale potest esse primum subjectum alicujus scientiae nobis, quia nullum tale est per se notum si est nec ex ratione partium illius conceptus, nec statim ex sensibilibus; sed oportet quod probetur possibilitas illarum partium conceptus alicujus sensibus nobis notis“.

²⁶³³ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 211. Vgl. *Quaestio de cognitione Dei* (ed. Harris) S. 380: „Universaliter enim ex sensibus notius est nobis imperfectius membrum disjuncti inesse alicui enti, puta quod aliquod ens est causatum, possibile, finitum, et hujusmodi; et quia talia non possunt inesse alicui enti, nisi eorum opposita quae sunt perfecta insint alicui, convenit metaphysicus demonstratione quia et a posteriori si est de ente infinito, necessario, et hujusmodi“.

²⁶³⁴ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.4.

²⁶³⁵ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.4.

²⁶³⁶ Vgl. oben am Anfang dieses Schlußkapitels.

zusammen mit der angenommenen Rolle der scotischen Statuslehre Zweifel über die Anwendung der differenzierenden Merkmale „in sich“ und „für uns“ auf einen Habitus hervorgerufen hat. Als mögliche Konsequenz für die Bedeutung jener beiden Begriffe wurde dann zunächst gefolgert, daß eine Wissenschaft in sich und eine Lehre für uns hinsichtlich desselben Objekts nicht oder nicht nur wegen der heilsgeschichtlich-metaphysischen Bestimmung vom Tätigkeitszustand des Verstandes als der Mitursache vom Habitus der Wissenschaft entstehen. *Der Definition nach*, auch wenn die Auslegung des Lychetus akzeptiert wird,²⁶³⁷ kann nichts gegen diese Auffassung eingewandt werden. Daß aber eine Wissenschaft in sich und eine Lehre für uns *nicht nur* „wegen der heilsgeschichtlich-metaphysischen Bestimmung...“ entstehen, sondern auch „*ad hoc*“, stützt sich konkret nur auf zwei Beispiele,²⁶³⁸ die das Verständnis der Theologie „in sich“ und „für uns“ und die Definition des Sinngehalts vom ersten Objekt der Theologie in sich illustrieren.

Die provokative Frage, ob „unser Verstand“ als angemessener Verstand das Objekt der Geometrie erkennen bzw. die Wissenschaft der Geometrie teilverursachen kann, soll innerhalb der scotischen Epistemologie bejaht werden.²⁶³⁹ Dies heißt, daß „Wissenschaft“ nach Scotus, auch wenn sie - den Bedingungen der Vollkommenheit der Erkenntnis nach²⁶⁴⁰ - stets als „Wissenschaft in sich“ zu verstehen ist, nicht notwendigerweise heilsgeschichtlich-metaphysisch bestimmt wird. Man kann folglich nicht beweisen, daß die Wissenschaft in sich und die Lehre für uns *nur* im Hinblick auf gewisse Objekte zur Geltung gebracht werden, für deren Erkenntnis die unterschiedliche Verstandesverfassung des Menschen eine entscheidende Rolle spielt. Aber dies bedeutet keineswegs, daß das „in sich“ und das „in uns“ nicht *auch* - und in den wichtigsten Beispielfällen! - heilsgeschichtlich zu verstehen sind:²⁶⁴¹ Dies ist der Fall, wenn „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ auf diejenigen Habitus der Erkenntnis angewendet werden - auf die Wissenschaft von der göttlichen Wesenheit und auf die Wissenschaft vom Seienden als Seienden²⁶⁴² -, für deren Erkenntnis²⁶⁴³ die

²⁶³⁷ Vgl. oben in diesem Schlußkapitel unter 1.1.

²⁶³⁸ Vgl. *Ord. prol.* n. 141 (die Geometrie) und *Ord. prol.* n. 158 (die Wissenschaft vom Menschen).

²⁶³⁹ Vgl. z. B. im sechsten Kapitel unter 6.2.

²⁶⁴⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.2 und 6.3. Vgl. *Lect. prol.* n. 107-109; *Ord. prol.* n. 208-209.

²⁶⁴¹ Schließlich hat die Bewertung der vier Bedingungen der aristotelischen wissenschaftlichen Erkenntnis in *Ord. prol.* n. 208 *im ganzen genommen* und *im Vergleich mit der Wissenschaft in sich* auch eine heilsgeschichtliche Dimension; vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1 und 6.2.

²⁶⁴² Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1.3, 1.2.1, 1.2.2 und 1.3; im vierten Kapitel unter 4.1.1, 4.1.3, 4.2 und 4.4; im

unterschiedliche Verstandesverfassung des Menschen doch eine entscheidende Rolle spielt.²⁶⁴⁴ Die Begriffe „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ können damit sowohl aufgrund der heilsgeschichtlich-metaphysisch begründeten unterschiedlichen Verstandesverfassung des Menschen als auch aufgrund der unterschiedlichen Erkenntnis „*ad hoc*“ des menschlichen Verstandes aufgefaßt werden. Sie sind zweideutige Begriffe.²⁶⁴⁵

„Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ bezeichnen habituelle Erkenntnisweisen, die sich auf dasselbe Objekt und auf dieselbe systematische Entfaltung erkennbarer Wahrheiten (!)²⁶⁴⁶ auf einen je verschiedenen epistemischen Modus beziehen. Was beide habituelle Erkenntnisweisen verschieden macht, ist letztlich die jeweils unterschiedliche Verfassung des Verstandes bzw. das jeweils unterschiedliche kognitive Verhältnis von Objekt und Erkenntnisvermögen.²⁶⁴⁷ Dementsprechend stimmen die obigen kritischen Bemerkungen über den Sinn des „in sich“ und des „für uns“ - die Annahme eines epistemischen Sinns „*ad hoc*“ und eines weiteren heilsgeschichtlich-metaphysischen epistemischen Sinns - mit der allgemeinen Definition von „Wissenschaft in sich“ und „Lehre für uns“ in *Ord. prol. n. 141* und *Ord. prol. n. 168* überein.²⁶⁴⁸ Eine Wissenschaft in sich ist der Habitus der Erkenntnis, in dem ein bestimmtes erkennbares Objekt mit einem ihm angemessenen Verstand im vollkommenen kognitiven Verhältnis steht, so daß das Objekt *als solches*²⁶⁴⁹ bzw. mit Evidenz erkannt wird und mit dem Verstand gewissen Bedingungen zufolge²⁶⁵⁰ mittelbare evidente Erkenntnis verursacht. Eine Lehre für uns ist der Habitus der Erkenntnis, in dem ein bestimmtes erkennbares Objekt mit einem ihm nicht angemessenen Verstand im unvollkommenen kognitiven Verhältnis steht, so daß das Objekt *weder als solches* bzw. mit Evidenz erkannt wird noch mit dem Verstand

sechsten Kapitel unter 6.2, 6.3 und 6.4.5.2; in diesem Kapitel unter 1.1 und 1.2.

²⁶⁴³ D. h. für die wissenschaftliche Erkenntnis bestimmter Objekte. Die letzteren wurden im ersten Kapitel unter 1.4 (These (2)) charakterisiert.

²⁶⁴⁴ Damit lehne ich die Thesen (1) und (2) ab, wie sie im ersten Kapitel unter 1.4 dargelegt wurden.

²⁶⁴⁵ Somit stimme ich der These (3) zu, wie sie im ersten Kapitel unter 1.4 dargelegt wurde. Die Konsequenzen der negativen Antwort auf die Frage, ob der Verstand „*pro statu isto*“ nicht als angemessener Verstand das Objekt z. B. der Geometrie erkennen und folglich die Wissenschaft der Geometrie teilverursachen kann, sollen ignoriert werden.

²⁶⁴⁶ Im Unterschied zur „Wissenschaft in uns“ in der *Quaestio de cognitione Dei*, wo „Wissenschaft in sich“ und „Wissenschaft in uns“ sich auf dasselbe Subjekt/Objekt beziehen, aber - jeweils als Warum- und Daß-Beweis - eine unterschiedliche systematische Entfaltung erkennbarer Wahrheiten erfahren.

²⁶⁴⁷ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.3.1.

²⁶⁴⁸ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1.1 und 1.1.2 und im vierten Kapitel unter 4.1.1.

²⁶⁴⁹ D. h. unter seinem eigentümlichen Sinngehalt; vgl. im vierten Kapitel unter 4.5.

²⁶⁵⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1 und 6.2 die Bedingungen der Vollkommenheit der Erkenntnis.

gewissen Bedingungen zufolge mittelbare evidente Erkenntnis verursacht. Dem kann hinzugefügt werden, daß die Lehre für uns wie Lychetus „Erkenntnis in uns“ - z. B. die „theologische Erkenntnis in uns“ - derjenige Habitus der Erkenntnis ist, den der Verstand aufgrund schon gegebener Gründe vom zu erkennenden Objekt weder in sich als in seiner Existenz gegenwärtig noch im *vollkommenen* Erkenntnisbild gegenwärtig gewinnt.²⁶⁵¹ Vielmehr *erwirbt* der Verstand - unter seinen Erkenntnismöglichkeiten von jedem Begriff bzw. von jeder propositionalen Verbindung von aus dem ersten Objekt erkennbaren Begriffen - einen solchen Habitus, insofern der Verstand diesen selben Habitus von jemanden anderen *bekommt*. Als von jemanden anderen erworbener Habitus der Erkenntnis²⁶⁵² ist „unsere Theologie“ - wie scheinbar auch „Lehren für uns“ wie die „Geometrie für uns“, die „Physik für uns“, usw. - ein Habitus des Glaubens, der trotz der Nichtevidenz von seinem Erkenntnisobjekt Gewißheit haben kann.²⁶⁵³

Wie die Auffassung des ersten Objekts der Wissenschaft beim Habitus „*in sich*“ und beim Habitus „für uns“ zu unterscheiden ist, wird im nächsten Abschnitt zusammengefaßt. Im nächsten Abschnitt wird auch der Begriff der Wissenschaft in sich endgültig bestimmt, insofern er angesichts der in der Einleitung²⁶⁵⁴ gestellten Frage nach dem Begriff der Wissenschaft nach Scotus wiederum in Betracht gezogen wird. Der Begriff der Wissenschaft in sich muß deswegen noch im Blick auf seine Anwendung auf die Habitus kontingenter Wahrheiten bzw. auf die weiteren Modelle der Wissenschaft nach Scotus differenziert werden, die insbesondere angesichts der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie zur Geltung gebracht werden.

4. - Erstes Objekt und Wissenschaft: Zusammenfassung

Weil bei jeder verschiedenen Auffassung des Begriffs der Wissenschaft nach Scotus sowohl die Begriffsbestimmung als auch die Erkenntnis des ersten „Objekts“ vorausgesetzt wird, ist es angebracht, den Inhalt beider Momente aufgrund der

²⁶⁵¹ Vgl. oben in diesem Schlußkapitel unter 1.1.

²⁶⁵² Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.

²⁶⁵³ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5 und auch im vierten Kapitel unter 4.2. Vgl. Gilbert OSTDIEK, Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., S. 595; Ludger HONNEFELDER, Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), op. cit., S. 232; Olivier BOULNOIS, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, S. 114-5; Stephen F. BROWN, Scotus' method in theology, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, S. 229f., 238-43; Ludwig WALTER, op. cit., S. 60f. 72f. 90-2; Roberto ZAVALLONI, Ragione et fede in Duns Scotus nel contesto del pensiero medievale, in: Leonardo SILEO (org.), *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. II, S. 605f.

²⁶⁵⁴ Vgl. in der Einleitung unter 4.

vorliegenden Untersuchung zusammenzufassen. Danach sollen die scotischen Auffassungen der wissenschaftlichen Erkenntnis ebenso in zusammenfassender Form dargestellt werden.

Was Scotus unter „erstem Objekt“ der Wissenschaft versteht, läßt sich mit Rücksicht auf drei Perspektiven erkennen, nämlich: (1) Die logisch-epistemologische Funktionen des Objekts dem Habitus gegenüber; (2) die vermögenspsychologische Betrachtung der wissenschaftlichen Erkenntnis; (3) die logische Modalität der in der Wissenschaft zu erkennenden Wahrheiten. Aufgrund derselben Perspektiven sollen die möglichen Unterschiede zwischen dem Begriff des „Subjekts“ und des „Objekts“ verstanden werden.

- (1) Das erste Objekt der Wissenschaft, auch wenn es aus bestimmten Gründen in der Wissenschaft des Kontingenten eher als „erstes Subjekt“ verstanden wird, ist, insofern es als solches erkannt wird, die epistemologische Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zwar ist das erste Subjekt/Objekt der Wissenschaft das aristotelische „Zugrundeliegende“.²⁶⁵⁵ „Subjekt“ und „Objekt“ sind aber jeweils in einem Habitus in sich des Kontingenten und/oder des Notwendigen - als eine „*species intelligibilis*“ oder nicht²⁶⁵⁶ - auch Objekt eines Verstandes,²⁶⁵⁷ obwohl nach Scotus das Objekt des Erkenntnisvermögens und das Objekt des Habitus aufgrund der Beziehungen Objekt-Vermögen und Objekt-Habitus je unterschiedlich definiert werden müssen.²⁶⁵⁸ Wird eine bestimmte Wesenheit oder der Terminus eines Erkenntnisaktes vollkommen erkannt, dann kann sie als Erkanntes den Habitus verursachen, der ihre Erkennbarkeit durch wesentlich-notwendige oder eben akzidentell-kontingente Zusammensetzungen ausdrückt. Demgemäß begründen das Subjekt kontingenter Wahrheiten (in der Theologie in sich des Kontingenten) und das Objekt notwendiger Wahrheiten vermögenspsychologisch und jeweils durch nicht-virtuell „Enthalten“ und durch virtuell Enthalten die wissenschaftliche Erkenntnis von sich selbst. Somit ist das erste Objekt, sowie das erste Subjekt „als solches“,²⁶⁵⁹ das, durch das eine einheitliche Erkenntnis verursacht werden kann. Bezüglich der Einheit der Wissenschaft des Notwendigen ist

²⁶⁵⁵ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.1.

²⁶⁵⁶ Vgl. im vierten Kapitel unter 4.1.1 und in diesem Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2.

²⁶⁵⁷ „Objekt“ ist selber zuerst ein vermögenspsychologischer Begriff; vgl. Ludger HONNEFELDER, *Scientia in se - scientia in nobis*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), op. cit., S. 207.

²⁶⁵⁸ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.7.1.

²⁶⁵⁹ Zu dem Subjekt „als solches“ der Theologie in sich des Kontingenten vgl. im fünften Kapitel unter 5.4.

das erste Objekt sowohl die logisch-semantische Ursache der Systematisierung der unmittelbaren und mittelbaren Wahrheiten als auch - als „*species specialissima*“ - die psychologische Ursache der habituellen Erkenntnis.

- (2) In seinem Gebrauch von „Subjekt“ und „Objekt“ im Prolog der *Ordinatio* benutzt Scotus beide Ausdrücke mit Bezug zu der in *Ord.* prol. n. 142 festgelegten Bestimmung des ersten Objekts des Wissenschaftshabitus. Aber in einem Zusammenhang, wo zwei vermögenspsychologisch verschiedene Konzeptionen des Erkenntnishabitus desselben Objekts kontrastiert werden,²⁶⁶⁰ muß „erstes Objekt“ vom „ersten Subjekt“ differenziert werden. Da in einem Habitus in sich von notwendigen Wahrheiten die reale zu erkennende Wesenheit *als solche* vom Verstand erfaßt werden muß, damit von ihr aus Wissenschaft im Verstand gewonnen wird,²⁶⁶¹ besitzen „erstes Objekt“ und „erstes Subjekt“ in formalem Sinne eine verschiedene Bedeutung: „Erstes Objekt“ ist der für die wissenschaftliche Erkenntnis erforderliche eigentümliche Begriffsgehalt vom realen Objekt; „erstes Subjekt“ ist zwar ein gewisser Begriffsgehalt vom realen Objekt, aber nicht der eigentümliche Begriffsgehalt. „Erstes Objekt“ und „erstes Subjekt“ bezeichnen aber in materialem Sinne dasselbe, nämlich das reale Gewußte der Wissenschaft, dem auf der ontologischen Ebene der Primat des virtuell Enthaltens zugeteilt werden kann. Epistemisch gesehen gilt aber die Bestimmung im Sinne des Primats des virtuell Enthaltens nur für das erkannte erste „Objekt“. Zeichen der Erkenntnis des ersten „Objekts“ in der Wissenschaft in sich des Notwendigen ist, daß das Objekt in einem unmittelbaren Satz mit seinem wesentlichen Sinngehalt erfaßt wird.

- (3) „Erstes Objekt“ soll sowohl als reales Objekt in sich als auch als eigentümlicher Begriffsgehalt des realen Objekts in sich dann eher als „erstes Subjekt“ verstanden werden, wenn es sich in einem Erkenntnishabitus - insbesondere in der Theologie in sich des Kontingenten - um kontingente Wahrheiten handelt. Logisch-ontologischer Grund für diese Annahme ist, daß das erste Objekt in sich selbst die Begriffe bzw. die unmittelbaren und die mittelbaren Sätze von einem solchen Habitus

²⁶⁶⁰ Vgl. *Ord.* prol. n. 168. Vgl. insbesondere das vierte Kapitel.

²⁶⁶¹ Dementsprechend ist die im Prolog zur *Ordinatio* vorgenommene terminologische Präzisierung in Scotus *Quaestio de cognitione Dei* nicht zu erkennen; vgl. z. B. *Quaestio de cognitione Dei* (ed. Harris) S. 385: „Ex primo illorum sequitur, quod Deus non est subjectum metaphysicae in se; tum quia ens est ejus subjectum, tum quia Deus sub ratione deitatis est subjectum alterius scientiae, puta theologiae, et distincti conceptus divini qui non possunt esse adaequate de eodem subjecto; et scientia habet distinctum conceptum et quidditativum sui primi subjecti“.

nicht *virtuell* enthält.²⁶⁶² Zutreffend ist aber auch, daß Scotus vom ersten „Objekt“ der Wissenschaft des Kontingenten spricht, nämlich vom ersten Objekt als einem intuitiv erkennbaren Objekt und entsprechend als einem ersten unmittelbaren Satz.²⁶⁶³ Daß vom ersten Subjekt/Objekt des Habitus der kontingenten Theologie als von einem ersten und unmittelbaren Satz gesprochen wird, erklärt sich dadurch, daß die wesentliche Erfassung des ersten Subjekts für die Kenntnis des ganzen Habitus nicht ausreichend ist.²⁶⁶⁴

Die Arten der wissenschaftlichen Erkenntnis, die das erste Objekt oder das erste Subjekt zusammen mit einem angemessenen Verstand verursacht, sind nach Scotus aufgrund der untersuchten Hauptquellen insgesamt fünf. Vier von diesen Arten beziehen sich eindeutig auf den Begriff der „Wissenschaft in sich“ und auf Scotus Modallehre. Dieselben vier Modelle wurden für die Begründung des Wissenschaftscharakters der Theologie entwickelt. In allen fünf Modellen ist außerdem die anfängliche Einsicht in die Wesenheit des ersten Objekts oder in Sein des Subjekts „als solches“ eine zentrale Grundlage für die gesamte Lehre der Wissenschaft, während die Funktion der Erklärung wenig Aufmerksamkeit bekommt.

- (1) Wissenschaftliche Erkenntnis ist erstens die Erkenntnis eines notwendigen Objekts unter seinem eigentümlichen Sinngehalt. Diese Erkenntnis eines Objekts, das sich durch den Primat des virtuell Enthaltens aller Wahrheiten des Habitus definieren läßt, besteht aus einem logisch-deduktiven System von notwendigen Schlußfolgerungen aufgrund durch sich bekannter und notwendiger Prämissen.²⁶⁶⁵ Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis *in sich* des Notwendigen sind die drei folgenden *objektiven*²⁶⁶⁶ Bedingungen der Vollkommenheit der Erkenntnis: (a) Gewißheit, (b) Notwendigkeit und (c) Evidenz. In der Wissenschaft in sich des Notwendigen wird die (d) Bedingung der Diskursivität, wenn nicht gänzlich abgelehnt, in mehreren nicht- aristotelischen Weisen verändert.²⁶⁶⁷ Da aber diese letzte Bedingung nicht zur

²⁶⁶² Vgl. im fünften Kapitel unter 5.1, 5.5 und 5.6.

²⁶⁶³ Vgl. *Ord. prol.* n. 211; vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.2, 6.4.3 und 6.4.4.

²⁶⁶⁴ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 und 5.4.

²⁶⁶⁵ Die scotische Konzeption der Wissenschaft, die sich aus den *Theoremata* erkennen läßt, stimmt mit diesem ersten Modell der Wissenschaft nach *Lectura prol. q. 2-3* und *Ordinatio prol. q. 3-4* überein; vgl. Mechthild DREYER, Wissenschaft als Satzsystem. Die *Theoremata* des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs, in: Ludger HONNEFELDER; Mechthild DREYER and Rega WOOD, op. cit., S. 102-5. Vgl. auch weiter unten die Fn. 225.

²⁶⁶⁶ Vgl. die Diskussion über den subjektiven und objektiven Charakter dieser Erkenntnisbedingungen im sechsten Kapitel unter 6.1.

²⁶⁶⁷ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.1, 6.2 und 6.3.

eigentümlichen Definition der Wissenschaft gehört,²⁶⁶⁸ ist für Scotus jede Erkenntnis des Notwendigen, die die drei Bedingungen der Vollkommenheit erfüllen, „wissenschaftliche Erkenntnis“. Die aristotelische „*episteme apodeiktike*“ stimmt mit der Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Scotus überein.

- (2) Wissenschaftliche Erkenntnis ist zweitens die Erkenntnis in sich eines kontingenten Objekts als kontingent, nämlich eines ersten und unmittelbaren kontingenten Satzes als eines kontingenten, dessen Habitus der folgenden Konzeption der „*scientia*“-„*episteme*“ entspricht: einer intellektuellen Tugend, durch die das Wahre des Kontingenten auf eine bestimmte Weise ausgesagt wird. Diese letztere ist eine Konzeption der Wissenschaft „*large*“ genommen, die Scotus zum Teil von Heinrich v. Gent übernimmt.²⁶⁶⁹ Sie ist eine subjektive Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens und im Erkenntnisvermögen; sie wird durch einen oder mehrere vollkommene Erkenntnisakte gewonnen und ist sofort aktualisierbar. Ihre Bedingungen sind die folgenden: (a) Die Gewißheit, (b) die Notwendigkeit gemäß der Erkenntnis und gegebenenfalls gemäß dem zu erkennenden Objekt und die (c) Evidenz, die Scotus durch die Möglichkeit eines unmittelbaren oder durch sich bekannten kontingenten Satzes begründet.²⁶⁷⁰

Dieses zweite Wissenschaftsmodell kann wohl so verstanden werden, daß es die für die Theologie in sich des Kontingenten vorgelegten „Bedingungen der Notwendigkeit“, nämlich die Bedingung der Notwendigkeit der Erkenntnis und die Bedingung der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit vom zu erkennenden Objekt,²⁶⁷¹ einschließt. Streng genommen wird aber in der Darlegung dieses Modells²⁶⁷² keine Bedingung der Notwendigkeit erwähnt, was *auch* die Interpretation erlaubt, daß Scotus hier die (b) Bedingung der Notwendigkeit entscheidend relativiert und als eine entbehrliche Bedingung versteht. Die „umfassende“ Konzeption der Wissenschaft kann damit so verstanden werden, daß sie die (a) gewisse und (c) evidente Kenntnis von einzelnen oder von in Reihen geordneten kontingenten Sätzen ist. Dies heißt nicht, daß Scotus nicht dieses zweite Modell *mit* den „Bedingungen der Notwendigkeit“ auf die Theologie in sich des Kontingenten anwendet. Vielmehr vervielfältigt sich das

²⁶⁶⁸ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.2.

²⁶⁶⁹ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.1.

²⁶⁷⁰ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1 und 5.2.2.

²⁶⁷¹ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.2, 6.4.3 und 6.4.4.

²⁶⁷² Vgl. *Ord. prol.* n. 212.

Verständnis von „wissenschaftlicher Erkenntnis“-„*scientia*“, so daß sie „*large*“ genommen *im wesentlichen* eine „gewisse“ und „evidente“ Erkenntnis ist.

Dieses Modell kann außerdem als allgemein gültig für kontingente komplexe Objekte aufgefaßt werden, d. h. nicht nur für die wissenschaftliche Erkenntnis des Kontingenten in der Theologie in sich. Demgemäß kann es im Blick auf naturhafte kontingente Objekte keine der zwei bereits erwähnten Bedingungen der Notwendigkeit einschließen, obwohl doch eine gewisse „Festigkeit“ im Habitus.²⁶⁷³ Werden die Bedingungen (a) der Gewißheit und (c) der Evidenz als die unentbehrlichen Bedingungen der umfassenden Konzeption der Wissenschaft akzeptiert, dann kann²⁶⁷⁴ das zweite Modell der Wissenschaft auf die Kenntnis geordneter kontingenter nicht-theologischer Wahrheiten aufgrund der Erkenntnis innerlicher Handlungen bezogen werden.²⁶⁷⁵

- (3) Wissenschaftliche Erkenntnis ist drittens die Erkenntnis in sich eines kontingenten Objekts als kontingent, d. h. eines ersten und unmittelbaren kontingenten Satzes,²⁶⁷⁶ insofern für diese Erkenntnis in sich des Kontingenten eine gewisse *nicht-relativierbare* Bedingung der Notwendigkeit gefordert ist. Dieses Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis des Kontingenten, das im fünften Kapitel der Arbeit aufgrund *Ord. prol. n. 169* dargelegt wurde,²⁶⁷⁷ betrifft ausschließlich die Theologie in sich des Kontingenten. Theologie in sich des Kontingenten ist in diesem Fall die Kenntnis einer oder mehrerer Reihen kontingent-theologischer Wahrheiten, deren epistemologische Begründung im ersten Subjekt als solchem liegt.

Weil das erste Subjekt jeder kontingenten Reihe ewig und unveränderlich ist, ist alles, was von ihm erkennbar ist, auch unveränderlich. Folglich sind alle Reihen kontingent-theologischer Wahrheiten, die für hingeeordnete Handlungen des göttlichen Willens stehen, unveränderlich. Alle diese kontingenten Wahrheiten sind deswegen in einem gewissen Sinne „notwendig“, insofern sie die Notwendigkeit der Unveränderlichkeit im Sein des ersten Subjekts voraussetzen,²⁶⁷⁸ und die Erkenntnis dieser Wahrheiten kann die Bedingung der Notwendigkeit erfüllen. Die

²⁶⁷³ Vgl. in diesem Kapitel unter 6.4.1.

²⁶⁷⁴ Dafür muß eine Revision der Rolle des ersten Subjekts als epistemologische Begründung des Habitus durchgeführt werden; vgl. im fünften Kapitel unter 5.3 (am Ende) und auch die Fußnote 190.

²⁶⁷⁵ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2.1.

²⁶⁷⁶ Oder des „ersten Subjekts als solches“.

²⁶⁷⁷ Dieses Modell ist mit den Voraussetzungen und mit der Bestimmung des vorherigen Modells (vgl. oben) durchaus kompatibel; vgl. im sechsten Kapitel die Abschnitte unter 6.4 und unter 6.4.5.1.

²⁶⁷⁸ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.4 und im sechsten Kapitel unter 6.4.4.

wissenschaftliche Erkenntnis, die aufgrund einer ersten unveränderlichen und in einer Reihe geordneten kontingent-unmittelbaren Wahrheit gewonnen werden kann, schließt damit die Bedingungen der (a) Gewißheit, (b) der Notwendigkeit und (c) der Evidenz der Erkenntnis ein, weshalb ein solches Modell ein „kontingent axiomatisches Modell“ der Wissenschaft genannt werden kann. Wird das erste Subjekt als solches erkannt, dann wird erkannt, daß von ihm aus unveränderlich-notwendige und mittelbar-kontingente Wahrheiten unveränderlich und kontingent „ableitbar“ sind. Erste und unmittelbare kontingente Wahrheiten müssen hier *als solche* und *mit gewissen Markierungen* oder *Ordnungen* von auf sie bezogenen Wahrheiten aufgefaßt werden.²⁶⁷⁹

Damit eine mittelbare kontingent-theologische Erkenntnis mit (a) Gewißheit und (c) Evidenz bzw. *wissenschaftlich* von Gott und auch vom Menschen gewonnen wird, muß sie jeweils (b) *unveränderlich* zu jedem Zeitpunkt der göttlichen Ewigkeit und zu jedem Zeitpunkt der menschlichen Zeitlichkeit durch eine Art kontingenten Beweisgang gewonnen werden. Die einzige „Ableitungsregel“ der entsprechenden „kontingenten axiomatischen Methode“ ist, die erste Wahrheit der Reihe als solche *mit* ihren Markierungen intuitiv zu erkennen: Somit kann jede weitere Wahrheit der Reihe allein *von der ersten Wahrheit her* kontingent abgeleitet und epistemologisch begründet werden. Daß die *Wissenschaft in sich* der kontingent-theologischen Wahrheiten unveränderlich-notwendig sein muß, zeigt sich am klarsten, wenn es sich in jenen Reihen um Wahrheiten handelt, die in der Welt noch nicht aktualisiert sind.²⁶⁸⁰

- (4) Wissenschaftliche Erkenntnis ist viertens die Erkenntnis in sich des Notwendigen *und* des Kontingenten. Dabei handelt es sich um den scotischen Habitus der „*sapientia*“, der sich mit Sicherheit auf die aristotelische Auffassung der „*sophia*“ bezieht. Der scotische Habitus der Weisheit betrifft ausschließlich die Theologie in sich, d. h. die *ganze* Theologie in sich. „Weisheit“ als eine Art „*episteme*“ im Blick auf die notwendigen Wahrheiten ist eine Erkenntnis mit (a) Evidenz („*evidentia*“), (b) Notwendigkeit („*necessitas*“) und (c) Gewißheit („*certitudo*“), die außerdem sich auf (d) das vollkommenste, höchste und vornehmste Objekt bezieht. Wird aber *von Reihen* kontingent-theologischer Wahrheiten gesprochen,²⁶⁸¹ die nach Scotus einen Platz in der Theologie in sich als „*scientia in se*“ haben, dann darf auch eine solche kontingente Erkenntnis in sich in diesem „*locus*“ des scotischen Weisheitsbegriffs enthalten sein.

²⁶⁷⁹ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.4.

²⁶⁸⁰ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2, 5.2.1 und 5.4 die Beispiele für solche Reihen.

Wird die Bedingung der Notwendigkeit im Sinne der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit im Sein des ersten Objekts der Theologie verstanden, dann erfüllt die „*scientia contingentium*“ die vier Bedingungen, die die „*scientia necessariorum*“ in diesem Teil des scotischen Weisheitsbegriffs erfüllen muß.

Der scotische Habitus der Weisheit schließt ausdrücklich die Kenntnis kontingenter Wahrheiten ein, insofern diese Kenntnis mehr dem „Verstand der Prinzipien“ ähnelt als der „Wissenschaft der Schlußfolgerungen“. Eine solche Kenntnis des Kontingenten ähnelt der Kenntnis durch den „*nous*“ im aristotelischen Oberbegriff „*sophia*“, obwohl sich bei Scotus der Verstand der Prinzipien nicht auf Prinzipien bezieht, die die ersten Prinzipien der „*scientia*“-„*episteme*“ sind. Demgemäß fehlt dem „*intellectus*“ der unmittelbaren kontingenten Wahrheiten die Notwendigkeit der Wahrheiten aufgrund der Verknüpfung der Termini, obwohl jene theologischen Wahrheiten der Notwendigkeit „der Bedingung der Erkenntnis“ nach und/oder „der Bedingung des göttlichen Objekts“ nach notwendig sind.²⁶⁸²

Angesichts der Wissenschaftsmodelle für die Theologie des Kontingenten ist damit das Modell der Weisheit dasjenige, das als „*nous*“-„*intellectus*“ die Erkenntnis des folgenden zukünftigen Kontingenten in der scotischen Konzeption der Wissenschaft deutlich berücksichtigt: Die Erkenntnis von einzelnen kontingenten theologischen Wahrheiten und von einzelnen kontingenten nicht-theologischen Wahrheiten *als solchen*. Freilich können „Unterarten“ der Weisheit im Sinne von vermögenspsychologisch verschiedenen Habitus konzipiert werden. Dabei erkennt aber nur der „*nous*“-„*intellectus*“ der Weisheit *im göttlichen Verstand* irgendeine einfache kontingente Wahrheit natürlicherweise, da nur Gott durch seine Wesenheit jedes erkennbare Objekt als solches natürlicherweise erkennt. Werden jene Wahrheiten durch den „*intellectus*“ der Weisheit *im Verstand der Seligen* oder sogar *des Menschen „pro statu isto“* erkannt, dann werden sie übernatürlicherweise erkannt, insofern Gott sie durch seine Wesenheit willentlich zeigt. Überdies hat die Bedingung der Notwendigkeit der Erkenntnis in der Weisheit *im göttlichen Verstand* eine Bedeutung, nämlich die Notwendigkeit der Bedingung der Erkenntnis nach, die keine Weisheit im menschlichen Verstand besitzt.²⁶⁸³

²⁶⁸¹ Vgl. oben das vorherige Modell.

²⁶⁸² Vgl. im sechsten Kapitel die Abschnitte unter 6.4.

²⁶⁸³ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.2, 6.4.3 und 6.4.4.

- (5) Wissenschaftliche Erkenntnis ist fünftens die Erkenntnis eines notwendigen Objekts, die in einer untergeordneten Wissenschaft gewonnen wird. Diese wissenschaftliche Erkenntnis bezieht Scotus nicht auf die Theologie. Außerdem entspricht sie nicht der Begriffsbestimmung der Wissenschaft in sich.²⁶⁸⁴

In der untergeordneten Wissenschaft wird das Subjekt betrachtet, insofern es unter dem Subjekt der unterordnenden Wissenschaft steht. Daraus folgt zunächst, daß die untergeordnete Wissenschaft weniger allgemein ist, und daß zu ihrem Subjekt eine akzidentelle Qualifizierung hinzugefügt wird. Es folgt weiterhin, daß die untergeordnete Wissenschaft wenigstens eines ihrer Prinzipien von der unterordnenden Wissenschaft übernimmt. Somit werden die Prinzipien in der untergeordneten Wissenschaft nur entweder durch Erfahrung („*per experientiam*“) erkannt oder dadurch, daß sie auf die wesentlich-notwendige Prinzipien der übergeordneten Wissenschaft reduziert werden. Somit können außerdem die Eigenschaften der untergeordneten Subjekte bzw. die Schlußsätze der untergeordneten Wissenschaften nur aufgrund der Prinzipien und der Schlußfolgerung des übergeordneten Habitus „*quia*“ geschlossen werden.²⁶⁸⁵

Daß eine gewisse Wissenschaft einer anderen Wissenschaft untergeordnet ist, muß bedeuten, daß es zwischen der Kenntnis des Objekts in der übergeordneten Wissenschaft und des Objekts in der untergeordneten Wissenschaft logisch-epistemologisch einen Kausalzusammenhang gibt. Hinreichende und notwendige Bedingung der Unterordnung ist dann, daß die untergeordnete Wissenschaft die Kenntnis der Prinzipien der übergeordneten Wissenschaft als Ursache der Kenntnis ihrer Prinzipien benötigt. Demgemäß akzeptiert Scotus *epistemisch* die Unterordnung der Wissenschaften, genau wenn der Verstand, der die untergeordnete Wissenschaft (z. B. die Optik) kennt, auch die übergeordnete Wissenschaft (z. B. die Geometrie) kennt. Der untergeordnete Habitus braucht unbedingt die evidente Erkenntnis der durch sich bekannten Prämissen im übergeordneten Habitus.²⁶⁸⁶

Die Behauptung, daß untergeordnete *Wissenschaften* Prinzipien haben können, die „*quia*“ durch die Sinne und „*per experientiam*“ mit Evidenz gewonnen werden bzw. schlechthin bekannt sind, ohne daß der Verstand die Prinzipien der übergeordneten Wissenschaft erkennen muß, zeigt der Einfluß Alhazens und Roger Bacons Epistemologie auf Scotus. Für gewisse Wissensgebiete, insbesondere für die Optik, trifft

²⁶⁸⁴ Vgl. weiter unten.

²⁶⁸⁵ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.2.

zu, daß die Prinzipien bzw. die *wissenschaftliche* Erkenntnis der Schlußfolgerung aufgrund sicherer und evidenter experimenteller Erfahrung gewonnen werden. Allein *Scotus* wendet diese Lehre auf die Konzeption der Unterordnung der Wissenschaften an. Für bestimmte Beweisgänge in der Optik, die mit Beweisgängen in der Geometrie in einem Kausalzusammenhang stehen können, legt *Scotus* eine besondere Konzeption der Unterordnung bzw. der Wissenschaftlichkeit eines Wissens vor. Obwohl das wesentliche Merkmal der Lehre der Unterordnung immer noch gültig ist,²⁶⁸⁷ kann in solchen Fällen der Wissenschaft der Optik „*salva evidentia cognitionis*“ auf es verzichtet werden.²⁶⁸⁸

Wird nun nach einer endgültigen Begriffsbestimmung der „Wissenschaft in sich“ gefragt, dann zeigt sich, daß „*scientia in se*“ die Erkenntnis von einer allgemeinen und auch einer singulären Wesenheit ist, insofern die Wesenheit in einem vollkommenen kognitiven Verhältnis zu einem ihr angemessenen Verstand steht:²⁶⁸⁹ In diesem kognitiven Verhältnis wird die Wesenheit als solche bzw. unter ihrem definitiven Sinngehalt erfaßt,²⁶⁹⁰ weshalb sie den Habitus verursachen kann, der ihre wesentliche Erkennbarkeit entfaltet. Zeichen eines solchen vollkommenen kognitiven Verhältnisses in der Erkenntnis in sich des Kontingenten ist die Erkenntnis der Wesenheit als solche²⁶⁹¹ oder zumindest des ersten Subjekts als solches.²⁶⁹² Die ersten vier beschriebenen Modelle der Erkenntnis in sich zeigen, was logisch-epistemologisch gesehen unter „Wissenschaft in sich“ zu verstehen ist. Wissenschaft in sich bezieht sich außerdem sowohl auf die abstraktive als auch auf die intuitive Erkenntnisweise.²⁶⁹³

Im Blick auf das Modell der Wissenschaft in sich des Notwendigen²⁶⁹⁴ läßt sich zeigen, daß die Klausel „in sich“ - und letztlich der Begriff „Wissenschaft in sich“ - zweideutig ist. Ihre vermögenspsychologische Bedeutung kann sowohl

²⁶⁸⁶ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.3.

²⁶⁸⁷ Vgl. oben die „hinreichende und notwendige Bedingung der Unterordnung“.

²⁶⁸⁸ Vgl. im siebten Kapitel unter 7.4.6.

²⁶⁸⁹ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.1.1.

²⁶⁹⁰ Vgl. das dritte Kapitel.

²⁶⁹¹ Im Blick habe ich hier die Erkenntnis in sich des theologischen Objekts in der Form des Satzes „*voluntas Dei vult hoc*“.

²⁶⁹² Im Blick habe ich hier die Erkenntnis in sich eines kontingenten Objekts in Form eines unmittelbaren Satzes.

²⁶⁹³ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.2.

²⁶⁹⁴ Vgl. oben das erste Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis nach *Scotus*.

heilsgeschichtlich-metaphysisch als auch lediglich „*ad hoc*“ verstanden werden.²⁶⁹⁵ Wird die Erkenntnis in sich des Notwendigen in bezug auf naturhafte Objekte „*ad hoc*“ verstanden, dann ist die Auslegung berechtigt, daß Scotus mit „*scientia in se*“ auch eine naturhafte wissenschaftliche Erkenntnis im Blick hat, die sich wesentlich aufgrund von drei Bedingungen der Vollkommenheit der Erkenntnis in der Form eines vollkommenen Syllogismus²⁶⁹⁶ verstehen läßt.

Eine endgültige Begriffsbestimmung der „Theologie in sich“ läßt sich ebenso formulieren. Sie ist die Erkenntnis von der singulären Wesenheit Gottes, insofern sie in einem vollkommenen kognitiven Verhältnis mit einem ihr angemessenen Verstand steht: In diesem kognitiven Verhältnis wird die Wesenheit als solche erfaßt, weshalb sie den Habitus verursachen kann, der ihre wesentlich-notwendige²⁶⁹⁷ und/oder ihre akzidentell-kontingente Erkennbarkeit²⁶⁹⁸ entfaltet. Zeichen eines solchen vollkommenen kognitiven Verhältnisses in der Erkenntnis in sich des kontingent-theologischen Objekts ist die Erkenntnis der Wesenheit als solche.²⁶⁹⁹ Wiederum zeigen die ersten vier beschriebenen Modelle der Erkenntnis in sich, was logisch-epistemologisch gesehen unter „Theologie in sich“ als eine „Wissenschaft in sich“ zu verstehen ist. Daß sich darüber hinaus die Theologie in sich sowohl auf die abstraktive als auch auf die intuitive Erkenntnisweise bezieht, wurde ausführlich gezeigt.

Es gibt innerhalb der Erkenntnis in sich des theologischen Objekts mehrere epistemische Unterschiede, insofern ein solcher Habitus den göttlichen Verstand, den Verstand der Seligen und sogar den Verstand des Pilgers betrifft. Deutliche

²⁶⁹⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel unter 3.

²⁶⁹⁶ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.4 und im sechsten Kapitel unter 6.1.

²⁶⁹⁷ Auf eine solche Konzeption der Theologie *als Wissenschaft* (vgl. oben das erste Modell) weist Scotus auch in seinen *Theoremata* auf, für deren „Kompositionsmuster“ gilt, daß es sich „am aristotelischen Verständnis einer axiomatisch-deduktiven Wissenschaft orientiert“; vgl. Mechtild DREYER, *Wissenschaft als Satzsystem. Die Theoremata des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD, op. cit., S. 102-5. Da aber im Fall der Theologie - sowie im Fall der Metaphysik - „*pro statu isto*“ eine Wissenschaft im strengen Sinn nicht möglich ist, weil der Mensch die notwendigen Prinzipien der Theologie weder erkennt noch beweisen kann, bedeutet eine solche Konzeption der Wissenschaft für unsere Theologie grundsätzlich eine „axiomatisch-deduktive Darstellungsweise im Rahmen von Vermittlungsprozessen“; vgl. *ibidem*, S. 104. Vgl. z. B. *Theoremata* Theorema 14 S. 285 n. 8: „*Non potest probari productio personarum diuinarum in essentia diuina*“; vgl. *ibidem*, n. 9: „*Non potest probari essentiam diuinam eandem numero communicabilem multis*“; vgl. *ibidem*, n. 12: „*Non potest probari essentiam communicari a tribus tantum*“; vgl. *ibidem*, n. 13: „*Non potest probari tantum Trinitas personarum in diuinis*“. Vgl. auch die in diesem Schlußkapitel unter 3 dargestellten Konklusionen über unsere Theologie.

²⁶⁹⁸ Die akzidentell-kontingente Erkennbarkeit ist trotzdem *unveränderlich*.

²⁶⁹⁹ Im Blick habe ich hier die Erkenntnis in sich des theologischen Objekts in der Form des Satzes „*voluntas Dei vult hoc*“.

Unterschiede sind die Notwendigkeit der Wissenschaft aufgrund der „Notwendigkeit der Erkenntnis“, die ausschließlich in der Theologie in sich im göttlichen Verstand zu finden ist, und die Erfüllung der Bedingung der Diskursivität, die - zwar in einer alternativen Auffassung - ausschließlich für die Theologie in sich im menschlichen Verstand gelten kann.²⁷⁰⁰ Grundlegende epistemische Unterscheidung zwischen der Theologie in sich im göttlichen und im menschlichen Verstand ist außerdem, daß die „*theologia in se*“ im göttlichen Verstand ein natürlicher und im menschlichen Verstand ein übernatürlicher Habitus ist.²⁷⁰¹ Demgemäß ist das, was in jeder epistemischen Art der Theologie in sich vom ersten Objekt unter seinem eigentümlichen Sinngehalt her jeweils erkannt wird, nicht unbedingt gleich. Die Reichweite der Erkenntnis in der Theologie in sich im Verstand der Seligen und des Pilgers hängt von der freien Willensentscheidung Gottes ab.²⁷⁰²

5. - Zur Bedeutung und Fortsetzung der Untersuchung

Im folgenden wird eine skizzenhafte Auslegung dargelegt, die auf die Bedeutung der scotischen Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis für drei verschiedene theoretische Gebiete hinweist. Dementsprechend werden zunächst Aspekte der Scotus Rezeption bei Ockham hervorgehoben. Da ein Vergleich zwischen Scotus und Ockhams Epistemologie entscheidende ontologische und semantische Konzeptionen dieser Autoren voraussetzt,²⁷⁰³ deren Beschreibung das Ziel dieses Abschnittes überschreitet, konzentriert sich die Analyse auf zwei Punkte, die nicht nur eine zum Teil positive Rezeption der scotischen Lehren bezeichnen, sondern auch Elemente dieser Lehren indirekt bestätigen.

²⁷⁰⁰ Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.2 und 6.3.

²⁷⁰¹ Vgl. im zweiten Kapitel unter 2.2.2.

²⁷⁰² Vgl. oben in diesem Kapitel unter 1.1.

²⁷⁰³ Vgl. z. B. die Hinweise von H. A. KROP, *The self-knowledge of God - Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge*, in: E. P. BOS and H. A. KROP (eds.), *op. cit.*, S. 91-2. Vgl. *ibidem*, S. 92: „What bears upon God, bears upon all formal objects of scientific knowledge. The rejection of Scotus’ thesis of the correspondence between the ontological and conceptual order in fact means that according to Ockham the order of scientific knowledge does not need to correspond to the order of things in reality“. Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio* prol. q. 2 S. 111-8. 119-27. Vgl. auch Lambert-Marie DE RIJK, *Ockham’s theory of demonstration: his use of Aristotle’s kath’holou and kath’hauto requirements*, in: Wilhelm VOSENKUHL und Rolf SCHÖNBERGER (Hrsg.), *op. cit.*, S. 232. 234-9. Im Blick auf Ockhams Metaphysik vgl. auch die Betrachtung der Frage, wie „notwendig wahre Urteile von nur Kontingentem möglich“ sind, in Jan P. BECKMANN, *‘Scientia proprie dicta’: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Philosophie bei Wilhelm von Ockham*, *op. cit.*, S. 640f. Ferner vgl. auch Ernest A. MOODY, *The logic of William of Ockham*, S. 231f. 249f.

Erster Punkt zeigt sich z. B. aus Anlaß der Beschreibung der mehreren Weisen, durch die Ockham „*scientia*“ konzipiert. Es gibt für Ockham im Prolog zur *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* acht Weisen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Alle acht Weisen betreffen die Erkenntnis im menschlichen, nicht im göttlichen Verstand:²⁷⁰⁴ Wissenschaftliche Erkenntnis ist (1) die gewisse aber nicht evidente Kenntnis einer Wahrheit;²⁷⁰⁵ (2) die evidente Kenntnis notwendiger und kontingenter Sätze, deren unverknüpfte Termini intuitiv erkannt werden und deren Wahrheitswert mittelbar oder unmittelbar zugestimmt wird;²⁷⁰⁶ (3) die evidente Kenntnis von notwendigen Prinzipien und Schlußfolgerungen;²⁷⁰⁷ (4) die evidente Kenntnis einer notwendigen Wahrheit, die in Form von einer syllogistischen Beweisführung aufgrund der evidenten Kenntnis notwendiger Prämissen gewonnen wird;²⁷⁰⁸ (5) die evidente Kenntnis einer Schlußfolgerung;²⁷⁰⁹ (6) die vollständige Kenntnis eines Beweisgangs;²⁷¹⁰ (7) der Habitus, der der Zahl nach verschieden ist und keine weiteren der Art nach verschiedenen Habitus einschließt;²⁷¹¹ (8) die Sammlung vieler verschiedener Habitus, die miteinander eine determinierte und gewisse Ordnung haben.²⁷¹²

Bei Ockham wie bei Scotus zeigt sich, daß sich die Konzeption der „*scientia*“ erweitert. Von Bedeutung für die Analyse des Begriffs der Wissenschaft bei Scotus ist insbesondere Ockhams Annahme, daß auch (2) die evidente Kenntnis²⁷¹³ kontingenter

²⁷⁰⁴ Vgl. André GODDU, op. cit., S. 23-4.

²⁷⁰⁵ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* prol. a. 2 S. 5 lin. 29. 33-34: „Una est quod scientia uno modo est certa notitia alicuius veri; (...) (...) quia tamen eis sine omni dubitatione adhaeremus et sunt vera, dicimus scire illa“.

²⁷⁰⁶ Ibidem, S. 6 lin. 35-38: „Aliter accipitur scientia pro evidenti notitia, quando scilicet aliquid dicitur sciri non tantum propter testimonium narrantium, sed etsi nullus narraret hoc esse, ex notitia aliqua incompleta terminorum aliquorum mediate vel immediate assentiremus ei“.

²⁷⁰⁷ Ibidem, lin. 43-45: „Tertio modo dicitur scientia notitia evidens alicuius necessarii. Et isto modo non sciuntur contingentia, ed principia et conclusiones sequentes“.

²⁷⁰⁸ Ibidem, lin. 46-50: „Quarto modo dicitur scientia notitia evidens veri necessarii nata causari ex notitia evidenti praemissarum necessariarum applicatarum per discursum syllogisticum. Et isto modo distinguitur scientia ab intellectu qui est habitus principiorum, et etiam a sapientia, sicut docet Philosophus in VI *Ethicorum*“.

²⁷⁰⁹ Ibidem, lin. 51-52: „Alia distinctio scientiae est quod aliquando scientia accipitur pro notitia evidenti conclusionis, (...)“.

²⁷¹⁰ Ibidem, lin. 52: „(...) aliquando pro tota notitia demonstrationis“.

²⁷¹¹ Ibidem, lin. 53-55: „Alia distinctio scientiae est quod scientia aliquando accipitur pro uno habitu secundum numerum non includente plures habitus specie distinctos, (...)“.

²⁷¹² Ibidem, lin. 55-56: „(...) aliquando accipitur pro collectione multorum habituum ordinem determinatum et certum habentium“.

²⁷¹³ Entscheidend für eine solche „evidente“ Kenntnis ist, so Jan P. BECKMANN, ‘Scientia proprie dicta’: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Philosophie bei Wilhelm von Ockham, op. cit., S. 645, „nicht der Gegenstandsbereich noch dessen modaler Status“, „sondern einzig die Qualität des Urteils über den betreffenden Gegenstand“. Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio* prol. q. 1 S. 5 18-21: „Circa secundum, scilicet quae notitia est evidens, dico quod notitia evidens est cognitio alicuius veri complexi, ex notitia terminorum incompleta immediate vel mediate nata sufficienter causari“.

Sätze - wenn auch nicht ein „Habitus“²⁷¹⁴ oder eine „Wissenschaft im strengen Sinne“²⁷¹⁵ - „wissenschaftliche Erkenntnis“ genannt wird. Eine solche „evidente Kenntnis“ kommt nach OCKHAM vor, wenn jemand eine Tatsache - einen bestimmten Sachverhalt - nicht nur (oder eben nicht) mittels des Zeugnisses derjenigen erkennt, die über diese Tatsache erzählen, sondern durch die unverknüpfte Kenntnis der Termini, denen *dann* in einer Satzform mit Evidenz zugestimmt wird.²⁷¹⁶ Für diese Auffassung bringt Ockham das folgende Beispiel: Wenn niemand mir erzählt, daß die Wand weiß ist, kann ich trotzdem wissen, daß die Wand weiß ist, insofern ich die Weißheit, die auf der Wand ist, ansehe.²⁷¹⁷ Somit kann ich aufgrund der unverknüpften Kenntnis der Termini „Wand“ und „Weißheit“ dem Satz „Die Wand ist weiß“ mittelbar oder unmittelbar zustimmen bzw. ihn wissenschaftlich erkennen. In diesem Urteil wird vom Subjektbegriff ein „*esse existere*“ ausgesagt, und die Kenntnis wird dadurch gewonnen, daß der Sachverhalt durch sinnliche Wahrnehmung - durch „optische Sinneswahrnehmung“ (Beckmann) - und Intuition erfaßt wird.²⁷¹⁸ Daß der kontingente Satz „Die Wand ist weiß“ *unmittelbar* erkannt wird, bedeutet, daß dieser Satz durch sich bekannt ist, insofern seine Termini aufgrund direkter evidenter Erkenntnis durch Erfahrung erfaßt werden.²⁷¹⁹ Wird ein solcher kontingenter Satz *mittelbar* erkannt, dann

²⁷¹⁴ Vgl. André GODDU, op. cit., S. 24f.

²⁷¹⁵ Vgl. Jan P. BECKMANN, ‘Scientia proprie dicta’: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Philosophie bei Wilhelm von Ockham, op. cit., S. 645.

²⁷¹⁶ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* prol. a. 2 S. 6 lin. 35-37. Somit ist die Evidenz eine Urteilsqualität, die sich auf ein „*aliquid verum complexum*“ bezieht, „für das ein Wahrheitsanspruch“ erhoben wird; vgl. Jan P. BECKMANN, ‘Scientia proprie dicta’: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Philosophie bei Wilhelm von Ockham, op. cit., S. 644-5. Zum Begriff und zu den Bedingungen der evidenten Zustimmung vgl. Elizabeth KARGER, Ockham’s misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition, in: Paul Vincent SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, S. 208f.

²⁷¹⁷ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* prol. a. 2 S. 6 lin. 38-40: „Sicut si nullus narraret mihi quod paries est albus, ex hoc ipso quod video albedinem quae est in pariete, scirem quod paries est albus; et ita est de aliis“.

²⁷¹⁸ Vgl. Jan P. BECKMANN, ‘Scientia proprie dicta’: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Philosophie bei Wilhelm von Ockham, op. cit., S. 644: „Sobald man weiß, was der betreffende Gegenstand ist, weiß man auch, ob er ist; und umgekehrt: sobald man weiß, ob es ihn gibt, weiß man auch, was er ist“. Vgl. auch Philotheus BOEHNER, The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham, in: Eligius BUYTAERT (ed.), *Philotheus Boehner, collected articles on Ockham*, S. 269-70; Paul A. STREVELER, Ockham and his critics on: intuitive cognition, in: *Franciscan Studies*, S. 228-9. Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Philosophica I*, Summa Logicae p. III-3 cap. 25 S. 551 lin. 25-32: „Verumtamen ad sciendum evidenter tales propositiones, non oportet sic apprehendere omnia significata per subiectum, sed quandoque sufficit unum solum apprehendere et quandoque plura; et ita talis quaestio si est non poterit terminari nisi per experientiam, hoc est nisi per notitiam visivam, quae est principium experientiae. Et de tali loquitur Philosophus quando dicit: „Quemadmodum habemus quia est, sic habemus et quid est“. Unde quantum aliquis scit de aliquo tali quid est, tantum scit est et e converso“.

²⁷¹⁹ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Philosophica I*, Summa Logicae p. III-2 cap. 29 S. 558-9. Vgl. André GODDU, The dialectic of certitude and demonstrability among fourteenth-century Ockhamists, in: Monika ASZTALOS; John E. MURDOCH and Ilkka NIINILUOTO, *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*, Vol. II, S. 172.

werden seine Termini, so GODDU, scheinbar intuitiv in einer indirekten Weise erkannt: „Die Wand ist weiß“ wird durch ein Bild oder durch eine Feststellung erkannt.²⁷²⁰

Die oben dargestellte Auffassung konstituiert nach OCKHAM die einzige Erkenntnisweise, durch die festzustellen ist, daß es nicht nur „*scientia*“ des Notwendigen, sondern auch „*scientia*“ „einiger kontingenten Sätze“ („*[scientia] aliquorum contingentium*“) gibt.²⁷²¹ Präziser ausgesagt gibt es Wissenschaft des Kontingenten, sowohl wenn das Kontingente schlechthin weder notwendig noch unmöglich ist²⁷²² als auch wenn das Kontingente nicht nur weder notwendig noch unmöglich, sondern auch „im allgemeinen wahr“ („generally true“; Goddu) ist.²⁷²³ In dieser Differenzierung der kontingenten Sätze, die Objekte der wissenschaftlichen Erkenntnis sein können, sieht GODDU die traditionelle Distinktion zwischen „*contingens ad utrumlibet*“ und „*contingens natum*“. Während das „*contingens natum*“ sich auf Möglichkeiten bezieht, die - weder notwendig noch unmöglich und außerdem auch - im allgemeinen wahr sind („which are generally true“),²⁷²⁴ bezieht sich das „*contingens ad utrumlibet*“ auf diejenigen Möglichkeiten, die weder notwendig wahr noch unmöglich, sondern akzidentell wahr sind.²⁷²⁵

Es bleibt zu untersuchen, inwieweit Ockhams Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis des Kontingenten sich auf den scotischen

²⁷²⁰ Vgl. André GODDU, *The Physics of William of Ockham*, S. 30: „„Mediately“ refers to those contingent propositions the terms of which are given not only in intuitive cognition but in some indirect way. For example, „the wall is white“ can also be known from a picture or a statement“. Aber vgl. auch ibidem, S. 30: „I incline to the view that by „mediately“ Ockham rather meant necessary *per se nota* propositions the terms of which are known abstractively, because in a contingent proposition such as „the wall is white“, a picture could cause the judgement alone that the wall *in the picture* is white. This hardly seems to be an incomplex knowledge of terms sufficient to cause evident cognition of the contingent truth „the wall is white“. Abstractive cognition does not suffice to cause evident cognition of true contingents“.

²⁷²¹ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* prol. a. 2 S. 6 lin. 40-42: „Et isto modo scientia non est tantum necessariorum, immo etiam est aliquorum contingentium, (...)“.

²⁷²² In dieser Weise erklärt GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Philosophica I*, *Summa Logicae* p. II cap. 27 S. 334 lin. 4-6, das „*contingens ad utrumlibet*“: „Et est primo sciendum quod in isto capitulo accipiendum est semper ‘contingens’ pro contingenti ad utrumlibet, ut illa sola propositio dicatur contingens nec est necessaria nec impossibilis“. Vgl. ibidem, p. III-3 cap. 13 S. 643 lin. 36-8: „(...)“; sicut est de contingenti, nam contingens repugnat necessario et absolute infert possibile. Unde ‘contingens’ aequivalet isti ‘propositio possibilis non necessaria’“. Vgl. André GODDU, op. cit., S. 27-8.

²⁷²³ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* prol. a. 2 S. 6 lin. 42: „(...)“, sive sint contingentia ad utrumlibet sive alia“. Vgl. André GODDU, op. cit., S. 27-8.

²⁷²⁴ D. h. ‘Mp>M-p’; vgl. André GODDU, op. cit., S. 28. Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Philosophica I*, *Summa Logicae* p. II cap. 27 S. 335 lin. 38-44: „(...)“, illa propositio est distinguenda, eo quod subiectum potest supponere pro his quae sunt vel pro his quae contingunt. Si subiectum talis propositionis accipiatur primo modo, sive etiam subiectum sit nomen proprium vel pronomen demonstrativum, sic non convertitur in idem genus contingentis, sed convertitur in illam de inesse et in illam de possibili, sumpto subiecto consequentis cum ista additione ‘quod contingit esse’“.

Wissenschaftshabitus des Kontingenten, wie dieser aufgrund *Ord. prol. n. 211-212* in bezug auf die kontingente Theologie in sich und auch auf die naturhafte Erkenntnis des Kontingenten bestimmt wurde, zurückführen läßt.²⁷²⁶ Die wissenschaftliche Erkenntnis „*large*“ genommen, die Scotus als intellektuelle Tugend versteht, durch die das Wahre des Kontingenten auf eine bestimmte Weise ausgesagt wird, *kann* so interpretiert werden, daß „*scientia*“ sich auf einen einzigen mit Gewißheit und Evidenz erkannten kontingenten Satz bezieht. Dieser kontingente Satz ist unmittelbar und kann als solcher nur durch die intuitive Erkenntnis der unverknüpften Termini erfaßt werden. Dementsprechend sind in diesem Zusammenhang drei Fragen von großer Bedeutung: (a) Wie verstehen Scotus und Ockham den Begriff der Evidenz²⁷²⁷ bzw. der evidenten Zustimmung eines Satzes? (b) Wie begründen Scotus und Ockham die Unmittelbarkeit eines kontingenten Satzes? Kennt auch Ockham die „Reihen“ kontingenter Wahrheiten? (c) Wie konzipieren Scotus und Ockham die vollkommene und die unvollkommene intuitive Erkenntnis bzw. wie verbinden Scotus und Ockham die intuitive und die abstraktive Erkenntnisweise mit dem Begriff des Habitus der Erkenntnis?

Der zweite Aspekt der Rezeption der scotischen Epistemologie der wissenschaftlichen Erkenntnis bei Ockham, der hier hervorzuheben ist, bezieht sich auf die Einteilung der scotischen Modelle der Wissenschaft, insbesondere der Modelle, die für die *Theologie in sich* des Notwendigen und des Kontingenten entwickelt wurden, in intuitive und abstraktive Erkenntnisweisen.²⁷²⁸ Dabei handelt es sich vor allem um die Rezeption von Elementen der scotischen Distinktion zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis, die in der Fragestellung über den Wissenschaftscharakter der Theologie im Prolog der *Reportatio parisiensis* zu finden sind.²⁷²⁹ Allein wegen dieser Fragestellung ist die Standardisierung des Zusammenhangs der Behandlung der Begriffe „intuitive“ und „abstraktive Erkenntnis“ im 14. Jahrhundert, nämlich die *Quaestiones* über den Wissenschaftscharakter der Theologie, auf Scotus zurückführbar.²⁷³⁰ Hier ist die Untersuchung der Rezeption der scotischen Auffassung des Habitus der

²⁷²⁵ D. h. 'Mp-M-p'; vgl. André GODDU, op. cit., S. 28.

²⁷²⁶ Vgl. im sechsten Kapitel die Abschnitte unter 6.4 und unter 6.4.5.1.

²⁷²⁷ Zum Charakter der Diskussion über den Evidenzbegriff und ihre epistemologische Funktion und zur Beziehung zwischen intuitiver Erkenntnis und Evidenz bei Ockham und in der Spätscholastik vgl. Anneliese MAIER, Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts, in: *Scholastik*, S. 183-225.

²⁷²⁸ Zu diesem Thema vgl. oben in diesem Schlußkapitel unter 1.1 und 1.2.

²⁷²⁹ Vgl. Stephen D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, op. cit., S. 579-80. 594-9.

Wissenschaft aufgrund einer abstraktiv bzw. habituell erkannten „*species intelligibilis*“ von Bedeutung für das Verständnis der scotischen Konzeption der Wissenschaft.

In diesem Fall steht Ockhams Behandlung der abstraktiven Erkenntnis vom Objekt der Wissenschaft, d. h. vom Allgemeinen, im Vordergrund: Durch diese Erkenntnisweise realisiert der Verstand die wissenschaftliche Erkenntnis. Ockham hat den scotischen Begriff der abstraktiven Erkenntnis kritisiert und neu bestimmt. Nach Ockham gibt es im abstraktiven Erkenntnisakt kein repräsentatives Medium - d. h. keine „*species intelligibilis*“ - zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt.²⁷³¹ Abstraktive Erkenntnis läßt sich als die nicht intuitive Erkenntnis definieren, die von (kontingenten) Existenz- oder Nichtexistenzurteilen abstrahiert.²⁷³² Intuitive und abstraktive Erkenntnisakte sind dementsprechend, so KARGER, Erfassungsakte („acts of apprehension“) derselben Art von Objekt, d. h. von einem individuellen Ding.²⁷³³ Sie sind aber *verschiedene* Erkenntnis- und Urteilsakte, weil bei der intuitiven Erkenntnis ein individuelles und materielles Ding unmittelbar in seiner Gegenwärtigkeit und bei der abstraktiven Erkenntnis dasselbe Objekt nicht in seiner Gegenwärtigkeit erfaßt wird. Im letzteren Fall wird das Objekt aufgrund einer Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens oder eines Habitus erkannt, der selber stets von einem oder mehreren intuitiven Erkenntnisakten verursacht wird.²⁷³⁴

Somit setzt auch die wissenschaftliche Erkenntnis im eigentlichen Sinne, d. h. die Erkenntnis eines durch Deduktion geschlossenen notwendigen Satzes, sowohl im Blick auf die Prämissen als auch im Blick auf die Schlußfolgerung die intuitive unverknüpfte Erkenntnis von mehreren individuellen Dingen, aufgrund deren der

²⁷³⁰ Vgl. oben in diesem Schlußkapitel unter 1 und 1.1.

²⁷³¹ Vgl. Eleonore STUMP, The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species, in: Paul Vincent SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, S. 179-81. Vgl. auch John F. BOLER, Intuition and abstractive cognition, in: Norman KRETZMANN; Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 474-7.

²⁷³² Vgl. Eleonore STUMP, The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species, in: Paul Vincent SPADE (ed.), op. cit., S. 183; vgl. auch Claude PANACCIO, William of Ockham (c. 1287-1347), in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 9, S. 736-7.

²⁷³³ Vgl. Elizabeth KARGER, Ockham's misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition, in: Paul Vincent SPADE (ed.), op. cit., S. 206.

²⁷³⁴ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio* prol. q. 1 S. 60-1: „(...) quod respectu eiusdem rei sub eadem ratione possunt esse duae notitiae specie distinctae. Ad argumentum in contrarium, dico quod eiusdem potentiae respectu eiusdem obiecti possunt esse tales distinctae cognitiones. (...), Tamen naturaliter loquendo istae notitiae habent distinctas causas effectivas, quia causa effectiva notitiae intuitivae est ipsa res nota, causa autem effectiva notitiae abstractivae est ipsamet notitia intuitiva vel aliquis habitus inclinans ad notitiam abstractivam, (...)“. Vgl. auch Oswald FUCHS, *The psychology of habit according to William of Ockham*, S. 20-39.

Abstraktionsvorgang eines unverknüpften Begriffs geschieht.²⁷³⁵ Jeder allgemeine Begriff, dessen Erfassung für die wissenschaftliche Erkenntnis erforderlich ist, wird aus der intuitiven Erkenntnis individueller Dinge abstrahiert. Dieselbe intuitive unverknüpfte Erkenntnis ist die Basis der Zusammensetzung zweier allgemeiner Begriffe und folglich der Inferenz von den unmittelbar-notwendigen Prämissen auf die mittelbar-notwendigen Schlußsätze.²⁷³⁶ Implizit zu diesen Thesen ist Ockhams Kritik an der scotischen Lehre der durch das erste *unverknüpfte* Subjekt/Objekt verursachten *virtuellen* Erkenntnis jedes Begriffs bzw. jedes unmittelbaren und mittelbaren Satzes der Wissenschaft des Notwendigen.²⁷³⁷ Diese Lehre läßt sich logisch-semantic und psychologisch verstehen und beruht ontologisch auf der von Ockham abgelehnten Konzeption der „*distinctio formalis a parte rei*“.²⁷³⁸

Wichtig für das Verständnis der scotischen Lehre der Wissenschaft ist die Konstatierung, daß Scotus Begriffsbestimmung des ersten Objekts und des Habitus der Wissenschaft, so läßt sich von Ockhams Kritik aus die in dieser Untersuchung gegebene Auslegung der scotischen Hauptquellen bestätigen, auf der Lehre der abstraktiven Erkenntnis eines Objekts mittels eines virtuell enthaltenden Begriffs zutiefst beruht. Wird dieser Bestandteil der Lehre der abstraktiven Erkenntnis abgelehnt und die ockhamsche Auffassung übernommen, dann muß zunächst die Begriffsbestimmung des ersten Objekts der Wissenschaft geändert werden.²⁷³⁹ Nach Ockham ist das erste Objekt nicht mehr ein Unverknüpftes, sondern der Schlußsatz eines Beweisgangs, weil nur der Subjektterminus und der Prädikatterminus *als Teilursachen* und voneinander

²⁷³⁵ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio* prol. q. 9 S. 241: „Et ratio est quia omnis notitia abstractiva alicuius rei in se, vel notitia simples propria alicuius rei, naturaliter loquendo, praessupponit notitiam intuitivam eiusdem rei. Sed notitia intuitiva alicuius rei nunquam potest haberi naturaliter nisi effective, vel mediate vel immediate, ab illa re. Ergo nec notitia abstractiva eiusdem, et per consequens nulla“.

²⁷³⁶ Zur Beziehung zwischen unmittelbar-evidenten kontingenten Sätzen und den evidenten notwendigen Sätzen der Wissenschaft im Sinne von attributhaften Prädikationen vgl. T. K. SCOTT, Ockham on evidence, necessity and intuition, in: *Journal of the History of Philosophy*, S. 28f.

²⁷³⁷ Vgl. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio* prol. q. 9 S. 253-4: „Ad aliud concedo quod notitia unius obiecti continet notitiam alterius obiecti. Et hoc contingit per illationem, sicut quando conclusio infertur ex praemissis; vel per compositionem, sicut quando ex notitia termini vel terminorum cognoscitur evidenter aliqua propositio sive contingens sive necessaria; vel per abstractionem, sicut cognito aliquo singulari virtute illius notitiae potest abstrahi aliquod commune et sic cognosci, et tamen sine omni notitia praevia cuiuslibet singularis non potuit cognosci. Et ideo notitia illius singularis erit causa notitiae illius communis, tamen notitia unius singularis nunquam est causa sufficiens - cum intellectu - notitiae alterius rei singularis quae non est communis sibi“. Vgl. auch Robert GUELLEY, op. cit., S. 98f.

²⁷³⁸ Vgl. in Gordon LEFF, op. cit., S. 325-6, Ockhams sechs Argumente gegen die scotische Konzeption der virtuellen Erkenntnis. Vgl. auch Robert GUELLEY, op. cit., S. 176-213.

²⁷³⁹ Vgl. Ockhams Darlegung der scotischen Begriffsbestimmung des ersten Subjekts/Objekts des Wissenschaftshabitus in GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I, Ordinatio* prol. q. 9 S. 227-8.

unabhängig erfaßte Termini die Erkenntnis des Schlußsatzes verursachen können.²⁷⁴⁰ Auch die Funktion des ersten Subjekts/Objekts bezüglich des Habitus ändert sich damit. Das erste unverknüpfte Subjekt/Objekt ist nicht mehr die einzige Ursache des Habitus als „Wirkung“ einer formalen „*species*“ im Verstand. Ebenso wenig liegt im ersten unverknüpften Subjekt/Objekt aufgrund seines Primats des virtuell Enthaltens die Begründung der Einheit des Wissenschaftshabitus. Vielmehr sind je verschiedene Subjekte und Prädikate bzw. je verschiedene Schlußsätze das, was einen Habitus der „*scientia*“ von einem anderen Habitus der „*scientia*“ differenziert.²⁷⁴¹

Die scotische Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis ist zweitens auch für die heutige Epistemologie bedeutsam. Dabei handelt es sich um die Möglichkeit, die scotische Auffassung der „*scientia*“ nicht nur als Theorie der Wissenschaft, sondern auch als Theorie der Erkenntnis zu behandeln.²⁷⁴² Diese Möglichkeit wird dadurch bekräftigt, daß für Scotus „*scientia*“ ein Habitus unter anderen Habitus der *Erkenntnis* ist. „*Scientia*“ ist enger als der Begriff „*cognitio*“ und fällt unter diesen Begriff.²⁷⁴³ Zugleich ist die „*scientia*“ als paradigmatisches und vollkommenstes Wissen eines Objekts ein besonderer theoretischer Bereich innerhalb der scotischen Epistemologie, in dem das, was als „wissenschaftliche Erkenntnis“ gilt, tatsächlich mehr Arten von Habitus der Erkenntnis umfaßt als Aristoteles und Thomas v. Aquins Lehre der Wissenschaft. Die Frage nach der Bedeutung der scotischen Lehre der Wissenschaft als

²⁷⁴⁰ Ibidem, S. 262-3: „Et si dicatur quod istae duae causae non sunt accidentaliter ordinatae, ergo essentialiter, et per consequens una virtualiter continet aliam, respondeo, secundum principia istius Doctoris quae in hac parte reputo vera, quod respectu alicuius effectus possunt concurrere duae causae partiales, quarum neutra recipit virtutem ab alia; et per consequens neutra continetur in alia virtualiter nec movetur ab alia, sicut ipse ponit de intellectu et obiecto respectu intellectionis. Ita, dico, est in proposito, quod notitia subiecti et notitia praedicati sunt duae causae partiales, et tamen neutra continetur virtualiter in alia, sed utraque continet per propriam rationem. Et ideo subiectum non primo virtualiter continet, quia ita dependet in continendo a praedicato sicut e converso; et aliquando plus dependet a praedicato in continendo quam e converso, eo quod praedicatum aliquando perfectius continet. Tamen intelligendum quod in istis scientiis naturaliter inventis proprie loquendo nec subiectum nec praedicatum continet, sed notitiae ipsorum“. Vgl. auch Gordon LEFF, op. cit., S. 322f.

²⁷⁴¹ Vgl. Volker LEPPIN, op. cit., S. 92-7; Christian KNUDSEN, *Walter Chattons Kritik an Wilhelm von Ockhams Wissenschaftslehre*, S. 30f. Vgl. im ersten Kapitel unter 1.6.2.1 und 1.6.2.3.

²⁷⁴² Zur Kritik am Versuch, die thomanische Konzeption der „*scientia*“ als eine Erkenntnistheorie zu bestimmen, vgl. Eleonore STUMP, Aquinas on the foundations of knowledge, in: Richard BOSLEY (ed.), *Aristotle and his medieval interpreters*, S. 136f. 152: „A Foundationalist theory of knowledge is a theory which explains what counts as knowledge and what does not and which accounts for the trustworthiness of what counts as knowledge. But the theory of *scientia* is a different enterprise; *scientia* is a matter of cognizing causes of things, of finding causal explanations for currently accepted claims“. Vgl. ibidem: „The subject matter Aquinas takes to be covered both in Aristotle's *Posterior Analytics* and in his own commentary on it, then, has as its main emphasis finding causal explanations for the states of affairs described in claims which become the conclusions of demonstrative syllogisms, and tracing those causal explanations back to first principles. And the point of this process is to yield a deeper understanding of the nature of the state of affairs being described. So a demonstrative syllogism produces *scientia* in virtue of the fact that it shows the causes and so provides an explanation of the syllogism's conclusion“.

²⁷⁴³ Ähnlich argumentiert Scott MacDONALD, *Theory of knowledge*, in: Norman KRETZMANN and Eleonore

reine Theorie der *Wissenschaft* kann ihrerseits nur zusammen mit der Frage nach der Bedeutung der aristotelischen Konzeption der Wissenschaft in der heutigen Philosophie der Wissenschaft beantwortet werden. Dabei ist vor allem die Kritik der Philosophie der Wissenschaft an der aristotelischen symmetrischen Kausalität bezüglich der wissenschaftlichen Erklärung, d. h. die Kritik an den kausalen Erklärungen, die über die Konzeption der Wesenheit verfügen und einen realistischen Essenzialismus voraussetzen, kennzeichnend für die heutige Beurteilung des „*propter quid*“ Wissens eines notwendigen Objekts.²⁷⁴⁴ Abgesehen von ihren metaphysischen und metaphysisch-modalen Voraussetzungen läßt sich andererseits eine Theorie der Wissenschaft im Sinne der methodischen Darstellung der bereits gewonnenen Erkenntnis²⁷⁴⁵ - wie diejenige des Aristoteles und des Scotus²⁷⁴⁶ - mit einem wichtigen Element des logischen Aufbaus wissenschaftlicher Theorien nach CARNAP vergleichen.²⁷⁴⁷ Nach Carnaps Auffassung besteht die Funktion der Definition oder der „Explication“ („*explication*“) darin, vorwissenschaftliche und weniger präzise Begriffe (= „*explicanda*“) durch neue und definierte Begriffe (= „*explicata*“) zu ersetzen bzw. „vernünftig zu rekonstruieren“.²⁷⁴⁸ Die rekonstruierten, in sich exakteren Begriffe vereinfachen wissenschaftliche Generalisierungen. Die Axiomatisierung von Aristoteles und Scotus in der „*scientia proprie dicta*“ verleiht der Definition²⁷⁴⁹ die logisch-semantiche Funktion, alle Deduktionen und alle wissenschaftlichen Erklärungen zu strukturieren.²⁷⁵⁰

Werden dementsprechend Scotus Wissenschaftsmodelle als paradigmatische Erkenntnismodelle verstanden, dann kann die Funktion der Gewißheit und vor allem der

STUMP (eds.), op. cit., S. 162-3, bezüglich Thomas v. Aquins Lehre der Wissenschaft.

²⁷⁴⁴ Vgl. Bas VAN FRAASSEN, The pragmatics of explanation, in: Richard BOYD, Philip GASPER and J. D. TROUT (eds.), *The philosophy of science*, S. 317f. Vgl. im sechsten Kapitel unter 6.2 (am Ende).

²⁷⁴⁵ Vgl. Gary HATFIELD, Scientific method, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, §2 S. 577.

²⁷⁴⁶ Vgl. im ersten Kapitel unter 1.5.2.1.2, 1.5.2.2 und 1.5.2.3 und das dritte Kapitel.

²⁷⁴⁷ Vgl. Rudolf CARNAP, *Meaning and necessity*, S. 7-10.

²⁷⁴⁸ Ibidem, S. 8: „We call this the task of explicating, or of giving an *explication* for, the earlier concept; this earlier concept, or sometimes the term used for it, is called the *explicandum*; and the new concept, or its term, is called an *explicatum* of the old one“.

²⁷⁴⁹ Zwar ist die Definition bei beiden Verfassern die spezifische Ursache der Erklärung, warum im Schlußsatz etwas über das Sein des Dinges ausgesagt wird. Vgl. im dritten Kapitel unter 3.1.

²⁷⁵⁰ Vgl. Richard R. K. SORABJI, Aristotle and Oxford philosophy, op. cit., S. 128. Zu einer bestimmten Auffassung der wissenschaftlichen Erklärung (in der es sich nicht um eine Kausalerklärung aus Realgründen handelt, sondern um eine deduktiv-nomologische Begründung des „*explanandum*“ mittels gegebener allgemeiner Prämissen (wie Naturgesetze) und Prämissen über einzelne Tatsachen - also mittels des „*explanans*“), die vielleicht mit der strengen Auffassung des aristotelischen Begriffs der Erklärung logisch vereinbar ist, vgl. Carl G. HEMPEL and Paul OPPENHEIM, Studies in the logic of explanation, in: *Philosophy of science*, S. 135-46.

Evidenz der Erkenntnis des Notwendigen und des Kontingenten aufgrund durch sich bekannter Sätze auf die Grundsätze des epistemologischen „Fundamentalismus“ („foundationalism“)²⁷⁵¹ bezogen werden. Eine ähnliche Diskussion mit wichtigen Konsequenzen für das Verständnis der thomanischen und - rückschauend - der aristotelischen Epistemologie und Theorie der Wissenschaft wurde bereits bezüglich der Konzeption der „*scientia*“ des Thomas v. Aquin durchgeführt. STUMP verneint die These, daß es sich bei Thomas v. Aquins „Wissenschaft“ um eine klassische Version des Fundamentalismus handelt.²⁷⁵² Implizit zu dieser - und zur gesamten - Auffassung der thomanischen Epistemologie läßt sich vielmehr eine Art epistemologischer „Externalismus“ mit Charakteristika der Zuverlässigkeitstheorie der Erkenntnis („reliabilism“) zeigen.²⁷⁵³ Hierbei ist entscheidend, daß Thomas v. Aquin einen metaphysischen Realismus mit dem - von der Theologie bekräftigen - Grundsatz verbindet, daß der menschliche Verstand von Natur so konstituiert ist, daß er aufgrund seiner (angeborenen) kognitiven Mechanismen fähig ist,²⁷⁵⁴ irgendwelche Wahrheiten über die Welt mit epistemischer Rechtfertigung zu erkennen. Für die Erkenntnis des Wahren von irgendeinem erkennbaren Objekt ist das Erkenntnisvermögen absolut „reliable“,²⁷⁵⁵ ohne daß das erkennende Subjekt sich seiner gerechtfertigten Erkenntnis (unbedingt) bewußt ist.²⁷⁵⁶ Im Unterschied dazu entwirft MacDONALD eine Version der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Thomas, die sich stark auf die Struktur und die Bedingungen dieser Art von Erkenntnis bezieht, wobei die Prämissen des syllogistischen Beweisgangs sowohl im Blick auf die Gewißheit als auch im Blick auf die Evidenz als epistemisch vorangehend zu verstehen sind.²⁷⁵⁷ Die epistemische Priorität der Prämissen muß angenommen werden, insofern „*scientia*“ eine Art deduktive Rechtfertigung von einer bestimmten propositionalen Überzeugung ist. Jede

²⁷⁵¹ Zur Definition des „foundationalism“ vgl. weiter unten.

²⁷⁵² Vgl. Eleonore STUMP, Aquinas on the foundations of knowledge, in: Richard BOSLEY (ed.), op. cit., S. 125-44.

²⁷⁵³ Zur Bestätigung von E. Stumps These vgl. ferner Normann KRETZMANN, Infallibility, error, and ignorance, in: Richard BOSLEY (ed.), *Aristotle and his medieval interpreters*, S. 161-4. 168-71.

²⁷⁵⁴ Vgl. Alvin I. GOLDMAN, Reliabilism, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, §1 S. 204-5. Vgl. ders., *Epistemology and cognition*, (Chapter 5 - Justification and reliability) S. 103-21.

²⁷⁵⁵ Vgl. Eleonore STUMP, Aquinas on the foundations of knowledge, in: Richard BOSLEY (ed.), op. cit., S. 147f. Vgl. ibidem, S. 158: „When the issue is adjudicated, however, it should be resolved with a clear recognition of Aquinas as holding not Foundationalism but rather an interesting theological externalism with reliabilist elements“.

²⁷⁵⁶ Vgl. William P. ALSTON, Internalism and externalism in epistemology, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, §1 S. 822 und §3 S. 824; Alvin I. GOLDMAN, Reliabilism, in: Edward CRAIG (ed.), op. cit., §2 S. 206-7. Zu Aspekten des „reliabilism“ in der scotischen Epistemologie der wissenschaftlichen Erkenntnis vgl. im sechsten Kapitel unter 6.4.5.1.

²⁷⁵⁷ Vgl. Scott MACDONALD, Theory of knowledge, in: Norman KRETZMAN and Eleonore STUMP (eds.), op. cit., S. 164-8.

„*scientia*“ fordert „foundations“ oder hier „Basalsätze“, d. h. erste Prinzipien oder durch sich bekannte Sätze.²⁷⁵⁸

„Foundationalism“ beinhaltet grundsätzlich eine Konzeption der Struktur des Systems gerechtfertigter Überzeugungen („beliefs“), das ein individuelles Subjekt besitzt. Dieses System läßt sich in „Grundlegung“ („foundation“) und „Suprastruktur“ („superstructure“) einteilen, wobei die Überzeugungen in der Suprastruktur im Blick auf ihre Rechtfertigung von der Grundlegung - von direkt erkannten und nicht mehr beweisbaren Überzeugungen²⁷⁵⁹ - abhängen, aber nicht umgekehrt.²⁷⁶⁰ Dieses Modell kann jedoch, so ALSTON, im Sinne der Struktur der Erkenntnis („knowledge“) oder sogar der „menschlichen“ und der „wissenschaftlichen“ Erkenntnis verstanden werden.²⁷⁶¹ Demgemäß hat Plantinga recht, wenn er eine wichtige „klassische“ Auffassung des „foundationalism“ in der Antike²⁷⁶² und im Mittelalter identifiziert, wobei die „Grundlegung“ sowohl das logisch-semantische durch sich Bekannte als auch das „den Sinnen Evidente“ ist.²⁷⁶³ Mißverständlich ist jedoch die Konzeption, daß der moderne Fundamentalismus das „den Sinnen Evidente“ durch das „Unverbesserbare“ („in corrigible“) ersetzt, insofern das Unverbesserbare eine evidente Überzeugung ist, die sich auf einen gegenwärtigen Zustand des Bewußtseins bezieht.²⁷⁶⁴ Eine ähnliche

²⁷⁵⁸ Ibidem, S. 168-73.

²⁷⁵⁹ In den Varianten des epistemologischen Fundamentalismus ist allerdings der präzise Charakter der „Nichtinferentialität“ der „foundations“ - z. B. im Sinne von selbst-gerechtfertigten Sätzen, von propositionaler nichtinferenzieller Rechtfertigung und von unzweifelhaften und unverbesserbaren Überzeugungen - sehr umstritten; vgl. z. B. Paul K. MOSER, *Knowledge and evidence* S. 136-45.

²⁷⁶⁰ Daher kann der epistemologische Fundamentalismus in der Form eines „psychologischen Fundamentalismus“ entworfen werden; vgl. Robert AUDI, *The structure of justification*, S. 49-71.

²⁷⁶¹ Vgl. William P. ALSTON, *Foundationalism*, in: Jonathan DANCY and Ernest SOSA (eds.), op. cit., S. 144-5. Vgl. auch Peter D. KLEIN, *Epistemology*, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, S. 362.

²⁷⁶² Eine Version des klassischen Fundamentalismus bei Aristoteles stellt Terence H. IRWIN in seinem Buch *Aristotle's first principles*, 1988, vor. Dabei geht es um Aristoteles Erkenntnis - vor allem in der *Zweiten Analytik* -, daß es erste und unbeweisbare Prinzipien gibt und daher eine vollständige Rechtfertigung von Überzeugungen, die nicht-inferentiell ist. Weil der epistemologische Fundamentalismus des Aristoteles sich auf seinen metaphysischen Realismus bezieht, hängt weiterhin die inferentielle Überzeugung *q* von etwas ab, das *der Natur nach* „better known“ ist und *q der Natur nach* erklären kann, nämlich *p*; vgl. T. H. IRWIN, *Aristotle (384-322 BC)*, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, §6 S. 417: „Aristotle's theory of demonstration, then, is not intended to describe a procedure of scientific inquiry that begins from appearances; it is an account of the knowledge that is achieved by successful inquiry“. Vgl. ibidem, S. 418: „(...) suggests that the assumptions of a science must be self-evident (seen to be true without any inferential justification), so that his conception of knowledge expresses a foundationalist position (...)“.

²⁷⁶³ Plantingas Argumentation habe ich der Darstellung des Fundamentalismus in der Philosophie im Mittelalter (mit besonderer Rücksicht auf Thomas v. Aquin) von Eleonore STUMP, *Aquinas on the foundations of knowledge*, in: Richard BOSLEY (ed.), op. cit., S. 129-30 (125-44), entnommen. Zu einer Kritik dieser Auffassung der „*scientia*“ bzw. der „Erkenntnis“ bei Thomas v. Aquin vgl. ibidem, S. 133f. Dabei wird insbesondere Thomas v. Aquins „fallibility“ des Erkenntnisvermögens untersucht; vgl. ibidem, S. 137-44.

²⁷⁶⁴ Vgl. z. B. Alvin PLANTINGA, *Religion and epistemology*, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, S. 209-14. Plantinga selbst übt harte Kritik an der klassischen Version des

„fundamentalistische“ Überzeugung läßt sich auch bei Scotus zeigen; sie kann die evidente und sichere *mittelbare* Erkenntnis von kontingenten Wahrheiten²⁷⁶⁵ in zweien der fünf scotischen Modellen der wissenschaftlichen Erkenntnis begründen.²⁷⁶⁶ Die Suprastruktur bewiesener und epistemologisch gerechtfertigter Wahrheiten zeigt sich ebenso in den Modellen der Wissenschaft, die von notwendig-unmittelbaren Prinzipien evidente mittelbare Erkenntnis hervorbringen. Deshalb wird die Erkenntnis des ersten Objekts unter seinem definitiven Sinngehalt von Scotus sorgfältig beschrieben. Entscheidend bei jedem scotischen Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, daß das Erkenntnisvermögen die erste „Überzeugung“ bzw. die ersten „Überzeugungen“ mit Evidenz und Gewißheit erfaßt.²⁷⁶⁷

Die scotische Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis erweist sich drittens im Blick auf bestimmte Problembereiche der philosophischen Theologie als sehr relevant. Unter „philosophischer Theologie“ verstehe ich im weiteren Sinne den Diskurs der Fundamentaltheologie über ontologisch-, sprachlich-, logisch-epistemologisch- und ethische Themen, deren Behandlung philosophisch erfolgen muß und deren Ziel im Selbstverständnis der Theologie und ihrer Wahrheitsansprüche bezüglich des allgemeinen Wissens bzw. des „Seins- und Selbstverständnisses des Menschen“ - besteht.²⁷⁶⁸ Demgemäß bezieht sich die vorliegende Untersuchung auf die heutige Diskussion über den epistemologischen Status der christlichen Theologie und daher auf die ständige Frage nach der Möglichkeit, Theologie als „Wissenschaft“ zu konzipieren. Dazu gehört außerdem die Frage nach dem *Verhältnis* zwischen dem theologischen Wissen und den anderen Wissenschaften.

Fundamentalismus; vgl. auch Eleonore STUMP, Aquinas on the foundations of knowledge, in: Richard BOSLEY (ed.), op. cit., S. 126-7.

²⁷⁶⁵ Vgl. im fünften Kapitel unter 5.2, 5.2.1 und 5.2.2.

²⁷⁶⁶ Vgl. oben in diesem Schlußkapitel unter 4 die Modelle 2 und 3.

²⁷⁶⁷ Damit nimmt Scotus historisch-begrifflich, wie später Descartes und Locke in der modernen Philosophie, eine Stelle in der Richtung der Epistemologie an, nach der die „foundations“ der Erkenntnis oder der gerechtfertigten Überzeugungen in den ersten und durch sich bekannten Sätzen liegt. Der - für die scotische Epistemologie wichtige - Zusammenhang von „klassischem“ (gewissermaßen auch von „modernem“) Fundamentalismus und der Zuverlässigkeitstheorie der Erkenntnis wird in Alvin PLANTINGA, Is belief in God rational?, in: C. F. DELANEY (ed.), op. cit., S. 12-20, erörtert. Vgl. ibidem, S. 25: „The foundationalist, therefore, commits himself to the basic reliability of reason“.

²⁷⁶⁸ Die Behandlung derartiger Themen erfolgt philosophisch, auch wenn die innerliche Motivation der Theologie als „Glaubenswissenschaft“ vom Glauben her kommt und die „Verstehensmöglichkeiten“ „sich von der Sache des zu Verstehenden - also des Glaubens - (...)“ kritisch bestimmen lassen; vgl. Heinrich FRIES, Theologie, in: Heinrich FRIES (Hrsg.), *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Band II, S. 645. 647. 652-3. Vgl. auch Ludger HONNEFELDER und M. LUTZ-BACHMANN, Philosophie und Theologie. Eine Einführung, in: Ludger

Heute erhebt sich die Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie bezüglich des allgemeinen Wissens mittels philosophischer Reflexion im Blick auf „unsere Theologie“, nicht jedoch im Blick auf die Theologie „in sich“ oder in einem „Idealfall“ des menschlichen Verstandes. Dementsprechend negieren alle scotischen Wissenschaftsmodelle die Möglichkeit - grundsätzlich wegen der Bedingung der Evidenz der Erkenntnis -, der „Theologie in uns“ einen Wissenschaftscharakter zuzusprechen.²⁷⁶⁹ Darüber hinaus erhebt sich die Frage nach dem Wissenschaftscharakter z. B. „unserer“ dogmatischen Theologie als „systematischer Theologie“ sowohl in bezug auf allgemeine Konzeptionen der Wissenschaft, die anders als die aristotelische Konzeption sind, als auch in bezug auf die Tatsache „des faktischen Pluralismus in Wissenschafts-Praxis“, in „Wissenschafts-Theorie“²⁷⁷⁰ und im Theologiebegriff. „Wissenschaft“ kann z. B. im Sinne von „wissenschaftlicher Argumentation“ verstanden werden, d. h. „als Darlegung der Erklärungskräfte von Hypothesen und Theoriemodellen zur Beschreibung gegebener Phänomene“.²⁷⁷¹ Dabei kann von anderen Mindestbedingungen für Wissenschaft gesprochen werden, wie z. B. von den Bedingungen „Wahrheit als Kohärenz“, „Begründung des Wissens durch methodisches Vorgehen“, „Überprüfung der Voraussetzungen“ eines Wissensgebiets hinsichtlich des allgemeinen Wissens.²⁷⁷² Damit kann auch vom Wissenschaftscharakter der Glaubenslehre gesprochen werden.

Unabhängig davon, ob „unsere Theologie“ als Wissenschaft verstanden wird, läßt sich in den scotischen Wissenschaftsmodellen erkennen, wie die methodisch-epistemologische Einheit²⁷⁷³ und die Struktur der Darstellung des theologischen Wissens²⁷⁷⁴ zu verstehen ist.²⁷⁷⁵ Hierbei zeigt sich, wie die Zugehörigkeit angenommener Wahrheiten zum Begründungs- und Erkenntnisbereich des

HONNEFELDER und G. KRIEGER (Hrsg.), *Philosophische Propädeutik I*, S. 32-45.

²⁷⁶⁹ Vgl. das sechste Kapitel und oben in diesem Schlußkapitel unter 4.

²⁷⁷⁰ Vgl. Siegfried WIEDENHOFER, Theologie (V. Theologie im „Haus der Wissenschaften“), in: Walter KASPER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 9, S. 1441.

²⁷⁷¹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 1, S. 30.

²⁷⁷² Ibidem, S. 31: „Der *Konsensus* der Urteilsbildung und die *Kohärenz* der Interpretation sind als solche Kriterien geltend gemacht worden. Jedenfalls geht es im Prozeß der Urteilsbildung darum, Wahrheitsansprüche zu prüfen, und insofern steht in diesem Prozeß die Wahrheit der Sache auf dem Spiele“. Vgl. auch Ludger HONNEFELDER und M. LUTZ-BACHMANN, Philosophie und Theologie. Eine Einführung, in: Ludger HONNEFELDER und G. KRIEGER (Hrsg.), op. cit., S. 38.

²⁷⁷³ Zur Frage nach der Einheit des theologischen Wissens vgl. Heinrich FRIES, Theologie, in: Heinrich FRIES (Hrsg.), op. cit., S. 652-3; Leo SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, S. 327-30 (ferner S. 327-91).

²⁷⁷⁴ Vgl. oben in diesem Schlußkapitel unter 3 (auch Fn. 225).

²⁷⁷⁵ Vgl. z. B. im ersten Kapitel unter 1.10 und im siebten Kapitel unter 7.5.

theologischen Objekts geprüft wird, insofern definierte Begriffe und bestimmte Regeln für den Aufbau der theologischen Sätze und für den Zusammenhang theologischer Wahrheiten im Sinne der Reduktion auf die theologischen Prinzipien und im Sinne der Ableitung von Schlußsätzen aufgrund dieser Prinzipien gegeben werden.²⁷⁷⁶ „Unsere Theologie“ als Objekt- und Erkenntnisbereich besteht für Scotus *in der Form* eines logisch-deduktiven Systems von Glaubenssätzen. Insofern kann die Domäne der Theologie aufgrund einer Konzeption der Wissenschaft *logisch* definiert werden, ohne daß der strukturierte Satzzusammenhang der Theologie im strengen Sinne wissenschaftliche Erkenntnis darstellt.²⁷⁷⁷

Andererseits wird in der Art wie Scotus den Wissenschaftscharakter der Theologie untersucht, SCHAEFFLERS Konzeption bekräftigt, daß das Selbstverständnis des theologischen Wissens den anderen Wissenschaften gegenüber logisch-epistemologische Probleme in die Diskussion bringt, die eine Erweiterung des philosophischen Denkens erfordern und ermöglichen.²⁷⁷⁸ Im Dialog - oder eben im Spannungsverhältnis eines Schemas „von Angriff und Verteidigung“²⁷⁷⁹ - zwischen den Modellen der Erkenntnis und der Wissenschaft naturhafter Objekte und der Theologie ergeben sich gegenseitige Herausforderungen²⁷⁸⁰ - bei Scotus z. B. im Blick auf die Möglichkeit einer Wissenschaft des Kontingenten. Demgemäß zeigt sich bei Scotus die - heute wichtige - kritische Funktion der Theologie dem allgemeinen Wissen gegenüber, insofern Kriterien der wissenschaftlichen Erkenntnis wie „Gewißheit“, „Evidenz“ und „Notwendigkeit“ auf der philosophischen Ebene des aristotelischen Gedankenguts eine allzu begrenzte Bestimmung und Anwendung zum Ausdruck bringen. Die Theologie

²⁷⁷⁶ Zur Bedeutung dieser Begriffe und dieser logisch-syntaktischen Regeln, sowie zur Bedeutung der metasprachlichen Feststellung, „daß jeder durch die heuristischen [logisch-syntaktischen] Regeln bestimmte Satz gültig ist“, für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft vgl. z. B. Anton GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, S. 127. 127-34. 140-58. 211f.

²⁷⁷⁷ Dabei kann bezüglich der theologischen Schlußsätze eine mehrwertige Logik vorgeschlagen werden, nämlich eine Logik die im Unterschied zur zweiwertigen Logik eines strengen Wissenschaftssystems Werte wie „de fide“, „certe“, usw. einschließt; vgl. I. M. BOCHÉNSKI, *Logik der Religion*, S. 70-5.

²⁷⁷⁸ Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, in: Franz BÖCKLE (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilband 20*, S. 76-7.

²⁷⁷⁹ *Ibidem*, S. 8-20.

²⁷⁸⁰ *Ibidem*. Vgl. *ibidem*, S. 78: „Das bedeutet für die Behandlung des Themas „Wissenschaftstheorie und Theologie“: Das „und“ im Titel „Wissenschaftstheorie und Theologie“ bezeichnet nicht nur Anpassung auf der einen Seite, Konfrontation auf der anderen. *Das gestellte Thema enthält vielmehr die Aufgabe, den aktiven Anteil der Theologie an der Ausformung und Weiterentwicklung des Begriffs vom Wissen und von der Wissenschaft aufzuzeigen*“. Schaefflers Analyse des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Theologie unter dem Titel „Wissenschaftstheorie und Theologie“, vgl. *ibidem*, S. 79, ist paradigmatisch für seine Methode: Das Verhältnis zwischen allgemeiner Wissenschaftstheorie und Theologie soll „eine spannungsreiche, dialektisch vorantreibende wechselseitige Implikation“ ausdrücken. Vgl. auch Richard SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und*

kann damit „aktiv auf die Veränderung von Wissenschaftsidealen“ einwirken.²⁷⁸¹ Obwohl es keine vollständige Autonomie eines Wissenschaftsmodells *der* Theologie gibt und geben kann,²⁷⁸² erfordern die Eigentümlichkeiten des theologischen Objekts und des theologischen Diskurses neue Konzeptionen von Wirklichkeit, von der Intelligibilität der Wirklichkeit und den Möglichkeiten der natürlichen Sprache.

Wissenschaftslehre, S. 20-3. 193-5.

²⁷⁸¹ Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, in: Franz BÖCKLE (Hrsg.), *op. cit.*, S. 17-20. Richard SCHAEFFLER, *op. cit.*, S. 11, erwähnt dementsprechend die Koalitionen der Theologie mit den Auslegungswissenschaften, den Handlungstheorien und dem kritischen Rationalismus.

²⁷⁸² Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*, in: Carsten COLPE, Ludger HONNEFELDER, Matthias LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), *Spätantike und Christentum*, S. 73-5. Aufgrund der Wiederentdeckung der Metaphysik im 12. und 13. Jahrhundert tritt dem von den Kirchenvätern vertretenen „sapientialen Theologieverständnis“ eine Weisheit gegenüber, „die sich als Deutung des Ganzen“ im Vollzug „profaner Wissenschaft versteht“. Die Beziehung zwischen Metaphysik und Theologie ist hier anders als die autonome Formel der Theologie als „wahre Philosophie“. Nur in dieser Weise gewinnt man das Modell der Theologie als partikulare „*scientia*“: Als eigene „*scientia*“ ist sie nämlich auf die anderen „*scientiae*“ - insbesondere auf die Philosophie - verwiesen. Vgl. Ludwig HÖDL, *Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus*, in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.), *op. cit.*, S. 31-2. Gerade der scotische Versuch, die Theologie als solche mit den Mitteln des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens zu sichern, macht die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie bei Scotus zu einer Frage nach einer „wissenschaftlichen Theologie, nicht nach einer „theologischen Wissenschaft““, wie, so Hödl, bei Thomas v. Aquin.

LITERATURVERZEICHNIS

QUELLEN

- AEGIDIUS ROMANUS. *Quaestio de subiecto theologiae*. In: LUNA, Concetta. Una nuova quæstione di Egidio Romano „De subiecto theologiae“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Bd. 37, 1990, S. 429-33.
- ALEXANDER DE HALES. *Summa theologica*. Tomus I. Liber Primus. Ad Claras Aquas (Quaracchi), Studio et Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1924.
- ARISTOTELES. Erste Analytik. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*. Organon Band 3/4. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, S. 1-307.
- _____. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*. Organon Band 2. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, S. 95-151.
- _____. Kategorien. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*. Organon Band 2. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, S. 1-93.
- _____. Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E)). In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, S. 1-263.
- _____. Metaphysik - Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV). In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991, S. 1-371.
- _____. Nikomachische Ethik. In: BIEN, Günther (Hrsg.). *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972, S. 1-261.
- _____. Topik. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles - Topik/Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. Organon Band 1. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997, S. 1-447.
- _____. Über die Seele. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles - Über die Seele*. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, S. 1-209.
- _____. Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles - Topik/Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. Organon Band 1. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997, S. 449-589.
- _____. Vom Himmel. In: ARISTOTELES. *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst. Band II der Werke des Aristoteles*. Eingeleitet und neu übertragen von Olof Gigon. Zürich, Artemis-Verlag, 1950, S. 55-180.
- _____. Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ). In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles' Physik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, S. 1-237.
- _____. Vorlesung über Natur - Zweiter Halbband: Bücher V(E)-VIII(Θ). In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.), *Aristoteles' Physik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, S. 1-261.

- _____. Zweite Analytik. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*. Organon Band 3/4. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, S. 309-523.
- ARISTOTLE. *Aristotle's Posterior Analytics*. Translated with notes by Jonathan Barnes. Oxford, Clarendon Press, 1975, S. 1-82.
- AUGUSTINUS, Sanctus Aurelius. *De civitate Dei - Libri I-X (Aurelii Augustini Opera Pars XIV,1)*. Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955.
- _____. *De libero arbitrio*. In: AUGUSTINUS, Sanctus Aurelius. *Aurelii Augustini Opera Pars II,2*. Corpus Christianorum Series Latina XXIX. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970, S. 209-321.
- _____. *De Trinitate - Libri I-XII (Aurelii Augustinii Opera Pars XVI,1)*. Corpus Christianorum Series Latina L. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1958.
- _____. *De Trinitate - Libri XIII-XV (Aurelii Augustinii Opera Pars XVI,2)*. Corpus Christianorum Series Latina LA. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968.
- BASSOLIS, Ioannes de. *In primum librum Sententiarum*.
- BOETHIUS, A. M. S. *Die theologischen Traktate*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.
- BOETHIUS DACI. *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*. In: PINBORG, Joannes & ROOS, Henricus (ed.). *Boethii Daci Opera - Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*. Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi IV. Hauniae, Typis Fr. Bagge, Vol. IV, Pars I, 1969.
- BONAVENTURA. *Opera theologica selecta*. Iussu et auctoritate R.mi P. Leonardi M. Bello. Editio Minor. Tomus I. Liber I. Sententiarum. Ad Claras Aquas (Florentia), Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1934.
- _____. *Opera theologica selecta*. Iussu et auctoritate R.mi P. Leonardi M. Bello. Editio Minor. Tomus II. Liber II. Sententiarum. Ad Claras Aquas (Florentia), Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1938.
- _____. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. In: SPEER, Andreas (Hrsg.). *Bonaventura Quaestiones disputatae de scientia Christi - Vom Wissen Christi*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, S. 1-231.
- CAROLUS FRANCISCUS DE VARESI. *Promptuarium Scoticum*. Tomus secundus.
- DUNS ESCOTO, Juan. Prólogo al comentario de las „Sentencias“. In: DUNS ESCOTO, Juan. *Obras del Doctor Sutil*. Edición bilingüe. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, S. 07-257.
- DUNS SCOT, Jean. *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, S. 135-218.
- DUNS SCOTUS, Ioannes. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- _____. *Opera omnia II. Ordinatio - Liber primus: distinctio prima et secunda*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- _____. *Opera omnia III. Ordinatio - Liber primus: distinctio tertia*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.
- _____. *Opera omnia IV. Ordinatio - Liber primus: a distinctione quarta ad decimam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

- _____. *Opera omnia V. Ordinatio - Liber primus: a distinctione undecima ad vigesimam quintam.* Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.
- _____. *Opera omnia VI. Ordinatio - Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam.* Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- _____. *Opera omnia VII. Ordinatio - Liber secundus: a distinctione prima ad tertiam.* Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- _____. *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam.* Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- _____. *Opera omnia XVII. Lectura in librum primum sententiarum: a distinctione octava ad quadragesimam quintam.* Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.
- _____. *Quaestio de cognitione Dei.* In: HARRIS, C. S. R. *Duns Scotus.* Oxford, Vol. 2, 1927 (Ndr. New York 1959), S. 379-398.
- _____. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-V.* In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GÁL, G.; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T. and WOOD, R. (eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica III - Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-V.* St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.
- _____. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX.* In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GÁL, G.; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T. and WOOD, R. (eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica IV - Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX.* St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.
- _____. *Reportatio parisiensis I A prologus.* (Vienna bib. nat. lat 1453).
- _____. *Reportatio parisiensis I A I d. 38 q. 1-2 - d. 39-40 q. 1-3.* In: SÖDER, Joachim Roland. *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 49. Münster, Aschendorff, 1999, S. 225-265.
- DUNS SCOTUS, Johannes. *Abhandlung über das erste Prinzip.* In: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Johannes Duns Scotus - Abhandlung über das erste Prinzip.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, S. 1-131.
- _____. *Collationes parisienses.* In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia III.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, S. 345-430.
- _____. *In libros Elenchorum quaestiones.* In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia I.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, S. 224-72.
- _____. *Opera omnia VI.1: Ordinatio II d. 1 - Ordinatio II d. 6.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
- _____. *Opera omnia VI.2: Ordinatio II d. 7 - Ordinatio II d. 44.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
- _____. *Opera omnia VII.1: Ordinatio III d. 1 - Ordinatio III d. 25.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

- _____. *Opera omnia VII.2: Ordinatio III d. 26 - Ordinatio III d. 40.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
- _____. *Opera omnia VIII: Ordinatio IV d. 1 - Ordinatio IV d. 13.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
- _____. *Opera omnia X: Ordinatio IV d. 43 - Ordinatio IV d. 50.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
- _____. *Opera omnia XI.1: Reportata parisiensia: prologus - III d. 25.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.
- _____. *Opera omnia XI.2: Reportata parisiensia: IV d. 1 - IV d. 49.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.
- _____. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.
- _____. *Primum librum Perihermeneias quaestiones.* In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia I.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, S. 186-203.
- _____. *Super Universalia porphyrij quaestiones acutissimae.* In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia I.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, S. 87-123.
- _____. *Theoremata.* In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia III.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, S. 261-338.
- DUNS SCOTUS, John. *God and the creatures - The Quodlibetal Questions.* Translated with an introduction, notes, and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Princeton/London, Princeton University Press, 1975.
- _____. *Philosophical writings - A selection.* Translated, with introduction and notes by Allan Wolter. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987.
- FRASSEN, R. P. Claudius. *Scotus Academicus seu Universa Doctoris Subtilis Theologica Dogmata.* Editio Nova - Tomus Primus *De Deo in se subsistente.* Roma, Typographia Salustiana, 1900.
- GARCÍA, Meriano Fernández. *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum.* In quo termini, definitiones, distinctiones et effata a Joanne Duns Scoto exponuntur, declarantur. Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1974.
- GODEFRIDUS DE FONTIBUS. *Quodlibeta I-IV.* In: DE WULF, M. et PELZER, A. (éds.). *Les Quatre Premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines.* Les Philosophes du Moyen Âge - Textes & Études (Première Série Tome II). Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université/A. Picard & Fils, 1904.
- GROSSETESTE, Robert. IX. *De lineis angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum.* In: BAUR, Ludwig (Hrsg.). *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Band IX. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912, S. 59-65.

- GROSSETESTE, Robertus. *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*. Introduzione e testo critico di Pietro Rossi. Unione Accademica Nazionale Corpus Philosophorum Medii Aevi Testi e Studi II. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1981.
- GUILLELMUS DE OCKHAM. *Opera Philosophica I. Summa Logicae*. St. Bonaventure, Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae (Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae), 1974.
- _____. *Opera Philosophica. Expositio in libros Physicorum Aristotelis - Prologus et Liber I*. St. Bonaventure, Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae (Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae), 1985.
- _____. *Opera Theologica I. Scriptum in librum primum sententiarum - Ordinatio prologus et distinctio prima*. St. Bonaventure, Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae (Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae), 1967.
- HEINRICH VON GENT. *Summa quaestionum ordinarium*, ed. J. Badius Ascensius. Paderborn, 1520.
- HENRICUS GANDAVENSIS. *Quodlibet IX*. In: MACKEN, R. (ed.). *Henrici de Gandavo - Quodlibet IX*. Leuven, University Press, 1983.
- HIQUAEUS, Antonius. Scholium. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia VIII: Ordinatio IV d. 1 - Ordinatio IV d. 13*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, S. 56.
- IBN AL-HAYTHAM. Optics. In: SABRA, A. I. (ed.). *The Optics of Ibn Al-Haytham I - Translation. Books I-III. On direct vision*. Studies of the Warburg Institute Vol. 40, i. London, The Warburg Institute/University of London, 1989, S. 1-367.
- JOHANNES DE READING. *Scriptum in I librum sententiarum - Prologus. qq. 6, 7, & 10*. In: LIVESEY, Steven J. (ed.). *Theology and science in the fourteenth century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Neue Folge Band 25. Leiden/New York/København/Köln, 1989, S. 89-205.
- JOHANNES PECHAM. *Perspectiva communis*. In: LINDBERG, David C. (ed.). *John Pecham and the science of Optics - Perspectiva communis*. Madison/Milwaukee/London, The University Wisconsin Press, 1970, S. 59-239.
- JOHN OF ST. THOMAS. *The material logic of John of St. Thomas - Basic Treatises*. Translated by Yves R. Simon, John J. Glanville and G. Donald Hollenhorst. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1962.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft I*. In: WEISCHEDEL, Wilhelm (Hrsg.). *Werkausgabe Band III*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- LEIBNIZ, G. W. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand II*. In: VON ENGELDARDT, Wolf und HOLZ, Hans Heinz (Hrsg.). *Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophische Schriften Band 3.2*. Französisch und Deutsch. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Niddich. Oxford, Oxford University Press, 1975.
- LYCHETUS, Franciscus. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia V.1: Ordinatio prologus. - Ordinatio I d. 7*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, passim.

- _____. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia VII.1: Ordinatio III d. 1 - Ordinatio III d. 25*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, S. 306-8 n. 1. 4.
- _____. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, passim.
- MONTEFORTINO, Hieronymum de. *Ven. Ioannis Duns Scoti Summa Theologica*. Ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis. Nova Editio. Roma, Typographia Sallustiana, Primae Partis Tomus Prior Complectens, 1900.
- PETRUS DE AQUILA. *Quaestiones in 4 libros sententiarum*. Speyer, 1480 (Unveränderter Nachdruck - Frankfurt 1967).
- PETRUS HISPANUS. *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*. In: DE RIJK, L.-M. (ed.). *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis) Tractatus (called afterwards Summule logicales)*. Philosophical Texts and Studies 22. Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1972, 1-232.
- PORPHYRIOS. Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge). In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*. Organon Band 2. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, S. 155-88.
- ROGER BACON. *Opus majus*. In: BRIDGES, John Henry (ed.). *The 'Opus majus' of Roger Bacon*. Frankfurt/Main, Minerva G.m.b.H., Vol. II, unveränderter Nachdruck 1964.
- THOMAS AQUINATIS, Sanctus. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Editio tertia. Torino/Roma, Marietti Editori, 1964.
- _____. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Torino/Roma, Marietti Editori, 1905.
- _____. *In libros Peri hermeneias expositio*. In: THOMAS AQUINATIS, Sanctus. *Commentarium S. Thomae in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum - expositio*. Torino/Roma, Marietti Editori, 1955, S. 1-144.
- _____. *In libros posteriorum analyticorum - expositio*. In: THOMAS AQUINATIS, Sanctus. *Commentarium S. Thomae in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum - expositio*. Torino/Roma, Marietti Editori, 1955, S. 145-404.
- _____. *In octo libros Physicorum Aristotelis - Expositio*. Cura et studio P. M. Maggiolo. Torino/Roma, Marietti Editori, 1954.
- _____. *Quaestiones disputatae I - De veritate*. Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi. Torino/Roma, Marietti Editori, 1964.
- _____. *Summa theologiae - Pars prima et prima secundae*. Cura et studio Sac. Petri Caramello cum textu et recensione leonina. Torino/Roma, Marietti Editori, 1952.

LITERATUR

- A BALIACO, Deodatus Marie. *Capitalia opera B. J. Duns Scoti II. Synthesis theologica*. Le Havre, La Bonne Parole, 1911.

- ADAMS, Marilyn McCord. Reviving philosophical theology: some medieval models. In: AERTSEN, Jan A. (Hrsg.). *Miscellanea mediaevalia 26 - Was ist Philosophie im Mittelalter?*. Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, S. 60-8.
- _____. *William Ockham*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, Vol. I, 1987.
- ADAMS, Robert Merrihew. *Leibniz: determinist, theist, idealist*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1994.
- AERTSEN, Jan A. Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie - Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. In: JACOBI, Klaus (Hrsg.). *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 38. Leiden, E. J. Brill, 1993, S. 707-27.
- ALANEN, Lilli and KNUUTTILA, Simo. The foundations of modality and conceivability in Descartes and his predecessors. In: KNUUTTILA, Simo (ed.). *Modern modalities. Studies of the history of modal theories from medieval nominalism to logical positivism*. Synthese Historical Library Volume 33. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, S. 1-69.
- ALCORTA, José Ignacio. De ente ut primo cognito secundum Scotum. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii 11-17 sept. 1966 celebrati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, 1968, Vol. II, S. 93-103.
- ALLUNTIS, Felix. Demonstrability and demonstration of the existence of God. In: RYAN, John K. and BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1965, S. 133-70.
- ALLUNTIS, Félix and WOLTER, Allan B. Glossary. In: DUNS SCOTUS, John. *God and creatures - The quodlibetal questions*. Translated with an introduction, notes, and glossary. Princeton, Princeton University Press, 1975, S. 493-540.
- ALSTON, William P. Foundationalism. In: DANCY, Jonathan and SOSA, Ernest (eds.). *A companion to epistemology*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford, Basil Blackwell, 1993, S. 144-7.
- _____. Internalism and externalism in epistemology. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 4, 1998, S. 821-6.
- _____. Two types of foundationalism. In: ALSTON, William P. *Epistemic justification*. Ithaca, Cornell University Press, 1989, S. 19-38.
- ANTWEILER, Anton. Der Glaube nach Johannes Duns Skotus. In: *Wissenschaft und Wahrheit*. Bd. 4, 1937, S. 161-80.
- _____. Der Glaube nach Johannes Duns Skotus (Schluß). In: *Wissenschaft und Wahrheit*. Bd. 5, 1938, S. 167-82.
- ARMELLADA, Bernardino de. Antropología escotista del „status iste“ (?Frente a otras situaciones posibles?). In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. II, 1995, S. 927-49.
- _____. Il beato Duns Scoto nella spiritualità francescana. In: *Laurentianum*. Annus 34, 1993, S. 3-31.

- _____. *La gracia, misterio de libertad - El „sobrenatural“ en el beato Escoto y en la escuela franciscana*. Bibliotheca Seraphico-Capuccina 52. Roma, Instituto Storico dei Cappuccini, 1997.
- _____. Transcendencia divina y voluntarismo. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 141-7.
- AUBEL, Madeleine van. Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 61, 1963, S. 361-401.
- AUDI, Robert. *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*. Routledge Contemporary Introduction to Philosophy. London/New York, Routledge, 1998.
- _____. *The structure of justification*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- AUER, Johann. Das Theologieverständnis des Johannes Duns Scotus und die theologischen Anliegen unserer Zeit. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 29, 1966, S. 161-77.
- _____. Der theologische Genius des Johannes Duns Skotus. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 17, 1954, S. 161-75.
- AXELOS, Chr. I - Allgemeines/Besonderes. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 1, 1971, S. 164-9.
- BÄCK, Allan. *On reduplication. Logical theories of qualification*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 49. Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996.
- _____. Scotus on the consistency of the incarnation and the Trinity. In: *Vivarium*. Vol. 36, 1998, S. 83-107.
- BALLÆ, Carolus. Duns Scot. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris, Beauchesne et ses Fils, Tome III, 1957, S. 1801-18.
- _____. Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 29, 1966, S. 210-29.
- _____. *John Duns Scotus. Some reflections on the occasion of the seventh centenary of his birth*. Roma, Scotistic Comission, 1966.
- _____. The life and works of John Duns Scotus. In: RYAN, John K. and BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1965, S. 1-27.
- BARNES, Jonathan. An aristotelian way with scepticism. In: MATTHEN, Mohan (ed.). *Aristotle today. Essays on Aristotle's ideal of science*. Edmonton, Academic Printing & Publishing, 1987, S. 51-76.
- _____. *Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1990.
- _____. Aristotle's theory of demonstration. In: *Phronesis*. Vol. 14, 1969, S. 123-52.
- _____. Introduction. In: ARISTOTLE. *Arsitotle's Posterior Analytics*. Translated with notes by Jonathan Barnes. Oxford, Clarendon Press, 1975, S. ix-xvii.
- _____. Notes. In: ARISTOTLE. *Arsitotle's Posterior Analytics*. Translated with notes by Jonathan Barnes. Oxford, Clarendon Press, 1975, S. 89-260.
- BARTH, Timotheus A. Being, univocity, and analogy according to Duns Scotus. In: RYAN, John K. and BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1965, S. 210-62.

- _____. Die Grundlage der Metaphysik bei Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 27, 1964, S. 211-28.
- _____. Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philosophisch-theologische Grenz betrachtung im Anschluß an Johannes Duns Skotus. In: *Philosophisches Jahrbuch*. Bd. 56/57, 1946/1947, S. 70-103.
- BAUMGARTNER, H. M. und KOLMER, P. Prädikabilien. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart. Schwabe & Co AG Verlag, Band 7, 1989, S. 1178-86.
- BAYER, Greg. Classification and explanation in Aristotle's theory of definition. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 36, 1998, S. 487-505.
- BECK, A. J. 'Divine psychology' and modalities: Scotus's theory of the neutral proposition. In: BOS, E. P. (ed.). *John Duns Scotus renewal of philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). ELEMENTA (Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte) Band 72. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998, S. 123-37.
- BECKMANN, Jan P. Der ideentheoretische Grundansatz bei Thomas von Aquin, Joh. Duns Scotus und Wilhelm v. Ockham. In: *Franziskanische Studien*. Bd. 57, 1975, S. 366-77.
- _____. *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach J. Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen*. Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1967.
- _____. Entdecken oder setzen? Die Besonderheit der Relationstheorie des Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Metaphysik. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 367-84.
- _____. II. Idee - 9. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 4, 1976, S. 93-4.
- _____. Realismus und Pragmatismus - Zum Möglichkeitsbegriff bei Duns Scotus und Peirce. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis - Patavii, 24-29 septembris 1976. Roma, Societas Internationalis Scotistica, Vol. II, 1978, S. 333-45.
- _____. 'Scientia proprie dicta': Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Philosophie bei Wilhelm von Ockham. In: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 13/2 - Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1981, S. 637-47.
- _____. *Wilhelm von Ockham*. München, Verlag C. H. BECK, 1995.
- _____. Wilhelm von Ockham: Die Philosophie unter dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit. In: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Freiburg/München, Alber-Broschur Philosophie, 1975, S. 245-55.
- BENFIELD, David W. The a priori - a posteriori distinction. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 35, 1975, S. 151-66.
- BERTI, Enrico. La critica allo scetticismo nel IV Libro della „Metafisica“. In: GIANNANTONI, Gabriele (a cura di). *Lo scetticismo antico*. Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Novembre 1980. Roma, Bibliopolis, Vol. I, 1981, S. 61-79.

- BÉRUBÉ, Camille. *De l'homme à Dieu. Selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini (Edizioni Collegio S. Lorenzo), 1983.
- _____. *La connaissance de l'individuel au moyen âge*. Montréal/Paris, Presses de L'Université de Montréal/Presses Universitaires de France, 1964.
- BETZENDÖRFER, Walter. *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*. Gotha, Klotz, 1931.
- BEUCHOT, Mauricio. Some traces of the presence of scepticism in medieval thought. In: POPKIN, Richard H. *Scepticism in the history of philosophy. A pan-american dialogue*. Dordrecht/Boston/London. Kluwer Academic Publishers, 1996, S. 37-43.
- BEUMER, Johannes. *Theologie als Glaubensverständnis*. Würzburg, Echter-Verlag, 1953.
- BIARD, Joël. *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*. Études de Philosophie Médiévale 64. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- BLUMENFELD, David. Necessary/contingent. In: DANCY, Jonathan and SOSA, Ernest (eds.). *A companion to epistemology*. Blackwell companions to philosophy. Oxford, Basil Blackwell, 1993, S. 300-1.
- BOCHENSKI, I. M. *Die zeitgenössischen Denkmethode*n. Fünfte Auflage. München, A. Francke Verlag, 1971.
- _____. *Formale Logik*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1956.
- _____. *Logik der Religion*. Köln, J. P. Bachem Verlag, 1968.
- BOEHNER, Philotheus. Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 2, 1935, S. 1-17.
- _____. *The history of franciscan school - Part III: Duns Scotus*. St. Bonaventure (N. Y.), Re-mimeographed at Duns Scotus College (Detroit), 1946.
- _____. The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham. In: BUYTAERT, Eligius (ed.). *Philotheus Boehner, collected articles on Ockham*. St. Bonaventure/Louvain/Paderborn, The Franciscan Institute/E. Nauwelaerts/F. Schönningh, 1958, S. 268-300.
- BOEHNER, Philotheus und GILSON, Étienne. *Christliche Philosophie*. Dritte Auflage. Paderborn, Verlag Ferdinand Schönningh, 1954.
- BOH, Ivan. Elements of epistemic logic in later Middle Ages. In: WENIN, Christian (éd.). *L'homme et son univers au moyen âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août - 4 septembre 1982). Philosophes Médiévaux Tome 27. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Vol. II, 1986, S. 530-43.
- BOLER, John F. Intuition and abstractive cognition. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony and PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 460-78.
- _____. Ockham on evident intuition. In: *Franciscan Studies*. Vol. 37, 1977, S. 85-98.
- _____. Scotus and intuition: some remarks. In: *The Monist*. Vol. 49, 1965, S. 551-70.
- BONANSEA, Bernardine M. Scotus and Aquinas on the human mind's ability to know God. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Homo et mundus*. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis Salmanticae, 21-26 septembris 1981. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, S. 229-38.
- BORAK, Hadrianus. Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et

- Edimburgi 11-17 sept. 1966 celerati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. I, 1968, S. 113-38.
- _____. De fundamento distinctionis formalis scotisticae. In: *Laurentianum*. Annus 6, 1965, S. 157-81.
- _____. De radice ontologica contingentiae. In: *Laurentianum*. Annus 2, 1961, S. 122-45.
- _____. Revelatio et natura in doctrina Duns Scoti. In: *Laurentianum*. Annus 7, 1966, S. 409-37.
- BORSCHÉ, Tilman. Philosophie - Weisheit oder Wissenschaft? In: BORSCHÉ, Tilman und KREUZER, Johan. *Weisheit und Wissenschaft*. Schriften der Académie du Midi Band II. München, Wilhelm Fink Verlag, 1995, S. 15-31.
- BOUBLÍK, Vladimír. S. Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celerati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, S. 487-99.
- BOULNOIS, Olivier. *Duns Scot, la rigueur de la charité*. Initiations au Moyen Âge. Paris, Les Éditions du Cerf, 1998.
- _____. Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot. In: *Révue de Métaphysique et de Morale*. Tome 97, 1992, S. 3-33.
- BRAKAS, George. *Aristotle's concept of the universal*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Band 26. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1988.
- BRENTANO, Franz. Über Evidenz <9. Juli 1915>. In: BRENTANO, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus. Leipzig, Felix Meiner, 1930, S. 144-7.
- BROADIE, Alexander. Scotus on God's relation to the world. In: *British Journal for the History of Philosophy*. Vol. 7, 1999, S. 1-13.
- _____. *The shadow of Scotus. Philosophy and faith in pre-Reformation Scotland*. Edinburgh, T&T Clark, 1995.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1991.
- BROWN, J. V. Abstraction and the object of the human intellect according to Henry of Ghent. In: *Vivarium*. Vol. 11, 1973, S. 80-104.
- _____. Duns Scotus on the possibility of knowing genuine truth: the reply to Henry of Ghent in the „Lectura Prima“ and in the „Ordinatio“. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. Tome 61, 1984, S. 136-82.
- _____. John Duns Scotus on Henry of Ghent's arguments for divine illumination: the statement of the case. In: *Vivarium*. Vol. 14, 1976, S. 94-113.
- BROWN, Stephen F. Declarative and deductive theology in the early fourteenth century. In: AERSTEN, Jan A. (Hrsg.). *Miscellanea mediaevalia 26 - Was ist Philosophie im Mittelalter?*. Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, S. 648-55.
- _____. Henry of Ghent's critique of Aquinas' subalternation theory and the early thomistic response. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. III, 1990, S. 337-45.

- _____. Scotus's method in theology. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 229-43.
- _____. The medieval background to the abstractive vs. intuitive cognition distinction. In: AERTSEN, Jan A. und SPEER, Andreas (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 27 - Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2000, S. 79-90.
- BUBACZ, Bruce Stephen. St. Augustine's 'si fallor sum'. In: *Augustinian Studies*. Vol. 9, 1978, S. 35-44.
- BURGER, Maria. *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 40. Münster, Aschendorff, 1994.
- BYRNE, Patrick H. *Analysis and science in Aristotle*. Albany, Suny Press, 1997.
- CARNAP, Rudolf. *Meaning and necessity. A study in semantics and modal logic*. Sixth impression. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1970.
- CATANIA, Francis J. S. John Duns Scotus on *Ens Infinitum*. In: *The American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 68, 1993, 37-54.
- CEZAR, Cesar Ribas. *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*. Coleção Filosofia - 42. Porto Alegre, Edipucrs, 1996.
- CHADWICK, Henry. *Boethius. The consolations of music, logics, theology, and philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- CHEN, Chung-Hwan. *Sophia: The science Aristotle sought*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Kleine Reihe 2. Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1976.
- CHISHOLM, Roderick M. *Perceiving: a philosophical study*. Sixth printing. Ithaca and London, Cornell University Press, 1969.
- _____. *Person and object. A metaphysical study*. London, George Allen & Unwin, 1976.
- _____. *Theory of knowledge*. Second edition. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977.
- COOK WILSON, John. XVII – Definition. In: FARQUHARSON, A. S. L. (ed.). *Statements and inferences. With other philosophical papers*. Oxford, Clarendon Press, Vol. I, 1926, S. 377-85.
- COUNET, J.-M. L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot. In: FOLLON, J. et McEVOY, J. (ed.). *Actualité de la pensée médiévale*. Philosophes Médiévaux Tome 31. Louvain-la-Neuve/Louvain-Paris. Éditions de l'institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 1994, S. 287-328.
- COURTENAY, W. J. Duns Scotus at Paris. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 149-63.
- CRAIG, William Lane. *The cosmological argument from Plato to Leibniz*. London, The Macmillan Press, 1980.
- CRAWFORD, Dan D. Propositional and nonpropositional perceiving. In: *Philosophy and phenomenological research*. Vol. 35, 1975, S. 201-10.
- CRESSWELL, J. R. Duns Scotus on the will. In: *Franciscan Studies*. Vol. 13, 1953, S. 147-58.
- CROMBIE, A. C. *Robert Grosseteste and the origins of experimental science 1100-1700*. Oxford, Clarendon Press, 1962.
- CROSS, Richard. *Duns Scotus*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1999.
- CURREY, Cecil B. The natural theology of John Duns Scotus. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. Tome 56, 1979, S. 183-213.

- DAHLSTROM, Daniel O. Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view. *Vivarium*. Vol. 18, 1980, 81-111.
- DALMIYA, Vrinda. Introspection. In: DANCY, Jonathan and SOSA, Ernest (eds.). *A companion to epistemology*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford, Basil Blackwell, 1993, S. 218-22.
- DANIELS, Donald E. Theology as a science in Duns Scotus. In: CAUCHY, Vincent (éd.). *Philosophie et culture, Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie*. Montréal, Éditions Montenoency, Vol. III, 1988, S. 837-40.
- DARGE, Rolf. *Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin*. Bonn, Bouvier, 1996.
- DAY, Sebastian J. *Intuitive cognition - A key to the significance of the later scholastics*. St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1947.
- DE BONI, Luis A. Como alguém que vê à luz da vela. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Finitude e transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis, Editora Vozes, 1996, S. 388-403.
- DE RIJK, Lambert-Marie. Die Bedeutungslehre der Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation. In: ZIMMERMANN, Albert (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 7 - Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*. Berlin, Walter de Gruyter, 1970, S. 1-22.
- _____. Einiges zu den Hintergründen der scotischen Beweistheorie: Die Schlüsselrolle des Sein-Könnens (esse possibile). In: ZIMMERMANN, Albert (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 20 - Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*. Berlin, Walter de Gruyter, 1989, S. 176-91.
- _____. Ockham's theory of demonstration: his use of Aristotle's kath'holou and kath'hauto requirements. VOSENKUHL, Wilhelm und SCHÖNBERGER, Rolf (Hrsg.). *Die Gegenwart Ockhams*. Weinheim, VCH-Acta Humaniora, 1990, S. 232-40.
- _____. On ancient and medieval semantics and metaphysics (2). In: *Vivarium*. Vol. 16, 1978, S. 81-107.
- _____. The *Posterior Analytics* in the Latin West. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. I, 1990, S. 104-27.
- DEFOURNY, Pierre. Contemplation in Aristotle's ethics. In: BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm and SORABJI, Richard (eds.). *Articles on Aristotles 2. Ethics and politics*. London, Duckworth, 1977, S. 104-12.
- DEKKER, Eef. Scotus's freedom of the will revisited. In: BOS, E. P. (ed.). *John Duns Scotus renewal of philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). ELEMENTA (Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte) Band 72. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998, S. 113-21.
- DEKU, Henry. Possibile logicum. In: *Philosophisches Jahrbuch*. Bd. 64, 1956, S. 1-21.
- DELIUS, H. Analytisch/Synthetisch I. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 1, 1971, S. 251-60.
- DETTLOFF, Werner. Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 46, 1983, S. 81-91.

- _____. Duns Scotus/Scotismus I. In: KRAUSE, Gerhard und MÜLLER, Gerhard (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, Walter de Gruyter, Band IX, 1982, S. 218-31.
- _____. Franziskanertheologie. In: FRIES, Heinrich (Hrsg.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München, Kösel Verlag, Band 1, 1962, S. 387-92.
- _____. Heilswahrheit und Weltweisheit - Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik. In: SCHEFFCZYK, Leo; DETTLOFF, Werner und HEINZMANN, Richard (Hrsg.). *Wahrheit und Verkündigung*. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. München/Paderborn/Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, Band I, 1967, S. 619-34.
- DEWAN, L. „Obiectum“ - Notes on the invention of a word. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, S. 37-96.
- DÍEZ, Mariano Brasa. Duns Escoto: los otros problemas. In: *Naturaleza y Gracia*. Vol. 44, 1997, S. 97-114.
- DOD, Bernard G. Aristoteles latinus. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony and PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 45-79.
- DONNEAUD, Henry. Objet formel et objet matériel de la foi. Genèse d'un instrument philosophique chez Saint Thomas et quelques autres. In: *Revue Thomiste*. Tome 100, 2000, S. 5-44.
- DREYER, Mechthild. *More Mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 47. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1996.
- _____. Was ist Philosophiegeschichte des Mittelalters? In: *Philosophisches Jahrbuch*. Bd. 98, 1991, S. 354-64.
- _____. Wissenschaft als Satzsystem. Die *Theoremata* des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechthild and WOOD, Rega. *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 87-105.
- DUMONT, C. La réflexion sur la méthode théologique II. In: *Nouvelle Revue Théologique*. Tome 84, 1962, S. 17-35.
- DUMONT, Richard E. Scotus' intuition viewed in the light of the intellect's present state. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celerati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, S. 47-64.
- _____. The role of the phantasm in the psychology of Duns Scotus. In: *The Monist*. Vol. 49, 1965, S. 617-33.
- DUMONT, Stephen D. Duns Scotus, John. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 3, 1998, S. 154-70.
- _____. The origin of Scotus's theory of synchronic contingency. In: *Modern Schoolman*. Vol. 72, 1995, S. 149-67.
- _____. Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition. In: *Speculum*. Vol. 64, 1989, S. 579-99.
- _____. Transcendental being: Scotus and scotists. In: *Topoi*. Vol. 11, 1992, S. 135-48.

- EBERT, Theodor. Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles. Zum Verhältnis von *Kat.* 4 und *Top.* I 9. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Bd 67, 1985, S. 113-38.
- _____. Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Bd. 77, 1995, S. 221-47.
- EFFLER, Roy R. Duns Scotus and the necessity of first principles of the knowledge. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti.* Acta Congressus Scotistici Internationalis - Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Roma, Cura Comissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, S. 3-20.
- _____. John Duns Scotus and the principle „omne quod movetur ab alio movetur“. St. Bonaventure/Louvain/Paderborn, The Franciscan Institute/E. Nauwelaerts/F. Schöningh, 1962.
- ENGELHARDT, P. Intentio. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 4, 1976, S. 466-74.
- _____. Species I. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel, Schwabe & Co. AG Verlag, Band 9, 1995, S. 1315-42.
- ESCAPA, Jaime Rey. Lectura „en clave actual“ de la cristología del beato Juan Duns Escoto. In: *Naturaleza y Gracia.* Vol. 44, 1997, S. 317-70.
- FÄH, Hans Louis. Anmerkungen. In: FÄH, Hans Louis. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh. *Franziskanische Studien.* Bd. 47, 1965, S. 210-99.
- _____. Anmerkungen. In: FÄH, Hans Louis. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh. *Franziskanische Studien.* Bd. 50, 1968, S. 177-223.
- _____. Anmerkungen. In: FÄH, Hans Louis. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh (Zweite Fortsetzung und Schluß). *Franziskanische Studien.* Bd. 50, 1968, S. 290-367.
- _____. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh. In: *Franziskanische Studien.* Bd. 47, 1965, S. 187-210.
- _____. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh. In: *Franziskanische Studien.* Bd. 50, 1968, S. 162-223.
- _____. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes - Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3. Übersetzt und erklärt von Hans Louis Fäh. In: *Franziskanische Studien.* Bd. 50, 1968, S. 268-89.
- _____. Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (Ordinatio, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] - lateinisch und deutsch, mit Erklärungen. In: *Franziskanische Studien.* Bd. 72, 1990, S. 113-236.
- FEREJOHN, Michael T. Aristotle on focal meaning and the unity of science. In: *Phronesis.* Vol. 25, 1980, S. 117-28.
- FINKENZELLER, Josef. *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 38, 5. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

- FLASCH, Kurt. Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters? VOSENKUHL, Wilhelm und SCHÖNBERGER, Rolf (Hrsg.). *Die Gegenwart Ockhams*. Weinheim, VCH-Acta Humaniora, 1990, S. 393-409.
- FLECK, Fernando Pio de Almeida. *O problema dos futuros contingentes*. Coleção Filosofia - 64. Porto Alegre, Edipucrs, 1997.
- FRANK, William A. and WOLTER, Allan B. (eds.). Commentary to chapter two. In: FRANK, William A. and WOLTER, Allan B. (eds.). *Duns Scotus, metaphysician*. West Lafayette, Purdue University Press, 1995, S. 31-7.
- _____. Duns Scotus' concept of willing freely: what divine freedom beyond choice teaches us. In: *Franciscan studies*. Vol. 42, 1982, S. 68-89.
- _____. *Duns Scotus, metaphysician*. West Lafayette, Purdue University Press, 1995.
- _____. Duns Scotus on autonomous freedom and divine co-causality. In: *Medieval Philosophy and Theology*. Vol. 2, 1992, S. 142-64.
- FREDE, Dorothea. Comment on Hintikka's paper 'On the ingredients of an aristotelian science'. In: *Synthese*. Vol. 28, 1974, S. 79-89.
- FREDE, Michael und PATZIG, Günther. *Aristoteles 'Metaphysik Z' - Zweiter Band: Kommentar*. München, Verlag C. H. Beck, 1988.
- FREUNDLIEB, M. Zur Entstehung des Terminus „contingens“. In: *Philosophisches Jahrbuch*. Bd. 47, (Kraus Reprint, Nendeln/Lichtenstein, 1971), S. 432-40.
- FREY, G. Experiment. In: RITTER, Joachim (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., Band 2, 1972, S. 868-70.
- FRIES, Heinrich. Theologie. In: FRIES, Heinrich (Hrsg.). *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. München, Kösel-Verlag, Band II, 1963, S.641-54.
- FUCHS, Oswald. *The psychology of habit according to William of Ockham*. St. Bonaventure/Louvain, Franciscan Institute Publications/E. Nauwelaerts, 1952.
- FUNKE, G. Gehabe(n). In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 3, 1976, S. 140.
- _____. Hexis und Steresis: Kraft oder Vermögen? In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 3, 1958, S. 46-66.
- GARVER, Newton. Subject and predicate. In: EDWARDS, E. P. (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London, Macmillan and Free Press, Vol. 8, 1967, S. 33-6.
- GEACH, Peter. Omniscience and the future. In: GEACH, Peter T. *Providence and evil. The Stanton Lectures 1971-2*. Cambridge/London/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1977, S. 40-66.
- _____. *Reason and argument*. Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Ens infinitum* e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 415-34.
- _____. Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla „Ordinatio“ di Giovanni Duns Scoto. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 275-90.
- GIGON, Olof. Phronesis und Sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles. In: MUELLER-GOLDINGER (Hrsg.). *Schriften zur aristotelischen Ethik*. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1988, S. 357-70.

- GILSON, Étienne. *Le thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Cinquième Éditions revue et augmentée. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.
- _____. Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio. In: *Antonianum*. Annus 28, 1953, S. 7-18.
- _____. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.
- _____. *La philosophie au moyen age. Des origines patristiques a la fin du XIVe siècle*. Paris, Payot, 1950.
- _____. Metaphysik und Theologie nach Duns Skotus. In: *Franziskanische Studien*. Bd. 22, 1935, S. 209-31.
- _____. Sur la composition fondamentale de l'être fini. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii 11-17 sept. 1966 celebrati. Roma, Cura Comissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, S. 183-98.
- GODDU, André. The dialectic of certitude and demonstrability among fourteenth-century Ockhamists. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. II, 1990, S. 171-9.
- _____. *The Physics of William of Ockham*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 16. Leiden-Köln, E. J. Brill, 1984.
- GOLDMAN, Alan H. Immediacy, presence. In: DANCY, Jonathan and SOSA, Ernest (eds.). *A companion to epistemology*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford, Basil Blackwell, 1993, S. 193-4.
- GOLDMAN, Alvin I. *Epistemology and cognition*. Cambridge/London, Harvard University Press, 1986.
- _____. Reliabilism. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 8, 1998, S. 204-9.
- GÖSSMANN, Elisabeth. *Metaphysik und Heilsgeschichte, Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)*. München, Max Hueber Verlag, 1964.
- GRABMANN, Martin. Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken. In: GRABMANN, Martin und MAUSBACH, Joseph (Hrsg.). *Aurelius Augustinus*. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage der heiligen Augustinus. Köln, Verlag J. P. Bachem, 1930, S. 87-110.
- _____. *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt. Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, 1948.
- GRABNER-HAIDER, Anton. *Theorie der Theologie als Wissenschaft*. München, Kösel-Verlag, 1974.
- GRACIA, Jorge J. E. Individuality and the individuating entity in Scotus's *Ordinatio*: an ontological characterization. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechthild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 229-49.
- _____. Scotus's conception of metaphysics: the study of the transcendentals. In: *Franciscan Studies*. Vol. 56, 1998, S. 153-68.

- GRAJEWSKI, Maurice J. *The formal distinction of Duns Scotus*. Washington (D. C.), The Catholic University of America Press, 1944.
- GRASSI, Onorato. The object of scientific knowledge in some authors of the fourteenth century. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. II, 1990, S. 180-9.
- GRECO, John. Virtue epistemology. In: DANCY, Jonathan and SOSA, Ernest (eds.). *A companion to epistemology*. Blackwell companions to philosophy. Oxford, Basil Blackwell, 1993, S. 520-2.
- _____. Virtues and vices of virtue epistemology. In: *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 23, 1993, S. 413-32.
- GREDT, Iosephus. *Elementa philosophia aristotelico-thomisticae - Volumen I (Logica - philosophia naturalis)*. 11. ed. Barcinone, Herder, 1956.
- GREGORY, Tullio. *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*. Storia e Letteratura - Raccolta di Studi e Testi 181. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.
- GUARIGLIA, Osvaldo N. Die Definition und die Kausalerklärung bei Aristoteles. In: MENNE, Albert und ÖFFENBERGER, Niels (Hrsg.). *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*. Zur Modernen Deutung der Aristotelischen Logik Band II. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1985, S. 80-111.
- GUELLUY, Robert. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain/Paris, É. Nauwelaerts/J. Vrin, 1947.
- G. W. Kontingent/Kontingenz. In: MITTELSTRASS, Jürgen (Hrsg., in Verbindung mit Gereon Wolters). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich, B.I. - Wissenschaftsverlag, Band 2, 1984, S. 455.
- HACKETT, Jeremiah. *Experientia, experimentum* ans perception of objects in space: Roger Bacon. In: AERTSEN, Jan A. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 25 - Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, S. 101-20.
- _____. Scientia experimentalis: from Robert Grosseteste to Roger Bacon. In: McEVOY, James (ed.). *Robert Grosseteste: new perspectives on his thought and scholarship*. Instrumenta Patristica 27. Steenbrugis, Abbatia St. Petri, 1995, S. 89-119.
- HALBFASS, W. Evidenz I. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart. Schwabe & Co AG Verlag, Band 2, 1972, S. 829-32.
- HAMLYN, D. W. Analytic and synthetic statements. in: EDWARDS, E. P. (eds.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London, Macmillan and Free Press, Vol. 1, 1967, S. 105-9.
- HANKINSON, R. J. Philosophy of science. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, S. 109-39.
- HANSON, Philip and HUNTER, Bruce. Return of the a priori. In: HANSON, Philip and HUNTER, Bruce (eds.). *Return of the a priori*. Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 18. Calgary, The University of Calgary Press, 1993, S. 1-51.
- HARRIS, C. S. R. *Duns Scotus*. 2 Volumes. Oxford, 1927 (Ndr. New York 1959).

- HATFIELD, Gary. Scientific method. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 8, 1998, S. 576-81.
- HAYEN, André. Deux théologiens: Jean Duns Scot et Thomas d'Aquin. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 51, 1953, S. 233-94.
- _____. La théologie aux XIIe, XIIIe et XXe siècles (*suite*). In: *Nouvelle Revue Théologique*. Tome 80, 1958, S. 113-32.
- HEDWIG, Klaus. Roger Bacon - Scientia experimentalis. In: KOBUSCH, Theo (Hrsg.). *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, S. 140-51.
- HEISER, Basil. The *primum cognitum* according to Duns Scotus. In: *Franciscan Studies*. Vol. 2, 1942, S. 193-216.
- HEMPEL, Carl and OPPENHEIM, Paul. Studies in the logic of explanation. In: *Philosophy of science*. Vol. 15, 1948, S. 135-75.
- HENNINGER, Mark G. *Relations - Medieval theories 1250-1325*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- HINTIKKA, Jaakko. An analysis of analyticity. In: WEINGARTNER, Paul (Hrsg.). *Deskription, Analytizität und Existenz*. Salzburg/München, Verlag Anton Pustet, 1966, S. 193-214.
- _____. (in collaboration with Uno Remes and Simo Knuuttila). Aristotle on modality and determinism. In: *Acta Philosophica Fennica*. Vol. 29, 1977, S. 7-124.
- _____. Concepts of scientific method from Aristotle to Newton. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. I, 1990, S. 72-84.
- _____. Necessity, universality, and time in Aristotle. In: BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm and SORABJI, Richard (ed.). *Articles on Aristotles 3. Metaphysics*. London, Duckworth, 1979, S. 108-24.
- _____. On the ingredients of an Aristotelian science. In: *Nous*. Vol. 6, 1972, S. 55-69.
- _____. *Time and necessity - Studies in Aristotle's theory of modality*. Oxford, Clarendon Press, 1973.
- HÖDL, Ludwig. Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus. In: ZIMMERMANN, Albert (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 20 - Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*. Berlin, Walter de Gruyter, 1989, S. 19-35.
- HOERES, Walter. Naturtendenz und Freiheit nach Duns Scotus. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*. Bd. 2, 1958, S. 95-134.
- _____. Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celerati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. I, 1968, S. 139-68.
- _____. Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus. In: *Franziskanische Studien*. Bd. 47, 1965, S. 121-86.
- HOERING, W. Kontingenz. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 4, 1976, S. 1027-38.
- HÖFFE, Otfried. Ethik als praktische Philosophie - Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22-1095a13). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles - Die Nikomachische*

- Ethik. Klassiker Auslegen* Band 2. Berlin Akademie Verlag, 1995, S. 13-38.
- HOFFMANN, Tobias. The distinction between nature and will in Duns Scotus. In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Tome 66, 1999, S. 189-224.
- HOLZER, Oswald. Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis. In: *Franziskanische Studien*. Bd. 33, 1951, S. 22-49.
- HONNEFELDER, Ludger. Christliche Theologie als „wahre Philosophie“. In: COLPE, Carsten, HONNEFELDER, Ludger und LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hrsg.). *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch- römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*. Berlin, Akademie Verlag, 1992, S. 55-75.
- _____. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie als veränderndes Moment in der Entwicklung des Selbstverständnisses der Philosophie. In: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Freiburg/München, Alber-Broschur Philosophie, 1975, S. 272-5.
- _____. Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Neozessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff. In: FRIED, Johannes (Hrsg.). *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1991, S. 249-63.
- _____. Die Lehre von der doppelten *ratio entis* und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 661-71.
- _____. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Problem der Philosophie. In: OELMÜLLER, Willi (Hrsg.). *Philosophie und Wissenschaft*. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Band 11. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, S. 127-37.
- _____. Duns Scotus. In: KASPER, Walter, mit BAUMGARTNER, Konrad; BÜRKLE, Horst; GANZER, Klaus; KERTELGE, Klaus; KORFF, Wilhelm und WALTER, Peter (Hrsg.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, Herder, Band 3, 1995, S. 403-6.
- _____. Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur *scientia transcendens*. In: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Freiburg/München, Alber-Broschur Philosophie, 1975, S. 229-44.
- _____. Duns Scotus/Scotismus II. In: KRAUSE, Gerhard et MÜLLER, Gerhard (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, Walter de Gruyter, Band IX, 1982, S. 332-40.
- _____. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. 2. Auflage. Münster, Aschendorff, 1989.
- _____. Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und -perspektiven. Eine Einführung. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 1-33.
- _____. Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury. In: HONNEFELDER, Ludger und SCHÜßLER, Werner (Hrsg.). *Transzendenz - Zu einem Grundwort der*

- klassischen Metaphysik*. Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 1992, S. 137-61.
- _____. Metaphysik zwischen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und universaler formaler Semantik - Zur philosophischen Aktualität der mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik. In: AERTSEN, Jan A. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 26 - Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, S. 48-59.
- _____. *Natura communis*. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart. Schwabe & Co AG Verlag. Band 6, 1984, S. 494-504.
- _____. Possibilia I. *Mittelalter*. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 7, 1989, S. 1126-35.
- _____. *Scientia in se - scientia in nobis*: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung. In: CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid und SPEER, Andreas (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 22 - Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1994, S. 204-14.
- _____. *Scientia transcendens - Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*. Paradeigmata 9. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990.
- _____. Transzendentalität und Moralität - Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie. In: *Theologische Quartalschrift*. Bd. 172, 1992, S. 178-95.
- _____. Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin. In: OELMÜLLER, Willi (Hrsg.). *Philosophie und Weisheit*. Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 1989, S. 65-77.
- _____. Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce - Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis - Patavii, 24-29 septembris 1976. Roma, Societas Internationalis Scotistica, Vol. II, 1978, S. 325-32.
- HONNEFELDER, Ludger und LUTZ-BACHMANN, M. Philosophie und Theologie. Eine Einführung. In: HONNEFELDER, Ludger und KRIEGER, G. (Hrsg.). *Philosophische Propädeutik I. Sprache und Erkenntnis*. Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 1994, S. 11-52.
- HONNEFELDER, Ludger und MÖHLE, Hannes. Transzendental; Transzendentalphilosophie III. *Duns Scotus und der Skotismus*. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 10, 1998, S. 1365-71.
- HOPING, Helmut. *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1997.
- HORN, Christoph. Welche Bedeutung hat das augustiniische Cogito? (Buch XI 26). In: HORN, Christoph (Hrsg.). *Augustinus - De civitate Dei*. Klassiker Auslegen Band 11. Berlin, Akademie Verlag, 1997, S. 109-29.
- HUBIEN, Hubert. Logiciens médiévaux et logique d'aujourd'hui. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 75, 1977, S. 219-33.

- HUGHES, G. E. and CRESSWELL, M. J. *An introduction to modal logic*. London, Methuen and Co., 1974.
- IMBACH, Ruedi. Anmerkungen. In: OCKHAM, Wilhelm von. *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*. Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1996, S. 217-232.
- _____. D. Der Begriff Wissenschaft - Einleitung zu Text 24. In: OCKHAM, Wilhelm von. *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*. Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1996, S. 180-7.
- INGHAM, Mary Elizabeth. The condemnation of 1277: Another light on scotist ethics. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Bd. 37, 1990, S. 92-103.
- INCIARTE, Fernando. Kontingenz und Willensfreiheit - Bemerkungen über den Begriff der Menschenwürde. In: *Neue Hefte für Philosophie*. Bd. 24/25, 1985, S. 106-45.
- _____. Natura ad unum - ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus. In: BECKMANN, Jan P., HONNEFELDER, Ludger, SCHRIMPF, Gangolf und WIELAND, Georg (Hrsg.). *Philosophie im Mittelalter*. Zweite Auflage. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996, S. 259-73.
- _____. Scotus' Gebrauch des Begriffs der praktischen Wahrheit im philosophiegeschichtlichen Kontext. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechthild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 523-34.
- IRWIN, T. H. Aristotle (384-322 BC). In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 1, 1998, S. 414-435.
- _____. *Aristotle's first principles*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- JACOBI, Klaus. (VI - Logik und Theologie) Zur Einführung VI. In: JACOBI, Klaus (Hrsg.). *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 38. Leiden, E. J. Brill, 1993, S. 671-8.
- JACZN, A. VOS; VELDHUIS, H; LOOMAN-GRAASKAMP A. H.; DEKKER, E.; DEN BOK N. W. Introduction. In: JACZN, A. VOS et alii. *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*. Introduction, Translation and Commentary. The New Synthese Historical Library Volume 42. Dordrecht/Boston/London. Kluwer Academic Publishers, 1994, S. 1-40.
- _____. *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*. Introduction, Translation and Commentary. The New Synthese Historical Library Volume 42. Dordrecht/Boston/London. Kluwer Academic Publishers, 1994.
- _____. Lectura I d. 39 Commentary. In: JACZN, A. VOS et alii. *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*. Introduction, Translation and Commentary. The New Synthese Historical Library Volume 42. Dordrecht/Boston/London. Kluwer Academic Publishers, 1994, S. 43-189.
- JENKINS, John I. *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- JONES, Barrington. An introduction to the first five chapters of Aristotle's Categories. In: *Phronesis*. Vol. 20, 1975, S. 146-72.
- JOÓS, Ernest. The ontological status of mediaeval science as *intentio intellectus*. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. III, 1990, S. 614-21.

- KAHL-FURTHMANN, G. Subjekt und Objekt - Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Bd. 7, 1953, S. 326-39.
- KAHN, Charles H. The role of *nous* in the cognition of first principles in *Posterior Analytics* II 19. In: BERTI, Enrico (ed.). *Aristotle on science - The „Posterior analytics“*. Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padua from september 7 to 15, 1978. Padova, Editrice Antenore, 1981, S. 385-414.
- KAL, Victor. *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*. Philosophia Antiqua Volume 46. Leiden/New York/København/Köln, E. J. Brill, 1988.
- KAMLAH, Wilhelm und LORENZEN, Paul. *Logische Propädeutik. Vorschule des vernunftigen Redens*. Dritte Auflage. Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzger, 1996.
- KAPP, E. Syllogistic. In: BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm and SORABJI, Richard (eds.). *Articles on Aristotles I. Science*. London, Duckworth, 1975, S. 35-49.
- KARGER, Elizabeth. Ockham's misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition. In: SPADE, Paul Vincent (ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, S. 204-26.
- KASPER, Walter. Das Wahrheitsverständnis der Theologie. In: CORETH, Emerich (Hrsg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1987, S. 170-193.
- KATO, Morimichi. Aristoteles über den Ursprung wissenschaftlicher Erkenntnis. In: *Phronesis*. Vol. 32, 1987, S. 188-205.
- KAUFMANN, Matthias. *Begriffe, Sätze, Dinge - Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 40. Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1994.
- KIM, Jaegwon. Explanation in science. In: EDWARDS, E. P. (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London, Macmillan and Free Press, Vol. 8, 1967, S. 159-63.
- K. L. Objekt. In: MITTELSTRASS, Jürgen (Hrsg., in Verbindung mit Gereon Wolters). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich, B.I. - Wissenschaftsverlag, Band 2, 1984, S. 1050-2.
- _____. Subjekt. In: MITTELSTRASS, Jürgen. (Hrsg., in Verbindung mit Martin Carrier und Gereon Wolters). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler, Band 4, 1996, S. 122-6.
- KLEIN, Peter D. Epistemology. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 3, 1998, S. 362-5.
- KLUXEN, Wolfgang. Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii 11-17 sept. 1966 celebrati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, S. 229-40.
- _____. Johannes Duns Scotus - Philosophie als Wissenschaft von Gott. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 29, 1966, S. 177-88.
- _____. Kommentar. In: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Johannes Duns Scotus - Abhandlung über das erste Prinzip*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, S. 133-257.
- KNEALE, W. Modality de dicto and de re. In: NAGEL, Ernest; SUPPES, Patrick and TARSKI, Alfred (eds.). *Logic, methodology and philosophy of science*. Proceedings of the 1960 International Congress. Stanford, Stanford University Press, 1962, S. 622-33.

- KNUDSEN, Christian. Intentions and impositions. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony and PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 479-95.
- _____. *Walter Chattons Kritik an Wilhelm von Ockhams Wissenschaftslehre. Texte und Untersuchungen zur Philosophie der Spätscholastik*. Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1976.
- KNUUTTILA, Simo. Duns Scotus and the foundations of logical modalities. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 127-43.
- _____. Duns Scotus' criticism of the „statistical“ interpretation of modality. In: KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia Band 13/1 - Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1981, S. 441-50.
- _____. Interpreting Scotus' theory of modality: three critical remarks. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 295-303.
- _____. *Modalities in medieval philosophy*. London, Routledge, 1993.
- _____. Modal logic. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony and PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 342-57.
- _____. Nomic necessities in late medieval thought. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. II, 1990, S. 222-30.
- _____. Time and modality in scholasticism. In: KNUUTTILA, Simo (ed.). *Reforging the great chain of being. Studies of the History of Modal Theories*. Synthese Historical Library Volume 20. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981, S. 163-257.
- KOBUSCH, Theo. Objekt. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. AG Verlag, Band 6, 1984, S. 1026-52.
- _____. *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Studien zur Problemgeschichte der Antiken und Mittelalterlichen Philosophie 11. Leiden/New York/København/Köln, 1987.
- KÖPF, Ulrich. *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*. Beiträge zur Historischen Theologie 49. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1974.
- KRAUSE, Andrej. *Der traditionell Johannes Duns Scotus zugeschriebene Tractatus de primo principio. Die Entwicklung seiner metaphysischen Theoreme aus dem ordo essentialis*. Dissertationes Humanarum Litterarum et Doctrinarum de Rerum Natura. Halle/Saale, Hallescher Verlag, 1997.
- KRETZMANN, Norman. Infallibility, error, and ignorance, In: BOSLEY, Richard (ed.). *Aristotle and his medieval interpreters*. Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 17. Calgary, University of Calgary Press, 1992, S. 159-94.
- _____. Medieval logicians on the meaning of the *propositio*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 67, 1970, S. 767-87.

- _____. *Sensus compositus, sensus divisus*, and propositional attitudes. In: *Medioevo*. Vol. 7, 1981, S. 195-229.
- KROP, Henri Adriën. *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam, Rodopi, 1987.
- _____. The self-knowledge of God - Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge. In: BOS, E. P. and KROP, H. A. (eds.). *Ockham and Ockhamists*. Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy *Medium Aevum* on the occasion of its 10th. anniversary (Leiden, 10-12 September 1986). *Artistarium Supplementa IV*. Nijmegen, Ingenium Publishers, 1987, S. 83-92.
- KÜNNE, Wolfgang. George Edward Moore - Was ist Begriffsanalyse? In: FLEISCHER, Margot (Hrsg.). *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, S. 27-40.
- KUNG, Joan. Aristotle on essence and explanation. In: *Philosophical Studies*. Vol. 31, 1977, S. 361-83.
- KUTSCHERA, Franz v. *Sprachphilosophie*. 2., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993.
- LAARMANN, Matthias. *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 52. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1999.
- LANGSTON, Douglas C. *God's willing knowledge: The influence of Scotus' analysis of omniscience*. University Park/London, The Pennsylvania State University Press, 1986.
- _____. Scotus's doctrine of intuitive cognition. In: *Synthese*. Vol. 96, 1993, S. 3-24.
- LAURIOLA, Giovanni. Il rapporto tra esperienza e conoscenza scientifica nelle *Questioni sulla metafisica* di G. Duns Scoto. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis - Patavii, 24-29 septembris 1976. Roma, Societas Internationalis Scotistica, Vol. II, 1978, S. 523-9.
- _____. Introduzione al concetto di scienza in generale nella *Lectura* e nell'*Ordinatio* di Duns Scoto. In: *Studi Francescani*. Tomo 78, 1981, S. 47-121.
- _____. Introduzione al concetto di scienza in generale nelle „Questioni sulla Metafisica“ di Duns Scoto. In: *Studi Francescani*. Tomo 77, 1980, S. 51-86.
- _____. La critica al concetto aristotelico di scienza di Duns Scoto. In: LAURIOLA, Giovanni (a cura di). *Scienza filosofia e teologia*. Bari, Levante Editori, 1993, S. 159-77.
- LE BLOND, J. M. Aristotle on definition. In: BARNES, Jonathan, SCHOFIELD, Malcolm and SORABJI, Richard (eds.). *Articles on Aristotle 3 – Metaphysics*. London, Duckworth, 1979, S. 63-79.
- LEFF, Gordon. *William of Ockham - The metamorphosis of scholastic discourse*. Manchester, Manchester University Press/Rowman and Littlefield, 1977.
- LEINSLE, Ulrich G. Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 42, 1979, S. 157-76.
- _____. *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 1995.
- _____. *Res et signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes Neue Folge 26. München/Paderborn/Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1976.

- LEMMON, E. J. (in collaboration with Dana Scott). An introduction to modal logic. In: SEGERBERG, Krister (ed.). *The „Lemmon notes“ - An introduction to modal logic*. American Philosophical Quarterly Monograph Series No. 11. Oxford, Basil Blackwell, 1977.
- LEPPIN, Volker. *Geglaubte Wahrheit - Das Theologieverständnis Wilhelm von Ockham*. Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte Band 63. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- LEWIS, Neil. Power and contingency in Robert Grosseteste and Duns Scotus. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 205-25.
- LIBÉRA, Alain de. *Penser au moyen âge*. Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- LIBÉRA, Alain de und MOJSISCH, B. Satz - II. Mittelalter. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 8, 1992, S. 1182-6.
- LINDBERG, David C. Alhazen's theory of vision and its reception in the West. In: *Isis*. Vol. 58, 1967, S. 321-41.
- _____. Introduction. In: LINDBERG, David C. (ed.). *John Peckham and the science of Optics - Perspectiva communis*. Madison/Milwaukee/London, The University Wisconsin Press, 1970, S. 1-58.
- _____. Reference matter. In: LINDBERG, David C. (ed.). *John Peckham and the science of Optics - Perspectiva communis*. Madison/Milwaukee/London, The University Wisconsin Press, 1970, S. 241-71.
- _____. The „Perspectiva communis“ of John Peckham: its influences, sources and content. In: *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*. Vol. 18, 1965, S. 37-53.
- _____. *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1976.
- LIVESEY, Steven J. Introduction. In: LIVESEY, Steven J. (ed.). *Theology and science in the fourteenth century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 25. Leiden/New York/København/Köln, 1989, S. 1-87.
- _____. Introduction to Antonius de Carlenis O.P. Four questions on the subalternation of the sciences. In: *Transactions of the American Philosophical Society*. Vol. 84, 1994, S. vii-xxxv.
- _____. John of Reading on the subalternation of the sciences. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. II, 1990, S. 89-96.
- _____. William of Ockham, the subalternate sciences, and Aristotle's theory of *metabasis*. In: *The British Journal for the History of Science*. Vol. 18, 1985, S. 127-145.
- LLOYD, A. C. Necessity and essence in the *Posterior Analytics*. In: BERTI, Enrico (ed.). *Aristotle on science - The „Posterior analytics“*. Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padua from september 7 to 15, 1978. Padova, Editrice Antenore, 1981, S.157-71.

- LONG, A. A. Skepsis; Skeptizismus I. Antike. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 8, 1992, S. 938-50.
- LORENZ, Rudolf. Die Wissenschaftslehre Augustins - I. Teil. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 67, 1955/56, S. 29-60.
- _____. Die Wissenschaftslehre Augustins - II. Teil. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 67, 1955/56, S. 213-51.
- LOSEE, John. *A historical introduction to the philosophy of science*. Third edition, revised and enlarged. Oxford/New York, Oxford University Press, 1993.
- LUNA, Concetta. Una nuova quaestione di Egidio Romano „De subiecto theologiae“. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Bd. 37, 1990, S. 397-439.
- MacDONALD, Scott. Theory of knowledge. In: KRETZMAN, Norman and STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, S. 160-95.
- MADEC, Goulven. Christus, scientia et sapientia nostra - Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne. In: *Recherches Augustiniennes*. Vol. 10, 1975, S. 77-85.
- MAGRINI, Aegidius. Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura. In: *Antonianum*. Annus 27, 1952, S. 39-74. 297-332. 499-530.
- MAIER, Anneliese. Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts. In: *Scholastik*. Bd. 38, 1963, S. 183-225.
- MAIERÙ, Alfonso. Logic and trinitarian theology: *De modo predicandi ac sylogizandi in Divinis*. In: KRETZMANN, Norman (ed.). *Meaning and inference in medieval philosophy*. Synthese Historical Library Volume 32. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, S. 247-95.
- _____. *Terminologia logica della tarda scolastica*. Lessico Intellettuale Europeo VIII Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972.
- MALHERBE, Michel. Bacon's method of science. In: PELTONEN, Markku (ed.). *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, S. 75-98.
- MANN, William E. Duns Scotus, demonstration, and doctrine. In: *Faith and philosophy*. Vol. 9, 1992, S. 436-62.
- MANNO, Ambrogio Giacomo. *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*. Bari, Levanti Editori, 1994.
- _____. Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scoto. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 627-52.
- MARIANI, Eliodoro. Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico-fenomenologica. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 119-36.
- MARITAIN, Jacques. *Éléments de Philosophie II - L'ordre des concepts I. - Petite logique (logique formelle)*. Cinquième édition. Paris, Pierre Téqui Libraire-Éditeur, 1923.
- MARMO, Constantino. Ontology and semantics in the logic of Duns Scotus. In: ECO, Umberto and MARMO, Constantino (eds.). *On the medieval theory of signs*. Foundations of Semiotics 21. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1989, S. 143-93.

- _____. *Suspicio*: a key word to the significance of Aristotle's *Rhetoric* in thirteenth century scholasticism. In: *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*. Tome 60, 1990, S. 145-98.
- MARRONE, Steven P. Concepts of science among Parisian theologians in the thirteenth century. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48)*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. I, 1990, S. 124-33.
- _____. Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on modality. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 175-89.
- _____. *Truth and scientific knowledge in the thought of Henry of Ghent*. Speculum Anniversary Monographs Eleven. Cambridge, The Medieval Academy of America, 1985.
- _____. *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New ideas of truth in the early thirteenth century*. Princeton, Princeton University Press, 1983.
- MATTHEWS, Gareth B. *Thought's ego in Augustine and Descartes*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1992.
- MAURER, Armand. Ockham's conception of the unity of science. In: *Mediaeval Studies*. Vol. 20, 1958, S. 98-112.
- _____. The unity of a science: St. Thomas and the nominalists. In: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, Vol. 2, 1974, S. 269-91.
- McARTHUR, Ronald. A note on demonstration. In: *The New Scholasticism*. Vol. 54, 1978, S. 43-61.
- McEVOY, James. *The philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- _____. VIII. Ein Paradigma der Lichtmetaphysik: Robert Grosseteste. In: McEVOY, James. *Robert Grosseteste, exegete and philosopher*. Aldershot/Brookfield, Variorum, 1994, S. 91-110.
- McKEON, Richard. Philosophy and the development of scientific methods. In: *Journal of the history of ideas*. Vol. 27, 1966, S. 3-22.
- _____. The relation of logics to metaphysics in the philosophy of Duns Scotus. In: *The Monist*. Vol. 49, 1965, S. 519-50.
- McKIRAHAN Jr. Richard D. Aristotle's subordinate sciences. In: *The British Journal for the History of Science*. Vol. 11, 1978, S. 197-220.
- _____. *Principles and proofs. Aristotle's theory of demonstrative science*. Princeton, Princeton University Press, 1992.
- MENNE, A. Modalität (des Urteils). - 1. *Antike und Mittelalter*. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart. Schwabe & Co AG Verlag. Band 6, 1984, S. 12-6.
- MERINO, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- MESCH, Walter. Die Teile der Definition (Z 10-11). In: RAPP, Christof (Hrsg.). *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*. Klassiker Auslegen Band 4. Berlin, Akademie Verlag, 1996, S. 135-56.
- MESSNER, Reinhold. *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*. Freiburg im Breisgau, Verlag Herder & Co, 1942.

- METZ, J. B. Weisheit II. Theologisch. In: FRIES, Heinrich. (Hrsg.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München, Kösel-Verlag, Band 2, 1963, S. 805-13.
- MEYER, Hans. *Thomas von Aquin: Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. Bonn, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1938.
- M.G. Weisheit. In: MITTELSTRASS, Jürgen (Hrsg., in Verbindung mit Martin Carrier und Gereon Wolters). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler, Band 4, 1996, S. 640.
- MIGNUCCI, Mario. *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secundi I*. Padova, Editrice Antenore, 1975.
- _____. *La teoria aristotelica della scienza*. Firenze. G. C. Sansoni Editore (Facoltà di Magistero dell'Università di Padova VII), 1965.
- MINGES, Parthenius. *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*. Tomus I: Doctrina philosophica, Theologia fundamentalis. Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1930.
- MIRABELL, Ignacio. La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Acti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 347-58.
- MÖHLE, Hannes. *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 44. Münster, Aschendorff, 1995.
- MONSEGÚ, Bernardo. Anticipaciones de Juan Duns Escoto al signo de la teología actual. In: *De doctrina Ioannis Duns Scotus*. Acta Congressus Scotistici Internationalis - Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Roma, Cura Comissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, S. 51-83.
- MOODY, Ernest A. *The logic of William of Ockham*. New York, Russell & Russell, 1965.
- _____. *Truth and consequence in mediaeval logic*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1953.
- _____. The medieval contribution to logic. In: MOODY, Ernest A. *Studies in medieval philosophy, science and logic. Collected papers 1933-1969*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1975, S. 371-92.
- MOSER, Paul K. A posteriori. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol 1, 1998, S. 1-3.
- _____. A priori. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 1, 1998, S. 3-6.
- _____. *Knowledge and evidence*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- MÜHLEN, Heribert. *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*. Werl, Dietrich-Coelde Verlag, 1954.
- MURALT, André de. *La métaphysique du phénomène - Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Coleção Trajetória 2. Campinas, IFCH/Unicamp, 1995.
- NELKIN, Norton. Propositional attitudes and consciousness. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 49, 1989, S. 413-30.
- NEUMANN, Siegfried. *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*.

- Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Band 41. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965.
- NEWEN, Albert und v. SAVIGNY, Eike. *Einführung in die analytische Philosophie*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- NOBIS, H. M. I- Definition. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart. Schwabe & Co AG Verlag, Band 2, 1972, S. 31-5.
- NOONE, Timothy B. Aquinas on divine ideas: Scotus's evaluation. In: *Franciscan Studies*. Vol. 56, 1998, S. 307-24.
- NUCHELMANS, G. Proposition. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 7, 1989, S. 1508-25.
- _____. *Theories of proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. North-Holland Linguistic Series 8. Amsterdam/London, North-Holland Publishing Company, 1973.
- O'CONNOR, D. J. Substance and attribute. In: EDWARDS, E. P. (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London, Macmillan and Free Press, Vol. 8, 1967, S. 37-40.
- O'CONNOR, Edward D. The scientific character of theology according to Scotus. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celerati. Roma, Cura Comissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, S. 03-50.
- O'CONNOR, Timothy. From first efficient cause to God: Scotus on the identification stage of the cosmological argument. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechthild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 435-54.
- O'DALY, Gerard. *Augustine's philosophy of mind*. London, Duckworth, 1987.
- OEHLER, Klaus. Aristotle on self-knowledge. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 118, 1974, S. 493-506.
- OEING-HANHOFF, Ludger. Axiom II. *Geschichte*. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 1, 1971, S. 741-8.
- OPPY, Graham. Propositional attitudes. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 7, 1998, S. 779-87.
- OROMÍ, Miguel. Introducción general. In: DUNS ESCOTO, Juan. *Obras del Doctor Sutil*. Edición bilingüe. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, S. 15-103.
- _____. Posiciones básicas del pensamiento de Escoto y su actualidad. In: *Estudios Franciscanos*. Vol. 62, 1961, S. 6-15.
- OSTDIEK, Gilbert. Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 573-608.
- OWENS, Joseph. Aristotle and modern epistemology. In: CAUCHY, Venant (éd.). *Philosophie et culture, Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie*. Montréal, Éditions Montenoency, Tome IV, 1988, S. 848-51.
- _____. The aristotelian conception of the sciences. In: CATAN, John R. (ed.). *Aristotle - The collected papers of Joseph Owens*. Albany, State University of New York Press, 1981, S. 23-34.

- _____. The grounds of universality in Aristotle. In: CATAN, John R. (ed.). *Aristotle - The collected papers of Joseph Owens*. Albany, State University of New York Press, 1981, S. 48-58.
- PANACCIO, Claude. William of Ockham (c. 1287-1347). In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge encyclopedia of philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 9, 1998, 732-48.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- _____. *Systematische Theologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Band 1, 1988.
- _____. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.
- PARK, Woosuk. Common nature and haecceitas. In: *Franziskanische Studien*. Bd. 71, 1989, S. 188-92.
- _____. *Haecceitas* and the bare particular. In: *Review of Metaphysics*. Vol. 44, 1990, S. 375-97.
- _____. Understanding the problem of individuation: Gracia vs. Scotus. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 273-89.
- PASNAU, Robert. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- PATTERSON, Richard. Aristotle's perfect syllogisms, predication, and the *dictum de omni*. In: *Synthese*. Vol. 96, 1993, S. 359-78.
- PATZIG, Günther. *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der „Ersten Analytiken“*. 2., verbesserte Auflage. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen - Philologisch-Historische Klasse Dritte Folge Nr. 42. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- _____. Erkenntnisgründe, Realgründe und Erklärungen (zu *Anal. post.* A 13). In: MENNE, Albert und ÖFFENBERGER, Niels (Hrsg.). *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles. Zur Modernen Deutung der Aristotelischen Logik Band II*. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1985, S. 10-25.
- PERLER, Dominik. *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*. Quellen und Studien zur Philosophie Band 33. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1992.
- _____. Einleitung. In: PERLER, Dominik (Hrsg.). *Satztheorien - Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert*. Texte zur Forschung Band 37. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, S. 1-56.
- _____. Things in the mind: fourteenth-century controversies over „intelligible species“. In: *Vivarium*. Vol. 34, 1996, S. 231-53.
- _____. What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional objects. In: *Vivarium*. Vol. 31, 1993, S. 72-89.
- PERSSON, Per Erik. *Sacra doctrina - Reason and revelation in Aquinas*. Oxford, Basil Blackwell, 1970.
- PETRUZZELLIS, Nicola. L'infinito nel pensiero di S. Tommaso e di G. Duns Scotus. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celerati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, S. 435-45.
- PINBORG, Jan. Diskussionen um die Wissenschaftstheorie an der Artistenfakultät. In: EBBESEN, Sten (ed.). *Medieval semantics. Selected studies on medieval logic and grammar*. London, Variorum Reprints, 1984, S. 240-68.

- _____. *Logik und Semantik im Mittelalter: Ein Überblick*. Mit einem Nachwort von Helmut Kohlenberger. Stuttgart, Frommann-Holzboog (Problemata 10), 1972.
- _____. Textsemantische Probleme in der Sprachtheorie und Logik des Mittelalters. In: MICHELS, Thomas und PAUS, Ansgar (Hrsg.). *Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik*. Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Salzburg, Universitätsverlag Anton Pustet, 1973, S. 135-69.
- PIZZO, Giovanni. *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Das menschliche Erkenntnisvermögen als Vollzug von Spontaneität und Rezeptivität*. Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach Band 7. Köln, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1998.
- _____. Natura e funzione della memoria: il percorso scotiano tra Agostino e Aristotele. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 525-60.
- PLANTINGA, Alvin. Is belief in God rational?. In: DELANEY, C. F. (ed.). *Rationality and religious belief*. University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion - Number 1. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1979, S. 7-27.
- _____. Religion and epistemology. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, Routledge, Vol. 7, 1998, S. 209-18.
- _____. *The nature of necessity*. Oxford, Clarendon Press, 1974.
- POST, John. F. Infinite regress argument. In: DANCY, Jonathan and SOSA, Ernest (eds.). *A companion to epistemology*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford, Basil Blackwell, 1993, S. 209-12.
- _____. Infinite regress of justification and of explanation. In: *Philosophical Studies*. Vol. 38, 1980, S. 31-52.
- PRÁSTARO, Anna Maria. Filosofia e teologia di Dio - Duns Scoto si é contraddetto? In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis - Patavii, 24-29 septembris 1976. Roma, Societas Internationalis Scotistica, Vol. I, 1978, S. 249-74.
- PRENTICE, Robert P. Univocity and analogy according to Scotus's *Super Libros Elenchorum Aristotelis*. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, S. 39-64.
- PREZIOSO, F. A. *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand*. Serie filosofica 26. Padua, Pubblicazioni dell'Instituto Universitario di Magistero di Catania, 1961.
- RAPP, Christof. Einleitung: Die Substanzbücher der *Metaphysik*. In: RAPP, Christof (Hrsg.). *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*. Klassiker Auslegen Band 4. Berlin, Akademie Verlag, 1996, S. 1-26.
- _____. Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1). In: RAPP, Christof (Hrsg.). *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*. Klassiker Auslegen Band 4. Berlin, Akademie Verlag, 1996, S. 27-40.
- REHRL, Stefan. Grundlegung der Moral bei Johannes Duns Scotus. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*. Bd. 3, 1959, S. 137-81.

- RESCHER, Nicholas. A new approach to Aristotle's apodeictic syllogisms. In: RESCHER, Nicholas. *Studies in modality*. American Philosophical Quarterly - Monograph Series No. 8. Oxford, Basil Blackwell, 1974, S. 3-15.
- RICHTER, Vladimir. Textstudien zum Prolog des Oxforder Sentenzenkommentars von Johannes Duns Scotus. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie*. Bd. 111, 1989, S. 431-49.
- RIVERA, Enrique. Opción de Juan Duns Escoto ante dos grandes metafísicas: la de la „essentia“ y la del „esse“. In: *Naturaleza y Gracia*. Vol. 42, 1995, S. 45-86.
- ROBINSON, Richard. *Definition*. Oxford, Clarendon Press, 1950.
- ROOS, Heinrich. Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boetius von Dazien. In: WILPERT, Paul (Hrsg.). *Mscellanea mediaevalia 5 - Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1968, S. 105-20.
- ROSINI, Ruggero. I limiti della ragione e la necessità della rivelazione in Duns Scoto. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis - Patavii, 24-29 septembris 1976. Roma, Societas Internationalis Scotistica, Vol. I, 1978, S. 155-68.
- ROSS, W. D. Commentary. In: ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary. Oxford, Clarendon Press, Vol. I, 1958, S. 114-366.
- _____. Commentary. In: ROSS, W. D. (text, introduction and commentary). *Aristotle's prior and posterior Analytics*. From corrected sheets of the first edition 1957 and with further corrections 1965. Oxford, Clarendon Press, 1965, S. 287-678.
- _____. Introduction. In: ROSS, W. D. (text, introduction and commentary). *Aristotle's prior and posterior Analytics*. From corrected sheets of the first edition 1957 and with further corrections 1965. Oxford, Clarendon Press, 1965, S. 1-95.
- ROSSI, Pietro B. Robert Grosseteste and the object of scientific knowledge. In: McEVOY, James (ed.). *Robert Grosseteste: new perspectives on his thought and scholarship*. Instrumenta Patristica 27. Steenbrugis, Abbatia St. Petri, 1995, S. 53-75.
- RUGGERO, Rosini. La suprema distinzione tra Dio e il mondo in Duns Scoto. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Homo et mundus*. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis Salmanticae, 21-26 septembris 1981. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, S. 331-43.
- RUSSEL, Bertrand. *An inquiry into meaning and truth*. Fourth impression. London, George Allen & Unwen, 1951.
- SABRA, A. I. Commentary. In: SABRA, A. I. *The Optics of Ibn Al-Haytham II - Introduction, Commentary, Glossaries, Concordance, Indices*. London, The Warburg Institute University of London, 1989, S. 1-142.
- SALCEDO, Leovigildo et ITURRIOZ, Iesu. *Philosophiae scholasticae summa. I - Introductio in philosophiam: logica, critica, metaphysica generalis*. 2. ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- SALMON, Wesley C. *Causality and explanation*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1998.
- SCAPIN, Pietro. Capisaldi di un'antropologia scotista. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 269-91.
- SCHAEFFLER, Richard. *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

- _____. *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. Quaestiones Disputatae 82.* Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1980.
- _____. Wissenschaftstheorie und Theologie. In: BÖCKLE, Franz (Hrsg.). *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilband 20.* Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1982, S. 8-83.
- SCHALÜCK, Hermann. Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus. In: *Wissenschaft und Weisheit.* Bd. 34, 1971, S. 141-53.
- SCHEFFCZYK, Leo. *Die Theologie und die Wissenschaften.* Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1979.
- SCHMAUS, Michael. Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus. In: WILPERT, Paul (Hrsg.). *Miscellanea mediaevalia 2: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung.* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1963, S. 30-49.
- SCHMIDT, Ernst A. Anmerkungen. In: ARISTOTELES. *Nikomachischen Ethik.* Stuttgart, Philipp Reclam, 1983. S. 303-53.
- SCHMIDT, Robert W. *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas.* The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Johannes Duns Scotus und die praktische Philosophie. In: ASZTALOS, Monika; MURDOCH, John E. and NIINILUOTO, Ilkka (eds.). *Knowledge and the sciences in medieval philosophy - Acta Philosophica Fennica (vol. 48).* Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Vol. III, 1990, S. 276-87.
- SCHOFIELD, Malcolm. Aristotle on the imagination. In: NUSSBAUM, Martha C. and RORTY, Amélie Oksenberg RORTY (eds.). *Essays on Aristotle's De anima.* Oxford, Clarendon Press, 1992, S. 249-77.
- SCHOLZ, Heinrich. *Abriß der Geschichte der Logik.* Zweite, unveränderte Auflage. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1959.
- _____. Augustinus und Descartes (1932). In: HERMES, Hans; KAMBARTEL, Friedrich und RITTER, Joachim (Hrsg.). *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strengen Wissenschaft.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, S. 45-61.
- _____. Die Axiomatik der Alten (1930). In: HERMES, Hans; KAMBARTEL, Friedrich und RITTER, Joachim (Hrsg.). *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strengen Wissenschaft.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, S. 27-44.
- _____. Was ist uner einer theologischen Aussage zu verstehen? In: BECKMANN, Klaus-Martin (Hrsg.). *Protestantische Theologie.* Düsseldorf/Wien, Econ Verlag, 1973, S. 86-97.
- SCHÖNBERGER, Rolf. Evidenz und Erkenntnis - Zu mittelalterlichen Diskussionen um das erste Prinzip. In: *Philosophisches Jahrbuch.* Bd. 102, 1995, S. 4-19.
- _____. *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik.* Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1994.
- SCHRAMM, Matthias. *Ibn al-Haythams Weg zur Physik.* Boethius Texte und Abhandlungen zur Geschichte der Exakten Wissenschaften Band 1. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963.
- SCHULTHESS, Peter und IMBACH, Ruedi. *Die Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium.* Zürich, Artemis, 1996.

- SCHULZ, Michael. *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar.* Münchener Theologische Studien - II. Systematische Abteilung 53. Band. St. Ottilien, Eos Verlag Erzabtei, 1997.
- SCOTT, T. K. Ockham on evidence, necessity and intuition. In: *Journal of the History of Philosophy.* Vol. 7, 1969, S. 27-49.
- SECKLER, Max. Theologie als Glaubenswissenschaft. In: KERN, Walter; POTTMEYER, Hermann Josef und SECKLER, Max (Hrsg.). *Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre.* Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1988, S. 179-241.
- SEEBERG, Reinhold. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung.* Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Band 5. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1900. Aalen, Scientia Verlag, 1971.
- SEIDL, Horst. Einleitung. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E)).* Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, S. XI-LXIX.
- _____. Kommentar. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik - Erster Halbband: Bücher I(A) - VI (E).* Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, S. 265-429.
- _____. Kommentar. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik - Zweiter Halbband: Bücher VII(Z)-XIV(N).* Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991, S. 373-603.
- _____. Kommentar. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles - Zweite Analytiken.* Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar v. H. Seidl. Gr. Text in der Edition von Th. Waitz (= Elementa 1). Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984.
- SEIFFERT, Helmut. *Einführung in die Wissenschaftstheorie I. Sprachanalyse - Deduktion - Induktion in Natur- und Sozialwissenschaften.* 3. Auflage. München, Verlag C. H. Beck, 1971.
- SERENE, Eileen. Demonstrative science. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony and PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600.* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 496-517.
- SHANNON, Thomas A. *The ethical theory of John Duns Scotus. A dialogue with medieval and modern thought.* St. Bonaventure, Franciscan Press, 1995.
- SHIRCEL, Cyril L. *The univocity of the concept of being in the philosophy of John Duns Scotus.* Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1942.
- SIETZEN, E. Terminus. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 10, 1998, S. 1013-20.
- SMITH, Nicholas D. Wisdom. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy.* London/New York, Routledge, Vol. 8, 1998, S. 752-5.
- SÖDER, Joachim Roland. *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 49. Münster, Aschendorff, 1999.
- SÖLLINGER, Alexander. Erkenntnistheoretische Implikationen der Memoria-Konzeption von Scotus. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Methodologica ad*

- mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 483-93.
- SONDAG, Gérard. Commentaire Continu. In: DUNS SCOT. *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, S. 25-130.
- _____. Introduction. In: DUNS SCOT, Jean. *L'image*. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, S. 7-108.
- _____. Universel et *natura communis* dans l'*Ordinatio* et dans les *Questions sur le Perihermeneias* (une brève comparaison). In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 385-93.
- SORABJI, Richard R. K. Aristotle and Oxford philosophy. In: *American Philosophical Quarterly*. Vol. 6, 1969, S. 127-35.
- SOSA, Ernest. Knowledge and intellectual virtue. In: SOSA, Ernest. *Knowledge in perspective. Selected essays in epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, S. 225-44.
- _____. Reliabilism and intellectual virtue. SOSA, Ernest (ed.). *Knowledge in perspective. Selected essays in epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, S. 131-45.
- SPADE, Paul Vincent. The semantics of terms. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony and PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 188-96.
- SPEER, Andreas. Einleitung. In: SPEER, Andreas (Hrsg.). *Bonaventura Quaestiones disputatae de scientia Christi - Vom Wissen Christi*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, S. XI-LXII.
- _____. Von der Wissenschaft zur Weisheit. In: BORSCHE, Tilman und KREUZER, Johan. *Weisheit und Wissenschaft*. Schriften der Académie du Midi Band II. München, Wilhelm Fink Verlag, 1995, S. 115-27.
- SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from perception to knowledge. Volume One: Classical roots and medieval discussions*. Brill's Studies in Intellectual History Volume 48. Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1994.
- SPRUYT, Joke. Duns Scotus's criticism of Henry of Ghent's notion of free will. In: BOS, E. P. (ed.). *John Duns Scotus renewal of philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). ELEMENTA (Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte) Band 72. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998, S. 139-54.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie Band I - Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*. Berlin/Heidelberg/New York, Springer-Verlag, 1969.
- STEINFATH, Holmer. Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von *Met. Z* 12 und *H* 6. In: RAPP, Christof (Hrsg.). *Aristoteles - Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Q)*. Klassiker Auslegen Band 4. Berlin, Akademie Verlag, 1996, S. 229-51.
- STEMMER, P. Tugend I. *Antike*. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 10, 1998, S. 1532-48.
- STOPPER, M. R. Schizzi Pirroniani. In: *Phronesis*. Vol. 28, 1983, S. 265-97.

- STREVELER, Paul A. Ockham and his critics on: intuitive cognition. In: *Franciscan Studies*. Vol. 35, 1975, S. 222-36.
- STUMP, Eleonore. Aquinas on the foundations of knowledge. In: BOSLEY, Richard (ed.). *Aristotle and his medieval interpreters*. Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 17. Calgary, University of Calgary Press, 1992, S. 125-58.
- _____. The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species. In: SPADE, Paul Vincent (ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, S. 168-203.
- SWEENEY, Leo. *Divine infinity in greek and medieval thought*. New York, Peter Lang, 1992.
- SYLWANOWICZ, Michael. *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus' Metaphysics*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 51. Leiden, E. J. Brill, 1996.
- TACHAU, Katherine H. The response to Ockham's and Aureol's epistemology (1320-1340). In: MAIERÙ, Alfonso (ed.). *English logic in Italy in the 14th and 15th centuries*. Acts of the 5th European Symposium on Medieval Logic and semantics - Rome, 10-14 november 1980. History of Logic I. Napoli, Bibliopolis, 1982, S. 185-217.
- _____. *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 22. Leiden/New York/København/Köln, 1988.
- TAVARD, George H. *Transiency and permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure*. St. Bonaventure/Louvain/Paderborn, The Franciscan Institute/E. Nauwelaerts/F. Schöningh, 1954.
- TE VELDE, R. A. Intuï tieve kennis en contingentie bij Duns Scotus. In: *Tijdschrift voor Filosofie*. Vol. 47, 1985, S. 276-96.
- TILES, J. E. Why the triangle has two right angles kath' hautō. In: *Phronesis*. Vol. 28, 1983, S. 1-16.
- TODISCO, Orlando. Dio „ut ens infinitum“ e „ut haec essentia“ oggetto primo della teologia scotista. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 609-25.
- _____. Duns Scotus e il pluralismo epistemologico. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 121-48.
- _____. Il metodo della concordanza e l'unione attitudinale dei fenomeni naturali. Progetto scotista di una „scienza cristiana“. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Homo et mundus*. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis Salmanticae, 21-26 septembris 1981. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, S. 301-20.
- _____. *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*. Roma, Edizioni Abete, 1975.
- TONNA, Ivo. La conoscenza umana in Duns Scoto. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 495-508.
- TORRELL, Jean-Pierre. Le savoir théologique chez les premiers thomistes. In: *Revue Thomiste*. Tome 97, 1997, S. 9-30.

- _____. Le savoir théologique chez saint Thomas. In: *Revue Thomiste*. Tome 96, 1996, S. 355-96.
- TRAINA, Mariano. Aspetti fondamentali della teodicea di Scoto. In: *Antonianum*. Annus 10, 1969, S. 307-28.
- _____. Duns Scoto oltre Aristotele e l'Aristotelismo. *Laurentianum*. Annus 34, 1993, S. 33-47.
- _____. La dialettica in Giovanni Duns Scoto. In: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale. Université de Montréal, Montréal, Canada 27 août-2 septembre 1967. Montréal/Paris, Institut d'Études Médiévales/Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, S. 923-38.
- TROTTMANN, Christian. *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*. Études de Philosophie Médiévale 78. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- _____. Vision béatifique et science théologique - Interférences scotistes dans le „Quodlibet“ Parisien de Guiral Ot (Décembre 1333). In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. II, 1995, S. 739-47.
- TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. 6. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- TUGENDHAT, Ernst und WOLF, Ursula. *Logisch-semantische Propädeutik*. Durchgesehene Ausgabe. Stuttgart, Philip Reclam, 1993.
- TUNINETTI, Luca F. „*Per se notum*“: *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 47. Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996.
- TWEEDALE, Martin M. Aristotle's universals. *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 65, 1987, S. 412-26.
- _____. Issues and resolutions: Scotus and Ockham on the realities of universals. In: TWEEDALE, Martin M. *Scotus vs. Ockham - A medieval dispute over universals volume II: Commentary*. Studies in the History of Philosophy Volume 50B. Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1999, S. 395-435.
- _____. *Scotus vs. Ockham: A medieval dispute over universals - Volume II Commentary*. Studies in the History of Philosophy Volume 50B. Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1999.
- VAN FRAASSEN, Bas. The pragmatics of explanation. In: BOYD, Richard; GASPER, Philip and TROUT, J. D. (eds.). *The philosophy of science*. Third printing. Massachusetts Institute of Technology, 1992, S. 317-27.
- VAN HOOK, Brennan. Duns Scotus and the self-evident proposition. In: *The New Scholasticism*. Vol. 36, 1962, S. 29-48.
- VELLICO, Antonius Maria. De caractere scientifico theologiae apud Doctorem Subtilem. In: *Antonianum*. Annus 16, 1941, S. 3-30.
- _____. De regula fidei iuxta Ioannis Duns Scoti doctrinam. In: *Antonianum*. Annus 10, 1935, S. 11-36.
- VIER, Peter C. *Evidence and its function according to John Duns Scotus*. St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1951.
- VIER, Raimundo. A essência da liberdade na doutrina de João Duns Escoto. In: GARCIA, Antônio (org.). *Estudos de filosofia medieval - A obra de Raimundo*

- Vier. Petrópolis/São Paulo/Curitiba, Editora Vozes/Universidade São Francisco/Editora UFPR, 1997, S. 19-32.
- _____. São Francisco e o pensamento medieval. In: GARCIA, Antônio (org.). *Estudos de filosofia medieval - A obra de Raimundo Vier*. Petrópolis/São Paulo/Curitiba, Editora Vozes/Universidade São Francisco/Editora UFPR, 1997, S. 183-214.
- _____. Tradução e notas. In: DUNS SCOT, John. A existência de Deus - *Opus Oxoniense* I, parte 1, qq. 1-2. In: DUNS SCOT, John et OCKHAM, William of. *John Duns Scot: Escritos filosóficos - William of Ockham: Seleção de obras*. São Paulo, Editora Nova Cultural, 1991, S. 43-69.
- VIGNAUX, Paul. Etre et infini selon Duns Scot et Jean de Ripa. In: VIGNAUX, Paul. *De Saint Anselm a Luther*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, S. 353-66.
- _____. Humanisme et théologie. In: VIGNAUX, Paul. *De Saint Anselm a Luther*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, S. 175-91.
- _____. Infini, liberté et histoire du salut. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 495-507.
- _____. Lire Duns Scot aujourd'hui. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis - Patavii, 24-29 septembris 1976. Roma, Societas Internationalis Scotistica, Vol. I, 1978, S. 33-46.
- _____. Valeur morale et valeur de salut. In: BÉRUBÉ, Camille (ed.). *Homo et mundus*. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis Salmanticae, 21-26 septembris 1981. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, S. 53-67.
- VOS, A. Duns Scotus and Aristotle. In: BOS, E. P. (ed.). *John Duns Scotus renewal of philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). ELEMENTA (Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte) Band 72. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998, S. 49-74.
- _____. *Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie*. Dissertationes Neerlandicae - Series Theologica 5. Kampen, Uitgeversmaatschappij, 1982.
- _____. Knowledge, certainty and contingency. In: BOS, E. P. (ed.). *John Duns Scotus renewal of philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). ELEMENTA (Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte) Band 72. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998, S. 75-88.
- _____. On the philosophy of the young Duns Scotus - Some semantical and logical aspects. in: BOS, E. P. (ed.). *Artistarium, Supplementa II - Mediaeval semantics and metaphysics*. Studies dedicated to L. M. de Rijk, Ph. D., Professor of ancient and medieval philosophy at the University of Leiden, on the occasion of his 60th birthday. Nijmegen, Ingenium Publishers, 1985, S. 195-220.
- WALTER, Ludwig. *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. München/Paderborn/Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1968.
- WATSON, S. Y. A problem for realism: our multiple concepts of individuals things and the solution of Duns Scotus. In: RYAN, John K. and BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1965, S. 61-82.
- WEIDEMANN, Hermann. Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter. In: *Vivarium*. Vol. 29, 1991, S. 129-47.

- WENGERT, R. G. The development of the doctrine of the formal distinction in the *Lectura prima* of John Duns Scotus. In: *The Monist*. Vol. 49, 1965, S. 571-87.
- WERNER, Hans-Joachim. *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*. Bern/Frankfurt, Herbert Lang/Peter Lang, 1974.
- _____. „Incommunicabilitas et libertas“ - La métaphysique de la personne selon Thomas d'Aquin et Duns Scot. In: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*. Tome 83, 1999, S. 21-33.
- _____. Unmittelbarkeit und Unabhängigkeit. Zur anthropologischen Bedeutung zweier personaler Bestimmungen nach Duns Scotus. In: AERSTEN, Jan A. und SPEER, Andreas (Hrsg.). *Miscellanea mediaevalia 24 - Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1996, S. 389-405.
- WETTER, Friedrich. *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1967.
- WIEDENHOFER, Siegfried. Theologie. In: KASPER, Walter (Hrsg.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg/Basel/Rom/Wien, Herder, Band 9, 2000, S.1435-44.
- WIELAND, W. Die aristotelische Theorie der Notwendigkeitsschlüsse. In: HAGER, Fritz-Peter (Hrsg.). *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, S. 308-38.
- WIENBRUCH, Ulrich. *Erleuchtete Einsicht. Zu Erkenntnislehre Augustins*. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik Band 218. Bonn, Bouvier Verlag, 1989.
- WILLIAMS, Thomas. A most methodical lover? On Scotus's arbitrary Creator. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 38, 2000, S. 169-202.
- WILSON, Gordon. The presence of Henry of Ghent in Scotus's *Quaestiones super libros metaphysicorum*. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 107-24.
- WINTER, H. J. J. The optical researches of Ibn Al-Haitham. In: *Centaurus*. Vol. 3, 1954, S. 190-210.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophische Untersuchungen. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werkausgabe Band 1*. 10. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, S. 225-580.
- WÖLFEL, Eberhard. *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Band 40. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965.
- WOLF, Sebastian. *Das potentiell Unendliche - Die aristotelische Konzeption und ihre modernen Derivate*. Frankfurt am Main/Bern, Verlag Peter Lang, 1983.
- WOLTER, Allan B. An Oxford dialogue on language and metaphysics. In: *The Review of Metaphysics*. Vol. 32, 1978, S. 323-48.
- _____. Duns Scotus on intuition, memory, and our knowledge of individuals. In: ADAMS, Marilyn McCord (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca, Cornell University Press, 1990, S. 98-122.
- _____. Duns Scotus on the natural desire for the supernatural. In: ADAMS, Marilyn McCord (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca, Cornell University Press, 1990, S. 125-47.
- _____. Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge (Introduction). In: *Franciscan Studies*. Vol. 11, 1951, S. 231-9.

- _____. God's knowledge: a study in scotistic methodology. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma, PAA - Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, S. 165-82.
- _____. John Duns Scotus (b. ca. 1265; d. 1308). In: GRACIA, Jorge J. E. (ed.). *Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*. Albany, Suny Press, 1994, S. 271-98.
- _____. Reflections about Scotus's early works. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 37-57.
- _____. Scotus on the divine origine of possibility. In: *The American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 67, 1993, S. 95-107.
- _____. The formal distinction. In: RYAN, John K. and BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1965, S. 45-60.
- _____. The nature and existence of God. In: ADAMS, Marilyn McCord (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca, Cornell University Press, 1990, S. 254-77.
- _____. The realism of Duns Scotus. In: ADAMS, Marilyn McCord (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca, Cornell University Press, 1990, S. 42-53.
- _____. The „theologism“ of Duns Scotus. In: ADAMS, Marilyn McCord (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca, Cornell University Press, 1990, S. 209-53.
- _____. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute Publications, 1946.
- WYATT, Nicole. Did Scotus invent possible worlds semantics?. In: *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 78, 2000, S. 196-212.
- ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ZAVALLONI, Roberto. La „corporeità“ nel pensiero francescano - Da San Francesco a Duns Scotus. In: *Antonianum*. Vol. 66, 1991, S. 532-62.
- ZEKL, Hans Günter. Anmerkungen Zweite Analytik. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*. Organon Band 3/4. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, S. 570-607.
- _____. Einleitung. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles' Physik - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(D)*. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, S. I-LI.
- _____. Einleitung des Übersetzers (Zweite Analytik). In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles - Erste Analytik/Zweite Analytik*. Organon Band 3/4. Griechisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, S. LXVII-CXX.
- ZIELINSKI, Edward. Unendlichkeit und Identitätsaussage (praedicatio per identitatem) in bezug auf Gott nach Johannes Duns Scotus. KLUXEN, Wolfgang (Hrsg.). In: *Miscellanea Mediaevalia 13/2 - Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1981, S. 999-1002.
- ZIELINSKY, Ivo. Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus. In: *Wissenschaft und Weisheit*. Bd. 48, 1985, S. 17-32.

- ZIMMER, Christoph. Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen? In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Bd. 36, 1989, S. 311-40.
- ZIMMERMANN, Albert. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert (Texte und Untersuchungen)*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 8. Leiden-Köln, E. J. Brill, 1965.

Roberto Hofmeister Pich
Rupertstraße 67
D-22609 Hamburg
Tel.: 040-8231610

LEBENS LAUF

Name: Roberto Hofmeister Pich
Geburtstag: 15.09.1972
Geburtsort: Pelotas-RS, Brasilien
Familienstand: verheiratet, ein Kind

Ausbildung:

1978-1985: Escola Estadual de I e II Grau Assis Brasil in Pelotas-RS

1986-1989: Colégio Gonzaga in Pelotas-RS
 1987-1989: Gymnasialausbildung

03.1990-06.1996: Studium der Evangelischen Theologie an der Escola Superior de Teologia da IECLB in São Leopoldo-RS, Brasilien
 06.1996: Erlangung des Bakkalaureats in Theologie an der Escola Superior de Teologia da IECLB in São Leopoldo-RS

03.1992-12.1996: Studium der Philosophie an der Universidade Federal do Rio Grande do Sul in Porto Alegre-RS, Brasilien
 12.1996: Erlangung des Bakkalaureats und des Lizenziats in Philosophie an der Universidade Federal do Rio Grande do Sul in Porto Alegre-RS

04.1998-09.1999: Grundstudium am Romanischen Seminar des Fachbereichs Sprachwissenschaften der Universität Hamburg

07.1997-02.2001: Promotionsstudium an der Philosophischen Fakultät der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Seit 03.2001: Wissenschaftlicher Assistent für Philosophie an der Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul in Porto Alegre-RS

Roberto Hofmeister Pich