

Edward Baert

**Aufstieg und Untergang der Ontologie.
Descartes und die nachthomasische Philosophie**

Osnabrücker Philosophische Schriften
Reihe A (Abhandlungen), Band 2

herausgegeben von
Andreas Kamlah, Wolfgang Lenzen
und Arnim Regenbogen

Edward Baert

Aufstieg und Untergang der Ontologie

Descartes und die
nachthomasische Philosophie

Universitätsverlag Rasch Osnabrück

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

folgt

© 1997 Universitätsverlag Rasch, Osnabrück
Rechtsträger: Rasch Druckerei und Verlag GmbH & Co. KG, Bramsche
Alle Rechte vorbehalten
Herstellung: Rasch Druckerei und Verlag, Bramsche
Gedruckt auf säurefreiem Papier, TCF
Printed in Germany

ISBN 3-932147-06-5

Inhalt

Vorbemerkung.	8
Vorrede: Descartes und die nachthomasische Philosophie	9
Einleitung	19
Weshalb mit Heinrich von Gent den Anfang machen?	19
Weshalb nur Duns Scotus und Suarez in Betracht ziehen?	25
Und weshalb Descartes?	28
I. Teil: Die Erörterung der distinctiones	33
1 Die distinctio intentionalis des Heinrich von Gent: die Sache als Seiendes.	34
Dreifache Bestimmung der Sache; deren Voraussetzungen in der Gottes- und Trinitätslehre	
2 Die distinctio formalis des Duns Scotus: die Eigenständigkeit des Seienden als Sache.	56
Die scotische Verwandlung der Vorgaben Heinrichs von Gent. Natura communis und Individuum	
3 Die distinctio rationis ratiocinatae des Suarez = die Distink- tion »mittels des Verstandes, der die Sache unvollkommen, abstrakt, konfus oder inadäquat erfaßt« (DM 7,1,8): das Sei- ende als das erstlich Erfaßte an jeglicher Sache.	77
Die Metaphysik als menschliche Wissenschaft. Die ontologische Identität. Wesen und Individuum. Die fundamentale Bedeutung des ontologischen »a se«.	
4 Die distinctio realis des Descartes: die Sache, welche nie nichtig sein kann.	98
Das methodische Nichts. Die neue Identität. Die Priorität der den- kenden Sache.	
II. Teil: Die Bestimmung der Idee	117
1 Die Idee bei Heinrich von Gent.	121
Die ›rationes imitabilitatis‹ in Gottes Wesen und die im göttlichen Intellekt hervorgegangenen Wesen der Dinge.	

2	Duns Scotus.	127
	Die Ideen als Sekundärobjekte des göttlichen Wissens.	
3	Suarez.	138
	Die Idee ist kein äußeres Urbild. Nicht das erkannte Objekt, sondern der Akt selbst oder das Wort, nämlich der Formalbegriff, ist das Urbild oder die Idee.	
4	In den cartesischen Meditationen ist die Idee kein eigenes Thema.	147

III. Teil: Die Gotteserkenntnis und ihre Beweise 149

1	Heinrich von Gent.	152
	Die Unbestimmtheit des Seienden und die Erkenntnis Gottes. Der »conceptus realis«. Gott als das Erst-Erkannte. Die Analogie.	
2	Duns Scotus.	158
	Die Univozität des Seienden. Die Erstlichkeit der Seinserkenntnis. Die Erkenntnis von Gott als Seiendem. Objekt überhaupt und erstes Objekt. Die Unkenntnis von unserer vernünftigen Natur.	
3	Suarez.	170
	Die atheologische Seinslehre als die fundamentale Wissenschaft. Die adäquate Disjunktion des Seienden »a se« und des Seienden »ab alio«. Die negative Bedeutung des »a se« und die Eigentümlichkeit der göttlichen Natur. Der Gottesbeweis a posteriori und die eigene Aufgabe des apriorischen Beweises.	
4	Descartes.	181
	Die Idee Gottes in mir. Das objektive Sein oder das objektive Kunstwerk und die Frage nach seiner Ursache. Das neue »a se« oder die wahre Priorität des Unendlichen. Die positive Bedeutung des »a se« und die Erkenntnis der Natur des Ich. Die Gottesbeweise bzw. die Gotteserkenntnis: der Ausschluß jeglicher Beschränktheit Gottes oder die Begründung für die Möglichkeit einer Universal-Wissenschaft.	

	Literaturverzeichnis	203
1	Quellen	203
2	Literatur.	204

»Die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt. Es bedarf noch so vieler rückwirkender Kräfte« (F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, 1. Buch, 34).

Ein Nietzsche-Zitat für eine Arbeit, die sich zum großen Teil mit der Spätscholastik befaßt – ist das nicht aberwitzig? So kann und muß es scheinen, solange man auf die Veränderungen der Zeit fixiert ist. Aber Nietzsche ging es um diese Sache: die *Historia abscondita* (so der Titel jener Nr. 34).

Die Aufgabe, die verborgene Geschichte aufzudecken, wird erst dort realisiert, wo es ein Exemplum gibt – dessen, was man in früheren Zeiten die ›*vita intellectualis*‹ nannte. Und da Leben seiner alten Bestimmung nach Bewegung ist und also im Falle der ›*vita intellectualis*‹ vernünftige Bewegung, setzt auch ein Unternehmen, welches sogar in einer, wie es scheint, unergiebigem Geschichtsphase ihre Vernunft heraushören will, ein Exemplum im Umgang mit der noch zu entdeckenden Geschichte voraus. Prof. Boeder gab weder eine Vorzeichnung noch einen unmittelbaren Anstoß zu dieser Arbeit, aber er war doch Exemplum für ihre Durchführung. Nur deshalb ist diese Arbeit zum Abschluß gekommen.

Vorbemerkung

Im Folgenden soll zweierlei ans Licht gebracht werden, was bislang noch im Dunkeln lag. Erstens, der Zusammenhang des cartesischen Gedankens mit der sogenannten spätscholastischen Philosophie. Man hat Descartes vorgeworfen »in der Rolle des Autodidakten« aufzutreten, so zu tun, als ob er niemandem etwas zu verdanken habe, obwohl er »sehr bewandert (war) in den Gepflogenheiten und Diskussionen der Scholastik« (A. Koyré, o.c., S. 120). Aber sollte man nicht eher der philosophiehistorischen Forschung vorhalten, so zu tun, als ob Descartes darauf angewiesen gewesen wäre, auf die ihm bekannten Autoren zurückzugreifen, weshalb man heute bei ihm Quellenforschung betreiben müsse? Hier werde gezeigt: weshalb Descartes zum einen auf keinen Rückgriff angewiesen war, zum anderen welche Vorarbeit die nachthomastische Philosophie geleistet hat: das Hervortreiben des ontologisch bestimmten Seienden oder der »gefestigten Sache«. Genau diese Sache tilgt Descartes.

Sodann werde gezeigt, weshalb Descartes berechtigt ist, sich nicht auf die Offenbarungstheologie einzulassen. Die ontologische Bestimmung des Seienden kann nur unter der Bedingung erfolgen, daß die Ontologie Fundament der Offenbarungstheologie, also auch der Trinitätslehre wird. Mit der Tilgung der Ontologie verschwindet also jenes Fundament. Und was tut Descartes? Er bleibt bei seiner Sache; denn es kommt ihm nicht zu, wie er sagt, nun die Frage zu beantworten: Was ist mit der Trinitätslehre? Doch gerade die denkende Sache und die ausgedehnte zeigen, wie er in einem neuen Sinne theologisch denkt.

Vorrede: Descartes und die nachthomasische Philosophie

Die Geschichte die Geschichte sein lassen – das scheint ein besonders schwieriges Unterfangen zumal dann, wenn es um das Verhältnis von mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie geht. Die Schwierigkeit scheint zunächst im Atmosphärischen zu liegen. Wo die einen von einer Nostalgie nach dem Vergangenen getrieben zu sein scheinen und eben deshalb von all dem abgestoßen werden, was ihnen den Abfall vom mittelalterlichen Denken anzeigt, begrüßen die anderen die neu errungene Freiheit, das Abschütteln einer Vergangenheit, die fremd-, weil theologisch bestimmt war, und die einzige kritische Frage bleibt dann diejenige nach den noch nicht getilgten Spuren vormaliger Denkart. Ist man also genötigt, alles Erbe aufzudecken, das uns bis heute bedrängt? Muß die Scheidung der Epochen noch irgendwie vervollständigt werden? Oder sollte man sich auf eine exakte Wiedergabe der unterschiedlichen Positionen beschränken?

In all diesen Fällen kommt die Geschichte nicht zu ihrem Recht. Sie ist so oder so schon beurteilt bzw. eingeschätzt, noch bevor man sich die Frage gestellt hat, ob die ganze Schwierigkeit hier nicht darin zu sehen ist, an die Geschichte selbst heranzukommen, das heißt an die sie bewegenden Unterschiede und an deren jeweiligen Beweggrund. Gibt es da so etwas wie »Neues«? Beansprucht nicht gerade Descartes Vorurteilslosigkeit als Bedingung des Erfassens der Wahrheit – »nichts ist älter als« sie (VII 3,25 vgl. 580,18 und 596,13)? Ist sie verdeckt durch Vorurteile? Oder zeigen diese nicht vielmehr an, daß die Wahrheit verborgen ist?

Das Ende des Mittelalters, der Anfang der Neuzeit in der Philosophie hat sich vor langer Zeit ereignet. Ist dieses Ereignis nicht schlechthin »passé«? Oder wäre da noch eine neue Quelle zu entdecken? Um mit einer gewissen Aufmerksamkeit auf unsere eigenen unthematischen Vorurteile zur Sache und also zum cartesischen Schnitt zu kommen: Dem Beobachter drängen sich hier unwillkürlich drei bekannte Sachverhalte auf. Erstens: mehr als jeder andere neuzeitliche Philosoph ist die Einschätzung Descartes' dem jeweiligen Zeittrend ausgesetzt. Jede Zeit scheint sich einen eigenen Descartes zurecht zu legen. Seit einiger Zeit aber ist er einem unentwegten Abstoß ausgesetzt. Dennoch scheint soviel festzustehen: mit Descartes nimmt die neuzeitliche Philosophie ihren Anfang.

Zweitens: dabei kommen zwei wichtige Entscheidungen des Descartes zur Einheit der Natur (in Abhebung von der Einheit der Zusammensetzung; VII 423,9) und zur positiven Bedeutung des »a se« (in Abhebung von der herkömmlichen negativen Deutung »nicht von einem andern her«) nie zu ihrem Recht. Man tut so, als ob es sich da um eher beiläufige Randbemerkungen handle.

Drittens: das Motiv, das ihn zu seinen Meditationen geführt hat – Descartes erwähnt es ausdrücklich in seinem Widmungsschreiben an die Sorbonne¹ –, scheint bei der

¹ »Die *Gloria* Gottes, auf die sich all dies bezieht« (4,11).

Aber wird hier sein Schreiben an die Sorbonne nicht allzu ernst genommen? Geht es diesem

Würdigung seines Werkes nebensächlich zu sein. Man tut so, als ob da ein Motiv geltend gemacht werde, das keinen inneren Zusammenhang mit der Thematik der Meditationen aufweist.

Diese drei Sachverhalte bezeugen eine ungeschichtliche Würdigung der cartesianischen Thematik. Die geschichtliche Frage, was Descartes zu seinem eigentümlichen Thema bestimmt, fehlt. Schon deshalb kann sich jede Zeit nach eigenem Geschmack ein Bild von ihm machen.

Warum und in welchem Sinne sind die Seele und Gott schon durch den Titel der Meditationen als ihr Thema ausgewiesen? »Ich bin immer der Ansicht gewesen« – ist das nur eine Datierung bzw. Frühestdatierung, die eine spätere Änderung ausschließt? Oder möchte Descartes seine Standhaftigkeit hervorheben? Oder hätte er in diesem Punkt tatsächlich nie seine Ansicht geändert? Warum diesen Satz nicht auf die Erste Philosophie selbst beziehen? Dafür spricht doch seine Fortsetzung: Was die Erste Philosophie zu tun hat, war von jenem Moment an klar, da ich selber mit der Philosophie angefangen habe; ich selber – stellte sich doch bald heraus, daß die »Prinzipien (der Wissenschaften) alle von der Philosophie, in der ich noch keine sicheren Prinzipien fand, entlehnt sein mußten« (DdM, 2. Kap./VI, 21,31). Es fehlten die Prinzipien der Philosophie selbst.

»Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß die beiden Quästiones zu Gott und der Seele die vornehmsten unter denen sind, die eher mittels der Philosophie als der Theologie zu beweisen sind« (VII 1,7).

»Eher« (potius); wenn Descartes sich je in den Meditationes vorsichtig ausgedrückt hat, dann hier, wo er scheinbar nur eine Vorliebe ausspricht: man solle jene Quästiones besser der Philosophie überlassen, wenigstens was die betreffende Beweisführung – demonstratio – anlangt. War dort eine Wahl zu treffen? Oder konnte die Beweisführung und das heißt die vernünftige Darlegung dieser Themata allein Sache der Ersten Philosophie sein – und dies so sehr, daß eben jene Themata die Sache der Ersten Philosophie überhaupt bilden?

Waren aber die Gottesbeweise nicht schon längst in der Philosophie bzw. Theologie erbracht worden? Sind der Seele und ihrer Unsterblichkeit nicht schon in der griechischen Philosophie eigene Schriften gewidmet worden? Es kann sich bei jenem »eher« nicht darum handeln, daß die beiden Themata noch nie auf eine demonstrative bzw. argumentative Weise dargelegt worden wären. Nur glaubt Descartes allerdings, daß

Widmungsbrief nicht zuerst um die Protektion der Sorbonne, um ihren autoritativen Schutz bzw. um ihr Wohlwollen, wobei dann die Versicherung der Schriftgemäßheit als Lockvogel für die Theologen gedacht wäre? Solche geläufigen Einwände bezeugen eine völlige Blindheit für das cartesianische ›larvatus prodeo« (Cog.priv. X, 213,6), das sich hier geltend macht. Denn worauf lenkt Descartes die Aufmerksamkeit der theologischen Fakultät? Auf das Unschriftgemäße jener Gotteserkenntnis, welche der Erkenntnis der »res naturales« – bei Thomas von Aquin der terminus technicus für die Dinge, die von Gott erschaffen sind im Unterschied zu den »res artificiales«, die auf die menschliche Tätigkeit zurückgehen – im Wege steht. Fehlt bislang ein Wissen, das ihnen angemessen ist, so meint der Grund jener unangemessenen Erkenntnis einen Gott, der kein Gott ist. Eben dagegen wendet sich Descartes. Aber auch die Heilige Schrift: »Der wahre Sinn der zitierten Stelle (gemeint ist Eccl. 8,17) ist: der Mensch könne die natürlichen Dinge nicht richtig wissen, solange er Gott nicht kennt, wie das auch ich versichere« (VII 431,10).

seine Darlegung bislang Unerhörtes zu bewirken imstande ist, nämlich dies, daß »alle Irrtümer, die zu diesen Quästiones jemals aufgetreten sind, in Kürze aus den Gemütern der Menschen getilgt werden mögen« (VII 6,3).²

Woher dieser Optimismus? Möchte doch niemand behaupten, ja auch nur vermuten, ein Philosoph, der so sehr auf Vorurteile und ihre Herrschaft achtet, wäre einem Fortschrittsglauben verfallen. Mußte es da nicht vielmehr auffallen, daß Descartes auf die Heilige Schrift hindeutet, genauer auf das, was sich aus der Heiligen Schrift folgern läßt: daß nämlich »die Erkenntnis Gottes leichter ist als vieles, was man von den geschaffenen Dingen dafür hält« (VII 2,17)? Ähnliches wird von der Seele gesagt. In der französischen Übersetzung des Untertitels der zweiten Meditation heißt es: daß das menschliche Gemüt leichter erkennbar ist als der Körper. Und wo Descartes in der Mitte aller Meditationen, nämlich zu Beginn der vierten, auf das schon Vollbrachte zurückblickt, heißt es:

»Ich habe sorgfältig bemerkt, daß es recht wenig ist, was wir von körperlichen Sachen wahrhaft erfassen, und vieles mehr vom menschlichen Gemüt, noch viel mehr von Gott erkannt wird« (VII 52,24).

Darin sieht er seine Nähe zur Schrift und versteht er sein Werk als »schriftgemäß«. Im Kenntlicher-sein Gottes stimmen die Schrift und seine rein vernunftmäßige Beweisführung überein.

Was fehlte ihm also? Nicht die Gottesbeweise: deren gab es so viele, »daß kaum welche erbracht werden können, die nicht zuvor von irgendwelchen anderen erfunden wären« (VII 3,16). Was wäre bei einem solchen Überfluß an Beweisen noch zu tun? Keineswegs noch einen weiteren hinzuzufügen. Woran fehlte es denn?

»Ich dachte nicht, daß die Sache mir fremd sei: zu erforschen, auf welchem Wege Gott leichter und sicherer zu erkennen ist als die Dinge der Welt« (VII 2,28). Eben dieser Weg fehlte. Wenn nun alles, was wir von Gott wissen können, durch Gründe gezeigt wird, die unserem Gemüte entnommen werden, welchem Ich ist jenes dann nicht fremd? Eben jenem, das von sich sagen kann: »Der Weg, den ich verfolge, um jene (beiden Quästiones, über Gott und die Seele) zu entfalten, ist so wenig geläufig und vom gemeinen Gebrauch so entlegen« (VII 7,8), daß dieses Ich sich der lateinischen Sprache bedient, »damit nicht auch unfähigere Talente glauben möchten, sie hätten ihn zu betreten.« Obgleich vernünftig, nichts für jedermann. Auf diesen bis jetzt noch nie betretenen Weg deutet auch der veränderte Untertitel seiner Meditationen in der zweiten Ausgabe hin: Meditationen, »in denen die Existenz Gottes und der Unterschied der menschlichen Seele vom Körper« – anstatt: »Unsterblichkeit der Seele« – »bewiesen werden«. Wo zum ersten Mal jener Weg genommen wird, der die seelische Sache von der körperlichen unterscheidet, wird nicht nur über jenen Unterschied geredet – das haben schon sehr viele getan –, sondern die Scheidung vollzogen. »Der wahre Weg aber und nach meinem Urteil einzige, das zu leisten, ist in der zweiten Meditation enthalten« (VII 131,10), also in jener, die den Titel trägt: »Über die Natur des menschlichen Gemüts: daß eben dieses bekannter ist als der Körper«, oder nach der französischen Übersetzung: »daß es leichter erkennbar ist als der Körper«.

² Abweichend von der üblichen Übersetzung wird hier der Ausdruck Gemüt gewählt, weil er alle modi cogitandi einzuschließen vermag.

Wenn aber die Sache selbst so leicht erkennbar ist, weshalb war sie dann so unbekannt, daß Descartes schreiben kann: »Gemüt oder Geist oder Verstand oder Vernunft, Wörter von mir zuvor unbekannter Bedeutung« (VII 27,14)? Weil der Weg zur Sache verschlossen war.

Es ist leicht, die Seele und Gott zu erkennen, aber schwierig, den Weg zu gehen, der zum Wissen von der Seele und von Gott führt. Und was wäre daran schwierig? Was der Eingang des Weges uns abfordert: das Brechen mit den Vorurteilen, mit den Gewohnheiten eines ganzen Lebens, welche Geistiges mit Körperlichem vermischen.

Hier ist es notwendig, auf zwei solche Gewohnheiten hinzuweisen, die beide entweder die Erkenntnis der Seele oder diejenige Gottes ausschließen.

Die erste Verwirrung ist diejenige der Einheit der Natur mit der Einheit der Zusammensetzung. So ist die Sache, die denkt und will, durch die Einheit der Natur eine und dieselbe Sache. Aber die Sache, die denkt und die sich bewegt, ist nicht durch diese Einheit eine und dieselbe Sache – die Natur der einen unterscheidet sich von der Natur der anderen –, aber sie kann durch die Einheit der Zusammensetzung eine einzige Sache bilden. Um hier aufzumerken: Kommt dieser Unterschied von *unitas naturae* und *unitas compositionis* (VII 423,9) in heutigen Kommentaren zu den cartesischen Meditationen zur Geltung? Wird er auch nur erwähnt?

Und weiter: Ist uns nicht allein die negative Deutung des göttlichen Von-sich-her-seins geläufig und geradezu selbstverständlich? Dies bezeugt aber, wie fremd uns der cartesische Gottesbeweis geblieben ist. Inwiefern? »Würde man diese Interpretation des Wortes ›von sich her‹ zulassen, könnte man von den Wirkungen her keinen Grund haben, die Existenz Gottes zu beweisen« (239,10).

Descartes will keineswegs in jenem geläufigen Sinne die Einheit der Zusammensetzung anzweifeln. Wozu auch? Im Gegenteil; denn »ohne diese (Vereinigung von Seele und Leib) wäre der Mensch nicht Mensch« (An Regius, Jan. 1642, III, 508,23). Der methodische Zweifel, die Eröffnung des Weges, soll eine Verwirrung beenden, bei der beide Arten von Einheit nicht einmal unterschieden werden.

In diesem Zweifel vollzieht sich die Trennung zwischen dem, was mir, als denkender Sache, zugehört, und dem, was der Natur des Körpers zukommt. Daher die cartesische Frage: Wie kommt es, daß das eine für das andere genommen wird?

Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach dem, was von sich her und also ohne ihn äußere Ursache ist. Auch dort zeigt sich eine Verwirrung und zwar in der Gleichsetzung des »a se« mit dem »nicht von einem anderen her«. Auch hier wird das eine für das andere genommen. Nicht von einem anderen her, also ohne solche Ursache; die Frage nach ihr ist dann nicht einmal zu stellen.

Bei der Einheit der Zusammensetzung stellt sich diese Frage nach der Ursache nicht. Warum nicht? Weil das Zusammengesetzte in keiner Weise als das Geschaffene, sondern als Entität in Erscheinung tritt. Und wie unterscheidet sich dieses beides? Das Geschaffene ist durch den Unterschied zu seinem Ersten, das heißt zum Einfachen, gekennzeichnet, also auf Gott bezogen; die Entität aber schließt jegliche Abhängigkeit aus; ist sie doch von sich her, was sie ist; das Zusammengesetzte aus Körper und Seele ist von sich her, was es ist. Deshalb stellt Suarez die unmögliche Hypothese auf: wenn jeder Intellekt, selbst der göttliche, sich jedes wirklichen Begreifens der Dinge enthal-

ten würde, so wäre dennoch Wahrheit in den Dingen – jene Wahrheit, die eine Eigentümlichkeit der Seienden, genauer der Entitäten ist –, »denn das aus Körper und vernünftiger Seele Zusammengesetzte wäre ein wahrer Mensch« (DM 8,7,27). Auch Gott hat diese Entität hinzunehmen, wie Er denn auch sich selbst hinnimmt, sogar hinnehmen muß.

Das cartesische Fragen nach der Ursache – »keine Sache existiert, von der man nicht fragen könnte, was denn die Ursache sei, warum sie existiert« (VII 164,28 vgl. 238,15) – bricht mit diesem Hinnehmen, welches in der Ontologie den Rang eines Ersten innehatte, dem auch Gott unterworfen ist: Er hat sich selbst ebenso hinzunehmen, wie Er hinnehmen muß, daß der Mensch ein Mensch ist. Die cartesischen Meditationen zeigen auf, daß weder der Mensch eine erste Idee ist, noch daß Gott in negativer Bedeutung von sich her ist. Die drei ersten und hauptsächlichen Ideen sind diejenigen der denkenden Sache, der ausgedehnten, und die wahre Gottesidee, eines Gottes, der im positiven Sinne von sich her ist. Wo sich diese drei als das Erste ausweisen, gilt jenes Hinnehmen nicht mehr; da hat sich ein Erstes aufgetan, dem sich alles bisher dafür Gehaltene als inadäquat erweist.

Zeigt nun dieses beides: die Einheit meiner Natur und das positive »a se« einen Bruch mit dem bisherigen Philosophieren an, so kommt es, methodisch gesehen, nicht darauf an, nachzusehen, wie diese beiden Themata in den vorhergehenden Jahrhunderten erörtert wurden. Ein solches Verfahren tut so, als ob es sich um zwei Spezialthemata handelt – in dem Sinne, daß der Mensch bzw. die Seele, Thema der Anthropologie und Gott Thema der Theodizee ist. Da genügt die Frage: Wie erörtert Descartes seinerseits diese Themata? Sie ist dann eine Spezialfrage und fällt unter die abstrakt-allgemeine Frage, welche auf alle Autoren aller Zeiten anzuwenden ist: Wie behandelt XYZ dieses Thema?

Methodisch betrachtet, stellen sich aber ganz andere Fragen: Inwiefern trifft der cartesische Stoß, der sich im Hervortreten der Einheit meiner Natur und im positiven »a se« anzeigt, das Ganze der bisherigen Philosophie? Setzt dieser Stoß nicht voraus, daß dieses Ganze schon da ist, also die Philosophie schon abgeschlossen ist bzw. zur Vollendung gebracht wurde? Wer tritt hier als Vollender der Metaphysik auf? Mit welchem Recht präsentierte Suarez seine Disputationen als Vollendung der Ersten Philosophie? Und was hat er in der Tat vollendet?

Diese Fragen stellen sich erst dort, wo man anerkennt, daß die Thematik der cartesischen Meditationen es mit dem Ganzen der bisherigen Philosophie zu tun hat: das Bisherige wird als Ganzes abgestoßen, zu einem bloß historischen Befund herabgesetzt; denn es gibt dort nichts, was sich der Sache der Ersten Philosophie – Was bin ich? Was ist Gott? – als angemessen erweist. Wie also sollte man da noch jene Themata aufnehmen?

Erweist sich jene Philosophie, die als Vollendung und Abschluß der Metaphysik auftritt, als unsachgemäß im wortwörtlichsten Sinne – die Sache ist nicht da, weder die Seele oder die Vernunft noch der wahre Gott –, so ist das bisher Gedachte außer Kraft gesetzt. Nicht nur ist eine Rückkehr ausgeschlossen – wie sollte man zurückkommen auf etwas, was nicht da ist? –, selbst noch ein Rückblick muß hier unergiebig bleiben. Nicht von ungefähr geht dem einzigen Hinweis auf eine Stelle in den »Metaphysischen Disputationen« des Suarez der Satz voraus: »Ich habe nie sehr viel Zeit auf die Lektüre

der Bücher der Philosophen verwandt« (VII 235,6). Wozu auch? Nicht als ob Descartes ein Ignorant wäre, aber mit dem Erscheinen des Wahren – »ich bin eine wahre Sache« (27,15), Gott ist »die Quelle der Wahrheit« (22,23) – lohnt es sich nicht länger, seine Zeit bei unsachgemäß Gedachtem zu verbringen.

Man hat gemeint, kritisch anmerken zu müssen, Descartes habe seine überkommenen Kenntnisse vertuscht, er habe mehr gelesen und gelernt als er bekennt. Er kannte die damalige Schulphilosophie sehr genau; er hat da nichts zu verdrängen, bestimmt nicht sein in der Schule Gelerntes. Im Gegenteil; er empfahl einem Bekannten, seinen Sohn nicht nach Holland zu schicken, um dort Philosophie zu studieren, und fügte diese positive Empfehlung hinzu: »Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde, où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à la Flèche« (Lettre du 12 septembre 1638). Und weshalb dort so gut? Weil dort die Philosophie vollständig gelehrt wird – »je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des Jésuites« – und auf eine Weise, wie sie nur den SJ-Schulen eigentümlich ist.

Was kennzeichnet ihre Unterrichtsweise? Das läßt sich Suarez entnehmen: Sie bezieht sich auf die ganze Tradition, und deshalb kann man nicht so verfahren, wie es in Holland gebräuchlich ist, wo man sich nämlich mit einer Stunde täglich und dies nur während eines halben Jahres begnügt. Der künftige Student sollte sich jenem ausgebreiteten Unterricht unterwerfen, bevor er zum Entscheidenden übergeht: »avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, pour se faire savant de la bonne sorte« (II 378,11), also bevor er sich die Weisheit aneignet, wie sie in den cartesischen »Prinzipien der Philosophie« dargestellt wird (vgl. Brief an Picot, der als Einführung zu den Prinzipien dient). Schließlich kommt es auf solche Erhebung an; aber wie sollte sie vollzogen werden, wenn ihre Bedingungen fehlen? Sie bestehen aber darin, die bisherige Philosophie gründlich zur Kenntnis genommen zu haben.

Jene Empfehlung zeigt, wie abwegig es ist, die cartesische Philosophie auf eine Gegnerschaft gegen die suarezische bzw. scholastische Philosophie herunterzubringen. Eine Gegnerschaft überhaupt entstellt den cartesischen Anfang; er erscheint dann in den Gegensatz eingebunden. Wie aber, wenn sich Descartes jeglicher Kritik enthalten kann und sogar muß? Zeigt sich der Unterschied zwischen Suarez und Descartes nicht gerade daran, daß Descartes keine ältere Philosophie mehr zu erwähnen hat, während Suarez sich durchgängig auf die Tradition beziehen muß?

Wäre es also nicht an der Zeit zu fragen: Zum einen, mit welchem Recht konnte Suarez sein Werk als ein im geschichtlichen Sinne vollständiges Werk betrachten, als einen Abschluß der Philosophie? Darin liegt bereits eine notwendige Rücksicht auf die metaphysische Tradition.

Zum anderen, mit welchem Recht braucht sich Descartes in keiner Weise auf die Tradition zu beziehen? Weshalb muß hier solche Beziehung fehlen, so sehr, daß Descartes schreiben kann:

»Man hat sich eingebildet, es wäre meine Absicht, die in den Schulen anerkannten Meinungen zu widerlegen und zu versuchen, sie lächerlich zu machen, aber man wird sehen, daß ich davon so wenig rede, als ob ich sie niemals gelernt hätte« (Brief an P. Charlet, Oktober 1644; IV 141,10).

Descartes sagt nicht: ich kenne jene Meinungen der Schulen nicht bzw. ich habe sie nie gelernt – nicht nur, weil er bestimmte Tatsachen nicht bestreiten kann noch will; im Gegenteil: nur weil er jene Meinungen so genau kennt bzw. gelernt hat, kann er sagen: meiner Philosophie fehlt jeder Bezug auf jene Schulphilosophie. Ich kann tun, als ob ich jene nicht kannte.

Dieses ›als ob‹ zeigt ebenfalls einen Abschluß an: Descartes macht Schluß mit der bisherigen philosophischen Tradition. Er kann so tun, als ob nichts vor ihm wäre. Daß dieses Tun den »immateriellen oder metaphysischen Sachen« (PrPh Vorwort), also der Thematik seiner Meditationen angemessen ist, ist jener Darstellung zu entnehmen. Nicht einmal deren Themata hängen dem Bisherigen nach.

Suarez aber bezieht sich auf die Tradition: seine Aufgabe, die Tradition zu vollenden, fordert diesen Bezug. Wie oft heißt es da nicht: Thomas von Aquin hat sich diese Frage, dieses Problem noch nicht vorgelegt bzw. die Lösung, die er bietet, genügt nicht, »nec satis est« (DM 31,12,40), ist unvollständig, reicht nicht in den Grund der Sache. So etwa erklärt das thomasische Zurückführen der ewigen Wahrheit auf ihr Sein im göttlichen Verstand keineswegs den Unterschied zwischen den ewigen und den kontingenten Wahrheiten. Auch diese sind im Geiste Gottes. Aber sie sind es aufgrund eines göttlichen Wollens. Und die ewigen Wahrheiten? Weshalb sind sie ewig? Was haben sie jenen kontingenten Wahrheiten im Geiste Gottes voraus? Daß sie von sich her wahr sind. Suarez beklagt einen Mangel: wo sonst wäre er festzustellen, wenn nicht in der Tradition?

Bei Thomas von Aquin kann aber jener Mangel gar nicht auftreten. Denn die Wahrheit der Sätze ist nichts anderes als die Wahrheit des Verstandes, und das heißt: wäre kein ewiger Verstand, gäbe es auch keine ewigen Wahrheiten (vgl. I q 16 a 7). Und weshalb ist das so? Weil die Wahrheit bestimmt wird durch ihre Hinordnung zum Verstand. Denn die Wahrheit ist zuerst und hauptsächlich im Verstand. Folglich sind die ›res naturales‹ wahr, soweit sie eine Ähnlichkeit mit den Wesensbildern im Geiste Gottes erreichen (a 1). Ist jene thomasische Hinordnung auf Gott nicht mehr das Entscheidende, muß ein anderer Grund beansprucht werden. Dieser, so stellt Suarez fest, ist noch nicht da. Er fehlt: die vernünftige Begründung der Verschiedenheit von ewigen und kontingenten Wahrheiten wird erst durch das Hervortreten der realen Wesenheit als Objekt der Ontologie ermöglicht. Diese Wesenheit ist durch ihre Hinordnung auf das Sein (ordo ad esse) bestimmt. Sie ist die des Existierens unmittelbar fähige Wesenheit. Sie wird real genannt, weil ihre ›ordo ad esse‹ sie von den entia fictitia unterscheidet. Was also dem Unterschied von ewigen und kontingenten Wahrheiten vorausgeht, ist jene Verschiedenheit von realer Wesenheit und ens fictitium bzw. »res fictitiae vel entia rationis« (vgl. DM 31,12,45). Erweist sich eine Wesenheit als real – indem sie sich von den fingierten Wesenheiten bzw. von den Chimären unterscheidet –, dann ist die Wahrheit, die ewige Wahrheit, in dem fundiert, was diese Wesenheit als reale Wesenheit ist.

Dieser Vorrang bestimmt dann auch die Reihenfolge des Thematisierens. Wo die reale Wesenheit am Anfang der metaphysischen Disputationes erörtert wird – bei der Betrachtung des Seienden ›als Seienden‹ –, da werden die Sätze ›perpetuae veritatis‹ erst im zweiten Teil, bei der Betrachtung des endlichen Seienden thematisch, genauer noch bei der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesenheit im endlichen Seien-

den. Wie kann es solche Wahrheiten geben, wenn die Wesenheiten des Endlichen vor ihrer Existenz nichts sind?

Ist dann nicht jegliche Wahrheit über Endliches kontingent? Wie kann noch von einer notwendigen Wahrheit die Rede sein, da die Existenz des Endlichen kontingent ist? Es sei denn, es gäbe eine reale Distinktion zwischen Wesenheit und Sein (DM 31,1,3 u. 4; 12,38 ff.).

Was wird aus alledem ersichtlich? Erstens – im Hinblick auf Descartes –, geht es dem methodischen Zweifel nicht um die Trennung einer Sache, die notwendig wahr ist, unmöglich zweifelhaft sein kann, von all dem, was fiktiv, etwas Erdichtetes sein könnte? Und was hat diese wahre Sache noch gemeinsam mit jenem Seienden, das von sich her den Unterschied zum fiktiv Seienden macht? Nichts! Wie sollte Descartes, wie könnte er überhaupt auf dieses Seiende zurückschauen?

Zweitens, hinsichtlich der Suarez voraufgehenden Spätscholastik: weshalb geht hier die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesenheit mit der Frage nach dem, was die Wesenheit ist – sie ist doch nicht nichts – und folglich mit der Frage nach dem, was den Unterschied macht zwischen der Wesenheit und dem, was erdichtet ist, einher? Und wieso ist die suarezische Antwort auf diese Frage das scholastische Schlußwort, also ein Wort, dem nichts Weiteres hinzuzufügen ist, es sei denn die Verabschiedung des Schul-Wissens überhaupt?

Bildet die suarezische reale Wesenheit bzw. sein Seiendes den Abschluß, so gilt es, diese Wesenheit gerade als letzten Schritt einer Geschichte ansichtig zu machen. Sonst bliebe es bei einer bloßen Behauptung. Ein solcher Schritt setzt aber andere, voraufgehende Schritte voraus und wirft somit die Frage auf: Welche Schritte sind da zuvor getan worden?

Daß sein Seiendes ein Abschluß ist in dem Sinne, daß es jeden weiteren Schritt ausschließt, ergibt sich aus dem, was dieses Seiende selber erbringt: den Unterschied zum ens fictitium. Anders ausgedrückt: es ist unmöglich, weil widersprüchlich, daß eine Sache zugleich eine reale Wesenheit hat, daß ihr Seiendes zugesprochen wird, und daß sie diese Wesenheit nicht hat. Weil dieses Seiende selbst diesen ersten Unterschied macht, konkretisiert sich das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs zuerst an diesem Seienden selbst: es widerspricht diesem Seienden, ein rein gedanklich Seiendes zu sein.

Und was kommt Descartes widersprüchlich vor? »Daß die, welche wir wie zwei Verschiedene klar erfassen, innerlich und ohne Zusammensetzung eines und dasselbe ausmachen würden« (VII 444,26). Was hier den Unterschied macht? Die Naturen, die »sich wechselseitig ausschließen« (VII 227,10). Diese beiden Naturen, die denkende und die ausgedehnte Sache, »die zwei höchsten Gattungen der Dinge« (VIII 23,3), bezeugen, daß Descartes mit der Schule, ja mit aller bisherigen Philosophie, abgeschlossen hat. Einen Bezug auf deren Tradition gibt es da nicht mehr. Doch auch das Fehlen jeglichen Bezugs hat seinen Grund.

Der suarezische Abschluß wirft, wie sich zeigen wird, ein Licht auf den cartesianischen. Allein deswegen muß hier die suarezische Metaphysik als Abschluß einer Tradition erwiesen werden.

Man hat sich immer wieder die Frage gestellt: Wie konnte Descartes der Meinung sein, er verabschiede die ganze philosophische Tradition? Wie konnte er so tun, als ob

mit ihm die Philosophie einen Anfang, einen neuen Anfang, mache? Wäre da bloß zu antworten: Er »setzt die Bedeutung der fraglichen Doktrinen herab« (A. Koyré, o.c., S. 158)? Eine Antwort, die so tut, als ob die Willkür oder auch das Motiv eines Individuums die Sache selbst, die Verabschiedung der philosophischen Tradition erklären könne. Kann nicht eine analoge Frage an Suarez gerichtet werden? Ist er nicht der Meinung, daß seine »Metaphysischen Disputationen« die ganze Tradition, insonderheit die aristotelische, zusammenfassen, ordnen und vollenden? Weshalb er denn auch seinem Werk einen Index locupletissimus zur Metaphysik des Aristoteles voranstellt,

»in quo ordo et ratio librorum ac capitum eius aperitur, omniumque brevis summa proponitur, et quaestiones omnes, quae in eis moveri solent aut possunt, designantur, cum locis in quibus in sequenti opere disseruntur«.

Was berechtigt Suarez zu dieser Auffassung? Die Tatsache, daß bei ihm die Metaphysik in der Gestalt der Ontologie wiederum als die »erste« Wissenschaft auftritt. Und was berechtigt Descartes zu seinem Urteil? Daß sich bei ihm zum ersten Mal eine erste Philosophie manifestiert, welche jegliches produktive Wissen begründet.

Was stand diesem produktiven Wissen, wodurch wir die Natur prinzipiell erkennen und beherrschen, im Wege? Nichts anderes als jene erste Wissenschaft, welche jegliches zuerst als Seiendheit erfaßt: die Metaphysik, welche Ontologie geworden war – ein Seiendes, das Seiendheit geworden ist.

An diesem Terminus »Seiendheit« fällt auf, daß er im Unterschied zum »seiend«, ens, ein Substantiv ist, kein Partizip, und daß er ein einfacher Terminus ist, kein zusammengesetzter wie »wirklich Seiendes«, »möglich Seiendes« usw., sondern ein erster Begriff: das erste, was von jeglichem, ob es nun existiert oder nicht – davon wird zunächst abstrahiert –, begriffen wird. Jegliches, das eine Entität hat, ist ein Seiendes; denn es ist Etwas, kein Erdichtetes und kein Widersprüchliches. Und da es von sich her so ist – es ist das erste, was von jeglichem begriffen wird –, so hat auch Gott dies hinzunehmen.

Hier ist Gott eine Schranke gesetzt. Aber nicht nur Gott. Auch dem Wissen. Da kann kein Wissen auftreten, das die Dinge beherrscht, weil es sie erkennt, denn sie sind einfach hinzunehmen. Ich bin Mensch und bleibe Mensch. Will Gott einen Menschen erschaffen, so steht ihm das frei, will Er das aber tun, so kann er nicht anders, als dieses Zusammengesetzte aus Seele und Körper – das ist ein Mensch – herstellen.

Wie soll dort ein Gott zur Erscheinung kommen, der wirklich unendlich ist, das heißt dem keine solche Schranke gesetzt ist, der keine Seiendheiten hinzunehmen hat? Ist da nicht zuerst die Seiendheit zu tilgen, von der beim Gottesbeweis ausgegangen wird? Es muß ausgegangen werden von einer Sache, die nicht durch die Seiendheit mit sich identisch ist, sondern die eine ganz andere Identität vorzuweisen hat, die wahre Identität mit dem, was sie selbst ist: ich bin eine denkende Sache. Diese denkende Sache ist keine von Gott hingenommene Sache, wohl eine von Ihm gedachte, das heißt zugleich gewollte und erschaffene Sache. Dieser Gott hat keine Seiendheit hinzunehmen. Das, was von Ihm herrührt, ist von Ihm gedacht, und nur als von Ihm Gedachtes geht es aus Ihm hervor. Ich kann es also nachdenken. Ich kann die Gesetze der Natur entdecken. Ich kann wissen, wie sich die Welt, wenn er sie jetzt neu erschaffen würde, bilden würde. Das Vorhaben, das Descartes sich mit seinem Werk »Traité du Monde« gestellt hatte, erweist sich als begründet.

Und was geht da historisch voraus? Nichts anderes als die Seiendheiten: Gegenstand jener Ersten Philosophie, welche Ontologie zu sein behauptet. Nur eine Behauptung? Das wäre zu wenig; dann hätte die Ontologie nie die Stelle eingenommen, die sie einmal innehatte. Es kommt also darauf an zu sehen, welchen geschichtlichen Ort sie einmal eingenommen hat. Konkreter formuliert: wie jene Seiendheiten der suarezischen Ontologie den historischen Abschluß einer Entwicklung bilden, welche erst nach Thomas von Aquin ihren Anfang nimmt.

Einleitung

Weshalb mit Heinrich von Gent den Anfang machen?

Weshalb soll hier mit Heinrich von Gent, einem fast unbekanntem Autor, der Anfang gemacht werden? Wäre dies etwa ein Akt der Wiedergutmachung an einer sonst unterschätzten Figur der Philosophiegeschichte? Oder macht sich hier eine private Vorliebe geltend? Sie müßte sich dann eigens rechtfertigen.

Den Eindruck einer entsprechenden Rechtfertigung drängt sich um so leichter auf, als an Heinrich eine allgemein bemerkte Unverständlichkeit auffällt. Redet er doch von einem Sein des Wesens (*esse essentiae*), welches das Wesen noch vor jeglicher Existenz auszeichnen soll. Wie aber könnte ein Wesen schon zuvor ein Sein haben? Und was soll man von seiner »Intentionaldistinktion« denken, nämlich jener zwischen jenem Sein des Wesens und einem Sein der Existenz? Wäre der Anfang mit Heinrich von Gent ein solcher mit scholastischen Spitzfindigkeiten oder auch mit der Gewalt denkerischer Überbleibsel – die Rede von Platonismus ist da leicht bei der Hand? Welche Vernunft sollte dieser Anfang haben?

Die besondere Aufmerksamkeit, welche das Sein des Wesens hier findet, ist keineswegs abwegig; stellt es doch nach Heinrich von Gent ein erstes Etwas dar, oder ein Erstes, das Etwas, will sagen: ein Wesen oder eine Natur ist. Aber ist es wirklich ein Erstes? Keinesfalls. Denn dieses Etwas setzt ein noch Früheres voraus: die Sache, welche noch kein Sein hat. Sie ist eine Sache, die aufgrund einer Veranschlagung unseres Verstandes nur den Namen einer Sache *secundum opinionem* bzw. einer Sache »a reor reris« verdient. Immerhin ist sie Sache, auch wenn sie nach menschlicher Veranschlagung noch keine Natur oder Wesen ist, sondern solches erst ist aufgrund einer göttlichen Idee, also verursacht durch die göttliche *causa exemplaris*. Da entsteht eine Sache »a ratitudine«, die aufgrund der göttlichen Bestätigung ein Wesen ist und also ein Sein des Wesens erhält. Daß aber diese bestätigte Sache von der veranschlagten abzuheben ist, bezeugt schon, wie entschieden letztere die Stellung der Ersten eingenommen hat.

Die Behauptung: die »res a reor reris« sei »der allgemeinste Oberbegriff«, »der beides, die Chimäre und die »res a ratitudine«, unter sich befaßt« (W. Hoeres, a.c., 1965, S. 156), widerspricht nicht nur der Intentionaldistinktion von veranschlagter und bestätigter Sache, sondern verschleiern die grundstürzende Begebenheit, daß hier eine Sache entstanden ist, welche nicht von Gott, sondern vom menschlichen Verstand gedacht ist, und daß auch dies nur möglich ist, weil sie bereits in sich eine Sache ist. »Wenn auch die Sache, gesagt »a ratitudine«, daher eine Sache und eine Natur oder ein bestimmtes Wesen ist, daß sie eine Idee in Gott hat« – ein erster Hinweis darauf, weshalb mit der Bestimmung der Sache und der damit einhergehenden Distinktionen auch die Idee thematisch werden muß –

»ist jenes jedoch, was keine Sache, gesagt »a ratitudine«, und zuhächst (*maxime*) nicht einmal eine Sache, gesagt »a reor reris«, nicht dadurch keine Sache ist, daß sie

keine Idee in Gott hat, sondern vielmehr hat sie dadurch keine Idee in Gott, daß sie auf sich hin (secundum se) keine Sache ist« (Quodl VI q 3 = X 49,10).

Die veranschlagte Sache ist selbst eine Art Oberbegriff, sofern sie sowohl die figmenta umfaßt – im Unterschied zur bestätigten Sache sind alle Sachen figmenta – als auch das, was auf sich hin (secundum se) eine Sache ist. Die Bestimmung der Sache fängt also mit der Sache »a reor reris« an und schließt mit der existierenden Sache, die ein Sein im Sinne der Existenz (esse existentiae) hat. Diese Drei, die veranschlagte Sache, die bestätigte und die existierende machen hier die vollständige Bestimmung der Sache aus. Zuerst tritt die Sache als veranschlagte auf, sodann als bestätigte, schließlich als existierende. Diese Drei oder dieses Ganze findet sich zum ersten Mal bei Heinrich von Gent, vorher nirgendwo, und deshalb erübrigen sich hier Hinweise auf sogenannte Quellen. Nebenbei bemerkt, wird Avicenna nicht den Philosophen zugerechnet, die das Wesen nicht von der Existenz unterscheiden (vgl. S a 59 q 5 f 150 rO)?

Anscheinend bleibt Heinrich von Gent gänzlich der Tradition verhaftet: alles, was irgendwie ist, stammt vom Schöpfer her, also rührt auch das Sein des Wesens von Ihm her. Aber dieser Rückgriff auf die göttliche Verursachung setzt erst ein bei der Bestimmung der bestätigten Sache, beim »ens ratum«. Und sie drängt sich deshalb auf, weil eine Sache hervorgetreten ist, die nicht mehr theologisch vorbestimmt ist und sich dennoch, trotz allen Fehlens von Wesen und Sein des Wesens, als die erste Sache ausweist.

Wie sehr diese Sache die erste ist, also von einer Sachheit, die auch für Gott gilt, beweist am augenfälligsten die Tatsache, daß die Unterscheidung dieser ersten Sache – der veranschlagten Sache von der bestätigten – bis in Gott hineinreicht, dort eine Verschiedenheit hervorruft, die einen Bruch mit der bisher vorgestellten Einheit und Einfachheit Gottes darstellt.

Die bestätigte Sache mit ihrem Sein des Wesens noch vor jeglicher Schöpfung hat dieses Sein nicht aufgrund des göttlichen Willens – nur das Geschaffene ist das Gewollte –, sondern aufgrund seiner Erkenntnis. Will sagen: es gibt in Gott einen Unterschied zwischen den Attributen; aufgrund seiner Erkenntnis, nicht seines Willens, ist jenes Sein des Wesens – und eine »ordo attributorum« (vgl. S a 52); die Wirkung des einen geht der Wirkung des anderen voraus. Ebenso gibt es einen Unterschied zwischen den Attributen und dem göttlichen Wesen: die göttliche Exemplarursächlichkeit wirkt gemäß dem von der göttlichen Vernunft urbildhaft Dargestellten (exemplata). Da nun das göttliche Wesen einen Vorrang vor den Attributen hat, muß es notwendig als im Zustand der Passivität gedacht werden, als ob es sozusagen noch schlummert, und erst durch das Tätigsein der Attribute zum Akt übergegangen wird. Gemäß jenen Formen, welche Ideen genannt werden, ist der göttliche Intellekt wirksam bzw. verursacht er jene Wesenheiten. Das eine – das Sein der Existenz – setzt natürlicherweise das andere – das Sein des Wesens – voraus, was eine Ordnung in Gott impliziert.

Gibt es eine Verschiedenheit von Wesen und Attributen, so ergibt sich zugleich ein Unterschied zwischen dem Tätigsein des göttlichen Intellekts als Vermögen und als Natur (vgl. S a 40 q 6 f 259 rD, q 7 f 260 rL); denn eines ist das Erkennen des vorliegenden Gegenstandes, etwas anderes dies, durch eigene Tätigkeit ein Produkt zu setzen. Somit sind zwei einander folgende Akte notwendig: Die Erkenntnis des göttlichen Wesens, oder des vorgegebenen Gegenstandes – das Zeugen des Wortes.

Schon diese erste Berührung mit jenem Zusammenhang von Bestimmung der Sache und derjenigen Gottes – die Trinitätslehre betreffend – zeigt, daß es bei der Bestimmung der Sache (res) und der Distinktion von veranschlagter, bestätigter und existierender Sache sich keineswegs um Standard-Fragen der scholastischen disputationes handelt: etwa nach dem Verhältnis von Wesen und Sein, von Natur und Individuum, usw., wobei die Intentionaldistinktion nur ein Mittel wäre, um den Unterschied zwischen jenen drei fachverstandenen Sachen zu präzisieren bzw. zu verdeutlichen.

Um was geht es hier vor allem? Um die Frage nach einem Ersten und seiner Bestimmung. Diese Fragestellung hat hier schon eine bestimmte Form angenommen, nämlich als Frage nach dem Wahren: Was ist die erste Sache, die als wahre hinzunehmen ist? Wodurch unterscheidet sie sich von der Fiktion? Wie stellt sich das Erste als Erstes heraus, also als etwas, das in alles hineinreicht und somit Grundlage jeglicher Wissenschaft, auch der bisherigen Ersten Wissenschaft, der Offenbarungstheologie, ist?

Weshalb muß mit Heinrich von Gent der Anfang gemacht werden? Weil sich bei ihm das Entscheidende für die spätmittelalterliche Phase der »Theologie« ereignet. Das ist erstens die Verschränkung von Trinitätslehre oder Offenbarungstheologie mit der Ontologie. Keine Unterscheidung von Sein des Wesens und Sein der Existenz ohne eine gewisse Verschiedenheit des göttlichen Wesens und seiner Attribute – eine Verschiedenheit, die ihrerseits Fundament ist für den unterschiedlichen Hervorgang des Wortes oder des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Zweitens tritt eine Offenbarungstheologie in Erscheinung, die etwas Außertheologisches voraussetzt: eine Sache außerhalb jeglicher theologischer Bestimmtheit, die veranschlagte Sache. Ohne diese Sache gibt es keine Unterscheidung von veranschlagter und bestätigter Sache. Schon dies zeigt das Unzutreffende in der geläufigen Rede von der Indienstnahme der Philosophie durch die Theologie. Müßte und könnte man nicht mit mehr Recht sagen: die Ontologie der natürlichen Vernunft bemächtigt sich der Offenbarungstheologie?

Drittens, eine Änderung im Ganzen ist nur möglich, wo die erste Unterscheidung, die der veranschlagten und der bestätigten Sache getilgt wird. Wo aber geschieht das? Wo eine Sache oder ein Seiendes entsteht, das sich nicht mehr von einer veranschlagten Sache abgrenzen muß. Und wo wird eine solche Abgrenzung überflüssig? Wo die Sache nicht mehr auf eine Bestätigung angewiesen ist, weil sie von sich her das ist, was sie ist.

Das ist aber genau die scotische Bestimmung des Seienden als ›ens ratum‹ – das, was von sich her ist, was es ist. Im Was der Sache selbst liegt seine ›ratitudo‹: es hat von sich her seine Sachheit (quid rei) (vgl. Ord I d 3 n 317 = III 192,12).

Auf der Basis des so verstandenen Seienden erweist sich die Bestimmung Gottes als ›ens a se‹ als seine erste Bestimmung. Und in welcher Bedeutung ist Er ›ens a se‹? Daß Er nicht von etwas anderem herrührt; denn von einem anderen zu sein, das hieße: nicht von sich her sein, was Er ist: nämlich ein Seiendes, das von sich her nicht nicht sein kann (vgl. de prpr c 3 n 34).

Was das scotisch bestimmte Seiende von jenem des Heinrich von Gent überdies unterscheidet ist, daß es mit keiner Tätigkeit des Intellekts einhergeht, wie das Seiende

oder die bestätigte Sache, die dem göttlichen Intellekt entsprungen ist. Deshalb treten jetzt Distinktionen zutage, die in der Sache selbst vorliegen, »aus der Natur der Sache« da sind, ohne irgendwelche vorausgehende vernünftige Tätigkeit: Unterschiede nicht schlechthin wirklich wie jene zwischen den Dingen (res), auch nicht Unterschiede, die eine Verstandestätigkeit voraussetzen, sondern eben »formale Unterschiede«.

Man ahnt schon, welche Folgen jene Unterscheidung »aus der Natur der Sache« für die scotische »Übertragung« des Verhältnisses von göttlichem Wesen und Attributen in der Gottes- und Trinitätslehre haben wird. Die Verschiedenheit liegt in Gott selbst vor, und dies besagt, daß in Gott ein Früheres und Späteres der Natur nach eingeführt wird.

Die Schärfe der scotischen Opposition gegen Heinrich von Gent darf nicht über ihre Nähe zu ihm hinwegtäuschen. Die scotische Kritik, genauer der scotische Schritt, besteht doch darin, verwandelnd aufzunehmen, was mit Heinrich von Gent seinen Anfang nimmt. Ohne ihn ist der scotische Schritt undenkbar.

Duns Scotus ersetzt nicht bloß das Seiende des Heinrich von Gent durch ein anderes »ens ratum«, vielmehr bringt sein »festes« Seiendes das des Heinrich von Gent zum Verschwinden. Dies ist nur möglich, weil sich sein Etwas wieder als ein Erstes herausstellt. Wieso? Weil es sich aus sich selbst vom Nichts unterscheidet, will sagen: es ist für diese Unterscheidung auf keine Ursache, auf nichts sonstiges angewiesen. Es ist von sich her kein reines Nichts mehr.

Zugleich läßt dieses Seiende einen anderen Unterschied, den von Geschöpf und Schöpfer, wieder zur Geltung kommen. Heinrich von Gent verwischt diesen Unterschied, indem er dem Sein des Wesens Ewigkeit zuspricht; wo doch Gott allein ewig ist, kein anderes, wahres Sein.

Kraft dieses Seienden kommt also der erste Unterschied zur Geltung: es setzt sich aus sich vom Nichts ab und macht, daß kein Seiendes ein göttliches Attribut beanspruchen kann. Weshalb ist dem so? Weil dieses Seiende sich als ein Erstes behaupten kann.

Für Suarez aber ist das Seiende ein wesentliches Prädikat (DM 2 s 4 n 13). Daß eine Sache etwas oder ein Seiendes ist, ist eine Erkenntnis, die erste von allen. Im Seienden tritt die Sache als eine schon erkannte hervor. Wie unvollkommen und allgemein diese Erkenntnis der Sache auch sein mag, sie wird immerhin als Etwas erkannt, als habend eine reale Wesenheit. Allen Seienden kommt es zu, etwas Reales zu sein, ein reales Wesen zu haben. Seiendes zu sein, ist allen, ob Geschöpf oder Gott, gemeinsam.

Kommt hier wieder die von Duns Scotus abgelehnte Verstandestätigkeit zum Vorschein? Ja und nein. Ja, aber keinesfalls jene, welche Heinrich von Gent im Blick hatte, wie sie in eine rein menschliche, das Veranschlagen, und eine göttliche, das Bestätigen, auseinanderfällt. Vielmehr eine, die bei allem Unterschied von menschlich und göttlich grundsätzlich eine und dieselbe ist: Vergegenwärtigung der Sache.

Und welche Unterscheidung impliziert eine solche Erkenntnis wiederum in Gott? Eine rein verstandesmäßige, die aber in der Sache selbst, hier in Gott selbst, begründet ist. In ihm liegt der Grund, das vernünftige Tätigsein und den Abschluß dieser Tätigkeit mit jenem Begriff, der die Sache darstellt, verstandesmäßig zu unterscheiden. Mit Duns Scotus gesehen: seine formale Unterscheidung kann sich in eine verstandesmäßige

ßige auflösen. Somit ebnet die suarezische Seinslehre den Weg für eine, wie es scheint, ausgeglichene Gottes- und Trinitätslehre.

Descartes braucht auf die skizzierte Auseinandersetzung um die erste Sache bzw. um die Bestimmung des Seienden nicht zurückzusehen. Sein methodisches Verfahren deckt die erste unerschütterliche Erste Sache auf. Eine Sache, die bislang nur dem Namen nach bekannt war: die denkende Sache.

Da sich zeigte, wie sehr der ältere Begriff der ersten Sache auch für die Bestimmung Gottes maßgeblich war, kann es hier nur zur Anerkennung des wahrhaft unendlichen Gottes kommen, das heißt eines Gottes, der nichts hinzunehmen hat, wo auch die erste Sache keine hinnehmende ist. Somit kann die cartesische Metaphysik, ihre erste Sache und ihr Gott, die Grundlage für ein Wissen bilden, das nicht mehr auf ein Unbeherrschbares, weil jeglichem Wissen Vorausgehendes, stößt.

Daß die cartesische erste Sache und die ihr gegensätzliche, die ausgedehnte, keine Grundlage bilden für die innertrinitarischen Hervorgänge, dürfte auf der Hand liegen. So braucht Descartes denn auch nur darauf hinzuweisen, daß seine Erste Philosophie die Offenbarungstheologie nicht berücksichtigt.

In seiner Abhandlung über Duns Scotus schreibt E. Gilson:

»Obwohl weder P. Garin noch ich es geglaubt haben, hat es also tatsächlich einen Theologen (Duns Scotus) gegeben, der die von Descartes (Brief an Mersenne, am 6. Mai 1630, Ausg. A.T., Bd. I,150) bestrittene These aufrechterhalten hat: ›Si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae‹ (gemeint sind die math. geometrischen Wahrheiten)« (O.c., 1959, S. 193, Anm.2).

Handelt es sich da um eine Einzelheit, sei es auch eine wichtige, die Gilson übersehen hat? Ist ihm ein Fehler in einem speziellen Punkt unterlaufen, weil er diesen wegen der Weitläufigkeit des Stoffes übersehen hat? Wäre das der Fall, so könnte man sich Gilscons Schlußfolgerung anschließen: »Man müßte diese Seiten (gemeint sind bestimmte Seiten aus seinem Werk über Descartes und die Theologie, von 1913) infolge dieses neuen Tatbestandes völlig neu schreiben« (ebd.).

Oder zeigt jene Tatsache nicht vielmehr eine Blindheit an für das, was im Ganzen jener Geschichte vor sich geht: das Entstehen der Ontologie, welche Descartes zum Verschwinden bringt? Bezeugt dies etwa, daß man nicht an die Sache selbst herangekommen ist, nicht an jenes Entstehen der Ontologie, will sagen: an das Hervortreten eines Seienden oder einer Sache, die aus sich ein Etwas ist, ein ratifiziertes Seiendes? Dann wäre dies kein Zufall.³

Mußte man dann nicht bei einer Quasi-Definition des Seienden – »ens hoc est, cui non repugnat esse« (Ord IV d 8 q 3 n 2; ed. Vivès 17,7b) – stehen bleiben?

Zweifellos entledigt sich das scotische Seiende der stiftenden Beziehung zu Gott: Es wird ratifiziert durch das, was es auf sich hin ist; und es weist sich als Etwas aus, weil es von sich her imstande ist, existieren zu können. Duns Scotus entledigt sich jener Beziehung zu Gott, die für Heinrich von Gent für die bestätigte Sache konstitutiv ist. Daß Duns Scotus jene Antwort ablehnt ist sekundär gegenüber der Tatsache, daß er

³ »Dieses Lehrstück (gemeint ist die scotische Antwort, die sich ergibt aus der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gents Begriff eines ›ens ratum‹) hat in der Scotus-Literatur bisher relativ wenig Beachtung gefunden« (L. Honnefelder, a.c., 1972, S. 664, Anm.14).

jene Frage aufnimmt, die durch Heinrich von Gent aufgeworfen wird, nämlich die Frage: Wodurch ist eine Sache ein Seiendes? Wodurch wird sie ein bestätigtes oder ratifiziertes Seiendes?

Das Gerede vom Augustinismus des Heinrich von Gent verdeckt die Reichweite jener Fragestellung bzw. die Bedeutung ihrer Entstehung. Indem man so tut, als ob jene Beziehung des bestätigten Seienden zu Gott, näherhin zur göttlichen Exemplarursächlichkeit noch einen Augustinismus anzeige, verdrängt man die Frage: Weshalb kommt es bei Heinrich von Gent zu einer solchen Fragestellung? Weshalb kann er der Frage nicht ausweichen: Was macht die Sache zu einem wahren Seienden?

Eine andere Sache ist auf den Plan getreten, die, obwohl sie eine erste Sache ist, kein Sein hat und deshalb auf eine Ursache angewiesen ist bzw. eine Ursächlichkeit fordert, die ihr zu ihrem Sein verhilft. Eine Ursache, die aber keine Wirkursache sein kann noch darf, weil dieses Sein, worauf jene Sache angewiesen ist, kein Sein der Existenz ist – diese Sache muß nicht existieren –, sondern nur ein Sein, das der Sache zu einer Washeit oder einem Wesen verhilft. Ein solches Sein aber fordert nur eine Exemplarursache.

Daß Gott nur zu bestätigen braucht, eben dies bezeugt, wie hier eine Sache entstanden ist, die in keiner Weise theologisch bestimmt ist und dennoch eine erste Sache, so daß

»nichts die ratio des Seins haben kann, es sei denn, daß es zuvor die ratio rei hatte, die vom Meinen her gesagt wird (ratio rei dictae a reor), in der die ratio jenes Seins gegründet ist (in qua fundatur ratio esse illius)« (S a 34 q 2 = 27,175,54).

Und weil diese erste Sache keinerlei Sein hat, deshalb ist von einem Meinen die Rede, sie ist nur auf unser »rei« hin bestimmt und wird erst »ex respectu ad formam divini exemplaris« (174,73) ein Sein des Washeitlichen: »Daraus nämlich ist ein bestätigtes Was, wodurch es ein washeitliches Was ist, und umgekehrt« (174,45).

Und daß der bestätigten Sache eine andere Sache vorgelagert ist, bleibt nicht ohne Folgen für Gott selbst. Die Frage des Heinrich von Gent: Wodurch wird eine Sache ein bestätigtes oder washeitliches Seiendes, impliziert auch einen anderen Gott – Einen, der sich erst mit und durch seine Exemplarursächlichkeit vervollständigt. Vorher ist Er sozusagen noch unfertig; denn Er erkennt das Außergöttliche nicht, kann es nicht erkennen, weil es noch nicht ist; es hat noch kein Sein des Wesens. Allerkennend wird Er erst, indem Er im Sinne eines Exemplars verursacht. Da geht einem auf, weshalb Duns Scotus auf ein Seiendes drängt, das von sich her ratifiziert ist. Dann muß Gott, um Gott zu sein, nicht länger jene washeitlich Seienden verursachen bzw. machen; sie sind schon da, es genügt Ihm jetzt, jene Seienden zu erkennen, das heißt in diesem Falle, ihnen das Erkenntsein zu verleihen.

Die Ontologie fängt nicht erst mit Duns Scotus an, sondern mit der Fragestellung des Heinrich von Gent: Wodurch wird die Sache ein washeitliches Seiendes? Wodurch ist ein Seiendes ein Seiendes? Eine Fragestellung, die den Übergang von der gemeinten Sache zur bestätigten voraussetzt. Zugleich ein Übergang, welcher eine Fortbestimmung Gottes einschließt: Ein vollständiger Gott ist Er erst dank jenes Übergangs oder dank seiner Exemplarursächlichkeit, die Ihn als den allerkennenden ausweist, Gott ist also nicht einfach derjenige, der den Übergang bewirkt, sondern auch Er ist durch die Einteilung der Sache bestimmt, sei es, indem Er zu jener Ursächlichkeit

übergeht, welche die bestätigte Sache hervorbringt, sei es, daß Er als Wirkursache tätig wird, die dem washeitlichen Seienden das Sein der Existenz verleiht.

Daß der Anfang der Ontologie früher anzusetzen ist als mit Duns Scotus, ist keine Frage einer bloß historischen Exaktheit. Nicht das Datum ist entscheidend, sondern das Neue, was sich bei Heinrich von Gent meldet: Jener neue Übergang vom Nichtseienden zum Sein bzw. zum Seienden. Ein Übergang, der, wie sich später ausführlicher herausstellt, nicht irgendein Spezialthema ist, sondern ein Übergang, der mit entscheidenden Änderungen der Gottes- und Trinitätslehre einhergeht. Das deutet schon darauf hin, daß die ontologische Fragestellung einen ersten Rang einnimmt, und somit die Ontologie sich als die Erste Wissenschaft erweist. Da entsteht ein Gemeinsames, das den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf übersteigt: Einteilungen, die sowohl für den Schöpfer als für das Geschöpf gelten. So für den Intellekt die Einteilung in Erkenntnisvermögen und Natur (S a 40 q 6 f 259 rD) (cfr. infra), »de intellectu ad creatum et increatum« (ebd.). Aber gibt es nicht demzuvor die Einteilung der Sache, wie sie auch in Gott zur Geltung kommt? Wie sollte es anders sein? Ein Gott, der seine ontologische Frage real, nicht schulmäßig beantwortet, ist notwendig ein ontologischer Gott. Was das heißt, das wird sich bald zeigen.

Weshalb nur Duns Scotus und Suarez in Betracht ziehen?

Etwa deshalb weil man sich auf einige wichtige Autoren beschränken muß und keiner die Bedeutung der besagten leugnen kann? Konkreter noch, weil beide mit Heinrich von Gent in Verbindung stehen? Duns Scotus weil er sich besonders mit den Pariser Magistri, zumal mit Heinrich von Gent auseinandersetzt, nicht sosehr mit Thomas von Aquin, wie man sich das später aufgrund der Schulstreitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten vorstellte. Betrifft doch jene Auseinandersetzung auch die Bestimmung des Seienden. Also kann Duns Scotus nicht übergangen werden, wenigstens dann nicht, wenn man die sogenannte Wirkungsgeschichte des Heinrich von Gent berücksichtigt.

Die suarezische Bestimmung des Seienden oder der Sache oder des Etwas (DM 3,2,1) bildet den Abschluß jener Entwicklung, die mit Heinrich von Gent ihren Anfang nahm: Die atheologische Bestimmung des Seienden: »creaturam, ut ens est, non defini per creatorem aut per esse Dei, sed esse ut sic, et quia est extra nihil« (DM 28,3,15). Das Geschöpf ist ein Seiendes, weil es nicht nichts ist. Das ist die vollendete Gestalt jener Sache des Heinrich von Gent, die als res a reor reris sich vom Nichts abhebt, und deshalb als Etwas anzunehmen ist, da es sich von jenem Nichts unterscheidet, das nicht einmal geeignet ist im Konzept eines Verstandes zu sein, »neque etiam in conceptu alicuius intellectus, quia nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis« (Quodl 7 q 1 f 258 rB). Weil das suarezische Seiende die vollendete Gestalt jener Sache ist, gelingt es Suarez als erstem, eine eigenständige, sogenannte natürliche Erste Philosophie oder Metaphysik auszuarbeiten und somit die jahrhundertealte Tradition der Kommentare zu Aristoteles' Metaphysik zu beenden.

Ginge es nur um den Nachweis, daß auch Duns Scotus und Suarez zu berücksichtigen sind, wäre der Beweis bereits erbracht. Aber hier steht eine andere Vollständigkeit zur Debatte, eine welche anzeigt, daß nur diese drei, – Heinrich von Gent, Duns Scotus

und Suarez –, in diese Untersuchung einzubeziehen sind. Daß also durch diese Drei alles notwendige getan ist, nämlich jene Schritte, die ein Ganzes bilden, weshalb alles weitere übergangen werden kann, nicht aber das, was Duns Scotus und Suarez nach Heinrich von Gent unternommen haben.

Welches Ganze zeigt sich da? Daß Gott zuerst noch zur Tätigkeit, zum *actus primus*, übergehen muß (Heinrich von Gent); daß der scotische Gott bereits ›in actu primo‹ ist und deshalb unmittelbar den ›actus secundus‹ ausführt; daß der suarezische Gott von Anfang an ›in actu secundo‹ ist. Der Schritt des Suarez setzt diesen von Duns Scotus voraus, dessen Schritt aber jenen des Heinrich von Gent. Wie könnte Duns Scotus sonst ›in actu primo‹ sagen und weshalb sollte er jene Unterscheidung aufgreifen, wenn nicht, weil sie bereits in Gott eingeführt wurde (Heinrich von Gent)?

Aber ist die Gottesvorstellung keine bloße Einzelheit, sei es auch eine wichtige, und kann man jene Schrittfolge, die das Ganze ausmacht, einer Einzelheit entnehmen? Nun, die Bestimmung des Seienden, das Thema der Ontologie, bedingt doch jene Vorstellung.

Das bestätigte Seiende des Heinrich von Gent impliziert ein göttliches Tätigsein, aber dieses Seiende setzt nicht nur die *res a reor reris* voraus, sondern ebenso ein anderes Tätigsein Gottes, jenes das in Ausübung des göttlichen Seins stattfindet. Dem göttlichen Wesen kommt der Seinsakt zu: »nullus actus potest ein attribui praeterquam actus essendi« (S a 39 q 6 = 218,61). Auf den ersten Akt, »actus qui est esse« (q 4 = 198,45), folgen alle anderen Akte »tamquam secundi« (198,45). Einer dieser Akte ist die Bestätigung der Sache. Wer könnte sie identifizieren mit dem Akt, der das göttliche Sein selbst ausmacht? Zu diesem Akt müssen andere hinzukommen und genau dieses Hinzukommen macht den Übergang vom eigenen Sein zum Erkennen des anderen, über das Erkennen seiner selbst aus.

Die Einteilung ›actus primus – actus secundus‹ wird in Gott eingeführt, weil der Seinsakt der Gott, genauer der *ratio* des göttlichen Wesens, zugesprochen wird, nur der Akt ist, zu sein, so wie dem Wärmern kein anderer Akt zugesprochen wird als der Akt des Erwärmens, »sicut nec calido alius quam actus calefaciendi« (S a 39 q 6 = 218,62). Actus secundi sind dann die anderen Akte: Erkennen und Wollen, Zeugen des Wortes und Hauchen des Geistes, Erschaffen und Lenken.

Ist aber das Erkennen ein zweiter Akt, so ist es eine Tätigkeit, die selbst zuerst »ad actum« zu bringen ist. Das geschieht, indem das göttliche Wesen als wahres »objectum motivum« seines Erkenntnisvermögens auftritt (q 4 = 201,8), dieses ad actum führt, wodurch es ein zureichender Grund der vernünftigen Tätigkeit ist. Dies alles hat in Gott einen Ort unter der einzigen Bedingung, daß es sich dabei um eine rein verstandesmäßige Unterscheidung von Akt und Potenz handelt und also auch um keinen Übergang von der Potenz zum Akt, bzw. um keine eigentliche Bewegung, kein eigentliches Bewegtwerden. Dennoch ist man berechtigt von einer passiven Potenz zu reden, denn verstandesmäßig empfängt sie Akt, und Potenz heißt das Verhältnis zum Akt, »dicitur ad actum«, bzw. »ad actum ipsum recipiendo« (S a 35 q 2 f 222vV).

Auch die scotische Sache hebt sich vom Nichts ab, aber das Nichts erfährt bei Duns Scotus eine Definition. Es ist das Kontradiktorische: »illud est nihil quod includit contradictionem« (Quodl 3 a 1 n 7). So wird es definiert, weil es dem Etwas entgegenge-

setzt ist, das von sich her ist, was es ist. Jenes Nichts kann von sich her nie Etwas sein, denn es ist widersprüchlich.

Das Seiende, das von sich her ist, was es ist, ist auf keine Ratifizierung angewiesen. Es muß nur erkannt, bzw. muß nur ins Erkenntsein gehoben werden. Im Unterschied zum Seienden das notwendig von sich her ist, was es ist, ist das höchste Seiende notwendig wirklich, »in actu«, und das heißt, daß Er, das göttliche Wesen, notwendig dem Erkenntnisvermögen präsent ist. Folglich gibt es keinen Übergang von der Potenz zum ersten Akt. Durch die Gegenwart seines göttlichen Wesens wird das vernünftige Vermögen in den Stand gesetzt den Erkenntnisakt hervorzubringen. Darin liegt, es ist nur zu unterscheiden zwischen dem Akt, den das Vermögen zunächst hat und wodurch es wirksam werden kann, und dem Akt, der die abgeschlossene Tätigkeit darstellt, der gänzlich vollzogene Akt.

Das Überflüssigwerden der Ratifizierung schließt nicht nur die doppelte und getrennte Tätigkeit Gottes aus, diese als Exemplarursache bei der Bestätigung und jene als Wirkursache der existierenden Sache. Sie impliziert ebenso die Verneinung eines Übergangs zum ersten Akt.

Suarez kennt sehr genau den Grund der Priorität des Seins vor dem Erkennen, näherhin vor dem Erkenntnisakt: unser Verständnis, daß etwas ist, bevor es tätig wird (DM 30,15,14). Daß er aber Gott bestimmt als der substantielle Erkenntnisakt selbst, geht zurück auf seine Bestimmung Gottes auf der Basis eines Seienden, dessen ratio darin besteht »quod sit habens essentiam realem« (DM 3,4,5). Das Seiende umfaßt nicht länger sowohl das Seiende, das außerhalb des Verstandes ist, als auch jenes, das nur im Verstande ist, denn auch dieses ist nicht nichts. So Duns Scotus (Quodl 3 a 1 n 8). Das suarezische Seiende schließt das ens rationis aus und weil es kein Seiendes ist fällt es streng genommen aus der Metaphysik hinaus (DM 54,1). Sein Seiendes unterscheidet sich von all dem, was kein reales Wesen hat.

Nun sagt Suarez nicht: Gott hat ein reales Wesen, also gehört Er zum Objekt der Metaphysik. Ein solches Raisonement übersieht das wesentliche, daß nämlich seine Gotteslehre sich auf seiner Seinslehre gründet und das heißt, daß seine Bestimmung des Seienden für die Gotteslehre maßgebend wird. Deshalb wird jetzt die leitende Frage: wodurch zeichnet sich dieses reale Wesen aus? Und da seine Natur eine vernünftige ist, lautet diese Frage ganz konkret: wodurch wird diese Natur »in ratione talis naturae vel essentiae« konstituiert (DM 30,15,14)? Da genügt es nicht zu antworten: seine Natur ist vernünftig, da ist die Natur genauer zu betrachten und zwar auf das hin, was das Eigentümliche dieser Natur ausmacht und wodurch sie die real göttliche ist. Daß Er selbst wesentlich der Erkennende ist: die »actualis scientia per essentiam« (DM 30,15,15) macht sein Wesen aus. Suarez macht es keine Schwierigkeit, daß wir das göttliche Erkenntnisvermögen »per modum actus primi« auffassen (n 13), geht das doch auf unsere Weise des Vorstellens zurück, trifft aber keineswegs das, was das göttliche Wesen »quasi specificat«, daß sein Wesen vernünftig ist »ut ipsamet intellectio subsistens« (15).

Und weshalb Descartes?

Um diese Frage sogleich zu konkretisieren: Wie kommt es, daß der Einblick in das von Descartes Getane sogleich einen Einblick verschafft in die nachthomastische Philosophie? Und weshalb blieb dies im Dunkeln?

Weil Descartes allzusehr auf sogenannte Lehrpunkte eingeschränkt wurde. Die zwei Quästiones seiner Meditationes, über Gott und die Seele, werden dann auf Änderungen hinsichtlich der Gottes- und Seelenlehre reduziert. Statt des negativen »a se« = non ab alio, tritt das positive »a se« ein, Er ist aus eigener Macht; und statt mit einer Seele und deren verschiedenen Vermögen ausgestattet: ein Ich das selbst Seele oder Vernunft ist. Daraufhin spricht man von einem anderen Gottes- und Menschenbild. Darin liegt: Es handelt sich bloß um eine Änderung in der Reihe verschiedener Anschauungen, bzw. Vorstellungen von Gott und Mensch. Bei solchen Änderungen kann nur ein historisches Nacheinander vorgestellt werden, wobei sich bestenfalls Einflüsse des Vergangenen bemerken lassen. Da kann nicht einmal die Ahnung davon entstehen, daß diese zwei Quästiones in der Philosophie einen Unterschied im Ganzen machen – einen Unterschied, der das Ganze betrifft und zwar jenes, mit dem Descartes in Berührung kam: das Ganze einer sogenannten aristotelischen metaphysischen Tradition, welche in den suarezischen Disputationen ihren Abschluß fand.

Die cartesische Bestimmung Gottes als »a se« ist aber nicht zuerst in Abhebung vom negativen »a se« der Schule zu bestimmen; und zwar deshalb nicht, weil Descartes sich mit der Schule nicht mehr auseinandersetzen muß. Deren erstes Prinzip, das principium non-contradictionis, fällt in den Bereich des vor-philosophischen; es ist nur eine ›notio communis‹ die bereits jeglichem philosophischen Wissen vorausliegt (PrPh I § 49). Jenes göttliche »a se« ist jetzt dem »a me« entgegengesetzt. Die Idee Gottes ist eine Idee, die nicht »a me« herrührt, nicht von der »idea mei ipsius« herzuleiten ist. Im Unterschied zu dem, was ich bin, »nicht von mir«, ist Er derjenige, der »a se« ist.

Aber warum nimmt dieses »nicht von mir« eine zentrale Bedeutung an? Etwa nur deshalb, weil bisher nur erst die Existenz des Ich bewiesen ist und folglich von diesem Ich auszugehen ist? Dann hätte Descartes selber sich sozusagen diesem Zwang unterworfen; dann müßte er gezwungenerweise jenen Weg nehmen. Oder geht er diesen Weg, weil nur so die Frage unausweichlich wird: Ist meine Erkenntnis Gottes, die sich aus seiner Idee ergibt, eine wahre Erkenntnis? Das ist sie, wenn sich diese Idee als die Idee einer existierenden Sache erweist; folglich macht sie auch offenbar, wer Gott ist. Oder rührt diese Erkenntnis Gottes von mir her und zeigt sie nur mich an?

Dann ändert sich der Gottesbeweis »per effectus« (VII 120,11) – und um einen solchen handelt es sich in der dritten Meditation (12) – von Grund auf. Da tritt auch der besagte Unterschied im Ganzen auf. Hier ist nicht länger die klassische Frage maßgeblich, ob die Werke den Schöpfer anzeigen. Es geht nicht mehr um den Beweis dafür, daß aus den Werken auf einen Schöpfer zu schließen ist. Vielmehr wird jetzt bewiesen, daß Gott selber sich mir, der denkenden Sache, kenntlich macht und zwar mittels der mir eingeborenen Idee von Ihm. Dieses sich Offenbaren – obzwar keineswegs mit der christlichen Offenbarung identisch – berührt diese auf ganz andere Weise als die bisherige natürliche Erkenntnis Gottes mittels seiner Werke. Denn da geschieht ein Sich-Offenbaren, das mir die Gotteserkenntnis gibt. Das Gegebensein dieser Gabe ist so auffallend, daß Descartes sich die Frage stellen muß: »aufgrund wessen habe ich jene

Idee von Gott empfangen?« (51,6). Wäre sie eine Gabe im Offenbarungstheologischen Sinne, so wäre auf das Heilswerk Christi hinzuweisen; aber diese Gabe weist auf etwas anderes hin: auf die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen, das Endliche ist die Verneinung des Unendlichen, nicht umgekehrt (45,23 u. 28). Ich habe diese Idee empfangen, weil ich eine vernünftige Natur bin, eine Natur, die der göttlichen ähnlich ist (vgl. 51,21). Aufgrund dieser Ähnlichkeit ist diese Idee in mir und nur sie ist es, die mir die Frage nahelegt, ob das »a me« auch für mich gilt und »ob ich selbst, der diese Idee habe, sein könnte, wenn kein solches Seiendes existierte« (48,1).

Eine solche Gabe ist nicht umsonst gegeben, das heißt hier nicht ohne eine höchst vorteilhafte Wirkung. Sie führt mich nämlich zur Selbsterkenntnis die ich sonst nicht hätte, nämlich zur Erkenntnis meiner Unvollkommenheit (vgl. 46,1 ff u. 48,7–10). Mehr noch, diese meine Erkenntnis Gottes führt zur Erkenntnis aller übrigen Dinge (vgl. 53,21).

Daß sie aber bisher nicht als Gabe, eine so segensreiche Gabe, in Betracht genommen ist, geht auf die Unkenntnis des »ego cogito« als erstes Prinzip zurück. Denn was war denn das frühere erste Prinzip? Eines das keine »idea rei« war, keine Sache darstellte, sondern nur als eine »notio communis« gelten konnte, das principium non-contradictionis (vgl. V 153 u. 167).

Anders das ego cogito oder die Idee meiner selbst, die eine Idee im strengen Sinne ist; denn sie gilt von einer Sache – »nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt« (44,4) – und zwar von einer prinzipiell unzweifelhaften Sache, gehört deshalb zum ersten Wissen, ja ist das Prinzip der ersten Wissenschaft, im Unterschied zur notio communis die jeglichem Wissen von etwas vorausliegt (vgl. PrPh I § 49; VIII – 1, 23, 25 u. 24,1 ff.). Erst nachdem ich weiß wer ich bin, bzw. daß ich eine denkende Sache bin, kann ich auch unzweifelhaft wissen, was in mir, der denkenden Sache ist. Diesem Ich tritt die Idee eines unabhängigen und vollständigen Seienden, »hoc est Dei«, entgegen (53,12).

Aber bezeichnet nicht auch die Schule Gott als ein unabhängiges Seiendes, als einen, der nicht von anderem abhängig ist? War nicht das die Bedeutung ihres »a se«? Descartes braucht nicht eigens auf den Unterschied zur Schule hinzuweisen. Und warum nicht? Weil das, was in der Ontologie der Schule die Grundlage jener Gottesbezeichnung ist – das ontologisch bestimmte Seiende – bei ihm verschwunden ist, bzw. nicht einmal mehr in Erscheinung treten kann. An die Stelle jener ersten Sache, des ontologisch verstandenen Seienden, ist die erste unzweifelhafte Sache getreten, ich als denkende Sache. Und eben dies macht für Gott den ganzen Unterschied. Wird Er vom ontologischen Seienden her bestimmt, dann hat Er mit diesem etwas Gemeinsames, nämlich wie dieses ein Etwas zu sein, das sich selbst vorfindet, sich selbst hinzunehmen hat. Setzt der sogenannte spätmittelalterliche Voluntarismus nicht einen solchen Gott voraus? Ist doch sein ungebundener Wille nur daran gebunden, ein göttlicher Wille zu sein; und weil er daran gebunden ist, muß er gegenüber dem Außergöttlichen ungebunden sein. Dem cartesischen Ich aber zeigt sich eine Idee, die Gott repräsentiert, worin Er sich selber offenbar macht. Wie sollte und könnte einer das besser tun als Gott selber? Er macht sich mir mittels der Idee von ihm bekannt.

Bereits die Frage, ob Gott sei, unterstellt, daß ich einsehe, was Er ist (107,27). Doch hieß es bei Thomas von Aquin nicht: zuerst kommt die Frage, ob Er sei (an sit), dann erst die Erörterung dessen, was Er ist (quid sit). Also genau umgekehrt. Denn, so Thomas, wenn Er derjenige ist, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, beweist das noch keineswegs seine Existenz (STh I q 1 ad 2). Da ist Er erfaßt »in apprehensione intellectus tantum«. Und wie sollte etwas das nur in unserem menschlichen vernünftigen Vermögen ist schon dadurch allein seine Existenz beweisen? Für deren Beweis ist von den existierenden Dingen auszugehen: daß diese seine Existenz fordern, nämlich etwas »in re« über das hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann.

Jetzt aber: erst die Idee Gottes weckt die Frage nach seiner Existenz. Ich muß allererst einsehen, was Er ist. Zuerst kommt seine Idee. Es sollte doch auffallen, wie Descartes immer wieder darauf zurückkommt, daß diese Idee in mir ist und er sie deshalb an den Anfang stellt (46,2 u. 27; 48,1; 49,26; 51,4; 52,1; 52,3; 53,13 u. 14; vgl. noch 104,26; 105,2; 107,22; 108,1; usw.). Weshalb kommt aber alles darauf an, daß Er sich mir bekanntmacht? Weil ich nur so meine Fehler, die Fehler der denkenden Sache erkenne. Ich sehe meine Fehler ein: Ich sehe ein, daß ich endlich bin. Nicht dies: ich mache eine Feststellung, die jeder Mensch sogleich machen kann – weiß ich doch nicht einmal, ob ich Mensch bin – daß ich beschränkt bin, daß der andere etwas hat, was ich nicht habe und umgekehrt, sondern ich habe Einsicht; ich erkenne den Unterschied des Endlichen und Unendlichen und dies nur, weil der Unendliche sich über die Idee von Ihm mir geoffenbart hat. Ich sehe ein, worin seine Unendlichkeit besteht, nämlich im »a se« sein; und deshalb kommt mir die Frage, ob ich von mir her sein könne.

Weil Gott selber sich mir mittels einer Idee offenbart, bestimmt Descartes diese als eine eingeborene. Sonst gälte die Bezeichnung »eingeboren« nur einer Katalogisierung oder Einteilung der Ideen. Und was beweist, daß sie mehr ist als das? Descartes' Bemerkung, daß die Ideen Gottes und der Seele nie in den Sinnen waren (VI 37,13). Haben die Philosophen der Schule das nie gesehen? Vielmehr liegt dies so auf der Hand, daß es überflüssig scheint noch darauf hinzuweisen. Dennoch hielten jene Philosophen am bekannten Adagium fest: »nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu«. Deshalb ging ihre Beweisführung für die Existenz Gottes weiter von den Sinnen-Dingen aus. Und obwohl jeder sogleich die platte Feststellung machen kann, daß diese beiden Ideen nie in den Sinnen waren, bleiben die Schulphilosophen beim Herkommen.

Um mit seiner Geläufigkeit zu brechen, ist es zuerst notwendig das »imaginabile«, den Gegenstand der Einbildung vom »intelligibile« zu trennen; oder mit Descartes geredet, den Geist über die sinnlichen Dinge zu erheben, also die besondere Weise, materielle Dinge vorzustellen zu verabschieden. Realisiert sich erst einmal die Trennung von Körperlichem und Vernünftigem, so stelle ich fest, daß in mir, der vernünftigen Sache, die Idee Gottes ist. Und was ist da noch zu beweisen? Das Ergebnis der entsprechenden Überlegungen sagt es: »Es bleibt nur übrig, daß sie mir angeboren ist, genau wie auch die Idee meiner selbst mir angeboren ist« (VII 51,12). Das gilt es zu beweisen: beide Ideen sind mir gegeben worden, die eine, damit ich meine Natur, mich selbst erkenne; die andere, damit ich Gott erkenne.

Bekanntlich hat Rousseau das Eingeborene der Ideen verworfen. Spricht da der Jünger Condillacs (vgl. z.B. OC III 1413)? Oder sollte man eher auf Locke verweisen, auf dessen Kritik der Unterstellung eingeborener Ideen? Aber beabsichtigt Rousseau etwa eine Diskussion zu einem Thema der Erkenntnislehre zu führen? Im Gegenteil. Kam ihm doch alles darauf an, der Nötigung zu entkommen: »aus dem Menschen einen Philosophen zu machen, ehe man einen Menschen aus ihm macht« (III 126). Solche Diskussionen zu führen bedeutet: so tun als ob man es schon mit Philosophen zu tun hätte, welche Themata aus wissenschaftlichen Büchern aufgreifen, solchen, »die uns die Menschen nur so zu lehren sehen, wie sie sich selbst gemacht haben ... Lassen wir daher alle wissenschaftlichen Bücher beiseite« (125); schieben wir Condillac beiseite, »der vorausgesetzt hat, was ich in Frage stelle« (146), die nämlich schon eingerichtete Gesellschaft. Deshalb sind Rousseaus eigene Untersuchungen »so schwer durchzuführen« (124); er hat Neuland betreten, um sich einen Weg durch ein nie betretenes Gelände zu bahnen. »Ich glaubte bis an die Wurzel graben zu müssen« (160); da entstehen Untersuchungen, »an die man bisher so wenig gedacht hat« (124). Er muß durchstoßen bis zum Menschen »der ersten Zeiten« (160), eben jenen, in denen von Philosophie und Philosophen noch keine Rede sein kann, wo sich vielmehr noch der Mensch in seiner ganzen ersten Natur zeigt. Diese Aufgabe gäbe es nicht, wäre die Selbsterkenntnis dem Menschen eingeboren. Sie hätte ihm dann von Anfang an nahegelegt, wer er ist.

So charakterisiert Rousseau das Glaubensbekenntnis des Vikars aus Savoyen gleicherweise als »das Ergebnis meiner mühsamen Untersuchungen« (I 1018). Und es bleibt nicht bei dieser Charakterisierung im allgemeinen, – gibt es doch vieles, was mühsam ist –, sondern er grenzt seine Untersuchungen von dem ab, was andere unternehmen. Seine sind die »glühendsten und aufrichtigsten Untersuchungen, die vielleicht je ein Sterblicher angestellt hat« (I 1017). Untersuchungen, die er selber auf sich nehmen mußte: »ich habe also alle Bücher wieder zugeschlagen« (IV 624) –, er macht sich eine Mühe wie kein anderer. Und warum machen sich die anderen nicht diese Mühe? Weil sie davon ausgehen, »daß der Mensch seine Vernunft gänzlich ausgebildet mit sich bringt, und es nur darum geht, sie anzuwenden« (IV 951). Da wird auch die Erkenntnis des wahren Gottes eine leichte Sache; da ist einer sogleich Theologe, allerdings bei weitem noch kein Gläubiger. Aber jene Voraussetzung stimmt nicht; »denn eine der Erwerbungen des Menschen, und zwar eine welche der Mensch sich am langwierigsten erwirbt, ist die Vernunft« (ebd.). Eben daraufhin: »Du fragst mich, was Gott ist; das ist nicht leicht zu sagen« (IV 728), nicht leicht, weil die Voraussetzung noch fehlt, denn »diese (erhabenen Begriffe der Gottheit) stellen sich uns dar in dem Maße, wie sich der Geist kultiviert« (IV 952). Daß jene, die »sich selbst als die Eigentümer des Staates ansehen«, sich auch »Göttergleiche« (III 187) nannten, beweist ihre Unkenntnis Gottes.

Gott macht sich mittels der Vernunft bekannt, aber dazu braucht es eine der Vernunft angemessene Kultivierung; und diese geschieht sowohl in der Geschichte der Menschheit als auch in der des individuellen Lebens. Die Anstrengung des Rousseau bestand also darin, dieser Entwicklung nicht nur nachzuforschen, sondern sie zugleich auch zu fördern.

»Mit fünfzehn Jahren wußte er (Emile) nicht, ob er eine Seele hatte und vielleicht ist es mit achtzehn noch nicht an der Zeit, daß er es erfährt; denn wenn er es früher als notwendig erfährt, läuft er Gefahr, es niemals zu wissen« (IV 554).

Es käme da nur zum Nachplappern von Wörtern, nicht zur Entwicklung eines Wissens, das zum Glauben an Gott führt, an den Einen, der wahrhaft Gott ist da keine Verwechslung stattfindet.

»Ihr glaubt Gelehrte zu sein, und ihr wißt nichts von Gott« (IV 981). Dieser Satz des Rousseau wäre undenkbar ohne die cartesische Vorgabe, daß Gott sich mittels der Idee Gottes offenbar macht. Aber »il faut finir par où Descartes avait commencé« (1099); womit aber Descartes anfängt, ist in Wahrheit das Ergebnis einer äußerst langwierigen Entwicklung. Für Descartes ist das Entscheidende, daß die beiden besagten Ideen einen Unterschied im Ganzen machen; weshalb es keine Frage sein kann, ob Descartes noch irgendwie in der Tradition verstrickt ist. Eine solche Fragestellung bezeugt nur die Blindheit für den hier gedachten Unterschied im Ganzen. Aber gibt Descartes keinen Wink mehr hinsichtlich der philosophischen Tradition? Doch, aber wie?

Die cartesische Metaphysik beansprucht auf eine ganz neue Weise, Erste Wissenschaft zu sein und zwar deshalb, weil hier entschieden wird, was die Aufgabe der sonstigen Wissenschaften ist: die aus der Vernunft Gottes hervorgegangenen Gegenstände auf die ihnen angemessene Weise zu erforschen, will sagen auf eine solche, die deren Aufbau oder Produktion entspricht, so daß ihre Gesetzmäßigkeit offenkundig wird.

Dieser Anspruch weckt unweigerlich die Frage: Ist die Metaphysik zuvor jemals mit dem Anspruch aufgetreten, die Grundlagen-Wissenschaft zu sein? In der Tat erhob die suarezische Metaphysik diesen Anspruch; der ihr eigentümliche Gegenstand wird in allen anderen Wissenschaften vorausgesetzt; denn alle handeln von einer Sache oder einem Seienden. Und nur deshalb konnte sie sich auch als die Vollendung der ganzen metaphysischen Tradition anbieten. Als diese Vollendung kann sie nur in Erscheinung treten nachdem ihr jener Gegenstand zugewachsen ist, welcher als der »ontologische« bezeichnet werden muß. So werden wir auf die Ausgangsfrage zurückverwiesen: welches neue »Seiende« tritt in der nachthomasischen Geschichtsphase hervor?

I. Teil

Die Erörterung der distinctiones

1 Die *distinctio intentionalis* des Heinrich von Gent: die Sache als Seiendes.

Dreifache Bestimmung der Sache; deren Voraussetzungen in der Gottes- und Trinitätslehre.

Nach Thomas von Aquin tritt in der Philosophie eine Reihe von Distinktionen in Erscheinung, die bis dahin gänzlich unbekannt waren. Angefangen mit der Intentionaldistinktion des Heinrich von Gent, dessen erste Werke schon auf zwei Jahre nach dem Tod des Thomas von Aquin (1274) datiert werden. Weiter die Formaldistinktion des Duns Scotus: auch diese ist etwas ganz Neues, selbst so neu, daß sie als eine Eigentümlichkeit scotischen Gedankens überhaupt betrachtet wird, die in der Folge auf seine Schule beschränkt bleibt – außerhalb ihrer findet sich diese Formaldistinktion nicht. Und schließlich die ›*distinctio rationis ratiocinatae*‹ des Suarez, das heißt die gedankliche Distinktion, die aber in der Sache selbst ein Fundament hat.

Schon diese Aufzählung widerspricht der geläufigen Ansicht, daß die Scholastik, abgesehen von der scotischen Formaldistinktion, nur zwei Distinktionen kennt: die reale, – diese zwischen Sachen – und die rein gedankliche, eine vom Verstand gebildete Unterscheidung. Diese Ansicht fand leicht Anklang. Zum einen entspricht sie der Zweiteilung zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was nur im Verstand ist; wenigstens scheint sie dieser zu entsprechen. Zum anderen war die Intentionaldistinktion des Heinrich von Gent aus dem Gedächtnis verschwunden. Hat doch dieser, so sagt man heute, keine Schule gebildet. Eine Erklärung, welche der Reduktion der scotischen Formaldistinktion auf eine reine scotische Schulangelegenheit angemessen ist. Aber läßt sich diese Intentional- bzw. Formaldistinktion auf die Spezialität eines einzelnen Theologen, bzw. einer einzelnen Schule reduzieren?

Oder werfen diese Distinktionen nicht ganz neue Fragen auf? Jedenfalls tut die suarezische Distinktion es unmittelbar: sie zeigt an, daß sie keineswegs auf die Einteilung ›*Sein in der Realität (in rerum natura) – Sein im Verstand*‹ rückführbar ist, da es sich bei ihr um eine Unterscheidung handelt, die in der Sache selbst ein Fundament hat, und man also weder sagen kann, sie sei rein im Verstand noch sie sei einfach in Wirklichkeit. Sie ist weder dem Realen noch dem rein Gedanklichen zuzusprechen. Sie ergibt sich nicht aus dieser Einteilung, sondern ist durch etwas anderes bedingt. Die Bedingung der suarezischen *distinctio rationis cum fundamento in re* war die scotische Formaldistinktion. Und die scotische Formaldistinktion ist bedingt durch die Intentionaldistinktion des Heinrich von Gent. Wodurch ist aber diese letztere Distinktion ihrerseits bedingt?

Schon seinen Zeitgenossen kam diese Distinktion unverständlich vor. »Ich verstehe nicht,« so sagt Aegidius Romanus, »wie sich ›im Gedanken‹ (*ratione*) und ›in der Intention‹ (*intentione*) unterscheiden (Quodl X q 7 = 14,164,4–6). Später wird auch noch Suarez sein Befremden äußern (DM 31,6,18). Und ähnlich äußern sich die heutigen

Spezialisten. »De la distinction intentionelle, mode intermédiaire (gemeint ist, ein Zwischending zwischen realer und gedanklicher Verschiedenheit), que penser?« (J. Paulus, o.c., S. 232). Die Intentionaldistinktion, eine etwas unverständliche Sache, darin stimmen Zeitgenossen, Suarez, der Großmeister der Ontologie, und die heutigen Historiker überein. Eine merkwürdige Übereinstimmung. Denn mit dieser sogenannten Unverständlichkeit geben sie zu: die nachthomastische Philosophie fängt mit einer Undeutlichkeit an. Aber ist diese Intentionaldistinktion wirklich so undeutlich?

Die Historiker sind sich darin einig, daß das letzte Viertel des 13. Jahrhunderts, also die Zeit zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, beherrscht ist von der Diskussion über das Verhältnis von Wesen und Sein im Geschaffenen: wie verhalten sich beide? Einig auch darin, daß diese Auseinandersetzung ausgelöst wird durch die Realdistinktion des Aegidius Romanus: die Realdistinktion meint eine Zusammensetzung von Verschiedenen; denn Wesen und Sein müssen verschieden sein, »sicut res et res«. Darin liegt: die Frage nach dem Wesen, bzw. dem Sein ist zu der Frage geworden, ob das Wesen, ob das Sein, eine Sache sei. Drittens ist man sich auch darin einig, daß die endlose Diskussion zwischen Aegidius Romanus und Heinrich von Gent keinen Fortschritt bringt. Im Gegenteil, auch die Historiker sehen sich gedrängt, von einer Debatte ohne Ausweg zu reden, und das, obwohl Heinrich von Gent sich sehr ausführlich auf die Einwände des Aegidius Romanus einläßt. Übrigens jeder, der auch nur oberflächlich das Quodlibet X q 7 des Heinrich von Gent zur Hand nimmt, merkt sogleich, daß diese Art der Erläuterung und Erklärung eines Mißverständnisses sogleich ein weiteres Mißverständnis in der Erläuterung zu Tage fördert. Und so geht es endlos weiter (vgl. z.B. J. Paulus, a.c., 1940-42).

In dieser Schilderung historischer Art steckt unbewußt eine bestimmte Behauptung: die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesen bedingt die Intentionaldistinktion; sie geht nicht über diese Frage hinaus, oder sie ist nur die Antwort auf eine bestimmte Problemstellung, eine Problemstellung, die heute nur noch von historischem Interesse ist. Genauer noch und richtiger: die Intentionaldistinktion ist eine Reaktion auf eine vormalige Problemlage und weil sie sich darin erschöpft ist sie nur zu erledigen durch die Ablehnung jener Verdinglichung von Sein und Wesen.

Die Intentionaldistinktion, eine Reaktion? Das hieße die Intentionaldistinktion setzt keinen Anfang, mehr noch, sie kann kein Anfang sein; ihr geht die Problemlage, wie sie mit Aegidius Romanus entstanden ist, voraus. Dann wäre in ihr der Beweggrund zur weiteren Entwicklung zu sehen.

Fängt Heinrich von Gent wirklich auf diese Weise mit seiner Sache an? Ist das Ganze seiner Intentionaldistinktion auf die These zurückzuführen, daß Sein und Wesen des Geschöpfes sachlich identisch sind, also nicht zwei Sachen darstellen, wie Aegidius Romanus behauptet? Sind sie nur der Intention nach verschieden? Müssen wir folglich nur die Argumente herbeischleppen, die gegen die Verdinglichung von Wesen und Sein des Geschaffenen sprechen? Müssen wir also nur wiederholen, was Heinrich da alles sehr ausführlich behandelt hat?

Nein! Denn Heinrich von Gent fängt anders an, er macht in Wahrheit einen Anfang, weil er mit einer neuen Bestimmung der Sache anfängt und zwar mit einer Bestimmtheit, die ihrerseits seine ganze Darlegung bedingt. Diese, seine Bestimmung der Sache ist es, was die Intentionaldistinktion impliziert. Aus ihr ergibt sich alles, was zur Un-

terscheidung von Sein und Wesen im Geschaffenen gesagt werden muß. Und von dieser Bestimmung ist auszugehen, nicht von einer nutzlosen Diskussion – Aegidius Romanus hat seine These nicht geändert – warum sollte er auch? –; denn er hat nie gesehen, weshalb die Intentionaldistinktion notwendig wird. Im Gegenteil, sie bleibt ihm unverstündlich, ein befremdliches Mittelding; so mußte es kommen, bleibt er doch im Unbestimmten stecken, nämlich bei einer Sache, die nie jenen Rang haben kann, welche die Sache bei Heinrich von Gent einnimmt, wo sie in Wahrheit ein Erstes wird.

Dieser schreibt:

»Die Sache und das Seiende benennen in den Geschöpfen gänzlich dieselbe Natur, aber, wie gesagt, benennt die Sache (res) diese Natur als einfach verstandene (ut simpliciter intellectam), das Seiende (ens) gemäß dem Wesen jedoch (benennt sie) als eine von der göttlichen Vernunft abgebildeten (Natur), das Seiende gemäß der Existenz (nennt sie) als habend eine Einprägung der Macht des handelnden und erstlich seienden Gottes« (S a 21 q 4 f 127 vS).

Hier bei Heinrich wird aus res ein *reus* herausgehört: »auf etwas bedacht sein« – also: res: worauf einer bedacht ist! Ob res und reus etymologisch verwandt sind, ist unsicher. Jedenfalls zeigt Heinrich schon in dieser sprachlichen Umdeutung der res die radikale »Ratio«-nalisierung der res gemäß der *ratio naturalis* an. Man hat also eine Dreiteilung: jene Sache, die er immer wieder die gemeinte Sache nennt, die *res a reus*, *reus*; sodann, das Seiende, das er die Sache im Sinne von *res a reus*, die bestätigte Sache nennt, – ein *ens secundum essentiam*; denn dieses Seiende hat eine wahre Natur, es ist seine Natur; und schließlich das Seiende, das existiert, das *ens secundum existentiam*.

Bei dieser Dreiteilung handelt es sich um die Bestimmung jeglicher Sache, genauer um die erste Bestimmung jegliches Geschaffenen: eine erste Bestimmung, die eine Stufung enthält, ausgehend vom Ersten, das von jeglichem ausgesagt werden kann, bis zur abschließenden Bestimmtheit, daß es nämlich ein schon existierendes Seiendes ist.

Schon dieses beides deutet darauf hin, daß es Heinrich von Gent nicht einfach um die Diskussion einer Einzelheit innerhalb einer Abhandlung über das Geschaffene und seine Zusammensetzung zu tun ist. Da genügt eine Zweiteilung im Sinne des Seins als Wesen und als Existenz; da hätte es keinen Sinn, von einem Ersten auszugehen, bzw. auf ein Erstes hinzuweisen, das jeglicher Einteilung in Sein und Wesen irgendwie vorgegeben ist.

Daß die gemeinte Sache die erste »ratio« ist, daran läßt Heinrich von Gent keinen Zweifel: »ratio rei dictae a reus reus prima est in unoquoque ente creato« (S a 34 q 2 = 27,174,41).

Diese erste Bestimmung geht auf das, was die Sache aus sich hat, was also die Sache als absolute Sache, oder als Sache ohne Rücksicht auf anderes hat. Auf dieses, was die Sache aus sich ist, darauf muß Heinrich von Gent gehen; denn nur deshalb ist die Sache eine absolute Sache, eine Sache, weil sie aus sich ein bestimmtes Vermögen hat, nämlich die Eignung, von sich her ein Begriff zu sein.

»Es heißt eine jede Kreatur eine absolute Sache deswegen, weil sie von sich her etwas bedeutet, von dem her zumindest ein wie auch immer beschaffener Begriff in der Seele gebildet werden kann« (S a 21 q 4 f 127 rO).

Deshalb allein hat die Sache eine intentio, eben jener Begriff zu sein, der von ihr in der Seele gebildet wird. Dieser Begriff zu sein, das hat sie von sich her. Die erste Bestimmung der Sache ist also eine a-theologische, denn sie steht hier außerhalb jeder theologischer Bestimmtheit. Da gibt es keine Rücksicht auf Gott, sondern da wird die Sache absolut genommen. Nur der unmittelbar natürliche Verstand macht sich hier geltend: er ist es, der sich von dem, was die Sache aus sich hat, einen Begriff bildet. Da aber diese Sache keine Rücksicht auf Gott nimmt, wird dieser Verstand bei der absoluten Sache selbst bleiben.

Allerdings ist diese Sache, – bar jeglicher theologischer Bestimmtheit – noch keine Natur oder ein Seiendes; und zwar deshalb, »weil die Sache als absolute Sache nicht von sich selbst Sein hat« (ebd. f 127 vS). Sofern sie aber kein Sein hat, ist diese Sache nichts, bzw. nichtig, ist sie ohne Natur oder Wesen.

Wie entschieden die gemeinte Sache absolut ist, zeigt sich daran, daß sowohl Gott als auch die bestätigte Sache relativ, nämlich in Relation zu dieser Sache bestimmt werden. Daß ist erstens für Gott der Fall. Aber vergleicht Heinrich von Gent nicht vielmehr Gott mit der »bestätigten« Sache? Macht er nicht immer wieder den Vergleich, weil zuvor den Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und dem Sein des Wesens, dem »esse essentiae«, das der bestätigten Sache eigentümlich ist?

»Man kann vom Wesen des Geschöpfes sagen, daß es selbst formal sein Sein als partizipiertes ist, obgleich nicht wirksamerweise (effective), so wie von Gott gesagt wird, daß Er das Sein selbst einfach und absolut ist, kein partizipiertes Sein hat, weder formal noch wirksamerweise« (Quodl I, 9 = 5,55,1; vgl. S a 21 q 4 f 128 rV).

Auch das geschaffene Wesen ist sein Sein, aber es ist jenes Sein, das ein partizipiertes Sein ist; dies aber ist bei Gott nicht der Fall. Etwas kann also auf eine zweifache Weise sein Wesen sein, bzw. ein Wesen – Sein, dem eigentümlich ist, auf eine partizipierte Weise sein Wesen zu sein oder aber auf eine nicht partizipierte Weise wesentlich sein Sein zu sein. Es genügt also nicht zu sagen: es ist wesentlich sein Sein, wenn damit das Nichtpartizipierte Sein bezeichnet werden soll, sondern es muß noch etwas hinzugefügt werden: so sein Sein sein, daß nicht einmal mehr eine Distinktion der intentio nach möglich ist, weil es bei jenem Sein und Wesen keine verschiedene intentio gibt. Gott ist in diesem Sinne sein Sein, was bei einem geschaffenen Wesen nie der Fall sein kann.

Warum muß hinzugefügt werden, daß es in Gott nicht einmal eine Intentionaldistinktion gibt, wenn nicht deshalb, weil Gott und das geschaffene Wesen etwas haben, worin sie übereinstimmen: wesentlich dasjenige Sein zu haben, welches das Sein des Wesens ist.

Und weshalb gibt es jene Übereinstimmung zwischen dem Sein des Wesens und Gott? Weil die bestätigte Sache, also die Sache, die ein Sein des Wesens, im Sinne vollendeter Bestimmtheit ihres Was hat, sich nur auf diese Weise von der bloß gemeinten Sache unterscheidet. Sie hat kein Wesen oder Natur; die bestätigte Sache aber ist ein Wesen. Daß sie »Sache sei, welche Seiendes oder Natur oder Wesen« (S a 21 q 2 f 124 vK) ist, das ist ihre Bestimmung. Sodann vollzieht sich die Bestimmung der bestätigten Sache im Unterschied von, also relativ auf die gemeinte Sache.

Darin liegt: die Unterscheidung von res a reor und res a ratitudine ist die erste »Verstandes-Unterscheidung«, – sofern »ratio« »intentio« bedeutet – die jeglicher ande-

ren, auch der bislang ersten Unterscheidung, nämlich der von Schöpfer und Geschöpf, vorausgeht. Deshalb macht nicht mehr Gott selbst den ersten und ganzen Unterschied, also auch nicht, was Gott selbst ist, nämlich das Seiende durch das Wesen (*ens per essentiam*), sondern nur noch seine Wirkung setzt ihn in den Unterschied zu allem Geschaffenen. Denn durch die Wirkung Gottes kommt erst jene Unterscheidung der gemeinten und bestätigten Sache zum Tragen. Die bestätigte Sache ist nur aus der Rücksicht auf Gott (*»ex respectu ad Deum«*) als die Urbild-Ursache. Jene Unterscheidung ist die allererste, sofern sie derjenigen von Gott und Geschöpf vorausgeht; und sie geht ihr voraus, weil die gemeinte, wörtlich: die in Anschlag gebrachte oder veranschlagte Sache, – etwas wird vom rechnenden Verstand in Anschlag gebracht: *rei* – in keiner Weise einen Schöpfer fordert, also keinen Bezug zu Gott hat, nicht einmal haben kann. Sie ist allerdings die erste nur in einem bestimmten Sinne; denn das Zustandekommen dieser Unterscheidung – *res a reor*, *reris* und *res a ritudine* – setzt schon das Wirken Gottes voraus; ohne Gott gibt es keine bestätigte Sache, keine Sache, die ein Seiendes oder ein gewisses Wesen ist. Nur insofern erfordert jene erste Unterscheidung schon den Unterschied vom Schöpfer und Geschöpf, setzt ihn noch voraus.

Wenn man so tut, als ob sich alles um die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesen dreht, kann man leicht mit den beiden eigentlich Seienden, dem des Wesens und dem der Existenz, auskommen, und die Erste Sache muß nicht einmal erwähnt werden. So leicht läßt sich hier das Entscheidende unterschlagen. Aber dadurch fällt das Ganze zurück auf eine historisierende Wiedergabe einer scholastischen Schuldisputation, und der hier merkliche grundstürzende Schub der Mittelalterlichen Philosophie bleibt verborgen.

Schon die Rede vom Sein des Wesens deutet auf ein Wesen hin, das sein Sein ist, also von Anfang an sein Sein hat. Das *»esse essentiae«* ist keineswegs ein *»seltsamer, schwer unterzubringender Fremdkörper in Heinrichs Metaphysik«* (so W. Hoeres, a.c., 1965, S. 174), sondern es ist die Antwort auf die von Heinrich selbst verursachte Frage: Was macht die veranschlagte Sache zu einem *»washeitlichen Etwas«* (*quiditativum quid*) (S a 34 q 2 = 174,46)? Denn erst mit der Erstlichkeit der veranschlagten Sache entsteht diese Frage. Genau das Sein des Wesens unterscheidet dieses Seiende ebenso von der bloß veranschlagten Sache, wie von der existierenden. Die Schöpfung hat am Sein teil

»dadurch, daß das Wesen des Geschaffenen selbst, als etwas durch den Verstand Abstrahiertes verstanden, indifferent (seiend) gegen Sein und Nichtsein, weil es von sich her nicht irgend ein Seiendes ist, dennoch in Gott eine formale Idee hat, durch welche es ein gewisses Seiendes in Gott ist, bevor es ein Seiendes in der eigenen Natur wird« (Quodl I, 9 = 49,53).

Dieses von Anfang an seiende Wesen – so von Anfang an, daß es dieses Sein in Gott hat, – unterscheidet sich zuerst von jenem Verstandenen, das von sich her ein Nichtseiendes ist, obwohl es *»sub ratione entis quiditativi«* erfaßt wird, denn *»Nichts (kann) die ratio des Seins haben, wenn es nicht vorher die ratio der Sache hat«* (S a 34 q 2 = 27,175,54). Folglich spricht Heinrich von Gent von einer ersten Zusammensetzung, jene aus der veranschlagten Sache und dem Sein des Wesens, und daß, obwohl jene Sache von sich her ein Nichtseiendes ist (S a 28 q 4 f 168 rV). Heinrich von Gent verwendet weiter die bekannte herkömmliche Terminologie, obwohl die Rede von einer

»Zusammensetzung« hier in keiner Weise traditionell verstanden werden kann; handelt es sich doch bei der ›res, reor‹ um etwas, was Nichts ist, um etwas, das in keiner Weise ein Sein hat.

Die Rede von einer Zusammensetzung ist nur deshalb berechtigt, weil es sich um eine Zusammensetzung von ›intentiones‹ handelt und es keine intentio der bestätigten Sache gibt, ohne die veranschlagte Sache vorauszusetzen. Wie sollte ich etwas als eine bestätigte Sache erfassen, es sei denn, der Verstand bringe erst einmal überhaupt etwas in Anschlag. Diese Sache zeigt bei aller Verschiedenheit doch eine gewisse Ähnlichkeit mit der bestätigten Sache: beide sind durch, sei es auch je verschiedene, Indifferenzen gegen Sein und Nichtsein gekennzeichnet.

Die Indifferenz der veranschlagten Sache ist ihr Abseits zu jeglichem Sein:

»Weil die Sache als absolute Sache nicht von sich selbst Sein hat, und weder deswegen, weil sie als eine gewisse Sache verstanden ist, wird mitbegriffen, daß ihr irgend ein Sein zukommt, so wie auch nicht, daß ihr Nichtsein zukommt« (S a 21 q 4 f 127 vS).

Sein, bzw. Nichtsein liegt gänzlich außerhalb dieser Intentio, sie besagt nur das, was etwas von sich her hat, eine Sache zu sein und somit von sich her ein Begriff ist, »de se sit conceptus aliquis« (S a 24 q 3 f 138 vO).

Anders die Indifferenz der bestätigten Sache. »Sie ist in ihr selbst ein bestimmtes Wesen, insofern sie ein vom göttlichen Verstand gesetztes Muster ist« (inquantum est divinae rationis exemplatum) (ebd.). Ihre Indifferenz ist die Indifferenz dagegen, eine existierende Sache zu werden, ein ens existens. Diese Sache ist »indifferent hinsichtlich des Seienden und Nicht-Seienden in der wirklichen Existenz« (S a 21 q 2 f 124 vK). Das ist nicht einfach die Wiederholung des bekannten: Gott ist frei und kann also eine Sache erschaffen oder nicht, die Sache ist Ihm also indifferent, das heißt: Er wird durch die Sache keineswegs bestimmt so oder so zu handeln. Denn der Unterschied ist hier, daß diese bestätigte Sache schon ein Sein, sei es auch nur in Gott, hat. Es ist die Indifferenz eines Seienden. Welches Seienden? Eines Seienden, das keinen Hersteller hat; denn die Herstellung wäre schon die Aufhebung der Indifferenz; da hat der Hersteller sich entschlossen, dieses Seiende ins wirkliche Existieren zu überführen. Indifferenz des Seienden ist bloß ein Wesen zu haben; denn ein Wesen hat es auch ohne Schöpfung.

»Das Sein kommt dem Wesen nicht, auf Grund dessen zu, daß es Wesen ist, weil es dann nicht nicht sein könnte, ebenso wie das Wesen nicht nicht sein kann. Und so hätte es das Sein ohne Hersteller, ebenso wie es das, daß es Wesen ist, ohne Hersteller hat (sicut habet quod sit essentia alsque factore): einzig auf Grund der Rücksicht auf das Muster in Gott« (Quodl V q 1 f 163 rZ).

Durch jene Rücksicht auf Gott als causa exemplaris, bzw. auf das Muster in Gott, hat die Sache eine Form, ist sie ein Wesen oder Natur, was sie zunächst nicht war. Zunächst will sagen: solange sie nur als das betrachtet wird, was sie von sich her ist, nämlich eine Sache »a reor reris«. Von dem her, von diesem reor, ist sie eine Sache, weil sie immerhin von sich her geeignet ist zu einer ›Formierung‹ in der menschlichen Seele, näher dort, wo die Begriffe ›geformt‹ werden. Die bestätigte Sache ist Wesen; als solches aber empfängt sie ihre Form von jenem anderen, in dem ihr Muster ist. Dieses Muster im göttlichen Verstand schafft es nicht und folglich ist Er daraufhin

auch nicht der Hersteller, »factor«, des Wesens, genauer des Seins des Wesens, des Seienden, das Wesen ist. Auf diese Weise unterscheidet sich das Wesen vom Sein der Existenz: »Das Sein kommt dem Wesen zu, auf Grund dessen, daß es eine Wirkung Gottes ist (effectus Deus)« (ebd.), Gemächte Gottes als der Wirkungsursache.

Nur das Sein der Existenz verweist, in Rücksicht auf Gott als Wirkungsursache, auf den Hersteller. In diesem Sinne kann Heinrich von Gent gelegentlich den Unterschied von Gott und Geschöpf auf den Unterschied hinsichtlich der Existenz ›beschränken‹: »Er (Gott) nämlich ist durch sein Wesen das Sein selbst, nicht allein des Wesens, sondern auch der Existenz« (Quodl X, 7 = 163,18). Denn erst bei diesem Seienden der Existenz hat die Bestimmtheit ›Geschöpf‹ ihre volle Bedeutung erreicht. Gott ist nicht wie das Geschöpf, das heißt dann an erster Stelle: Er verdankt keinem seine Existenz.

Ist mit der Sache der Anfang zu machen und das heißt dann auch mit der Unterscheidung von Sache und Sache und folglich mit dem Seienden, das ein Wesen ist. Deshalb fängt die Wissenschaft mit einem ersten Zweifel an, nämlich mit dem »Zweifel über jegliche Sache, ob sie im Sein des Wesens eine gewisse Natur ist oder nicht« (S a 24 q 3 f 138 vP). Die Antwort auf diesen Zweifel macht das erste Wissen aus. Aber dieser Zweifel, bzw. diese Frage, ist nur möglich auf Grund des Seinsbegriffs, der dem Nichtseienden kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Erst diese Unterscheidung ermöglicht jenen Zweifel. Somit ist der Seinsbegriff, der erste Begriff, der der Seele eingepägt wurde, der Anfang jeglicher wissenschaftlicher Erkenntnis (ebd. f 138 vOQ). Der Anfang mit der Sache setzt noch einmal einen Anfang voraus, einen solchen, den nicht wir machen; denn jener Seinsbegriff ist uns eingepägt.

Das Sein ist dem Wesen nichts von außen Hinzugefügtes; denn was wäre ein Wesen, das nicht ist, es sei denn ein Nichts? Heinrich von Gent wählt deshalb das Beispiel des Sonnenstrahls. »Eine Ähnlichkeit des Sonnenlichtes, dadurch teilhabend am Sonnenlicht selbst« (Quodl I, 9 = 5,50,79). Das teilhabende Wesen, der Sonnenstrahl, der am Sonnenlicht teilhat, ist seinem Wesen nach Licht und ist Sonnenstrahl durch sein Wesen, obwohl dieses Wesen ein teilhabendes Wesen ist. So steht es auch mit dem Verhältnis von Sein und Wesen. »Eine jegliche Sache hat durch ihr Wesen Sein« (ebd. = 52,49), sie ist durch ihr Wesen und hat Sein in ihrem Wesen, sie ist in sich ein seiendes Wesen.

»Und so wäre jener Strahl durch sein Wesen eine bestimmte Teilhabe am Sonnenlicht, nicht durch etwas, das seinem Wesen hinzugefügt und in ihm empfangen, von ihm sachlich verschieden ist, so wie das Licht, in der Luft aufgenommen, sich von jener (Luft) unterscheidet« (ebd. = 50,80).

Auf diese Weise erklärt sich die bewahrheitende Vernunft, die »ratio veridica« (ebd. = 51,90), wie das Wesen am Sein teilhat. Es handelt sich also beim Verhältnis von Sein und Wesen um die Teilhabe, bzw. um die Erklärung dessen, was es heißt, am Sein teilzuhaben. Und wie schon am Ende des Zitats suggeriert wird, gibt es darauf eine Antwort, die das Produkt einer falschen, phantastischen Bildung ist (»falsa, phantastica imaginatio«, ebd. = 48,39 u. 49,69; Quodl X, 7 = 4,168,43). Diese stellt sich das Wesen als Träger des von außen her empfangenen Seins vor: die Luft ist der Träger des Lichtes, das die Luft von der Sonne empfängt. Auch hier haben wir drei – allerdings nicht veranschlagte, bestätigte und existierende Sache – sondern die Sonne als Geber, die Luft als Empfänger, das Licht als das Empfangene.

Dies erinnert an einen Vergleich des Thomas von Aquin. So verhält sich jedes Geschöpf zu Gott wie die Luft zur erleuchtenden Sonne.

»Wie nämlich die Sonne durch ihre Natur leuchtend ist (lucens per suam naturam), die Luft aber Licht (luminosus) wird, indem sie am Licht der Sonne teilnimmt, ohne aber an der Natur der Sonne teilzunehmen« (STh I q 104 a 1).

Auch hier haben wir in der Tat jene drei: Sonne, Luft, Licht. Aber weshalb braucht sie Thomas?

Weil durch und an diesem Vergleich deutlich wird, daß die Luft nie die Natur des Lichtes sein wird; sie wird nie selbst Licht. Es gibt deshalb den Unterschied zwischen dem, was seiner Natur nach selbst Licht ist, die Sonne, und dem, was nur am Licht teilhat, es nicht selber ist, die Luft. Deshalb fährt Thomas fort:

»So ist Gott allein ein Seiendes durch sein Wesen, weil sein Wesen sein Sein ist; jedes Geschöpf aber ein Seiendes durch Teilhabe, nicht so, daß sein Wesen sein Sein wäre«.

Hier macht das, was Gott selbst ist – ein Seiendes durch sein Wesen – den ganzen Unterschied. »Durch das Wesen unterscheidet sich Gott von den Dingen der Sache nach« (I q 41 a 4 ad 3). Das Geschaffene ist nur ein Seiendes durch Teilhabe: es ist nicht selbst das, woran es teilhat; das Geschaffene hat teil an der Ähnlichkeit mit Gott. Das Geschaffene ist Gott ähnlich.

Daß Gott sein Sein ist, das macht hier den Unterschied zu allem Sonstigen. Alles Sonstige ist nicht sein Sein, sondern ist etwas, das am Sein teilhat, es besteht also auch dem, was teilhat und aus dem, woran es teilhat. Eine solche Zusammensetzung darf man mit Recht als eine theologische Zusammensetzung charakterisieren: ihre ganze Berechtigung hat sie vom einen und einfachen Gott her.

Anders die reale Distinktion von Sein und Wesen des Aegidius Romanus. Er nennt sie mit Recht eine reale denn sie ist eine, die von der ›res‹ her, aus welchen sie zusammengesetzt ist, begründet wird. Das, was durch sich selbst nur in Möglichkeit zum Sein ›per se‹ ist, also das geschaffene Wesen, muß sachlich verschieden sein von dem, wodurch es das Sein in Wirklichkeit hat; sonst wäre es durch dasselbe in Möglichkeit und in Wirklichkeit, was einen Widerspruch enthält.

Es liegen also zwei Sachen vor und diese werden von dem her bestimmt, was sie beide aus sich sind: das, wodurch etwas in Möglichkeit ist, und das, wodurch etwas in Wirklichkeit ist. Das dieses, was in Möglichkeit ist, sich als Träger, bzw. Substrat hervortut, das ergibt sich dann aus jener falschen Vorstellung von der Teilhabe (ebd. = 5,48,34): das Wesen, als Träger, das irgendwie ist, sei es auch »in der Finsternis der Nicht-Seiendheit« (ebd. = 49,51). Da bekommt das »Und sie sagen, daß die Geschöpfe sich zu Gott verhalten, wie die Luft (sich) zur leuchtenden Sonne (verhält)« (ebd. = 48,45) einen ganz anderen Sinn. Es wirkt als eine Bestätigung jener Teilhabe, die im Träger aufgenommen wird: Die Luft, die von sich her nicht hell ist, wird es durch die Sonne.

Heinrich von Gent beginnt sein Quodlibet I q 9 mit der Bemerkung: man müsse zuerst das Falsche verlernen, ehe das Wahre gelernt werden kann; so sagte es schon Augustin (= 48,35). Auf diese Weise beschreibt er die Situation in der er sich befand. Auch er fragt nach dem, was die Sache von sich her ist. Und er fand jene falsche Antwort vor; diese mußte er zuerst verlernen. Erst dann lernte er die verstandesgerechte

Antwort auf die Frage: eine Sache – was ist das? Und die verstandesgerechte Antwort bestand in der Unterscheidung von veranschlagter Sache, bestätigter Sache, existierender Sache.

Heinrich von Gent nennt eben diese Unterscheidung (zwischen gemeinter, gefestigter und existierender Sache), eine »distinctio intentionalis«. Bis jetzt hatten wir es mit der Sache zu tun, bzw. mit ihrer unterschiedlichen Bestimmtheit; jetzt wenden wir uns der ›intentio‹ zu, bzw. der Intentionaldistinktion.

Auch heute erscheint diese Distinktion, unmittelbar genommen, als etwas höchst Künstliches: was soll dieses Mittelding zwischen den beiden anderen Distinktionen, der Real- und der gedanklichen Distinktion? Was hilft da die Bemerkung: sie ist weniger als eine Unterscheidung in der Sache, mehr als eine bloße Unterscheidung im Verstand (Quodl X, 7 = 14,165,75)? Aber entsteht dieser Eindruck der Künstlichkeit nicht deshalb, weil wir diese Distinktion bloß unmittelbar aufnehmen und wir dann weder von der Realdistinktion noch von der gedanklichen Distinktion her einen Zugang zur Intentionaldistinktion finden? Ist da nicht vielmehr von der Sache selbst, genauer von der ›intentio rei‹, der ›intentio essentiae‹, der ›intentio esse essentiae‹, der ›intentio esse suae existentiae‹, auszugehen? Daß es sich dabei um keine Realdistinktion handeln kann, das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß diese verschiedenen intentiones eine und dieselbe Sache betreffen. »Sowohl die Sache als auch das Seiende benennen gänzlich dieselbe Natur in den Geschöpften« (S a 21 q 4 f 127 vS).

»Die andere intentio, welche schlechthin Sache von reor-reris heißt, die sie allein aus dem hat, daß von ihr irgendein Begriff geformt werden kann ... Und deswegen ist es eine andere intentio in bezug auf dasselbe, durch welche eine Natur und ein gewisses Wesen besteht, von dem her ihr (der Sache) das Sein des Wesens zukommt« (ebd. = f 127 rO).

Diese verschiedenen intentiones betreffen dieselbe Sache, und da die Intentionaldistinktion eine zwischen anderen Distinktionen ist, ist sie keine Realdistinktion, das heißt eine Distinktion zwischen zwei oder mehreren Sachen, wie es etwa auch die Distinktion zwischen Form und Materie ist. Es ist also kein Zufall oder scholastische Einteilungsliebe, wenn die Unterscheidung von Sein und Wesen eine metaphysische Zusammensetzung genannt wird. Denn bei dieser Zusammensetzung handelt es sich von jetzt an immer um eine Erste Bestimmung der Sache, genau in dem Sinne, wie jetzt die Ontologie die Erste Wissenschaft ist (vgl. S a 28 q 4 f 168 zV). Die Zusammensetzung aus Form und Materie dagegen gehört dann in die Naturphilosophie und wird folglich als eine physische Zusammensetzung bezeichnet.

Dieselbe Sache erfährt einen wirklichen Übergang: den Übergang von der Sache, die ohne Rücksicht auf Gott zu denken ist, zu der Sache, die Wesen ist, es in sich hat, ein Wesen zu sein, und zwar in Rücksicht auf die erste Muster-Form; schließlich der Übergang vom Sein des Wesens zum Sein der Existenz, zur existierenden Sache in Rücksicht auf die erste Wirkursache. Schon diese Erinnerung an die bekannten Bestimmungen der Sache genügt, um eine bloß gedankliche Unterscheidung auszuschließen: es handelt sich um einen wirklichen Übergang, der nämlich außerhalb des rein Gedanklichen und seiner Unterscheidungen vor sich geht.

Gedanklich unterscheiden sich die Definition und das Definierte; dies wird Heinrich von Gent zahllose Male wiederholen. In Wirklichkeit sind Mensch und vernünftiges

Lebewesen dasselbe, gedanklich aber sind sie verschieden; denn da wird dieselbe Sache auf eine andere Weise erfaßt, die keine Verschiedenheit, weder sachliche noch intentionale, meint. Sage ich von jemandem, er ist ein Mensch, so sage ich mit, daß er weder ein Stein noch ein Engel ist; sage ich, er ist ein vernünftiges Sinnenwesen, so deute ich auf eine bestimmte Gattung hin, Sinnenwesen, die durch die spezifische Differenz, vernünftig zur Art wird, die Art des vernünftigen Sinnenwesens! Was durch die Bezeichnung Mensch, bzw. vernünftiges Sinnenwesen, erfaßt wird, daß unterscheidet sich also nur gedanklich: der Sinngehalt der Bezeichnungen unterscheidet sich auf diese Weise.

Anders bei den unterschiedlichen Bedeutungen der Sache: die eine intentio meint etwas, das in der anderen nicht enthalten ist; die Sache selbst hat jedesmal eine andere ratio, dennoch handelt es sich um dieselbe Sache. In dieser Weise ergibt sich die Bestimmung, die Heinrich von Gent der ›intentio‹ gibt; ein Wort, das bekanntlich sehr viele und unterschiedliche Bedeutungen hat.

»Intentio heißt hier, daß irgend etwas real zur Einfachheit irgend einer Wesenheit gehört und deswegen geeignet ist, klar erkannt zu werden ohne irgend ein anderes, wovon es sich nicht unterscheidet durch eine absolute Sache, was auf ähnliche Weise zu eben dieser (Sache) gehört (a quo non differt re absoluta, quod similiter pertinet ad eandem). Deshalb wird die intentio gleichsam ein Hinlenken nach innen genannt (quasi intus tentio), deswegen weil der Geist durch seinen Begriff in etwas bestimmterweise hinzieht (quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinate tendit), was in irgend einer Sache ist, und nicht zu irgend etwas anderes, was eben derselben Sache eignet« (Quodl V, 1 f 161 rL).

Was der unterscheidende Verstand in den Dingen vernimmt, das ist im Falle der intentio eine Sache, bzw. ein Wesen, das Seiendes ist, ein existierendes Seiendes, eine von Gott abhängige Verschiedenheit.

Die Intentionaldistinktion verweist auf die unterschiedlichen rationes, die im Gegenstand selbst vorliegen, – was bei der rein gedanklichen Unterscheidung nicht der Fall ist –, nur muß man hinzufügen, daß es diese unterschiedlichen rationes nicht gibt ohne Rücksicht auf Gott; das gilt insofern auch für die veranschlagte Sache, als es bei ihr notwendig ist, auf das Fehlen jener Rücksicht aufmerksam zu machen, mehr noch und genauer: sie durch die fehlende Rücksicht zu bestimmen. So nahe steht Heinrich von Gent noch der theologischen Bestimmung der Dinge, und trennt sich doch von ihr, denn seine erste Bestimmung der Sache ist nur deshalb die erste, weil sie keine Rücksicht auf Gott nimmt. Weil es sich bei dieser Distinktion um die rationes der Sache handelt, könnte er diese Distinktion auch eine der »ratio« nach nennen, tut es aber nicht, weil dann die Gefahr der Täuschung entstünde, die Intentionaldistinktion mit der reinen Verstandesunterscheidung verfließen zu lassen (Quodl X, 7 = 166,99).

Erfasse ich die ratio ›Wesen‹, so erfasse ich das Wesen der Sache, ich erfasse sie als ein Seiendes, das dieses Wesen ist; ich erfasse sie als eine Sache, die durch ihr Wesen ist, was sie ist; ich erfasse ein Wesen, wie es unabtrennbar von Sein ist. Auf diese Washeit und das Wesen gründet sich die Wahrheit der Aussage über die wesentliche Inhärenz, wie die, daß der Mensch Mensch ist oder das Lebewesen oder etwas solcherart (vgl. Quodl 3,9 = f 63 vP). Die Wahrheit dieser Aussagen gründet sich auf jene

Entschiedenheit (certitudo), welche die Wahrheit der Sache ist.⁴

»Jede Sache hat in ihrer spezifischen Natur eine eigentümliche Entschiedenheit (certitudo), welche deren Washeit ist, durch welche sie ist, was sie ist, und nichts von ihr verschiedenes« (ebd. f 60 vO).

Eben dies muß eine Konstante im Ganzen des Werkes von Heinrich sein:

»Wir sagten (im 1. Quodlibet, 1276) und auch jetzt noch sagen wir (im 10. Quodlibet, 1286/87), daß das Sein des Geschöpfes nicht etwas ist, das im Sinne einer eigenständigen Sache vom Wesen des Geschöpfes unterschieden ist« (Quodl X, 7 = 151,46).

Schon jetzt dürfte soviel deutlich sein: es ist eine erhebliche Täuschung, wenn man tut, als ob es bei der Intentionaldistinktion um ein bloß partikuläres Problem ginge, nämlich um die Einzelfrage des Verhältnisses von Sein und Wesen beim Geschaffenen, bzw. um deren Lösung mittels der Intentionaldistinktion. Dann ergibt sich die Frage: wie haben andere bekannte Autoren, etwa Duns Scotus und Suarez dieses Problem gelöst? Welche Distinktion findet sich da, die von ihnen als Lösung dargeboten wird? Solche Fragestellungen sind höchst aufschlußreich. Sie zeigen unbewußt an, was historisch unterstellt wird: zum einen herkömmliche Schul-Probleme, in casu die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesen; zum anderen einander ablösende Antworten, wobei völlig im Dunkeln bleibt, weshalb die Antworten wechseln. Denn die Einwände, die Duns Scotus und Suarez in dieser Frage vorbringen, schaffen darin keine Klarheit. Wie sollten sie es auch? Sie sind von der Forschung schon längst als Motive umgedeutet, und zwar so, daß sie nur noch die Unzufriedenheit mit den schon gegebenen Antworten erkennen lassen.

Allein, geschichtlich liegt hier anderes vor: die Intentionaldistinktion zeigt eine Änderung, bzw. Wandlung, im Ganzen des Denkens an: Ein neues Erstes, die intentio rei a reor reris, wird dem vormals Ersten irgendwie vorgelagert. Dieses ›irgendwie‹ hat hier seine Berechtigung, weil die intentio rei als veranschlagte Sache noch unbestimmt ist. Aber sie ist insoweit bestimmt, als sie Gott vorgegeben ist; geht doch ihre Bestimmung ausschließlich auf das zurück, was der Sache als solche eigentümlich ist: »quod de se (also von sich her) sit conceptus aliquis« (S a 24 q 3 f 138 vO).

Schon die Dreiteilung: veranschlagte Sache, bestätigte Sache, existierende Sache, ließ erahnen, daß es sich bei der Intentionaldistinktion nicht bloß um die Weiterführung der bekannten Frage nach der Zusammensetzung von Wesen und Sein handelt. Die Ausführung selbst richtete den Blick auf das göttliche Tätigsein, das die eine Sache von der anderen unterscheidet. Ohne Tätigsein Gottes keine Unterscheidung. Sein Tätigsein macht den ganzen Unterschied. An diesem Tätigsein liegt es, daß die bestätigte Sache ist, daß sie also ihre Bestätigung erfährt und sich somit von der veranschlagten Sache unterscheidet, weiter: daß sie existierende Sache ist und also nicht länger nur eine bestätigte. Als Distinktion aus diesen drei intentiones ist sie eine von Gott gemachte Distinktion. Er führt diese Unterscheidung ein – behauptet Heinrich von Gent – und man sollte seine Behauptung nicht auf die äußerliche historische Tatsache reduzieren, daß nach Ansicht Heinrichs von Gent zwischen dem Wesen und dem Sein eine Intentionaldistinktion bestehe, sie seine eigentümliche Leistung sei. Denn

⁴ Certitudo: Entschiedenheit. Zur Abhebung von der neuzeitlichen Übersetzung: Gewißheit.

zum einen ist das, streng genommen, nicht seine Absicht; behauptet er doch: Gott selber erbringt diese Unterschiede; zum anderen ist die Frage jetzt nicht diejenige nach dem Wesen und nach dem Sein des Geschaffenen, sondern es wird gefragt: welcher Gott führt diese Distinktion durch? Was bedeutet die Distinktion dieser drei intentiones für Gott selbst?

Daß es sein Tätigsein ist, was jene Unterschiede macht, deutet schon auf eine Verschiedenheit im Tätigsein selbst: die bestätigte und die existierende Sache gehen auf ein je anderes Tätigsein zurück. Also auf einen Unterschied in Gott selbst? Gott macht die erste Unterscheidung: die Sache ist eine bestätigte. Und wodurch unterscheidet sich diese Sache von der veranschlagten? Durch ihr Wesen: sie ist in sich ein Wesen. Dieses ›in se‹ was die erste Unterscheidung ausmacht, macht die herkömmliche Unterscheidung von ›in seipso‹, in Gott selbst, und dem ›in seipsis‹, in den Dingen selbst, hinfällig.

Bei Thomas von Aquin hieß es: Gott erkennt alles ›in seipso‹; denn Er erkennt sich als die überragende Ähnlichkeit aller Dinge (*similitudo superexcellens*); sein Wesen erkennen, bedeutet für ihn: sich als Ähnlichkeit aller Dinge erkennen (*de pot q 7 a 7 ad 6*). Dies hat jetzt keine Geltung mehr, kann es auch nicht mehr haben; denn die Dinge sind erst, haben erst ein Wesen, – sind sonst gar nichts, sondern dem Erdachten gleich –, wo sie in sich ein Wesen sind, wie sie ›in seipsis‹ sind; sonst wären sie nicht erkannt. Und so, wie sie in sich sind, sind sie streng genommen, nicht im Wesen Gottes, – ihr Wesen ›in sich‹ unterscheidet sich von seinem Wesen, – sondern nur in seinem göttlichen Intellekt. Es ist also nicht einerlei: im Wesen Gottes zu sein und im göttlichen Intellekt zu sein. Oder es gibt eine Verschiedenheit von Wesen und Intellekt. Aber auch der göttliche Intellekt ist nicht bloß sein Wille. Es kann nicht länger gelten: Gottes Sein, sein Erkennen und Wollen sind eines und dasselbe. Daß Gott eine Sache will, besagt jetzt also, daß Er diese ›in seipsis‹ will; so auch die alte Formulierung, nur daß dieses Wollen jetzt den Sachen ein neues Sein gibt, nämlich das Sein der Existenz, wo sie doch schon vorher ein Sein des Wesens hatten, ein Sein das nicht gewollt, sondern von Gott erkannt wurde.

Die göttliche Erkenntnis und der göttliche Wille haben also ein ihnen entsprechendes Sein zum Ergebnis; somit sind sie in einem bestimmten Sinne zu unterscheiden; sonst könnte man jenes Sein des Wesens und der Existenz willkürlich der Rücksicht auf das göttliche Muster oder der Rücksicht auf den Willen der ersten Wirkursache zusprechen. Thesenhaft formuliert: die Intentionaldistinktion setzt einen Gott voraus, in dem es eine gedankliche Distinktion zwischen dem Wesen und den Attributen gibt.

Heinrich von Gent weiß sehr genau, daß seine These vom gedanklichen Unterschied in Gott selbst, – zwischen seinem Wesen und den Attributen, bzw. zwischen den Attributen selbst –, der allgemeinen Auffassung (*communis opinio*) widerspricht (*S a 32 q 4 = 27,72,38*). Nach der allgemeinen Auffassung geht die Vielfalt der göttlichen Attribute auf die Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis zurück. Weil man Gott nicht gänzlich erfassen kann, sind wir an eine Vielfalt von göttlichen Eigenschaften verwiesen, wobei jede Eigenschaft etwas vom göttlichen Reichtum zum Ausdruck bringt. In Gott selbst ist aber alles eines und dasselbe.

Doch Heinrich setzt nicht nur eine gedankliche Vielfalt der Attribute, er sieht sich auch verpflichtet, die Attribute neu zu bestimmen. Dabei unterscheidet er die Eigen-

tümlichkeiten Gottes, – die Einfachheit, die Unveränderlichkeit, die Ewigkeit, die Unendlichkeit usw., also die Vollkommenheiten, die dem unbezogenen göttlichen Wesen eigentümlich sind und wohl auf Grund seines Wesens –, von den eigentlichen Attributen, nämlich den göttlichen Verstand, seiner Erkenntnis, Wahrheit u.ä., und den göttlichen Willen, das Gute usw. (S a 32 q 1 = 27,33,17).

Diese gedankliche Unterscheidung von Wesen und Attributen, bzw. diese Bestimmung der Attribute, impliziert eine Einteilung unserer Gotteserkenntnis, die traditionell eine Erkenntnis aus den Geschöpfen (*cognitio ex creaturis*) genannt wird. Auch Heinrich von Gent übernimmt diese Terminologie, aber er macht einen bedeutenden Unterschied zwischen einer Erkenntnis, die er die Erkenntnis mittels der Geschöpfe nennt (*per creaturas*), und der Erkenntnis Gottes von den Geschöpfen her (*a creaturis*). Auf die erste Weise schließen wir (*coniciimus*), daß in Gott Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, u.ä., ist, also all das, was in keiner Weise in den Geschöpfen ist. Auf die zweite Weise schließen wir, daß manches (*aliqua*) in Gott ist, sei es ausgehend von dem, was zum Wesen des Geschöpfes gehört, – Wesen, Sein, Leben, – oder, und das ist die andere Weise, ausgehend von dem, was dem Wesen hinzugefügt ist, ausgezeichnete Qualitäten, die dem Wesen beigelegt sind, wie Weisheit, Güte, usw., und nur diese letzten sind Attribute Gottes, keineswegs das Leben, das Wesen, u.ä.

Und was ist an dieser Einteilung merkwürdig? Daß das Kriterium hier mit höchster Deutlichkeit angegeben wird: was zum Wesen Gottes gehört, das ist den Geschöpfen niemals inne, kann also auch nicht von den Geschöpfen her Gott beigelegt werden; »*quia creaturis non insunt, et ideo nec ab ipsis Deo tributa*« (S a 32 q 1 = 27,34,38). Die Attribute aber werden vom Geschaffenen her Gott zugesprochen, sind Ihm »tributa« im Anhalt an den Geschöpfen. Deshalb muß der Einwand berücksichtigt werden: sind Ihm etwa auch das Leben, das Wesen, usw. von den Geschöpfen her beigelegt worden? Schon dem Wort *Attribut* ist zu entnehmen, daß ein Subjekt vorausgesetzt wird, dem etwas zugesprochen wird. Auch die schlechthinigen Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen vorgefunden werden und von den Geschöpfen her Gott beigelegt werden, sind gleichsam Qualitäten, die dem geschaffenen Wesen hinzugefügt sind. Anders steht es mit Sein, Wesen, Leben. Sie sind die ersten »*rationes*«, die in Gott erfaßt werden. Von einem Hinzufügen oder Beilegen kann da keine Rede sein. Im Hinzufügen oder Beilegen liegt aber ein Hinweis auf eine Verstandes-Tätigkeit, die dem Unterscheiden von Wesen und Attribut vorausgeht.

Gott, der real Eine, weiß was in Ihm ist und Er weiß, daß Er einer ist. Aber Er weiß auch, daß er durch seine Vernunft, nicht durch seinen Willen, erkennt. Also ist Ihm der Unterschied von Wesen und Attribut und auch die Verschiedenheit der Attribute bekannt. Aber wie ist sie Ihm bekannt? Ihm, der sich ohne irgendeine Rücksicht auf die Geschöpfe erkennt; wäre doch sonst seine Erkenntnis von den Geschöpfen abhängig. Nicht weil er die Ursache der Weisheit und der Güte in den Geschöpfen ist, erkennt Er sich selbst als weise und gut.

Daß Gott einfach und einer ist, das ist für den unmittelbar natürlichen Verstand nur ein Anlaß zu sagen: gut und wohl, aber diese Einfachheit ist die Einfachheit der Sache, wie sie in sich ist, der Sache als einer bestimmten Natur. Wir fragen jetzt nicht nach der Sache, wie sie in sich ist, sondern wir fragen nach der Sache, wie sie Objekt, erkanntes Objekt, für die Erkenntnis ist. Und da stellt der natürliche Verstand fest: es ist

etwas anderes, erkanntes Objekt in der Erkenntnis zu sein und als schon erfaßtes Objekt noch einmal Objekt einer vergleichenden Erkenntnis, einer »*intelligentia collativa*«, zu sein.

Es ist schon erstaunlich, wie Heinrich von Gent ohne Umschweife erklärt: über die Einfachheit des göttlichen Wesens können wir auf eine zweifache Weise reden:

»*Uno modo secundum esse quod habet in se absolute: ut res et natura aliqua. Alio modo secundum esse quod habet in quantum ut veritas cognita cadit in ipsa intelligentia*« (Quodl 5,1 f 152 vR).

Die zweite Weise ist noch einmal zweifach zu betrachten: einmal wie es als gleichsam einfache Erkenntnis den Intellekt bewegt, sodann, wie der Intellekt sich nach dem Erfassen des Gegenstandes um diesen herum bewegt und dort zum Akt bringt was dieser Gegenstand gleichsam in Möglichkeit hat. Und was ist daran noch erstaunlicher?

Daß Heinrich von Gent die bisherige Erklärung der Vielfalt jener Attribute der ersten Betrachtung der göttlichen Einfachheit zuweist. Betrachten wir das göttliche Wesen auf die erste Weise, so hat dieses in sich keine Pluralität; es sei denn gleichsam in Möglichkeit allein. So wird sie auch ohne jegliche Rücksicht erfaßt; nur kann kein geschaffener Verstand »*ex puris naturalibus*«, aus rein Natürlichem, dieses Wesen erfassen,

»*sine adminiculo creaturae. Quia enim pelagus illius simplicitatis omnino capere simul non potest in se, concipit ipsum particulatim in attributis conceptis de ipsa ex respectu ad correspondentia eis in creaturis*« (ebd.).

Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, wie das Verhältnis von Verstand und Objekt ein erstes Verhältnis ist, dem alles andere untergeordnet wird. Es gibt das Verhältnis des Verstandes zum Objekt, wie es in sich ist. Im Lichte dieses Verhältnisses hat man die Vielheit und Verschiedenheit der Attribute erörtert. Es gibt aber auch das Verhältnis des erkannten Gegenstandes zum Intellekt, wie er diesen »informiert« und wie er von diesem als schon erkannter Gegenstand noch einmal eigens betrachtet wird.

Durch die »*simplex intelligentia*« bewegt das göttliche Wesen den beseligten Verstand; dabei erfaßt jeglicher beseligter Verstand das Wesen wie es die Vielheit der Attribute gleichsam in Möglichkeit hat. Ebenso verläuft die göttliche Selbsterkenntnis, wenigstens dem Verstande nach, stufenweise. Zuerst fällt der Gegenstand so, wie er in sich ist, in die Erkenntnis: »*cadit in intellectu simplicis intelligentiae secundum modum quo habet esse in se*« (ebd. f 152 vS); da erkennt Er sich als der eine Gott, ohne Vielfalt; sodann wird das erkannte Objekt selbst betrachtet und erlangt bei dieser Betrachtung seine Vielfalt und Verschiedenheit der Attribute.

Wie diese Attribute im göttlichen Wesen fundiert sind, oder wie sie ihre Vielfalt und Verschiedenheit jener Betrachtung des göttlichen Wesens »*in actu*« verdanken, dazu sagt Heinrich von Gent:

»Insofern (das Wesen) erfaßt ist und den Intellekt zum Akt des Verstehens bewegt, heißt es Wahrheit. Deren eigentliche Bedeutung (*ratio*) ist, daß sie sich auf das Wesen bezieht, insofern es Wesen ist, sowie das, wovon sie beim Intellekt eine Erklärung geben kann (*sicut id cuius est declarativa apud intellectum*). Sie bezieht sich auf den Intellekt als denjenigen, dem sie etwas klarzumachen bzw. zu offenbaren

(manifestare) hat. Sie bezieht sich auf den Akt des Verstehens als Klar-machen oder Verdeutlichen. Sie bezieht sich auf die Wahrheit als ihre Verfassung, auf die Anlage der Vernunft, für solche Erhellung und manifestatio offen zu sein.

Insofern das Wesen selbst durch den Akt des Einsehens seiner selbst erfaßt wird, heißt es Intellekt oder Erkenntnis (*intellectus vel intelligentia*). Deren eigentliche Bedeutung ist, daß sie sich auf das Wesen bezieht, insofern es Wesen ist, ebenso wie das, was fähig ist, es zu begreifen (*sicut id quod est conceptivum eius*). Sie bezieht sich jedoch auf die Wahrheit als dasjenige, durch welches sie sich offenbar zu machen hat; auf den Akt des Verstehens aber als auf dasjenige, wodurch es offenkundig wird. Auf die Weisheit aber als die Disposition in ihr, durch welche sie sich auf eine leichte Weise offenbar ist« (ebd. f 153 rX)

Diese ›Beschreibung‹ zeigt, was ein Attribut ist:

»nichts anderes als das göttliche Wesen selbst unter einer solchen Hinsicht (*sub ratione tali*), und so ist Verstand des Attributs (des Zugeteilten), gleichsam gemäß dem Verstand etwas Hinzugegebenes über das göttliche Wesen hinaus (*et sic ratio attributi est quasi secundum rationem aliquid additum super diviniam essentiam*)« (S a 32 q 4 = 27,66,72).

Aber weshalb gehören dann alle göttlichen Attribute entweder zum Intellekt oder zum Willen (Quodl 5,1 f 154 rC)? Weshalb werden diese beiden nicht auf das Wesen zurückgenommen? Weshalb bleibt letztlich nur diese gedankliche Verschiedenheit? Weshalb muß sie überhaupt bleiben, kann und muß man fragen; denn es muß einen Grund geben, weshalb Heinrich von Gent alle anderen göttlichen Attribute gerade auf diese beiden Attribute zurücknimmt.

Da jede Rücksicht auf Außergöttliches ausgeschlossen ist, also nur diejenige nach innen bleibt, kommt allein die Rücksicht auf die einzige reale Verschiedenheit, nämlich diejenige der göttlichen Personen in Betracht:

»Der Sohn geht in der Weise einer vernünftigen Wirksamkeit (*per modum intellectualis operationis*) hervor; der Heilige Geist aber in der Weise einer freien und willentlichen Wirksamkeit (*per modum operationis liberalis et voluntariae*)« (Quodl 5,1 f 154 rC).

Im Hinblick auf diese reale Verschiedenheit, bzw. auf das unterschiedliche Hervorgehen dieser beiden Personen, ist eine Verschiedenheit dieser beiden Attribute unabdingbar, auch wenn es sich dabei nur um eine gedankliche Verschiedenheit handelt, eine gedankliche Verschiedenheit, die im Kontext des Vorrangs der Gedanklichen vor dem Realen ihren Ort hat (vgl. *infra*).

Aus einer schwer durchschaubaren Selbsttäuschung hat sich die Meinung breitgemacht, die Einteilung nach Disziplinen gäbe den Bestimmungsgrund für die logische Ordnung her und man könne folglich nicht daran zweifeln, daß, logisch betrachtet, die Bestimmung der Sache der Thematik des geschöpflichen Dinges, die innergöttlichen Hervorgänge aber der Trinitätslehre zugehören. Was hätte die Bestimmung der Sache mit der Trinitätslehre gemeinsam?

Weshalb also noch eigens auf Heinrichs Trinitätslehre eingehen? Sollten die Folgen seines ontologischen Ansatzes bis dorthin verfolgt werden? Doch kann man hier von Folgen reden oder muß man nicht vielmehr sagen, daß mit seiner ersten Sache unausweichlich sowohl eine Passivität des *intellectus* einhergeht – als nicht theologisch geprägte Sache ist sie von ihm als Objekt hinzunehmen, was dann eine Unterscheidung

zwischen der passiven und aktiven Seite des intellectus nach sich zieht – als auch die Begründung der innergöttlichen Verhältnisse in den bereits erwähnten prioritären gedanklichen Beziehungen zwischen Wesen und Attributen. Diese sind gedanklich von einander verschieden und dies erfordert, wie bereits dargelegt, die Sache selbst, genauer: ihre dreifache Bestimmtheit. Daß jener Vorrang des Gedanklichen vor dem Realen zum Widerspruch reizt, liegt auf der Hand.

Die scotische Formaldistinktion ist Reaktion auf diesen Widerspruch: der Vorrang ist ein formaler, das heißt er liegt in der Sache bereits vor. Insofern erklärt der Rückgang auf Heinrichs Trinitätslehre die scotische Antwort. Wichtiger ist noch, daß die Einführung einer Priorität in Gott am deutlichsten anzeigt, daß das alte Prinzip – das Gute teilt sich selbst mit, was in der Trinität seine höchste Realisierung findet – seine Stellung räumen mußte und deshalb etwas vordrängt, was das Ganze der innergöttlichen Hervorgänge in Bewegung bringt: die Priorität des einen (des Wesens) vor dem anderen (vor den Personen).⁵

Nach der theologischen Tradition kommt das Sagen des Wortes dem Vater zu, das Hauchen des Heiligen Geistes aber dem Vater und dem Sohn. Dieses Sagen und Hauchen werden die »actus notionales« genannt: sie gehen mit der Eigentümlichkeit der Personen einher, mit ihrer notio. Nun kommen aber das göttliche Erkennen und Wollen, die sogenannten wesentlichen Akte, das wesenseigene Erkennen und Wollen, den drei göttlichen Personen in ihrer Selbigkeit zu. Heinrich von Gent redet nun aber von einem Fundiertsein des Sagens und Hauchens in den wesentlichen Akten des Erkennens und Wollens. Daß von einer Fundierung die Rede ist, zeigt, daß die wesentlichen Akte und das Sagen, bzw. Hauchen, sich voneinander auf eine neue Weise unterscheiden, sonst wären die wesentlichen Akte nie Fundament für die »actus notionales«.

Ein solches Fundiertsein gibt es, weil das göttliche Wesen als Fundament in Erscheinung trat: die »rationes attributorum« sind nur Rücksichten, fundiert im göttlichen Wesen (vgl. Quodl V,1 f 152 vS); Rücksichten, die mit der gedanklichen Tätigkeit eines vergleichenden Betrachtens des Wesens einhergehen. Dabei sind alle Attribute mit Rücksicht auf zwei zurückzuführen, genau jene zwei, die auch bei der Unterscheidung der veranschlagten und der bestätigten Sache, vorausgesetzt werden. Ist dieser Zusammenhang zwischen dem Hervorgehen der göttlichen Personen und der Distinktion, welche die Sache betrifft, überraschend? Eine Überraschung ist und bleibt dies, solange man blind ist für das, was mit der Theologie als erster Wissenschaft geschehen ist.

Warum war sie die Erste Wissenschaft? Weil sie eine Wissenschaft war, die vom Wissen der Seligen hergeleitet wurde. Und wie steht es jetzt mit diesem Wissen? Oder mit den Worten des Heinrich von Gent: wie steht es mit der »ratio intelligendi divini intellectus aut beati« (vgl. Quodl 5,1 f 154 rC)? Was ist dieser ratio intelligendi jetzt eigentümlich? Daß sie ausgeht von der realen Einfachheit des göttlichen Wesens. Man

⁵ Eine ausführliche Darstellung von Heinrichs Darlegungen, etwa des göttlichen Erkenntnisvorgangs, der das Hervorgehen des Wortes voraussetzt, erübrigt sich. Duns Scotus mußte sie deshalb erbringen, weil er seine eigene Darstellung nur in oppositionem entwickeln kann (siehe Wetter, o.c., S. 25–31). Hier genügen jene Hinweise, aus denen ersichtlich wird, wie sehr die scotische vorgedankliche Formaldistinktion eine Einschränkung des endlosen Distinguierens bei Heinrich bewirkt.

höre zu: von der realen Einfachheit, also von jener welche in Wirklichkeit ist, das heißt aus der Natur der Sache, wo das göttliche Wesen noch absolut oder unbezogen betrachtet wird, wie es z.B. ist beim Einsehen der einfachen Erkenntnis. Von dieser Einfachheit geht jenes Wissen aus, nur es bleibt nicht bei dieser ersten Erkenntnis. Davon ausgehend erfassen sie (Gott und die Seligen) die unterschiedenen und verschiedenen ›rationes attributorum‹ in Rücksicht auf die innergöttlichen Hervorgänge.

Auf diese Weise erkennt Er, daß Er Intellekt, Wille, Wahrheit, Güte, usw. ist, und daß Er durch den Intellekt, näherhin durch eine erkenntnishafte Handlung das Wort hervorbringt.

»Und so werden, nach der rechten Verstandesordnung (recto ordine rationis), von der realen Einfachheit des göttlichen Wesens, gemäß dem Verständnis von »Einsehen« (secundum rationem intelligendi) des göttlichen oder glückseligen Intellekts, zunächst die verschiedenen und unterschiedenen Verhältnisse der Attribute (rationes attributorum) begriffen (concupiunter), und aus derselben (Einfachheit) gehen nach den verschiedenen Verhältnissen der Attribute die verschiedenen und real unterschiedenen Emanationes der Personen hervor« (Quodl 5,1 f 154 rC).

Diese Ordnung ist theologisch, weil sie der Betrachtung durch den göttlichen, bzw. glückseligen, Intellekt entspricht. Somit ist sie auch die verständige Ordnung, denn was könnte vernünftiger sein, als jener theologischen Schrittfolge zu entsprechen, wobei der Unterschied zwischen der Rücksicht nach innen (ad intra) und der Rücksicht nach außen (ad extra) zum Tragen kommt: die rationes attributorum werden ohne Rücksicht nach außen begriffen. Aber Gott hat eine vollkommene Selbsterkenntnis, das heißt die Erkenntnis seines Wesens umfaßt also nicht nur die rationes attributorum, sondern auch noch das andere, was in Ihm ist: die »rationes idearum«, die wohl eine Rücksicht nach außen implizieren. Diese Erkenntnis des eigenen göttlichen Wesens findet zuerst im Vater statt, also in jenem, der nach den Worten Augustins und des Thomas von Aquin, Anfang der ganzen Gottheit ist, »Principium totius deitatis« (I q 33 a 1 sed contra). Hier wird offenkundig was eine gedankliche Ordnung in Gott bedeutet. Diese Ordnung heißt eine verständige (ordo rationis),

»weil das, was in dieser Ordnung die ratio principii hat, diese nicht vollständig aus der Natur der Sache in sich hat, sondern aus der Betrachtung durch den Intellekt« (S a 52 q 2 f 57 rV).

Der Anfang der Gottheit, der Vater, geht den Weg – gedanklich – vom einfachen Wesen bis zur vollständigen Selbsterkenntnis, was genau das Herstellen der gedanklichen Beziehungen einschließt, und geht dann zum Sagen des Wortes über, ist dann Prinzip von etwas, bzw. wem.

Anscheinend vertritt Heinrich von Gent noch die augustinish-thomasische Ansicht, daß nicht nur das Wort gesprochen wird, sondern auch das, was durch das Wort eingesehen und bezeichnet wird »und so die ganze Trinität durch das Wort gesagt wird und auch jegliches Geschöpf« (I q 34 a 1 ad 3). Deshalb kommt dem Wort eine ihm eigentümliche Beziehung zu den Geschöpfen zu. Ähnliches scheint auch Heinrich von Gent zu behaupten:

»Und so kommt auf Grund des Eigentümlichen (des Wortes) die Beziehung zu dem, was durch das Wort gesprochen wird, Ihm in folgender, nicht in anfänglicher Weise zu« (S a 59 q 5 f 148 vD).

»Consequenter non principaliter« – diese Ausdrucksweise erinnert an das »ex consequenti« des Thomas von Aquin, daß nämlich das Wort erst in der Folge die Beziehung zur Schöpfung bezeichnet, »principaliter« aber die Beziehung zum Sprechenden (I q 34 a 3 ad 4). Aber Thomas bezieht das »in der Folge« auf die Schöpfung und dies wohl deshalb, weil die Folge sich aus dem Grund ergibt, daß alle göttliche Erkenntnis immer Selbsterkenntnis ist, Gott also jedes Geschöpf erkennt, »sofern (inquantum) er sich selbst erkennt« (ebd.). Diese Selbsterkenntnis, die die Erkenntnis der Trinität ist – jede der Personen ist erkennend und erkannt –, wird nur durch den Vater im Wort gesprochen. Daß es nur durch den Vater gesprochen wird, setzt voraus, daß es in Gott keinen Unterschied gibt zwischen dem Intellekt und dem vom Intellekt Eingesehenen. Gäbe es jenen Unterschied, so müßte das Wort von mehreren gesprochen werden.

Das »nicht anfänglich, sondern in folgender Weise« des Heinrich von Gent geht mit einer Interpretation einher; Heinrich von Gent muß der Meinung sein, daß mit dem richtigen Verstehen – die Beziehung des Wortes zu dem, was durch das Wort gesagt wird, kann richtig und falsch verstanden werden: »Quod contingit et bene et false intelligi« (f 148 vD) –, genau das berücksichtigt wird, worauf es ankommt. Auf was? Daß dem Unterschied zwischen dem »respectus originalis« – das Wort bezieht sich auf den Sagenden, also auf den Vater – und dem »respectus consequentis« – das Wort bezieht sich auf alles, was durch das Wort gesagt wird – Rechnung getragen wird (vgl. f 149 vH). Und warum muß diesem Unterschied Rechnung getragen werden? Weil nur so der Unterschied zwischen dem Erkennen, aus dem das Wort hervorgeht, und dem Erkennen, das dem Wort als »notitia declarativa« eignet, zur Geltung kommt. Das eine gehört zum Ursprung; es kommt der Person zu als eine Eigentümlichkeit, die zum Ursprung gehört; das andere kommt der Person nicht so anfänglich zu, sondern als eine Folge aus der Weise selbst, woraus die Person ihren Ursprung nimmt.

»Daher hat es (das Wort) aufgrund des Eigentümlichen des Ursprünglichen (ratione proprii originalis), daß es die erhellende Kenntnis ist (notitia declarativa), an der sich notwendig eine Beziehung zu dem anschließt, was sie erhellt« (f 148 vE).

Ebenso ermöglicht jene Einteilung des Heinrich von Gent – anfänglich oder in der Folge –, den Unterschied des göttlichen Wesens von der Sache, die ein Seiendes ist, zum Tragen kommen zu lassen. Eben darauf kommt es Heinrich an; denn dieses Seiende in der göttlichen Erkenntnis ist ein Seiendes, das die göttliche urbildliche Formursächlichkeit voraussetzt, »a deo secundum rationem causae formalis exemplaris« (f 150 rO) und somit auch den Abschluß der innergöttlichen Hervorgänge. Denn obwohl »Gott während der ganzen Dauer der Ewigkeit nie Gott war, ohne daß Er das Wesen aller Kreaturen in seiner Kenntnis hatte«, anders gesagt, obwohl jene Formursächlichkeit mit dem Anfang, der Gott selbst ist, einhergeht, sind dennoch

»alle göttlichen personalen Beziehungen nach innen auf natürliche Weise abgeschlossen, ehe irgendeine wesentliche Beziehung nach außen hin, die der ganzen Trinität gemeinsam ist, in Betrachtung kommen kann« (f 150 rO).

Die schon bekannte Unterscheidung des göttlichen Wesens von dem, was zur göttlichen Vollkommenheit gehört, die Erkenntnis des Außergöttlichen, kann jetzt einbezogen werden, weil es sich beim »anfänglich – in der Folge« des Heinrich von Gent um eine Abstufung handelt. »Zuerst wird es (das Wort) betrachtet, wem gemäß es natürlicherweise im göttlichen Wesen, früher als jedes Wesen der Schöpfung, ist«. Und was

ergibt sich aus dieser Weise des Hervorgehens für das Wort als erhellende Erkenntnis? Daß »es nur in einer sehr entfernten Eignung als das Wesen der Schöpfung erhellend hervorgeht«.

»Zweitens wird das Wort betrachtet als ein solches, das, der Dauer nach, zugleich besteht mit dem Wesen der Schöpfung, das in der göttlichen Kenntnis existiert. Drittens wird das Wort betrachtet, sofern es dem Wesen der Schöpfung, das der Wirkung nach außerhalb existiert, der Dauer nach vorausgeht. Und auf beide Weisen geht das Wort hervor als eines, welches das Wesen der Schöpfung durch eine unmittelbare Geeignetheit erhellt« (f 150 vR).

Bei den beiden letzten Betrachtungen geht das Wort hervor als eines, das »actu« das Wesen der Schöpfung offenbart, nicht nur vermöge des Urbildes.

Bei der Weise des Hervorgehens des Wortes ist das Entstehen des Seienden, sei es als washeitliche Sache, sei es als existierende, in Betracht zu ziehen. Denn bevor die Sache ein Seiendes ist, was eine Wirkung der drei Personen einschließt, ist eine aktuelle Beziehung des Wortes zum Geschöpf ausgeschlossen. Daß es als Wort, genauer als »Verbum declarativum et manifestativum« der Schöpfung, als aktuell auf die Schöpfung bezogen, in Betracht kommt, das ist nur bei Berücksichtigung des neuen Verhältnisses von Schöpfer und Sache möglich. Ein neues Verhältnis, das mit dem Seienden als washeitlicher Sache entstanden ist, da erst mit diesem verursachten Seienden die Erkenntnis des Schöpfers actu abgeschlossen ist. Daß erst dann jene Vollkommenheit zum Abschluß kommt, macht sich gerade beim Hervorgehen, bzw. bei der Weise des Hervorgehens der göttlichen Personen bemerkbar.

Noch einmal zeigt sich, wie falsch die Meinung wäre, es handle sich bei der Bestimmung des Seienden als bestätigte Sache nur um eine Bestimmung des Geschöpfes – in dem Sinne, daß diese Bestimmung nur einen ganz bestimmten Bereich innerhalb des Ganzen betreffe; wo doch gerade an diesem Seienden genau das sichtbar wird, was sich im Ganzen ändert. Deshalb ist es auch nicht erstaunlich, daß sich noch auf eine ganz andere Weise zeigt, wie jene Bestimmung des Seienden in die Trinitätslehre hingreift.

Bekanntlich heißt es im Mittelalter immer wieder, daß wir ausgehend von den Geschöpfen zur Erkenntnis Gottes kommen. Vom Geschaffenen ausgehen, das heißt für Heinrich von Gent, vom Seienden, wie es als die bestätigte Sache bestimmt wurde. »Ratio entis consistit in ratione rei« (S a 34 q 2 = 27,180,00). Nur das, was eine eigentümliche ratio rei hat, besitzt auch eine ratio entis.

Setzt nun die Einteilung der Sache in eine bestätigte und existierende eine gedankliche Ordnung in Gott voraus, so bleibt die Bestimmung des Seienden als bestätigten nicht ohne Folgen für das Verhältnis von Wesen und Person, bzw. von wesentlichen Tätigkeiten und der Tätigkeit des Sagens und Hauchens. »Indem wir von der Schöpfung« – das heißt jetzt von den so bestimmten Seienden ausgehen – »zum Schöpfer aufsteigen, sagen wir, weil es gesetzt werden soll (quia oportet ponere), daß es in Gott eine doppelte Sache gibt« (S a 34 q 2 = 27,177,19). Die eine ist die Washeit oder das Wesen, die andere ist die Person, welche die »ratio respectus« einschließt (179,53). Diese Antwort ist unausweichlich, wo aus der Frage: Welches Seiendes ist Gott? die Frage geworden ist: Welche Sachen gibt es in Gott?

Der einen Sache, dem göttlichen Wesen, ist all das zuzurechnen, was den drei Personen gemeinsam ist, also auch die wesentlichen Tätigkeiten, das Erkennen und Wollen; der anderen Sache, der Person, jenes was nur den Personen zukommt: das Sagen des Wortes und das Hauchen des Geistes. Darin liegt: Erkennen und Sagen fallen auseinander, treten nacheinander auf. Es ist zuerst ein Erkennen da, das in sich schon irgendwie abgeschlossen ist; dann erst folgt das Hervorbringen des Wortes. Es liegt auf der Hand, daß bei diesem Auseinandergehen vom Erkennen und Hervorgehen auch der Intellekt impliziert ist und sich einteilen muß in ein Erkenntnisvermögen (*potentia cognitiva*) und eine Kraft des Handelns (*vis activa*). Und diese zwiefältige Bestimmung des Intellekts, so fügt Heinrich von Gent hinzu, gilt sowohl für den ungeschaffenen als für den geschaffenen Intellekt (S a 40 q 6 f 249 rD).

Heinrich setzt also die thomasische Analogie außer Kraft; sie gilt nicht länger. Was besagte sie? Was bedeutet es, daß vom Intellekt bei Gott und beim Geschöpf nur in analogem Sinne gesprochen werden konnte? Daß der göttliche Intellekt eins ist mit seinem gänzlich einfachen Wesen; im Geschöpf dagegen ist der *intellectus* nur ein Vermögen, also etwas, das sich vom Wesen unterscheidet, nicht Wesen ist. Wie eine Absurdität mutet da jene gemeinschaftliche Kennzeichnung des *intellectus* an.

Diese Analogie schließt also genau jene Übereinstimmung aus, welche die gemeinsame Basis ist, auf welche dann nachher die Unterschiede zwischen dem menschlichen und dem göttlichen *intellectus* festzustellen sind. Diese Gemeinsamkeit besteht zuerst darin, daß der *intellectus* als Erkenntnisvermögen rein passiv ist. Eben dadurch unterscheidet sich der *intellectus* als Erkenntnisvermögen oder einfach als Vermögen (*potentia*) vom *intellectus* als Natur oder als aktive Kraft.

Weil der *intellectus* als Vermögen passiv ist, deshalb kommt der Erkenntnisvorgang erst durch den Gegenstand in Gang. Als passives Vermögen ist der *intellectus* auf ein Bewegtwerden durch das Wesen angewiesen. Nur in Gott ist der Gegenstand, nämlich das göttliche Wesen, dem *intellectus* »in *ratione moventis seu motivi*« verbunden (S a 40 q 1 f 256 vV). Sachlich sind das göttliche Wesen und sein *intellectus* identisch und allein gedanklich (*secundum rationem*) ist der göttliche Intellekt ein passives Vermögen, hat er die »*ratio potentiae*« (f 256 vX). Nur in Gott unterscheiden sich »in *potentia*« und »in *actu*« gedanklich; »wie es bei den Attributen Gottes der Fall ist« (S a 35 q 1 232 vZ), unterscheidet sich das Bewegende gedanklich vom göttlichen Intellekt. Mit dem passiven Vermögen, – und sei es auch nur quasi-passiv –, geht ein Wechsel von Möglichkeit zur Wirklichkeit einher: die wirkliche Erkenntnis des göttlichen Wesens. Heinrich von Gent nennt sie die »*simplex intelligentia, notitia prima*«. Nun wird der *intellectus* als Natur aktiv und bringt in einem weiteren Akt des Erkennens, die sogenannte »*intelligentia conversiva, notitia secunda*«, das Wort hervor.

Achten wir noch darauf, daß diese einfache Erkenntnis in der *memoria* festgehalten wird (vgl. z.B. S a 54 q 9 f 104 rC) und daß die Tätigkeiten des Vermögens, – Erkenntnis des Wahren, Wollen des Guten –, auf ihre Vervollkommnung des Vermögens angelegt sind (vgl. q 10 f 105 vKL). Das zeigt noch einmal, wie die Tätigkeiten des *intellectus*, bzw. des Willens, als Natur diejenigen des Vermögens voraussetzen.

Als Natur sind der *intellectus* und der Wille produktiv; ihre Vervollkommnung ist das Hervorgebrachte. »Durch das Prinzip, welches die Natur in Ihm ist«, ist es Gott unmöglich, die Tätigkeiten des Sagens und des Hauchens nicht hervorzubringen (ebd. L).

Beide Tätigkeiten geschehen auf naturhafte Weise. Eine »productio naturalis« (S a 54 q 3 f 84 rE), das heißt ausgehend von der Natur als Prinzip und auf eine naturhafte Weise geschehend (vgl. ebd. f 106 rL).

Heinrich von Gent unterscheidet ausdrücklich diese Notwendigkeit, die »necessitas naturalis«, von der Notwendigkeit der Unwandelbarkeit (necessitas immutabilitatis), derentwegen Gott sich nicht anders verhalten kann (S a 54 q 10 f 106 rL; vgl. q 3 f 83 rB). Es handelt sich, streng genommen, nicht um die wesentliche Eigentümlichkeit, sondern um die Attribute, aber als fundiert im Wesen »das ein Natur ist, in dem, was eine gewisse natürliche Sache ist (in eo quod est res quaedam naturalis« (f 105 vK).

Und die göttliche Natur ist die höchste »Je höher die Natur ist, um so mehr ist das, was in ihr ausfließt, vollkommen und ihr mehr innerlich« (S a 54 q 3 f 79 vO), und sie ist die höchst aktive und folglich jene, die sich selbst am meisten mitteilt »und also die sich selbst zuhöchst verströmende ist« (et ideo suiipsius summe diffusiva) (ebd. vP).

Das Sich Mitteilen ist der Tätigkeit der Natur unterstellt worden; darin liegt: das alte erste Prinzip, dem es als Summum Bonum eigentümlich war, Sich Selbst mitzuteilen, ist in eine natürliche Sache aufgegangen. Wie natürlich diese Sache ist, das zeigt schon der Übergang von der wesentlichen Tätigkeit, Erkennen und Wollen, zur hervorbringenden Tätigkeit.

Eine solche Vorstellung kann dort nicht einmal auftauchen, wo Gott der sich selbst mitteilende ist: dort ist sein Tätigsein, Erkennen und Wollen, das mit seinem Wesen eines ist, selbst hervorbringend. Wie könnte es auch anders sein, da Er selbst mitteilend ist.

Erst im Kontext des Auseinanderfallens von erkennender, bzw. willentlicher Tätigkeit und hervorbringender Tätigkeit sowie des Übergangs von der einen zur anderen Tätigkeit kann auch das Exemplum der natürlichen Produktion jene Rolle spielen, die sie bei Heinrich von Gent innehat. Bei dieser natürlichen Produktion gibt es drei: Der Stoff »in Möglichkeit zur Form«, die Form und das Zusammengesetzte aus Stoff und Form (S a 54 q 3 f 84 rE). In der göttlichen Produktion unterscheiden sich diese drei nur gedanklich, so bei der Zeugung des Sohnes: gezeugt aus dem Wesen des Vaters als Quasi-Materie, die Beziehung zum Vater ist die Quasi-Form, Er selbst ist das Quasi-Compositum aus Wesen und Beziehung.

Und wer vollzieht den Übergang von dem erkennenden zum hervorbringenden Tätigsein? Der Vater. Alle Personen sind auf diesen Übergang angewiesen; aber der Vater macht ihn und deshalb heißt es, daß Er das Wort sagt anstelle der anderen Personen, »quasi vice omnium« (S a 54 q 8 f 103 vT).

Aber dieser Übergang beinhaltet allererst den Übergang im Vater selbst, der Übergang vom Wesen zum erkannten Wesen, vom Erkennenden des Wesens zum Sagenden des Wortes.

Und weshalb sagt nur der Vater das Wort, und das heißt macht nur Er diesen Übergang? Weil im Vater allein »aufgrund seines Ungezeugtseins und seiner Erstlichkeit, wodurch Er das Sein nicht von einem anderen hat«, diese Fruchtbarkeit ist, eine Fruchtbarkeit des

»intellectus patris existentis in actu intelligendi essentialiter ad dicendum sive producendum verbum. quo perfectus est totus intellectus divinus essentialis et in se et ut est in qualibet trium personarum« (S a 54 q 8 f 103 vT),

so daß keine andere Person noch das Wort sagen muß.

Somit bekommt das »a se«, das nur die Verneinung des »ab alio« bedeutet, das »nicht von einem anderen«, eine positive Bedeutung. Der Vater als »a se« ist dann derjenige, der schon vorher die ganze Fülle hat und nur deshalb auch Vater ist: »primo continens et quasi praeambiens cuncta quae ad absolutum esse deitatis pertinent« (S a 54 q 1 f 78 rC). Von wem sonst könnten die anderen göttlichen Personen dieses, was dem wesentlichen Sein zukommt, empfangen? Und das Ungezeugtsein des Vaters hat nicht länger seine negative Bedeutung, – principum non de principio, oder daß Er Vater ist und nicht Sohn, so Augustin und Thomas von Aquin (I q 33 a 4 und ad 1), sondern es besagt die quellhafte Fülle (fontalis plenitudo), welche sich nur im Vater findet, und ihm eigentümlich ist (S a 57 q 1).

2 Die *distinctio formalis* des Duns Scotus: die Eigenständigkeit des Seienden als Sache

Die scotische Verwandlung der Vorgaben Heinrichs von Gent. Natura communis und Individuum.

Duns Scotus hat unzählige Einwände gegen Heinrich von Gent vorgebracht. Es fiel ihm nicht sonderlich schwer, all die Schwierigkeiten aufzudecken, welche dessen Lehre mit sich brachte. Ist eine Aufzählung dieser Einwände geboten? Nun, es werden vielerlei Einwände erwähnt, und doch kann man sagen, daß ein bestimmter Einwand von Anfang an das Ganze jener Lehre in Frage stellt: die Doppeldeutigkeit, welche mit Heinrichs erster Bestimmung der Sache einhergeht. Anders formuliert: daß die Frage nach dem, was die Sache von sich her ist – unzureichend geklärt ist. Und wie zeigt sich das? Darin, daß diese Sache keinen Unterschied kennt zwischen dem, was möglicherweise sein und dem, was nie sein könnte, weil es sich um Erdichtetes, um »Figmenta« handelt. Seine Sache umfaßt, ihrer ersten Bestimmung nach, sowohl das eine als das andere.

Damit hier kein Zweifel entstehe, sei noch einmal Heinrich von Gent selbst zitiert, und zwar dort, wo er über die Vorkenntnis (*praecognitio*) handelt, also über die Kenntnis, der die bestätigte Sache noch kein Objekt ist. Diese Vorkenntnis beinhaltet nur, daß etwas von sich her ein Begriff ist (»solum quod de se sit conceptus aliquis«); hier ist die Sache »a reor reris« gemeint, »quae ex sua intentione non determinat aliquod esse essentiae, vel existentiae« (S a 24 q 3 f 138 vO). Beim Wort ›Mensch‹ oder ›Bockhirsch‹ (*Tragelaphus*) »zweifelt der Mensch sogleich an dem, was das Verständnis des Wortes (*ratio nominis*) von sich her nicht entschieden hat: ob es eine Sache sei oder nicht – eine bestimmte Natur hinsichtlich des Seins des Wesens« (ebd. f 138 vP). Und daß bei dieser Unbestimmtheit der Sache, Gott, genauer die Rücksicht auf Gott als erstes Urbild, den ganzen Unterschied machen sollte, das kommt, so Duns Scotus, noch als etwas Unsinniges hinzu. Übrigens ein Unsinn, der sich aus dem ersten Unsinn – dem gemeinsamen Begriff – ergibt.

Daß eine solche Sache von sich her nichts ist, darin stimmt Duns Scotus dem Heinrich von Gent bei, und zwar in dem Sinne, daß ihm unverständlich ist und undeutlich bleibt, wieso Heinrich von Gent die *res a reor reris* überhaupt als Sache bezeichnen kann. Hier muß Deutlichkeit geschaffen werden.

»Anstelle dieser Worte nehme ich deutlichere Worte: für die Sache, die nach *reori* benannt wird, nehme ich vermutete Realität, welche dem Erdichteten und dem nicht Erdichteten nach ihm selbst zukommt. Für die Sache, die gemäß der Bestätigung (*ratitudo*) so genannt wird, nehme ich, gemäß seiner Absicht, washeitliche Realität, weil er festsetzt, daß eine washeitliche Sache dadurch bestätigt ist, daß sie abgebildet wurde, was dem Erdichteten nicht zukommt. Über dieses hinaus bleibt nur die wirkliche Realität der Existenz« (Ord I d 3 n 310 = III, 188,9).

Bedeutet Nichts-sein, daß die Sache in ihrer ersten Bedeutung keine Irgendwasheit (aliquitas) hat? Ist die gemeinte Sache überhaupt eine Sache? Schon die Bezeichnung: »vermutete« Realität läßt anderes erwarten, denn solange man etwas nur vermutet, hat dieses »etwas« noch keine Bestimmtheit, es ist noch kein Dieses, was etwas doch von sich her sein sollte. Etwas zu sein, das heißt ein bestimmtes etwas zu sein, ein Dieses, das sich von jeglichem anderen unterscheidet. Und ist es einmal ein Dieses, so kann es nicht mehr erst durch die Rücksicht auf Gott als Urbild etwas sein. Es ist es schon von sich her. Nur im Falle vermuteter Realität scheint die Behauptung durch: eine solche Realität darf und kann keinen Anspruch erheben, ein Irgendetwas zu sein; sie verdankt ihr sogenanntes Sache-sein einer Undeutlichkeit. Es ist mit einer Sache anzufangen, die nicht verschwommen ist, die nichts an Klarheit zu wünschen übrig läßt.

Und was bleibt bei Heinrich von Gent so verschwommen? Was das betreffende Nichts ist. Sonst hätte er nie das Erdachte und das, was noch kein Seiendes ist, unter denselben Oberbegriff bringen können.

»Im wahrsten Sinne ist jenes ein Nichts, das einen Widerspruch einschließt, und nur jenes, weil es alles Sein, außerhalb des Intellekts und im Intellekt, ausschließt (Quodl III 1, n 2).

Von diesem Nichts unterscheidet sich das Seiende im allgemeinsten Sinne genommen. Es ist das Seiende, das »sich auf jegliches erstreckt, was keinen Widerspruch einschließt« (ebd.).

Nicht ohne Grund fügt Duns Scotus hinzu: »und nur jenes« ist ein Nichts, denn somit ist auch das ausgeschlossen, was bei Heinrich von Gent als Erdichtetes noch im Intellekt ein Sein hatte. Im Intellekt ein Sein haben, das heißt jetzt ein intelligibles oder intentionales Sein haben; und ein solches Sein hat das Erdachte nicht. Das Widersprüchliche oder Nichtintelligible fällt aus dem Seienden heraus. Erst »wem es nicht widerspricht, zu sein«, sei es außerhalb oder auch nur innerhalb der Seele, ist ein Seiendes. Dieses Seiende, das aus sich ist, was es ist, unterscheidet sich vom Erdichteten. Somit ist die veranschlagte Sache für Duns Scotus kein Thema mehr, sie fällt außerhalb dessen, was innerhalb der Seinslehre zur Sprache kommen muß.

Aber ist die Chimäre nicht ebenso aus sich eine Chimäre? In der Tat, aber genau das, was beide, Seiendes und Chimäre, aus sich sind, macht den Unterschied. »Weil dieses dieses ist und jenes jenes ist« (Ord I d 56 n 60 = VI, 296,6). Über dieses Faktum hinauszugehen, ist nicht möglich. Nur dieses Faktum gewährleistet die Festigkeit des Seienden. Wie kann es auch anders sein dort, wo das gefestigte Seiende (ens certum, ens firmum) (vgl. Ord I d 3 n 323 = III, 194) von sich her ein solches ist?

Im Lichte des Seienden tut sich im Hinblick auf Gott eine merkwürdige Frage auf: auch Gott ist, wie jedes Seiende aus sich, was hat Er also mehr als alle anderen Seienden? Man muß sich die Neuigkeit dieser Frage vergegenwärtigen. Und das kann man nur, wenn man sich erinnert, wie Gott als der überfließende Ursprung, als jener, der sich selbst mitteilen will, in der alten Theologie in Erscheinung tritt. Jetzt aber die Frage: Was hat Gott mehr? Wie übertrifft Gott die anderen Seienden? Drastischer kann die grundstürzende Bedeutung des scotischen Denkens nicht sein.

Hier wird Gott in Wahrheit »von unten« her bestimmt, von jenem ontologisch bestimmten Seienden her oder von dem her, was allen, was sie auch sein mögen, gemeinsam ist. Es ist eine Bestimmung von dem her, was in den Verstand fällt: Gott muß

doch das Gemeinsame übersteigen. Gott ist dann das Seiende, »dem es nicht nur nicht widerstreitet, zu sein, sondern das (Seiende) das von sich her das Sein ist« (Ord I d 36 n 50 = VI, 291,8). Sein »a se« zu sein, meint ein von unten her bestimmtes »a se« sein, eines, das sich nur von dem abhebt, was allen Seienden gemeinsam ist.

Man verfällt leicht dem Eindruck, daß mit dem scotisch bestimmten Seienden sich ein gewisser Realismus behauptet, der eine Gewähr dafür bietet, daß sich eine philosophische Fragestellung durchsetzt. Aber haben die Anhänger der ontologischen Seinslehre je realisiert, welche Frage auf den Boden des scotischen Realismus die erste der Theologie ist und welche Realität sich in dieser Frage heute äußert? Ist die heutige Frage: was hat Gott mehr? nicht die Übersetzung der allzumenschlichen Frage: was hat der Andere mehr?

Im Unterschied zum Seienden, das erst durch die Rücksicht auf Gott einen Unterschied zur bloß veranschlagten Sache macht, stößt das scotisch Seiende, »dem es nicht widerspricht, zu sein« (Ord IV d 8 q 3 n 2; vgl. I d 36 n 52 = VI, 292,1) zum einen die veranschlagte Sache als Vorgabe ab, zum anderen die Rücksicht auf Gott. In der ausführlichen Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent über die Irgendwasheit und die ›ratitudo‹ (Ord I d 3 n 310–329 = III, 188–199), zeigt Duns Scotus das Unhaltbare jener Position auf. Das Ganze läßt sich in zwei Sentenzen zusammenfassen. Erstens: eine Fundierung der ratitudo im Nichts zöge auch die ratitudo als solche in Mitleidenchaft (n 311–312). Denn »si nihil est ad se, nihil est ad aliud«, das Nichts läßt sich dazu nicht verwenden. Daß bei Heinrich von Gent die veranschlagte Sache diese Bedeutung hat, darüber kann es keinen Zweifel geben:

»Dennoch kann nichts den Begriff ›Sein‹ haben, wenn es nicht zuvor den Begriff der genannten Sache, res a reor hat, in welchem der Begriff jenes Seins sich fundiert« (S a 34 q 2 = 27,175,54).

Der Begriff der veranschlagten Sache war als erster Begriff der Sache der fundamentale Begriff schlechthin. Duns Scotus braucht dieses Fundament nicht mehr. Zweitens: eine Definition der Sache setzt nicht voraus, daß Gott erkannt wird, also ist die Rücksicht auf Gott der Sache nicht wesentlich (n 327 = III, 197).

Das scotische ens ratum, genauer die ratitudo des Seienden, geht der ersten Einteilung des Seienden in reales – das Seiende in Wirklichkeit – und intentionales – das Seiende im Intellekt –, voraus. Die ratitudo ist aus sich, also weder aus Rücksicht auf den göttlichen Intellekt, noch aus Rücksicht auf die göttliche Allmacht. Somit macht diese ratitudo offenkundig, daß auch Gott die Sache hinzunehmen hat. Er ist nicht länger wie bei Heinrich von Gent ein Gott, durch dessen Intellekt die Sache eine Natur oder Wesen ist, sondern ein Gott, welcher die Sache hinnimmt wie sie ihrer Natur nach ist – an erster Stelle seine eigene Natur und das, was Er in sich vorfindet: die Verschiedenheit »aus der Natur der Sache« von Intellekt und Wille.

Erst dieser Gott ist als Prinzip gänzlich vollständig; er verfügt über zwei Prinzipien, die auf eine wirkliche Weise verschieden sind und folglich imstande, auch Prinzip einer realen Unterscheidung, nämlich der Unterscheidung der Personen zu sein.

Wer also nicht glauben mag (wie etwa Gilson), daß ein Theologe die These vertritt, daß die Natur des Dreiecks unabhängig von Gott wahr ist, der hat nicht bemerkt, welcher Gott hier bei Duns Scotus zum Vorschein kommt. Noch viel weniger, wenn man so sagen kann und darf, ist da gesehen, wie gerade dieser Gott, der sich selbst hinneh-

mende, sich zuerst und zunächst im Vater manifestiert. Dort kommt seine Eigentümlichkeit allererst ans Licht.

Auffallend ist aber auch, daß die scotische Formaldistinktion die Intentionaldistinktion des Heinrich von Gent nicht direkt ersetzt. Wäre das der Fall, träte sie nicht dort auf, wo die Intentionaldistinktion gerade nicht in Erscheinung treten konnte: in der Trinitäts- und in der Gotteslehre. Daß die Formaldistinktion zuerst in der scotischen Trinitätslehre auftritt, und nicht zuerst in dessen Gotteslehre, etwa im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Wesen und Attributen, erklärt sich aus der Tatsache, daß Duns Scotus mit der Trinitätslehre, und nicht mit der Gotteslehre, beginnt.

Daß bei Duns Scotus die Trinitätslehre nicht – wie etwa bei Thomas – auf die Gotteslehre folgt, vielmehr in diese einbezogen ist – darin haben Viele Vielerlei gesehen. Was sie gesehen haben, das läßt sich schlagwortartig so angeben: Augustinismus, Überwindung eines rein philosophischen Ansatzes durch einen biblischen und anderes mehr. Soll nun diesen Erklärungen noch eine weitere hinzugefügt werden? Kommt es nicht eher darauf an, die ganze Fragerichtung zu ändern? Eben nicht historisierend nach diesem oder jenem Einfluß auszuschaauen, den man als Ursache geltend machen möchte, oder aber aktualisierend nach Zeugnissen zu suchen, die heutigen Trends entgegentzukommen scheinen, sondern sich einfach die Frage zu stellen: weshalb mußte es Duns Scotus vernünftig erscheinen, mit der Trinität anzufangen? Wäre das nicht die eigentliche Frage? Muß man nicht unterstellen, daß es Duns Scotus als höchst angemessen, ja als notwendig erschien, mit der Trinität und des Näheren – darin Heinrich von Gent folgend – mit dem Vater zu beginnen?

Duns Scotus mußte mit Gott, näher: mit dem Vater, anfangen. Denn welchem Gott – richtiger, welcher göttlichen Person, war zuvor Unvernünftiges zugesprochen worden, wenn nicht dem Vater? Es war höchst vernünftig und folglich angemessen, mit dem Vater anzufangen, weil Scotus auf etwas Unvernünftiges oder Unverständiges stieß, das aus dem Wege zu räumen war und genau den Vater betraf. Denn in Ihm stellen sich die gedanklichen Beziehungen zwischen dem Wesen und dem erkannten bzw. gewollten Wesen her. Die Absurdität, daß rein gedankliche Beziehungen reale Hervorgänge begründen sollen, betrifft allererst den Vater.

Daß im Göttlichen das Prinzip unvollständig ist, und zwar aus der Natur der Sache, das betrifft den Vater. Und wo käme diese Unvollständigkeit eher zum Ausdruck als beim Hervorbringen der anderen göttlichen Personen, also dort, wo der Vater als Vater auftritt. Wie sollte Duns Scotus mit der Gotteslehre anfangen, wo schon der Ersten unter den göttlichen Personen nicht das zugesprochen wird, was Gott angemessen ist? Denn das Unvernünftige und Absurde, absurd, weil es der Vernunft und der göttlichen Natur unerträglich ist, haftet dem Vater an. Wenn dieses Absurde schon dem Vater, dem Prinzip der ganzen Gottheit, anhaftet, sind dann die anderen Personen nicht in Mitleidenschaft gezogen? Wie sollte einer davor die Augen verschließen – vor eben jener theologischen Vorentscheidung? Mit dem Vater anfangen, verlangt jetzt aufzuzeigen, daß dieses Prinzip in Wahrheit Vater ist und das heißt, daß Er in Wahrheit imstande ist, die anderen Personen hervorzubringen, daß Er von Anfang an imstande ist, das Wort zu sagen, scholastisch gesprochen, daß Er schon ›in actu primo‹ ist, schon befähigt zu erkennen bzw. zu wollen, und daß die Unvollständigkeit aus der Natur der Sache Ihm widerstreitet.

Zwei Fakten charakterisieren den Beginn der Trinitätslehre des Scotus. Erstens, daß er meint, eine Frage zu stellen, die noch nie erörtert wurde, nämlich die Frage nach der Möglichkeit des innergöttlichen Hervorbringens. Zweitens, die Tatsache, daß dieser Beginn sich seiner Darstellung der Gottesbeweise, die den ersten Teil der zweiten Distinktion bilden, anschließt. Das schwächt nicht nur die immer wiederholte Behauptung, seine Trinitätslehre folge nicht erst auf die Gotteslehre, sondern wirft auch die Frage nach dem Zusammenhang seiner Gottesbeweise mit diesem Beginn seiner trinitarischen Darstellung auf.

Daß seine Frage noch nie gestellt wurde, besagt zum einen, daß man sich nur mit dem faktischen Hervorbringen beschäftigt hat, zum anderen, daß man nur Gründe für die innergöttliche Mitteilung beibrachte, nicht aber die Möglichkeit des innergöttlichen Hervorbringens dargelegt hat. Und wie stellt sich diese Frage nach der Möglichkeit? Als Frage nach der Möglichkeit eines hervorbringenden Prinzips im Vater; als die Frage: ob der Vater über ein solches oder über mehrere solche hervorbringende Prinzipien verfügt. In diesem Sinne ist seine Frage noch nie gestellt worden. Wie konnte sie aber auch nur gestellt werden in eben jener Situation, welche Heinrich von Gent herbeiführte? Die Produktionsprinzipien, über die der Vater unmittelbar verfügt, kamen bei ihm nie in den Blick. Die memoria des Heinrich von Gent war dem gedanklich früheren Erkenntnisakt eingliedert und bezeichnete den intellectus, der durch die einfache Erkenntnis ›informiert‹ ist (z.B. S a 59 q 2 f 140 rB).

Jetzt aber heißt es: die memoria »oder was dasselbe ist, jenes Ganze, der intellectus habend das intelligible Objekt als ihm gegenwärtiges (Objekt)« (Ord I d 2 n 221, 222, 291, 310, 355; d 3, n 599; d 27 n 86; II d 1 n 30; d 3 n 287). Daß Duns Scotus auf die memoria zurückgreift, liegt nicht einfach an einer bestimmten Tradition – weshalb und wieso wäre ihr eine ganz neue Frage entsprungen? –, sondern das ergibt sich aus dem, was die memoria selbst beinhaltet: sowohl das Vermögen selbst als das, was diesem Vermögen gegenwärtig ist. Der intellectus ist hier keineswegs auf ein Informiertwerden angewiesen, sondern er ist schon ›in actu primo‹. Als Bestätigung dafür dient ihm der augustinische Satz: »Von beiden wird die Erkenntnis gezeugt, vom Erkennenden und vom Erkannten« (de trin 9,12,18) (Ord I d 3 n 413, 494, 550; d 27 n 19, 44; II d 3 n 300). Die memoria bedeutet also ein hervorbringendes Prinzip, das ›in actu primo‹ ist, also imstande, das zu vollbringen, was ihm eigentümlich ist. Die unmittelbare Fähigkeit zum Hervorbringen ist da.

»Auch unser intellectus hat die ratio des hervorbringenden Prinzips hinsichtlich der erzeugten Erkenntnis; und das ist (der Fall) aus einer Vollkommenheit, insofern der erste Akt virtuell jenen zweiten Akt enthält« (Ord I d 2 n 231):

das ist seine Vollkommenheit, sogleich zum Erkenntnisakt überzugehen, die Erkenntnis zu erzeugen.

Und in Gott? »Es ist offenkundig, daß eine solche memoria in einer bestimmten göttlichen Person (ist) und zwar in jener, die von sich her ist« (Ord I d 2 n 221 = II, 259,12). Eine solche memoria ist ein hervorbringendes Prinzip. Und warum ist das offenkundig? Weil

»Jegliches, das seinem formalen Verständnis nach, ein hervorbringendes Prinzip ist, in jeglichem, in dem es ohne Unvollkommenheit ist, in diesem ein hervorbringendes Prinzip ist« (ebd.).

Welche Unvollkommenheit ist da gemeint? Solche, die ein Früheres erfordert. »Alles Unvollkommene wird auf ein Vollkommenes, ihm Früheres, zurückgeführt« (n 302 Adn = II, 308,10). Setzt es ein Früheres voraus, so kann es nicht im wahren Sinne Prinzip sein, ein Erstes, aus dem das andere hervorgeht, und kann es auch nicht im Ersten gesetzt werden. »Weil in Ihm jegliche ratio principii ist, die nicht auf ein anderes, früheres Prinzip zurückgeführt wird« (ebd. = 307,2). Also ist dieses hervorbringende Prinzip in jenem Ersten, der auf kein Früheres zurückgeht, nämlich in dem Vater, der von sich her ist.

Nun wird auch klar, weshalb Duns Scotus dem Beginn seiner Trinitätslehre die Gottesbeweise voranstellt (Erster Teil derselben zweiten distinctio). Denn seine Beweisführung erbringt eine Bestimmung des ersten Seienden als des Seienden, »dem es widerspricht von einem anderen zu sein« (Ord I d 2 n 58 = II, 164,7). Er ist von keinem anderen bewirkbar. Daß Er der einzige Gott ist, besagt jetzt, daß jegliche Priorität für ihn als widersprüchlich ausgeschlossen ist (Ord I d 2 n 59 = II, 165,8; vgl. de prim pr 33). In diesem Gott ist der Vater der Frühere, Er ist von sich her, die einzige Person, die von sich her ist, und folglich sind sein Intellekt und sein Wille hervorbringende Prinzipien.

Und weshalb gibt es zwei produktive Prinzipien? Weil nur beide zusammen von sich her eine Verschiedenheit im Hervorbringen erkennen lassen: der Intellekt ist hervorbringend nach der Weise der Natur, der Wille aber nach der Weise der Freiheit. Und diese Verschiedenheit läßt sich auf keine vorgängige Einheit zurückführen; darin liegt: sie ist eine Unterscheidung aus der Natur der Sache. Ihr gemäß unterscheiden sich Intellekt und Wille als hervorbringende Prinzipien. So ist es in Gott, so ist es in unserer Seele. Wer sollte da noch staunen, daß die Formaldistinktion sowohl für die göttlichen Attribute als für die Vermögen der Seele in Betracht kommt?

Erstaunlich ist vielmehr, daß die Frage ausbleibt: Was bringt Duns Scotus zu diesem »aus der Natur der Sache«? Oder meint man etwa mit dem Hinweis auf die Polemik gegen Heinrich von Gent oder seine *ordo rationis* in Gott schon eine Erklärung zu liefern? Sie ist eine eher äußere Situierung des scotischen »aus der Natur der Sache«. Erscheint diese Wendung nicht deshalb, weil ihr folgende ontologische Frage zugrunde liegt: Was ist eine Sache von sich her? Ein Frage, deren Bedeutung erst auf dem Boden des ontologisch bestimmten Seienden – ein Etwas, das von sich her das ist, was es ist –, deutlich wird. Seine Ontologie schreibt Duns Scotus vor, von dem auszugehen, was eine Sache von sich her ist. Also: Was ist von sich her ein produktives Prinzip? Und ist dieses produktive Prinzip in seiner Weise des Hervorbringens auf eine andere Produktion zurückzuführen? Das sind jetzt, auf dem Boden der hervortretenden Ontologie, die ersten Fragen. Sie stehen deshalb auch am Beginn der scotischen Trinitätslehre: »ich antworte zuerst auf die Frage über das Hervorbringen, welche der Ordnung nach die dritte ist« (Ord I d 2 n 220 = II, 259,3).

Der scotische Beweis, daß es in Gott ein Hervorbringen gibt, fängt mit dem Satz an: »Was auch immer von seinem formalen Grund her hervorbringendes Prinzip ist, ist in jedem hervorbringendes Prinzip, in welchem es ohne Unvollkommenheit ist« (Ord I d 2 n 221 = II, 259,7).

Dieser Anfang zeigt nicht nur den Anschluß an seinen Gottesbeweis, – der Beweis, daß die schlechthin erste und höchste Natur eine erkennende und wollende Natur ist

(vgl. Ord I d 2 n 74 ff = II, 174,1 ff.) – , sondern sie offenbart auch die Notwendigkeit, sogleich zur Trinitätslehre überzugehen: Nachdem die eine Seite, das Erkennen und Wollen oder das Tätigsein der Attribute, thematisch wurde, muß jetzt die andere Seite, die Produktivität dieser Attribute zur Sprache kommen.

»Und da keines von beiden Prinzipien (weder Intellekt noch Wille) aus sich unvollkommen ist, insofern es tätig ist, weil es dann nicht formal in Gott wäre, also ist es auch nicht, insofern es hervorbringend ist, unvollkommen« (Ord I d 2 n 301 = II, 306,10).

Sind jene Prinzipien aus sich hervorbringend, so gehört die Trinität zu einer Gotteslehre, die vollständig ist. Sonst verführe man, als ob in Ihm nicht einmal das stattfindet, was doch schon beim Menschen der Fall ist: daß der Intellekt und der Wille aus sich produktive Prinzipien sind. Kann man das unterschlagen, ohne irgendwie das göttliche Erkennen und Wollen zu beeinträchtigen? Oder kommt es Ihm gerade als erkennendem und wollendem nicht zu, produktiv zu sein? Sind Intellekt und Wille von sich her produktiv, dann ist das Unterschlagen des Trinitarischen die Nicht-Anerkennung der göttlichen Attribute. Schon dieses zeigt, wie abwegig eine Betrachtung ist, welche die Trinität ausschließt, um sich mit einer angeblich rein philosophischen Darlegung zu begnügen, dies mit dem Zusatz, daß die scotische Lehre von den Attributen auch in der Trinitätslehre eine Rolle spiele, man sich jedoch in einer philosophischen Erörterung auf die Darstellung der Attribute selbst beschränke.

Wo solche Vorurteile herrschen, da nimmt man nicht einmal Notiz von dieser Bemerkung des Duns Scotus: die sonstigen Theologen hätten die Möglichkeit dieser Mitteilung der einen und selben göttlichen Natur nie erwiesen; ihre Gründe setzten diese Möglichkeit bloß voraus (Ord I d 2 n 248–257 = II, 276,1 ff.). Das bekannte »bonum diffusivum sui« trifft seines Erachtens nicht das, worauf es hier ankommt: die Möglichkeit einer Mitteilung der numerisch gleichen göttlichen Natur zu beweisen, denn zum Unmöglichen gibt es keine Mitteilung des Guten. Was soll dann der Hinweis auf das Gute?

Stellt sich aber heraus, daß das Hervorbringen selbst eine Vollkommenheit ist, dann kommt es dem Ersten notwendig zu hervorzubringen. Das Hervorgebrachte kann dann kein Geschaffenes sein, – kein Geschaffenes ist notwendig –, sondern dieses Hervorgebrachte ist mit dem Hervorbringenden gänzlich identisch. Es hat dieselbe Natur, dieselbe notwendige Seiendheit, sei es auch als eine hervorgebrachte.

Aber weshalb hat niemand zuvor beabsichtigt, die Möglichkeit einer solchen Mitteilung zu begründen? Weshalb war Duns Scotus der erste mit der Absicht einen solchen Beweis zu erbringen? Weil der Beweis vormals nicht erbracht werden mußte. Die Frage nach der Möglichkeit einer innergöttlichen Produktion entsteht erst mit der Priorität des Vaters. Eben daraufhin gilt es zu beweisen, daß dieser ›frühere‹ Vater imstande ist, die numerisch eine Natur mitzuteilen.

Und weshalb mußte das vormals nicht bewiesen werden? Die scotische Ablehnung des thomasischen göttlichen Wesens als ein Wesen, das die Zeugungspotenz des Sohnes ist, gibt auf diese Frage eine Antwort, dies gerade weil sich hier Thomas von Aquin und Duns Scotus anscheinend so nahe kommen, indem beide das göttliche Wesen und die Vaterschaft als Zeugungspotenz erwähnen.

Für Thomas von Aquin bezeichnet die Zeugungspotenz ›in recto‹ die göttliche Natur: der Vater zeugt durch die Natur, weil der Sohn Ihm in der Natur ähnlich ist (I q 41 a 5). Und warum stützt Thomas sich auf diese Ähnlichkeit? Weil jedes Handelnde, insofern es handelt, ein ihm ähnliches bewirkt. Und weshalb bewirkt es ein ihm Ähnliches? Weil »Handeln nichts anderes ist als jenes mitzuteilen, wodurch es handelnd wirklich ist, soweit es möglich ist« (de pot 2 a 1). Handeln, Tätigsein ist sich selbst mitteilen: jedes Handelnde handelt dem gemäß, was in Wirklichkeit ist: Gott als reine Wirklichkeit teilt diese Wirklichkeit mit.

Von einer Priorität des Vaters kann hier keine Rede sein: das Haben der göttlichen Natur und das Vater-Sein sind da nicht auseinander zu nehmen. Diese göttliche Natur ist es, die ein ihr gleiches hervorbringt. Aber dieselbe göttliche Natur ist im Vater als zeugende, im Sohne als gezeugte und so bezeichnet die Zeugungspotenz ›in obliquo‹ die Beziehung von Vater und Sohn.

Der natürliche Verstand, wie er sich bei Duns Scotus zur Geltung bringt, sieht das ganz anders. Das erste, was er merkt ist, daß das Hervorbringende und das Hervorgebrachte sich voneinander unterscheiden. Jedes Hervorbringen bewirkt Verschiedenheit, aber nicht jedes Ähnlichkeit. Das Hervorbringen ist eher unterscheidend als verähnlichend: »productio per prius est distinctiva quam assimilativa« (Ord I d 7 n 16 = IV, 112,1). Und wie sollte das Wesen, dem Vater und dem Sohn gemeinsam, als solches ein Zeugungsprinzip sein? Wenn es sich aber so verhält, wie kann da noch das Wesen als Zeugungspotenz angenommen werden?

Diese Schwierigkeit macht verständlich, weshalb Duns Scotus die unmögliche Hypothese aufstellt: wenn Gott einen zweiten Gott zeugte, dieser zweite einen dritten Gott zeugte, dennoch, die Gottheit als hervorbringendes Prinzip gesetzt würde (Ord I d 7 n 39 = IV, 123,12). Nun setzt das Sich-Mitteilen in numerischer Identität und in einer dem göttlichen Wesen adäquaten Mitteilung eine Vollkommenheit im hervorbringenden Prinzip. Diese Vollkommenheit nimmt ihm nichts von der ratio des hervorbringenden Prinzips. Also ist erst recht bei einer solche vollkommenen Mitteilung das Absolute oder das Wesen das Zeugungsvermögen, wobei dieses die Bedeutung der unmittelbaren Grundlage (fundamentum proximum) hat (n 30 = IV, 119,15; n 32 = 120,2; n 35 = 122,1).

Auf ihr kann auch das Verähnlichen wieder zur Geltung gebracht werden: die Zeugung ist verähnlichend, sofern dieselbe Natur mitgeteilt wird; sie ist unterscheidend (distinctiva) sofern es die Zeugung ist des unterschiedenen Gezeugten vom unterschiedenen Zeugner ist (Ord I d 7 n 49 = IV, 128,8). Dieses zur Geltung zu bringen des Verähnlichen zeigt worauf es jetzt ankommt und was sich also geändert hat. Wichtig ist jetzt, den beiden, dem Verähnlichen und dem Konstituieren des Unterschiedenen ihren Teil zu geben. Jetzt kommt es auf das richtige Verhältnis von beiden an, auf das richtige Verhältnis von Wesen und Beziehung, das heißt von unmittelbarer Grundlage und hervorlockendem Prinzip (principium eliciens).

Und was hat sich geändert? Daß sich hinsichtlich des göttlichen Wesens die Frage stellt: Was kommt diesem göttlichen Wesen bei der Zeugung zu? Aber auch: Was kommt diesem Wesen nicht zu? Was ist darüber hinaus noch erfordert, damit es zur Zeugung kommt? Denn Zeugung bezeichnet einen Akt, der von einem Suppositum ausgeht.

Anscheinend nimmt Duns Scotus die schon klassische Frage nach dem Zeugungsvermögen im Vater auf. Wer das meint, dürfte der Überzeugung sein, er unterscheide sich etwa von Thomas von Aquin durch eine andere Begründung (so Wetter, o.c., S. 159). Es läge also eine andere Argumentation vor. Was aber schon seiner Fragestellung vorliegt, ist etwas ganz anderes: eine bis jetzt unbekannte Unterscheidung vom göttlichen Wesen und Beziehung, bzw. göttlicher Person. Und nur aus dieser Unterscheidung des Wesens von den Personen versteht sich die Fragestellung: was ist jenem göttlichen Wesen zuzurechnen und was nicht? Eine Frage, die sich für Duns Scotus auf eine besonders eindringliche Weise stellt, und dies wohl aus dem Vorrang, ja aus der Erstlichkeit des göttlichen Wesens. Weshalb kommt es diesem Ersten nicht zu, zu zeugen? Diesem Gott »der in einer bestimmten Weise (quodammodo) den Beziehungen vorausgeht« (Ord I d 7 n 74 = IV, 140,7). Denn

»diese Gottheit ist jedoch – auf eine gewisse Weise – früher in sich, als sie verstanden wird in einer Person zu sein (quam intelligitur esse in persona), weil die Gottheit als Gottheit ein Durch-sich-Sein ist, so daß die drei Personen aufgrund der Gottheit durch sich sind und nicht umgekehrt« (Ord I d 7 11 = IV, 110,8).

Weshalb zeugt dann nicht diese Gottheit? Das ist die Frage des Duns Scotus. Und es ist eine Frage, die sich nur aus dem unterstellten Frühersein der Gottheit ergibt.

»Also wird in jenem ersten Zeichen der Natur (in illo primo signo naturae), in welchem Er eingesehen wird, bevor Er in Person eingesehen wird, zeugen, – und auf diese Weise wird die so betrachtete Gottheit vom Gezeugten unterschieden« (n 11 = IV, 110,12).

Was ist das Wichtigste an dieser, seiner Fragestellung? Doch wohl die Frage, weshalb Duns Scotus dem göttlichen Wesen eine solche Erstlichkeit zuspricht, welche die Personen ins zweite Glied verweist und zwar, als etwas, das sich dem Wesen zugesellt.

Wo das Seiende durch die Etwasheit charakterisiert ist, eine Etwasheit, die es aus sich hat, da ist auch dies die erste Frage: Was kommt einem aus sich zu? Und dies wohl formal, das heißt der ratio formalis nach. Was also kommt Gott erstlich zu? Die Gottheit. Sie

»ist (a) überhaupt zuerst, weil ein Meer, und (b) kommt ihr formal aus sich (ex se) zu, durch sich zu sein; (c) nicht jedoch ist sie formal aus sich in diesem relativen Suppositum, also ist sie eher durch sich als in diesem (Suppositum)« (Ord I d 7 n 85 = IV, 144,19).

Diese Erstlichkeit der Gottheit macht sich auch bei der Zeugung geltend. Diese hat das göttliche Wesen zu ihrem formalen Terminus. Nun könnte der Zeugende diesen nicht mitteilen, es sei denn, Er handele durch eine ebenso vollkommene Form (vgl. Ord I d 7 n 42 = IV, 124,21).

Dieses Erste wird durch den Ausdruck »ein Meer« charakterisiert. Man kann da auf Johannes Damascenus verweisen, dem er diese Bestimmung Gottes entliehen hat. Duns Scotus selber tut dies (vgl. z.B. Ord I d 8 n 198 ff = IV, 264,6 ff.). Aber weshalb gefällt ihm diese Bestimmung so sehr, daß er sie übernimmt? Dies sagt der Hinweis auf Eccle 1,7: »Alle Flüsse fließen ins Meer, von wo sie ausgehen, dahin kehren sie zurück« (Omnia flumina intrant in mare, unde exeunt revertuntur) (n 201 = IV, 266,2).

Diese adaptierte Textstelle zeigt offenkundig, welche Stellung das göttliche Wesen einnimmt: von diesem Wesen nimmt alles seinen Ausgang. Darin liegt: das göttliche

Wesen nimmt genau die Stellung ein, welche vorher das Gute eingenommen hat, dessen Güte sich im Ausfließen besonders aber in der Selbstmitteilung manifestiert. Deshalb kommt bei Duns Scotus dem göttlichen Wesen diese Stellung zu? Weil es das Frühere ist, also etwas, das es bisher nie sein konnte.

»Auf diese Weise ist dieses Wesen das Meer, weil man in jeglicher Vielheit bei einem gänzlich Ersten stehen bleiben soll (oportet stare ad aliquod omnino primum); in dieser (Vielheit göttlicher Vielheit) ist Nichts gänzlich das Erste, es sei denn dieses Wesen« (Ord I d 8 n 200 = IV, 265,14).

Duns Scotus zieht Eccl. 1,7 »omnia flumina intrant mare et mare non redundat, ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant« auf den einzigen Punkt zusammen, auf den es ihm ankommt: »Omnia flumina intrant in mare, unde exeunt revertuntur«. Somit wird Eccl. 1,7 ein Beleg für jenes Erste, aus dem alles hervortritt und zu dem alles sich zurückwendet.

Aber welche Vielheit hat Duns Scotus im Blick? Eine innergöttliche Vielheit: Wesen, Attribute, Eigentümlichkeiten und Beziehungen. Das alles wird jetzt als eine Vielheit erfahren. Schon dies zeigt, wie sehr die Einheit und Einfachheit Gottes verschwunden war, nicht dem Namen nach – diese Namen behaupten sich – wohl aber der Wahrheit nach. Dies alles ist kein Eines und Einfaches mehr. Für den natürlichen Verstand ist es eine Vielheit. Aber dieser natürliche Verstand fordert zugleich eine neue Einheit: dieses Viele steht nicht einfach nebeneinander, es weist eine Ordnung auf; das eine ist früher als das andere.

»Es ist unmöglich – wie auch immer –, daß schlechthin zwei erste sind, sondern jede Vielheit bleibt stehen beim gänzlich Einen; jenes ist hier nicht, wenn nicht als Wesen, wie es Meer ist (ut est pelagus)« (Ord I d 28 n 70 = VI, 146,7).

Das Wesen im Bild des Meeres, das ist nicht einfach das Wesen; sondern es ist das Wesen als das Erste, als das Ursprüngliche, als das Alles-Enthaltende.

»Es hat Unendlichkeit formaliter und die erstliche, und zwar ebenso von sich her, wie in Rücksicht aller, die universal verursachende und dem Vermögen nach enthaltende – und so ›Meer‹, so alle enthaltend wie sie überragender Weise in irgendwelchem formal Einen enthalten sein können« (Ord I d 8 n 200 = IV, 265,21).

Wie sehr sich der natürliche Verstand dem göttlichen Wesen vorgeordnet hat, zeigt sich auch daran, daß dieses Wesen ein Meer ist sowohl hinsichtlich der Innergöttlichen, der innergöttlichen Vielheit, als auch hinsichtlich der Geschaffenen, die nur in überragender Weise in Gott enthalten sind. Nur deshalb wird das göttliche Wesen ein Meer genannt: es ist das Erste jeglicher Vielheit, um welche Vielheit es sich auch handle, sei es die in Gott, sei es die der Schöpfung. Da macht die Unterscheidung ›Gott – Geschöpf‹ nicht mehr den absoluten Unterschied.

Jetzt wird es auch möglich zu sagen: das Wesen ist wohl Grundlage der Zeugung, aber zur Zeugung, bzw. zu diesem Akt, ist noch anderes erfordert. Zur ratio der unmittelbaren Zeugungspotenz gehört ein Suppositum, dem diese Tat zukommt.

»Wesentliches aber, wenn es durch sich existiert in irgendeinem Moment der Natur, bevor es verstanden wird als im Suppositum oder der Person seiend, ist in jenem Früheren kein Suppositum, das handelt in unmittelbarer Fähigkeit zum Handeln« (Ord I d 7 n 75 = IV, 141,7).

Das Wesen, das früher ist, ist ein Wesen, das dadurch sein Frühersein ausweist, daß es noch nicht diese unmittelbare Nähe zur Zeugung aufweist. Das ist in der Tat kein Wesen »demgemäß das Gezeugte dem Zeugenden ähnlich wird«, wie es bei Thomas von Aquin heißt (de pot 2 a 2). Wie sollte ein derart »Früheres« ein Ihm ähnliches, bzw. gleiches, zeugen? Dies wäre der reinste Widerspruch. Gerade sein Frühersein schließt aus, daß je ein anderes dieses sein Frühersein beanspruche. Diese göttliche ›Einmaligkeit‹ verlegt das Trinitarische ins zweite Glied.

Nicht ohne Grund bezeichnet Duns Scotus den göttlichen Intellekt und Willen, bzw. Weisheit und Güte, als »perfectiones attributales« (Ord I d 13 n 76 = V, 105,6), als Attribute, die sich von den anderen Vollkommenheiten Gottes unterscheiden, welche, genau wie das göttliche Wesen selbst, keinen Übergang vom ersten und zweiten Akt machen. Im Unterschied zum göttlichen Wesen des Heinrich von Gent, das erst durch die Tätigkeit des Intellekts und des Willens sich als erkennendes und willendes Wesen zu Gesicht bekommt, vordem sozusagen noch schlummert, ist das göttliche Wesen von Anfang an gegenwärtig. Wem gegenwärtig? Dem Intellekt. Somit tritt es als gegenwärtiges Objekt in Erscheinung.

Das göttliche Wesen ist also zum einen gleichsam Fundament jener Attribute. Ihm verdanken sie ihr Wirklichsein, ihre Unendlichkeit. Zum anderen ist dieses Wesen Objekt der Attribute, und als Objekt Mitursache ihres Tätigseins ›in actu secundo‹, jenes Erkenntnisaktes, der schon deshalb ein wesentlicher Akt genannt wird, weil mit diesem Akt das göttliche Wesen erkannt wird.

Das Wesen ist nur Grundlage; denn ein Hervorgehen aus dem Wesen widerspräche der Verschiedenheit aus der Natur der Sache von Wesen und Attributen, bzw. der vorliegenden Verschiedenheit:

»Die Attribute nehmen eigentlich nicht ihren Ausgang vom göttlichen Wesen (non proprie principiata), mag auch für das Wesen zugestanden werden, daß es auf eine gewisse Weise den Grund seiner gegründeten und grundlegenden Vollkommenheit in Hinsicht auf diese hat« (Ord I d 13 n 76 = V, 105,12).

Denn auf eine andere Weise kommt das Unendlich-Sein dem Wesen zu, »das unendlich in sich und gänzlich von sich ist«, »welches Wurzel und Grundlage ist, welches seine Unendlichkeit von keinem hat«;

»etwas jedoch ist unendlich durch sich und in sich aber nicht gänzlich von sich gleichsam als die erste Wurzel und Grundlage jeder Unendlichkeit, so wie die Attribute« (n 72 = V, 103,16).

Als schon Vorliegendes präsentiert sich das Wesen als Gegenstand, als der einzige Gegenstand, der schon vorliegt. Das heißt auch, daß das Wort das Wort des Wesens ist, ein Wort, in dem sich das göttliche Wesen ausdrückt, nicht aber das Wort des Steines (Ord I d 2 n 310 = II, 314,1). Das Wort hat also keinen Bezug zur Schöpfung. Einen solchen Bezug zu unterstellen, hieße, das Wort von einem außergöttlichen Gegenstand abhängig zu machen.

Es mutet schon befremdend an, wie sehr dies alles die Formaldistinktion, die Lehre von den Attributen Gottes, die ontologische Bestimmung des Seienden, das Unterbinden jeglichen Bezugs des Wortes zur Kreatur, usw. durchweg nebeneinander hingestellt werden, als ob es um getrennte Ausstellungsstücke ginge. Oder sollte man sich

da retten mit der Auskunft, das eine gehöre zur Philosophie, bzw. zum philosophischen Teil der scotischen Lehre, das andere aber zum theologischen Teil? Aber ist seine neue Lehre vom göttlichen Wort nicht die Konkretion des göttlichen Wesens, das als Gegenstand vorgefunden wird? Und nur in der Ontologie findet sich dieses Wesen als ein solcher Gegenstand. Daß es als Gegenstand auftritt und das heißt auch, daß es die ratio des hervorbringenden Prinzips hat, wo sollte sich das zeigen, wenn nicht in der Trinitätslehre, bei der Darstellung des Hervorbringens der göttlichen Personen? Da erweist sich das göttliche Wesen als Gegenstand, der den ganzen Prozeß der göttlichen Produktion in Bewegung bringt. Beim sogenannten philosophischen Teil seiner Lehre zu bleiben, heißt das nicht, bei einer Bestimmung des Seienden, bzw. des ersten Seienden zu bleiben, die man als bloße Formel tradiert, nie aber in ihrer fundamentalen Bedeutung zu Gesicht bekommt, nämlich dort, wo sich das göttliche Wesen in seiner ontologischen Bestimmtheit, als Grundlage, bzw. als Gegenstand, zur Geltung bringt. Genau das geschieht in der scotischen Darlegung der Trinität.

Bei Thomas von Aquin zeigt dies, von einem Objekt bewegt zu werden, die Unvollkommenheit der Erkenntnis an: »*moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens*« (I q 56 a 1). Offenkundig teilt Duns Scotus diese Einschätzung nicht. Unterscheiden sich dann Thomas von Aquin und Duns Scotus durch eine andere Erkenntnislehre? Wäre sie das Unterscheidende, so wäre jetzt die Darlegung ihrer Erkenntnislehre unabdingbar. Und schon drängen sich bestimmte Thesen auf, welche den erkenntnistheoretischen Unterschied auf eine Reihe von Formeln bringen.

Hier wird auf eine Frage aus der Trinitätslehre zurückgegriffen, nämlich auf diejenige, ob die Zeugung des Sohnes willentlich geschehe. Denn in dieser Frage wird deutlich, weshalb von einem Objekt bei Thomas keine Rede sein kann, da wo bei Duns Scotus genau das göttliche Wesen als Objekt hervortritt.

Der thomasische Gott ist ein Gott, dessen Wille mit seiner göttlichen Natur eines ist. »Was es auch im Göttlichen gibt, ist eins mit der göttlichen Natur« (I q 27 a 4 ad 1). Daß Er seine Natur ist, besagt: Er ist ein willentlicher Gott, und es gibt da keinen Unterschied zwischen dem Willen, Gott zu sein, und dem Willen, den Sohn zu zeugen. »Indem der Ablativ ›*voluntate*‹ lediglich ein Begleiten bezeichnet«,

»kann gesagt werden, daß der Vater den Sohn willentlich zeugt; so wie auch Gott willentlich (Gott) ist, weil Er will, daß Er (selbst) Gott ist und will, daß Er den Sohn zeugt« (I q 41 a 2).

Ein Unterschied zwischen seinem Willen und dem Gewollten tritt dann auf, wo der Unterschied von Gott und Geschöpf ins Spiel gebracht wird; denn da bekommt der Wille die Bedeutung eines Prinzips – Prinzip dessen, was sich von Gott unterscheidet. Dort »hat der Ablativ die Bewandnis des Prinzips, so wie man sagt: der Künstler (*artifex*) wirkt durch den Willen, weil der Wille das Prinzip des Werkes ist« (ebd.).

Unterschieden vom Willen, als dem Prinzip des Werkes, ist der begleitende Wille, so daß etwas mit Willen geschehe – »So wie ich sagen kann: ich bin willentlich Mensch, nämlich weil ich will, daß ich Mensch bin« (ebd.).

Mit Heinrich von Gent tritt eine völlig neue Sachlage ein. Indem sich dort die wesentlichen Akte des Erkennens und des Wollens von den Akten des Sagens und des

Hauchens unterscheiden und diesen letzteren vorgelagert sind, wird die Frage nach dem willentlichen Zeugen zu folgender: Welche Rolle spielt der Wille beim Sagen des Wortes, bzw. beim Hauchen des Geistes? Jetzt ist zu unterscheiden zwischen dem »willentlichen« im Sinne des zustimmenden (consentiens) Willens und dem Willen, der »eliciens« ist, der Wille gleichsam im Ablativ: konkret das Hauchen des Geistes durch den Willen.

Mit dieser Einteilung: »mit Willen«, adverbial genommen, im Sinne des »willentlich« (voluntarie) und »mit Willen« im Sinne eines Ablativs als das »principium elicivum« kann Duns Scotus sich einverstanden erklären: der Vater zeugt willentlich, aber der Wille ist weder unmittelbares noch entferntes Prinzip der Zeugung (Ord I d 6 n 20 = IV, 98,1). Dennoch fügt er hinzu: »Quidquid sit de ista distinctione« (ebd. = 98,4); denn er weiß: ob diese Distinktion seiner eigenen Intentio entspricht, ist eine andere Sache. Mußte er sich doch zuvor noch einmal eigens wenden, gegen die Fundierung des Aktes des Sagens im wesentlichen Erkenntnisakt (ebd. nr 14 = 94,9), also gegen die Meinung des Heinrich von Gent, daß der erste Akt, nämlich der des Erkennens »nicht (wie Heinrich meint) die ratio formalis der Zeugung des Wortes ist« (ebd. = 95,1). Eine solche Fundierung schließt jene vorgängige Erkenntnis des göttlichen Wesens, die mit einem vorgängigen Willensakt einhergeht, aus.

Der Streitpunkt ist nicht, ob die göttliche memoria nur den ersten oder auch den zweiten Akt umfaßt (so Wetter o.c., S. 39) – im Sinne einer richtigen Bestimmung der memoria – sondern da bekundet sich die Frage nach jenem ersten Akt, der gleichsam dem zweiten Akt vorausgeht (vgl. Ord I d 2 n 191 = II, 300,6). Ist das der Vater wie Er »in actu memoriae« ist, das heißt wie er das intelligible Objekt, – konkret: das göttliche Wesen –, seinem Intellekt gegenwärtig hat, dann ist jegliche andere Priorität, wie sie Heinrich von Gent vorstellt – etwa das göttliche Wesen als Quasi-Stoff, aus dem der Vater zeugt, oder die rein gedankliche Tätigkeit, die dem Zeugen vorausgeht –, ausgeschlossen. Ist »das erste Objekt der göttlichen memoria das Wesen als Wesen« (Ord I d 2 n 295 = II, 303,1), so kommt es von Anfang an als dieses Wesen zutage. Also stellt sich nur die Frage nach der richtigen Ordnung in Gott.

»Viertens sage ich, daß auf diese Weise der Vater willend zeugt, – weil der Vater im ersten Moment des Ursprungs (in primo momento originis) formal erkennt, und dann auch formal einen Akt des Willens haben kann; im zweiten Moment des Ursprungs zeugt Er den Sohn: dennoch will Er die Zeugung nicht mit einem Willensakt, der auf jene Zeugung folgt (Ord I d 6 n 15 = IV, 95,3).

Daß der Vater die Zeugung will, besagt jetzt: hinsichtlich der Zeugung gibt es im Vater einen vorausgehenden Willen (voluntas antecedens). Das zuerst Erkannte und ebenso zuerst Gewollte ist nichts anderes als das göttliche Wesen: dieses ist als ein erkanntes auch ein Gewolltes, das heißt Er will die Mitteilung dieses Wesens.

»Das Wesen ist erkannt, es selbst kann gewollt werden, nicht nur in sich, sondern als mitzuteilendes (Wesen); daher, indem Er will, daß sein Wesen mitgeteilt wird, zeugt Er den Sohn und zwar ohne das Zeugen als solches, sondern als ein gewisses Mitteilen zu wollen« (Ord I d 6 n 15 Adn = IV, 95,12).

Dieser Vorrang des Willens geht ausschließlich auf die vorgängige Erkenntnis des Vaters, genauer auf seinen ersten Erkenntnisakt zurück; keineswegs ist er ein Prinzip der Zeugung.

»Dennoch kann der Wille als Gefallen-nehmender (ut complacens) – nicht als einer, der Prinzip ist (non ut principians) – mit Hinsicht auf jene Zeugung tätig werden, – deswegen, weil der Wille als Tätiger im Vater nicht die Zeugung voraussetzt, sondern nur jenes Einsehen, durch welches der Vater formal einsieht« (Ord I d 6 h 21 = IV, 99,9).

Dieser Erkenntnis, wodurch das gegenwärtige Wesen bekannt ist, stimmt der Wille zu; wohl indem das Erkannte auch das Gewollte, im Sinne einer Mitteilung, ist: das Wesen wird als mitzuteilendes gewollt.

Und weshalb gibt es in Gott eine Ordnung? Das Wort Ordnung besagt es: wäre jegliches nicht entweder ein Früheres oder ein Späteres, dann hätte die Sache eine wesentliche Ordnung auf sich selbst hin, und man käme zum Unmöglichen, das heißt Widersprüchlichen, nämlich daß dasselbe von sich selbst wesentlich abhängt (de prpr 9). Nicht zufällig stellt Duns Scotus sowohl bei seinem Gottesbeweis als beim innergöttlichen Hervorbringen als Axiom voran: Nichts bringt sich selbst hervor (Ord I d 2 n 43 = II, 151,8; n 355 = 336,8). Scotus verweist dabei auf Augustinus: »Nulla omnino res est, quae se ipsam gignit ut sit« (de Trin I c 1 n 1). Auch in Gott hängt das eine vom anderen ab, hat das eine einen Vorrang, bzw. eine Priorität vor dem anderen. Und da hat er nicht nur ein Einzelnes oder einen Einzelnen im Blick.

Unwillkürlich denkt man zunächst an Heinrich von Gent und die Unordnung, die er in Gott hineinbringt; fundiert er doch die reale Unterscheidung der Personen in der rein gedanklichen Unterscheidung der Attribute. Was natürlicher Weise später ist, nämlich das gedankliche Seiende, kann nicht früher sein, als das, was vollkommener ist, das reale Seiende (vgl. Ord I d 8 n 178 = IV, 246,15). Das heißt aber auch, daß das Hervorbringen der realen Personen abgeschlossen sein muß, bevor ein rein gedankliches Seiende hervorgebracht wird (vgl. z.B. n 208 = 269,7). Der Vorrang des Realen in Gott besagt somit der Vorrang der göttlichen Personen vor jedem anderen Seienden, das dann das Werk der ganzen Trinität ist.

Jene Unordnung ist sozusagen nur ein Verstoß gegen das richtige Verhältnis des realen und des gedanklichen Seienden: daß alles, was ein wahres Seiendes verursacht, seinerseits als Ursache schon ein wahres Sein, also ein Sein der Existenz haben muß (Ord I d 13 n 34 = V, 81,5). Ein Verstoß, der noch innerhalb der Frage nach dem Früheren und Späteren, – was als früher, was als später zu setzen ist –, seinen Platz hat.

Es gibt aber noch eine ganz andere Schwierigkeit: »Wie wird das Wesen in bezug auf die erste Person bestimmt?« (Ord I d 28 n 69 = VI, 145,15). Ist es aus sich bestimmt, dann scheint es den drei Personen nicht gemeinsam, denn wo das Wesen wäre, hätte es die Personalität der ersten Person; ist es von einem anderen bestimmt, dann widerspricht das dem Begriff der ersten Person, weil sie dann von einem Ursprung her zu sein scheint (videtur esse originata). Duns Scotus nennt diese Frage eine Schwierigkeit »contra omnes opiniones« (ebd.); das sind die drei dort erwähnten Meinungen, nämlich des Thomas von Aquin, des Bonaventura und des Heinrich von Gent.

Jene drei Meinungen sind drei verschiedene Antworten auf die Frage: wie kann die erste Person durch die Beziehung zur zweiten Person konstituiert sein, wo doch die zweite Person aus der ersten hervorgeht und also die erste nicht schlechthin zugleich mit der zweiten verstanden werden kann. Wie verschieden die Antworten auch sein mögen, es bleibt weiter die andere, soeben erwähnte Schwierigkeit: Wie wird das Wesen in bezug auf die erste Person bestimmt? Duns Scotus präzisiert diese Frage:

»Wenn (das Wesen) sich aus sich bestimmen soll, dann frage ich: den Begriff welchen Prinzips hat das Wesen, wo es sich zur ersten Eigenschaft bestimmt? (Ord I d 28 n 70 = VI, 146,1). Und er wiederholt noch einmal diese Frage: »Ich frage nämlich auf welche Weise das Wesen bestimmt, im Begriff welchen Prinzips steht es in Rücksicht auf die Eigenschaft?« (n 83 = 150,19) gemeint ist die erste, nämlich die Vaterschaft.

Und weshalb drängt sich die Wiederholung dieser Frage auf? Weil man nicht sagen kann, daß das Wesen, da es weder die ratio des Stoffes noch die der Form hat, gleichsam hervorbringend sich bestimmt; denn dann wäre der Vater auf eine bestimmte Weise hervorgebracht. Wenn anders man ebensowenig sagen kann, daß die Eigenschaft aus sich bestimmt wird – »weil es unmöglich ist, wie auch immer, daß schlechthin zwei erste sind« und »mithin der Begriff eines bestimmten Prinzips ihm (dem Wesen) selbst zugewiesen mit Blick auf ein wie auch immer beschaffenes zweites« (n 70 = 146,7 u. 10). Weil man nicht annehmen kann, daß es ein dreifaches Hervorbringen gemäß einem dreifachen Prinzip gibt – »nämlich: das Wesen als Wesen (das sich gleichsam produktiv der ersten Person mitteilt), als Intellekt, als Wille« (n 71 = 146,17).

Schließlich könnte jemand noch diesen Ausweg empfehlen: das Ungezeugtsein des Vaters sei nur in einem beschränkten Sinne zu verstehen; denn

»es könnte gesagt werden, daß die Heiligen, mit der Unterstellung, die erste Eigenschaft sei im Wesen – von woher auch immer sie aufgekeimt sein mag (weil sich damals nicht danach fragten), ein erstes Unterstelltes bereit gehabt haben und bloß von der Hervorbringung des Unterstellten vom Unterstellten sprachen; daher sagten sie, jene Person sei unhervorgebracht, welche nicht von einem Suppositum hervorgebracht wird« (Ord I d 28 n 81 = VI, 149,6).

Es ist Duns Scotus keineswegs entgangen, daß es seine Fragestellung vormals nicht gab. Dennoch ist eine so beschränkte Deutung des väterlichen Ungezeugtseins unannehmbar, weil den Aussagen der Heiligen widersprechend.

Die ganze Schwierigkeit besteht darin, die Priorität des Wesens auch gegenüber der ersten Person der Dreieinigkeit zu bestimmen. Es muß eine Priorität sein, die das Ungezeugtsein des Vaters nicht aufweicht. Eine Priorität, welche weder die des Stoffes noch der Form ist. Eine Priorität, welche dem Axiom »Nichts zeugt sich selbst« Rechnung trägt: ein Hervorbringen des Wesens hätte ein von ihm Verschiedenes als Produkt (n 72 = 147,2). Welche Lösung bietet Duns Scotus an?

Es müsse, so sagt er, unterschieden werden: zwischen einer zweifachen Erstlichkeit, – die Erstlichkeit der Adäquatheit und der Unmittelbarkeit (*primitas adaequationis est immediationis*) –, und einer zweifachen Unbestimmtheit, hinsichtlich des Widerspruchsverhältnisses (*ad opposita contradictorie*) und eine, die sich auf vieles bezieht (*ad diversa positiva*) (n 82 = VI, 150,14 und 100 = 158,17; 160,23).

In dieser begrifflichen Unterscheidung, – scheinbar eine reine Spitzfindigkeit, ausgedacht um einer bestimmten Schwierigkeit zu entkommen –, drückt sich in Wahrheit die Vorstellung des Duns Scotus aus: die Priorität des Wesens, das eine besondere Nähe zum Vater hat. »Es nimmt Rücksicht auf das Erste jener Geordneten« (*respicit primum illorum ordinatorum*) (Ord I d 28 n 104 = VI, 160,4), und »kraft jenes (ist es) in den anderen, denen es von jenem Ersten mitgeteilt wird« (ebd.).

Weshalb hat das göttliche Wesen diese Priorität? Weil Alles, was wirklich existiert, diesem das reale Sein zu verdanken hat. Das Wesen allein ist gänzlich von sich her (a

se) (Ord I d 13 n 72 = IV, 103,16). Das unterscheidet dieses Wesen, bzw. das göttliche Seiende vom jeglichen Seienden, das aus sich nur die Eignung zum Sein hat. Hat Alles das Sein diesem Ersten, dem Wesen zu verdanken, dann an erster Stelle der Vater selbst.

»Weil dem Wesen als Wesen und als früher durch jede ratio des Vermögens, eignet das formale Sein zu geben (est dare esse formaliter) und es so sich bestimmt, jedoch als solches oder solches Vermögen kommt es ihm zu, Ursprung zu sein (principiare). Daher gibt es zwei hervorbringende Prinzipien, – ein einzigartiges, das nicht aus sich allein hervorbringend ist, sondern fähig zu geben dem ersten Unterstellten das Sein formaliter (sed dativum esse formaliter primo supposito)« (Ord I d 28 n 88 = VI, 152,10).

Indem der Vater das Sein vom Wesen her bekommt, ist Er imstande, ein Ihm adäquates Sein mitzuteilen, also produktiv zu sein und dies wohl mittels der beiden hervorbringenden Vermögen. Obwohl das Wesen sich zur ersten Person bestimmt, ist es dennoch in bezug auf Viele (ad plura).

Allein der Vater hat die Erstlichkeit der Unmittelbarkeit, aber nur die drei göttlichen Personen schöpfen die ganze Fülle des göttlichen Wesens aus, sie haben die Erstlichkeit der Adäquatheit. Und da gibt es auch keinen Widerspruch zwischen der Ursprungspriorität, – der Vater geht voraus –, und der Simultanität (simultas) der Beziehungen, – kein Vater ohne den Sohn. Das eine betrifft den Ursprung demgemäß das Wesen nach einer bestimmten Ordnung in den drei Personen ist, das andere betrifft die Beziehungen (Ord I d 28 n 94 ff = VI, 155,11).

Daß die erste Person schon von Anfang an als erste Person in Erscheinung treten kann, das verdankt diese Person einzig und allein dem göttlichen Wesen. Welchem göttlichen Wesen? Jenem göttlichen Wesen, das einen Vorrang hat vor den Personen, bzw. jenem göttlichen Wesen, das sich durch seine Erstlichkeit auszeichnet.

Und wo erreicht das göttliche Wesen die Erstlichkeit? In jener Ontologie, in welcher es bestimmt wird auf der Basis des ontologisch verstandenen Seienden, das heißt auf der Basis jenes Seienden, das aus sich die Eignung zum Sein hat, – »dem Seienden, dem es nicht widerstreitet, in Wirklichkeit zu sein« (Ord IV d 1 q 2 n 8, ed. Vivès 16,108) –, und als erstes Seiendes, das sich von diesem Seienden abhebt durch seine Notwendigkeit – es kann nicht nur sein, es kann nicht einmal nicht sein – und durch seine Unendlichkeit. Dieses göttliche Wesen ist aus sich formal unendlich, nicht aber die Beziehung, wird Duns Scotus immer wieder versichern (Ord I d 5 n 67 = IV, 48,12; n 127 = 72,19; n 141 = 80,9; d 28 n 82 = VI, 150,5); denn diese hat diese Unendlichkeit nicht formal aus sich, sondern nur aufgrund ihrer Realidentität mit dem Wesen. Somit ist auch eine Person entstanden, die in sich eine Unterscheidung vorfindet zwischen dem, was sie adäquat mitteilen kann (das Wesen) und dem, was ihr eignet: die Vaterschaft.

Die Unterscheidung von Wesen und Beziehung, welche Duns Scotus von der theologischen Tradition übernimmt,– die göttlichen Personen, die sich durch ihre Beziehungen unterscheiden, sind eines Wesens –, wird von ihm in Zusammenhang gebracht mit der Frage nach dem Früheren, das heißt mit seiner metaphysischen Frage: als erster Wissenschaft ist diese Frage die ihr eigentümliche Frage; eine ihr frühere Wissenschaft gibt es nicht (vgl. Metaph q 1 n 42, ed Vivès 7,32b).

»Dennoch ist es auf jede Weise angebracht, dem Wesen eine gewisse Priorität hinsichtlich der Beziehung zu geben; einmal (tum), weil es Fundament ist (nach allen) sodann (tum), weil es formal unendlich ist, die Beziehung nicht, –«

hier bleibt Duns Scotus noch bei einem Vergleich von Wesen und Beziehung, wobei der natürliche Verstand von der Frage geleitet wird: was hat das Wesen mehr, was zeichnet das Wesen aus, so daß man es den Vorrang zusprechen muß? Dann aber geht Duns Scotus weiter: » – dann (tum) weil sie wie auch immer unterschieden werden möchten, sie nicht in gleicher Weise (ex aequo) gänzlich Erste sind, noch auch die Beziehung früher« (Ord I d 28 n 82 = VI, 150,3); das heißt sie werden jetzt auf ein drittes hin verglichen, auf das was früher und sogar das Erste ist.

Da kann das Verhältnis von scotischer Ontologie und natürlicher Gotteslehre nicht mehr auf einen Vergleich beschränkt werden, etwa: so wie das Seiende einen Vorrang hat vor den *passiones*, so hat das göttliche Wesen einen Vorrang vor seinen Attributen, bzw. vor seinen wesentlichen Vollkommenheiten. Sondern in diesem Ersten, das heißt in diesem Früheren, erweist sich seine Metaphysik als die Erste Wissenschaft, als jene Wissenschaft, welche die erste ist sofern sich dem Früheren zuwendet.

Dem Früheren, bzw. dem Vorgängigen, wendet sie sich zu, weil das Relative nicht das Erste sein kann: die Beziehung setzt da voraus, was aufeinander bezogen ist, bezogen wird. Nicht das Seiende oder die Sache, die durch ihre Rücksicht auf Gott eine Sache ist (so Heinrich von Gent) ist das Objekt der Metaphysik, sondern das Seiende, das von sich her Etwas ist, also ein Absolutes. Und das heißt in bezug auf den Vater: dem, wodurch Er Vater ist, geht jenes voraus, wodurch Er Gott ist: das göttliche Wesen.

Es liegt auf der Hand, daß Duns Scotus sich nicht mit der überlieferten Ansicht zufriedenstellen kann, daß nämlich die göttlichen Personen sich durch die Beziehungen unterscheiden, bzw. konstituiert sind. Dabei will er keineswegs bestreiten, was außer Frage steht, daß sich der Vater auf den Sohn bezieht, und der Sohn auf den Vater; er ist aber der Ansicht, daß dieser Distinktion, – daß die eine Person Vater, die andere Sohn ist –, gleichsam eine gewisse reale Distinktion vorausgehe (Ord I d 26 n 71 = VI, 29,18). Die Personen sich also nicht zuerst durch ihre Beziehungen unterscheiden (als Vater; als Sohn), sondern anfänglich (*primo*) absolut verschieden sind, also durch etwas Absolutes konstituiert werden (Ord I d 26 n 56 ff = 22,5). Und es fehlt nicht das Argument: das *Suppositum* ist real und natürlicherweise früher als die Beziehung (n 33 = 11,2). Das »*ad aliud*« setzt das »*ad se*« voraus, auch beim Hervorgang des Sohnes bzw. des Geistes (vgl. n 43 = 15,3).

»So könnte hierbei gesagt werden, daß die göttliche Natur sich nur durch den Ursprung den *Supposita* mitteilt, und so werden durch den Ursprung die Personen in der Natur gleichsam »*principiative*« unterschieden, indem auf den Prinzipierenden (*principians*) selbst zurückgeführt wird, was er nicht formal unterscheidet, sondern entsprechend dem, der wirksam (*effective*) in der Schöpfung unterscheidet« (Ord I d 26 n 58 = 24,10).

Man hätte denselben Fall, wenn »die menschliche Natur in einem Menschen gesetzt würde, und dieselbe (Natur) nur durch Zeugung vervielfältigt werden könnte«; dann »könnte gesagt werden, daß die Zeugung den Menschen vervielfältigt, nicht aber formal, sondern gleichsam wirksam (*effective*)« (ebd. = 24,5).

Der Ursprung der göttlichen Personen betrifft das »pricipiative«, nicht das »formaliter«. Somit wird der Ursprung sozusagen auf einen bestimmten Aspekt beschränkt; er berührt nicht das Eigentliche, das formaliter den Unterschied ausmacht. Deshalb kann Duns Scotus weiter die alte Ansicht vertreten; betrifft sie doch nur die eine Seite, die Vervielfältigung im Sinne des vervielfältigenden Hervorgehens. So heißt es zur viel zitierten Aussage des Boethius: »Die Beziehung vervielfältigt die Trinität«:

»Ich sage (dico), daß jener Doktor die Beziehung im Sinne des Ursprungs genommen hat, und so verstanden wird, das ›Vervielfältigen‹ nicht für das formale Unterscheiden genommen, sondern gleichsam ›pricipiative‹, entsprechend dem Wirkprinzip« (Ord I d 26 n 76 = 35,22).

Seine eigene Ansicht – und Duns Scotus weiß sehr genau, daß sie neu ist, auch wenn er versucht diese Neuheit abzuschwächen (Ord I d 26 n 57 = 23,1) –, geht auf die Distinktion die prioritär ist, auf diejenige zwischen absoluten Realitäten, welche die Personen konstituieren, Personen, die durch ihren Ursprung miteinander in Beziehung stehen. Folglich tut Duns Scotus so, als ob es um zwei Ansichten gehe, die beide ihre Berechtigung haben und deren keine man fallen lassen soll.

So kann er urteilen, weil er der Meinung ist: seine Deutung der »communis opinio« stelle wirklich die alte Einsicht dar; dazu genüge die Wiederholung der Formel: für die göttlichen Personen, die eines Wesens sind, sind die Beziehungen konstitutiv. Obwohl das göttliche Wesen, von dem die alte Theologie sprach, keines war, auf welches die Unterscheidung ›pricipiative – formaliter‹ anzuwenden wäre. Eine solche Verwendung findet erst dort statt, wo das göttliche Wesen zuerst als ein Seiendes in ontologischer Bedeutung bestimmt wird und es sich somit als ein Seiendes, das formal seine eigene Seiendheit hat, bzw. sich als etwas hervortut, das sich von den anderen unterscheidet.

Das göttliche Wesen der alten Theologie, dessen Natur darin besteht, sich mitzuteilen, zeigt gerade in der trinitarischen Mitteilung das, was es ist. Begreiflich, daß die Beziehungen, welche Ursprungsbeziehungen sind, die Personen konstituieren: diese Beziehungen zeigen dasselbe Wesen an, ein Wesen, das in höchster Weise Selbstmitteilung ist.

Zu jeder Zeit, damals wie heute, hat man die Neuerungen des Duns Scotus beanstandet. Daß aber die Offenbarungstheologie unter die Herrschaft der Ontologie geriet, hat kein Aufsehen erregt. Warum wohl blieb der Grund seiner Neuerungen verborgen? Zur Sache gefragt: liegt das, was sich in der scotischen Trinitätslehre manifestiert, von seiner sogenannten *natura communis* und ihre Verschiedenheit von der Diesheit so weit ab, wie man sich das gemeinhin vorstellt?

In seiner Abhandlung »Über das Prinzip der Individuation« (Ord II d 3) stellt sich Duns Scotus zuerst die Frage, ob die stoffliche Substanz aus sich oder aus ihrer Natur individuell sei und macht sich dabei den Einwand, daß wir durch den Verstand verstehen, daß Peter und Paul einer Natur sind, und sie eine gemeinsame Natur haben (vgl. n 36 = VII, 406,4). Darin liegt: diese Gemeinsamkeit der Natur geht auf die Tätigkeit des Verstandes zurück; in Wirklichkeit gibt es nur die einzelne, individuelle stoffliche Natur. Die Frage nach der Allgemeinheit der Natur ist also die Frage nach deren Ur-

sprung; nur der Verstand ist hier deren Ursache; die Singularität kommt der Natur der Sache gemäß ihrem wahren Sein zu; also ist die Sache aus sich singular (n 6 = 393,11). Schon hier fällt auf, wie Duns Scotus von Natur bzw. Sache ohne Unterscheidung spricht. Die Sache gemäß ihrem wahren Sein – gemeint ist jenes Sein, das sich vom Sein im Verstand unterscheidet – ist singular. Dies sagt: lege ich die Unterscheidung des wahren und des rein gedanklichen Sein zugrunde, so muß ich daraus schließen, daß die Natur, bzw. die Sache, aus sich individuell ist; denn das Allgemeine gehört auf die Seite des bloß verstandesmäßigen Seins.

Soviel ist hier schon deutlich: es muß etwas geben, was dieser Unterscheidung von »in der Wirklichkeit« (individuell, singular) und »im Verstand« (allgemein) vorausgeht. Sonst gäbe es nie ein anderes Allgemeines, bzw. Gemeinsames, das vom Allgemeinen der Vorstellung gesondert ist. Das scotische Argument par excellence geht dann auch auf die Notwendigkeit eines solchen Prioritären, gerade für das Allgemeine (Universale) der Vorstellung.

Weil nun die göttliche Natur, im Unterschied zur stofflichen Natur, von sich her ein Dieses ist, »de se est haec« (Ord II d 3 n 39 = VII, 408,7), wird übersehen, daß die Unterscheidung von »eine Natur«, bzw. »einzige Natur« und »Einzelnes Wesen«, bzw. »Singularität«, sich beim Gottesbeweis geltend macht. Daß sich für Gott die Frage nach dem Individuationsprinzip nicht stellt, weil es dort keine gemeinsame Natur gibt, die durch eine hinzutretende positive Seiendheit konkretisiert wird, – das Gemeinsame dort ist singular und individuell –, das alles hindert nicht, daß seine Frage beim Beginn der Beweisführung für die Existenz Gottes die Frage nach der ersten Natur im Sinne der einen Natur ist, das heißt einer Natur, nicht mehreren (Naturen), die sich spezifisch (specie) oder washeitlich (quiditative) unterscheiden (vgl. Ord I d 2 n 41 = II, 150,5). Es wird zuerst diese Natur erwiesen, erst nachher wird auch ihre numerische Einheit aufgezeigt (Ord I d 2 n 165 = II, 226,5).

»Ich spreche aber deshalb von der einen Natur, weil in diesem dritten Kapitel die genannten drei Erstlichkeiten nicht vom Einzigem singulären oder der Zahl nach, sondern von der einzigen Washeit oder Natur aufgewiesen werden; von der numerischen Einheit wird unten die Rede sein« (de prpr 24).

»Über die einzige Washeit oder Natur« (de prpr 24) – somit gibt Duns Scotus selbst einen Wink, weshalb er immer von der Natur, bzw. von der Erstlichkeit dieser Natur spricht. Es geht ihm um die Natur im Sinne der Washeit, also der washeitlichen Realität: daß diese washeitliche Realität existiert, nämlich die washeitliche Realität, die aus sich ein notwendiges Sein hat. Das zu erweisen, ist die Aufgabe seiner Gottesbeweise. Und weshalb stellt sich die Frage nach der Existenz Gottes auf diese Weise? Weil Duns Scotus ausgeht vom Seienden, diesem Seienden aber als »res rata« eine bestimmte Sachheit eigentümlich ist.

Und weil er beim Gottesbeweis den Beweis erbringen muß, daß Gott ein Seiendes ist, also eine Etwasheit ist, das heißt eine washeitliche Realität hat. Daß Gott sich dabei als ein notwendig Seiendes erweist, das nimmt dem nichts, daß Er zunächst als Seiendes im scotischen Sinne bestimmt wird; das Notwendig-Sein macht dann den Unterschied zu den anderen Seienden.

Und wie unterscheiden sich die Seienden: der Mensch, das Pferd, der Stein? Doch wohl als unterschiedene Sachen, – »Sache oder Seiendes«, heißt es bei der Bestim-

mung der bestätigten Sache; also unterscheiden sie sich als Seiende, als jeweils eine eigene Seiendheit habend. Daß diese eigene Seiendheit, Mensch, Pferd, usw. zu sein, also diese Natur, die vielen gemeinsam ist, nicht auf die Tätigkeit des Verstandes zurückzuführen ist, liegt auf der Hand; ebensowenig ist sie schon die Natur als einzelne Natur – gemeint ist die Natur des singulären Menschen –, sondern sie ist die Natur oder Washeit, die früher ist und »abstrahiert von all jenem, das natürlicherweise später ist, als sie selbst« (Ord II d 3 n 32 = VII, 403,13).

Seine Bestimmung der Sache nötigt Duns Scotus zur Annahme einer vom Allgemeinen der Vorstellung gesonderten Natur. »Ich sage, daß der Mensch aus sich ein *ens ratum* ist (ein bestätigtes Seiendes), weil ihm formal nicht widerspricht, von sich her zu sein« (Ord I d 36 n 50 = 6,291,1).⁶ Das gehört *per se* zur *ratio* der Menschheit, bzw. der Pferdheit »*cuiusmodi est entitas rata*« (Ord I d 3 n 324 = III, 195,12 vgl. n 303 = 185,5).

Es wäre nicht möglich, diesen Menschen als Menschen zu erkennen, wäre die stoffliche Substanz aus sich ein Dieses, also der Mensch ein individueller Mensch. Da könnte er durch den Verstand nie aus dem Entgegengesetzten, dem Allgemeinen, begriffen werden, es sei denn, der Verstand könnte das Objekt verstehen in etwas, das im Widerspruch mit dem steht, was dieses Objekt ist (vgl. Ord. II d 3 n 29 = VII, 402,6). Es muß also eine Natur anerkannt werden, indifferent gegenüber dem Einzelnen und dem begrifflichen Allgemeinen. Diese menschliche Natur ist nicht real verschieden vom individuellen Menschen, das heißt es handelt sich nicht um den Unterschied zwischen zwei Sachen, sondern es liegt ein Unterschied vor zwischen zwei Seiendheiten, bzw. Realitäten, die sich formal unterscheiden (vgl. n 188 = 484,3–9).

Anläßlich des bekannten *Dictum* des Avicenna: die Pferdheit ist nur die Pferdheit, heißt es »*intelligo*« (n 31 = 403,2), wie Duns Scotus es versteht, und somit deutlich macht, daß dieses Verständnis keineswegs dem des Avicenna identisch sein müsse.

»Ist nicht ›aus sich eine‹ durch eine numerische Einheit, noch vielfältig durch eine Vielfalt, die jener Einheit entgegengesetzt ist; noch ist es *actu universal* (in der Weise, wodurch etwas, als Objekt des Verstandes universal ist), noch ist es von sich her partikulär« (n 31 = 403,2).

Auch wenn sie wirklich niemals ohne eines dieser ist (*sine aliquo istorum*), wirklich ist die Natur immer entweder ein einzelnes, ein Dieses, oder ein Allgemeines, doch von sich her ist sie keine von diesen, »sondern sie ist natürlicherweise früher als alle jene« (n 32 = 7,403,7). Es gibt also ein Gemeinsames, das durch eine reale Einheit eins ist, eine Einheit, die geringer ist, als die numerische Einheit und nicht mit dem Universalen identisch.

Diese Natur ist weder ein Dieses noch ein Universales, ein Allgemeines, das nur in der Vorstellung existiert. »Die Natur selbst ist von sich her indifferent gegenüber dem Sein im Verstand und im Einzelnen« (Ord II d 3 n 33 = VII, 403,15).

⁶ Obwohl das *ens ratum* des Duns Scotus auf keine Bestätigung durch Gott angewiesen ist, kann dieser Ausdruck weiter verwendet werden, sofern er nämlich auf eine Bestätigung hinweist, welche sich für die Sache aus dem ergibt, was sie von sich her ist. Sie bestätigt sozusagen sich selbst. Neben dieser Wendung wird auch »die gefestigte Sache« gesagt.

»Das erste Verständnis ist das der Natur, wie nicht irgendeine Weise (modus) mit-
verstanden wird, weder eine Weise dessen im Verstande noch dessen außerhalb des
Verstandes (neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum)«
(ebd. = VII, 403,22).

Auf die Frage: was ›ist‹ denn diese vorgängige Natur, gibt es nur eine Antwort: es ist
die scotische Verwandlung des Seins des Wesens, das der bestätigten Sache Heinrichs
von Gent eigentümlich war. Mit der Verwandlung jener bestätigten Sache von einem
Bezogenen, – seiend nur durch die Rücksicht auf Gott – in ein Seiendes, das aus sich
seine ›rätitudo‹ hat, also in ein Absolutes, bekommt diese washeitliche Realität, wel-
che eine gemeinsame Natur darstellt, eine eigene Dignität. Es ist ein Etwas entstanden,
das keineswegs mit der Universalität der Vorstellung zusammenfällt, da sie jeglicher
Tätigkeit des Verstandes vorausgeht.

- 3 Die *distinctio rationis ratiocinatae* des Suarez = die Distinktion »mittels des Verstandes, der die Sache unvollkommen, abstrakt, konfus oder inadäquat erfaßt« (DM 7,1,8): das Seiende als das erstlich Erfaßte an jeglicher Sache.

Die Metaphysik als menschliche Wissenschaft. Die ontologische Identität. Wesen und Individuum. Die fundamentale Bedeutung des ontologischen »a se«.

Bekämpft nun Suarez diese scotische Formaldistinktion, besonders den Unterschied des »aus der Natur der Sache« von »gemeinsamer Natur und Individuum«? So redet die Schule und eben daran hält sich die Rede vom »Schulstreit«. Eine Bezeichnung, die keinesfalls dem gerecht wird, was Suarez unternimmt. Denn er verfährt nicht wie die Schule, die ein Menge Einwände anführt, um schließlich bessere Lösungen anzubieten, vielmehr bringen seine Einwände die Formaldistinktion überhaupt zum Verschwinden. Sie wird überflüssig, stellt sich selbst als nutzlos heraus.

Wie aber bringt Suarez die Formaldistinktion dort zum Verschwinden? Indem er aufzeigt, daß diese gemeinsame Natur nie vorgefunden wird, sondern immer die Sache als eine schon begriffene (*res ut concepta*) bezeichnet, die Sache »wie sie vom Verstand begriffen wird« (*sicut per intellectum concipitur*) (DM 5,2,32). Vom Wesen verschieden sein besagt: sich von der begriffenen Sache unterscheiden, näher: sich von der Sache dem Verstand nach unterscheiden. Peter, Paul, usw. unterscheiden sich vom Menschen dem Verstand nach. Thesenhaft formuliert:

»das Individuum fügt nicht nur bei den stofflichen Dingen und Akzidentien, sondern auch bei den geschaffenen und endlichen unstofflichen Substanzen etwas verstandesmäßig Verschiedenes zur Art hinzu« (DM 5,2,21).

Suarez setzt also beim »*per intellectum concipere*« ein; denn

»die menschliche Wissenschaft handelt von den allgemein begriffenen Dingen, von denen unmittelbar Definitionen und Beweisführungen handeln; und dazu genügt es, daß sie verstandesmäßig abstrahiert werden können, obwohl sie in der Sache selbst nicht geschieden sind. Dies erhellt aus dem zum Seinsbegriff Gesagten, der in einer Wissenschaft thematisiert wird und über den Beweise geführt werden, obwohl es feststeht, daß er in der Tat nicht von den eigentümlichen Bestimmtheiten der Seienden abgetrennt, sondern nur dem Verstand nach abstrahiert wird« (DM 5,2,31).

Um welche menschliche Wissenschaft handelt es sich hier? Um die Metaphysik. So wie die Philosophie – gemeint ist die Naturphilosophie – bei der Betrachtung der unterschiedenen Arten der stofflichen Substanzen die gemeinsame *ratio* der stofflichen Substanz betrachtet, »so muß die menschliche Wissenschaft *ut sic dicam* – die für

Suarez charakteristische Wendung, um eine ihm eigene Formulierung anzuzeigen – beim Betrachten der vielfältigen Grade und Bestimmtheiten der Seienden, die *communis ratio entis* betrachten« (DM 1,2,14). Die menschliche Wissenschaft – eine zufällige Bezeichnung der Metaphysik? Keinesfalls. Denn schon in ihrem eigentümlichen Gegenstand – das ist nach Suarez das reale Seiende als solches – kommt der Unterschied des menschlichen und des göttlichen, bzw. des engelhaften, Wissens zur Geltung.

Bei Heinrich von Gent hieß es: Damit es eine Wissenschaft von einer Sache gebe, wird nicht erfordert, daß die Sache in der Existenz sei, es genügt, daß sie eine Sache und eine gewisse Natur in ihrem Wesen sei (S a 26 q 1 f 157 vE). Und wo ist diese Sache dem Wesen nach? Im göttlichen Wissen. Von Gott empfängt sie auch das Sein ihres Wesens. Darin liegt: die Wissenschaft setzt Gott, näher: das göttliche Wissen voraus.

Auch die scotische Formaldistinktion hat eine Voraussetzung, nämlich die, daß die Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Erkennens für sie keinen Unterschied macht. Es gibt eine Verschiedenheit ›aus der Natur der Sache‹, die jeglicher Tätigkeit des menschlichen oder göttlichen Verstandes vorausgeht und somit auch für das göttliche Wissen gilt. Daß es ein göttliches ist, das ist hier folgenlos. Ob göttliches oder menschliches Wissen, der betreffende Unterschied ist da.

Eben dies ändert sich bei Suarez. Indem er die Metaphysik als eine menschliche Wissenschaft beansprucht, – »*metaphysica humana (de qua tractamus)*« (DM 1,5,14 vgl. 26) –, wird sie von Anfang an durch den Unterschied von göttlichem und menschlichem Intellekt bestimmt. Sie ist eine Wissenschaft, deren Objekt dem menschlichen Verstand angemessen ist. Darin liegt: die ihr eigentümliche Sache ist die Sache wie sie unter die menschliche Wissenschaft, nicht aber unter das göttliche Wissen oder das Wissen der Engel fällt. Da nun das menschliche Erkennen abstrakt ist, nämlich das Einzelne, Individuelle, nicht in seiner Individualität erfaßt, ist auch das Seiende als solches – Objekt der Metaphysik – nur ein abstrakter Begriff oder die Sache, wie sie abstrakt erfaßt wird und als solcher Begriff dem Verstande nach von der Sache unterschieden. Einem Unterschied dem Verstande nach kann keine Verschiedenheit im Ding selbst entnommen werden. Vom Begriff des Seienden her, der dem Verstande nach von der realen Sache getrennt ist, kann man nicht auf eine Distinktion in der Sache selbst schließen, auf etwas zwischen den Seienden und ihren Bestimmtheiten.

Suarez stellt die scotische Formaldistinktion als eine Äquivocation bloß: Aus unserer Weise des Begreifens und aus unserem Gebrauch von Wörtern, mit denen wir die Dinge bezeichnen, wie sie von uns begriffen werden, schließt Duns Scotus auf eine Distinktion in den Dingen, wie sie in sich sind.

Weil Suarez die menschliche Erkenntnisweise so verdeutlicht, kann er auch einen Vergleich machen, der zunächst erstaunlich anmutet, nämlich den Vergleich des Seinsbegriffs mit dem Begriff Mensch (DM 2,2,16). Denn für beide gilt der Unterschied zwischen dem, was sie der Realität nach sind, und dem, was ihr Begriff aussagt.

Real, von seiten der Sache, existiert der Mensch nicht, es sei denn in Peter, Paul usw. Der Mensch Peter unterscheidet sich vom Menschen Paul. Real sind aber Mensch und Peter nicht unterschieden. Peter und Paul unterscheiden sich also wesentlich. Aber der Mensch, der dem Begriff gegenübergestellt wird, also der Mensch als begriffener, unterscheidet sich dem Verstand nach von Peter bzw. von den anderen Bestimmtheiten

und in diesem, dem Verstande nach abgetrennten Begriff haben Peter und Paul dasselbe Wesen (DM 5,2,32). Warum dies? Weil der Mensch, der einem solchen Begriff entgegengestellt wird, nicht so repräsentiert wird, wie er in Wirklichkeit existiert, sondern nur gemäß einer Übereinstimmung, die viele Menschen miteinander haben (DM 2,2,16). Der betreffende Begriff vergegenwärtigt, was allen Menschen gemeinsam ist.

Genau dasselbe finden wir beim Seienden: erstens den Unterschied zwischen dem Seienden »das in Wirklichkeit ist«, bzw. die ›die ratio entis absolute‹, der ›conceptus prout in re ipsa existit‹ (DM 2,3,7), und dem Seienden »das im Geiste oder in jenem objektiven Begriff ist« (DM 2,2,17), bzw. in der »ratio entis ut est sub denominatione intellectus« (DM 2,3,13). Zweitens, unterscheiden sich die Seienden realiter als singuläre, die aber in der vorstellenden Vergegenständlichung oder im objektiven Seinsbegriff alle darin übereinstimmen, Seiende zu sein. Ihnen allen ist der Begriff Seiendes gemeinsam. Und drittens zeigt das, was durch den Begriff repräsentiert wird, die ›ratio entis‹, bzw. die ›ratio hominis‹, die Unvollkommenheit der menschlichen Verstandestätigkeit; denn ihre Weise des Erfassens ist undeutlich und inadäquat.

»Auf Grund ihrer begreift der Verstand im Objekt, das er betrachtet, nicht alles, was darin ist, sofern es auf seiten des Dinges existiert, sondern allein gemäß einer Übereinstimmung oder Ähnlichkeit, die mehrere Dinge untereinander haben, die durch den Modus des Einen unter dieser Beziehung betrachtet werden (quae per modum unius sub ea ratione considerantur)« (DM 2,2,16).

Jener Vergleich ist also möglich, weil wir in beiden Fällen diese drei haben: den sogenannten Formalbegriff (conceptus formalis) wodurch etwas Gestalt annimmt; die vorstellende Vergegenständlichung der Gestalt (conceptus objectivus); sie ist nicht erschöpfend; schließlich die Sache selbst, wie sie in sich ist. Und genau darin erweist sich die Metaphysik als eine menschliche, das heißt als eine Metaphysik nach dem Maß des Menschen oder nach der Kapazität seines Ingenium (vgl. DM 1,5,9).

Eine solche Metaphysik muß mit der Bildung, das heißt mit dem Tätigsein jenes menschlichen Ingenium und zwar im Seinsbegriff beginnen.

»Der Geist (es ist die mens nostra) nimmt all jenes nur als etwas untereinander Ähnliches in der Beziehung des Seins (ut inter se similia in ratione essendi) und als solches; er formt ein Bild, das in einer einzigen formalen Repräsentation das darstellt, was ist, ein Bild, das der formale Begriff selbst ist; es ist also jener Begriff sachlich und formal schlechthin einer, und diesem gemäß ist er von diesen Begriffen getrennt, die deutlicher die einzelnen Seienden oder deren Bestimmungen darstellen« (DM 2,1,11).

Am Anfang dieser menschlichen Metaphysik steht dieses Hervorbringen durch den menschlichen Verstand, der den Seinsbegriff bildet als einen Begriff, der aus sich der erste Begriff ist, welcher vom Menschen gebildet wird, denn »er ist das, was am leichtesten von jeglicher Sache erfaßt werden kann« (2,1,9). Wie der menschliche Verstand selber, ist auch dieser von ihm hervorgebrachte Begriff eine reale und singuläre Sache, die sich real von den anderen Begriffen unterscheidet.

Anders steht es mit dem vom formalen Begriff Dargestellten. Dieses Dargestellte ist nur dem Verstand nach von den Dingen selbst abgetrennt, in Wirklichkeit liegt keine Trennung vor. Eine Trennung, die auf die Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes zurückgeht: dieser ist nicht imstande in einem einzigen Begriff Alles zu erfassen.

sen. Das gilt auch für jenen ersten Begriff. Wird von einer Sache gesagt, daß sie ein Seiendes sei, dann wird diese Sache nur erst unklar und undeutlich erfaßt, dies so sehr, daß dieser Begriff nichts sagt, was irgendwie schon eine Einteilung der Seienden anzeigt.

»Ich sage also erstens, daß dem formalen Begriff des Seienden ein adäquater und unmittelbarer objektiver Begriff entspricht, der nicht ausdrücklich eine Substanz, nicht ein Akzidenz, nicht Gott, nicht ein Geschöpf nennt, sondern all dies mittels eines Einzigen (per modum unius), nämlich insofern sie auf eine gewisse Weise ähnlich sind und übereinkommen im Sein« (DM 2,2,8).

Dieser allen gemeinsame Begriff setzt also eine Übereinstimmung in den Seienden voraus. Sie »ist begründet in einem Seinsakt (in actu essendi), der gleichsam das Formale im Begriff des Seienden ist« (DM 2,2,14). »In dieser formalen oder fundamentalen Einheit« (ebd.) – formal, weil dieser Akt das Formale ausmacht, fundamental, weil er die Einheit begründet –, besteht die Einheit des objektiven Seinsbegriff, jene Einheit, welche das ›Eine‹ der ersten Wissenschaft verbürgt.

Daraus ergibt sich, daß jener objektive Seinsbegriff die Verschiedenheit des Dargestellten nicht tätig (actu) einschließt.

»Ich sage zweitens: dieser objective Begriff ist dem Verstande nach getrennt von allen Einzelheiten oder von den Gliedern, die das Seiende einteilen, auch wenn sie ganz einfache Seiendheiten sind« (DM 2,2,15).

Suarez redet deshalb von dem »praecisus conceptus«, bzw. von der »praecisio intellectus«; denn es ist der Verstand der diese Abtrennung vollzieht. Und dieser Begriff – von anderen abgetrennt – ist der Begriff wie er vom formalen Begriff, also von jenem Begriff her der den objektiven Begriff repräsentiert, benannt wird.⁷

Anders steht es mit dem Seinsbegriff in Wirklichkeit (DM 2,3,7) oder mit der inneren »ratio entis«, genauer noch, mit der realen Übereinstimmung zwischen den Seienden gemäß ihrer inneren Seinsbestimmtheit. Hier ist nicht mehr die Rede von der ratio entis »ut est sub denominatione intellectus« (DM 2,3,13), – der Seinsbegriff, der nur, aber gänzlich dem repräsentierenden Begriff entspricht –, sondern »das Sein oder die Seiendheit an der alle innerlich teilhaben« (DM 2,2,14). Und weshalb wird dieses Sein ein innerliches genannt? Weil »es durch sich bekannt scheint, daß Etwas nicht durch eine äußere Benennung ein reales Seiendes sein kann« (2,18); sie genügt für das sogenannte Gedankending (ens rationis);

»folglich ist es notwendig, daß das, was ein real Seiendes ist, wirklich und formal durch seine innere Seiendheit, die mit ihm identisch und von ihm unabtrennbar ist, ein solches Seiendes ist« (ebd.).

Und das heißt, das real Seiende charakterisiert sich durch das, was es ist; denn durch eben diese Seiendheit ist es, was es ist, ein real Seiendes.

Hier wird leicht begreiflich, daß das Seiende, wie es in Wirklichkeit ist, bzw. die ratio entis »ut in se est« (DM 2,3,13), sich abhebt vom Seienden, wie es durch den menschlichen Verstand dargestellt wird. Dieses letzte Seiende, das dem formalen Begriff des Seienden entspricht, ist ein Seiendes, das sich dem Verstande nach unter-

⁷ Über den Unterschied von Formal- und Objektbegriff bei Suarez siehe auch den 2. Teil, S. 138 ff.

scheidet von jenen, in welchen dieses Seiende ist. In Wirklichkeit gibt es keine Trennung. Im Gegenteil. Im Unterschied zur »praecisio rationis in conceptu objectivo« (vgl. DM 2,2,17) gehört zum Seienden seine Unabtrennbarkeit.

Bei der Erläuterung des Seienden drängt sich dann die Frage auf: was ist denn vom Seienden unabtrennbar? Sie stellt sich nicht mehr im Zusammenhang mit der Quästio zu Wesen und Sein, bzw. mit der Frage nach der Weise, nach der beide sich voneinander unterscheiden, sondern wird zur entscheidenden Frage bei der Bestimmung des Seienden als solchen, eben nicht bei einer Frage, die nur das endliche Seiende betrifft, weil nur diesem das Sein fehlen kann. Auch Suarez bringt hier das endliche Seiende zur Sprache, jedoch um deutlich zu machen, wie sehr sich die Bestimmung des Seienden als solchen und die Antwort auf die Frage nach dem, was das Seiende de formali besagt, von jeglichem Bezug auf den Schöpfer gelöst hat.

Um jene Frage nach dem Seienden als solchen zu beantworten, greift Suarez auf eine damals geläufige Unterscheidung zurück: Diejenige zwischen dem Seiendem dem Namen nach oder als Name (nominaliter), und dem Seienden genommen, wie es partizipiert (participialiter). Wie diese Unterscheidung von jenen, die sie wohl aufbrachten, verstanden wurde, erzählt Cajetan in seinem Kommentar zum thomasischen Frühwerk »De ente et essentia«.

Das Seiende den Namen nach wird, sagen sie, von allem washeitlich und innerlich ausgesagt: jegliches ist ein Seiendes durch sein Wesen. Das Seiende in partizipierender Bedeutung und zwar als existierend, ist kein washeitliches Prädikat; denn nur Gott ist ein Seiendes (Existierendes) durch sein Wesen (vgl. ed. Laurent S. 88).

Weil Cajetan diese Unterscheidung von »nominaliter« und »participialiter« nicht zu ihrem Recht kommen läßt, darf Suarez behaupten, Cajetan verwerfe ohne Grund diese Unterscheidung (DM 2,4,3). Und was kam bei Cajetan nicht zu seinem Recht? Daß die erste Bestimmung des Seienden sich genau dadurch auszeichnet, daß sie von allen washeitlich ausgesagt wird. Die Deutung des Cajetan: das Seiende der Teilhabe nach ist das »ens transcendens«, schließt gerade jene Vorgängigkeit des Seienden als Namen aus. Daß diese Unterscheidung vorliegt, ist für Suarez Zeichen dafür, daß man nicht umhin kann, jene Einteilung anzunehmen, da »Seiend« nun einmal nicht allein den existierenden Dingen zugesprochen wird und also keineswegs mit dem Existierenden identisch ist.

»Es muß zuerst gesagt werden, wenn man das Seiende im Sinne der Wirklichkeit nimmt (sumpto ente in actu), sofern das Bezeichnete jenes Wortes, in der Bedeutung der Teilhabe genommen, besteht seine ratio darin, daß etwas wirklich existiert oder den realen Akt des Seins oder die wirkliche Realität hat, die von der möglichen Realität unterschieden wird, was der Wirklichkeit nach nichts ist« (DM 2,4,4).

Es fällt auf, daß wirklich existieren soviel heißt, wie den realen Akt des Seins haben – habens realem actum essendi –, was nur einen Sinn macht, wenn es auch einen Seinsakt gibt, der nicht real ist.

Es gibt hier noch ein anderes Haben: das der Seiendheit.

»Ich sage zweitens: wenn das Seiende genommen wird, wie es das Bezeichnete dieser Verlautbarung in der Kraft des Namens genommen ist, besteht seine ratio darin, daß es ist als ein reales Wesen habend, das heißt ein nicht fingiertes, noch ein chimerisches, sondern ein wahres und geeignet zum real existieren« (DM 2,4,4).

Jegliches ist nicht zuerst etwas, das existiert, sondern jegliches ist zuerst etwas, von dem »Seiend« ausgesagt wird: es kommt jeglichem zuerst zu, ein Etwas zu sein, ohne daß dabei das Sein im Sinne des wirklichen Existierens berücksichtigt wird.

Hier tritt jegliches einzig und allein als Seiendes in Erscheinung, bar jeglicher anderen Bestimmtheit. Deshalb muß alles, was der Reinheit dieses Seienden Abbruch tut, ausgeschlossen werden. Sonst käme es nicht zur Metaphysik; sie erreichte nie ihr eigentliches Thema: das Seiende als Seiendes. Sie hätte immer schon ein bestimmtes Seiendes im Blick; doch

»ein Seiendes, das so verdichtet ist (sic contractum), oder sofern es in einem solchen Zustand begriffen wird (als Seiendes in Möglichkeit oder in Wirklichkeit), wird nicht mit dem Namen Seiendes bezeichnet, noch durch irgendeinen anderen nicht zusammengesetzten Namen, der mir unbekannt wäre, sondern nur durch diese zusammengesetzten Termini: »möglich Seiendes«, »Seiendes in Möglichkeit«, und ähnliche. All das muß sorgfältig beachtet werden; denn von dieser Bezeichnung der Namen hängt weitgehend die wahre Erfassung der Dinge ab« (DM 2,4,12).

Einem mehrdeutigen Namen entsprechen mehrere verschiedene Begriffe; da gibt es keine Wissenschaft, die alles »sub una ratione entis« betrachtet.

»Also bezeichnet »Seiendes« nicht irgendeinen dem Seienden nominell und der Teilhabe nach genommenen gemeinsamen Begriff, sondern hat unmittelbar eine zweifache Bedeutung, durch welche es entweder ein Seiendes bedeutet, das er von der wirklichen Existenz im Vorhinein trennt (ens praescindendo ab actualis existentia), oder ein Seiendes das wirklich existiert« (DM 2,4,9).

Es ist schon verräterisch, daß gerade anläßlich dieser suarezischen Erläuterung des Seienden dem Namen nach die Rede vom sogenannten Essentialismus aufkam (so bei Gilson). Man tut so, als ob Suarez vor der Wahl stand, entweder dem Sein bzw. dem Existieren oder dem Wesen einen Vorrang zuzusprechen. Man tut so, als ob die eigentliche Frage, die nach dem Verhältnis von Sein und Wesen wäre: Ist das Wesen das Primäre oder nicht doch die Existenz, da auch Suarez das reale Wesen als »fähig real zu existieren« bestimmt, bzw. durch seine Hinordnung auf das Sein, »ordo ad esse« (DM 2,4,14).

Solche Charakterisierungen widersprechen genauestens dem, was Suarez beabsichtigt: jegliche Einteilung des Seienden fernzuhalten; denn wo irgendeine Einteilung mitschwingt, da steht das Seiende nicht mehr ausschließlich als Seiendes im Blick. Steht es aber nicht als Seiendes im Blick, dann verschwindet auch die Erste Wissenschaft. Als Erste Wissenschaft ist ihr die Frage eigentümlich: was ist das Erste, das jeglichem wesentlich ist? Was ist das Erste, das von jeglichem erfaßt wird? Was ist das Erste, das vom jeglichen ausgesagt wird? Die Antwort auf diese Frage(n) lautet: das Seiende dem Namen nach.

Die Erste Wissenschaft erweist sich als die Erste, indem sie einen vorgängigen Gegenstand aufzeigt, der jeglichem Besonderen gemeinsam ist. Jegliches ist zuerst ein Seiendes, auch wenn es nicht, bzw. noch nicht, existiert. Es ist »etwas«, das es unterscheidet von einer Fiktion oder Chimäre. Was ist denn dieses »etwas«? Kein Seiendes das existiert, sondern etwas, das ein bestimmtes Wesen hat.

»Die eine (Etymologie von »etwas«) ist, daß »etwas« dasselbe ist wie: eine gewisse Washeit haben; mag nämlich dies die erste Ableitung des Wortes gewesen sein oder

nicht, es scheint dennoch nun im gewöhnlichen Gebrauche in diesem Sinne verwendet zu werden; »etwas« nämlich und nichts werden, wie man meint, als kontradiktorisch oder privativ entgegengesetzt; nichts aber bedeutet dasselbe wie Nichtseiendes oder nicht irgend eine Seiendheit habend; etwas also ist dasselbe wie eine gewisse Seiendheit oder Washeit haben« (DM 3,2,5).

Dieses »etwas« oder das Seiende dem Namen nach läßt sich nicht wegleugnen; denn es ist dem Nichts entgegengesetzt und das auf eine zweifache Weise. Privativ – »etwas« –, und kontradiktorisch – dieses »etwas« schließt das Nichts aus; das Wesen, »das nichts anderes ist als die Seiendheit selbst der Sache« (DM 7,1,15) widerspricht dem Nichts-Sein. Es ist nichts, »außer der Seiendheit der Sache selbst« (DM 31,12,46). Ist es diese Seiendheit, so ist diese von ihm unabtrennbar oder diese ist mit ihm identisch.

Überdies ermöglicht dieses »Etwas« das Mögliche, das dem aktuell Wirklichen entgegengesetzt ist; denn ein solches Mögliches kann nur deshalb auftreten, weil »Etwas« ein reales Wesen hat und sich somit vom Nicht-Realen oder Fiktiven unterscheidet. Die erste Frage der suarezischen Metaphysik lautet also: handelt es sich um eine Sache oder nicht? Anders formuliert, der Gegenstand der suarezischen Metaphysik ist das Seiende, sofern es ein real Seiendes ist, »ens in quantum ens reale«, (DM 1,1,26) oder eine Sache ist.

Jeglichem real Seienden kommt es zu, ein reales Wesen oder reale Washeit zu haben.

»Daher folgere ich nebenbei, daß das Seiende, in der Bedeutung des Namens genommen, und die Sache (res) ganz und gar dasselbe sind oder bezeichnen und sie sich einzig in der Etymologie der Namen unterscheiden; denn Sache wird von der Washeit her gesagt, sofern etwas fest und bestätigt (firmum et ratum), also nicht fingiert ist, weshalb es eine reale Washeit genannt wird; das Seiende aber nennt in der obigen Bezeichnung dies, was ein reales Wesen hat: ganz und gar dieselbe Sache oder reale ratio haben sie zum Inhalt« (DM 2,4,15).

Die Rede von der suarezischen Identifizierung des Seienden mit dem Wesen (so Gilson), – gemeint ist das Wesen, das zusammen mit der Existenz eine Sache konstituiert –, versperrt den Blick auf die Weichen, die Suarez stellt: daß nämlich die Frage, ob etwas Gegenstand einer Wissenschaft werden kann, einzig und allein in die Metaphysik fällt: etwas kann Objekt einer Wissenschaft nur deshalb sein, weil es zuerst in der Metaphysik thematisch geworden ist – als Sache, die sich vom Fingierten unterscheidet und daß eine Metaphysik möglich ist, weil sie jegliches auf etwas hin betrachtet, das jeglichem eigentümlich ist: eine Seiendheit zu sein.

Der Ersten Wissenschaft entspricht als ihr adäquates Objekt jenes Erste, das allen, sei es Gott oder ein Geschöpf, gemeinsam ist – ein Erstes, weil es jeder Unterscheidung vorausgeht und zwar als Sein einer Sache. Die Sache als Sache, dies ist das Thema der menschlichen Metaphysik. Denn dies ist das Erste, was der menschliche Verstand an jeglichem erfaßt, – das es »etwas« ist –, und folglich ist es jeglichem wesentlich, eine Sache zu sein. Das Seiende, bzw. die Sache, »Etwas«, ist ein wesentliches Prädikat.

Dabei wird das Existieren, die wirkliche Existenz, weder ausgeschlossen noch verneint, nur nicht in Betracht gezogen. Mit Suarez gesprochen: »praecisive tantum abstrahendo« (DM 2,4,9 vgl. 11). Somit handelt es sich keineswegs um das Wesen – bzw. die Sache – das der Existenz entgegengesetzt wird, das heißt also um keine Sa-

che, die irgendwelche Zusammensetzung anzeigt; jeglicher Einteilung vorausgehend, das heißt auch jeglicher Zusammensetzung, von welcher Art auch immer, vorausliegen. Positiv ausgedrückt: die Sache charakterisiert sich durch ihre Identität. Das real Seiende ist, im Unterschied zum ens rationis, von seiner inneren Seiendheit, bzw. diese von ihm unabtrennbar.

Jegliches ist eine Sache, also ist jegliches mit sich identisch. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen den stofflichen und unstofflichen Wesen (die Engel), nicht einmal zwischen Gott und den Geschöpfen. Darin liegt: der vormalige erste Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen – Gott ist sein Sein, die Geschöpfe sind zusammengesetzt aus Sein und Wesen – ist durch eine ganz andere Unterscheidung ersetzt worden: das real Seiende ist eine Sache, das ens rationis aber nicht. Das erste, worauf es ankommt, ist dies: eine Sache zu sein.

Es wäre ein Widerspruch, wenn das Erste zerlegbar wäre. Das hieße, es sei das Erste, sei es aber nicht; denn es sei ein Zusammengesetztes; ein solches besteht immer aus Bestandteilen, die dem Zusammengesetzten vorausgehen. So verhält es sich nicht mit dem Ersten, das heißt mit dem was ein Seiendes, oder eine Sache, oder ein »Etwas« ist. Es gibt nichts, daß einfacher wäre, als dieses: eine Sache zu sein. Gerade weil es von dieser Einfachheit ist, kann das Seiende auch als ein gemeinsames Erstes hingestellt werden: allen, Gott und den Geschöpfen, gemeinsam. Suarez wird dann auch die damals geläufige Fassung des principium non-contradictionis, – »es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist« –, auf eine einfachere Fassung zurückführen, um somit seine Erstlichkeit als unangreifbar herauszustellen.

»Jenes Prinzip könnte aber auf einfachere Termini reduziert werden, indem man sagt: »Kein Seiendes ist und ist nicht« (nullum ens est et non est); so wird nämlich aus einfacheren und aus allgemeinsten und ersten Termini zusammengebracht (colligitur), was im ersten Prinzip notwendig ist, so daß es allen Wissenschaften gemeinsam sein kann« (DM 3,3,11).

Ist aber jegliches ein Etwas, eine Sache, und das noch bevor es existiert, so hat sich das Verhältnis von Sein und Wesen grundsätzlich verwandelt. Hier kann es sich im Prinzip nicht mehr um das Verhältnis zwischen zwei Sachen (res) handeln, also ob Wesen und Sein zwei Sachen wären: es handelt sich immer um eine und dieselbe Sache, die Sache, die ein Wesen hat, dem das Sein ein wesentliches Prädikat ist. Sein und Wesen sind da nicht mehr auseinanderzunehmen. Vielmehr gilt es zu fragen: hat es noch einen Sinn Wesen und Sein zu unterscheiden? Warum noch diesen Unterschied machen?

Der eigentliche Unterschied besteht zwischen der Sache für sich (secundum se) und der Sache als existierender. Nur deshalb gibt es eine zweifache Weise, dem geschaffenen Ding ein Sein des Wesens zuzusprechen. Zum einen ist das reale Wesen ein mögliches Sein, geeignet zu existieren. In diesem Sinne kann von einem Sein des Wesens gesprochen werden, denn das Wesen unterscheidet sich vom Fingierten durch dieses mögliche Sein. Als Geschaffenes tritt es als Objekt des göttlichen Wissens in Erscheinung – sofern es also schon »objective« im göttlichen Intellekt ist. Aber die menschlichen Wissenschaften betrachten die Wesenheiten nicht wie sie »objective« im Intellekt sind, sondern wie sie für sich sind (secundum se). Da entfällt jegliche Rücksicht auf das göttliche Wissen; denn die realen Wesen sind aus sich, was sie sind. Zum anderen

gibt es das Sein des Wesens, das dem wirklichen Existierenden zukommt: ein reales und aktuelles Sein, ein Sein durch eine Erschaffung oder Hervorbringen von einem anderen empfangen. Somit werden Sein und Wesen ›actu‹ wirklich, so wie beide vorher nur in Möglichkeit waren (DM 31,2,11, vgl. 10).

Aus der Frage: weshalb noch Wesen und Sein unterscheiden? ist die Frage geworden: weshalb jener Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit? Weil dieses reale Wesen endlich ist und das Sein im Sinne des Existierens dem Endlichen kein wesentliches Prädikat ist. Und wie unterscheiden sich dann das Wesen in Möglichkeit und das Wesen in Wirklichkeit? Das Wesen, das aktual im Sein des Wesens ist, unterscheidet sich vom Wesen der Möglichkeit nach, aber nicht formal durch die Existenz; ebenso kann die Existenz nicht aktual sein, es sei denn, sie sei in Verbindung mit dem Wesen;

»formal jedoch und innerlich unterscheidet sich die aktuelle Existenz nicht durch das Wesen von sich selbst als potentiale, sondern durch ihre aktuelle Seiendheit, die sie aktual nicht hatte, während sie der Möglichkeit nach war« (DM 31,3,7).

Wo Seiendes durch die eigene Seiendheit bestimmt ist, – es ist seine Seiendheit –, hat die Frage nach der Zusammensetzung keinen Sinn mehr. Übrigens hieße das, diese Frage stelle sich auch für Gott, wo man doch umgekehrt von der Identität des Wesens und der Existenz der geschaffenen Natur sprechen muß (vgl. DM 31,1,12). Auch das endliche Seiende ist zuerst ein Seiendes und hat also aus sich seine eigene Entität, die es von den anderen Seienden unterscheidet. Da gibt es keine Distinktion in der Sache

»weil nicht irgendeine Sache innerlich und formal im Sinne eines realen und aktuellen Seienden konstituiert werden kann, durch ein anderes von ihr verschiedenes, weil dadurch, daß das eine von dem anderen gleichwie ein Seiendes von einem Seienden unterschieden wird, beides das hat, was ein Seiendes ist, als wechselseitig vom anderen unterschieden (ut condistinctum ab alio), und folglich nicht durch jenes formal und innerlich (eine Sache ist)« (DM 31,1,13).

Welche Distinktion gibt es dann beim Geschaffenen? Die Unterscheidung zwischen dem Seienden in Wirklichkeit, dem wirklich existierenden Seienden, und dem Seienden der Möglichkeit nach, das Seiende bevor es existiert. Hier gibt es eine Unterscheidung von Existenz und Wesen; doch ist das eine Unterscheidung vom Seienden und Nicht-Seienden (vgl. DM 31,6,13). Nimmt man Sein und Wesen als existierend, dann sind sie verstandesmäßig unterschieden, bzw. zusammengesetzt. Das geschaffene Seiende der Möglichkeit nach kann nicht wesentlich zusammengesetzt, bzw. in ihm selbst unterscheiden, sein. Es wäre ein Widerspruch, zugleich zu behaupten, daß das wirkliche Sein zu seinem Wesen gehört und das es ihm nicht wesentlich ist (31,13,9). Anders gesagt: die Frage nach dem Unterschied von Sein und Wesen stellt sich nur beim aktuell existierenden Seienden. Es hat die aktuelle Seiendheit des Wesens und der Existenz; aber diese Seiendheit, die es ist, hat es vom anderen nur durch die Wirkung eines anderen und nicht durch das eigene Wesen.

Die eine Sache selbst gibt Anlaß, zwischen Wesen und Existenz zu unterscheiden, nicht als ob sie aus zwei Sachen zusammengesetzt wäre, sondern weil sie ihr Sein – daß sie ihre Seiendheit ist, das heißt existiert – nicht von sich hat. Daß Wesen und Sein unterschieden werden, ist in der einen Sache selbst fundiert. Aber mehr als eine Grundlage in der Sache selbst liegt da nicht vor. Jene Unterscheidung ist keine willkürliche, keine rein verstandesmäßige in dem Sinne, daß sie rein auf die Tätigkeit des Verstan-

des zurückgeht, sondern eine verstandesmäßige, die in der Sache selbst begründet ist.

Was wird hier geradezu überdeutlich? Daß die suarezische Bestimmung des Endlichen auf dem Boden des ontologischen bestimmten Seienden steht, also eines Seienden, das von sich her eine bestimmte Seiendheit hat, aber eine Seiendheit, die vom aktual Seienden her betrachtet ein Nichtseiendes ist. Immerhin ist diese Sache, die eine Seiendheit hat, »eine« Sache, ob sie actu existiert oder nicht. Das ändert diese Einheit nicht; was soll da die Rede von einer realen Zusammensetzung des endlichen Seienden? Eine solche Zusammensetzung ist hier vom Anfang an ausgeschlossen.

Bei der Zusammensetzung aus Sein und Wesen handelt es sich also um eine Zusammensetzung im analogen Sinn: nicht um eine reale, sondern um eine verstandesmäßige Zusammensetzung (*compositio rationis*) (DM 31,13,7). Sogleich taucht der Einwand auf: eine solche Zusammensetzung ist keineswegs auf das Geschaffene beschränkt, sie widerspricht auch der Einfachheit Gottes nicht (DM 31,13,8).

»Denn vielleicht widerspricht irgendeine (Zusammensetzung) nicht (der göttlichen Vollkommenheit), es sei denn, es handle sich um einen Namensstreit, und um die Unstimmigkeit des Wortes zu vermeiden, mag sie Konstitution und nicht verstandesmäßige Zusammensetzung, genannt werden« (DM 31,13,10).

Suarez schreckt einigermaßen davor zurück, von einer Zusammensetzung in Gott, sei es auch eine rein verstandesmäßige, zu reden. Aber wie immer, wo er einen neuen Terminus einführt, will er es, so sagt er, nicht auf einen Namensstreit (*quaestio de nomine*) ankommen lassen. Suarez redet von einem Namensstreit auch, wo so etwas auftaucht wie eine Zusammensetzung in Gott, dennoch keine verstandesmäßige Zusammensetzung aus Sein und Wesen. Dies ergibt sich aus jener ontologischen Begründung des Unterschieds von unendlichem und endlichem Seienden, daß jenes nie Anlaß zu einer solchen verstandesmäßigen Unterscheidung von Sein und Wesen bieten kann, im Unterschied zum endlichen Wesen, das eine solche verstandesmäßige Unterscheidung geradezu fordert. Das göttliche Wesen kann nie als ein *potentiales*, dessen Akt das Sein ist, erfaßt werden. Nur das endliche Seiende veranlaßt eine solche Vorstellung:

»Das Wesen des Geschöpfes wird als etwas *potentiales* begriffen (*conciplantur*), das Sein aber als *modus* oder Akt, wodurch ein solches Wesen in Wirklichkeit konstituiert wird« (DM 31,13,9).

Es ist hier die Rede von einer verstandesmäßigen Unterscheidung (*distinctio rationis*), nicht allein weil die verschiedenen Begriffe sich unterscheiden: der eine Begriff nicht der andere ist und sich somit diese Unterscheidung als eine rein begriffliche ausweist, sondern weil die Sache selbst eine solche Unterscheidung veranlaßt. Eine Unterscheidung also, die dem Verstande entspringt, aber nicht willkürlich, »sondern aufgrund eines Anlasses, den die Sache selbst bietet, bei welcher der Geist Überlegungen anstellt (*circa quam mens ratiocinatur*)« (DM 7,1,4).

Die Sache kann diese Unterscheidung nur veranlassen, ist immerhin der Anlaß, daß diese Unterscheidung dem Verstande entspringt. So verhält es sich, weil zum einen die Sache als Sache mit sich identisch ist, – die Unterscheidung »der Wirklichkeit nach und formal nicht in den Dingen ist« (DM 7,1,4) –, zum anderen diese Sache nicht in einem Begriff erfaßt wird, die Sache selbst, wenn unsere Erkenntnis vervollkommenet werden soll, eine Vielheit von unterschiedenen Begriffen erfordert. Das was unter-

schieden wird, ist das real Seiende, aber ein real Seiendes, das auf verschiedene Weise erfaßt wird. Denn es ist mir, einem Menschen in der menschlichen Erkenntnis nicht möglich, die Sache, die eine ist, in einem Begriff zu erfassen. Es gibt eine Vielheit von Begriffen, die in der Sache selbst ihre Berechtigung finden.

Hier wird offenkundig, wie sehr die suarezische Verstandesunterscheidung des überlegt habenden Verstandes, (*Distinctio rationis ratiocinatae*), aus der suarezischen Sache hervorgeht. Denn jene Sache, die eine und mit sich identisch ist, ist genau der Gegenstand seiner Ontologie – eine Sache, die mittels des Seinsbegriffs nur unvollkommen, inadäquat und konfus erfaßt wird. Schon die erste Erkenntnis des Seienden, die grundlegende Erkenntnis, ist eine unvollkommene Erkenntnis, eine Erkenntnis mittels eines inadäquaten Begriffs. So ist der erste menschliche Begriff, so sind alle unsere Begriffe. Mit diesem ersten Begriff und seinem Gegenstand geht diese »*distinctio rationis ratiocinatae*« einher. Und in diesem Sinne handelt es sich bei der verstandesmäßigen Unterscheidung von Sein und Wesen des Geschaffenen nur um eine Anwendung dieser Distinktion.

Der Gegenstand der ontologischen Metaphysik ist also nichts, was von den Sachen, bzw. von den Seienden abgehoben und als das Sein der Seienden zu bezeichnen wäre: ein solches Sein hätte etwas schwebendes und man sieht nicht, wie ein solches Sein durch Einheit charakterisiert sein könnte – es sei dann, man betrachtet etwas derart Abstrakt-allgemeines schon deshalb als Einheit, weil in jedem Falle ein selbes Allgemeines im Blick steht.

Die Betrachtung des Seienden als Seienden, oder der Sache als Sache, macht anderes offenkundig: Daß nämlich jegliches eine eigene Seiendheit hat: jegliches ist wesentlich ein Etwas, dieses singuläre Etwas, es ist eines mit sich. Darin stimmen alle Seienden überein: jegliches Seiende ist durch seine eigentümliche Seiendheit bestimmt: also sind die Seienden als solche bereits wesentlich voneinander verschieden. Diese Gemeinsamkeit aller Seienden wird durch keine Verschiedenheit, wie groß diese auch sei, – die von Gott und Geschöpf, vom stofflich und unstofflich Seiendem (Engel) –, beeinträchtigt. Alle sind sie zuerst singulär Seiende, die sich als solche unterscheiden.

Ist nun nicht auch der Mensch ein solches Seiendes (vgl. DM 4,9,13)? Und werden nicht auch die allgemeinen Naturen real Seiende genannt? Suarez widmet der formalen Einheit eine eigene Disputation (Disp. 6), aber erst, nachdem er die individuelle Einheit und ihr Prinzip thematisiert hat (Disp. 5), ein Hinweis darauf, daß es keine gemeinsame Natur gibt, der das Individuum etwas hinzufügt, daß es vielmehr neben der formalen Verschiedenheit noch eine Verschiedenheit gibt. Suarez nennt sie Verschiedenheit »*materialiter, seu entitative*« (DM 5,2,28)

Doch was heißt hier: sich materiell unterscheiden? Keineswegs, daß sich die Seienden nur der Zahl nach unterscheiden, dem Wesen nach aber keinen Unterschied aufweisen – wie es die überkommene Bedeutung des Einen der Zahl nach, nahelegt. Im Gegenteil: »Es besteht kein Zweifel, daß die Individuen, auch wenn sie sich nur numerisch unterscheiden, in Wirklichkeit verschiedene Wesenheiten haben« (DM 5,2,37). Angemessen begriffen, »wie sie in sich sind«, müßte man für jedes Individuum eine eigene Definition aufstellen. Auf solche Weise fallen sie unter das Wissen der Engel, bzw. Gottes.

Und die formale Verschiedenheit? Sie ist unserer Weise der Erfassens angepaßt. Unser Geist erfaßt das, worin die Individuen miteinander übereinstimmen, als das, was an ihnen formartig ist (ebd.). Und weshalb ist dieses Formartige nur unserer Erfassungsweise angemessen? Weil die Seienden, wie sie in sich sind, sich jeweils wesentlich unterscheiden, aber mit einer Verschiedenheit, die sich unserem Erfassen entzieht; und da macht es keinen Unterschied, ob es sich um geistige oder um körperliche Dinge handelt.

Es liegt auf der Hand, daß die Frage nach dem Individuationsprinzip, also nach dem, was das Individuum als solches konstituiert, sich hier auf eine ganz neue Weise stellt. Denn von der Priorität einer gemeinsamen Natur, wie sie Duns Scotus dachte, kann hier keine Rede mehr sein. Also entfällt die Frage nach dem, was der allgemeinen Natur hinzugefügt wird.

»Einzig meinen, dieses (das zur Art Hinzugefügte) müsse als Prinzip der Individuation angegeben werden und man brauche kein anderes zu suchen, wie zu sehen bei Scotus ...« (DM 5,3,2).

Jenes Formale, bzw. Formartige des Suarez hat mit der thomasischen Form nur den Namen gemein – mit jener Form, die für das Was der Sache konstitutiv ist. Im Lichte dieser Form erschienen die individuellen Unterschiede als etwas Unwesentliches; sie betreffen in keiner Weise die Form und fehlen dort, wo es nur die Form gibt, wo kein Stoff ist, also bei unstofflichen Substanzen, wie den Engeln, die nur durch ihre Form konstituiert werden. Folgerichtig hieß es dort: ebenso viele Formen wie es Engel gibt, oder: die Engel unterscheiden sich ihrer Form, ihrer Art nach.⁸ Ist aber diese Form oder Art nur unsere Weise des Erfassens, – wir erfassen beim Engel etwas Gemeinsames und etwas, das dem Verstande nach, ihm hinzugefügt wird und wodurch das Gemeinsame zu diesem Individuum determiniert wird, (»was dieses praecise betrifft, gibt es keinen Unterschied zwischen den unstofflichen Substanzen und anderen Dingen« (DM 5,2,22)), so gibt es keinen Grund, weshalb auch die unstofflichen Substanzen nicht Kraft des singulären Grundes individuell seien (vgl. DM 5,2,40). Einer numerischen Vervielfältigung innerhalb derselben Art steht nichts im Wege.

»Es gibt keinen (Grund), der dem widerstreiten sollte (non est cur ei repugnet), ein anderes ganz ähnliches Wesen zu haben, das aber in der Seiendheit realiter verschieden ist« (DM 5,2,25).

Nichts hindert, daß in jener Seiendheit der spezifische (specifica ratio) und die Individualdifferenz verstandesmäßig unterschieden werden (vgl. 5,2,40), eine Artbestimmtheit, die nicht wesentlich diese numerische Seiendheit einschließt noch einen positiven Widerstreit (dagegen) (vgl. 5,2,22). Es kann hinlänglich geschlossen werden, daß eine unstoffliche Substanz nicht kraft ihres spezifischen Grundes individuell ist (vgl. 5,2,30).

Wie könnte denn die numerische Vervielfältigung einer Natur widerstreiten, die nur »objective im Geist« ist (5,2,15) und allein »eine verstandesmäßige Einheit des Wesens« bezeichnet, (5,2,32)? Es gibt das Zugleich des Wesens, das verstandesmäßig

⁸ »sola multiplicatio secundum speciem« (STh I q 50 a 4 ad 4), »in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem« (I q 75 a 7 vgl. I q 76 a 2 ad 1).

dasselbe ist und des Wesens das realiter nicht dasselbe ist. Anders steht es mit dem Wesen, das von sich her die Singularität der Natur, – es gibt nur diese numerisch eine Natur –, erfordert.

Die Singularität der einzelnen Menschen, etwa des Peters, ist nur die Singularität des einzelnen Existierenden; jegliches Seiendes ist als existierendes ein individuelles, und dies notwendigerweise. Denn es schließt einen Widerspruch ein, eine einzige Seiendheit zu sein – das ist jegliches, was existiert oder unmittelbar existieren könnte – und in mehrere Seiendheiten, die so beschaffen sind, wie die reale Seiendheit ist, teilbar zu sein (vgl. DM 5,1,5). Peter ist nicht in mehrere Menschen, die Petri, teilbar. Diese Singularität der seienden Sache gehört zum Wesen selbst einer Natur, bei der das Notwendig-Existieren zum Wesen selbst gehört. Wo es zum Wesen der Sache gehört notwendig zu existieren, da gehört auch die Singularität zur Natur dieser notwendig existierenden Sache (vgl. DM 29,3,9–11; 30,6,8). Die göttliche Natur ist eine individuelle und singuläre Natur. »Von der so beschaffenen Gottheit kann man auch verstandesmäßig keinen gemeinsamen Begriff ›Gottheit‹ abstrahieren« (DM 5,2,21). Zum wahren Begriff der Gottheit gehört, daß sie numerisch diese und keine andere ist. Nach einem Prinzip der Individuation ist da nicht zu suchen (DM 5,3,1). Die Frage nach dem Individuationsprinzip stellt sich allein und ausschließlich bei den Geschöpfen und zwar allen.

Und was wird da eigentlich gefragt? »Der Sinn der Frage ist also, welches Fundament oder Prinzip jene Individualdifferenz im Ding selbst hat« (DM 5,3,2). Denn daß es sich bei der Bestimmung der Individualdifferenz nicht allein um das Verhältnis, bzw. die Unterscheidung von Art und Individuum handeln kann, ist schon offenkundig geworden. Somit steht fest, »daß uns das eigentümliche und innere Prinzip der Individualdifferenz auch bei den stofflichen Dingen nicht überliefert ist« (DM 5,3,34). Hatten aber nicht sowohl Thomas als Duns Scotus immer im Zusammenhang mit der Art (species) von dem gesprochen, was das Individuum unterscheidet? Darin liegt: sie hätten nie beachtet, daß jede singuläre Substanz »keines anderen Individuationsprinzips außer ihrer Seiendheit oder außer den inneren Prinzipien bedarf, aus denen ihre Seiendheit besteht« (DM 5,6,1).

»Auch nicht bei den stofflichen Dingen«, denn was hinsichtlich ihrer von Aristoteles und seiner Tradition vorgebracht wurde, das sind nur äußere, sinnliche Kennzeichen, durch die ein stoffliches Individuum vom anderen unterschieden ist (vgl. DM 5,3,34); dann gibt es bei den unstofflichen Substanzen i.E. kein positives Individuationsprinzip, »sondern nur eine von sich her unmitteilbare Natur« (DM 5,3,3, vgl. 4 und 5,2,6). Zwar gibt Suarez wohl zu bedenken, ob man die Absicht (mens) des Aristoteles und des heiligen Thomas hinreichend erklärt (DM 5,3,34). Haben sie nur Anlässe zur Unterscheidung der Individuen ins Auge gefaßt? Vor allem aber (maxime) gäbe es dann »bei dem vom Stoff Geschiedenen nicht mehrere Individuen« (DM 5,3,34). Eine für Suarez völlig unbegreifliche Vorstellung; wieso sollte es da keine Individuen geben?

Die Engel unterscheiden sich voneinander von sich aus, da sie als Seiende, die eine Seiendheit haben, in sich selbst das Prinzip ihrer Individuation haben. Anders ausgedrückt: »Jene Individualdifferenz hat in der individuellen Substanz nicht irgendein spezielles Prinzip oder Fundament, das von ihrer Seiendheit real verschieden wäre«

(DM 5,6,1). Bei der Individualdifferenz handelt es sich schließlich nicht darum, daß das Individuum der Art etwas hinzufügt und somit den wahren Begriff einer Differenz hat (*veram rationem differentiae*) (DM 5,3,2) – »Über diese (Quästio) gibt es wahrhaft keine Unterschiedlichkeit der Meinungen« (ebd.), alle sind damit einverstanden, daß jene Individualdifferenz »eine die Individuen konstituierende und verschieden machende (Differenz) (*constitutiva at distinctiva individuorum*)« ist (DM ebd.) –, sondern es wird nach dem inneren Prinzip oder Fundament jener Individualdifferenz gefragt.

Was sollte hier deutlich werden? Daß Suarez nur eine Sorge hat: die prinzipielle Bedeutung des Seienden als Seienden hervorzuheben. Die einzige Frage, die ihn bewegt lautet: Was ist das Erste, bzw. das Prinzip oder Fundament, das auch noch der Individualität der Seienden zugrunde liegt? Da wird nicht länger das Individuum als etwas Vorgegebenes hingenommen; da wird auch nicht nur weiter gefragt, was dieses Individuum der Art hinzufügt, sondern da wird im Sinne einer Ontologie gefragt: Wodurch unterscheiden sich die Individuen als Seiende? Daß die Seienden sich als Individuen unterscheiden, geht einzig und allein darauf zurück, daß jegliches eine Seiendheit aus sich hat, nicht die von anderen sein kann. Es kann kein anderes Prinzip der Individuation geben außer der Seiendheit jeglicher Sache, die aus sich Sache ist und durch sich von allen Sonstigen verschieden.

Die Weise, nach der bisher die Frage nach dem Individuationsprinzip erörtert wurde, entspricht nicht dem Vorrang, den die Sache als Sache einnimmt. Die suarezische These: auch bei den Engeln gilt dasselbe Individuationsprinzip stellt nur besonders deutlich heraus, wie allgemein die Seiendheit von sich her individuierend ist. Die Behauptung, die unstoffliche Substanz sei kraft ihrer Natur individuell, enthält einen Widerspruch darin, daß eine solche Substanz vervielfältigt wird. Wenn jene Natur so wäre, dann widerspräche es ihr, von diesem Individuum zu abstrahieren, es mitteilbar zu machen; »denn eben diese Abstraktion ist gegen ihre Natur und ihr Wesen, wie das offenkundig bei der göttlichen Natur der Fall ist« (DM 5,2,30). Behaupten, daß diese Natur der Engel von sich her unmitteilbar ist und sie also in keiner Weise in mehreren bloß numerisch verschiedenen Individuen sein kann, zugleich aber hinsichtlich der Engels-Naturen von einem wahrhaft spezifischen objektiven Begriff zu reden, bedeutet: nicht wissen, was man sagt, »*propriam vocem ignorare*« (ebd.).

Beim ontologischen Vorrang des Seienden, das eine jeweils eigentümliche Seiendheit hat, bleibt es gänzlich unverständlich, weshalb es im Falle der unstofflichen Substanzen nicht mehrere ähnliche Individuen geben sollte. Mehr noch, daß so etwas verneint wird, kann nur in der Weise eines Widerspruchs geschehen; denn wie wäre es sonst möglich, genau das zu verneinen, was sich unmittelbar aus diesem Seienden selbst ergibt: jenes ›Eine‹ das nicht einmal verstandesmäßig vom Seienden unterschieden ist. Eine seiende oder existierende Seiendheit kann nicht in mehrere solche Seiendheiten von gleicher Bestimmtheit geteilt werden. Sie kann aber gemäß einer Ähnlichkeit mit anderen Seienden eine verstandesmäßige Vereinheitlichung zulassen. Seiende wie Peter, Paul usw. haben eine Ähnlichkeit miteinander. Sie alle sind Menschen. Doch das ist nur eine Einheit dem Verstande nach, welche schon die Individuation der Ähnlichen voraussetzt.

Die ganze suarezische Erörterung der Individuation zeigt im Grunde nur eines: daß seine Frage nach dem Prinzip der Individuation gänzlich dem Unterschied zwischen

den Seienden, wie sie in Wirklichkeit realiter voneinander unterschieden sind, und dem, was sich nur verstandesmäßig unterscheidet – der Seinsbegriff ist dem Verstande nach einheitlich; er bezeichnet die real unterschiedenen Sachen in dem, worin sie alle übereinstimmen – untergeordnet ist. Warum diese Unterordnung? Weil die suarezische Erörterung eine ontologische ist und die betreffende Ontologie ohne jenen Unterschied unmöglich wäre. Ihr Gegenstand ist genau jener Seinsbegriff, der eine verstandesmäßige Einheit aufweist; eine Einheit, die ihr Fundament in den real unterschiedenen Seienden hat. Der Unterschied zwischen der realen und der vom Verstand getroffenen Distinktion ist ein erster geworden.

Wie entschieden das der Fall ist zeigt sich am deutlichsten in der suarezischen Trinitätslehre. Dort bildet jene in der Sache begründete Distinktion die Grundlage für die reale Unterscheidung der Personen. Diese setzt die in der Sache begründete Unterscheidung voraus. Sie ist die Grundlage beim Hervorgehenlassen der göttlichen Personen. Kurz gesagt: der nun ontologisch bestimmte Gott ist die Voraussetzung der innergöttlichen Hervorgänge; denn nur er, der in sich den verstandesmäßigen Unterschied von Wesen und Attributen aufweist, ist der Gott, welcher die betreffenden Hervorgänge gründet.

Zu Beginn seiner Ontologie stellt Suarez den Unterschied zwischen dem Seienden an sich und dem Seinsbegriff heraus. Eben darin bringt er den Unterschied zwischen der realen Unterscheidung – so unterscheiden sich die Seienden an sich – und der Verstandesunterscheidung, die in der Sache begründet ist – so unterscheidet sich der Seinsbegriff von den anderen Begriffen – zum Tragen. Beide Unterscheidungen gehen miteinander einher, insofern der Seinsbegriff nichts anderes ist, als das erfaßte Seiende. Es gibt keine Ontologie oder Lehre vom Seienden, die das erfaßte Seiende ohne die Verstandesunterscheidung, zum Gegenstand hätte.

Auch keine Trinitätslehre ohne diese Verstandesunterscheidung. Dennoch ist da die Ausgangssituation eine andere. Steht bei der Seinslehre eine verstandesmäßige Einheit am Beginn – und eine solche Einheit weist der Seinsbegriff auf –, so sind es in der Trinität die realen Personen, deren Hervorgehen aber eine Verstandesunterscheidung voraussetzt. Da nun dieses Hervorgehen mit dem göttlichen Tätigsein zu tun hat, so liegt es auf der Hand, daß diese Verstandesunterscheidung eine Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen und seinem Tätigsein, bzw. Tätigkeiten sein muß.

Eine solche Unterscheidung, wie sie denn auch des weiteren näher bestimmt wird, ist undenkbar ohne eine Priorität der ersten Person. Wie könnte man zwischen der ersten Person und der Ausübung ihrer Vaterschaft eine Verstandes-Unterscheidung annehmen, es sei denn, es gäbe keine schlechthinige Einheit zwischen dem göttlichen Wesen, wie es schon der ersten Person eigen ist, und seinem innergöttlichen Hervorbringen. Es kommt hier nur darauf an, jene Verschiedenheit näher zu bestimmen.

Doch scheint Suarez eine zweifache Verstandes-Unterscheidung zu kennen, oder genauer und richtiger eine Stufung der Verstandesunterscheidung zu unterstellen. Die eine mit der unsere Erkenntnisweise auf den Vordergrund tritt. So wenn wir in Gott das Erkennen und das Sagen (des Wortes) verstandesmäßig unterscheiden, weil wir das eine nur nach der Weise eines Hervorbringens erfassen, das andere aber ein reales Hervorbringen ist. Daß wir das Erkennen so erfassen, geht auf unsere unvollkommene

Erkenntnisweise zurück; unvollkommen, weil wir das göttliche Erkennen nach der Weise des menschlichen Erkenntnisvorgangs vorstellen, als ob der Erkenntnisakt (*intellectio*) aus dem Erkenntnisvermögen hervorginge, was aber keineswegs der Fall ist; denn Gott selbst ist wesentlich Erkennen, folglich ist sein Erkenntnisakt gänzlich eins mit dem erkennenden Vater. Diesen Erkenntnisakt nach der Weise einer Emanation zu deuten, geht auf unsere Weise des Erfassens zurück.

Aber auch diese hat ihr Fundament in Gott selbst. Sehen wir doch ein, daß etwas nach einem bestimmten Verstande und nicht nach einem sonstigen Gott zukommt (*»aliquid convenire divinae naturae sub una ratione, et non sub alia«, de s. Tr. Myst. I,5,1*). Wir können also das Sagen und das Erkennen verstandesmäßig unterscheiden, weil das eine ein wirkliches Hervorbringen, das andere aber ein vollkommener Akt ohne jegliches Hervorbringen ist. Diese Verstandesunterscheidung zwischen den Tätigkeiten impliziert eine Verstandesordnung: die Erkenntnis ist schon da, bevor die andere Tätigkeit zum Abschluß gebracht wird. Der Vater wird als konstituiert, als erkennender Vater erfaßt, noch bevor Er durch den Erkenntnisakt das Wort hervorbringt. (vgl. ebd. I,6, n 8–9, n 14). Anders gesagt: das Erkennen steht dem göttlichen Wesen näher als das innergöttliche Hervorbringen, sonst wäre die Verstandesordnung zwischen Erkennen und Hervorbringen unverständlich.

Methodisch gesehen muß Suarez zuerst beweisen, daß Gott erkennend ist und auf Grund seines Erkenntnisaktes imstande, sich mitzuteilen: das Wort geht durch den Akt des Erkennens als solchen hervor.

»Wenn sie (die Akte des Erkennens und des Liebens) nur als begleitende oder auch voraufgehende unterstellt werden, dann könnten sie bei drei oder vier Hervorgängen unterstellt werden oder sie könnten jene begleiten, so wie die Güte Gottes oder die Gerechtigkeit, mag sie auch eine sein, mehrere Hervorgänge zuläßt« (*de s. Tr. Myst. I,6,15*)

Und nur das wesentliche Erkennen bringt ein ihm adäquates Hervorgebrachtes hervor. Aber ist dieses wesentliche Erkennen nicht den drei Personen gemeinsam? Bringen sie also alle Drei ein Wort hervor? Nein, nur der Vater, weil nur der Vater dieses Erkennen von sich her (*a se*) hat, vor jeglichem Hervorbringen; und nur dieses wesentliche Erkennen, das *»a se«* ist, kein mitgeteiltes oder hervorgebrachtes, hat die Kraft und die Fruchtbarkeit des Sich-Mitteilens. Der Vater bringt den Sohn außer (*praeter*) dem gemeinsamen wesentlichen Erkennen hervor, sofern er jenes aus sich hat (ebd. I,7,11).

Nirgends sonst als in der Trinitätslehre wird offenkundig, wie das sich selbst Mitteilen, – also das was dem Prinzip der Mittleren Epoche eigentümlich war –, eigens begründet werden muß. Denn inzwischen ist die Frage erwacht, – und wie sollte sie nicht erwachen? –: warum teilt Er sich mit? Und das heißt dann: Was also ist dem göttlichen Wesen eigentümlich, so daß es sich mitteilt und auch mitteilen kann. Das sich Mitteilen muß jetzt eigens noch einmal auf das dem göttlichen Wesen Eigentümliche gegründet werden. Was sonst sollte und könnte aber dieses Fundament sein, wenn nicht das, was das göttliche Wesen selbst unterscheidet vom jeglichen Seienden und es zum göttlichen oder unendlichen Seienden macht?

Das ist sein von sich her Sein, ein negatives *»a se«* Sein, wie Suarez ausdrücklich vermerkt: *»a se, formal (im Unterschied zu »effective«) oder negativ, weil (Er) nämlich*

(die ganze Ihm geschuldete Vollkommenheit) nicht von einem anderen hat« (DM 30,1,2). Und genau dieses »a se« macht auch den Unterschied zwischen dem wesentlichen Erkennen des Vaters und dem wesentlichen Erkennen der anderen Personen aus: das eine ist »a se«, das andere ist ein hervorgebrachtes oder mitgeteiltes. Aber steht das nicht in Übereinstimmung mit der thomasischen Aussage, über »das göttliche Wesen, von dem man sagen kann, daß es im Sohne oder im Heiligen Geist von einem anderen ist, nämlich vom Vater« (I q 33 a 4 ad 2)?

Suarez handelt nicht von dem Wesen, das nur im Vater von sich aus ist, sondern von demjenigen, das aus sich ist, *und* vom Vater, der aus sich ist. Darin zeigt sich die Veränderung der augustinisch-thomasischen Ordnung der Natur an. Heißt es bei Thomas von Aquin: »Es muß dort eine Ordnung geben dem Ursprung nach ohne ein Frühersein« (I q 42 a 3); – denn sonst könnte da von einem Prinzip keine Rede sein und das hieße, daß der Vater in Wahrheit kein Vater wäre; ist aber dort ein Vater, dann ist der andere der aus dem Vater Hervorgegangene, und so bilden sie eine Ordnung dem Ursprung nach; es kommt also alles darauf an, daß der Vater als Vater, der Sohn als Sohn und der Heilige Geist als die Liebe von Vater und Sohn in Wahrheit anerkannt werden –, so heißt es jetzt bei Suarez:

»Wird Ordnung der Natur genannt, weil das Wesen Gottes selbst aus sich und aus seiner Natur erfordert, daß es unmittelbar ohne Hervorgang im Vater sei, im Sohn aber durch seinen Hervorgang aus der ersten Person allein, im Heiligen Geist durch den Hervorgang aus Beiden« (de s. Tr. Myst. 4,15,7).

Die Ordnung der Natur ist eine Forderung des göttlichen Wesens! Und weshalb die seine? Weil das göttliche Wesen aus sich ist.

Die suarezische Frage ist nicht: Was heißt das, Vater zu sein? Auch nicht bloß die Frage: Was kennzeichnet den Vater als Vater? Sondern Suarez fragt nach dem, was den Vater zum Vater macht. Weshalb ist der Vater eigentlich Vater? Er fragt nach dem Grund der Vaterschaft und deshalb heißt das erste Kapitel im Index zum 8. Buch seiner Trinitätslehre: De prima ratione Paternitatis. Es wird nach dem Grund gefragt, und zwar: wie das eine Attribut Gottes der Grund eines anderen Attributs sei (8,1,2).

Was könnte aber das hinreichende Fundament jener ersten Eigentümlichkeit, der Vaterschaft, sein, wenn nicht die göttliche Natur (8,1,7)? Übrigens ist eine bestimmte Unterscheidung von göttlicher Natur und Person bzw. Eigentümlichkeiten, schon der Fragestellung zu entnehmen. Wie sollte man sonst nach dem fragen, was die Vaterschaft begründet? Und was sonst als die göttliche Natur könnte noch der Vaterschaft vorausgehen?

Die göttliche Natur ist erstens aus sich. Sie erfordert sodann eine Person, die ebenso aus sich ist. Die göttliche Natur ist zweitens eine mitteilbare und fruchtbare Natur. Als vernünftige Natur, Intellekt und Wille umfassend, bringt sie auf eine vernünftige Weise, also nach der Weise ihrer Natur, den Sohn, das Wort, hervor (8,1,7–10)

Das Sich-Entsprechen von göttlichem Wesen und Vaterschaft, – ihr aus sich Sein –, begründet das Frühersein des Vaters.

»Und so ist wahr, daß jene erste Eigentümlichkeit (die Vaterschaft), welche die göttliche Natur unmittelbar und aus sich mit sich bringt (secum affert), aus jener Natur folgt« (8,1,11).

Vor dem Vater gibt es keinen Ursprung. Es ist ungezeugt (8,2,9). Andererseits fordert die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur, daß diese Person nicht absolut sei, sondern eine Person, welche die göttliche Natur mitteilt (8,1,10).

Die Fruchtbarkeit und Mittelbarkeit der göttlichen Natur taucht an einer Stelle auf, die es in der augustinisch-thomasischen Theologie nicht gibt: beim Vorrang der göttlichen Natur auch noch vor dem Vater. Denn schließlich begründet ihr »a se« sowohl ihre Fülle als auch die Kraft zur Mitteilung. Ihre Fülle, bzw. ihr Überfluß – nur ein Seiendes aus sich ist durch nichts begrenzt, kennt also keine Beschränkung. Nur ein Erkenntnisakt (*intellectio*) der aus sich ist, hat die Kraft und die Fruchtbarkeit, ein ihm adäquates Wort zu sagen, ein Wort das, als mitgeteiltes Wort kein weiteres ihm adäquates Wort mehr sagen kann. Das innertrinitarisch mitgeteilte Wort bildet den Abschluß jenes Erkennens, das wesentlich von sich her ist.

Ein solches Hervorgehen des Wortes beinhaltet sein Hervorgehen aus der ganzen Erkenntnis des Vaters, also aus seiner wirklichen Erkenntnis der ganzen, der dreifaltigen Gottheit und aus der Erkenntnis alles dessen, was in ihrer Macht steht, bzw. erschaffbar ist. Aber indem Suarez sich von der scotischen Lehre absetzt, nimmt er eine »Verbesserung« an Thomas von Aquin vor. Dieser habe nur undeutlich geredet, »indistincte locutus fuerit« (de s. Tr. Myst. 9,7,3), da er beim Hervorgang des Wortes zwar von der Erkenntnis der Dinge redet, dabei aber keinen Unterschied macht zwischen den rein möglichen Geschöpfen und den künftigen, also nicht unterscheidet zwischen dem Wissen der einfachen Erkenntnis (*scientia simplicis intelligentiae*) des Möglichen und dem schauenden Wissen (*scientia visionis*) dessen, was einmal sein wird. Diese Unterscheidung darf nicht fehlen; denn käme auch das Wort aus dem schauenden Wissen hervor, so wäre schon vor dem Wort all das entschieden, was einmal geschehen soll. Wie könnte da noch von einem göttlichen Wort, wesensgleich mit dem Vater, die Rede sein?

Anscheinend bleibt es Suarez verborgen, weshalb Thomas von Aquin dieser Unterscheidung nicht bedarf; er kennt keine Priorität des Vaters, mithin des väterlichen Wissens. Da kann also das sogenannte Frühersein auch keine Gefahr in dem Sinne sein, daß erst nach dem Hervorgang des Wortes diesem jenes Wissen zugesprochen werden könnte. Daß das väterliche Wissen der Gottheit, bzw. des trinitarischen Gottes, dem Wort vorausgeht, das macht Suarez keine große Schwierigkeit; ist doch das Erkannte weder der, welcher durch die Erkenntnis hervorbringt, noch ist es das bewegende Objekt, das zur Erkenntnis bringt (ebd. 9,5,6). Der Vater empfängt sein Wissen nicht von den anderen Personen.

Allerdings verschweigt Suarez keineswegs, daß Thomas von Aquin – anders als Duns Scotus – jegliche Priorität in der Gottheit ablehnt. Doch vermutet er, daß diese Verschiedenheit »wahrscheinlich eher in der Redeweise besteht als in der Sache« (*fortasse potius in modo loquendi quam in re*) (DM 12,1,10). Thomas hätte bloß die Redeweise der Väter nachgeahmt. Oder Thomas hätte nur die Unvollkommenheit der Priorität verneint. So Suarez. Aber dies alles ist nur eine Interpretation der thomasischen Texte, die streng genommen der Ansicht widerstehen, es handele sich da eher um einen Unterschied der Redeweise. Was also berechtigt Suarez zu seiner Ansicht? Die Tatsache, daß auch Thomas von Aquin von einem Vorausgehen dem Verstand

nach redet: so wird die tätige Person (der Vater) als der Tätigkeit vorausliegend verstanden (vgl. STh I, 40,4). Sofern Er Vater ist, zeugt Er.

Daß auch Thomas von Aquin eine Unterscheidung dem Verstande nach vornimmt, heißt für Suarez: der geschaffene, abstrakt Gott erfassende Intellekt macht diese Unterscheidung, nicht aber der göttliche Intellekt selber, ebensowenig wie derjenige, welcher an der beseligenden Schau Gottes teilhat. Darin liegt: diese Unterscheidung kommt nicht wirklich in Gott zum Tragen und sie gehört deshalb nicht zum göttlichen oder auch theologischen Wissen. Aber es gibt noch ein anderes Wissen von Gott, eben das menschliche und dieses macht diese Unterscheidung – nicht willkürlicherweise, sondern veranlaßt von Gott selbst. Und wie sieht sie Gott? Wie die Seligen? Gott erkennt diese Distinktion »als auf seine Weise durch den geschaffenen Intellekt machbar« (de s. Tr. Myst. 4,4,17) (ut factibilem suo modo ab intellectu creato). Er erkennt die Berechtigung einer solchen menschlichen Gotteserkenntnis.

Was besagt dies? Anerkennung eines anderen Wissens; nicht bloß ein Wissen von der Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens, sondern zugleich von der Berechtigung solchen Erkennens. Unerhörterweise Anerkennung eines Wissens, das sich – auf Gott hin geurteilt – neben dem theologischen Wissen bzw. – vom Menschen aus gesehen – vor dem göttlichen Wissen behauptet. Deshalb hat es einen tiefen Sinn, wenn Suarez hinzufügt, das gelte auch für die Seligen. Will sagen: auch die Seligen sehen es so oder haben sozusagen ein doppeltes Wissen: die direkte Gotteserkenntnis wie auch die andere Erkenntnis Gottes. Da ist das theologische Wissen nicht mehr die Einprägung des Wissens Gottes und der Seligen, sondern da ist ein anderes theologisches Wissen entstanden, eines das nicht mehr von jenem Wissen Gottes und der Seligen geprägt ist, sondern das seine Berechtigung hat, unabhängig von jenem Wissen. Hier wird Descartes seinen Stoß führen.

Die Verstandesunterscheidung hat ein Fundament in der Sache. Darin liegt: die Ontologie setzt die Maßstäbe, ist selber Maßstab. Deshalb ist die Natur Gottes so zu erklären, wie demzuvor das Seiende erklärt wurde. Das Seiende, auf eine unvollkommene Weise erfaßt, wird folglich nach unterschiedlichem Verstande (sub diversis rationibus) erfaßt.

»Ein Erfassen, Erklären und Aussagen nach der Weise einer Eigenschaft oder Eigentümlichkeit, was im eigentlicheren Sinne nach der Weise eines Attributs zu bezeichnen wäre (diceretur), in der Weise, nach der die Theologen von den göttlichen Vollkommenheiten reden« (DM 3,1,5).

Auch beim Seienden selbst handelt es sich um Attribute, obgleich die philosophische Tradition von Bestimmtheiten und Eigenschaften redet (passiones, proprietates); denn es handelt sich um das, was einem Subjekt (Gott, das Seiende) in einem Urteil zugesprochen wird (praedicatur). Dazu genügt eine Verstandesunterscheidung zwischen dem Subjekt, das wenigstens ein konfus erfaßtes Wesen hat, und der ihm zuzusprechenden Vollkommenheiten.

Da nun unsere Seins- bzw. Gotteserkenntnis in solchen Urteilen besteht, ist es für Suarez eine Selbstverständlichkeit, daß Thomas und die anderen, älteren Autoren fast immer die ›Realunterscheidung‹ und ›Verstandesunterscheidung‹ in der von ihm erklärten Bedeutung verwenden (DM 7,1,14). Sollten sie denn bestreiten, daß die Sache selbst (das Seiende, Gott) nur unvollkommen erfaßt wird und also durch eine ver-

schärfte Begrifflichkeit, die keinen Unterschied in der Sache selbst beinhaltet, zu erklären sei? Wenn anders Gott das höchste Seiende ist, liegt es auf der Hand, daß

»alle Theologen die Gewohnheit haben nach der Erklärung des göttlichen Wesens oder der Seiendheit, über diese transzendentalen Prädikate (Einheit, Wahrheit, Güte), sofern sie Gott angepaßt werden können, zu disputieren« (de div subst I,6,1).

Hier wird verständlich, weshalb Suarez der Ansicht ist, daß Duns Scotus die thomasi-sche Darstellung über das göttliche Wesen als Zeugungsvermögen (I q 41 a 5), bestens entfaltet hat, »optime explicuit« (de s. Tr. Myst. 6,5,6). Und das, obwohl Duns Scotus selber sich ausdrücklich von Thomas von Aquin absetzt und es sich oben gezeigt hat, daß genau an dieser Stelle der ganze Unterschied von Thomas und Duns Scotus offenkundig wird. Denn alles worauf es Suarez einzig und allein ankommt, ist schon mit Duns Scotus gegeben: die hervorragende Stellung des göttlichen Wesens, sprich: seine Priorität und alles, was erforderlich ist, damit diese göttliche Natur imstande sei als »principium quo« tätig zu sein, bzw. die »ratio potentiae« auszuüben (vgl. ebd. 6,5,8).

Der Hinweis auf Thomas und die Versicherung, der thomasi-sche Grund sei vortrefflich (»Ratio divi Thomae est optima« 6,5,7) kann ruhig als eine Randbemerkung abgetan werden. Der suarezische Gedankengang ist ein anderer. Da steht zur Frage: wodurch ist der Vater formal imstande zu zeugen? Wodurch Er fruchtbar ist!

»Die Fruchtbarkeit aber hat Er nicht von der Beziehung, die unmitteilbar ist, sondern vom Wesen, das wegen seiner Unendlichkeit mitteilbar ist, also ist das Wesen das formale Prinzip« (ebd.).

Und weshalb braucht Thomas von Aquin diese Frage so nicht zu stellen? Weil jegliche Tätigkeit eine Mitteilung ist. Und weshalb ist jegliche Tätigkeit so bestimmt? Weil alles theologisch bestimmt ist, das heißt von dem Ersten her, der selbst Mitteilung ist. Folglich bringt jegliches, das durch seine Tätigkeit etwas hervorbringt, ein ihm Ähnliches hervor – »ähnlich was die Form betrifft, die es betätigt« (simile quantum ad formam quam agit) (I q 41 a 5). An der Ähnlichkeit wird das Zeugungsvermögen offenkundig.

Folglich kann der Vater nicht durch die Vaterschaft erzeugen, »sonst würde der Vater einen Vater erzeugen« (I q 41 a 5). Die Ähnlichkeit zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten schließt ein solches »quo« aus. Eine solche Ähnlichkeit gibt es, genauer dort, wo das Betätigen jenem Sein folgt (agere sequitur esse), das sich in der Betätigung mitteilt, weil es selbst Sich-Mitteilen ist. Deshalb bezeichnet das Zeugungsvermögen direkt »in recto« die göttliche Natur, – das ist in der Tat seine Natur –, und erst »in obliquo« die Beziehung (Vaterschaft), als das, was die Person des Zeugenden konstituiert. Und weshalb bezeichnet das Zeugungsvermögen, sei es auch »in obliquo«, die Beziehung und somit die Person des Vaters? Weil das Tätige sich unterscheidet vom Gemachten und das Zeugende vom Gezeugten. Die Betätigung impliziert nicht nur den Tätigen, sondern ebenso auch das, was aus ihr hervorgeht. Und das heißt in der Trinität: den Unterschied der Person.

Bei Suarez tritt der Vater als die Bedingung dafür auf, daß das Wesen sich durch Zeugung mitteile. Denn die suarezische Frage lautet: Weshalb ist die göttliche Natur imstande zu zeugen und nur durch den Vater zeugend? Weshalb ist diese Zeugung sozusagen auf den Vater beschränkt, wo es sich doch um eine Fruchtbarkeit und Mitteilbarkeit der gemeinsamen göttlichen Natur handelt? Warum nur diese eine Mittei-

lung der Natur (vgl. de s. Tr. Myst. 6,5,3)? Weil die Mitteilung durch Zeugung, nur auf ›eine‹ Weise des Hervorbringens ›einer‹ Person mitteilbar ist, »damit aber das Wesen die ›ratio potentiae‹ ausüben könne«, »ist es notwendig, daß es dem Ursprung nach, ohne einen solchen Akt, in einer hervorbringenden Person präexistiere« (ebd. 6,5,8). Keine Zeugung ohne Vaterschaft, das heißt keine Zeugung »donec essentia sit terminata hac prima proprietate« (ebd. 8,1,12), also keine Zeugung ohne jenen Verstandesunterschied von göttlichen Wesen und Person. Mit einem Wort: jener Verstandesunterschied – »unsere Erkenntnisweise, die ein Fundament in der Sache hat« (ebd. 8,1,11) –, den Gott als berechtigt anerkennt, besagt nichts weniger als die Eignung Gottes, ein trinitarischer Gott zu sein.

4 Die *distinctio realis* des Descartes: die Sache, welche nie nichtig sein kann.

Das methodische Nichts. Die neue Identität. Die Priorität der denkenden Sache.

Descartes wählt für sein Hauptwerk einen, wie es scheint, sehr allgemeinen Titel: »Renati Descartes, Meditationes de prima Philosophia«. Allgemeiner kann er nicht sein, möchte man meinen; es wird nur der Name des Autors erwähnt und angedeutet, daß es sich um die erste Philosophie handle, also nicht um ein Spezialgebiet der Philosophie. Allein dieser Titel entspricht genau der cartesischen Absicht. Es ist seine Absicht – schon deshalb hat sein Name hier einen Platz –, mit der Veröffentlichung seines Werkes, genauer seiner Meditationen, den Leser einzuladen, mit ihm zu meditieren: »ut nempe hoc ipso testarer nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt« (VII 157,19). Deshalb eine Einladung zum Meditieren, das heißt zum Mit-machen, genau jenen Weg zu beschreiten, den Descartes gegangen ist. Denn beim Meditieren handelt es sich um eine bestimmte Übung, eine bestimmte Lenkung: Keine religiöse oder fromme Seelenlenkung, dennoch eine höchst persönliche Einübung.

Aber was hat eine solche Einübung gerade mit der Ersten Philosophie zu tun? Weshalb entspricht das Meditieren bzw. Mit-Meditieren der Sache der Ersten Philosophie? Wie schon der Name sagt, beschäftigt sich die Erste Philosophie mit dem Ersten – mit dem Ersten gemäß der philosophischen Ordnung –, also mit dem, was das Erste ist beim ›ordine philosophari‹ (vgl. 134,18), folglich mit dem, was das Erst-Erkannte ist. Denn darin besteht die Ordnung, daß, was als Erstes vorgestellt wird, auch in Wahrheit das Erste sei, etwas, das ohne Hilfe des Späteren erkannt wird. Dementsprechend werden die Seele und Gott hier als das Erst-Erkannte benannt: sie sind die zuerst erkannten Sachen oder Substanzen. Sie werden erst im Untertitel erwähnt: Meditationen, in denen die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden (1. Auflage) – in denen die Existenz Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden (2. Auflage).

Obwohl die Seele und Gott die beiden Themata der Meditationen sind, gibt Descartes dennoch mit Bedacht seinem Hauptwerk nicht den Titel ›Über die Seele und über Gott‹. Ein solcher Haupttitel müßte das Mißverständnis zur Folge haben, es handle sich hier hauptsächlich um eine Seelen- bzw. Gotteslehre. Oder es gehe Descartes um eben diese Spezialthemata. Er will gerade nicht ›in speciali‹ diese Themata erörtern, und es sind auch keineswegs die einzigen Themata dieses Werkes (vgl. die beiden Briefe an Mersenne vom 11. November 1640). Sind dies bloß Randbemerkungen? Nur scheinbar; denn die Vorstellung einer Seelen- oder Gotteslehre widerspräche der Eigenart dieses Werks, Meditation zu sein. Inwiefern?

Weshalb redet Descartes von Meditationen? Was führt ihn dazu, diesen Titel zu wählen? Meditieren, das heißt sich von den Sinnen abzuwenden, die *sensibilia* sich selbst zu überlassen; die seinen Meditationen folgen »*cogitationem a rebus sensibilibus avocabunt*« (134,17). Mit dem Appell zur Meditation ging schon herkömmlicherweise die Loslösung des Erkennens aus der engen Verbindung mit den Sinnen einher; aber da ging es für gewöhnlich um den Aufruf zu einer anderen Lebensweise. Descartes geht es in den Meditationen nicht um die Lebensführung, sondern nur um die Unterscheidung des Wahren und Falschen, um die spekulativen Wahrheiten (15,9 u. 11), da er sich in diesem Werk nur den Sachen der Erkenntnis, nicht des Handelns zuwendet (22,21).

Es stehen nicht die Fragen zur Debatte, wie die sinnlichen Dinge einzuschätzen sind, ob und in welchem Maß sie erstrebenswert sind. Das alles sind Fragen der praktischen Lebensführung. Für Descartes stellt sich eine ganz andere Frage: Ob die sinnlichen Dinge das zuerst Erkannte sind, das heißt, konkret, ob mein Körper mir am besten bekannt sei, weil er mir noch eher als die Seele gegenwärtig ist, also die körperlichen Dinge das erstlich Gewußte sind. Stehen doch die sinnlichen Dinge hier für das, was uns dazu bringt, etwas als Erst-Erkanntes anzuerkennen, was sich keineswegs als ein solches ausweisen läßt. Mehr noch stehen sie im Blick, weil sie sogar bestimmen, was unsere ersten Erkenntnisse sind, wie sie die Sache der Ersten Philosophie sind.

Aber hatte die Ontologie nicht bis zum Überdruß versichert, daß das Seiende der erste Begriff sei und die Seinserkenntnis die erste Erkenntnis? In der Tat. Aber Suarez hebt immer wieder hervor, daß das Seiende ein wesentliches Prädikat sei. Das Seiende wird einem Subjekt zugesprochen. Und von diesem Subjekt wird ausgesagt, daß es eine Seiendheit hat, und es ihm also zukommt, ein Seiendes zu sein. Dieses Urteil setzt voraus, daß die Sache selbst bereits eine Sache sei. Deshalb kann Suarez sagen, daß eine ewige Wahrheit, wie z.B. der Mensch, ein Seiendes ist, daß eben dieses Urteil nichts anderes meine als die Seiendheit der Sache (vgl. DM 31,12,46). Das heißt aber, daß der Satz »ich, der Mensch, bin ein Seiendes« die Seiendheit des Menschen voraussetzt. Oder voraussetzt, daß der Mensch ein Etwas sei, was sich dann in der Weise des Urteils, der Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt, auslegt, das aber in der Identität oder Einheit der Extreme (Subjekt-Prädikat) begründet ist. Der Mensch ist diese Seiendheit.

Descartes stellt sich die Frage: wie weiß ich, daß ich ein Mensch bin? Darin liegt: auf was stützt sich die Behauptung, daß ich, der Mensch, eine Seiendheit, eine Sache, etwas bin?

»Trat mir doch zuerst entgegen, daß ich ein Gesicht, Hände, Arme und die ganze Gliedemaschine habe, wie sie auch an einem Leichnam beobachtet wird, und die ich mit dem Namen Körper bezeichnete« (VII 26,2).

Man kann und muß ergänzen: es gibt aber anderes, was ich an einem Leichnam nie wahrnehme; denn Descartes fährt fort: »Außerdem trat mir entgegen, daß ich mich ernähre, einhergehe, empfinde und denke; welche Tätigkeiten ich allerdings auf die Seele bezog« (26,6). Lauter Tätigkeiten, die dem Leichnam fremd sind. Darin liegt aber, daß ich, ausgehend von der sinnlichen Erfahrung, zur Unterscheidung von Körper und Seele komme; denn ich vernehme mit den Sinnen den Unterschied zwischen ei-

nem Menschen und seinem Leichnam. So lernte ich mich selbst als einen Menschen kennen: bestehend aus Körper und Seele.

Weshalb war das die erste Erkenntnis, die ich von mir hatte? Weil ich von dem Sinnfälligen ausgegangen bin. Und weshalb? Weil »ich doch jegliches, was ich bisher als höchst wahr zugelassen habe, entweder von den Sinnen oder durch die Sinne aufgenommen habe« (VII 18,15). Descartes hat dies soeben am Beispiel, so kann es zunächst scheinen, der Selbsterkenntnis verdeutlicht. Aber die Erkenntnis dessen, was ich bin, ist keinesfalls nur ein Beispiel unter möglichen anderen. Wenn Descartes auf diese Erkenntnis meiner als Menschen eingeht, dann nur im Hinblick auf das, was sich ihm als die erste unerschütterliche Erkenntnis erweist: daß ich eine denkende Sache bin. »Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est quae ...« (VII 140,18). Sein Dilemma ist: entweder gehe ich aus von den Sinnen – dann sehe ich mich herkömmlicherweise als Mensch – oder ich gehe einen anderen Weg, den der sicheren Erkenntnis; dann komme ich aber zu einer ganz anderen ersten Erkenntnis, jener, welche überhaupt erst diesen Namen verdient; denn sie kann keinem Zweifel anheimfallen.

Und weshalb ist es von entscheidender Wichtigkeit, von einer ersten, ganz gewissen Erkenntnis auszugehen? Weil sich nur auf diese Weise die Metaphysik als Fundament aller Wissenschaften erweisen kann. Fehlt dieses Fundament, so gibt es keine Wissenschaften. Es fehlt aber bislang, weil die größte Schwierigkeit der Metaphysik, nämlich klar und deutlich die ersten Kenntnisse zu erfassen – »de primis notionibus clare et distincte percipiendis« (157,7) –, noch nie gelöst wurde. Welche diese erste Erkenntnis sei (prima cognitio), und weshalb genau diese erste Erkenntnis jeder anderen Wissenschaft vorausliegen muß, das kann erst beim Hervortreten der ersten Erkenntnis thematisch werden. Dann wird zugleich offenkundig, weshalb überhaupt die Metaphysik die erste, weil grundlegende Wissenschaft ist.

Vorerst genügt die Feststellung: alles, was sich bisher als Fundament behauptete kann in Zweifel gezogen werden. Folglich beabsichtigt die erste Meditation, wie der Untertitel deutlich macht – »De iis, quae in dubium revocari possunt« (17,5) –, all das herauszufinden, was dem Zweifel anheimfallen kann. Denn solange das nicht geschehen ist, »haben wir in den Wissenschaften keine anderen Fundamente als jene, die wir bisher hatten« (12,3). Und das waren schwache. Die erste Meditation soll nur eines deutlich machen: ich habe bisher noch nie etwas Gewisses erkannt; ich weiß nichts, das sich durch Gewißheit auszeichnet, »aliquid certi« (24,7). Und der Vorteil einer solchen Einsicht? »Daß (der entsprechende Zweifel) uns von allen Vorurteilen befreit« (12,6), so vom Vorurteil, die vielen Wissenschaften gäbe es schon längst, und die bestehende Metaphysik sei die erste von allen.

Eben dieses Vorurteil beruht nun aber auf dem anderen: der Körper und das ihn Berührende ist mir am nächsten. Ich urteile, daß es so ist, daß dies wahr ist und bin dabei überdies der Überzeugung, es handele sich dabei um etwas, das gewiß wahr ist:

»daß ich schon hier bin, am Kamin sitze, eingehüllt in meinem Winterrock, dieses Papier da mit meinen Händen betaste und ähnliches. Aus welchem Grund könnte denn geleugnet werden, daß eben diese Hände und dieser ganze Körper meines sind (meum esse)« (18,22)?

Von Anfang an stellt Descartes die Frage nach dem, was mein ist. Somit wird sein Anliegen offenkundig: die Suche nach dem, was mir gehört – letztlich nach dem, was in meiner Macht steht. Zuerst scheint das, was mein ist, durch die Sinne vermittelt. Wenn auch die Sinne »mich manchmal über winzige und entferntere Gegenstände täuschen« (18,19), weiß ich doch, daß es da um Dinge geht, die ich nicht ganz genau wahrnehmen kann. Anders steht es mit dem Wahrnehmen meines Körpers und dessen, was mein Körper unmittelbar berührt. Müßte ich nicht unnormale sein, wenn ich dies nicht für etwas Wahres nähme? Oder könnte das Wahrnehmen meines Körpers auf dieselbe Ebene gestellt werden wie die Meinung der Wahnsinnigen, sie seien Könige, während sie bettelarm sind? So evident scheint jenes Vernehmen meines Körpers zu sein, daß es geradezu wahnsinnig erscheint, je daran zu zweifeln.

Und was läßt jene Evidenz außer Betracht? Daß ich ein Mensch bin, »als ob ich nicht ein Mensch wäre« (19,8), das heißt jemand, der nachts zu schlafen pflegt und dabei im Traume genau dasselbe erlebt, hier zu sein, am Kamin zu sitzen, usw., dabei jedoch im Bett liegt. Ich nehme jenes als wahr an und verdränge dabei, daß ich ein Mensch bin, der »das alles im Traum erfährt« (19,9). Das Hinnehmen meines Körpers, als etwas wahres und gewisses, widerspricht dem, was man annimmt, daß ich ein Mensch bin, jemand, der sieht, daß »das Wachsein vom Schlafen nie durch sichere Indizien unterschieden werden kann« (19,20).

»Ich bin erstarrt, und vielleicht bestärkt mir eben die Starre die Meinung vom Schlaf« (19,21). Ich bin erstarrt (obstupescam). Nichts Wunderbares und Erstaunenswertes tritt mir entgegen. Im Gegenteil. Ich werde mir langsam inne, wie es steht mit dem Wissen über mich selbst, das heißt mit dem Wissen jener Sache, die nach allgemeiner Überzeugung mir am besten bekannt ist. Die cartesische Frage ist nicht die Frage: wie steht es mit mir? Bei einer solchen Frage wird das Ich bereits als eine Sache hingenommen, und weil es für eine Sache genommen ist, stellt sich dann die Frage nach dem »Status« dieser Sache; etwa in welchem »Status« befindet sie sich? Dabei setze ich voraus, daß der Mensch »etwas« bzw. eine Sache sei. Descartes aber fragt: ist die Sache von mir so erkannt, daß jeder Zweifel ausgeschlossen ist?

Daß ich das Beschriebene auch im Traum erlebe, daß ich als Mensch im Unterschied Schlafen-Wachsein lebe, aber beide nicht unzweifelhaft unterscheiden kann, dies läßt die Meinung »ich träumte« ungemein an Kraft gewinnen. Denn jetzt weiß ich: was ich für evident genommen habe, ist keineswegs etwas, das klar und deutlich vernommen ist. Ich habe dies alles hingenommen, wie wenn ich träumte.

»Meinetwegen: wir träumen« (19,23). Dem Beschriebenen ist nicht zuzustimmen; aber besteht dann nicht wenigstens dies: Auge, Haupt, der ganze Körper? Und wenn dieses Ganze nur eingebildet wäre, so sind doch das noch Einfachere und Allgemeine wahr, etwa:

»die Natur des Körpers, wie sie eine gemeinschaftliche ist, und dessen Ausdehnung; ebenso die Gestalt der ausgedehnten Sachen; ebenso die Quantität bzw. ihre Größe und Zahl; ebenso der Ort, an dem sie existieren, die Zeit, während der sie dauern, und ähnliches« (20,15).

Bei diesem Aufstieg vom Einzelnen zum Allgemeinen und weiter zum noch Einfacheren und Allgemeinsten trägt Descartes der Tatsache Rechnung, daß wir Menschen uns am leichtesten im Einzelnen täuschen, daß aber eine Täuschung in bezug auf das Ein-

fachste und Allgemeinste sehr unwahrscheinlich, mehr noch grundlos ist, und wir deshalb schließen dürfen, daß »die Arithmetik, die Geometrie und ähnliche Wissenschaften« (20,23) »etwas, das gewiß und unzweifelhaft ist, enthalten (aliquid certi atque indubitati continent)« (20,27). Da hätte man endlich Etwas, das sich durch Gewißheit und Unbezweifelbarkeit auszeichnet. Und was spricht dafür? Die Tatsache, daß

»ob ich wache oder schlafe, zwei und drei zusammen fünf geben, und das Quadrat nicht mehr als vier Seiten hat; und es scheint nicht geschehen zu können, daß so durchsichtige Wahrheiten den Verdacht der Falschheit auf sich ziehen möchten« (20,28).

Wir haben hier also einen Sachverhalt, der nicht einmal vom Unterschied Wachsein-Schlafen bzw. Träumen, berührt wird. Also gibt es keinen Grund, daran zu zweifeln. Stoßen wir hier auf ein Erstes, das unzweifelhaft ist? Eher nebenbei äußert Descartes ein Bedenken, das die eigentümliche Gewißheit jenes Sachverhaltes herausstellt. Es kümmern sich die mathematischen Wissenschaften wenig darum, »ob diese (ihre Gegenstände) in Wirklichkeit sind oder nicht« (20,26). Also kommen sie nur deshalb nicht in den Verdacht der Falschheit. Im übrigen zeigt dieses Bedenken, daß die besagten Wissenschaften keine Grundlage hergeben können; setzt doch jede Wissenschaft die Existenz ihres Gegenstandes voraus; es geht ihnen um einen wirklichen Gegenstand. Dennoch tastet dieses Bedenken keineswegs jenes Etwas an, das bis jetzt vergebens gesucht wurde: ein Etwas, das keinem Zweifel anheimfallen kann. Aber kann es wirklich keinem Zweifel ausgesetzt werden?

Anscheinend hat der methodische Zweifel einen Endpunkt erreicht. Ein Zweifel, der auch noch jenes in Frage stellt, scheint ausgeschlossen, wäre da nicht die alte Überzeugung: »es gebe einen Gott, der alles kann und von dem ich so, wie ich existiere, geschaffen wurde« (21,2). Nachdem dieser Gott schon zugelassen hat, daß ich mich gelegentlich täusche, könnte Er auch wollen, daß ich einer durchgängigen Täuschung anheimfalle.

Diese Erwägung hat hier ihren Ort. Erstens, weil sie nur vor dem cartesischen Gottesbeweis möglich ist; denn erst dieser Gottesbeweis bereitet der konfusen Gotteserkenntnis ein Ende. Wie konfus diese Erkenntnis Gottes sei, das zeigt die der Spätscholastik eigentümliche Hypothese: wenn Gott nicht wäre, so wäre dennoch Wahrheit; denn die Sachen haben ihre eigene Wahrheit. Es gäbe also Wahres unabhängig vom Schöpfergott. Da ist von einem Wahren die Rede, aber von einem Wahren, das man keineswegs klar und deutlich vernommen hat, etwa daß ich Mensch bin. Denn was sagte Suarez wieder vom Menschen und von dem Gott, der Menschen erschaffen hat? Daß der Mensch von sich her eben diese Sache sei; daß es Gott wohl freistehe, einen Menschen zu schaffen, Er aber bei dieser Schöpfung auf die wahre Sache angewiesen sei, weil sie Ihm als Sache schon vorläge. In der Tat sagt die alte Ansicht: ich bin so geschaffen, wie ich existiere »talis, qualis existo, sum creatus« (21,2). Und als Mensch existiere ich. An diesen Menschen richtet sich die erste Frage, die sich aus jener alten Ansicht ergibt:

»Woher aber weiß ich, daß Jener nicht gemacht hat, daß es gar keine Erde, keinen Himmel, keine ausgedehnte Sache, keine Gestalt, keine Größe, keinen Ort gibt, und dennoch dieses alles nicht anders existiere, als sie mir jetzt erscheinen?« (21,3).

Noch einmal: die Hypothese, welche irgend »einen so mächtigen Gott« voraussetzt, jedenfalls einen Gott, der mächtiger ist als der ontologische, hat hier ihren Ort. Denn der ontologische Gott weist einen Mangel auf. Es gibt ein Etwas, das von Ihm unabhängig ist: die Sache als Sache. Erst nachdem dieser Mangel behoben ist, und das heißt erst nachdem sich Gott als Quelle jegliches Realen oder alles Wahren erwiesen hat, zeigt sich, daß Er unmöglich ein Betrüger sein kann, weil jede »Täuschung auf einem gewissen Mangel beruht« (52,8). Aber dieser Beweis kann erst geführt werden, nachdem offenkundig geworden ist, was die Natur der Sache sei, und nachdem sich gezeigt hat, daß genau diese Sache als solche oder ihrer Natur nach dem Schöpfer zu verdanken ist.

Zweitens ermöglicht diese Hypothese, auch die ersten und sichersten Erkenntnisse dem Zweifel zu unterwerfen: »so daß ich getäuscht werde, sooft ich zwei und drei addiere oder die Seiten des Quadrats zähle oder bei etwas noch Leichterem, wenn man sich solches noch einbilden kann?« (21,9). Selbst das ist ungewiß. Und warum? Weil ich meine Natur nicht kenne und deshalb nicht weiß, ob »Er mich so geschaffen hat, daß ich immer getäuscht werde« (21,13). Solange ich meine Natur nicht als etwas unzweifelhaft Wahres und Reales erkenne, also als Etwas, das »eine wahre Sache« sei (27,16) – »ich bin aber eine wahre Sache« (27,15) –, ist diese Ungewißheit nicht aufzuheben. Unzweifelhaft zu wissen, wer ich bin, das ist auch zu wissen, daß meine Natur keine trügerische Natur sei. Und zu dieser wahren Sache gehört das Denken (cogitare), genauer und richtiger: sie ist eine denkende Sache.

Und wenn es keinen Gott gäbe? Zugegeben, »das Ganze von Gott (Gesagte) sei letztlich erdichtet« (21,19), käme es dann zu einer größeren Gewißheit? Keineswegs. Jene, die es vorziehen, »einen so mächtigen Gott zu leugnen« (21,17), mögen dann unterstellen, »ich sei durch das Schicksal, den Zufall oder durch die Verkettung der Dinge oder sonst auf irgendeine Weise zu dem gekommen, was ich bin« (21,20), jedenfalls ist dieser Urheber meines Ursprungs (autor originis) weniger vollkommen, »und es wird um so wahrscheinlicher, daß ich so unvollkommen bin, daß ich stets getäuscht werde« (21,25). Je unvollkommener der Urheber meiner Natur ist, desto mehr bin ich der Unvollkommenheit der Täuschung und des Irrtums ausgesetzt.

Ist der Zweifel jetzt so mächtig und kräftig, daß wir uns vor den gewohnten Ansichten in acht nehmen? Besonders vor der Ansicht, daß ich die körperlichen Sachen deutlicher wahrnehme als ich mich selbst erfasse? Nein; wie zweifelhaft die gewohnten Ansichten jetzt auch seien, ich bin noch nicht imstande, »mir abzugewöhnen, ihnen beizustimmen und zu vertrauen« (22,7). Ich unterstelle, daß sie nur »in einer bestimmten Weise zweifelhaft sind« (22,9), was sie in der Tat sind, »und gleichwohl sehr glaubhaft und es viel mehr mit der Vernunft in Übereinstimmung sei, ihnen zu glauben als sie zu verneinen« (22,10). Descartes verwendet hier, wo auch sonst noch, das Verbum »credere«, wörtlich übersetzt »glauben«; nur daß unser heutiges Verständnis dieses Wortes nicht genügend zum Ausdruck bringt, was Descartes beim Verbum »credere« noch im Ohr hatte, nämlich das Zustimmung (assentire), die Zustimmung des Intellekts (assensus intellectus) (vgl. Thomas von Aquin, STh II–II q 1 a 4).

So besetzten denn die gewohnten Ansichten »meine Leichtgläubigkeit« (22,6). Mit Recht redet Descartes von einer Okkupation, denn es kommt nicht einmal zur freien Zustimmung, sondern das alles geschieht »fast gegen meinen Willen« (22,6). Deshalb

muß ich diesen Willen in die entgegengesetzte Richtung zwingen. »Ich täusche mich selbst und fingiere, daß jene (Ansichten) zuweilen gänzlich falsch und eingebildet sind« (22,13). So kommt es zum Gleichgewicht der Vorurteile. Weder das eine Vorurteil – die geläufigen Ansichten sind vertrauenswürdig –, noch das andere Vorurteil – Alles ist eine Fiktion –, haben ein Übergewicht, sondern diese Urteile stellen ein skeptisches Gleichgewicht her. Dadurch entsteht noch kein wahres Urteil; aber indem die Vorurteile sich gegenseitig neutralisieren, wird der Weg dazu freigemacht; denn »keine verkehrte Gewohnheit mehr mag mein Urteil vom richtigen Vernehmen wegdrücken« (22,16).

Bleibe es bei der Zustimmung zum mehr oder weniger Zweifelhaften, so bleibe alles beim Alten, bei dem, was mehr oder weniger wahr ist, das heißt beim Wahrscheinlichen. Das kann man dort hingehen lassen, wo das Wahrscheinliche sein Recht hat, nämlich in der praktischen Lebensführung, bei jenen Sachen, die ich zu tun habe. Da ist mein Urteil berechtigt: so und nicht anders zu handeln, ist wahrscheinlich das Beste.

Anders steht es mit der Erkenntnis des Wahren. Entweder wird das Wahre erfaßt und also etwas, das real ist, oder ich erfasse es nicht; und dann nehme ich das an, was dem Wahren entgegengesetzt ist, das Falsche oder das Erdichtete oder das Fingierte. Wo solches als etwas Reales hingenommen wird, da ist Wissenschaft im Prinzip ausgeschlossen; denn sie beschäftigt sich dann nicht mit dem Realen. Deshalb kann Descartes in seinem »Discours de la méthode« sagen, daß bestimmte Leute einem Blinden gleichen, der, um ohne Nachteil mit einem Sehenden zu kämpfen, diesen in den Hintergrund eines sehr dunklen Kellers hinabführt; er selber aber bei der Veröffentlichung seiner Prinzipien etwa dasselbe tut wie »einige Fenster zu öffnen und Licht in jenen Keller hineinscheinen zu lassen« (VI 71,9).

Alles sei Fiktion. »Ich werde dafürhalten, daß Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alles Äußere nichts anderes als Spielgemächte von Träumen sind« (22,26). Man könnte leicht meinen, die Frage wäre: sind diese äußeren Gegenstände nur Traumbilder oder sind sie reale Gegenstände? Aber diese Frage ist einer anderen untergeordnet, nämlich der eigentlichen: gibt es von diesen Gegenständen ein Wissen oder ist ein solches Wissen im Prinzip ausgeschlossen, da es sich um Traumbilder handelt, also um etwas, was sich im Traum abspielt und nichts Reales aufweist? Ist das, was ich sinnlich vernehme nur etwas, das sich im Traum abspielt? Bin ich ein Träumer, weil es einen genius malignus gibt, jenen höchst mächtigen Geist, der all seine Mühe darauf richtet, mich zu täuschen?

»Ich werde mich selbst betrachten wie einen, der keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keinerlei Sinn hat, sondern fälschlich der Ansicht war, daß ich dieses alles hätte« (22,29).

Als ob ich ein Träumer gewesen wäre. Jemand, der in einer Traumwelt lebt, weil alles, was um ihn herum ist, alles, was er selbst hat, nichts Wahres, nichts Reales ist. Schon hier wird deutlich, auf welches Wahre Descartes hinauswill: auf ein Wahres, das nie auf die Ebene des Erdichteten und Traumhaften heruntergebracht werden kann, auf ein Wahres, das als solches zugleich auch eine wahre Erkenntnis, ein wahres Wissen gründet. Diese wahre Erkenntnis muß mich selbst betreffen; denn wie wäre ich sonst von jenem Ich, das träumt, zu unterscheiden? Und weil dieses träumende Ich keine Sache

ist, die auf eine bloß individuelle Veranlagung zurückgeht, keine Charakterisierung eines Einzelmenschen, deshalb ist Descartes genötigt zur Hypothese des *genius malignus*, jenes Geistes, der imstande sein soll, eine solche Traumwelt hervorzuzaubern.

Solche Traumwelt kann dem Schöpfergott, der »Quelle der Wahrheit« ist (22,23), nicht zugesprochen werden. Sie muß auf »jenen Betrüger« (23,7) zurückgehen, der alles darauf anlegt mich zu betrügen, das heißt mich zu falschen Urteilen zu verführen, indem ich seinem Machwerk als etwas Wahrem zustimme. Und wann tue ich das? Jedesmal, wenn ich so tue, als ob ich schon eine wahre Erkenntnis meines Selbst und der Welt hätte. Tue ich so, so bleibt die Frage aus: »Was wird also wahr sein (Quid igitur erit verum)?« (24,17).

Aber diese Traumwelt kann auch nicht von mir herrühren. Wie könnte ich sonst den Weg gehen, den ich eingeschlagen habe, »nämlich alles zu entfernen, was auch nur den geringsten Zweifel erlaubt« (24,4)? Diesen Weg kann ich nur gehen, weil es von Anfang an »in meiner Macht steht« (23,5), »in mir ist« (23,6), »nichts Falschem zuzustimmen, noch daß dieser Betrüger, sei er noch so mächtig, noch so listig, mir je irgend etwas aufbindet« (23,6). Dies liegt außerhalb seiner Macht. Und nur deshalb kann ich mit dem Wissen anfangen, daß »vielleicht dieses Eine (wahr sei), daß es nichts Gewisses gibt« (24,18). Denn ich weiß noch nicht, ob es ein Etwas gibt, das »auch nicht den geringsten Anlaß zu zweifeln bietet« (24,20). Somit ist schon von Anfang an ausgemacht, was mir am nächsten steht: eben diese Macht, zuzustimmen oder meine Zustimmung zu verweigern. Aber es muß noch eigens bewiesen werden, daß dieses Ich oder das, was ich bin, mir auch noch bekannter ist als das, was man gemeinhin für das am meisten bekannt nimmt. Deshalb trägt die zweite Meditation den Untertitel: »Über die Natur des menschlichen Gemüts: das es bekannter sei als der Körper« (23,20). Auch der gründlichste Zweifel läßt mich nicht machtlos liegen: es bleibt immer das, was an mir liegt. Das menschliche Gemüt muß nie ein unter Zwang stehendes sein, weil es so sehr in meiner Macht steht, daß nicht einmal der besagte Betrüger ihm etwas aufbinden kann.

Zu Beginn der ersten Meditation wird der Zweifel allgemein und dies dort, wo ich dessen inne werde, daß ich nicht zweifelsfrei unterscheiden kann, ob ich wachend oder schlafend meditiere. Am Ende dieser Meditation ist alles zweifelhaft geworden, weil alles das Machwerk eines höchst mächtigen Betrügers sein könnte. Deshalb weiß ich noch nicht einmal, »ob es in meiner Macht steht, etwas Wahres (*aliquid veri*) zu erkennen« (23,5). Nur eines weiß ich, daß auch dieser höchst mächtige Betrüger nicht allmächtig ist: die Grenze seiner Macht wird offenkundig, er ist nicht imstande, mir sein Machwerk als etwas Wahres aufzubinden.

An dieses Ergebnis knüpft die zweite Meditation an. Jener höchst mächtige Betrüger ist nicht allmächtig. Denn es ist ihm etwas vorgegeben, und genau an diesem Etwas stößt sich seine Macht. Selbst wenn ich der Urheber wäre dieser Gedanken: »ob also nicht Ich wenigstens etwas bin?« (24,24). Aber ich habe mich nicht überzeugen können, daß es etwas gibt in der Welt; also bin auch ich nicht. Doch sicherlich war ich, als ich mich von etwas überzeugt habe. »Zweifelsohne also bin ich auch, wenn er (der sehr mächtige Betrüger) mich betrügt« (25,7). In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen ›Ich‹ und dem Betrüger: beide finden dasselbe vor; ihnen ist dieses

vorgegeben, daß ich Etwas bin. Nur eines hat der mächtige Betrüger vor: daß er noch deutlicher hervortreibe, daß ich etwas bin. »Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich Nichts bin (ut nihil sim), solange ich denken werde, daß ich etwas bin (me aliquid esse)« (25,8).

Ich bin etwas, »solange ich denken werde, daß ich etwas bin« (25,9). Hier zeigt sich die Grenze der Macht jenes sehr mächtigen Betrügers. Welche Macht hat er? Eine Macht, wie sie von den Heiden für ihre Idole und Dämonen beansprucht wird (Brief vom 4.5.1647 = V, 8–9), eine Macht, die Grenzen kennt. Jenes Etwas, das ich bin, ist die Grenze seiner Macht. Und was unterscheidet dieses Etwas von allen anderen Sachen? Was ist diesem Etwas eigentümlich? Konkreter: was macht, daß genau dieses Etwas die Grenzen jener Macht aufzeigt? Nichts anderes als das es nie zu etwas bloß Erdichtetem herabgesetzt werden kann. Es kann nie sein Machwerk sein, das heißt es kann nie etwas Falsches, Betrügerisches sein. »Dieser Satz: ich bin, ich existiere, sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste erfasse, ist notwendig wahr« (25,11).

Bei jenem Machwerk des *genius malignus* oder den entsprechenden Chimären handelt es sich nicht einfach um bestimmte Gegenstände, die durch ihren chimärischen Charakter gekennzeichnet und deshalb auch dem gegenständlichen Bereich zuzusprechen sind, bzw. ein eigentümliches Feld bilden, sondern es sind Traumbilder, die aber beanspruchen, für wahre Bilder genommen zu werden. Auch im Traum treten Bilder auf und zwar so, als ob sie reale Sachen repräsentieren würden. Solche Chimären stehen hier also für ein Wissen, das beansprucht, ein wahres Wissen zu sein, aber diesem Anspruch nicht genügt und folglich auch nicht als Wissen anzuerkennen ist. Diesen Chimären oder Traumbildern widersetzt sich zuerst nur Eines: das, was nicht anders als wahr sein kann, das notwendig Wahre, nämlich, daß ich bin; das kann nie ein Traumbild bzw. eine Chimäre sein.

Man übersieht hier leicht, daß da ein ganz anderes, ein ganz neues »Etwas« auftritt, ein Etwas, das dem methodischen Nichts entgegengesetzt ist. Dieses methodische Nichts erreicht in der Hypothese des *genius malignus* seinen Höhepunkt. Denn nur dieser *genius malignus* ist durch seine Macht und Verschlagenheit imstande, alles in eine Traumwelt, in eine Chimäre zu verwandeln, also in Nichts, das heißt hier in etwas Nichtiges. Denn genau in diesem Sinne sind Traumbilder und Chimären nichts anderes als Nichtiges. Nie aber wird der *genius malignus* bewirken, »daß ich Nichts bin« (25,9). Er kann mich nie in eine Chimäre verwandeln.

Nichtiges aber setzt eine Schätzung voraus, und eine Schätzung geschieht immer im Hinblick auf das, wofür man die Sache einschätzt. Alles könnte eine Chimäre sein – das war die Schätzung. Und wer ist es, der alles als nichtig einschätzt, es sei denn Descartes selbst? Und in welcher Hinsicht wird alles als nichtig eingeschätzt? Im Hinblick auf die »*res cognoscendae*« (vgl. 22,21), nicht im Hinblick auf die »*res agenda*« (vgl. noch 15,11; 149,5; 350,23; 460,2; 475,24; 477,6). Die Sachen, die es zu erkennen gilt, das sind die Sachen, die nichtig sind. Bezüglich dieser Gegenstände herrscht eine unglaubliche Täuschung. Deshalb müssen zunächst all diese Gegenstände dem Nichtigen gleichgesetzt werden. Aber »etwas« widersetzt sich diesem methodischen Versuch der Gleichschaltung. Eines erweist sich keineswegs als nichtig.

Daß die Wissenschaften sich mit Nichtigem beschäftigen, das ist die cartesische Grundüberzeugung. Aber wie sollte man diesem Treiben ein Ende bereiten, es sei

denn, daß es der Ersten Wissenschaft, dem Stamm aller anderen, gelinge, ein Erstes herauszuarbeiten, das nie ein Nichtiges sein kann. Dann ist der feste und unbewegliche Punkt des Archimedes gefunden; der Punkt, von dem her alles in Bewegung gebracht werden kann (vgl. 24,9).

Dieses erste Etwas, das sich vom Nichtigen unterscheidet, ist eine erste Erkenntnis: ich weiß unzweifelhaft, daß ich notwendigerweise etwas bin. Daß dieses Etwas ein Erkanntes ist, ergibt sich schon aus seinem Gegensatz zum Nichtigen, dessen Unvollkommenheit oder Nichtigkeit gerade darin besteht, daß es sich nicht als erkannt ausweisen kann. Im Gegenteil. Es beansprucht die Würde des Wissens, entpuppt sich aber als das, was es ist: nicht zu unterscheiden von Chimären und vom Erdichteten. Sich vom Nichtigen unterscheiden, das heißt also, sich als gewisse und evidente Erkenntnis ausweisen. Genau das tut das Etwas, das ich bin.

Und worin bestand bisher die Täuschung? Daß das eine für das andere genommen wird: das Erdichtete für etwas Reales, die Chimäre für etwas Seiendes. Diese Gefahr droht auch jetzt, ja sie bedroht jene Erste Erkenntnis, jenes Erste, das etwas unzweifelhaft Wahres ist. Denn indem ich mich selbst noch nicht genügend erkenne, muß ich mich in acht nehmen,

»daß ich vielleicht unvorsichtigerweise nicht etwas anderes an meiner Stelle (in locum mei) annehme und auf diese Weise auch in dieser Erkenntnis abirre, von der ich behaupte, sie sei die gewisseste und evidenteste von allen« (26,16).

Es findet dann eine Täuschung statt, die sich nach Art des Tauschgeschäftes vollzieht. Das eine, das »Ich, der ich bin«, wird gegen ein anderes Ich, Ich-Mensch oder was dasselbe ist, einen beseelten Körper eingetauscht. So geschieht es, weil die alte Ansicht sich geltend macht – eben jene, die ich früher von mir hatte, daß ich nämlich ein Mensch bin, obwohl dies keineswegs gewiß und unerschütterlich feststeht.

Daß ich ein Mensch sei, war vordem nie problematisch. Und warum nicht? Das ist die Frage, welche Descartes implizit aufwirft. Daß ihn diese Frage bewegt, zeigt der Unterschied, den er macht, zwischen dem, was die Schule zu Menschen sagt und dem, was die spontane Antwort ist. Die Schule bietet eine Definition. Und wozu führt eine solche? Zu weiteren Schulfragen. Mit der Antwort: der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen gerate ich in weitere und schwierigere Fragen: Was ist ein Sinnenwesen und was ist vernünftig? Besonders aber lenken solche Fragen bzw. Antworten von der eigentlichen Frage ab. Die angeblich spontane Antwort macht wenigstens deutlich, worauf sich dieses »ich bin ein Mensch« stützt.

Laß ich mich von der Natur führen (»natura duce«: 26,1), so ist das erste, was sich darbietet: »Ich habe ein Gesicht, Hände, Arme, und diese ganze Gliedermaschine, die man auch an einem Leichnam wahrnimmt, und den ich Körper nannte« (26,3). Als Mensch fange ich beim Sinnfälligen, besonders beim Augenfälligen an. Und das Erste, was ich auf diese Weise über mich selbst kennenlerne, ist etwas, das nicht einmal den Unterschied von Körper und Leichnam kennt. Erst nachher wird gesehen, was es noch gibt. »Dann bot sich mir an, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke; Tätigkeiten, die ich der Seele zuschrieb« (26,6).

Bei dieser Begegnung mit mir als einem Menschen ist noch etwas, was sehr auffällt: Daß ich entweder die Kenntnis der Seele außer Acht lasse oder sie mit Hilfe der Einbildung bildhaft vorstelle. Anders steht es mit der Kenntnis des Körpers. »Am

Körper zweifelte ich doch jedenfalls nicht, sondern erachtete dessen Natur deutlich zu erkennen« (26,11). So deutlich, daß Descartes anschließend eine Erklärung des Körpers bietet.

»Unter Körper verstehe ich alles, was geeignet ist, durch irgendeine Gestalt begrenzt, durch einen Ort umschrieben zu werden, den Raum so auszufüllen, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch erfaßt wird und auf verschiedene Weisen bewegt werden kann, zwar nicht durch sich selbst, sondern durch irgendein anderes, mit dem es in Berührung kommt« (26,14).

Bei einer so deutlichen Beschreibung scheint jeder Zweifel ausgeschlossen: diese Beschreibung paßt auf mich als Menschen. Weitere Fragen scheinen überflüssig. Nur eines erweckt das Erstaunen: daß bestimmte Fähigkeiten, die Kraft, sich selbst zu bewegen, gleichfalls zu empfinden oder zu denken, in bestimmten Körpern anzutreffen sind. Ist somit nicht die einzige Frage angedeutet, welche dieses Erkenntnis des Körpers hervorruft, die Frage nach dem Unterschied zwischen den Körpern? Die Seele kommt hier nur zur Sprache aufgrund jener Verschiedenheit zwischen den Körpern.

Descartes stellt eine ganz andere, eine ganz neue Frage: ob ich dies alles habe, all das, was zur Natur des Körpers gehört – des Körpers, wie er soeben beschrieben wurde –, und das, was der Seele zugesprochen wird (vgl. 26,27). Und warum kann er diese Frage stellen? Weil er auf die Hypothese des *genius malignus* zurückgreift. Und was bedeutet dies? Auf einen Urheber zurückgreifen, auf den Urheber dessen, was nichtig ist, auf jenen, der allein imstande ist, mir dies alles als ein Traumbild vorzuspiegeln. Nur deshalb kann Descartes wahrhaft die Frage stellen: Was gehört mir? Was steht in meiner Macht und so auch Freiheit? Jene Hypothese zeigt: es könnte auch anders sein; es gibt die Möglichkeit, daß es einem anderen zukomme, jener Ursache, auf die dies alles zurückgeht.

Descartes kann nicht nur die Frage stellen: »Was gehört mir? Was ist von mir unabtrennbar?«; er muß diese Frage stellen. Und warum? Weil er aufzeigen will, daß die denkende Sache die erste Erkenntnis darstellt bzw. die erst-erkannte Natur ist, also nicht das Seiende als Seiendes oder die Sache als Sache, der erste Begriff sei. Daß es vordem der erste Begriff war, zeigt sich an dem Satz, Ich bin ein Mensch.

Diese Versicherung als eine grundlegende anzunehmen, ist nur möglich aufgrund der Vorstellung, daß der Mensch ein reales Wesen, also ein Seiendes sei; anders gesagt, daß der Mensch ein Etwas sei, daß Etwas mich unterscheidet von all dem, was Nichts bzw. ein bloßes Verstandesding oder ein Chimäre ist. Und wie unterscheiden sich die bloßen Verstandesdinge von dem, was Etwas ist? Daß sie nur aufgrund einer äußeren Benennung Seiende genannt werden, innerlich aber keine Seienden sind. Was ein reales Wesen hat, das Etwas, ist innerlich ein Seiendes, das heißt daß es durch die innere Seiendheit, »die mit ihm identisch ist und von ihm unabtrennbar« (DM 2,2,18), ein solches Etwas ist. Diese Unabtrennbarkeit ist dem Seienden, dem realen Wesen, eigentümlich und unterscheidet es vom bloßen Verstandesding. Auch der Mensch, ein Seiendes, ist durch diese Unabtrennbarkeit gekennzeichnet. Anders die Chimäre, sie kann willkürlich verändert werden.

Das methodische Nichts, das aus dem methodischen Zweifel hervorgeht, hat mit jenem ontologischen Nichts nur noch den Namen gemeinsam; eine andere Verbindung

zwischen dem einen und dem anderen Nichts gibt es da nicht. Descartes führt ein Nichts ein, das zuvor unbekannt war.

Dieses Nichtige unterscheidet sich von einem ganz anderen Etwas. Kein Etwas, das wie das ontologische Etwas von sich her etwas ist, sondern ein Etwas, das im klar und deutlich Erkennen beruht. Jenes Nichtige oder die cartesische Chimäre entspricht dem, was falsch bzw. imaginär sein könnte, also dem, dessen Erkenntnis sich als imaginär erweisen kann. Deshalb handelt es sich bei dieser Chimäre nicht länger um etwas, was Menschen sich irgendwie ausgedacht haben; solche Chimären sind längst bekannt; und auch Descartes weist auf die Maler hin, die sich die ungewöhnlichsten Gestalten erdichten (vgl. 19,31), sondern um das, was sich im methodischen Zweifel als nur scheinbar Erkanntes herausstellt, keinem unzweifelhaften Erkennen entspricht und also einen ganz anderen Ursprung hat.

Dieser Ursprung wäre etwa jener höchst mächtige Betrüger. Nehme ich einen solchen Ursprung an, »kann ich dann versichern, auch nur das geringste von alledem zu haben, wovon ich schon sagte, es gehöre zur Natur des Körpers?« (26,26). Ich kann es nicht; denn all dieses könnte sich als eine Chimäre herausstellen. »Was aber von dem, das ich der Seele zuschrieb? Das Sichernähren oder das Gehen?« (27,2). Habe ich keinen Körper, so sind sie »nichts, es sei denn Erdichtungen (nihil sunt nisi figmenta)« (27,4).

Daß etwas zweifelhaft, falsch bzw. imaginär sein kann, zeigt sich dadurch, daß es vom unzweifelhaft Gewissen trennbar ist. War das ontologische Etwas durch eine Unabtrennbarkeit charakterisiert, so kommt jetzt eine ganz andere Untrennbarkeit zum Vorschein: das, was mit dem unzweifelhaft Erkannten identisch ist, was sich von ihm, dem seienden Ich – ich weiß ganz gewiß, daß ich bin –, nicht trennen läßt. Ein neues Untrennbares bekundet sich, jenes, das mit dem neuen Etwas einhergeht.

Und was ist mit dem seienden unzweifelhaften Ich identisch? Etwa das Empfinden? Nein, »denn auch das geschieht nicht ohne Körper, und vieles schien ich während des Traumes zu empfinden, von dem ich nachher bemerkte, daß ich es nicht empfunden hatte« (27,5). Es lag keine Empfindung vor, nur ein Traum. Nur eines ist mit dem seienden Ich identisch: das Denken. »Hier finde ich: der Gedanke ist, dieses allein kann von mir nicht abgetrennt werden« (27,7). Das Denken ist mir ebenso bekannt, ebenso notwendig wahr, wie es das ›Ich bin‹ ist (vgl. 25,13 mit 27,12). Weder das ›ich bin‹ noch die ›cogitatio‹ ist auf die Seite des Nichtigen, des Erdichteten zu bringen. Das ist gewiß. »Wie lange aber? Doch wohl solange ich denke« (27,9).

Vom Augenblick an, daß ich bin, denke ich, also schon im Mutterschoß, auch wenn ich mich dessen später nicht erinnere (vgl. 356,26). Das Denken fehlte mir nie; denn es ist das, was ich bin. »Ich bin demnach genau (praecise) nur eine denkende Sache« (27,13). Das bin ich. Klassisch gesprochen: es ist mein Wesen. Deshalb hat es mir nie gefehlt, kann es mir nie fehlen. »Neque enim ulla res potest unquam propria essentia privari« (III, 423,22).

Das Denken ist mir wesentlich, nicht beiläufig. Deshalb verwendet Descartes jetzt die Wörter, die früher bestimmte Fähigkeiten, Vermögen und Tätigkeiten bezeichneten, für das Ich, das ich bin, für die denkende Sache, »das heißt (ich bin) Geist, oder Seele, oder Intellekt, oder Vernunft, Ausdrücke (voces), deren Bedeutung mir früher unbekannt war« (27,13). In der Tat, diese Bedeutung jener Wörter war früher unbe-

kannt: der Geist, die Seele, die Vernunft als seiend die denkende Sache selbst, als seiend ich selbst. »Ich aber bin eine wahre Sache und wahrhaft existierend« (27,15).

Hobbes kann sich mit dieser neuen Bedeutung nicht anfreunden, obwohl er an der Aussage »ich bin eine denkende Sache« nichts zu beanstanden hat. So meint er wenigstens. Denn jenes Einverständnis beruht auf seiner eigenen Deutung des »ich bin eine denkende Sache«. Somit zeigt die denkende Sache keineswegs meine Natur an, sondern sie ist nur ein Beispiel unter vielen anderen Beispielen für die allgemeine Regel, daß man aus einer Tätigkeit folgern kann, daß der Tätige diese oder jene Tätigkeit ausübt. Gehe ich spazieren, so bin ich ein Spaziergänger. »Daraus, daß ich denkend bin, folgt, ich bin, weil das, was denkt, nicht Nichts ist« (172,15). Deshalb kann ich noch sagen: ich bin Denken, ich bin Vernunft, usw. »Denn auf dieselbe Weise könnte ich sagen: ich bin am Spazieren, also bin ich ein Spaziergang« (172,20).

Die Antwort des Descartes, daß es zwischen dem Spaziergang und dem Denken keine Parität gibt, weil der Spaziergang nur für die Tätigkeit genommen wird, das Denken aber bisweilen für die Tätigkeit, bisweilen für das Vermögen, bisweilen für die Sache, in der das Vermögen (*facultas*) ist, kann leicht als ein Wortspiel mißverstanden werden (vgl. 174,10). Solange man nämlich nicht sieht, wie das Denken für die Sache selbst, das heißt für die Natur der Sache steht, nicht aber für irgendeine der vielen Tätigkeiten, welche der Mensch ausführt. Diese letzte Vorstellung beruht auf dem Unterschied des Handelnden von seinen Handlungen. »Alle Philosophen aber machen einen Unterschied zwischen dem Subjekt und seinen Vermögen und Tätigkeiten« (172,25). Etwas anderes ist das Subjekt, etwas anderes seine Tätigkeit – darin sind sich alle einig, so Hobbes.

Descartes bricht mit dieser einheitlichen Tradition. Mit der cartesischen Unterscheidung von Ich – Etwas und Nichtiges –, »Ich habe aber vorausgesetzt, daß all dies (menschlicher Körper, Hauch, Feuer, usw.) nichts ist. Die Voraussetzung bleibt: dennoch bin ich etwas (*ego aliquid sum*)« (27,22) –, wird der Unterschied von Sache und Tätigkeit aufgehoben. Das Etwas, das ich unzweifelhaft bin, ist immer ein tätiges Ich, ein tätiges Etwas. Ich bin Seele, ich bin denkende Seele.

Das gilt nur für die Seele, die ich bin. Nicht aber für die Seele, wovon es hieß, sie sei Prinzip der Ernährung.

»Ich aber, bemerkend, daß das Prinzip, wodurch wir uns ernähren, gänzlich (*toto genere*) verschieden ist von jenem, durch das wir denken, habe gesagt, daß der Name Seele, wenn er für beide genommen wird, äquivok sei« (356,14).

Jetzt weiß ich zu unterscheiden zwischen der Seele, die immer tätig ist, und der Seele, die ich nicht bin, und der man deshalb nicht zuschreiben kann, was ihr nicht zukommt: immer zu denken. Das ist von der Seele nicht zu trennen. Es ist ihr Wesen. Auf diese Weise ist jener Äquivozität ein Ende bereitet.

Auf diese Untrennbarkeit von Wesen und Tätigsein kommt es an, genau wie es der mittelalterlichen Philosophie darauf ankam, nur in Gott eine Einheit von Wesen und Tätigkeit anzunehmen. In Gott allein ist das Wesen seine Tätigkeit (Thomas von Aquin, *STh I q 54 a 1; q 77 a 1*). Selbst der Engel, das rein geistige Wesen, ist nicht seine Tätigkeit, also nicht sein Einsehen, weil nur Gott, reiner Akt, seine ganze Wirklichkeit ist, ohne irgend eine Potentialität, ohne irgend eine Verschiedenheit von Wesen, Natur und Vermögen, Tätigkeit der Vermögen.

Weshalb kommt es jetzt auf eine andere Identität an, auf die Identität des Ich, das ich unzweifelhaft kenne, mit seinem Tätigsein: ich denke immer? Weil nur diese Identität die Natur der Sache, die ich bin, zum Ausdruck bringt, also zu erkennen gibt, daß ich diese, meine Natur kenne, die mir nicht länger unbekannt ist. Jetzt weiß ich, wer ich bin. Ich bin Seele! Auch bei Hobbes liegt eine bestimmte Identität vor, – »Sum res cogitans; recte« (172,12) »idem enim significant cogito et sum cogitans« (14) – eine ganz abstrakte Identität: das Tätigsein ist nicht Nichts-sein, also ist das, was denkt, nicht nichts. Weil diese Identität so abstrakt ist, kann sie auf alles mögliche angewandt werden: das, was spazierengeht, ist nicht nichts, usw. Eine solche Identität setzt ein Etwas voraus, das sich in keiner Weise als unzweifelhaft ausgewiesen hat. Im Gegenteil. Hobbes selbst verrät, zu welchen absurden Folgerungen ich käme, wenn ich meinte, diese Identität führte zur Selbsterkenntnis. Dann wäre ich Spaziergang. Aber so muß es kommen, wenn man nicht vom Ich ausgeht, das man schon kennt, sondern dieses Ich jeglichem Etwas gleichsetzt.

Eine solche Gleichsetzung fand sich in der ontologischen Seinslehre: das reale Wesen, etwa der Mensch, ist Etwas, ist eine Sache oder ein Seiendes. Und was ist daran falsch? Falsch daran ist, daß dieses Etwas in Wahrheit kein Etwas repräsentiert. Wenn es das täte, könnte Suarez nie die Aussage »der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen« der Aussage »die Chimäre ist eine Chimäre« gleichstellen. Denn sagt er nicht etwa, daß bei der unmöglichen Unterstellung, es gebe keine Wirkursache, jene Aussage über den Menschen wahr wäre, »wie diese (Aussage): die Chimäre ist eine Chimäre, wahr ist« (DM 31,12,45).

Heißt das nicht, daß das ontologisch bestimmte Etwas die Chimäre eben nicht ausschließt, also nicht realisiert, was sie zu tun behauptet? Es übrigens nicht tun kann, weil sowohl dieses Etwas als auch die Chimäre bei aller Verschiedenheit unter dieselbe erste Bestimmung fallen, von sich her zu sein, was sie sind. Diese erste Übereinstimmung oder Ähnlichkeit von Etwas (Sache) und Chimäre bringt es ans Licht: da wird das Etwas nicht seiner Natur nach erkannt, sonst könnte es nicht seiner ersten Bestimmung nach mit der Chimäre übereinstimmen.

Das ändert sich erst, indem das Etwas sich als Etwas erweist: es ist Etwas, denn es kann nie ein Erdichtetes sein. Dieses Etwas ist aber nicht irgendeines, sondern es ist etwas, das unzweifelhaft erkannt wird und sich somit, als Erkanntes, von dem absetzt, was nicht auf diese Weise erkannt wird, und deshalb auch ein Fingert oder Chimäre sein könnte.

Die Frage, weshalb es Descartes auf jene Identität vom Ich und seine Tätigkeit ankommt, ist also die Frage: weshalb geht Descartes von einem Etwas aus, das unzweifelhaft erkannt wird? Und unzweifelhaft wird etwas nur erkannt, wenn ich weiß, was untrennbar zu seiner Natur gehört. Descartes selbst gibt die Antwort: »Ich kann nur ein Urteil fällen über das, was mir bekannt ist« – »de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum« (27,27). Man kann nur urteilen über Sachen, die man kennt, das heißt über Sachen, deren Natur dem Urteilenden bekannt ist. Genau das geschieht sonst nicht. Und der Beweis, daß dem so ist, liegt darin: was mir am nächsten ist, meine eigene Natur, ist mir am meisten unbekannt. Darüber, wer ich bin, gibt es nur konfuse Vorstellungen. Dabei bleibt es, solange ich nicht gewiß bin, was meiner Natur untrennbar zugehört und was nicht.

Ich urteile allein über das, was ich weiß. Und was weiß ich bis jetzt? Daß ich bin – nicht, daß der Mensch existiert, bzw. Ich ein Mensch bin –, und daß das Denken allein von mir nicht getrennt werden kann. An diesem ersten Wissen fehlte es. Es entsteht dort, wo ein Etwas auftaucht, das ich nie gleich nichts setzen kann. So betrachtet, liefert der methodische Zweifel den Beweis, daß ich bis jetzt keine Sache erkannt habe; sonst hätte ich all jenes nicht den Chimären gleichsetzen können. Dies erklärt, weshalb Descartes diesen Zweifel mit der Beschreibung einer Krankheit vergleichen kann. Es handelt sich um die Beschreibung dessen, was mir fehlt – ich habe kein Wissen von dem, was da aufgezählt wird – und um die Lehre einer Methode der Genesung, wie man diesem Nichtwissen ein Ende bereiten könne (vgl. 172,9).

Die Kenntnis meiner Natur – »die (cogitatio) allein kann von mir nicht getrennt werden« (27,8) – läutet das Ende jener Unwissenheit ein. Mit diesem »allein« verabschiedet sich Descartes vom damaligen Wissenschaftsbetrieb, so wie das lutherische »allein« (der Glaube allein) die Verabschiedung vom kirchlichen Betrieb bedeutete. Jenes »allein« lehrt mich, daß die Unbekanntheit mit der Sache, die ich selbst bin, ein Ende genommen hat. Und das heißt, daß ich es nicht länger mit irgend etwas, das die Stelle der Sache selbst einnimmt, mit einem Erdichteten zu tun habe, sondern daß sich der Weg zur Sache selbst geöffnet hat. Ich weiß schon, daß ich bin; jetzt frage ich, wer bin ich – jenes Ich, das ich schon kenne. »Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi« (27,28).

Warum nimmt Descartes diese Frage auf? Weshalb ist es so wichtig, diese Frage weiter zu verfolgen? Weil immer noch die Gefahr droht, daß etwas anderes die Stelle des Ich, der denkenden Sache einnimmt. Oder daß von neuem geschieht, was bis jetzt immer der Fall war: daß etwas, was eine Fiktion sein kann, angeblich eine Sache repräsentiert, genau so, wie Träume Unreales vergegenwärtigen.

Daß die denkende Sache etwas Wahres sei, »eine wahre Sache« (27,16), besagt für Descartes, daß es eine Erkenntnis ist, die nie eine nichtige sein kann und somit das Nichtige, das, was nichts Wahres vergegenwärtigt, ausschließt. Was die Sache selbst, was sie ihrer Natur nach ist, das geht hier mit der unzweifelhaften Erkenntnis der Sache selbst einher. Deshalb kann meine Selbsterkenntnis nicht von dem abhängig sein, dessen Existenz mir noch unbekannt ist, da ich nicht einmal weiß, ob es existiert. Das mir Unbekannte besagt für Descartes: all das, was ich mir durch die Einbildung erdichtete, »quae imaginatione effingo« (28,1). Ich kenne es nicht, und obwohl es mir unbekannt ist, hindert es meine Einbildung nicht, sich die betreffenden Bilder anzuschauen, »weil Einbilden nichts anderes ist, als die Gestalt oder das Bild einer körperlichen Sache betrachten« (28,4).

Denn »ich erdichtete wahrhaft, wenn ich mir einbildete, etwas zu sein – nam fingere revera, si quid me esse imaginare« (28,3). Daß ich etwas bin, das weiß ich unzweifelhaft, das kann kein Erdichtetes sein. Dennoch bleibt die Versuchung, auf die Einbildung zurückzugreifen, um auf diese Weise deutlicher zu erkennen, wer ich bin, als ob ich mich auf die Einbildung verlassen könnte, als ob die Träume mir das Wahre wahrer und evidentere repräsentierten (vgl. 28,12 u. 14), als ob sie mir bei der weiteren Erkenntnis des Wahren behilflich sein könnten.

Die Illusion ist da. Wie kann es auch anders sein? Denn die Einbildung gehört mir. Da wird es leicht das eine – die eingebildete Sache (»res imaginata« 29,9) –, für das

andere – die Einbildung, die in mir, der denkenden Sache ist –, genommen. Mehr noch, so mußte es geschehen, solange das, was ich bin, denkende Sache, nicht einmal von dem, was ich nicht bin, abgetrennt wurde. Auch hier stellt sich die Frage: was ist unzweifelhaft in mir, der denkenden Sache, und was nicht? Und wiederum werden die bekannten Gründe ins Spiel gebracht: Was ist ebenso wahr als daß ich bin, selbst wenn ich immer schlief, selbst wenn der, der mich geschaffen hat, mich täuschte, soviel er vermag (vgl. 28,29)?

Eines allein ist notwendig: nicht den Unterschied zu verwischen zwischen dem Etwas, das wahr ist – ich selbst, »der versichere, daß dies Eine wahr sei« (qui hoc unum verum esse affirmo) (28,26) – und dem möglicherweise Falschen. Deshalb die Frage: »Was ist es, das sich von meinem Denken (a mea cogitatione) unterscheidet? Was ist es, von dem gesagt werden kann, daß es von mir selbst getrennt ist?« (29,3). Nun, auch wenn das Eingebildete bzw. das bildhaft Vorgestellte nicht wahr wäre, auch wenn das sinnfällig Empfundene falsch wäre – »ich träume ja« (29,14) –, so kann es nicht falsch sein, daß ich es bin, der sich bildhaft vorstellt, daß ich es bin, der sieht, hört, Wärme empfindet, usw.; »das kann nicht falsch sein, das ist es eigentlich, was in mir Empfinden genannt wird; und dies, genau so genommen, ist nichts anderes als Denken« (29,15).

Etwas anderes sind jene Gegenstände der Empfindung, des sinnfälligen Vernehmens; sie können Träume sein; etwas anderes ist all das, sofern es in mir ist, daß ich dies träume, daß ich mir dies alles einbilde; das ist wahr.

»Das kann nicht falsch sein« (29,15). Ich bin gewiß, daß die modi cogitandi in mir sind. Und was konnte in der Ontologie nicht falsch sein? Daß der Mensch ein Mensch ist, die Chimäre aber eine Chimäre. Das konnte nicht falsch sein, weil die erste Erkenntnis, die Seinserkenntnis: »der Mensch ist ein Seiendes«, auf ein Seiendes hinweist, das von sich her ist, was es ist.

Was hat sich geändert? Es ist eine neue erste Erkenntnis entstanden: ich bin gewiß, daß ich eine denkende Sache bin. Diese denkende Sache zeigt eine ganz andere Identität an, ein Etwas, das nie mit einer Chimäre identifiziert werden kann, weil ein Etwas, das nie als ein Nichtiges eingeschätzt werden kann. Und mit diesem Etwas ist nur das identisch, was an derselben Gewißheit teil hat. Ich bin gewiß, daß diese modi cogitandi in mir sind.

Dennoch kann ich mich der Meinung nicht erwehren, daß die körperlichen Sachen viel deutlicher erkannt werden als jenes; ich weiß nichts von mir, das nicht unter die Einbildung fiel (vgl. 29,23). Hier hat das cartesische Erstaunen seinen Ort. Ist es nicht erstaunlich, daß die Sachen, die ich als zweifelhaft, als unbekannt, als mir fremd einstuße, »deutlicher von mir begriffen werden als das, was wahr ist, was erkannt ist, und schließlich als mich selbst« (29,26)? Und was ist daran so erstaunlich? Daß man diesen Widerspruch anscheinend noch nie bemerkt hat, daß man allgemein der Meinung war, man erfasse am deutlichsten diesen oder jenen Körper, den man betastet oder sieht; also das, was uns von den Sinnen unmittelbar dargeboten wird, das ist uns am nächsten, am bekanntesten. Ist es nicht an der Zeit zu fragen, was ist daran bekannt?

Bekanntlich gibt Descartes das Beispiel eines Wachsstücks, weil es alles hat, was erforderlich ist, um einen Körper ganz deutlich zu erkennen, jeglichem Sinn wird etwas geboten: dem Geschmack, dem Geruch, dem Gesicht, dem Tastsinn, dem Gehör.

Aber während er noch redet, kommt es dem Feuer näher, und alles ändert sich, alles, was unter die Sinne fiel, obwohl das Stück Wachs dasselbe bleibt. Alles hat sich geändert – das Stück Wachs bleibt dasselbe –, also war zuerst nichts deutlich erkannt, denn nichts von jenem deutlich Erkannten, ist beim Schmelzen dasselbe geblieben. Diese *modi cogitandi* sagen also nichts aus über das, was das Wachs selbst ist.

Um der Natur auf die Spur zu kommen, muß eine ganz andere Frage gestellt werden, nämlich die Frage nach dem, was bleibt. Verlöre etwas seine Natur, so wäre es nicht länger dieselbe Sache. Deshalb die cartesische Aufforderung, das zu entfernen, was dem Wachs nicht gehört, und dies ist alles, was so oder auch ganz anders sein kann, jene veränderlichen Weisen (*modi*), und »zu sehen, was übrigbleibt: nämlich nichts anderes als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches« (31,2). So erfasse ich dieses Stück Wachs.

Descartes fragt zuerst nicht: was ist dieses Erfassen (*perceptio*), sondern: »Was aber ist dieses Biegsame, Veränderliche?« (31,3). Das heißt fragen nach dem, worunter es fällt. Fällt es unter die Sinne, unter das bildhaft Vorgestellte? Daß die Sinne eine Änderung feststellen, das ist soeben erwähnt worden. Aber etwas anderes ist die Änderung, welche unter die Sinne fällt, und die ich mittels der Sinne wahrnehme – daß dasselbe kurz vorher unter diesen Formen erschien, jetzt aber unter anderen (vgl. 30,29) –, etwas anderes das Veränderliche, das die Natur der Sache ausmacht.

Daß dieses Stück Wachs unzähliger Veränderungen fähig ist und es eine ebenso große Verschiedenheit der Ausdehnung nach zuläßt, das ist nicht durch die Einbildung zu erfassen; denn diese Vielheit überschreitet immer noch das, was durch die Einbildungskraft erbracht wird. Es fällt also nicht unter die Einbildung, sondern dieses Ausgedehnte und Veränderliche »wird durch den Geist allein erfaßt« (*sola mente percipere*) (31,17). Diese »*perceptio*« ist eine »*inspectio mentis*« (*solius mentis inspectio*: 31,25).

Was also hat uns auf die falsche Spur gebracht? Die alt gewohnte Ansicht, die im Sprachgebrauch ihren Niederschlag findet. Man spricht von einem Sehen des Wachses selbst. Darin drückt sich die herkömmliche Ansicht aus: die Sachen werden uns durch die Sinne nahegebracht. Was die Sachen sind, wird uns durch die Sinne vermittelt. Und man sieht nicht einmal, daß hier ein Urteil vorliegt. Ich sehe eine Farbe, eine Gestalt; ich urteile, es ist Wachs. Ich erfasse es allein »durch das Urteilsvermögen, das in meinem Gemüt ist« (32,11).

Descartes ist insofern an jenem Unterschied zwischen den *modi cogitandi* interessiert, weil es ihm darauf ankommt zu zeigen, daß die *modi cogitandi* der Empfindung und des rein sinnfälligen Vernehmens mir, der denkenden Sache, der *cogitatio* zugehören, also mit dem Denken einhergehen, dessen Tätigkeit man nicht absehen kann. Erst so wird man dem »ich bin eine denkende Sache« gerecht. Sonst bleibt man bei einer äquivoken Seele (vgl. 161,26), einer Seele, die ich nicht bin; denn ich bin kein Gehen, kein Sichernähren. Und genau diese äquivoke Seele schließt jegliche erste Erkenntnis aus, die klar und deutlich ist. Das bloß anscheinend Klare und Deutliche wird als ein Erstes hingenommen.

Daß ich spaziergehe, daraus folgt nicht, daß ich bin, das heißt daß ich eine wahre Sache bin; denn das Spaziergehen kann ein Traum sein, und der Traum ist das Werk

der Einbildung (358,27). Er zeigt kein Etwas an, das sich vom Nichtigen abhebt. Im Gegenteil, wenn es je Nichtiges gibt, dann sind es doch die Traumbilder.

Daß ich im Traume spazieregehe und mir dessen bewußt bin, daß ich das im Traume tue, bzw. daß dies im Traume stattfindet, das ist ebenso gewiß, als daß ich denkende Sache bin. Dieses Bewußtsein des Traumes ist unzweifelhaft in mir. Es stellt sich aber erst heraus, nachdem feststeht, daß ich Etwas bin, dessen Sein gewiß ist. Daß wir uns dessen bewußt sind, daß ich, die denkende Sache, träume, daß ich bestimmte Empfindungen habe, ist das Werk des Intellekts allein (vgl. 359,1).

Die Ontologie kannte nicht nur Etwas, die Sache oder das Seiende, als Objekt ihrer Wissenschaft, vielmehr war es ihr Objekt als die ratio, unter der alles andere betrachtet wurde: sub ratione entis war alles Thema dieser Wissenschaft. Ihre erste Erkenntnis war: es gibt Seiendes, jegliches, was ist, was sein kann, ist ein Seiendes; darin bestand Übereinstimmung. Die cartesische erste Erkenntnis: ich bin, ich bin Etwas, ich bin eine denkende Sache, impliziert auch eine Übereinstimmung: alles, was dieser Sache zukommt, was von ihr unabtrennbar ist, stimmt darin überein, dem cogitare anzugehören: »sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt« (176,16), ob es das Erkennen, das Wollen, das sich bildhaft Vorstellen, das Empfinden, usw. sei; sie alle sind Bewußtsein. Das ist die neue erste Übereinstimmung. Deshalb kann es jetzt heißen: »Denn ob ich mir eine Ziege oder eine Chimäre einbilde; es ist nicht weniger wahr, daß ich mir das eine wie das andere einbilde« (37,15).

Am Ende seiner zweiten Meditation kommt Descartes noch einmal auf den Vorrang meiner Selbsterkenntnis, das heißt der Erkenntnis meines Gemüts zurück; »denn außer dem Gemüt nehme ich nichts anderes in mir an« (33,2). Daß Descartes auf diese Selbsterkenntnis meines Seins, meiner Existenz (33,4.8.16.22), die zugleich die Erkenntnis meiner Natur, meines Gemüts (33,25) ist, zurückkommt, läßt sich erklären aus der Einsicht, daß »die Gewohnheit der alten Meinung« (34,7) sich nur auf diese Weise ausschalten läßt. Dieser Gewohnheit bleibt es unannehmbar, daß der unmittelbar vorliegende Körper nicht am deutlichsten erkannt wird, sondern umgekehrt die »Natur (des Gemüts) die am meisten bekannte von allen ist« (360,19).

Und was berechtigt Descartes, jener Gewohnheit einen solchen Rang zuzuschreiben? Weshalb hatte jenes Vorurteil die Bedeutung, daß es mich, »mein Urteil vom rechten Vernehmen der Sachen ablenkt« (22,17)? Was setzt dieses Vertrauen in das sinnfällige Vernehmen der Sachen seinerseits voraus? Daß alles, was ich sinnfällig vernehme, sich durch seine Sachhaltigkeit auszeichnet. Und daß dies für alles gilt, wie unterschieden diese Sachen auch unter sich sein mögen. Hatte man nicht unterschieden zwischen beseelten und unbeseelten Sachen? Das heißt doch, daß ich das Sein bestimmter beseelter Sachen an ihrem äußeren, sinnfällig wahrnehmbaren Verhalten ablesen kann und sich folglich der Unterschied, man muß sagen: der erste Unterschied der Sachen – beseelte und unbeseelte – auf das sinnfällige Vernehmen stützt; die Sinneswahrnehmung gilt als Basis der ersten Unterscheidung.

Auf dieser Basis kann sich der erste Unterschied, res cogitans – res extensa, nie zur Geltung bringen, weil hier schon vorentschieden ist, daß die Seele nur ein Teil des Ganzen ist, und das heißt für Descartes, keinen Unterschied macht zwischen der einen Sache (der Seele) und der anderen, dem Körper. Es macht aber keinen Unterschied,

weil die Natur der Seele da unbekannt bleibt. Bleibt die Natur der Seele unbekannt, dann auch die Natur des Körpers; denn die Natur des Körpers bestimmt sich nur im Unterschied zur Natur der Seele. Wie sollte ich die Natur des Körpers erkennen, also dessen, was nicht Seele ist, es sei denn, daß ich vorher das erkenne, was die Seele selbst ist?

Daß sich aber jene Unterscheidung von Seele und Körper nicht geltend macht, bedeutet klassisch gesprochen: daß der Unterschied von Sein und Nichtsein nicht zu seinem Recht kommt. Wie berechtigt der Vergleich Sein/Nichtsein und Seele/Körper ist, das beweist die ontologische Bestimmung der Sache als Seiendes, als das, was von sich her etwas Festes und Bestätigtes ist, also ein reales Wesen genannt wird. Das Seiende bezeichnet jenes, was ein reales Wesen hat (vgl. Suarez, DM 2,4,15). Descartes nun ersetzt jenes Etwas durch ein Etwas, das nie ein Nichtiges sein kann. Und somit ist auch der Grund jener Ablösung des ontologischen Etwas durch dieses Etwas angegeben: »Es kann ganz und gar nicht geschehen, daß ich, wenn ich sehe oder (was ich nicht länger unterscheide) wenn ich denke, daß ich sehe, ich selbst, der Denkende, nicht Etwas bin« (33,11). Es kommt alles auf dieses Etwas an, das ich nie »eitel und falsch für Nichts schätze« (34,15), wie es bei den körperlichen Sachen der Fall sein kann.

Somit wird einsichtig, weshalb Descartes die erste Meditation oder die Darlegung seiner Gründe zu zweifeln, als eine Vorbereitung der Seelen seiner Leser ansieht, eine Vorbereitung »zum Betrachten der vernünftigen Sachen, und um jene von den körperlichen zu unterscheiden, wozu sie (die Gründe zu zweifeln) mir gänzlich notwendig erscheinen« (172,1). Wie sonst sollte das rein Vernünftige zum Vorschein kommen – nämlich das, was nur Vernunft ist, sonst nichts. Descartes hat kein Interesse daran zu zweifeln, daß »das Gemüt zum Wesen des Menschen gehört« (219,27); das möchte er nicht in Zweifel ziehen, wozu auch? – sein Zweifel bezieht sich auf das, was das Wesen des Geistes ausmacht. Ob man sich je darüber Rechenschaft gegeben hat, daß das, was der Seele zukommt, gänzlich verschieden ist von dem, was dem Körper zukommt? »Es gehört nicht eigens zum Wesen des Gemüts, daß es mit dem menschlichen Körper vereint ist« (219,27). Für die Frage, was ist gänzlich mit dem Geiste eins und identisch, dafür öffnen uns die Zweifels-Gründe die Augen. Nur sie zeigen jene Identität des Gemüts an; denn nur sie zeigen, was von ihm unabtrennbar ist.

Hier geht einem auf, weshalb die Entfremdung erst nach Descartes thematisch werden konnte. Es mußte zuerst ein Ich entstehen, das durch die cartesische Identität gekennzeichnet ist. Auch wenn alles nichtig wäre, so »bin ich eine denkende Sache, das heißt eine zweifelnde, eine behauptende, eine verneinende, wenig einsehend, vieles nicht kennend, wollend, nicht wollend, auch einbildend und empfindend« (34,18). Dieses mit sich identische Ich, bin ich; sollte ich sein; denn ich bin nicht derjenige, der ich bin, das heißt der ich sein sollte – so wird man später sagen; dann wird etwas aufgedeckt, was mit sich keineswegs identisch ist, vielmehr seine Identität verloren hat.

II. Teil

Die Bestimmung der Idee

Es zeigte sich, daß die jeweilige Distinktion undenkbar ist ohne die jeweils andere Bestimmung des Seienden. Die Intentionaldistinktion des Heinrich von Gent impliziert den Unterschied der Intention »Sache« von der Intention »bestätigte, bzw. existierende Sache«. Indem Duns Scotus das gefestigte Seiende als das, was etwas von sich her ist, bestimmt, genügt jene Intentionaldistinktion nicht länger und es drängt sich eine Distinktion auf, die selbst noch jeglicher Verstandestätigkeit vorausgeht. Das real Seiende des Suarez aber unterscheidet sich verstandesmäßig und zwar, auf eine in der Sache begründete Weise, von dem, was es nicht explizit ausdrückt.

Diese veränderte Bestimmung des Seienden ist ihrerseits undenkbar ohne eine neue Kennzeichnung der Idee. Die alte, thomatische Bestimmung, daß die Idee das göttliche Wesen ist »secundum quod ad alia comparatur« (I q 15 a 1 ad 2), beinhaltet ein theologisch bestimmtes Seiendes, oder ein Seiendes, das durch seine Teilhabe an der Ähnlichkeit mit Gott charakterisiert wird. Da schließt die Selbsterkenntnis Gottes jene Weise ein, nach der Er partizipabel ist.

Wo aber die Sache vom rein natürlichen Verstand her bestimmt wird und sich nur deshalb als Sache ausweist, weil sie sich vom Nichts abhebt, da ist die Selbsterkenntnis Gottes bloß seine Selbsterkenntnis und es muß also noch etwas hinzukommen, damit seine Erkenntnis auch die eigentümliche Erkenntnis der Anderen einschließt. Für Heinrich von Gent müssen noch verstandesmäßige Vergleiche, relationes ideales, hinzukommen.

Gott erkennt sich erst dadurch als nachahmbar, daß Er verstandesmäßige Beziehungen zu dem von Ihm Verschiedenen herstellt, indem Er sich also mit den unterschiedlichen Wesen vergleicht, die Ihn nachahmen, da die »rationes idearum« nicht »secundum actum ex natura rei secundum se« (Quodl 8 q 8 f 313 rF) in Ihm sind. Weder das Wesen noch das begriffene Wesen hat diese in sich »secundum actum«. Daß Gott sich zuvor als in verschiedener Weise nachahmbar erkennt und diese Verschiedenheit der Imitabilia der Erkenntnisgrund für die Verschiedenheit der Imitantia ist – nicht umgekehrt – ändert nichts daran, daß zum erkannten Wesen noch ein »opus intellectus« hinzukommen hat, damit die »imitabilitates ideales« deutlich und verschieden (distinctae et diversae) in Ihm sind (ebd.). Deshalb sind die Ideen die Erkenntnisgründe (rationes cognoscendi) alles anderen.

Die scotische Ablehnung der Ideen als Erkenntnisgründe scheint allererst ein Herausstellen der göttlichen Vollkommenheit, bzw. ein Ablehnen jeglicher Minderung seiner Vollkommenheit und seiner Erkenntnis mit sich zu bringen. So hat Duns Scotus es auch gesehen (vgl. Ord I d 35 n 14 u. 15 = VI 250, 6 u. 18). Um so mehr als Duns Scotus immer wieder den Vorrang Gottes und das heißt den Vorrang seines Wesens hervorhebt. »Dein Wesen ist der vollkommene Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) jegliches Erkennbaren unter jeder Hinsicht der Erkennbarkeit« (de prpr 92). Daß sein Wesen Erkenntnisgrund ist, ist keine neue scotische Interpretation des thomatischen Adagium, daß Gott alles durch sein Wesen erkennt. Im Gegenteil. Es bedeutet, daß die Ideen als Erkenntnisgründe überflüssig sind, daß Er nicht darauf angewiesen ist, weil das göttliche Wesen selbst, indem es dem göttlichen Intellekt gegenwärtig ist, diesen zu jeglicher Erkenntnis führt, zuerst zur Selbsterkenntnis, sodann zur Erkenntnis des Anderen, sofern das Andere mit dem Erkanntwerden in das Erkanntsein hervorgeleitet wird. Während nun der menschliche Verstand zuerst durch bereits existierende Gegen-

stände bewegt wird, ist der göttliche Intellekt unmittelbar durch das göttliche Wesen bewegt: Erst durch dieses Bewegtwerden kommt es zum Hervorbringen des Sekundär-objektes in das Erkenntsein.

Daß Gottes Wesen der Erkenntnisgrund alles Erkennbaren ist, zeigt also nicht so sehr den Vorrang dieses Wesens an als vielmehr die alles beherrschende Stelle, welche das ontologisch bestimmte Seiende, – das Seiende, das von sich her ist, was es ist – einnimmt. Erkennen heißt dann nur noch: ins Erkenntsein oder Repräsentiertsein hervorbringen und es macht keinen Unterschied, ob es sich dabei um göttliches oder menschliches Erkennen handelt, »nec est differentia aliqua – ut videtur – inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc« (Ord I d 36 n 28 = VI 282,2). Und weshalb entfällt dieser fundamentale Unterschied? Weil der Unterschied des menschlichen und göttlichen Erkennens nichts ändert am ontologischen Status jegliches Seienden: Es ist, was es ist und zwar von sich her. Gegenüber diesem von sich her, das eine prinzipielle Bedeutung bekommt, sinkt jegliche andere Unterscheidung zu untergeordneter Bedeutung herab. Auch dem göttlichen Erkennen bleibt nichts anderes übrig, als diesen von sich her sich so präsentierenden Gegenstand anzuerkennen und ihn also in das intelligible Sein zu erheben. So entstehen jene Ideen, die Duns Scotus als die erkannten Sekundärobjekte bestimmt. Daß dabei auch die Rede von Idee überflüssig wird, liegt auf der Hand; nur sollte man die scotische Äußerung: »ich beabsichtige nicht, mich bei dieser griechischen und platonischen Vokabel aufzuhalten« (de prpr 92) nicht als eine Wende zum christlich-theologischen Denken hin deuten.

Auch Suarez weist ein Angewiesensein Gottes auf ein Exemplar, das Ihm äußerlich wäre, ab. Ein solches Exemplar wäre nur ein Modell, keine Idee. Denn die Idee ist nicht das Dargestellte; sie ist kein Gegenstandsbegriff, sondern sie ist die vernünftige Tätigkeit selbst, wodurch eine Sache oder eine allgemeine ratio erfaßt wird; sie ist Formalbegriff. »Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit« (DM 2 s 2 n 1).

Ist nun diese Sache eine ›res operabilis‹, so bezeichnet die Idee ein Wissen, das in einem neuen Sinne »praktisch« ist; denn dieses Wissen betrifft nicht das Handeln (das ›agere‹), sondern das Herstellen (facere), ein Wissen, das dieses Herstellen reguliert und leitet: »quod de se directiva et regulativa sit operis, quatenus est de re operabili, ut talis est, i.e. modo operabili, seu ostendendo modum, quo res facienda est« (Tr. de div subst lib 3 c 4 n 12). Somit entfällt die thomatische Unterscheidung von ›res naturalis‹ der Sache, deren Ursache das Wissen Gottes ist (z.B. I q 14 a 8 ad 3), – sie ist eine natürliche Sache, da die Natur jeglicher Sache ist, indem sie gemäß einer bestimmten Weise an der Vollkommenheit Gottes teilhat (art 6) –, und ›res artificialis‹, deren Ursache das Wissen eines menschlichen Herstellers (artifex) ist, wo die menschliche ›ars‹ ihre Ursache darstellt. »Res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum« (I q 16 a 1). Für Suarez hat der Intellekt selbst den Charakter des künstlich Herstellenden: Er bestimmt seine äußere Handlung, indem er vorausgeht, den Weg aufzeigt und die Weise des Vorgehens und den Zweck, »ostendens viam et modum, ac terminum operationis« (DM 25 s 1 nr 28). Genau deshalb ist die Idee eine Exemplar-Ursache; sie ist selbst verursachend.

Hier entfällt also der prinzipielle Unterschied von göttlichen und menschlichen Ideen. »Mihi semper displicuit eorum sententia, qui in hoc negotio aliter sentiendum

putant de divinis quam de creatis exemplaribus« (DM 25 s 1 n 17). Denn Exemplarsein heißt: verursachen in der Weise einer »scientia factiva« (de div subst lib 3 c 4 n 9). Im Falle Gottes bedeutet dies: die betreffende Kausalität ist zuerst in Betracht zu ziehen, »praeintelligitur ante scientiam visionis« (n 15). Noch vor seinem Wissen dessen, was je sein wird, (die scientia visionis), gibt es jenes Wissen, das sich alles Mögliche ausmalt, alle möglichen Ordnungen und Verfahrensweisen: Ergebnis der machenden Vernunft. Wirkliche Ursache, »causa in actu«, ist dieses Wissen aber nicht. Dazu ist ein Dekret des göttlichen Willens erforderlich. In dem, was Er selbst verordnet, findet Er Behagen; deshalb wird dieses Wissen eine »scientia approbationis« genannt, die zugleich eine »scientia visionis« ist (n 11).

Ein ganz anderer Entschluß wird nun diesem suarezischen Gott, der sich zuerst vor alle möglichen Verfahrensweisen gestellt sieht, ein Ende bereiten.

1 Die Idee bei Heinrich von Gent.

Die ›rationes imitabilitatis‹ in Gottes Wesen und die im göttlichen Intellekt hervorgegangenen Wesen der Dinge.

Bei seiner Intentionaldistinktion war die Kritik des Heinrich von Gent an Thomas von Aquin nicht zu überhören. Eine solche Kritik überrascht niemanden. Könnte es denn anders sein? Setzt er sich doch mit der Intentionaldistinktion von der Realdistinktion ab, wie sie durch Aegidius Romanus, einem Verteidiger der thomasischen Lehre, vertreten wird. Man weist höchstens und bestenfalls noch auf den Unterschied zwischen Thomas von Aquin und Aegidius Romanus hin: deren Realdistinktionen sind nicht schlechthin äquivalent.

Das scheint anders bei der Ideen-Lehre zu sein. Hier sind die vielen Anklänge an die thomasische Lehre unüberhörbar. Für Thomas ist die göttliche Wesenheit die Idee der Dinge, »aber nicht als Wesenheit, sondern als erkannte Wesenheit« (de ver q 3 a 2, vgl. I q 15 a 1 ad 2, a 2 ad 1). Und warum als erkannte? Weil es sich bei den Ideen um nichts anderes handelt als um die Erkenntnis des Außergöttlichen, bei dem es auf die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit als nachahmbaren ankommt. Hier vergleicht der göttliche Intellekt seine Wesenheit mit den Dingen und verursacht also Hinsichten (respectus), welche die Ideen vervielfältigen (I q 15 a 2 ad 2 u. ad 3). Darin liegt: die Vielfalt der Ideen geht auf den göttlichen Intellekt zurück, nicht auf die Dinge; ebenso sind jene Beziehungen nicht in den Dingen, sondern in Gott – nicht als reale Beziehungen, wohl aber als Beziehungen, die von Ihm eingesehen werden; »sunt respectus intellecti a Deo« (I q 15 a 2 ad 4); ist es doch der göttliche Intellekt, der seine Wesenheit mit den Dingen vergleicht; eben diese Wesenheit ist nachahmbar.

Nun heißt es bei Heinrich von Gent: Erkennt Gott seine Wesenheit als von den Dingen nachahmbar, so hat seine Wesenheit die »ratio ideae«; die Idee ist die göttliche Wesenheit selbst,

»allerdings unter Veranschlagung der Rücksicht auf Nachahmbarkeit, durch welche Sonstige als er dazu geeignet, Ihn nachzuahmen« (sub ratione respectus imitabilitatis qua alia a se nata sunt eam imitari) (Quodl 8,1 f 300 rB).

Man findet hier die Stichworte wieder, die man soeben bei Thomas von Aquin hörte: nicht »die Wesenheit wie sie schlechthin Wesenheit ist« (Quodl 9,2 = 13,28,58, vgl. 74), sondern die Wesenheit, die die »ratio« jenes »respectus« hat: die erkannte Wesenheit; erkannt als nachahmbar von den Geschöpfen (28,60; 29,79). Daraufhin möchte man meinen: daß seine Bestimmung der Idee – Rücksicht auf Nachahmbarkeit aus der Betrachtung des Intellekts in der göttlichen Wesenheit (Quodl 9,2 = 29,80: respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia) – eine deutliche Nähe zur thomasischen Bestimmung verrät.

Wen wundert es, wenn man vermerkt: der Zusammenhang mit der Tradition sei deutlich gegeben (Historisches Wörterbuch der Philosophie IV, 93)? Man redet hier von einer historischen Kontinuität und einer Weiterentwicklung dessen, was aus Tho-

mas von Aquin aufgenommen wurde. Stimmen nicht beide im Wesentlichen überein? Die Weiterentwicklung bestünde dann in einer zweifachen Bestimmung der Ideen, die zum einen die Rücksicht auf Nachahmbarkeit in der göttlichen Wesenheit bezeichnen, zum anderen die Wesenheiten der Dinge in der göttlichen Erkenntnis, jene Wesenheiten, die als Exemplata oder Ideata in jener Erkenntnis sind (Quodl 9,2 = 44,24; 37,3 u. 5; 36,90).

Heinrich von Gent hätte dann der klassischen Bestimmung der Idee, »qui est de conception commune« (J. Paulus, o.c., S. 95), eine andere hinzugefügt; dies entspricht der verbreiteten Meinung, die Spätscholastik unterscheide sich von Thomas von Aquin durch Vielfalt und Spitzfindigkeit ihrer Unterscheidungen. Schon der Name »Spätscholastik« suggeriert eine bestimmte Kontinuität: dasselbe geht weiter, aber in seiner Spätform, belastet mit dem was jegliche Späterscheinung kennzeichnet: dem Überladenen und Ausschweifenden.

Allein, was geht da weiter und was sollte da weitergeführt werden? Was Thomas von Aquin unternommen hatte, war vollendet. Es bedurfte keiner Ergänzung oder Weiterentwicklung; als vollendetes schließt ein Werk jegliche Vervollständigung aus. Aber zeigt jene zweifache Bestimmung der Idee nicht eine subtile, verfeinerte Subdistinktion an? Es genügt nicht, diese Zwiefalt Idee, – Gründe in der göttlichen Wesenheit zum einen, (Heinrich nennt sie auch die »rationes ideales« oder die »rationes imitabilitatis« (Quodl 9,2 = 22,73; 23,93)), zum anderen die Wesenheit der Dinge in der göttlichen Erkenntnis (36,90; 37,14.17), – als eine seiner Neuerungen, »une des ses innovations« (J. Paulus, ebd.) anzuerkennen. Die eigentliche Frage ist vielmehr, ist dieses Neue nur eine spätscholastische Subtilität, eine Subdistinktion oder bedeutet es den Bruch mit der thomasischen Bestimmung der Idee? Und welcher Bruch wäre das? Betrifft er etwa bloß eine Einzelheit? Dann ergäben sich nur verschiedene Meinungen hinsichtlich der richtigen, bzw. besseren Bestimmung der Idee. Oder handelt es sich um einen geschichtlichen Bruch? Bricht hier etwas auf, das bislang ungedacht war, bzw. sein mußte?

Was wäre aber bisher ungedacht gewesen? Genauer und richtiger gefragt: Was wäre bisher unbegreiflich, sogar absurd zu denken erschienen? Genau dies, daß das Exemplatum nicht länger das geschaffene Ding selbst sein soll, wie bei Thomas von Aquin (I q 18 a 4 ad 2), sondern die Wesenheit der Sache, wie sie in der göttlichen Erkenntnis ist (Quodl 9,2 = 37,1.4). Das Exemplatum selbst ist die Idee, wie sie anscheinend durch Platon »mit seiner Gefolgschaft« bestimmt ist: eine in die göttliche Erkenntnis gesetzte Idee (Quodl 9,2 = 36,78.90). So habe es auch Augustin gesehen; bemerkt er doch: die wörtliche Übersetzung von Idee sei lateinisch forma oder species, nicht aber Grund (ratio); und nun steht fest, daß die Wesenheit der Dinge in der göttlichen Erkenntnis eigentlich Formen genannt werden, nie aber Gründe (Quodl 9,2 = 36,92 u. 96; vgl. Quodl 7,1 f 255 rO u. 257 rX).

Und was ist daran neu? Daß die Idee sich auf den Unterschied von Sache (res-reor) und Sache (res-ratitudo) bezieht, das heißt sich auf den Unterschied von gemeinter Sache, und Sache, wie sie eine wahre Wesenheit ist, bezieht. Diese ist eine wahre Sache, das heißt eine Wesenheit, weil sie ein Exemplatum, bzw. Ideatum ist.

»Die Wesenheit wird Sache genannt aufgrund der Beziehung zu Gott, insofern sie seit Ewigkeit das von Ihm her ursprünglich Abgebildete (exemplatum) ist« (S a 21 q 4 f 127 vQ).

Die Idee kann sich aber nur deshalb auf diesen Unterschied beziehen, weil er ihr vorausgeht. Daß dem so ist, kann man dem Vergleich des göttlichen Wesens mit den Dingen entnehmen, genau jenem Vergleich, dem die Idee in ihrer ersten Bedeutung als *ratio imitabilitatis*, entspricht.

Für Thomas von Aquin geht das Vergleichen mit der vollkommenen Erkenntnis des eigenen Wesens einher. Diese Selbsterkenntnis enthält auch die Erkenntnis seines Parzipabelseins im Modus der Ähnlichkeit.

Erkennt Gott sein Wesen, so erkennt Er auch das Sonstige; denn Er erkennt sein Wesen als nachahmbar, Er erkennt sein Wesen auch in der Ähnlichkeit der Dinge mit ihm. Das Geschöpf seinerseits hat eine eigentliche Form nur insofern, als es auf eine bestimmte Weise an der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen teilhat. »Die Idee nennt das göttliche Wesen nicht insofern es Wesen ist, sondern insofern es die Ähnlichkeit oder *ratio* dieser oder jener Sache ist« (I q 15 a 2 ad 1). Die Rede von einem Blicken nach außen hätte hier keinen Sinn und kommt denn auch nicht vor.

Das ändert sich bei Heinrich von Gent. Hier muß von einem Hinblicken nach Außen geredet werden, denn gerade dieses Hinblicken macht den Unterschied zwischen Sache und Sache. Daß Gott zuerst seine Nachahmbarkeit erkennt, das heißt daß Er eine Beziehung zu den Sonstigen, zum Außergöttlichen herstellt, sie als teilhabend an der Urbildform erkennt, das alles hindert nicht, daß jenes andere, das als teilhabend erkannt wird, etwas ist, das »naturhaft seine Wesenheit« nachahmt (Quodl 8,8 f 313 vF).

»Natürlicherweise seine Wesenheit nachahmen« ist der sachgemäße Ausdruck: es geht um eine Nachahmung, als geht das voraus, was nachahmbar ist, – die göttliche Wesenheit. Aber zugleich besagt dieser Ausdruck: nicht Alles ist dem Nachahmbaren zuzurechnen, weil vieles von sich her keine solche Natur hat, der die Nachahmbarkeit eignet. Sie sind von sich her keine Naturen, die eine Washeit wären, also für eine Nachahmbarkeit in Betracht kämen.

Weil es sich um ein Äußeres handelt, ist ein Hinblicken nach außen erforderlich, genügt ein Erkennen »in seipso« nicht, ist eine Beziehung herzustellen: die göttliche Wesenheit selbst ist nicht auf das Sonstige bezogen – das wäre die Verneinung Gottes als des absoluten Wesens –, sie hat von sich her als Wesenheit keinen Bezug (*respectus*) »secundum se et absolute« zum Sonstigen (Quodl 9,2 = 28,75), sondern nur der Anlage nach (in virtute) und gleichsam als Möglichkeit. Also muß die Frage aufkommen: Wie bezieht sich Gott auf das von Ihm Verschiedene?

Schon diese Fragestellung deutet auf eine Rangordnung hin: das Sich-Beziehen auf anderes ist der Selbsterkenntnis nachgeordnet. Diese Erkenntnis des eigenen Wesens läßt erstes Objekt – das göttliche Wesen und nichts anderes (vgl. 27,38.40) – vom Sekundärobjekt unterscheiden. Dieses Andere ist zum einen das Geschaffene, das im Schöpfer ist; was aber in Ihm ist, ist »auf jede Weise eines und einfach mit Ihm« (27,52), und so erkennt Er das Sonstige nur »wie es in Ihm das ist, was Er selbst ist« (28,59); zum anderen ist es das von Gott Verschiedene, das auch als Sonstiges erkannt werden muß.

Deshalb muß die erkannte Wesenheit als eine, von vielen nachahmbare, Wesenheit erfaßt werden. Daß ergibt sich aus der Betrachtung des Wesens durch den göttlichen Intellekt, »ex consideratione intellectus« (29,78.81). Mit ihm hat das göttliche Wesen »den Grund der Rücksicht (*ratio respectus*), wodurch Er (Gott) auf das von Ihm Ver-

schiedene hinblickt« (28,60). Nicht die erkannte Wesenheit schlechthin ist die nachahmbare Wesenheit, es sei denn virtuell und gleichsam der Möglichkeit nach (32,74; vgl. Quodl 8,8 f 313 rF).

Da diese Nachahmbarkeiten erst durch die betrachtende Tätigkeit des göttlichen Intellekts aktuell werden, werden sie *imitabilitates ideales* bzw. *rationes ideales* genannt, welche das Wesen »gleichsam als Wurzel und Fundament enthält« (Quodl 8,8 f 313 rF; vgl. Quodl 9,2 = 26,18).

Nach dieser Kennzeichnung der Idee – das göttliche Wesen ebenso »sub ratione respectus imitabilitatis« wie nach außen hin – sind die Wesenheiten, genauer: die untersten Arten, (*species specialissima*) die den kleinsten Unterschied zwischen den Wesenheiten ausmachen, das Woraufhin der Nachahmbarkeit. So wird verständlich, weshalb Heinrich von Gent wiederholt erklärt, daß die Vielzahl der Ideen sich nach der Vielheit der untersten Arten bestimmt: es gibt ebenso viele Ideen, wie es mögliche Unterschiede zwischen den Wesenheiten gibt (33,95).

Heinrich von Gent kann sich aber nicht auf die Ideen als *rationes imitabilitatis* »beschränken«. Sie sind auf ein Äußeres, also auf etwas bezogen, das sich als ein Sonstiges zu Gott, bzw. vom göttlichen Wesen unterscheidet. Und wo ist denn dieses Sonstige? Und wie könnte es anders denn hervortreten? Blicke doch sonst etwas der göttlichen Ursächlichkeit entzogen. Den Ideen als »*rationes imitabilitatis*« entsprechen die Wesenheiten in der göttlichen Erkenntnis; genau dort ist jenes Sonstige, Äußere, nicht aber im göttlichen Wesen selbst; nur dort hat es sein Sein, dort sind die Ideen, jetzt in der zweiten Bedeutung genommen, als *Ideata* oder *Exemplata*. Nur weil die erste Bestimmung der Idee die Rücksicht auf ein Äußeres beinhaltet, ist eine zweite Bestimmung der Idee erforderlich, jene, welche nichts anderes, als die nähere Bestimmung dieses Sonstigen bzw. Äußeren ist.

Die Verdoppelung der Idee setzt genau das voraus, was bei Thomas von Aquin undenkbar ist: die göttliche Selbsterkenntnis schließt die Erkenntnis des Sonstigen als solchen nicht ein. Erst die Erkenntnis des Sich-zum-Sonstigen-Verhaltens führt zu jener Erkenntnis. Mittels der »*imitabilitatis ideales*« verhält Gott sich »relativ«: Er erkennt sich als Exemplarform der Wesenheiten, die ihm äußerlich sind. Das Exemplar verhält sich als die Form, bzw. Formursache, wodurch die Wesenheiten sind: in seiner Erkenntnis sind sie die Erkannten. Und zu dieser Exemplarform verhalten sich die Wesenheiten »extra« als ursprünglich Abgebildete (*exemplata*).

Die *Exemplata* verdanken also ihr Sein dem göttlichen Intellekt, »so wie unser Verstand die Seienden, die er herstellt, im Erkenntsein konstituiert« (31,33). Und welche *intentiones* »macht« unser Verstand? Nicht die *intentiones primae*, die eine konkrete Sache darstellen. Ihre Ursache ist die existierende Sache selbst, sondern die *intentiones secundae*, das heißt jene, die ausschließlich Werk des Verstandes beim Betrachten der schon erkannten Sache sind, wie etwa die Gattung. Eine solche *intentio secunda* ist nicht nur in der erkennenden Seele, – jegliches Erkannte ist in der Seele wie im Erkennenden; so auch das erkannte göttliche Wesen im göttlichen Intellekt –, sondern sie ist in der Seele als in ihrem wahren Subjekt; ein anderes Subjekt hat die *intentio secunda* nicht; sie besteht in der Seele mit Hilfe der Seele. So sind die idealen Gründe im göttlichen Intellekt, »nicht nur als (im Intellekt), der begreift, sondern als gleichsam im Subjekt« (Quodl 8,8 f 313 rF).

Im Vergleich mit dem realen Wesen Gottes sind die Wesenheiten im Intellekt, der gleichsam Subjekt ist, verminderte Seiende (*entia deminuta*), genau so wie die von uns bewirkten Seienden. Nur sind diese letzteren nicht geeignet, je ein wahres Sein außerhalb des Verstandes zu haben. Anders jene Wesenheiten: Sie sind Wesenheiten, das heißt sie sind nicht einfach auf den Intellekt bezogen, – so wären sie nur als Bezogene –, sondern »sie sind in ihrem Sein etwas auf sich hin durch die Wesenheit« (*aliquid ad se per essentiam*) (9,2 = 31,49). Wegen dieses Seins sind sie geeignet – »wenn Gott es bewirkt« (31,50) – außerhalb des göttlichen Intellekts zu existieren. Sie sind ja wahre Naturen oder Washeiten. Daß sie dieses, ihr Wesenheit-Sein dem göttlichen Erkennen, bzw. Vergleichen zu verdanken haben, nimmt nichts davon weg, daß jenes göttliche Vergleichen eine Unterscheidung vornimmt zwischen den Sachen, die keine Natur haben können, und jenen, deren Natur eine Washeit oder Wesenheit ist, und das heißt daß sie für die Nachahmbarkeit in Betracht kommt.

Heinrich von Gent schließt seine Darlegung des Quodl 9,2 mit dem erstaunlichen Satz: »Zu behaupten, daß Gott selbst sei und keine Ideen habe, hieße behaupten, daß Er nichts außerhalb seiner selbst erkenne oder hervorbringe, und so nicht Gott sei« (45,34). Ein Gott ohne Ideen wäre kein Gott. Es schließt einen Widerspruch ein zu behaupten, Gott sei, und zugleich zu behaupten, Er habe keine Ideen. Daß Er Ideen hat, das ist für sein Gott-Sein erforderlich. Er ist also auf Ideen angewiesen. Und weshalb? Das zeigen vier Gründe, welche die Notwendigkeit einer Annahme von Ideen in Gott aufzeigen. Sie haben keineswegs die Existenz Gottes zu beweisen, vielmehr dies, daß der existierende Gott auch wirklich Gott ist, daß Er dem entspricht, was Gott zuzusprechen ist.

Diese vier Gründe beabsichtigen den Widerspruch – den Gott, der kein Gott ist – aufzuheben, und das heißt: sie zeigen einen Gott auf, der alles vollkommen erkennt und alles nach der Bestimmung seines Willens erschaffen hat.

Der Ausgangspunkt Heinrichs Darlegung ist dieser: die Selbsterkenntnis Gottes genügt nicht.

»Erstens gehört es sich, diese (Ideen) (in Gott) zu setzen, um ein von Ihm Verschiedenes vollkommen zu erkennen, und zwar als Verschiedenes, und viele Ideen in Gott (zu setzen) nach besagter Weise, so daß Er alles von Ihm Verschiedene vollkommen erkennt« (9,2 = 33,9).

Anschließend zitiert er den bekannten Satz des Augustinus: keiner kann weise sein, wenn er die Ideen nicht erkennt. Diese Aussage wird hier auf Gott gewendet: nicht der Mensch bedarf der Einsicht, bzw. der Erkenntnis der Ideen, damit er weise sei, sondern Gott. Der augustinish-thomatische Gott ist schon verabschiedet, und es zeigt sich ein Gott, der, wie wir, auf etwas angewiesen ist: daß Ideen in Ihm sind.

Der zweite Grund verdeutlicht diese Erkenntnis mittels der Ideen als eine göttliche, also als eine schöpferische.

»Und weil, wie gesagt, ein solches Wissen von seiten Gottes Exemplarursache für die Dinge ist, so daß sie in bezug auf sich (*ad se*) etwas durch die Wesenheit sind, deswegen ist es zweitens notwendig, wegen der vielen durch die Art unterschiedenen Geschöpfe, damit sie etwas durch das Wesen sind, viele Ideen in Gott zu setzen« (34,15).

Sein Wissen von den Sonstigen ist ein ursächliches; es gibt den Sonstigen ein Sein.

Somit hat sich die zweifache thomatische Bestimmung der Idee – sie ist »ratio« und sie ist »exemplar« – von Grund auf verwandelt.

Diese thomatische Zweiteilung ergibt sich aus dem Unterschied des von Gott Gewußten. Sein göttliches Wissen übersteigt jegliche Verwirklichung des Gewußten in der Zeit. Es gibt also das rein spekulativ Gewußte: das göttliche Wesen als nachahmbares Wesen, als die eigentümliche ratio und Idee jeglichen Dinges. Und es gibt sein tätiges Wissen: die Idee als Exemplar dessen, was einmal verwirklicht wird (vgl. I q 15 a 3).

Heinrich von Gent beginnt mit einer anderen Einteilung: zum einen Gott, zum anderen das von Ihm Verschiedene. Dieses letztere ist nur – in welcher Weise und wo es auch sei –, insofern es verursacht ist. Auch die göttliche Erkenntnis des von Ihm Verschiedenen impliziert eine solche Verursachung, und nur so beinhaltet seine vollkommene Selbsterkenntnis auch die Erkenntnis des Sonstigen: Er erkennt sich »als konstitutives Prinzip des Sonstigen« (34,23), Er erkennt sich als verursachend durch sein Wissen selbst. Ob dieses so Erkannte verwirklicht wird oder nicht, das spielt hier keine Rolle. In der Weise des verminderten Seienden verursacht, drücken seine Ideen, schlechthin genommen, nicht länger die Stufung der Dinge aus. Auch nicht die Ideen als »rationes ideales«, sie sind ja die Erkenntnisgründe des Wesens, wie es schlechthin Wesen ist.

Bestimmend für den Grad der Vollkommenheit (der Dinge) sind die »rationes perfectionales« (41,32).

»Drittens ist es notwendig, Ideen (in Gott) zu setzen, wenn auch nicht als Ideen, weil es notwendig ist, in Ihm die Vollkommenheiten der Dinge zu setzen, durch welche Er das den einzelnen Dingen eigene Maß ist. Denn es unterscheiden sich Ideen der Sache und Vollkommenheit in Gott rein gedanklich« (38,22).

Diese sind »praecise« die Erkenntnisgründe des Ranges in der Wesenheit eines jeglichen geschaffenen Seienden.

Schließlich ist viertens eine bestimmte Erkenntnis des von Ihm Verschiedenen notwendig: jene Erkenntnis nämlich, die selbst verursachend ist. Es genügt keineswegs eine Erkenntnis, die nur eine Kenntnisnahme dessen wäre, was sich im Erkennenden vorfindet, sondern es wird eine Erkenntnis gefordert, in der Gott gemäß den idealen Gründen Ursache der erkannten Sache ist. Und warum? Heinrich von Gent verweist auf eine bestimmte rein philosophische Bestimmung der Idee:

»Mag er (irgendein Philosoph) auch die Ideen in seiner (Gottes) Erkenntnis als die Wesen der Dinge setzen, so wie Avicenna es bestimmt, er vermag nicht zu behaupten, daß Vieles von Gott ebenso unmittelbar hervorgebracht wird, weil jene Hervorbringung nur nach der Ordnung, welche die Geschöpfe auf Gott hin entsprechend der Natur ihrer selbst hätten, nicht welche Gott zu diesen entsprechend der Bestimmung seines Willens hätte« (44,23).

Die Produktion verlief gemäß der Ordnung, welche die Naturen selbst haben, der göttliche Wille hätte sich dieser Ordnung zu fügen. Diese Naturen sind nicht mehr gekennzeichnet durch ihre Ordnung auf Gott hin, denn Gottes Wissen verursacht »das, was sie von sich her sind« (id quod sunt ex se) (42,43). Aber das Wissen seiner Nachahmbarkeit weist sein nachahmbares göttliches Wesen als ihre Form aus: durch diese Form sind sie wahre Wesenheiten; folglich kann der göttliche Wille jegliches unmittelbar hervorbringen.

2 Duns Scotus.

Die Ideen als Sekundärobjekte des göttlichen Wissens.

Es kann verlockend sein, Duns Scotus vorzustellen als denjenigen, der von neuem die göttliche Wesenheit als den einzigen Erkenntnisgrund Gottes zur Geltung bringt. Er selbst gibt dazu Anlaß. »Vieles wird von den Ideen gesagt; wäre es niemals gesagt worden, mehr noch, wären die Ideen nie erwähnt, man würde nicht weniger von Deiner Vollkommenheit wissen«. Das heißt doch: man könne auch ohne die Ideen auskommen. Und warum? »Das steht fest, daß Deine Wesenheit vollkommener Erkenntnisgrund für jedes Erkennbare nach jeder Hinsicht von Erkennbarkeit ist. Wer will, mag es Idee nennen« (de prpr IV n 92).

Nur die göttliche Wesenheit selbst ist der Erkenntnisgrund, und folglich müßte man, so gesehen, die göttliche Wesenheit Idee nennen, was aber die Bestimmung der Ideen als Erkenntnisgründe (*rationes cognoscendi*) voraussetzt. So bei Heinrich von Gent, mit der Begründung, daß der Begriff der Nachahmbarkeit nicht in der Wesenheit von sich her ist, insofern sie für sich und absolute Wesenheit ist, und Gott also für die Erkenntnis des von Ihm Verschiedenen auf diese Ideen angewiesen ist.

Begegnen uns hier bloß zwei entgegengesetzte Positionen? Die Position des Heinrich von Gent, der gemäß Gott durch seine Wesenheit, wie sie schlechthin Wesenheit ist, nur sich selbst erkennt (Quodl 9,2 = 28,58) und die These des Duns Scotus, diese seine Wesenheit sei sein einziger Erkenntnisgrund und deshalb sei jede Erwähnung der Idee im Grunde überflüssig.

Eine solche Charakterisierung ist unzureichend; deshalb forscht man nach den Motiven. Man tut so, als ob die Aufdeckung der Motive den eigentlichen Grund des Unterschieds der Positionen ans Licht brächte. Es ist die Rede von theologischen Motiven: Scotus sei als Theologe, – man denkt dabei an seine äußere, seine gesellschaftliche Stellung –, zu dieser Position gekommen. Als Theologe vertrete er die These, das göttliche Wissen von allem ist ausschließlich »theologisch« und das heißt ein Wissen mittels der eigenen Wesenheit. In seiner Ideenlehre fände diese These dann ihre Verwendung. Aber war denn Heinrich von Gent kein Theologe? Oder kann man sich nur deshalb so ausdrücken, weil man, vielleicht unbewußt, das alte Prinzip des Mehr oder Weniger zugrunde gelegt hat, obwohl schon Descartes klarstellt, daß es nur zwischen Akzidenzien die Unterschiede des Mehr und Weniger gebe.

Man weist auch auf seine Absicht hin, die augustinische Ideenlehre wiederherzustellen. Dann tut man so, als ob seine Wertschätzung für Augustinus ihn zu dieser Lehre bestimmt hätte und man nur darüber diskutieren könne, ob seine Lehre derjenigen des Augustinus angemessen sei. Aber hat sich Duns Scotus denn nicht selber sehr genau geäußert? Sagt er nicht klar und deutlich, warum er auf Augustinus hinweist? Die These der ›doctores‹, das heißt der Theologen – also nicht der Väter oder ›sancti‹ –, in Gott seien gedankliche Beziehungen erforderlich, damit Er das von Ihm verschiedene Erkennbare erkenne (und darin herrscht Übereinstimmung bei allen Doktoren, – »et

dicunt omnes doctores quod sic« (Rep. Par I d 36 q 2 n 14, n 31) –, widerspricht der Lehre des Augustinus. Duns Scotus geht auf das, was ihn von allen doctores unterscheidet, und das ist aber ebenso dem Augustinus fremd, bzw. unbekannt.

»Alle doctores« – darin liegt: auch der Unterschied zwischen Thomas von Aquin und Heinrich von Gent ist in dieser Sache zu vernachlässigen. Bei beiden ist die Rede von der göttlichen Wesenheit, die verglichen wird, bzw. von den Beziehungen in Gott zum Begriff der Dinge, und beide haben die Ideen als Erkenntnisgründe bestimmt. Nicht so bei Augustinus. Eben deshalb greift Duns Scotus auf ihn zurück. Aber es handelt sich keineswegs um einen bloßen Rückgriff, etwa auf der Suche nach einer Autorität. Anderes steht auf dem Spiel. Was die Doktoren behaupten steht im Widerspruch zu dem, was Augustin sagt, für den das Sein der Gründe (rationes) im göttlichen Geiste nichts anderes bedeutet, als daß Gott bei der Erschaffung nicht auf etwas außer Ihm schaute, »nach dem Er, was Er erschuf, erschaffen hätte« (Q. 83 q 46). Die *essentia comparata* aber deutet auf ein Außen hin, impliziert ein solches Außen. Das ganze scotische Interesse gilt dem Unterschied von Idee als Erkenntnisgrund und Idee als Urbild, nach dem etwas geschaffen wird, sonst wäre nicht die göttliche Wesenheit selbst der Erkenntnisgrund, wäre also Gott irgendwie von etwas abhängig, was nicht schlechthin seine Wesenheit ist.

Zunächst ist von Gott jegliche *essentia comparata* fernzuhalten; denn eine solche Vorstellung widerspricht der göttlichen Wesenheit bzw. dem, was diese Wesenheit selbst ist. Aber gibt es denn in Gott keine gedanklichen Beziehungen und wo haben diese ihren Ort? Daß Scotus diese Frage nicht vermeiden will, zeigt schon jene Formulierung, mit der er seine Darlegung der Idee beginnt: »Ob in Gott ewige Beziehungen sind zu allem Wißbaren, das washeitlich erkannt wird?« (Ord I d 35). Übernimmt er eine Fragestellung, die ihm aufgedrängt wurde? Aber läßt er sich denn seine Problemstellung von anderen vorschreiben? Oder möchte er auf diese Weise besonders deutlich machen, in welcher geschichtlichen Lage er sich befindet; das heißt aber zugleich fragen, was an den Darlegungen der Doktoren fragwürdig ist – des Näheren: an ihrer Bestimmung der Idee.

Im selben Zusammenhang ist die Rede von der göttlichen Wesenheit als von einem verglichenen Objekt (*obiectum comparatum*: Ord I d 35 n 25–26 = VI, 255,8 u. 17). Ein besonders trefflicher Ausdruck, da nach Heinrich von Gent die göttliche Wesenheit gemäß den »rationes ideales« die Idee ist, also Wesenheit, aber als Wesenheit in der Rücksicht der Nachahmbarkeit, wie sie durch gedankliche Beziehungen – Vergleichen der Wesenheit mit den Wesenheiten der Geschöpfe – in Erscheinung tritt.

Bei den drei Einwänden, die Duns Scotus gegen Heinrich von Gent vorbringt, steht jedesmal die göttliche Wesenheit – verglichenes Objekt – im Zentrum: die Wesenheit, wie sie mittels einer gedanklichen Tätigkeit als Terminus eines Vergleichs mit einem anderen Objekt, dem anderen Terminus, in Beziehung gesetzt wird. Schon der erste Einwand zeigt, daß es sich nicht um irgendwelche Bedenken handelt, sondern wir haben es mit einem prinzipiellen Einwand zu tun; denn diese Bestimmung der Idee ist a-theologisch; ist sie doch möglich, auch wenn Gott nicht wäre. Wieso? Jede gedankliche Beziehung, die im Gegenstand durch den Vergleich des Verstandes mit einem Anderen ist, ist in ihm »*praecise*« als vermindertes Seiendes; es ist im göttlichen Gegenstand oder der Wesenheit, wie das Erkannte im Erkennenden ist. Daraus ergibt sich

nun folgendes: die gedankliche Beziehung könnte im Gegenstande sein, auch wenn dieser kein Sein der Existenz hätte. Und weiter: sie wäre in der Wesenheit auch dann, wenn, was unmöglich ist, die göttliche Wesenheit nicht wäre; es würde genügen, daß irgendein Intellekt die beiden Termini in Vergleich setze. Und weiter: wenn zwei Götter wären, was ebenso unmöglich ist, so wären die gedanklichen Beziehungen im Intellekt Gottes, der jenen Gott mit dem Geschöpf vergleicht, nicht aber in jenem Gott in sich (Ord I d 35 n 24 = VI, 254,9). Mit einem Wort: Heinrichs Bestimmung der göttlichen Idee, und um diese geht es, macht Gott selbst überflüssig; sie wäre ebenso möglich, wenn Gott nicht wäre. Duns Scotus wirft also Heinrich von Gent nichts weniger vor, als daß das Herstellen von gedanklichen Beziehungen die Stelle Gottes einnimmt. Hier läßt sich schwerlich behaupten, Duns Scotus hätte aufgrund scholastischer Subtilitäten oder unter dem Einfluß von Augustinus sich gegen Heinrich von Gent gewendet.

Zugleich zeigt sich, wie sein Anliegen keineswegs einen rein schulmäßigen Charakter hat: er will nicht die Vorstellung von den Ideen durch eine andere Vorstellung ersetzen, sondern er will jene stellvertretende Bedeutung Gottes ausschließen. Wie ist das möglich? Indem die Ideen eine andere Verursachung voraussetzen. Und warum sollten sie eine andere Verursachung fordern, es sei denn, es zeige sich, daß die Ideen kein wahres Sein haben. Ein anderes Sein impliziert ein anderes Hervorbringen.

Der zweite Einwand geht von der Nachahmbarkeit Gottes in seiner Wesenheit selbst aus, eine Nachahmbarkeit, die jeglichem Vergleichen vorausgeht. Weil Gott nachahmbar ist, deshalb wird Er als von den Geschöpfen nachahmbar verglichen. Nun ist, nach Heinrich von Gent, die Beziehung des Geeignetseins (*relatio aptitudinalis*) mit der aktuellen Beziehung identisch und das heißt diese Beziehungen sind in der Wesenheit wie in einem verglichenen Gegenstand. Also sind sie nicht die ersten Beziehungen, sondern es gibt andere, frühere Beziehungen, die real sind, weil vor jeglicher Tätigkeit des vergleichenden Intellekts (n 25). Eine unannehmbare Folgerung; denn sie tastet das Gottsein an.

Und schließlich der dritte Einwand: angenommen, daß die Wesenheit ›als erkannte‹, – man erinnere sich an den Unterschied von Wesenheit in sich selbst und Wesenheit als schon erkannte –, der Erkenntnisgrund wäre, genauer der Grund, der zur Erkenntnis führt, so wäre es nachher dem göttlichen Intellekt möglich, den Stein an sich zu erkennen und nicht ›praecise‹ dadurch, daß Er seine Wesenheit mit dem Stein vergleicht, denn so, ohne jeglichen Vergleich, können auch wir den Stein erkennen. Scotus stellt also die Frage: Darf Gott so herabgesetzt werden?

»Ich frage, bei diesem Erkenntnisakt des Steines (Akt wodurch der Stein erkannt wird): worin liegt die gedankliche Beziehung zum Stein? Nicht in der Wesenheit, wie in einem verglichenen Gegenstand, weil in diesem Gegenstand als solchem das Erkennen kein verglichener Gegenstand ist« (n 26).

Dies sagt doch wohl: der Gegenstand wird nicht mit dem Erkennen verglichen, so daß zwischen dem einen und dem anderen eine gedankliche Beziehung wäre. Zum Erkennen des Gegenstandes sind gedankliche Beziehungen überflüssig. Heinrichs Bestimmung der Idee erweist sich als nutzlos.

Duns Scotus deckt an Heinrich also nichts Geringes auf: daß Gottes Existenz überflüssig ist; es kommt bloß auf die gedanklichen Beziehungen an; daß sein Wesen nicht

göttlich ist – es ist relativ; daß sein Erkennen nicht einmal unserem Erkennen, das ohne gedankliche Beziehungen auskommt, ebenbürtig ist.

Dies geht weit hinaus über das Bedenkliche an der These, daß

»jene gedanklichen Beziehungen notwendig in Gott gesetzt werden müssen, damit die Geschöpfe deutlich, gedanklich (secundum rationem) von Gott in der Bestimmtheit von Objekten (in ratione obiectorum) erkannt werden« (Ord I d 35 n 14 = VI, 249).

Eine solche Priorität ist unannehmbar. Wie ist da dem regessus in infinitum zu entgegen? – Es sei denn, man nehme an, daß diese Erkenntnisgründe von Gott mittels des Wesens »ut nude accepta«, als entblößt von all jenen Erkenntnisgründen genommen, erkannt werden. (ebd., VI, 250).

Auch der Versuch, die Ideen als Erkenntnisgründe zu retten, ohne die Priorität des göttlichen Wesens zu gefährden, scheitert.

»Aber du wirst sagen, daß die Erkenntnisgründe vom göttlichen Intellekt durch die Gegenstände selbst, hinsichtlich welcher sie sind, erkannt werden, so daß das Wesen unter diesen Gründen der Erkenntnisgrund der von ihm verschiedenen Gegenstände ist, und jene (Gegenstände) – zugleich erkannt mit dem Wesen unter den verschiedenen Gründen – sind die Erkenntnisgründe für jene Gründe, so wie die Äußersten einer Beziehung der Erkenntnisgrund für die Beziehung selbst zu sein scheinen« (d 35 n 15 = VI, 250,13).

Die beiden Extreme einer Beziehung sind der Erkenntnisgrund der Beziehung; so werden die ›rationes ideales‹ auf Grund des erkannten Wesens erkannt, das zugleich mit den erkannten Gegenständen der Erkenntnisgrund der ›rationes ideales‹ ist.

»Dies scheint den göttlichen Intellekt herabzusetzen« (d 35 n 15 = VI, 250,18), denn dieser verhielte sich dann passiv hinsichtlich der sonstigen, durch diese Gründe erkannten Objekte, durch welche Er zur Erkenntnis dieser Gründe aktualisiert wird. Mit dieser These wird man nie dem göttlichen Vorrang, der jede Passivität ausschließt, gerecht. Welche Bestimmung der Ideen wird Gott gerecht? Nur eine solche, in der sich zuerst die göttliche Wesenheit als Erkenntnisgrund herausstellt, sodann sich das von Gott Verschiedene als ein von Ihm Hervorgebrachtes erweist.

Was ist die Form, wodurch Gott tätig ist, so fragt sich Duns Scotus. Doch nichts anderes als ein Wesen,

»das absolut begriffen (sub ratione absoluta), Grund zum Erkennen nicht nur seiner selbst, sondern von jeglichem anderen, was auch immer im Begriff erkennbar ist« (Ord I d 35 u. 46 = VI, 264,18).

Denn nur das Wesen ist bewegendes Objekt, »obiectum movens«, und der göttliche Intellekt wird nur vom göttlichen Wesen bewegt, mit dem er real identisch ist.

»Dadurch, daß der göttliche Intellekt durch sein Wesen als Erkenntnisgrund im Akt ist, hat Er (Gott) den ersten Akt, der genügt, um alles andere ins Erkenntnis heranzubringen« (n 47 = VI, 264,20).

Genau dies sind die Ideen. »Das erkannte Objekt selbst ist die Idee« (d 35 n 42 = VI, 263,2); »die Ideen sind die erkannten Sekundärobjekte« (d 38 n 12 = VI, 308,13), »das Geschöpf, wie es von Ihm erkannt ist« (d 35 n 43 = VI, 263,7); denn der erkannte Stein ist die Idee (des Steines)« (d 35 n 40 = VI, 261,9). Es liegt also nicht einfach ein Pri-

mär- und Sekundärobjekt vor, sondern hier findet sich ein Erstobjekt (*primum obiectum*) und aus dessen Erkenntnis wird das Sekundärobjekt ins Erkenntsein gebracht.

Als nur erkannter Gegenstand hat die Idee kein reales Sein. Ihr

»Sein im Erkenntnisakt, oder das Abgebildetsein (*esse exemplatum*), oder das Erkenntsein (*esse cognitum*), oder das Vergegenwärtigtsein (*esse repraesentatum*), – was alles gleichbedeutend ist« (d 36 n 34 = VI, 284,12),

ist nur ein vermindertes Sein, ein »*esse secundum quid*«, gänzlich auf den göttlichen Intellekt bezogen. Und wo sich die Idee als etwas Relatives herausstellt, da kann von einem göttlichen Wesen, das die Bewandnis der Rücksicht hat, keine Rede mehr sein: nicht das göttliche Wesen, sondern die Idee erweist sich als relativ.

Die Entscheidung darüber fällt schon mit der Bestimmung der Idee: entweder ist sie Erkenntnisgrund, – dann ist die Idee das Wesen, insofern es die Bewandnis der Rücksicht hat –, oder sie ist das erkannte Objekt, das sein Erkenntsein vom göttlichen Erkenntnisvermögen hat.

Daß auch bei Augustin das erkannte Objekt die Idee ist, soll zeigen, wie weit Heinrich von Gent sich von Augustinus entfernt hat.

»Die Auffassung des Augustin in jener Quaestio (gemeint ist die q. 46 der *div quaest* 83) kann zu dieser Beschreibung der Idee zusammengefaßt werden: »Die Idee ist der ewige Urgrund im göttlichen Geiste, nach der etwas schaffbar ist, nämlich gemäß seinem eigenem Urgrund« (d 35 n 38 = VI, 260,22; vgl. d 38 n 3 u. 12).

»Also sagt Augustinus nicht, daß die Idee der Grund ist, dem gemäß Er erkennt, sondern der Grund, dem gemäß Er bildet, was erschaffbar ist« (*Lect I d 35 n 33 = 17,456,11*). Das erinnert an die augustinische Formulierung: »Ihnen (den Ideen) entsprechend, wird alles, was entstehen und vergehen kann, und alles, was entsteht und vergeht, gebildet« (*de div quaest 83 q 46 n 2*).

Dabei bleibt Duns Scotus verborgen, wie weit er sich von Augustinus entfernt, indem seine Bestimmung der Idee diese Ordnung in Gott voraussetzt, die Augustinus ausdrücklich ablehnt: nämlich die Ordnung des Früheren und Späteren »der Natur nach«. Der Natur nach findet zuerst die Erkenntnis des eigenen Wesens statt; erst nachher kommt es zur Erkenntnis, das heißt zum Hervorbringen der Ideen. Die eine Erkenntnis, die Selbsterkenntnis, kann nicht zugleich die andere Erkenntnis, die Erkenntnis des Außergöttlichen sein; denn die erste ist eine reine Erkenntnis, die andere ist eine hervorbringende Erkenntnis.

»In der ersten Instanz erkennt Gott sein Wesen in absoluter Hinsicht; in der zweiten Instanz produziert Er den Stein ins intelligible Sein, so daß dort im erkannten Stein eine Beziehung zum göttlichen Erkenntnisakt ist, aber noch keine (Beziehung) in dem göttlichen Erkenntnisakt zum Stein«.

Noch keine Beziehung – die Kritik an Heinrich von Gent ist unüberhörbar. Seine Ideen, die »*rationes imitabilitatis*«, gehen mit der Erkenntnis der erkannten Wesenheit als nachahmbar einher und das impliziert in der göttlichen Erkenntnis gedankliche Beziehungen nach außen hin. Bei Duns Scotus schließen die gedanklichen Beziehungen sich den Ideen, den erkannten Zweitobjekten, an.

»In der dritten Instanz kann der göttliche Intellekt, vielleicht, seinen Erkenntnisakt mit jeglichem Intelligiblen vergleichen, mit dem wir vergleichen können, und indem Er sich mit dem erkannten Stein vergleicht, kann Er in sich eine gedankliche Beziehung verursachen«.

Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß diese gedankliche Beziehung, bzw. der Nachahmungsbezug, etwas Unwesentliches geworden ist. Es kann diese Beziehung hergestellt werden oder auch nicht.

»Und in der vierten Instanz kann Er quasi über jene Beziehung reflektieren, die in der dritten Instanz verursacht worden ist, und dann wird diese gedankliche Beziehung erkannt« (Ord I d 35 n 32 = VI, 258).

Daß es in Gott diese vier Instanzen gibt, bedeutet auch, daß Gott, thomasisch gesprochen, nicht mehr über der Ordo steht – das Sonstige ist auf Ihn hingeordnet –, sondern daß Er dem Geordneten zugehört. Was war denn in Unordnung gekommen? Was war da zu ordnen? Oder hat Duns Scotus nur der Wunsch getrieben, etwas »Originales« zu erfinden? Weshalb drängt sich diese Ordnung in Gott und für Gott auf? Oder wäre sie nur wichtig für die Ideendiskussion, nämlich die damalige Auseinandersetzung hinsichtlich der Bestimmung der Idee?

Nun, was gewährleistet die Ideenlehre des Heinrich von Gent nicht länger? Die Anerkennung Gottes als Schöpfer und seine Anerkennung als des einzigen Seienden, das von sich her ein notwendig Seiendes ist. Daß die Ideen in der göttlichen Erkenntnis ein wahres Sein der Wesenheit haben, das ist, sagt Duns Scotus, eine Verneinung der Schöpfung aus dem Nichts (vgl. Ord I d 36 n 13–18 u. 25 = VI, 276). Bei der Erschaffung liegt schon ein Seiendes vor, folglich ist Er auch kein Schöpfer mehr im wahren Sinne des Wortes. Deshalb ist es für Duns Scotus von größter Wichtigkeit aufzuzeigen, wie die Ideen nur ein vermindertes Sein, kein wahres, eigentliches Sein haben.

Ebenso gäbe es dann ein von Gott verschiedenes Sein, das als wahres Sein ebenso notwendig wäre wie Gott selbst (ebd. n 19 = VI, 278; vgl. d 8 n 270 = IV, 306). Dann müßte Gott das von sich her Notwendigsein mit anderen teilen: seine Einzigartigkeit wäre nicht anerkannt. Dieser Unordnung steht die Prioritätsordnung in Gott entgegen.

Aber auch das Geschaffene ist neu zu ordnen. Es gibt keine Spur mehr von der alten Ordnung, nach welcher die Dinge, ihrer Nachahmbarkeit entsprechend, geordnet sind: geordnet gemäß der größeren oder geringeren Nähe zum Ersten. Diese Nähe bestimmte ihre Rangordnung, bzw. die Ordnung unter ihnen. Die scotischen Ideen sind alle auf dieselbe Weise aus dem ersten Erkenntnisakt Gottes hervorgegangen. Demzufolge ist jedes Zweitobjekt ebenso intelligibel, bzw. möglich, wie das andere.

Diese Gleichschaltung der Zweitobjekte drängt dem Willen eine neue Aufgabe auf, eine Aufgabe, die sich schon bei Heinrich von Gent ankündigte. Wo die Selbsterkenntnis Gottes zugleich die Erkenntnis des Außergöttlichen ist, so bei Thomas von Aquin, da ist die Erkenntnis Gottes von Anfang an zugleich die Erkenntnis dessen, was einmal sein wird und die Erkenntnis dessen, was alles auch noch sein könnte, aber nie sein wird. Geht aber mit dem göttlichen Erkennen des Außergöttlichen ein Sein der Wesenheit einher, so bei Heinrich von Gent, dann muß allein der göttliche Wille entscheiden, ob ihnen auch ein Sein der Existenz zugestanden wird. Immerhin haben seine Ideen noch irgendeinen Bezug zur göttlichen Wesenheit. Entfällt dieser Bezug, dann macht der göttliche Intellekt seinem Willen nur ein Angebot, mehr nicht. Die Ideen stellen kein praktisches Wissen dar, da sie keine diktierende oder vorschreibende Kenntnis des Handelns oder des Nichthandelns einschließen (Ord I d 38 n 12 = VI, 308,15). Die thomasische Unterscheidung der Idee in ›ratio‹ und ›exemplar‹ und ihre Verwandlung bei Heinrich von Gent haben hier keinen Ort mehr.

Der göttliche Intellekt, insofern er dem Willen vorausgeht, kann nichts festlegen, denn alles, was durch ihn ins intelligible Sein hervorgebracht wird, ist möglich und wird dem Willen als Mögliches angeboten. Und was kommt damit auf den Willen zu? Das Hinnehmen! Nicht zufällig wird das »acceptare« in den Mittelpunkt gerückt; denn es ist die angemessene Antwort auf das Angebot – auf den Intellekt, der dem Willen all das anbietet. Und es stellt sich die Frage: Gibt es eine Ursache, weshalb der Wille sich zu diesem oder jenem Angebot bestimmt? Seine Antwort muß negativ ausfallen. Es ist bei dem Willen selbst zu bleiben: der Wille will es; auf sein Hinnehmen kommt es an; hinter den Willen ist nicht zurückzugehen,

Dieser göttliche Wille ist und bleibt kontingent. Er will dieses oder jenes, kann aber ebenso das jeweils andere wählen. Dies macht genau den Unterschied zum göttlich Erkannten. Beim göttlichen Erkennen des Außergöttlichen ist das göttliche Wesen der bewegende Gegenstand, jenes Wesens, das notwendig ist; »durch Notwendigkeit, nicht durch den Willen ist (Er) Gott« (Ord I d 38 n 9 = VI, 306,14) und dasjenige, was »selbst allein den göttlichen Intellekt zum Selbsterkennen und zum (Erkennen) von allem, was durch jenen Intellekt erkennbar ist, bewegt« (Ord I d 3 n 127 = III, 80,4). Gott erkennt das Außergöttliche durch seine Wesenheit, aber Er will es nicht durch seine Wesenheit. Das Gewollte ist und bleibt das Mögliche; das Mögliche, das gewollt wurde, aber auch nicht gewollt werden kann, bzw. später gewollt wird. Zum einen bieten sich die Ideen, das heißt die erkannten Sekundärobjekte, weiter dem göttlichen Willen an, zum anderen schließt das kontingent Gewollte keineswegs die Möglichkeit der Verwirklichung anderer Ordnungen aus.

Handelt Gott nach den Gesetzen, die sein Wille vorher festgelegt hat, dann handelt Er »secundum potentiam ordinatam« (Ord I d 44 n 7 = VI, 366,1). Duns Scotus übernimmt die vorgefundene Einteilung von »potentia ordinata« und »absoluta«, verwandelt diese jedoch von Grund auf. Bei Thomas von Aquin weist diese Einteilung auf die »improportio« zwischen dieser Ordnung, der gegebenen Ordnung, und der Weisheit und Macht Gottes hin: diese sind keineswegs auf die gegebene Ordnung eingeschränkt: »nichts hindert, daß etwas in der göttlichen Macht steht, was Er nicht will, und was nicht enthalten ist unter der Ordnung, die Er den Dingen auferlegte« (I q 25 a 5 ad 1) – Gott kann – de potentia absoluta – anders handeln.

Bei Duns Scotus handelt es sich um das Verhältnis zwischen der gewählten und anderen wählbaren Ordnungen. Absolute Macht bedeutet die Möglichkeit, zu einer anderen Ordnung überzugehen, die dann die geordnete wird, geordnet nach einer anderen Ordnung. Eine getroffene Wahl hebt die Möglichkeit, etwas anderes zu wollen, nicht auf; eine andere Ordnung bleibt wählbar; der göttliche Wille kann andere Zusammenhänge herstellen. Die Grenzen zwischen »geordnet« und »absolut« sind fließend geworden. Sie müssen es werden; denn wo der göttliche Wille selbst kontingent ist, da ist jegliche Ordnung nur eine kontingent gewollte, durch eine andere unmittelbar ablösbar. Das göttliche Wollen ist kontingent, denn eben dies macht den Unterschied aus zwischen dem göttlichen Erkenntnisvermögen, das alles notwendig erkennt, also ins intelligible Sein hervorbringt, und dem göttlichen Willen, der frei ist und bleibt, diese oder auch jene Verbindungen und Zusammenhänge zu wollen.

Ist die Idee das ins intelligible Sein hervorgebrachte Sekundärobjekt, so erfährt die Frage nach dem Ort, wo die Ideen zu lokalisieren sind, eine grundlegende Änderung.

Sie wird zur Frage: Wieso sind sie dort? Wem verdanken sie dort ihr Sein? Daß Duns Scotus dabei auf Augustinus zurückgreift, ist nicht nur eine historische Reminiszenz, weil auch er die Ideen im Geiste Gottes setzt (vgl. d 35 n 41 = VI, 262). Denn dort sein, das heißt jetzt, dort ein Erkenntsein (esse cognitum) haben, dort sein als etwas aus dem Erkenntnisvorgang Hervorgegangenes. Dies ist entscheidend, für die Aufhebung des Widerspruchs, den er bei Heinrich von Gent vorfindet: Die Behauptung, Gott ist weise mittels der Ideen; und weiter: die Ideen seien Erkenntnisgründe, also das, was schon in Gott ist, bevor es erkannt wird. Wie könnte Er dann mittels der Ideen weise sein? »Er scheint formal nicht weise zu sein durch die Einsicht in diese (Ideen)« (Ord I d 35 n 43 = VI, 263,12).

Sind sie aber im Geiste Gottes als hervorgebrachte Seiende, so gehen sie auf den göttlichen Geist selbst zurück, jenen Geist, der durch die göttliche Wesenheit selbst bewegt wird, und das heißt tätig wird, bzw. zum Hervorbringen übergeht. Somit ist Gott nur noch auf das von Ihm Hervorgebrachte angewiesen. In der ersten Instanz ist Er aufs vollkommenste weise, aber in der ersten Instanz nicht gänzlich. Und wie bei Heinrich von Gent wird der augustiniische Satz: »ohne Kenntnis der Ideen ist keiner weise« auf Gott bezogen.

»Mag auch Gott hauptsächlich weise sein, durch die Weisheit seines Wesens als Objekt, dennoch nicht auf jede Weise, wenn Er die Schöpfung nicht »schmeckte«, die Schöpfung welche als Schöpfung von Ihm eingesehene Idee ist, und so könnte Er, ohne daß die Ideen eingesehen sind, gänzlich weise nicht sein« (n 43 = VI, 263,5).

Duns Scotus spricht noch immer von den Ideen als seiend im Geiste Gottes, also von den göttlichen Ideen. Suarez lehnt bei der Bestimmung der Idee jeglichen prinzipiellen Unterschied zwischen den göttlichen und den menschlichen Ideen ab; sind sie doch ebenso im Geiste der Menschen. Der Unterschied ist derart augenfällig, daß man leicht die Einebnung jeder Verschiedenheit des göttlichen vom menschlichen Intellekt übersieht, die mit der scotischen Bestimmung der Idee einhergeht. Als erkanntes Sekundär-objekt, das im göttlichen Intellekt ein vermindertes Sein hat, erinnert sie sogleich an das, was auch in unserem Intellekt nur ein Erkenntsein hat; auch wenn etwas nicht ist, kann es von uns eingesehen werden »und es ist, wie es scheint, in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen dem göttlichen und unserem Intellekt«, – übrigens verursachen beide dieses verminderte Sein –, »es sei denn, daß der göttliche Intellekt jene intelligiblen Dinge zuerst ins intelligible Sein hervorbringt, was unser Intellekt nicht zuerst tut« (Ord I d 36 n 28 = VI, 281,19).

Der Unterschied liegt im Realen, das den unterschiedlichen Intellekt zuerst bewegt. Die realen Gegenstände, die unseren Intellekt zu seiner ersten Tätigkeit bewegen, müssen schon da sein, das heißt erschaffen sein. Es zeigt sich da eine Abhängigkeit, die der göttliche Intellekt nicht kennt; Er kann mit dem Hervorbringen der Gegenstände ins intelligible Sein beginnen.

In beiden Fällen gibt es einen Vorrang des Realen vor dem Möglichen, wie es intelligibles Seiendes in der Seele ist. Dieser Vorrang des Realen zeigt an, wie die erste Einteilung des Seienden – »Die erste Distinktion des Seienden scheint die des Seienden außerhalb der Seele und des Seienden in der Seele zu sein« (Ord I d 36 n 36 = VI, 285,10) –, nämlich die Einteilung zwischen dem real Seienden und dem verminderten

Seienden, das heißt dem Seienden, das nur im Intellekt ein intelligibles Sein hat, sich nur so als erste Einteilung behauptet, daß es zum einen ein derart allgemein Seiendes voraussetzt, daß es sowohl das eine wie das andere Seiende umfaßt, zum anderen, indem diese Einteilung alle Seienden betrifft, auch das höchste Seiende.

Daß diese Einteilung zuerst einen Ort in Gott selbst hat, das zeigt die scotische Darlegung der Ideen, die auf den Unterschied von real Seiendem, der göttlichen Wesenheit, und intelligibel Seiendem, den Ideen in seinem Geiste, hinausläuft. Als Urbild, nach dem etwas geschaffen wird, – »Die Idee ist der ewige Urgrund (ratio aeterna) im göttlichen Geiste, nach der etwas schaffbar ist, nämlich gemäß seinem eigenen Urgrund« (Ord I d 35 n 38 = VI, 260,22; vgl. d 38 n 3 u. 12) –, ist die Idee das erkannte Objekt, wie es auf intelligible Weise, nach seinem intelligiblen Sein, im Schöpfer ist. Vor ihrer Verwirklichung nach außen »hat die Sache ein mögliches Sein« (Ord I d 43 n 9 = VI, 355,8).

Dieses Mögliche, was sich vom Realen durch sein bloß Erkanntsein unterscheidet, ist keine Sache, die ein wahres Sein hat. »Das Erkanntsein« ist das Sein, das gänzlich vom real Seienden, sowohl dem washeitlich (Seienden) als dem (Seienden) der Existenz, verschieden ist« (Ord I d 36 n 66 = VI, 298,13). Dem Ursprung nach geht es auf einen Akt des Intellekts zurück; »principiative«, wie Duns Scotus sagt, rührt es vom göttlichen Intellekt her (Ord I d 43 n 7 = VI, 354,15). Die Sache »ist in jener Möglichkeit nicht schlechthin früher (als Gott), sondern sie wird vom göttlichen Intellekt hervorgebracht« (Ord I d 43 n 14 = VI, 359,1), nämlich das Mögliche sofern es ein Sein, genauer, ein vermindertes Sein, hat. Daß es nur, bzw. ausschließlich ein mögliches Sein ist, das zeigt den Unterschied zur »bestätigten Sache« des Heinrich von Gent an. In ihr unterscheiden sich Möglichkeit und Wirklichkeit nicht. Sie ist von Anfang an eine Abgebildete, und nie könnte sie früher in Gott eine Sache sein, die abgebildet werden könnte, als sie tatsächlich abgebildet ist (S a 21 q 4 f 128 rS). Nur dem Sein der Existenz gegenüber ist diese Sache gewissermaßen (quodammodo) in Möglichkeit, sofern sie geeignet ist, eine Wirkung des Ersthandelnden zu sein.

Daß die Einteilung des Seienden in ein reales und ein vermindertes Sein auch das Erste Seiende betrifft, das ist nur möglich, weil Duns Scotus von einem höchst allgemein Seienden ausgeht. Die »bestätigte Sache« des Heinrich von Gent bedurfte des Bezuges zu Gott, zu seiner Idee, weil die ihr voraufliegende Sache ein Nichts war – in dem Sinne wie auch das Erdichtete ein Nichts ist; beide stehen auf derselben Ebene. Jetzt aber ist ein Seiendes in Erscheinung getreten, das von sich her das Erdichtete ausschließt, weil es von sich her dem wahren Sein nicht widerstreitet. Da tritt also eine Sache auf, die von sich her ein Mögliches ist, auch wenn es als Mögliches nur den Unterschied zum Nichts ausdrückt. Diesen Unterschied hat es von sich her, keineswegs durch den Bezug zu Gott. Von sich her ist es nicht Nichts, und dabei kann außer Acht bleiben, welches Sein es hat, ob ein vermindertes oder aber, ein wahres. Dieser Unterschied, Gott – Geschöpfe, berührt die Allgemeinheit jenes Seienden nicht, er muß nur bei der Ursächlichkeit zur Sprache kommen.

Es gibt eine doppelte Abhängigkeit: die des verminderten Seins vom Intellekt, der es hervorbringt; die des realen Seins von der ersten Wirkursache. Nun hat Duns Scotus die Verschiedenheit beider herausgestellt; denn die Idee als das erkannte Objekt unterscheidet sich durch ihr Erkanntsein vom wirklichen Objekt. Und doch muß etwas die-

ser Verschiedenheit vorausgehen. Wie könnte sonst noch von derselben Sache die Rede sein? Es handelt sich doch um dieselbe Sache, ob diese nun als Idee begriffen wird oder als wirkliche Sache existiert. Gedankliches und reales Seiendes werden gleichgesetzt, insofern dieser Unterschied nicht zum Tragen kommen kann, denn ob das Sein ein solches oder ein anderes ist, das ändert nichts am Etwas, das dieser Einteilung vorausgeht: das als seiend Bestätigte, das sich vom Erdichteten unterscheidet.

Unterscheidet es sich vom Erdichteten, so muß es von sich her etwas haben, was das Erdichtete nicht hat. Es muß dies von sich her haben, keineswegs durch den Bezug zu dem, der es hervorbringt; denn dieses Etwas geht der Verschiedenheit des Seins, des gedanklichen und des realen Seins, voraus und hat also nichts zu tun mit dem, was diese Verschiedenheit verursacht, das heißt ins Sein (das reale oder intelligible) bringt. Dem »bestätigten Seienden« (ens ratum) widerspricht es nicht zu sein, wohl aber dem Erdichteten. Jener Unterschied liegt der Verschiedenheit »wirklich existierend« – »nur intelligibel im Intellekt« voraus. Das »bestätigte Seiende« ist das Seiende, das von sich her ist, was es ist. Ein Mensch ist ein Mensch, und das ist er von sich her (d 36 n 50 u. 60 = VI, 291 u. 296). Und nur von einer Sache, die von sich her Seiendes ist, bringt der göttliche Intellekt eine Idee hervor.

Die ganze scotische Darlegung der Idee als erkanntes Sekundärobjekt setzt also diese Bestimmung des bestätigten Seienden voraus. Geschichtlich betrachtet und näher im Rückblick auf Heinrich von Gent: seine Bestimmung des Primär- und Sekundärobjektes – das göttliche Wesen selbst und das göttliche Wesen, insofern es der Grund der Rücksicht ist – ist durch ein anderes Primär- und Sekundärobjekt ersetzt worden.

Primärobjekt ist jetzt das göttliche Wesen, das als absolutes Wesen Erkenntnisgrund aller anderen Dinge ist. Eben daraufhin ist die Absolutheit Gottes gewährleistet. Was Ihm als absolutem Wesen zukommt, ist Ihm zugestanden. Sekundärobjekt ist alles sonstige, dem Gott in seinem Intellekt ein intelligibles Sein verleiht, ein Sein, das sich gänzlich auf den göttlichen Intellekt bezieht. Die besagte Ersetzung setzt allerdings ein Außergöttliches voraus, das nicht länger durch seinen Bezug zum Ersten bestimmt ist. Eine relative Sache, heißt es immer wieder, kann nie eine Beziehung begründen; das Bezogene selbst muß zunächst seinerseits von sich her ein »etwas« sein; es ist nicht schlechthin die Beziehung. »Relatio non potest fundari in relatione, sed in absoluto« (Ord I d 36 n 51 = VI, 291,15).

Und Gott selbst: weshalb behauptet Er sich jetzt als etwas Absolutes? Weil auch Er zuerst ein Seiendes ist, mehr noch, das Erstseiende; denn er besitzt überragender jenes, was jeglichem Seienden eigentümlich ist: von sich her das zu sein, was es ist.

Hier kündigt sich an, was bei Suarez noch viel deutlicher und offener zu Tage kommt: erst die Ontologie, des näheren die ontologische Bestimmung der Sache, ermöglicht es, Gott als Gott, nämlich als das absolut Seiende schlechthin zu behaupten. Er entgeht dem Bestimmt-werden durch Erkenntnisgründe; Er ist selbst Erkenntnisgrund.

Aber der Fort-Schritt, das Tilgen der göttlichen Passivität, geht mit einer Verfestigung des Vorgegebenen einher: Was die Dinge von sich her sind, das findet Gott vor – sind doch die Dinge von sich her, was sie sind –, und das erste, was Er vorfindet, ist seine eigene Natur. Er ist, wie jede andere Sache, ein Hinzunehmendes. In dieser Hin-

sicht ist Er dem Sonstigen gleich. Auch Gott ist ontologisch bestimmt, eine Sache, die von sich her ist, was sie ist.

Duns Scotus will Gott zu seinem Recht verhelfen; – denn es war ihm genommen; seine Göttlichkeit, bzw. das Gott-Sein, nicht mehr gewährleistet. Suarez wird bald aufzeigen, wie auch die scotisch bestimmte Idee der göttlichen Dignität Abbruch tut.

Descartes wird diesen Widerspruch in der natürlichen Theologie aufheben; seinem Gott liegt in Wahrheit nichts vorauf, nicht einmal er selbst. Er ist »a se« im positiven Sinne. Diesem cartesischen Schnitt – er tilgt jegliche göttliche Passivität, weil überhaupt jegliches Hinzunehmendes – geht der suarezische Stoß voraus, der das Widersprüchliche der nachthomasischen Periode zu seinem unüberbietbaren Höhepunkt hervortreibt: Seine Bestimmung der Idee zum erkennenden Gott selbst, der sich in ihr eine Sache vergegenwärtigt, unterstellt ein Seiendes, das in keiner Weise mehr einen Bezug zum göttlichen Intellekt aufweist.

3 Suarez.

Die Idee ist kein äußeres Urbild. Nicht das erkannte Objekt, sondern der Akt selbst oder das Wort, nämlich der Formalbegriff, ist das Urbild oder die Idee.

Vorausgesetzt, daß Suarez einen geschichtlich belangvollen Schritt tat – eine Voraussetzung, die schon im ersten Teil der Untersuchung ihre Berechtigung fand –, stellt sich demzufolge die Frage: Welchen Schritt galt es nach Duns Scotus zu tun? Mehr noch: welcher Schritt drängt sich geradezu auf? Im Rückblick auf das Ergebnis der scotischen Ideenlehre konkretisiert sich diese Frage wie folgt: Welche Passivität impliziert ihre Bestimmung der Idee – Das Geschöpf als von Ihm (Gott) erkannt« (quae creatura ›ut intellecta ab ipso‹ est idea) (Ord I d 35 n 43 = VI, 263,7)? Dies obwohl Duns Scotus gerade jegliche Passivität als mit der göttlichen Natur unvereinbar ausschließen möchte. Wird nicht gerade deshalb das göttliche Wesen als der einzig bewegende Gegenstand herausgestellt?

Allein Duns Scotus konnte seinem eigensten Anliegen, eine göttliche Passivität auszuschließen, nicht gerecht werden. Diesem Anliegen wird man nur gerecht, wenn man jeglichen Bezug auf die göttliche Verursachung tilgt. Denn ist die Idee verursacht, so ist sie außer Gott; sie ist in diesem Sinne nicht Gott selbst; sonst wäre er seinerseits ein Verursacher. Ist die Idee außer Gott, denn ist sie etwas, das dem Verstand Gottes gegenüber steht. Eine solche Idee wäre ein äußeres Urbild, und dann wäre Gott auf etwas Äußeres angewiesen, was unannehmbar ist.

Andererseits kann die Idee auch nicht Gott selbst sein; denn sie stellt Außergöttliches dar, also das, was Gott unähnlich ist, sich von Ihm unterscheidet. Die Idee ist also nicht auf das göttliche Wesen schlechthin zu beziehen, sondern auf sein Erkennen. Die ganze Frage spitzt sich auf das Problem zu: Auf welche Weise ist das Urbild oder die Idee in der Vernunft? Ist sie dort »subjektiv oder formal« – subjektiv, weil sie der Vernunft inne ist, inne als der Terminus ihrer Konzeption, nämlich »(ein inneres Exemplar), das durch die Seele oder den Geist gebildet wird« (25,1,2) und »so in der Erkenntnis ist, daß es (das Exemplar) auch innerlich eine gewisse Erkenntnis oder Begriff der Vernunft ist« (25,1,40); formal, weil eine solche Erkenntnis oder Begriff die letzte Form des Geistes ist, eine Form, welche der Geist sich selbst gibt, ein Formalbegriff, der dem Geist die erkannte Sache vergegenwärtigt. Oder ist sie dort »objektiv« in der Weise des erkannten Gegenstandes, der nur objektiv im Intellekt ist?

Diese Fragestellung ist gänzlich neu. Da erinnert zunächst nichts mehr an die altbekannte Frage nach den Ideen in Gott – ob in Gott Ideen zu setzen seien? Denn wie grundverschieden diese Fragestellung bei Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Duns Scotus auch war; es hatte sich noch ein Bezug zu Gott, näherhin zur göttlichen Ursächlichkeit erhalten. Jetzt aber wird nicht mehr nach der göttlichen Ursächlichkeit gefragt; die Frage ist ausschließlich eine nach der Ursächlichkeit der Idee bzw. des Exemplars. Erweist sich dieses als verursachend oder nicht? Und was ist erforderlich,

damit dies geschähe? Deshalb hat diese Frage denn auch ihren Ort im ersten Teil der *Disputationes Metaphysicae*, bei der Erörterung des Seienden als Seiendes und bei der Darstellung der vier Ursachen, also nicht im zweiten Teil, wo Gott und das Geschaffene thematisch werden. Diese Ursächlichkeit der Idee geht jeglicher Einteilung des Seienden voraus, sogar der ersten Einteilung in ungeschaffenes und geschaffenes Seiendes.

Man hat schon längst bemerkt, daß bei Suarez die Ideen nicht länger Gott vorbehalten sind. Eine solche Beobachtung bleibt aber nicht nur abstrakt; sie ist nicht einmal richtig. Richtig ist vielmehr, daß Suarez nicht nur von den menschlichen Ideen redet, sondern sogar sagt: »Mir hat die Sentenz, man müsse anders denken über die göttlichen Urbilder als über die menschlichen Urbilder, nie gefallen« (25,1,17). Somit wirft er die Frage auf: Was begründet diese Übereinstimmung? Genügt es nun zu sagen: diese Übereinstimmung ergibt sich aus der suarezischen Bestimmung der Idee als Formalbegriff, als jenes Wort, das der innere und formale Abschluß der geistigen Konzeption ist. Denn das gilt für jegliche Erkenntnis, sei es die göttliche, sei es die menschliche.

Daß aber in Gott und im Menschen ein ähnlicher Erkenntnisvorgang stattfindet, daraus zog Duns Scotus eine ganz andere Folgerung: aus dem Erkennen allein ergibt sich noch kein wahres Sein, sondern nur erst ein Erkenntnissein, ein »esse cognitum« des erkannten Gegenstandes; also sind die Ideen jene erkannten Gegenstände, die ein vermindertes Sein haben. Haben Duns Scotus und Suarez nur eine je andere Vorstellung vom Erkenntnisvorgang? Oder hätten beide nach je eigenem Geschmack eine andere Vorstellung ausgebildet? Aber muß denn nicht auffallen, wie jene beiden Bestimmungen des Erkenntnisvorgangs eine andere erste Einteilung voraussetzen?

Für Duns Scotus muß die Wirkung des Verstandes, insonderheit des ersten, das Hervorbringen eines solchen minderen Seins, des rein gedanklichen sein. Und warum? Weil alles sogleich unter die erste Einteilung des Seienden in reales und gedankliches fällt. Diese Einteilung behauptet, eine erste Einteilung zu sein; in Wirklichkeit setzt das rein gedankliche das reale voraus: nur ein reales Verständnis bringt das bloß gedankliche hervor; und das reale seinerseits ist dann entweder verursacht oder verursachend. Darin liegt: diese sogenannte erste Einteilung enthält einen Bezug zur Ursächlichkeit. Daß nun jegliches Verursacht-sein der Idee ins intelligible Sein auszu-schließen ist, setzt also voraus, daß sich eine andere Einteilung als erste behauptet bzw. daß jene Distinktion nicht länger als die erste hingenommen wird.

Diese neue erste Einteilung, die keinen Bezug zur Ursache mehr aufweist, muß sich eigens als eine erste erweisen. Aber wie, wenn nicht das Erste selbst, das suarezisch bestimmte Seiende, diese Einteilung zustandebringt? Es selbst macht den Unterschied zwischen dem, was durch seine Hinordnung auf das Seiende bestimmt ist, und dem, was rein gedanklich ist, das heißt keine reale Seiendheit hat noch auch haben kann. Entscheidend ist nicht die Stellung des Seienden (*status entis*). Die realen Wesenheiten und die reinen Gedankendinge können dieselbe Stellung haben – objective im Intellekt zu sein – und sich in dieser Hinsicht nicht unterscheiden. Entscheidend ist, was etwas von sich her ist. Entscheidend ist, »eine feste Wesenheit zu haben, was nichts anderes ist, als eine reale Wesenheit zu haben« (8,7,2). Auch wo die feste Wesenheit objektiv im Intellekt ist, unterscheidet sie sich vom reinen Gedankending.

Dieses Seiende ist von sich her das, was es ist. »Auf diese Weise (eine reale Wesenheit habend) ein Seiendes zu sein, kommt dem Geschöpf zu, auch wenn es nicht existiert« (2,4,14). Ein Seiendes, das in dieser Weise »ist«, ist auch von sich her intelligibel oder einsichtig, das heißt bezogen auf das Einsichtsvermögen. Die scotische Vorstellung von einem ersten Hervorbringen der Sekundärobjekte ins intelligible Sein wird hier hinfällig: Wozu ein solches erstes Hervorbringen, wenn die Seienden von sich her intelligibel sind, das heißt fähig, erkannt zu werden?

»Dadurch, daß ein Seiendes oder ein solches Seiendes ist, ist es geeignet, einem wahren Begriff angeglichen zu werden, wenn in einem anderen die Kraft des Erfassens ist« (8,7,8).

Somit konnotiert die Seiendheit der Sache

»eine Erkenntnis oder einen Begriff der Vernunft, dem eine solche Seiendheit gleichförmig wird, oder worin eine solche Sache dargestellt wird bzw. dargestellt werden kann, so wie sie ist« (8,7,25).

Suarez redet von einem »conformari«, einem Gleichförmig-gemacht-werden und von einem »conformabile« der Sache; sie kann »der Erkenntnis oder dem Begriff des Intellekts« (8,7,25) gleichförmig werden. Das eine, das Gleichförmig-gemacht-werden, muß noch geschehen; das andere, die Eignung im Objekt, ist schon da, mehr noch: eben weil die Eignung da ist, kann von einer Gleichförmigkeit die Rede sein: die Eignung »auf Grund derer es (das Objekt) fähig ist, den Akt des Vermögens zu beenden (terminare)« (8,7,34). Da kommt es zur Gleichförmigkeit zwischen der Sache und unserem Formalbegriff, der abschließenden Form des Erkenntnisaktes.

Bei dieser Eignung des Objekts, erkannt zu werden, kommt es zu jener Trennung des Begriffs in einen Objektbegriff – der durch den Begriff dargestellte Gegenstand – und in einen Formalbegriff – der Begriff, durch welchen der Gegenstand dargestellt wird: der vergegenwärtigende Begriff.

»Wenn wir einen Menschen erkennen, dann heißt jener Akt, den wir im Geiste bewirken, um den Menschen zu erkennen, der Formalbegriff (conceptus formalis), der durch jenen Akt erkannte und vorgestellte Mensch jedoch wird der Objektbegriff genannt« (2,1,1).

Es gibt einen erfaßbaren Gegenstand; denn es gibt Seiendes. Daß es Seiendes gibt, das ist für Suarez ein durch sich Bekanntes (per se notum). Nur muß dieses Seiende auch wirklich erkannt werden. Das geschieht durch den Formalbegriff. Deshalb unterscheidet er diesen Begriff von der »species intelligibilis«, die als »der Samen des Objekts wirksam zur formalen Vergegenwärtigung mitwirkt« (25,1,27), also am Beginn des Erkenntnisvorgangs steht und noch keine formale Darstellung des Gegenstandes ist. Die formale Begreifung (conceptio) befaßt sich mit dem erkannten Gegenstand; auf ihn richtet sich unmittelbar das Auge des Geistes.

Nun können wir uns auch reine Gedankendinge vorstellen, also etwas, das bloß »objective« im Erkenntnisvermögen ist. Aber solche Vorstellungen sind nur möglich, weil dabei so getan wird, als ob diese Gedankendinge in einem gewissen Sinne Seiende wären, also Entitäten, obwohl sie doch keine Seiendheit haben. Anders der Formalbegriff: der ist immer eine wahre und positive Sache, ebenso real wie das Erkenntnisvermögen, das ihn hervorgebracht hat und dem er inhäriert.

Ist die Idee der Formalbegriff, so ist Gott selbst die Idee, nicht etwas, das außer Gott ist, weder die Sache außer Gott noch die Geschöpfe, wie sie ›objektive‹ im Geiste Gottes sind (vgl. 25,1,11–13). Und Gott selbst? Jedenfalls ist Er nicht mehr der Gott, der sein Sein, sein Wesen, sein Erkennen ist; denn streng genommen ist nicht sein Wesen die Idee, sondern sein Erkennen, genauer noch, die vernünftige Vorstellung der zu erschaffenden Sache, also sein produktives Wissen.⁹

Obwohl Suarez noch vom spekulativen und praktischen Wissen spricht – gemäß der herkömmlichen Unterscheidung von »spekulativ« und »praktisch« –, ist der Sache nach ein »spekulatives« gemeint, wie es für die mittlere Epoche der Philosophie unvorstellbar ist und ein produktives statt praktisches, wie es für die letzte Epoche der Metaphysik charakteristisch ist.

Bei Thomas von Aquin entscheidet der Unterschied, den Gott selbst macht, über die Bedeutung des »Spekulativen«. Im Falle Gottes, der sein Sein ist, enthält diese Einheit Gottes auch jene Erkenntnis – »cogitum est in cognoscente« (I q 12 a 4) –, die Er durch sein Wesen hat. Indem Er sich selbst ist, weiß Er alles »in seipso«, sowohl das, was seine »scientia simplicis intelligentiae« ausmacht, sein Wissen dessen, was möglich ist, als auch das, was mit seiner »scientia visionis« gemeint ist, das Wissen dessen, was ist bzw. sein wird. Folglich kann es eine Schau Gottes ›facie a facie‹ nur dort geben, wo Gott selbst sich mit unserem Intellekt verbindet (I q 12 a 4) bzw. in gewisser Weise vereint (a 2). Dagegen ist unsere Erkenntnis Gottes eine spekulative, weil wir Ihn im Spiegel (speculum) erkennen, das heißt die Ursache durch die Wirkung sehen, in der ihre Ähnlichkeit aufleuchtet. »Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet« (II–II q 180 a 3 ad 2). Die reine Erkenntnis der Wahrheit, das heißt für Gott: die Erkenntnis seiner selbst, also auch all dessen, was an der Ähnlichkeit Gottes teilhaben kann oder aber teilhat; dies besagt für uns, diese Ähnlichkeit im Geschaffenen selbst zu vernehmen. Und so wird das Geschaffene auch vernommen, wo es durchgehend theologisch bestimmt ist. Theologisch bestimmt war es aber nur, weil Gott selbst sich durch sein Bei-sich-sein ausweist.

Das ist bei Suarez nicht mehr der Fall. Darauf deutet schon die Tatsache hin, daß jegliches Wissen immer das Wissen eines Gegenstandes ist, einer intelligiblen Sache. »Omnis scientia necessario esse debet de aliqua re scibili« (de div subst lib 3 c 1 n 2 vgl. DM 30,15,2). Somit ist jene Gotteserkenntnis der Dinge »in seipso« ausgeschlossen; denn der eine Gegenstand ist Ihm näher als der andere. Jetzt wird zuerst eine Einteilung der Gegenstände in drei Klassen erfordert. Der erste Gegenstand, Gott selbst und das, was innerhalb Gottes ist; die zweite Klasse beschließen die möglichen Geschöpfe »seu factibiles ab ipso Deo«; alle existierenden Sachen bilden die dritte Klasse (30,15,19).

Das Wissen dieser letzten Sachen, die »scientia visionis« ist per se nicht praktisch, »sed est quaedam intuitio, seu quasi experimentalis visio« (lib 3 c 4 n 13). Weil die einmal seienden Dinge Ihm vorliegen, sind sie Ihm wie in einer Intuition gegenwärtig, und deshalb genügt hier das »spekulative« Wissen; denn jene Dinge setzen voraus, daß

⁹ »essentia sub illa ratione (als Exemplar) non habet proprium concursus causae exemplaris. Hic enim non convenit rei quatenus est, sed quatenus cognoscens est« (DM 25,1,16). Mit ›cognoscens‹ ist die »scientia factiva« gemeint (de div subst lib 3 c 4 n 9).

sie gemacht sind. Daß es für diese Gegenstände bei einem »kontemplativen« Wissen bleibt, bleiben kann, das macht den Unterschied zum Wissen der Möglichen. Hier genügt es nicht zu wissen, daß sie möglich sind, und das heißt auch, daß sie bewirkbar sind – obwohl, thomasisch gesprochen, das Wissen ein praktisches genannt wird, weil »de re operabili« (I q 14 a 16) –, sondern es muß noch etwas hinzukommen; das »praktische Wissen« kann nicht nur ein Wissen »de operabili« sein; es ist noch etwas mehr; es ist ein Wissen vom »modo operabili ab eodem (sciente), quia novit Deus per illam scientiam quomodo erat creandus mundus, et quomodo esset gubernandus, quae scientia practica est«, auch wenn Gott die Welt nie geschaffen hätte (n 12).

Dieses Wissen, das von sich her eine »scientia practica factiva« (vgl. de div subst lib 3 c 5 n 7) ist oder ein Wissen, »das von sich her das Werk führt und lenkt« (c 4 n 12), vermag dies, weil es sich nicht so sehr auf das Werk als auf den Hersteller bezieht; denn es ist seine Form (vgl. c 5 n 19 und DM 25,1,34 u. 2,15). Deshalb unterscheidet Suarez dieses Wissen von jenem praktischen Wissen »per modum prudentiae«, durch welches Gott die Konformität seines Vorhabens mit seiner Güte und Gerechtigkeit erkennt (lib 3 c 4 n 7).

Und warum geht Suarez auf dieses Wissen zurück? Weil sein Erkennen nicht bloß die Kenntnisnahme dessen ist, was die Sachen von sich her sind, auch nicht bloß das Hervorbringen eines objektiven Seins, sondern das Produzieren eines Formalbegriffs oder eines Wortes oder einer Form, die den vernünftig Handelnden selbst »informiert« (DM 25 s 1 n 27). Seine Vernunft gibt sich »ein Licht, das vorangeht und den Weg und die Weise und den Abschluß der Tätigkeit zeigt« (25,1,28). In der eigentümlichen suarezischen Terminologie: die Idee ist Exemplar, sofern sie die »ratio factiva« von etwas ist (lib 5 n 8). Dies sagt, daß gerade die scientia simplicis intelligentiae sich durch dieses Produktive auszeichnet: noch vor jeglichem Schauen dessen, was ist bzw. sein wird, gibt es ein Wissen, wodurch Gott sich als Artifex – eigentlich müßte es heißen, als ein möglicher Artifex – ausweist. In diesem Wissen wird das Ganze sozusagen schon gesetzt. Die thomasische praktische Kenntnis dagegen war die scientia visionis; denn sie war das Wissen dessen, was ist, also dessen, was vom Schöpfer herührt, und deren Prinzip die Idee als Exemplar im Geiste Gottes ist, »principium factionis rerum« (I q 15 a 3).

Wo die Dinge durch ihren Vergleich mit dem göttlichen Intellekt wahr genannt werden (Thomas von Aquin, STh I q 16 a 6 ad 2), da treten die Dinge nur als auf Gott hingeorndet in Erscheinung: die erkannten Dinge sind deshalb die schon geordneten. Und also betrifft das thomasische Urbild (exemplar) die seiende Ordnung. »Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus« (I q 15 a 3). Somit gibt es von Anfang an diese Ordnung, auch wenn eine andere möglich wäre.

Die suarezische »ratio exemplaris« ist als »ratio productiva« (vgl. lib 3 c 5 n 6) auf den Hersteller selbst ausgerichtet: sie zeigt ihm auf, was alles er realisieren könnte. Ob es verwirklicht wird oder nicht, ob es so oder anders realisiert wird, dies ergibt sich erst mit einem göttlichen Bescheid. Wesentlich ist zuerst, daß dies alles durch jenes Wissen, die »scientia practica factiva« (n 7), »mensurable« ist (vgl. n 17): nicht gemessen – der göttliche Intellekt ist kein Maß des Ontologischen –, sondern meßbar; jenes Wissen ist imstande, bei der Produktion Maß für den Hersteller zu sein. Deshalb

beziehen sich die suarezischen Urbilder auf alles Mögliche. Folglich heißt es: sie werden Urbilder genannt »*quae de se talia sunt, vel ad eorum imitationem possit aliquid fieri, licet faciendum non sit*« (n 8).

Daß das göttliche Wesen, als von der Erkenntnis unterschieden (»*ut sic condistincta a cognitione*«) (25,1,14) nicht das Exemplar ist »*non potest intelligi ut exemplar creaturarum secundum proprias rationes earum*« (15), ergibt sich für Suarez aus dem, was die Geschöpfe formal sind: als Seiendheit ist ihnen ein formales Sein eigentümlich, das, was sie in sich selbst sind. Das, was sie in sich selbst sind, sind sie nicht in Gott. In Ihm ist nur, was Er formal selbst ist und was in Ihm als Wirkursache enthalten ist, jene Fülle, aus der die Geschöpfe hervorgehen können. Wie die Geschöpfe in Gott sind, so sind sie nicht in sich selbst (in seipsis). Sie werden also nicht in seipsis erkannt, wo sie in Gott als in der Wirkursache erkannt werden. Und seine Erkenntnis der eigenen göttlichen Wesenheit beinhaltet nur die Erkenntnis dessen, was dem Wesen eigentümlich ist, ein Wesen, das den Geschöpfen gänzlich unähnlich ist.

Die herkömmliche Rede von einer Teilhabe der Geschöpfe am göttlichen Wesen ändert daran nichts. Diese Teilhabe setzt die Seiendheit der Geschöpfe voraus, also das, was sie von sich her sind. Die Teilhabe bezieht sich allein auf die göttliche Wirkursächlichkeit, aber als Wirkursache enthält das göttliche Wesen die Geschöpfe, nur auf überragende Weise (eminenter), keineswegs formal, und kann also folglich nicht die »*ratio exemplaris*« haben (25,1,16).

So begründet Suarez zugleich den gedanklichen Unterschied in Gott zwischen dem Wesen und dem Erkennen: die Ideen kommen Ihm zu, nicht insofern Er ist, näherhin dieses Wesen ist, sondern sofern Er erkennend ist. Die vernünftigen Ideen vergegenwärtigen; daß dieses Außergöttliche auch existiere, entspricht der partizipablen Wesenheit: die Geschöpfe »*ut participativas essentiae (ut sic dicam)*« (25,2,11).

Die suarezische Bestimmung der göttlichen Ideen impliziert einen gedanklichen Unterschied, der weder willkürlich ist noch nur auf unsere Erkenntnisweise Gottes zurückgeht, vielmehr in Gott selbst begründet wird. Im Geschaffenen unterscheiden sich ohnehin das Wesen und das Erkennen. Und weshalb ist dieser Unterschied in Gott selbst zu begründen? Weil die Ideen, durch welche Er sich die Seiendheiten vorstellt, nicht direkt mit dem göttlichen Wesen, wohl aber mit dem göttlichen Wissen zu tun haben. Und mit welchem Wissen? Mit seinem produktiven Wissen, und ausschließlich mit diesem.

Weshalb stellt Er sich aber die Seiendheiten vor, wenn nicht im Hinblick auf ihre Verwirklichung? Indem Er sie durch die Urbilder vergegenwärtigt, wird Er auf die Wirkung »spezifiziert«; durch das Urbild hat Er in sich die Ähnlichkeit der Wirkung, die als Form seine Tätigkeit bestimmt. Die Idee als Form

»kommt eigentlich nicht dem göttlichen Wesen zu, es sei denn auf Grund des Formalbegriffs, den Er (Gott) von den Geschöpfen hat, also ist jener Begriff, wie er die Geschöpfe als schaffbare vergegenwärtigt, die Idee« (de div subst lib 3 c 5 n 6).

Nur dieses produktive Wissen, das beabsichtigt, die Kreatur so herzustellen, wie sie in der Idee vorgestellt wird, ist Maß (mensura). Ein Maß, das vom Ding selbst, also vom Objektbegriff, verschieden ist; sonst wäre es kein Maß, das die Verursachung regelt.

Auf Grund dieser Gleichförmigkeit mit dem produktiven Wissen heißen die erschaffenen Dinge »*res artificiales*«; denn sie sind gebildet nach der Vorstellung des

Artifex, der sie erschaffen hat, und so Ursache und Urbild ist. Sie bekommen also jenen Namen, der bei Thomas von Aquin den Dingen vorbehalten ist, welche vom menschlichen Intellekt abhängig sind in Abhebung von den »res naturales«, die ihre eigentümliche Natur bekommen »secundum praeconceptionem intellectus divini« (STh I q 16 a 1). Daß dieser Name »res artificialis« nicht länger den Sachen, die auf die menschliche Vernunft als auf ihre Ursache hingeordnet sind, vorbehalten bleibt, ergibt sich aus der Tatsache, daß nur hier, beim produktiven Wissen, eine wahre Gleichförmigkeit der Sache mit dem Intellekt »als praktisch erkennend und auf seine Weise tätig«, also mit der Idee oder dem Urbild, vorliegt.

Das ist beim spekulativem Wissen nicht der Fall.

»Die Geschöpfe allein nach dem Sein der Wesenheit betrachtet, haben die Wahrheit der Wesenheit nicht aus der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Geist oder mit der Idee; der Mensch ist nicht von einer solchen Wesenheit, weil er als solcher von Gott erkannt wird, sondern vielmehr wird er deshalb als eine solche Wesenheit erkannt, weil er wesentlich ein solcher ist« (8,7,13).

Die spekulative oder schauende Vernunft ist eine solche, weil sie die Dinge vernimmt, wie sie sind, und ob die vernommene Sache nun ein Geschaffenes ist oder aber Gott selbst, das macht keinen Unterschied. Auch im Falle Gottes ist »die Sache nicht von einer solchen Wesenheit, weil eine solche von Gott erkannt wird, sondern umgekehrt« (8,5,5) – auch wenn es sich im Falle Gottes nur um einen gedanklichen Unterschied zwischen seinem Wesen und seinem Erkennen handelt. »In der Weise, worin sie gedanklich unterschieden und aneinander gemessen werden können, ist das wahre Wesen Gottes eher das Maß seines Wissens als umgekehrt« (8,7,30).

Bei dieser Selbsterkenntnis Gottes hat es die Erkenntnis mit einem Vorgegebenen zu tun, das heißt mit einem Gegenstand, der wie jeder andere zunächst als Seiendheit Maß der Erkenntnis ist und in diesem Sinne auf die Vernunft bezogen ist. Deshalb hat der gedankliche Unterschied in Gott einen Ort: es ist dort zu unterscheiden zwischen seinem Erkennen und dem, was diesem Erkennen vorliegt, vorgegeben ist. »Das göttliche Wissen wird mit seinem Wesen und seinem Sein nicht als praktisches, sondern allein als spekulatives verglichen« (8,7,33).

Und was findet Gott noch vor oder was ist außerdem noch Gegenstand seines spekulativen Wissens? Erstens, die anderen Seinsnaturen und zwar in der einfachen Erkenntnis der Geschöpfe gemäß dem Sein der Wesenheit. Auch hier ist das göttliche Wissen keine Ursache der Dinge. »Deshalb wird eine solche (Sache) erkannt, weil sie von einer solchen Wesenheit ist« (8,5,5). Folglich kann Suarez die Hypothese aufstellen, daß, wenn jeglicher Intellekt, auch der göttliche zu denken aufhören würde – eine unmögliche Hypothese, da dieser Zustand nie eintreten kann –, dennoch Wahrheit in den Dingen wäre. »Das Zusammengesetzte aus Körper und vernünftiger Seele wäre ein wahrer Mensch« (8,7,27). Zweitens hat Gott eine intuitive Schau dessen, was existiert; daß aber diese Seienden ein Sein im Sinne der Existenz haben, geht auf seinen Willen zurück; nicht sein Wissen macht sie zu derart Seienden.

Doch ist die einfache Erkenntnis der Geschöpfe in anderer Hinsicht ein produktives Wissen; und zwar als das einer bewirkbaren Sache, in einem damit auch ein Wissen, das regulativ ist; denn es zeigt, auf welche Weise die Sache herzustellen ist (de div subst 3 c 4 n 12). Handelt es sich doch um das Wissen einer Sache, die von sich her

Maß der Erkenntnis ist und also regulativ; sie schreibt die Weise ihrer Herstellung selber vor.

Aber schreibt nicht auch Thomas von Aquin:

»Vorausgesetzt, daß Gott beabsichtigt, einen Menschen zu machen, ist es notwendig und tunlich, daß Er ihm eine vernünftige Seele verleiht und einen Körper als Werkzeug, ohne welche der Mensch nicht sein kann« (de pot q 3 a 16)?

Ist nicht auch hier die Sache von sich her ein vorgegebenes Maß? Bestimmt nicht auch Thomas das praktische Wissen, sofern es von Gewußten her bestimmt wird, als ein Wissen des Bewirkbaren (I q 14 a 16)?

Für Thomas von Aquin hat Gott das spekulative und das praktische Wissen des Außergöttlichen in seiner spekulativen Selbsterkenntnis (ib ad in contrarium). Er hat dort beides, weil alles andere nur ist, etwas ist, insofern es an Ihm teilhat und in keiner Weise von sich selbst her etwas ist. Erkennt nun Gott sich selbst auf eine vollkommene Weise, so weiß Er zugleich, auf welcher vielfältigen Weise Er partizipabel ist. Partizipabel ist Er gemäß einer Weise von Ähnlichkeit. »Gemäß seinem Wesen ist Gott die Ähnlichkeit der Dinge« (I q 15 a 1 ad 3). Daß der Mensch aus Seele und Körper zusammengesetzt ist bzw. daß er ein solches Wesen hat, ergibt sich aus einer bestimmten Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen. Deshalb erkennt Gott auch alles »in seipso«.

Suarez ersetzt diese Ähnlichkeit durch die intentionale, verdoppelt die Ähnlichkeit als natürliche und intentionale. Eine natürliche Ähnlichkeit kann Thomas nicht gemeint haben; denn das göttliche Wesen ist den Geschöpfen unähnlich (25,1,9 vgl. 15); also handelt es sich um die intentionale Ähnlichkeit. Diese besteht in der intentionalen Vorstellung der Sache, also in der Idee (vgl. 8,8,12). Somit ist das göttliche Wesen durch den Formalbegriff die Ähnlichkeit der Dinge. Indem nun die Dinge durch den Begriff dargestellt werden, werden sie gleichsam gebildet, und dieses Gebildetwerden durch das Erkennen rückt Suarez dann, in die Nähe der scotischen Auffassung von der Entstehung der Ideen, ins intelligible Sein: »quod fortasse appellavit Scotus fieri in esse cognito« (25,1,20).

Hier hat man ein typisches Beispiel jener Versöhnung, die Suarez zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus zustande bringen will. Erst die Umdeutung der thomasischen Ähnlichkeit gibt die Möglichkeit einer Annäherung an die scotische Bestimmung der Ideen her. Dabei wird das thomasische »in seipso« – Gott erkennt alles andere in sich selbst – auf den Formalbegriff bezogen (25,1,34); ein Formalbegriff, der das andere darstellt, wie es in sich selbst ist, also formal nicht wie Gott. Da liegt eine Erinnerung an die scotische Idee auf der Hand. War nicht auch sie zunächst vom Unterschied zwischen dem ersten, dem notwendig Realen, und dem notwendig Erkannten, aber nicht notwendig Realen ausgegangen? Dieses nicht notwendig existierende Seiende empfing bei Suarez eine Seiendheit, die es vom rein Gedanklichen unterscheidet, und »die dem eigentümlichen Begriff, oder der Idee« angeglichen werden kann (8,8,12), was geschieht, wo Gott »ut more nostro loquamur« diesen Begriff bildet.

Daß Gott alles durch sich selbst erkennt »per seipsum«, deutet auf jenes Wesen hin, das auf eine vernünftige Weise die herzustellende Sache darstellt: »essentia intellectualiter repraesentans rem faciendam« (25,1,14), und somit auf die Sachen, die eine Seiendheit haben und deshalb von sich her geeignet sind, begriffen bzw. vorgestellt zu werden. Nun erwähnt Suarez im Anschluß an die überkommene, näherhin an die tho-

masische Bestimmung der Idee, das göttliche Wesen. Das macht ihm keine Schwierigkeiten; denn er kann dabei »die innere und wesentliche Identität (des göttlichen Wesens) mit seinem Intellekt, und mit seinem wirklichen Erkenntnisakt« voraussetzen (8,7,28). Aber es ist die vernünftige oder intentionale Darstellung (repraesentatio), welche die urbildhaft dargestellte Sache (res exemplata) formal enthält, nicht das göttliche Wesen, das keine formale Übereinstimmung mit jener Sache aufweist.

Schon deshalb muß Suarez sehr daran interessiert sein, die Idee als Formalbegriff herauszustellen. Denn wäre sie ein Objektivbegriff oder die vorgestellte Sache selbst, dann wäre die dargestellte Sache unausweichlich eine Mitursache bei ihrer Verursachung. Auf vernünftige Weise tätig sein bedeutet: mittels eines Urbildes verursachen; also könnte Gott dann allein durch die Mithilfe des Urbildes, das als erkanntes Objekt dem Geiste Gottes gegenüber steht, verursachen, »quod est absurdissimum« (25,1,13). Jenes Urbild oder jene Idee wäre dann eine »causa sui ipsius«: die erkannte Sache Ursache derselben verwirklichten Sache.

Die Unabhängigkeit der Seiendheit von jeglicher Vernunft zeigt an, wie der Unterschied zwischen dem In-Möglichkeit-sein bzw. nur erst objektiv in der Vernunft sein, und dem In-Wirklichkeit-sein, ein rein gedanklicher Unterschied ist. Es handelt sich in beiden Fällen um dieselbe Sache. Ein solcher Unterschied genügt nicht; sonst wäre in der Tat jene Sache Ursache ihrer selbst, eine unannehmbare Absurdität. Es ist also ausgeschlossen, daß die Idee der Objektivbegriff sei.

Noch einmal zeigt sich, wie die Bestimmung der Idee genau jene Distinktion voraussetzt, welche Suarez eigentümlich ist – jene Distinktion, die sein Seiendes macht; denn schließlich kommt es auf den Unterschied an zwischen dem, was sich zum Begriffen-werden eignet, und dem, was sich nicht eignet. Ob aber das von sich her Geeignete durch den Begriff dargestellt wird oder nicht, das macht keinen wesentlichen Unterschied. Also ist auch das göttliche Erkennen nach dieser Hinsicht wesenlos. Somit ist schon entschieden, daß die göttliche Selbsterkenntnis, wie vollkommen sie auch sei, nie »in seipso« die Erkenntnis des Außergöttlichen enthält; denn es fällt außerhalb dessen, was von einer Vernunft abhängig ist.

Ein solcher Gott ist bei Thomas von Aquin undenkbar. Es ist also an der Zeit, der Frage nachzugehen, was in der nach-thomasischen Zeit mit Gott geschehen ist.

4 In den cartesianischen Meditationen ist die Idee kein eigenes Thema.

Im Rückblick auf diese Thematisierung der Idee drängt sich die Frage auf: Weshalb läßt sich Descartes in seinen Meditationen nicht eigens und ausführlich auf die Ideen ein? Weshalb handeln sie allein von Gott und der Seele (vgl. VII 1,7)? Nicht als ob Descartes was Idee ist, im Unbestimmten ließe. Im Gegenteil. Bereits in der Vorrede an den Leser warnt er vor der Zweideutigkeit jenes Namens. Zum einen kann die Idee materialiter genommen werden und dann ist sie nichts anderes als die Tätigkeit des Intellekts (8,21 vgl. 232,14 u. 16) zum anderen aber formaliter sofern sie dieses oder jenes repräsentiert (232,13) und das ist die Idee »objective« (8,22) verstanden: die Sache, die durch die Tätigkeit des Intellekts vergegenwärtigt wird, die gedachte Sache selbst, sofern sie »objektiv« im Intellekt ist (102,3 vgl. 41,27).

»In intellectu«, das heißt hier, in mir als dem, was sich als Seele, Vernunft, usw. erwiesen hat – Ich bin Vernunft. Somit betrifft die reale Verschiedenheit von Seele = Vernunft und Körper auch die Idee, sofern sie das Wesen darstellt, – »Idea enim representat rei essentiam« (371,11) –, überdies die außer mir vorkommende Sache:

»cum per essentiam intelligimus rem, prout est objective in intellectu, per existentiam vero rem eandem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui« (IV 350,19).

Darin liegt aber auch, daß sich beim »Existierenden« die Frage nach der Unterscheidung von Wesen und Sein nicht stellt »in quo manifestum nobis videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui« (IV 350,7). Anders gesagt: Descartes hat jene Unterscheidung von Wesen und Sein, »Die Unterscheidung von Wesen und Existenz ist allen bekannt« (VII 194,12), verlagert: sie wird aufgehoben in die Unterscheidung von denkender und äußerer Sache.

Daraus folgt, daß Descartes die Bilder in der körperlichen »phantasia« nicht Ideen nennen kann (139,7; 160,20; 161,1; 183,24; 366,20 vgl. 364,1), vielmehr allein das, was wir »intellectu sive apprehendente, sive judicante, sive ratiocinante« erfassen (percipimus) (139,9), also das Erfäßtsein der Sache durch Vernunft. Ist aber deren Existenz noch nicht bewiesen, kommt sie auch noch nicht als Existierendes in Betracht, sondern nur als Mögliches. Für den Intellekt, der bisher nur als Erkenntnisvermögen galt, genügte es, daß Etwas in sich keinen Widerspruch aufweist, um es als Mögliches hinzunehmen. Für das Ich, das Vernunft ist, ist aber ein Mögliches das, was ich klar und deutlich erfasse. Und was wäre dies? Alles, was eine ewige und unveränderliche Natur oder ein Wesen hat oder Objekt der reinen Mathesis ist.

Nur die in der realen Verschiedenheit von Vernunft – Seele und Körper aufgehobene Idee unterscheidet die Ideen von ewiger Wahrheit und das, was Hobbes die fortwährende Wahrheit eines Satzes nennt (193,11). Auch wenn die Natur verschwindet, so Hobbes, bleibt ihr Name und es bleibt für alle Zeiten die Wahrheit der Aussage über jene Natur, wobei das Wesen selbst »nichts anderes ist als die Verknüpfung der Namen

mittels des Verbum ›ist‹ (194,2). Bei einer solchen Natur stellt sich die Frage nach ihrer Ursache nicht. Anders steht es mit den cartesischen Ideen von ewiger Wahrheit, welche eine Natur repräsentieren, »die weder von mir ausgedacht ist noch von meinem Geiste abhängt« (64,16), also ein »artificum objectivum« darstellen, das ein anderes zu seiner Ursache erfordert. Da stellt sich die Frage: von wem ist diese unveränderliche Natur gedacht worden? Bereits diese Frageweise deutet darauf hin, daß es zunächst darauf ankommt, die Existenz Gottes zu beweisen und zwar so, daß zugleich bewiesen wird, daß alles von Gott Verschiedene von Ihm erschaffen wurde (vgl. 188,23–28). Eben deshalb mußten die cartesischen Meditationes nur »die zwei Quästiones, über Gott und die Seele« (1,7) beantworten und zwar philosophisch: denn sie betreffen die ersten und vorrangigen Unterscheidungen, die der Metaphysik eigentümlich sind.

III. Teil

Die Gotteserkenntnis und ihre Beweise

Schon im Rückblick auf den ersten Teil wurde deutlich, daß das Anliegen des dritten Teils keineswegs eine ausführliche Darstellung der jeweiligen Gottesbeweise sein kann, sondern daß es vielmehr auf die Stellung dieser Beweise, bzw. der Gotteserkenntnis im System ankommt, daß aber diese Stellung nur dort ans Licht treten kann, wo sie im Ganzen einer bestimmten Geschichtsphase situiert wird. Doch gerade hier tritt eine merkwürdige Paradoxie hervor: Obwohl man allgemein annimmt und nicht daran zweifelt, daß es in der Geschichte der Philosophie deutlich abgrenzbare Phasen gibt, erlaubt man sich zugleich die Meinung, man könne und müsse eine solche Phase wiederum aus Einflüssen, äußeren Umständen und Quellen erklären. Wie sollte es nun möglich sein, den inneren Zusammenhang einer Phase, ihre Geschlossenheit aus etwas zu erklären, was sich zum einen fortwährend ändert, zum anderen uns als fester Quellenbestand verfügbar ist – uns in einer eigenen Geschichtsphase?

Daß die nachthomastische Phase eine in sich geschlossene ist, bedeutete für den Gottesbeweis, daß er sich auf einen Gott bezieht, der es mit einem neuartigen Seienden zu tun hat. Daß die neue Bestimmung des Seienden nicht ohne Folgen für den Begriff von Gott selbst bleiben konnte, wurde bereits dargetan. Es galt also, eben diesen Gott zu beweisen. Aber jene neue Bestimmung des Seienden berührt auch unsere Gotteserkenntnis; denn deren Abhängigkeit von der Seinserkenntnis nimmt ihrerseits eine ganz neue Bedeutung an.

Wo mit Heinrich von Gent die Sache erst durch die göttliche Erkenntnis eine bestätigte ist, da fängt auch unsere Erkenntnis Gottes sogleich mit der Erkenntnis des Seienden an. Mit den ersten ›intentiones entis‹ wird Gott sogleich und naturhaft erkannt. Denn das Seiende kann nie auf das Geschaffene beschränkt sein; in diesem Falle wäre die Sache nicht einmal eine Sache, im Sinne eines Seienden. Gott ist also der Anfang aller Dinge, »in esse naturae« und »in esse cognitivo« (S a 24 q 7 f 144 rH). Somit beinhaltet der Seinsbegriff ein zweifaches. Dabei erfährt die Analogie eine völlig neue Ortsbestimmung und auch der sogenannte ontologische Gottesbeweis mehr als nur eine beiläufige Änderung.

Die scotische Univozität hebt die Doppeldeutigkeit im Seinsbegriff Heinrichs auf. Gott ist kein erster Gegenstand, kein Erst-Erkanntes. Welcher Gegenstand der erste ist, muß sich aus der Natur des Verstandesvermögens selbst ergeben. Welcher Gegenstand ist diesem adäquat? Welcher ist imstande, ihn zum Erkennen anzuhalten? Hier kommt das Seiende, erstes Objekt, als Beweggrund des Verstandes in den Blick – wobei Duns Scotus sich gezwungen sieht, einen Gegensatz zwischen Philosophen und Theologen geltend zu machen. Seine Gottesbeweise setzen das Seiende, Objekt der Metaphysik, voraus – was von sich her seine Festigkeit hat – und bewegen sich deshalb im Bereich dessen, was notwendig ist. Im übrigen unterscheidet sich der Seinsbegriff formal von anderen transzendentalen Begriffen und entspricht so einem Gott, dessen Wesen und Attribute formal verschieden sind.

Und was erbringt der suarezische Gottesbeweis? Daß die erste Einteilung des Seienden in ein endliches und unendliches Seiendes legitim ist: Nicht alle Seienden können endlich sein; es muß ein Seiendes »a se« geben. Bei diesem Gottesbeweis ist eine Einteilung des Seienden erforderlich; die Vorstellung vom Seienden als solchem muß vorausgehen, einem Seienden, das allen gemeinsam ist und sich seinerseits durch eine Einheit auszeichnet, die wiederum einen apriorischen Gottesbeweis erfordert, der eine

numerische Einheit aufzeigt: das »a se« kann nur einem Einzigem zukommen, duldet also keine Vielheit. Diesem Seienden, das nur verstandesmäßig von den eigentümlichen Bestimmtheiten der Seienden abstrahiert ist, entspricht jener Gott, der in sich nur verstandesmäßige Unterschiede begründet.

Descartes hat schon früh wiederholt seine Absicht bekundet, einen Gott zu beweisen, der die Totalursache ist. Diese Absicht kann erst hervortreten, nachdem der ontologische Gott entstanden ist. Aber die Verneinung des ontologischen Gottes geschieht derart, daß Descartes nicht einmal auf die früheren Beweise zurückschauen muß. Er kann von einer Wirkung ausgehen, einer unzweifelhaften Wirkung, die Ich, denkende Sache, nicht erbringen kann und also Gott zur Ursache haben muß. Mit diesem Gott tritt nun aber eine andere Einheit zutage: jene Natur in universaler Bedeutung, unter der Descartes »nichts anderes als Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Koordination der geschaffenen Dinge« (80,22) versteht. Dieser Gott öffnet den Weg zur universalen Wissenschaft.

1 Heinrich von Gent. Die Unbestimmtheit des Seienden und die Erkenntnis Gottes. Der ›conceptus realis‹. Gott als das Erst-Erkannte. Die Analogie.

Daß die menschliche Erkenntnis mit dem noch Unbestimmten, das heißt dem nicht deutlich Erkannten, anfängt; daß der Erkenntnisprozeß darin besteht, das undeutlich Erkannte deutlich zu erfassen, ist schon ein seit Aristoteles geläufiger Topos. Heinrich von Gent begnügt sich nicht damit, diesen Topos aufzunehmen bzw. zu wiederholen. Er tut etwas anderes. Er redet von einem an sich Bestimmten, das aber zunächst in einem unbestimmten Sinne, »indeterminate« erfaßt wird: vom unbestimmten Seienden (S a 21 q 2 f 124 vP). Da ist der Anfang beim Unbestimmten auf den ersten Begriff, nämlich das Seiende, bezogen. Dieser Anfang mit diesem Unbestimmten, den man eigentlich den völlig bestimmten unbestimmten Anfang nennen müßte, nämlich das unbestimmt Seiende, wirft sogleich eine Reihe von Fragen auf. Weshalb fängt der Verstand mit diesem Unbestimmten an? Von welcher Unbestimmtheit ist hier die Rede – hier, wo das Seiende als unbestimmt bezeichnet wird? Von welchem Seienden ist da die Rede?

»So ist die Natur unserer Erkenntnis, von den Sinnen empfangen, daß sie immer mit dem Unbestimmten beginnt« (S a 24 q 7 f 144 rG). Die Sinne erkennen bei jemandem, der von weitem kommt, früher, daß er ein Körper ist, als daß er ein Sinnenwesen ist, und früher, daß er ein Sinnenwesen ist, als daß er ein Mensch ist, und früher, daß er ein Mensch ist, als daß er Sokrates ist.

»Und so erkennt der Intellekt auch immer, früher der Natur nach, wenn auch nicht immer früher der Zeit nach, daß jegliches ein Seiendes ist, als daß es dieses Seiende ist, und daß es ein Gutes ist, als daß es dieses Gute ist, und daß es ein Seiendes ist, als daß es eine Substanz ist« (ebd.).

Ein unbestimmt Seiendes ist in Erscheinung getreten; es wird zunächst erklärt, woher es kommt, wie es entsteht. Sein Entstehen erklärt sich aus dem, was es als unbestimmt Seiendes ist, nämlich »non determinando intellectum ad esse dei vel esse creaturae« (S a 21 q 2 f 124 vP). Und da es noch vor dem Erfassen des Seienden geortet ist, – vor dem intellectus entis, das heißt vor dem vernunftmäßig erfaßten Seienden; denn mit dem ›intellectus entis‹ verschwindet jene Unbestimmtheit, muß es sozusagen zurück in einen Zustand, bei dem der Verstand selbst noch nicht recht tätig ist, und man in diesem Sinne noch nicht von einem realen Begriff des Seienden (conceptus entis) reden kann: »quod ens simpliciter concipitur ante conceptum entis quod est deus aut creatura: dicendum quod non est verum« (f 124 vO).

Heinrich von Gent redet von einem unbestimmt erfaßten Seienden, weil unbestimmt bleibt, ob es um das Seiende geht, das Gott ist oder um das Seiende, das die Kreatur ist: »Weil das Sein erfaßt wird, ohne daß bestimmt und deutlich das Sein Gottes oder

das Sein der Kreatur erfaßt wird, wird jenes nur unbestimmt erfaßt« (S a 21 q 2 f 124 vP). Es bleibt undeutlich, ob es sich um ein Seiendes handelt, das reine Wirklichkeit ist, oder aber um ein Seiendes, dem das Sein nur aufgrund der Teilhabe am Sein des Schöpfers zukommt und das von sich her nur in reiner Möglichkeit ist (vgl. S a 21 q 3 f 126 rE).

Real gibt es nur das eine und das andere Seiende: den Schöpfer, das »ens principium«, und das Geschaffene, das »ens principiatum«. Deshalb ist nur jener Begriff real, der etwas vom Ding erfaßt, »quo aliquid rei concipitur« (S a 21 q 2 f 124 vO): der Seinsbegriff des Dinges, das Gott, oder des Dinges, das ein Geschöpf ist. Diesem Seinsbegriff gegenüber ist das Seiende unbestimmt, das weder Gott noch das Geschöpf bezeichnet.

Aber warum diese Unbestimmtheit – es wird noch nichts Bestimmtes erfaßt – so ins Licht rücken? Warum so hervorheben, daß es ausgeschlossen ist, »ut (homo) concipiat aliquem unicum intellectum (nämlich entis) simplicem communem ad deum et creaturam, alium praeter intellectum dei et creaturae«, weil das eine Unmöglichkeit ist (»quia nullus potest esse talis«)? Es gilt, eine Gefahr abzuwehren: daß zuerst ein Seiendes erfaßt wird, das dem Schöpfer und dem Geschöpf gemeinsam ist, ein real Gemeinsames, worin beide übereinstimmen. Ein solches Seiendes würde den Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf eibnen. Nur: ein solches Seiendes gibt es nicht.

Thomas von Aquin kennt jene Gefahr nicht, mehr noch, er kann jenes Problem auch nicht kennen. Denn dort macht das göttliche Sein, der Gott, der sein Sein ist, den ganzen Unterschied. Genau diesen Unterschied macht es nicht mehr bei Heinrich von Gent. Das hat der erste Teil bewiesen. Muß da nicht die Gefahr entstehen, daß das Seiende, das beiden gemeinsam ist, zuerst durch eine Gemeinsamkeit charakterisiert wird, die den Unterschied verwischt, jenes Seiende nämlich, das dem Begriff des Seienden, das entweder Gott oder das Geschöpf ist, vorausgeht? Und wenn dieser Begriff ein realer Begriff ist, dann stimmen Gott und das Geschöpf in einem Selben überein. Das ist jedoch nicht der Fall, wenn jenes Seiende noch gänzlich unbestimmt ist, in diesem unbestimmt Erfaßten noch gar nichts erfaßt ist.

Etwas anderes ist der unbestimmte Seinsbegriff bzw. das unbestimmte Seiende. Also zu sein, ist Gott und dem Geschöpf gemeinsam, weil das Unbestimmtsein (esse indeterminatum) Gott und dem Geschöpf zukommt, aber in einer jeweils ganz anderen Weise. Gott eignet sich nicht dazu, bestimmt zu werden: das ist die negative Unbestimmtheit oder das Unbestimmtsein »per abnegationem« (S a 21 q 2 f 125 r RS). Er ist ein negativ unbestimmt Seiendes: das Seiende, das nicht geeignet ist, bestimmt zu werden.

Anders das Geschaffene: es ist auf Bestimmbarkeit angelegt. Seine Unbestimmtheit bezeichnet ein Fehlen der Bestimmtheit und ist also eine privative Unbestimmtheit. Ihm kommt das Unbestimmtsein »per privationem« zu. Es geht also um zwei unterschiedene Unbestimmtheiten.

Bei jenem gemeinsamen Seienden sowie bei den anderen ersten intentiones – dem Wahren, Guten, Schönen usw. – wird das, was Gott eigentümlich ist, nicht von dem getrennt, was der Kreatur eigen ist.

Insofern beide Unbestimmtheiten die Bestimmtheit aufheben, haben sie eine Nähe zueinander, weshalb sie beide in eins gesetzt werden;

»denn es gehört zur Natur des Intellekts, das, was einander nahe ist, nicht unterscheiden zu können und diese als eines zu begreifen, obwohl sie in Wahrheit nicht einen Begriff machen« (f 125 rS).

Der Begriff Seiendes »scheint einen einzigen Begriff zu bilden.« Dieser Schein wird durch seine Unbestimmtheit veranlaßt. In diesem Begriff steckt also eine Täuschung, »error in conceptu« (f 125 rS). Er täuscht eine Gegebenheit vor, die nicht da ist. Und was sich in Wahrheit gänzlich unterscheidet, wird auf eine konfuse Weise als eines begriffen.

Das unbestimmte Seiende (ens indeterminatum) wird nicht einfach hingenommen, sondern diese Unbestimmtheit stellt Heinrich vor ein Rätsel: Wie ist es überhaupt zu erklären, daß der Verstand mit dem Unbestimmten anfängt? Das ist nur durch seine Abhängigkeit von den Sinnen zu erklären. Diese Erklärung, das heißt konkret: die Abhängigkeit von den Sinnen, geht einher mit einer theologischen Bestimmung der Unbestimmtheit: das unbestimmte Seiende bezeichnet erstlich die Unbestimmtheit Gottes. Insofern scheint Heinrich sich noch in den traditionellen Bahnen zu bewegen. Nur, – und das unterscheidet ihn gründlich von der Tradition – er räumt dem unbestimmten Erfassen des Seienden, vor jeglichem intellectus entis, einen Platz ein. Und er stellt somit zugleich auch einen Zusammenhang (connexio) her zwischen der intentio entis bzw. den ersten intentiones und der Gotteserkenntnis. Das unbestimmte Seiende erkennen besagt jetzt: Gott erkennen.

Bei allen allgemeinen intentiones der Dinge – nicht zufällig werden die »res« erwähnt, denn es geht um intentiones, die eine res erfassen, –

»wenn Du eine von diesen einfachhin erkennst, wie das Seiende, das Wahre, das Eine, dann erkennst Du zuerst Gott, auch wenn Du es nicht bemerkst, und sofern Du bei dieser einfachen Erkenntnis alleine bleibst, so lange bleibst Du bei der Erkenntnis Gottes. Wenn Du aber in einer bestimmten Weise das einfachhin Erkannte bestimmst, fällst Du sogleich zurück in die Erkenntnis der Kreatur« (S a 24 q 7 f 144 vK).

Heinrich von Gent nennt dies die Gotteserkenntnis bzw. die Weise, Gott in den allgemeinen Attributen zu erkennen, »in generalibus attributis« (S a 24 q 6 f 142 vR). So betrachtet ist Gott gemäß der natürlichen, nicht der späteren rationalen Erkenntnis, das Erst-Erkannte, denn diese Gotteserkenntnis wird unmittelbar und natürlich zugleich mit den ersten »intentiones entis« erfaßt (vgl. S a 24 q 7 f 144 rF). Da läßt sich leicht sagen: Heinrich redet von Attributen, um diese Erkenntnisweise von der deutlichen Erkenntnis der göttlichen Wesenheit abzuheben. Daß dies seine Absicht ist, sagt er ausdrücklich. Mehr noch, er muß dieses Seiende abheben von dem was Gottes Washeit »in esse suo particulari« eigentümlich ist. Thomas von Aquin ist eine solche Gotteserkenntnis in den allgemeinen Attributen unbekannt, ja muß ihm unbekannt bleiben, da es dort nie zu dieser Verdoppelung des Seienden in Hinsicht auf Gott kommen kann. Und genau das setzt jene Weise des Erkennens in den allgemeinen Attributen voraus.

Jetzt aber wird unterschieden zwischen einem Seienden, das dem Schöpfer und dem Geschöpf gemeinsam ist, sei es auch auf analoge Weise, und dem Seienden, das Ihm gesondert eigen ist. Es gibt das Geschöpf, »das allein als Seiendes, als Gutes, als Eines, als Schönes und ähnliches, zur göttlichen Washeit die ratio similis hat« (f 142 rQ). Es gibt also das Seiende und ähnliches, das Gott betrifft, Ihm zuzusprechen ist, »secun-

dum accidens solum« (ebd.), wobei das lateinische »accidere«, Ihn angehen, mitzuhören ist, aber Ihm, seiner Wesenheit, nicht gleichförmig (conformis) ist. Folglich gibt es eine Erkenntnis dessen, was Gott ist, »in universali et secundum accidens solum« (ebd.). Zum anderen gibt es das Geschöpf, das zur göttlichen Washeit, »wie sie in ihrem besonderen Sein betrachtet wird« (ebd.), keine ratio similis hat. In der seligen Schau ist diese determinierte Natur, in ihrem besonderen Sein, das Erkenntnisprinzip (f 141 vN). Dort wird Er deutlich und im Besonderen (in particulari) erkannt.

Die undeutliche (indistincte) Erkenntnis im allgemeinen (in universali) hat drei Grade: An erster Stelle die höchst allgemeine Erkenntnis Gottes. Diese fängt an mit dem Guten usw., das noch völlig ununterschieden von der Kreatur erfaßt wird; und endet mit dem Guten, das dem Schöpfer allein zukommt. Bei dieser letzten Erkenntnisweise wird alles an Würde und Vortrefflichkeit in den Geschöpfen auf Gott zurückgeführt. Er ist das erste Seiende, Wahre usw.

Sodann die verhältnismäßig allgemeine Erkenntnis Gottes, die Ihn nicht in den allgemeinen Attributen erkennt, sondern als die höchst hervorragende Natur. Und weshalb ist das schon ein weiterer Schritt? Weil Gott hier nicht mehr allein erkannt wird, »sub illa ratione in qua potest communicare cum creatura« (f 143 rV). Haben wir nicht gesehen, daß das communicare cum creatura das zuhöchst Allgemeine betrifft bzw. betreffen muß? Also muß es ein Fortschritt sein, wenn diese Allgemeinheit verlassen wird. So wenig also ist das Seiende von Gott her geprägt; wo aber die theologische Bestimmung verschwindet, da kann auch nicht mehr die Vollkommenheit des Seins in Erscheinung treten; – wie bei Thomas von Aquin: »esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia« (de pot q 7 a 2 ad 9; vgl. STh I q 4 a 1 ad 3).

Schließlich diejenige allgemeine Erkenntnis, wobei all die göttlichen Attribute von Vortrefflichkeit und Würde auf ein erstes und einfachstes Attribut zurückgeführt werden, »weil was auch in Ihm ist, seine Wesenheit ist, und seine Wesenheit sowohl sachlich als auch der Intention nach nichts anderes ist als sein Sein oder Existenz« (f 143 rZ).

Weshalb sind die ersten ›intentiones‹, also das, was allgemein als die erste Erkenntnis bzw. als die Seinerkenntnis bezeichnet wird, mit der Gotteserkenntnis verbunden? Ist das augustinischer Einfluß? Heinrich verweist eifrig auf augustinische Texte (z.B. De Trinitate 8 in S a 24 q 6 f 142 vT).

Heinrich von Gent zitiert hier (ebd.) ein längeres Augustinus-Wort wörtlich, das für ihn offenbar von besonderem Gewicht ist:

»Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum« (de trin., 8,3,5).

Augustinus faßt die Fixierung auf die wandelbaren Güter in den Blick. Da gilt es einzusehen, daß diese nicht wären, bzw. nicht gut wären, gäbe es das Gute nicht, wodurch sie gut sind. Sind sie aber durch Teilhabe gut, so kommt es beim Hören von ›dieses oder jenes ist gut‹ darauf an, zugleich das unwandelbare Gute selbst einzusehen, also letztlich, was Er ist. So betont Augustinus die Priorität Gottes.

Heinrich von Gent aber bringt jenes Wort in Verbindung mit der meist abstrakten und konfusen Gotteserkenntnis, das heißt mit deren ›primus modus‹. »Et est iste modus cognoscendi diviniam essentiam quid sit (nämlich generalissime), ille de quo loquitur Augustinus VIII de trin.« (f 142 vT). Somit wird aus dem Zitat ein Beleg für eine ganz andere Priorität: die der konfusen Gotteserkenntnis »in suis attributis«, nämlich jenen ersten, die Ihm ›a creaturis‹ zugesprochen werden. Weil das ›dieses (Gute)‹ »summe indistincte a creatura« verstanden wird, ist es ein dem Schöpfer und Geschöpf gemeinsames (f 142 vV). Und von dieser unbestimmten Gemeinsamkeit ist auszugehen.

Es gibt schon zu denken, daß Heinrich von Gent sich bei dieser allgemeinsten Erkenntnis Gottes gedrängt sieht, eine weitere Dreiteilung vorzunehmen. Ist das nur eine scholastische Lust an Spitzfindigkeiten? Keineswegs – vielmehr eine Notwendigkeit; sonst gelingt es ihm nicht, dem Analogen einen Platz zuzuweisen. Das Analoge hat noch keinen Ort beim Anfang dieser Erkenntnis, dort, wo das Seiende, das Gute usw. noch indifferent dem Schöpfer und Geschaffenen gemeinsam sind. Und es hat bereits keinen Ort mehr, wo sich das Eigentümliche Gottes herausstellt: hier geht es nämlich um das, was Gott allein zukommt und nicht mehr um das beiden, Schöpfer und Geschöpf, auf eine analoge Weise Gemeinsame.

Was bedeutet diese Einordnung des Analogen? Allererst dies, daß Heinrich von Gent die Analogie auf unsere Erkenntnis Gottes mittels der ersten Intentiones bezieht, und das heißt auf das, was in diesen ersten Intentiones erkannt wird. Die Analogie zeigt sodann einen bestimmten Grad innerhalb der allgemeinsten Gotteserkenntnis an. Und weshalb wird sie dort, nämlich in der Mitte jener höchst allgemeinen Erkenntnis situiert, nach den ersten allgemeinen Intentiones, »in denen das, was zu Gott gehört, von dem, was dem Geschöpf zukommt, nicht unterschieden wird« (S a 24 q 7 f 144 vI), aber vor der Erkenntnis der eigentümlichen göttlichen Natur?

Weil das Seiende, gegen die thomatische Tradition, ein unbestimmtes Seiendes geworden ist. Da tritt kein Seiendes hervor, das von Anfang an Wirklichkeit ist. Und Wirklichkeit war es, weil es nur als Teilhabe gedacht wurde und zwar als Teilhabe am Ersten selbst, also an dem was Ihm eigentümlich oder wesentlich ist. Und was wäre dies? Reine Wirklichkeit zu sein, sonst wäre Er nicht Gott. Wäre Er nicht sein Sein, so wäre Er ein »ens per participationem«, also kein erstes Seiendes »quod absurdum est dicere« (STh I q 3 a 4). Da trat jegliches Sein als Wirklichkeit in Erscheinung: »nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est« (I q 4 a 1 ad 3).

Bei Heinrich handelt es sich aber um ein Seiendes, das erst mit und durch die Erkenntnis sein Bestimmtheit erlangt. Und die Analogie ist eine Antwort innerhalb der Frage: auf welche Weise kann das unbestimmte Seiende näher bestimmt werden? Wie ist eine nähere Bestimmung überhaupt möglich?

Wie grundlegend die Stellung dieses zunächst unbestimmten, sodann analog gemeinsamen Seienden ist, zeigt sich auf zweifache Weise. Erstens indem sie eine Zweiteilung der Beweisführung für die Existenz Gottes begründet und zwar in Beweise die zur Naturphilosophie, »de consideratione physici«, gehören und in solche, die der Metaphysik zuzurechnen sind, »de consideratione metaphysici« (S a 24 q 6 f 141 rN). Diese Einteilung in eine physische und metaphysische Beweisführung bleibt der Spätscholastik erhalten.

Der erste Erkenntnismodus geht aus vom sinnfälligen und beweglichen Ding – »ex via testificationis sensibilium« (S a 22 q 5 f 134 vC vgl. 135 rEF). Aber da wird nur bewiesen, daß es eine höhere Natur gibt, die früher ist als jegliches Geschöpf – »est aliqua natura superior et prior omni creatura« (f 135 rE). Der andere Erkenntnismodus nimmt auch vom Geschöpf seinen Ausgang, aber von diesem wie es als Seiendes, als Bonum, usw. erfaßt wird. Da wird gewußt, daß in Gott die höchste Einfachheit und Identität von Sein und Wesen ist. Wird Er doch unterschieden vom Geschöpf erkannt, das als Seiendes in sich eine Intentionaldistinktion von Wesen und Sein enthält. Nicht erstaunlich, daß dieser Weg als »multo superior et certior ex parte rei cognitae« (f 135 rF) eingeschätzt wird, nachdem genau das Eigentümliche Gottes im ersten Weg so nicht gewußt wird. Erforderlich ist nur, daß einer mit jener metaphysischen Bestimmung der Sache beginnt, mit welcher Heinrich von Gent einsetzt, denn diese Erkenntnisweise Gottes »ortum sumit a cognitione essentiae creaturae« (S a 22 q 5 f 134 vE). Ein Anfang, der sich von der Illusion nährt, die bisherige Bestimmung der res sensibilis sei nur eine physische gewesen. So ist sie in der Tat für jene Ontologie, die sich zuerst im Licht jenes Seienden, nämlich »ens absolute abstractum simpliciter« bewegt, »das weder dieses noch jenes, weder von diesem noch von jenem ist (S a 24 q 7 f 144 rK).

Zweitens, ermöglicht es diese metaphysische Betrachtungsweise anscheinend, das alte augustinische Thema vom Sehen des Wahren in seiner wandellosen Wahrheit aufzunehmen (Conf., 12,25,34 vgl. S a 1 q 2 f 8 rR) und somit die Priorität der Gotteserkenntnis vor jeglicher anderen zu gewährleisten. Schließlich will Heinrich von Gent aber keine Interpretation des Augustinus vorlegen, sondern die Erstlichkeit unserer Gotteserkenntnis herausstellen. Das Urteil »dieses Partikuläre ist ein Seiendes, ist schön, gut, usw.« wäre unmöglich, wenn nicht zuerst die ratio entis, boni usw. erfaßt wäre. Ich erfasse zunächst das, was schlechthin ist, gut ist, eines ist usw. Und auf diese Weise ist Gott (selber) das Prinzip unserer Erkenntnis. Mit Ihm fängt unsere allgemeinste Erkenntnis an, jene welche die allgemeinste Gotteserkenntnis ist. Gott ist also das Prinzip der Dinge nicht nur in ihrem »esse naturae«, sondern ebenso »in esse cognitivo«: »Nichts kann, wie unvollkommen auch, erkannt werden, wenn nicht was Er selbst sei, wenigstens im allgemeinsten Grad erkannt ist« (S a 24 q 7 f 144 rH). Und in diesem Sinne ist Gott das Erst-Erkannte.

Aber weshalb muß es zu dieser Priorität kommen? Weil nur auf der Grundlage des unbestimmten Seienden der Unterschied von ens per essentiam und ens per participationem zur Geltung gebracht werden kann. Wo also nicht mehr gilt: Gott ist »ens per essentiam« und alles andere ist nur »ens per participationem«, sondern erst auf der Grundlage des unbestimmten Seienden ist die metaphysische Bestimmung Gottes und der Dinge zu erbringen.

Und weshalb kommt dieses Seiende zu solchem Rang? Weil der erste Unterschied derjenige von Seienden und Nicht-Seienden wurde. Beweis: nur deshalb zeigt sich die Sache als res (a reor-reris), weil sie nicht nichts ist und sich also vom »nichts« unterscheidet. Aber erst im Lichte des unbestimmten Seienden bekommt dieses Nichts eine eigene Qualität, so daß dann auch die Sache, die nicht nichts ist, sich als nichtig ausweist: sie hat noch keine Seinsqualität, da sie noch nicht an jenem Sein irgendwie teilhat (vgl. 1. Teil).

2 Duns Scotus.

Die Univozität des Seienden. Die Erstlichkeit der Seins-
erkenntnis. Die Erkenntnis von Gott als Seiendem. Objekt
überhaupt und erstes Objekt. Die Unkenntnis von unserer
vernünftigen Natur.

In welche Lage sieht sich Duns Scotus gestellt? In jene widersprüchliche, die durch Heinrich von Gent herbeigeführt wurde: Was er als Erstes und Einfaches setzt, das betrachtet er zugleich als kein Erstes und als kein Einfaches.

Es ist die Rede vom Seinsbegriff als erstem Begriff, aber zugleich von einem Begriff, der täuscht. Wie könnte ein täuschender Begriff ein erster Begriff sein, das heißt ein Begriff, von dem die Wissenschaft ihren Ausgang nimmt? Und wie sollte dieser Begriff ein erster sein, also das Erste, was begriffen wird, wenn Gott das Erst-Erkannte ist?

Aber auch in diesem Punkt »scheint er sich zu widersprechen« (Ord I d 3 n 107). Denn es heißt, daß Gott als das naturhaft Erst-Erkannte nicht von den anderen unterschieden wird, weil Er nicht in etwas erfaßt wird, worin Er sich von der Kreatur unterscheidet. Zuvor aber hieß es, daß Er als das »negativ Unbestimmte« das erst-Erkannte Objekt ist; es wurde gesagt, in diesem Begriff, also im negativ Unbestimmten, unterscheidet Er sich vom Geschöpf: es ist das Unbestimmte, das Gott eigentümlich ist und dem Geschöpf nicht zukommt.

Über den Seinsbegriff als einfachen, »simplex conceptus« (S a 24 q 9 f 146 vY), sind seine Aussagen ebenso widersprüchlich. Dieser sogenannte einfache Begriff ist zugleich nicht einfach, da er aus zwei Begriffen besteht und folglich ein doppeldeutiger Begriff ist. Bezeichnet er nun dieses oder jenes? Also wird mit einem Zweifel begonnen. Ist da nicht die erste Erkenntnis selbst zweifelhaft geworden? Wie kann noch von einer Erkenntnis, ja von einer ersten Erkenntnis die Rede sein?

Dieser Widersprüchlichkeit ist nur abzuhelfen, wenn jener Begriff sich als erster Begriff ausweist, das heißt als ein Begriff, der sich durch seine Erstlichkeit von allen anderen unterscheidet. Wie kann er sich auf diese Weise unterscheiden, wenn er nicht ein schlechthin einfacher Begriff ist, also ein Begriff, der sich keineswegs in vorgängige Begriffe auflösen läßt. Erst als einfacher Begriff ist er ein erster.

Als schlechthin einfacher Begriff schließt er jegliche Zweiheit aus, und somit auch jeglichen Zweifel, jegliche Täuschung und Ungewißheit. Er kann nicht zugleich gewiß und zweifelhaft sein. Wäre er ein solcher Begriff, so könnte er kein erster Begriff sein, denn er hätte jene Zweiheit in sich.

Diese drei: Erstlichkeit, Einfachheit und Gewißheit, sind also unlösbar miteinander verbunden. Sie trennen den scotischen ersten Begriff von jenem ersten Begriff, der durch Heinrich von Gent erbracht wurde. Kein anderer als er hat von Duns Scotus gefordert, den Beweis zu liefern, daß es eine erste, einfache und gewisse Erkenntnis

gebe. Das weiß Duns Scotus sehr genau, und deshalb greift er zurück auf die Anfänge der Philosophie, auf die ersten Philosophen. Denn wenn das der Anfang des Wissens ist, muß nicht gerade dort, bei diesem Anfang, offenkundig werden, welche Erkenntnis die erste und die unzweifelhafte ist? Aber ist nicht die Vielheit der Ansichten schon für die ersten Philosophen gerade das Charakteristische? Oder ist da schon ein Erstes gewußt, und was wäre das? Ein erster Begriff, der nicht nur dem widersprüchlichen Begriff des Heinrich von Gent ein Ende bereitet, sondern überdies den Widerspruch begründet: also das Erste ist, was bei allem, auch beim Widerspruch, vorausgesetzt wird.

»Jeglicher Philosoph ist darin entschieden gewesen, daß jenes, was er als erstes Prinzip gesetzt hat, Seiendes sei (esse ens), – etwa der eine vom Feuer, der andere vom Wasser –, war darin entschieden, daß es Seiendes war, nicht aber ist er entschieden darin gewesen, daß es ein geschaffenes oder ungeschaffenes Seiendes wäre, ein erstes oder kein erstes« (Ord I d 3 n 29 III 18,21).

Vielheit der Meinungen? Wegen dieser Meinungsverschiedenheit konnte jemand zweifeln, ob das erste Prinzip dieses oder jenes Seiende sei, nicht aber daran, daß, was einer als erstes Prinzip setzte, ein Seiendes ist. Dieser Begriff ist also ein gewisser Begriff (conceptus certus); ich bin gewiß: es ist ein Seiendes, dieses Prinzip ist ein Seiendes. Eine Gewißheit, die keinerlei Bestimmtheit dieses Seienden einschließt.

Was ein solches Prinzip seiner Natur nach auch sei, – ihr gemäß kann es sich wie Wasser und Feuer unterscheiden – es handelt sich jedenfalls um eine Natur, die ist und zwar so ist, daß sie ihr Nichtsein als eine Unmöglichkeit ausschließt. Sonst wäre die Gewißheit, daß es ein Seiendes ist, nicht gewährleistet. Diese Gewißheit ist beschränkt auf das Seiende, washeitlich genommen: diese Washeit ist ein Seiendes. Und sie gilt für alle Washeiten. Anders gesagt: der Begriff des Seienden ist univok, wird in demselben Sinne für Gott und für das Geschöpf verwendet. In demselben Sinne wird gesagt: Gott bzw. das Geschöpf ist ein Seiendes, wie auch gesagt wird: Peter bzw. Paul ist ein Mensch.

Die Univozität des Seienden steht ebenso fest wie die Univozität des Begriffs Mensch. Wer das verneint, dem kann man nur folgendes entgegenhalten:

»Wenn du nämlich sagst, der Mensch habe einen einzigen Begriff auf Socrates und Platon hin, wird man es dir leugnen und sagen, daß es zweie sind, aber ein einziger zu sein scheinen wegen großer Ähnlichkeit« (Ord I d 3 n 30 III 20,6).

Heinrich von Gent verdient nur diese Antwort.

Mehr noch, dieser Begriff des Seienden ist ein schlechthin einfacher Begriff und das heißt ein nicht auf anderes, Früheres rückführbarer Begriff, also der eine Begriff par excellence. »Jeglicher einfachhin einfacher Begriff, nämlich der Univozität« (Ord I d 3 n 51 III 34,5). Und was heißt das: Univozität?

»Damit keine Streiterei über das Wort ›Univozität‹ entstehe, nenne ich den einen univoken Begriff, der so einer ist, daß dessen Einheit zu einem Widerspruch genügt: indem dasselbe vom selben versichert und negiert wird« (Ord I d 3 n 26 III 18,5).

Ohne solche Univozität kommt nicht einmal das sogenannte Widerspruchsprinzip zum Tragen.

Der Begriff des Seienden erweist sich als ein erster Begriff unter der Bedingung seiner Univozität. Sonst bliebe dieser Begriff fragwürdig, bezweifelbar, und somit wäre auch seine Erstlichkeit in Frage gestellt.

»Der Intellekt des Pilgers vermag über Gott gewiß zu sein, daß er ein Seiendes ist – im Zweifel, ob Er ein endliches oder unendliches, geschaffenes oder ungeschaffenes Seiendes sei. Folglich ist der Begriff des Seienden im Falle Gottes ein anderer zu diesem und jenem (Begriff), und so ist keiner von beiden von sich her und in jedem von jenen (Begriffen) beschlossen; also univok« (Ord I d 3 n 27 III 18,14).

Als erster Begriff ist er indifferent gegenüber dem Unterschied Endlichen und Unendlichen (Ord I d 8 n 113), aber Endliches und Unendliches schließen den Begriff ›Seiendes‹ ein. Welches Seiende? Das Seiende, das washeitlich (in quid), nicht aber in qualitativer oder eigenschaftlicher Bedeutung (in quale), ausgesagt wird.

Diese Univozitätslehre hat schon immer Aufsehen erregt. Seinerzeit, weil dies etwas unerhört Neues war: ein und derselbe Begriff ist Gott und dem Geschöpf in seiner eindeutigen Bezeichnung gemeinsam. Die Analogie des Heinrich von Gent weckte noch den Anschein einer gewissen Kontinuität, obwohl es schon eine Analogie neuer Art war: eine Analogie, die mit der Zweiheit bzw. Ambivalenz des Seinsbegriffs einherging, ja auf diese Ambivalenz zurückgeführt wurde. Indem Scotus der Widersprüchlichkeit dieser Ambivalenz ein Ende setzt, – sie erweist sich als unvereinbar mit der Forderung der Wissenschaftlichkeit einer ersten, gewissen Erkenntnis – muß er zugleich diese Analogie des Seinsbegriffs ausschließen. Er kann also den Schein einer Kontinuität mit der älteren Lehre nicht länger aufrechterhalten.

»Ich sage, daß nicht so sehr in einem dem Begriff des Geschöpfs analogen Begriff Gott begriffen wird, der nämlich ein gänzlich anderer wäre als jener, der vom Geschöpf ausgesagt wird, vielmehr in einem bestimmten Begriff, der für Gott und Geschöpf univok ist« (Ord I d 3 n 26 III 18,1).

Dieser univoke Begriff ist der erste Begriff von Gott. Verneint man die Univozität dieses Begriffs, so ist eine natürliche Gotteserkenntnis unmöglich, da mit diesem Begriff jegliche Gotteserkenntnis ihren Anfang nimmt. »Jegliche (metaphysische) Nachforschung über Gott unterstellt, daß der Intellekt denselben univoken Begriff hat, den er aus den Geschöpfen entnimmt« (Ord I d 3 n 39 III 24, 14).

Und heute? Weshalb zeigt man heute Interesse für diese Univozität? Welches Interesse ist vorherrschend? Das ontologische: eine bestimmte Interpretation des Seins des Seienden zieht die Aufmerksamkeit auf sich. Daß dies auch das scotische Interesse war, dies wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

Als ob nicht Duns Scotus selber das Motiv seines Interesses an der Univozität des Seienden kundgetan hätte: Nur so »kann in gewisser Weise sichergestellt werden, daß es ein erstes Objekt unseres Intellekts gibt« (Ord I d 3 n 129 III 81,1). Eben dies gilt es zu gewährleisten; eben darum geht es Scotus bei der Univozität des Seienden.

Diese Antwort läßt sogleich weiter fragen: Weshalb ist er daran interessiert? Das Interesse am ersten Objekt des Intellekts erklärt sich nur aus der Stelle, die dieses Objekt bei ihm einnimmt. Welche? Betrachten wir den Unterschied des ›realen Begriffs‹ bei Heinrich von Gent und bei Duns Scotus.

Für Heinrich von Gent ist nur jener Begriff, der Gott oder das Geschöpf erfaßt, ein realer. Sein Anliegen ist, den Begriff, der »Etwas« erfaßt, vom Begriff überhaupt zu unterscheiden. Dieses Anliegen erklärt sich aus dem Unterschied von ›res-reor‹ – jegliches ist imstande, den Intellekt zu bewegen –, und ›res-ratitudo‹ – die Sache, die

Etwas ist, Gott oder das Geschöpf; nur diese sind Etwas im Sinne der ›res rata‹. Der reale Begriff stellt also entweder die eine oder die andere washeitliche Wesenheit dar. Diese Bestimmung des realen Begriffs hängt gänzlich vom Unterschied der Sache, als entweder nur vermeinte oder als bestätigte ab. Ist nun diese Unterscheidung von Sache, ›a reor-reris‹, und Sache, ›res a ratitudine‹, fragwürdig geworden (vgl. 1. Teil), so wird jetzt nur dieser Begriff, der aus realen Ursachen zustande gebracht wird, als real eingeschätzt.

Der Ausgang ist nicht länger: Jegliches, welche Sache auch immer, bewegt den Intellekt; sondern: es gibt nur zwei Teilursachen, die, jede auf ihre Weise, Wirkursachen der einen hervorgebrachten Erkenntnis sind. Nur zwei sind es, die in diesem unserem Zustand unseren Intellekt naturhaft bewegen: das Phantasma oder das Objekt, das im Phantasma aufleuchtet, und der tätige Verstand (intellectus agens):

»kein einfacher Begriff kommt natürlicherweise im Intellekt auf unsere Art zustande, es sei denn (der Begriff), der kraft jener zustande kommt« (Ord I d 3 n 35 III 21,13; vgl. d 8 n 51).

Also fängt auch unsere Gotteserkenntnis mit einem Begriff an, der Ihm und den sinnfälligen Dingen gemeinsam ist.

Und was steht hinter dieser Bestimmung des realen Begriffs? Daß nur das Reale imstande ist, den Intellekt, der ebenso ein reales Etwas ist, zu bewegen. Und weshalb muß er vom Objekt bewegt werden? Weil er Intellekt ist und kein Wille, das heißt: er bewegt sich nicht selbst. Und weil der Intellekt und der Wille sich von Grund auf als unterschiedliche Produktionsweisen bestimmen. Und wie unterscheiden sie sich? Durch die Art ihrer Bewegung: der Wille bewegt sich selbst, der Intellekt wird durch den Gegenstand in Bewegung gesetzt. Die erste Bewegung des Willens hängt vom Willen ab, die erste Bewegung des Intellekts aber hängt vom Objekt ab. Nun gibt es sehr viele Objekte, die den Intellekt bewegen, ebenso wie es viele Objekte gibt, die unseren Gesichtssinn beeindrucken. Aber sie tun das nur, weil sie Licht oder Farbe sind. Die sind das erste Objekt des Gesichtssinnes.

Das erste Objekt eines Vermögens hat also eine natürliche Hinordnung auf jenes Vermögen (naturalis ordo ad illam potentiam: Ord I d 3 n 126): Das Objekt des Intellekts ist ein erstes, sofern es den Intellekt bewegt und so zur Erkenntnis führt. Weil es das Objekt ›sub ratione motivi‹ bezeichnet – alles, was den Intellekt bewegt, fällt unter sein erstes Objekt –, muß der Zustand (status) unseres Intellekts in Rechnung gestellt werden: Was bewegt in unserem Zustand den Intellekt? Sind es nicht die sinnfälligen Dinge? Ist also nicht die Washeit der sinnfälligen Dinge das angemessene Objekt unseres Intellekts? Aber wie wäre dann noch eine Metaphysik, eine Wissenschaft, die über die Physik hinausgeht, möglich?

Der adäquate Gegenstand des Intellekts ist umfassender als die Washeit des sinnhaften Objekts. Wahr ist, daß die erste Bewegung des Intellekts vom sinnfälligen Objekt verursacht wird, »dort (bei der ersten Bewegung) hat das Phantasma mit dem tätigen Verstand die Stelle des erstlich bewegenden Objekts inne« (Ord I d 3 n 63 III 44,14), aber der Intellekt kann jeden Gegenstand, der im erstlich bewegenden Objekt eingeschlossen ist, abstrahieren und das Abgezogene betrachten, ohne jenes zu betrachten, von dem er abstrahiert. Das Abstrahierte ist dann das, was beiden gemeinsam ist und

ist keineswegs auf das bewegende Objekt beschränkt. »In ihm wird das Nicht-Sinnfällige im allgemeinen betrachtet, ebenso wie das Sinnfällige« (n 63).

Folglich werden die Augustinus-Texte, die Heinrich von Gent für seine These verwendet hatte (Das Unbestimmte ist nichts anderes als Gott selbst –, Gott, der Erst-Erkannte, Erkenntnisgrund alles anderen –, man müßte nur alles entfernen, was es auf ein Bestimmtes, das heißt Beschränktes einengt), jetzt als Argument für die Erkenntnis Gottes in einem ersten gemeinsamen Begriff verwendet. »Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vides ipsum bonum«, dieses Gute ist das Gute im allgemeinen oder in einem ersten gemeinsamen Begriff, einem Begriff, der weder auf die Geschöpfe beschränkt ist noch einen besonderen, partikulären Begriff darstellt (vgl. Ord I d 3 n 192). Diese natürliche Gotteserkenntnis im univoken Begriff nimmt jetzt die Stelle der Gotteserkenntnis im negativ Unbestimmten (Heinrich von Gent) ein. Ein univoker Begriff, der nur zustande gekommen ist, weil »der mögliche Intellekt (intellectus possibilis) dazu geboren ist, durch den tätigen Verstand und das Phantasma zur Erkenntnis bewegt zu werden« (Ord Prol n 61 I 37,15).

Dieser univoke und gemeinsame Begriff ist also Gott nicht eigentümlich. Scotisch formuliert: er bezeichnet nicht jene Wesenheit als diese singuläre Wesenheit, »ut est haec essentia«, ist aber wohl der erste Begriff, der bei allen zusammengesetzten Begriffen vorausgesetzt wird. Wie alles Zusammengesetzte setzt auch der zusammengesetzte Begriff ein Einfaches voraus.

Dieser Begriff ist, wie Scotus sich ausdrückt, Gott nicht eigentümlich. In Rücksicht auf Thomas kann man sagen: dieser Begriff ist nicht länger theologisch bestimmt. Wie könnte er auch theologisch bestimmt sein, da seine ›Eltern‹ bestens bekannt sind: jene zwei erwähnten natürlichen Ursachen. Diesen natürlichen Ursachen entspringt nur das, was diesen Ursachen angemessen ist.

Ein solcher Ursprung macht dem Seinsbegriff Schwierigkeiten. Ist er nicht eingeschränkt auf jenes naturhaft bewegende Objekt? Aber der Seinsbegriff selbst unterscheidet sich von allen anderen Begriffen, indem er sich als ein erster, gemeinsamer und indifferenter Begriff erweist: ein Begriff, der weder das Endliche noch das Unendliche als solche beinhaltet. Auf diese Weise bringt Duns Scotus das Bewegtwerden durch die sinnfälligen Objekte in Einklang mit der Vollkommenheit des Intellekts, der imstande ist, alles Seiende zu erfassen, nicht nur die Washeit der sinnfälligen Dinge. Mehr noch, es kommt ihm so vor, daß er eine Mittelposition einnimmt zwischen zwei extremen Positionen, zwischen derjenigen des Heinrich von Gent (Gott ist das erst-erkannte Objekt) und derjenigen des Thomas von Aquin (die Washeit des materiellen Dinges ist das erste Objekt des menschlichen Intellekts, weil unser Vermögen diesem Gegenstand angemessen ist) (Ord I d 3 n 24, Adnotatio Bd III, 17,14).

Der Wille setzt sich selbst in Bewegung: volo velle. Der Intellekt wird vom Gegenstand bewegt. Der Intellekt und der Gegenstand verhalten sich wie Bewegbares (mobile) und Bewegendes (motivum). Dieses Verhältnis ist ein erstes. Weshalb? Weil nichts diesem »So verhält es sich« vorausgeht. Der Gegenstand, der unseren Intellekt jetzt bewegt, ist keineswegs das Objekt dieses vernünftigen Vermögens schlechthin. Es drängt sich also der Unterschied zwischen dem auf, was erstes Objekt aus der Natur des Vermögens ist, und dem, was in unserem Zustand (status) den Intellekt bewegt:

»Distinctio de primo obiecto ex natura potentiae et pro statu« (Ord I d 3 n 24, Adnotatio III, 16,23).

Und wenn jemand diese Unterscheidung nicht macht? Bedeutet das die Nichtanerkennung unseres Vermögens? So kann Duns Scotus nicht reden: wird doch das Vermögen anerkannt, aber so, wie es im gegenwärtigen Zustand zur Tätigkeit gebracht wird. Was also nicht anerkannt wird, ist dies, daß der jetzige Zustand allein der Zustand des Pilgers (*viator*) ist, das heißt der Zustand, wie er den Theologen bekannt ist: der Mensch ist Pilger auf dieser Erde. Mit anderen Worten: ein Theologe muß diese Distinktion machen.

Nur das allgemeinste Objekt ist dem Intellekt adäquat; denn nur unter dieses Objekt fällt alles, was Objekt unserer vernünftigen Erkenntnis sein könnte. Aufgrund der Natur des Vermögens ist das Seiende das erste Objekt des Intellekts. Erstes Objekt, das heißt dann: dasjenige, welches dem Vermögen adäquat ist und also alles umfaßt, was unter das Vermögen fällt (Ord Prol n 1; I d 3 n 186). Unserem hiesigen Zustand entsprechend, ist die Washeit des materiellen Dinges das erste Objekt, weil erstes Bewegendes (*motivum primum*).

Das hört sich wie eine thesenhafte Bestimmung des Verstandesobjektes an. Wo tritt aber eine solche thesenhafte Formulierung auf, wenn nicht anlässlich der Frage nach dem Objekt des Verstandes? Da geht es also um eine seinerzeit traditionelle Fragestellung. Teilweise kann diese Vorstellung sich auf Duns Scotus berufen, aber doch nur teilweise. Man merkt rasch, daß es hier nicht um eine bestimmte Einzelthese bzw. ein Einzelthema geht. Was hier zur Debatte steht, ist die Erkennbarkeit Gottes: die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und das Verhältnis dieser Erkenntnis zur geoffenbarten Lehre. Ist das auch ein traditionelles Thema? Ja und nein.

Ja, sofern die Frage mit der Duns Scotus sein Hauptwerk, die *Ordinationes*, anfängt – ob dem Menschen im hiesigen Zustand eine übernatürliche Lehre notwendig sei – dem Wortlaut nach an genau dieselbe Eingangsfrage der thomasischen *Summa theologica* erinnert. Nein, sofern die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Gotteserkenntnis und geoffenbarter Lehre sich jetzt auf eine ganz andere, ja, auf eine neue Weise stellt.

Daß das Seiende Objekt des Intellekts ist, dies eröffnet jetzt nicht nur die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis, sondern erscheint auch als eine Bedrohung der übernatürlichen Lehre: ein solches allumfassendes Objekt scheint den Intellekt in Stand zu setzen, auch das Objekt zu erreichen, das durch die Offenbarung manifestiert wurde: das vernünftige Vermögen ist jeglichem Erkennbaren adäquat; kein Objekt übersteigt dieses Vermögen (Ord Prol n 1). Folglich gibt es, so Scotus, eine Kontroverse zwischen Philosophen und Theologen (n 5).

Die Philosophen behaupten die Vollkommenheit der Natur und verneinen die übernatürliche Vollkommenheit. Die Theologen erkennen die Mangelhaftigkeit der Natur und die Notwendigkeit der Gnade und der übernatürlichen Vervollkommnung (Ord Prol n 5). Das ist keine Beschreibung einer damals geführten Kontroverse, sondern, wie es der *Conditionalis* – »Der Philosoph würde sagen (*diceret*)« (n 5) – andeutet, die Situation, die sich ergeben muß bzw. müßte, wenn Aristoteles, der Philosoph, mit dieser Fragestellung in Berührung gekommen wäre.

Zu dieser scotischen These muß es kommen, nachdem die thomasische Hinordnung auf Gott verschwunden ist. Denn ist die Natur auf die Gnade hingeordnet, so findet diese Natur erst mit und durch die Gnade ihre Vervollkommnung. Darin liegt: hinsichtlich der Frage nach der Notwendigkeit einer geoffenbarten Lehre wird Thomas von jener Hinordnung auf Gott ausgehen: dieses Ziel übersteigt aber den Menschen, also ist der Mensch auf die Offenbarung angewiesen, das heißt auf das, was von dem ausgeht, auf den er hingeordnet ist, aber als auf ein ihn gänzlich übersteigendes Ziel.

Kann man nicht mehr von dieser natürlichen Hinordnung ausgehen, so erscheint die Natur als in sich vollkommen und somit auch als eine Natur, die von sich her über die Mittel verfügt, um die ihr notwendige Erkenntnis zu erwerben. Es ist für Duns Scotus eine Kleinigkeit, dies aus den aristotelischen Texten herauszulesen. Reden sie nicht vom möglichen Intellekt, der alles werden kann – das heißt alles Erkennbare vervollkommnet diesen Intellekt –, und dem der tätige Intellekt antwortet – jener Intellekt, der ihn zur Tätigkeit führt. Genügt das etwa nicht, um jegliches, das erkennbar ist, zu erkennen? Da entfällt die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Aber redet nicht auch Duns Scotus von Gott als dem natürlichen Ziel des Menschen?

»Ich gebe zu, daß Gott das natürliche Ziel (finis naturalis) des Menschen ist, das aber nicht natürlich, sondern übernatürlich zu erreichen ist (adipiscendum supernaturaliter)« (n 32).

Ist das nicht die Unterscheidung, die Thomas gemacht hat: natürliches Ziel – natürlich unerreichbar? Steht er also nicht in der Tradition der natürlichen Hinordnung auf Gott?

Nun, das würde nicht einmal Duns Scotus selbst behaupten. Nicht ohne Grund sagt er: ich gebe zu (concedo). Das kann er zugeben, ohne thomasisch zu sein; denn sein Zugeben hat einen anderen Grund als die thomasische Hinordnung auf Gott, wo alles auf Gott hingeordnet ist, weil alles von Gott geprägt ist, das heißt theologisch bestimmt ist und als solches auch auf Gott gerichtet.

Und weshalb wird hier Gott als ein natürliches Ziel angenommen? Weil der Verstand als ein möglicher Verstand auch in Hinsicht auf Gott möglicher Verstand ist und bleibt.

»Ich sage, daß beim Vergleich des möglichen Intellekts mit der wirklichen Erkenntnis in ihm keine Erkenntnis ihm übernatürlich ist, weil der mögliche Verstand durch jegliche Erkenntnis natürlicherweise vervollkommnet wird und zu jeglicher Erkenntnis naturhaft hinneigt« (n 60 I 37,8).

Die Natur dieses Verstandes selbst schließt das Übernatürliche aus: es widerstreitet seiner Natur als möglicher Intellekt. »In diesem Vergleich (nämlich des empfänglichen Vermögens mit dem Akt, den es empfängt) gibt es keine Übernatürlichkeit« (n 57 I 35,12). Daß Gott natürliches Ziel ist, besagt in keiner Weise eine Hinordnung der Natur auf ihn, sondern bedeutet umgekehrt: die Natur des Verstandes bleibt Natur, und als diese Natur hat sie eine Rezeptivität ohne Grenzen: sie ist für jegliche Erkenntnis empfänglich, und so ist auch die Anschauung Gottes ihr natürlich.

Und auf was bezieht sich dann das »naturhaft nicht erreichbar«? Auf die Erkennbarkeit dieses Ziels. Daß Gott das natürliche Ziel ist, ist nicht natürlich zu erreichen, nicht naturhaft erkennbar. Dies ist kein »natürliches Objekt, das heißt natürlicherweise erreichbar« (n 92 I 56,8).

Deshalb muß Duns Scotus nun eine Unterscheidung einführen zwischen Gott als Zielursache – die natürliche Vernunft beweist, daß die Erstursache auch die erste Zielursache ist – und dem Ziel der vernünftigen Natur: Gott als glückseligmachendes bzw. zu genießendes Objekt (*obiectum beatificum, obiectum fruibile*). »Ratio finis non est ratio propria obiecti fruibilis« (Ord I d 1 n 17; vgl. Prol n 19 Adnotatio I, 13,16). Er wendet sich gegen eine falsche Vorstellung des Ziels.

»Es soll nicht verschwiegen werden, daß es eine falsche Einbildung vom Ziel gibt, (nämlich) daß jenes Zielursache des Seienden sei, was seine letzte Tätigkeit ist oder das Objekt, das durch diese Tätigkeit erreicht wird« (de prpr nr 12),

also die Schau Gottes als die höchste Tätigkeit bzw. Gott als der Gegenstand dieser höchsten Tätigkeit.

Aber ist der Gegenstand des Intellekts nicht das Seiende als Seiendes? Ist also nicht alles naturhaft erreichbar bzw. erkennbar? So wäre es in der Tat, wenn diese Voraussetzung: das Seiende ist das erste Objekt unseres Intellekts, auf eine natürliche Weise erkannt würde. Könnte man das natürlicherweise erreichen bzw. erkennen, weshalb dann nicht alles, was unter das Seiende als Seiendes fällt, und das ist bekanntlich alles schlechthin. Hier ist mit Händen zu greifen, wie für Scotus das Seiende als Seiendes alle Objekte einschließt.

Ist aber nicht jegliches Seiende natürlicherweise erreichbar, dann ist auch die These vom Seienden als erstem Objekt unseres Intellekts nicht der natürlichen Vernunft entsprungen. Sie verdankt ihr Entstehen einer Vermischung von Philosophie und Religion, wie sie bei Avicenna stattfindet (n 33). Das Seiende als Seiendes, und das heißt jegliches Seiende, ist aber keineswegs das Seiende, das dieses Etwas ist, ein bestimmtes Intelligibles, das naturhaft erreichbar ist (91). Ein Beispiel unter vielen, das zeigt, wie scotische Subtilitäten, seine subtilen Unterscheidungen, nicht einer individuellen Lust entspringen, sondern sich geradezu aufdrängen: das Seiende wie es kein »natürliches Objekt« ist und das Seiende als Objekt, das als dieses natürlich ist: »illa enim unica intellectio entis ut unius obiecti est naturalis« (n 91). Bei aller Ablehnung des Seienden als erstem Gegenstand unseres Intellekts, muß er zugleich die natürliche Intelligibilität dieses Gegenstandes als eines Gegenstandes, der sich von anderen Objekten unterscheidet, gewährleisten.

Und weshalb kann das Seiende als erstes Objekt unseres Intellekts nicht naturhaft erkannt werden? »Alle (argumenta) nehmen an, daß unsere Natur oder unser vernünftiges Vermögen uns natürlicherweise erkennbar ist; was falsch ist«, aber Duns Scotus wird sogleich hinzufügen, in welchem Sinne das falsch ist oder in welchem Sinne wir unsere Natur – es geht um unsere, also um die vernünftige Natur – nicht erkennen, nämlich

»unter jener eigentümlichen und besonderen Bestimmtheit, unter der sie auf ein solches Ziel hingeeordnet ist und unter der sie der vollkommenen Gnade fähig ist und unter der sie Gott zum vollkommensten Objekt hat« (n 28 = I 17,4).

Diese Erkenntnis meiner vernünftigen Natur fehlt mir aber.

Es gibt keine Erkenntnis der Seele oder von einem ihrer Vermögen, die so deutlich ist, daß man aus dieser Erkenntnis schließen könnte: ein bestimmtes intelligibles Objekt, z.B. Gott, entspricht ihr (vgl. nr 38). Keine deutliche Erkenntnis; denn wir haben von der Seele keinen ihr eigentümlichen Begriff. Warum nicht? Weil wir die Seele in

diesem unserem Zustand nur erkennen in einer allgemeinen Vorstellung, die von den sinnfälligen Dingen abstrahiert wird,

»und gemäß einer solchen allgemeinen Erklärung kommt es ihr (unserer Natur) nicht zu, auf jenes Ziel hingeordnet zu sein, noch die Gnade aufnehmen zu können, noch Gott zum vollkommensten Objekt zu haben« (n 28 = I 17,11).

Auch der Intellekt wird nicht in jener eigentümlichen Bestimmtheit erkannt, »in welcher er sich auf ein solches Objekt (gemeint ist: das Seiende als erstes Objekt) bezieht« (n 36 = I 21,8). Aber erkennen wir die Natur des Vermögens nicht noch auf eine andere Weise, indem wir von seiner Tätigkeit ausgehen? Doch hinsichtlich des übernatürlichen Objekts gibt es keine natürliche Tätigkeit (n 38). Folglich auch keine Möglichkeit, auf diese Weise unsere vernünftige Natur zu erkennen.

Aber welche deutliche Erkenntnis der Seele bzw. des vernünftigen Vermögens hat Duns Scotus im Blick? Genau jene, die durch das natürliche Objekt unseres Vermögens, und das heißt durch das, was unser Vermögen zur Tätigkeit führt, ausgeschlossen wird. »Allein jene Erkenntnis ist ihm (dem Intellekt) natürlich, welche (ihm) von diesem Tätigen (vom tätigen Intellekt und dem Phantasma) eingepägt wird« (n 61). Solange wir allein von diesen Gegenständen bewegt werden, ist nur eine allgemeine Erkenntnis möglich: eine, die unserer Natur keineswegs eigentümlich ist bzw. unserer Natur genau entspricht; die Erkenntnis schließt als natürliche die Deutlichkeit der Selbsterkenntnis aus.

Von dieser natürlichen Erkenntnis unterscheidet sich das theologische Wissen als eines, das durch ein theologisches Objekt verursacht wird. Die Unterscheidung beider geschieht aufgrund einer gemeinsamen Basis: das Bewegtwerden durch den Gegenstand. Erst aufgrund dieser Basis kann es zu jener Unterscheidung zwischen dem theologischen und dem natürlichen Wissen kommen.

Die gemeinsame Basis zeigt eine Natur an, die rein natürlich ist, das heißt außerhalb jeglicher theologischer Bestimmtheit fällt. Denn was könnte an jenem Bewegtwerden durch den Gegenstand theologisch sein? Ist die Natur nicht theologisch bestimmt, so ist sie auch nicht länger auf Gott hingeordnet.

Es entsteht jetzt in der seligen Anschauung Gottes noch ein anderes Wissen, das neben dieser Schau stattfindet, durch diese keineswegs aufgehoben wird, sondern dort weiter seinen berechtigten Platz hat bzw. haben muß. Denn weshalb sollte unser Intellekt nicht weiter durch jene Gegenstände bewegt werden? Er bleibt doch derselbe Intellekt, der Intellekt, der seine Natur erhält und somit auch angelegt ist auf das Bewegtwerden. Folglich haben die Seligen nicht nur ein theologisches Wissen. Ihr Intellekt ist »so geartet, angeregt zu werden von den geschaffenen Washeiten zur Erkenntnis der in ihnen eingeschlossenen Wahrheiten«. Diese Washeiten bleiben der ihm natürliche Gegenstand; und deshalb:

»Außer jener theologischen Wahrheit, die sie (die Seligen) von jenen Washeiten haben, wie sie sich in der Wesenheit Gottes zeigen, können sie eine natürliche Erkenntnis von denselben durch deren Bewegung (welche die Washeiten hervorrufen) haben« (n 202 = I 136,17).

Die Theologie der Seligen ist keineswegs ihre ganze Erkenntnis; eine andere natürliche Erkenntnis ist ihnen weiterhin zugänglich. Es bleiben jene »natürlichen« Objekte des Intellekts, die weiterhin ihre eigene Ursächlichkeit ausüben.

Weil dieses Verhältnis des Objekts zum Intellekt als ein Verhältnis des Bewegenden zum Bewegten (»proportio motivi ad mobile«) ein erstes Verhältnis ist, und folglich das Verhältnis von Objekt und Habitus (die Wissenschaft ist ein habitus) »ein Verhältnis von Ursache und Wirkung« (n 148) ist, stellt Duns Scotus zuerst eine allgemeine Definition jeglicher Wissenschaft auf, wobei er zwischen der Wirkung, die dem Objekt entspricht – die Wissenschaft in sich (in se) – und dem, was unser Intellekt imstande ist, sich anzueignen – die Wissenschaft in uns (in nobis) – unterscheidet.

»Ich sage, daß jegliche Wissenschaft in sich jene (Wissenschaft) ist, welche dazu angetan ist, daß man sie von deren Gegenstand habe, insofern der Gegenstand dazu angetan ist, sich dem entsprechenden Intellekt zu offenbaren; als Doktrin aber gilt uns jene, welche dazu angetan ist, daß man sie in unserem Intellekt von jenem Gegenstand habe« (n 141 = I 95,9).

Erst nachher kommt die Anwendung dieser Definition auf die Theologie als Theologie in sich und als die unsere.

Die Theologie in sich ist nicht schlechthin die göttliche bzw. das göttliche Wissen. Sie kann es auch nicht sein. Denn nicht die göttliche Wissenschaft nimmt die erste, das heißt prinzipielle Stelle ein, sondern jenes Verhältnis des Subjekts der Wissenschaft zu dieser Wissenschaft selbst: das Subjekt der Wissenschaft gehört »zur Gattung der Wirkursache« (n 188). In Funktion dieses Verhältnisses ist die göttliche Theologie zu bestimmen.

»Es würde den göttlichen Intellekt entwürdigen, wenn er von einem anderen Objekt als von seiner Wesenheit etwas erleiden würde« (n 197 = I 133,17). Die Wesenheit Gottes ist das ihm natürliche Objekt, das seinen Intellekt aktuiert, so daß »Gott von allem Erkennbaren allein die theologische Erkenntnis hat« (n 201 = I 136,8). Nur dieses Objekt, das theologische; denn seine Wesenheit ist das ihm natürliche Objekt; also hat Er nur ein theologisches Wissen. Ein anderes Wissen wird bei Ihm ausgeschlossen auf Grund dieses seines Objekts. Das ist schon bei den Seligen nicht mehr der Fall: sie haben außerdem noch eine natürliche Erkenntnis.

Aber erstreckt sich ihr theologisches Wissen über alles Erkennbare? Genommen als Theologie in sich, erstreckt sich das Wissen deshalb über alles Erkennbare, »weil all das dazu angetan ist, kraft des ersten theologischen Objekts gewußt zu werden« (203 I 136,9). Aber auch als habitus, der den geschaffenen seligen Intellekt vervollkommnet, kann alles gewußt werden, weil jenes, was wißbar ist, nicht unendlich ist.

»In der Tat aber hat es keine Begrenzung außer durch den Willen Gottes, der etwas in seiner Wesenheit aufzeigt; und also gibt es tatsächlich eine von denen in dem Maße, als Gott willentlich (voluntarie) ihnen zeigt in seinem Wesen« (n 203 = I 137,10).

Scotus muß sowohl das eine als das andere in Betracht ziehen. Er muß hervorheben, was jenes theologische Objekt zu verwirklichen imstande ist, aber er muß ebenso die faktische Begrenzung ins Licht rücken. Und warum? Weil jenes erste theologische Objekt für den geschaffenen Intellekt kein natürliches Objekt ist, sich also das Verhältnis von Objekt und Intellekt nicht einfach naturhaft vollzieht, sondern notwendig der göttliche Wille mit auftreten muß, genauso wie es auch bei unserer Theologie der Fall ist, die »wie die Theologie der Seligen auf Grund des Willens des offenbarenden Gottes eine Grenze hat« (n 204 = I 137,15).

Das scotische Anliegen war zuerst die Bestimmung des realen Begriffs. Aus dieser Bestimmung ergibt sich: der Gegenstand ist eine reale Teilursache des wirklichen Begriffs. Oder der Gegenstand fungiert als Ursache, genauer als Teilursache. Diese Bestimmung des realen Begriffs wäre unmöglich, wenn demzuvor nicht das Verhältnis von Gegenstand und Intellekt, nämlich als das Verhältnis von Bewegendem und Bewegtem – »proportio motivi ad mobile« (n 148) – als ein erstes Verhältnis angenommen wäre und daher auch als das, was den ganzen Hervorgang in Gott, den trinitarischen Hervorgang, und das Hervorgehen des Außergöttlichen, in Bewegung bringt bzw. beherrscht (siehe 1. und 2. Teil). Das Objekt bewegt den Intellekt; insofern macht es keinen Unterschied, ob es sich um den göttlichen oder um den menschlichen Intellekt handelt. Für Suarez stellt sich jene scotische Frage nach dem realen Begriff nicht mehr. Sein Seinsbegriff, der erste Begriff, ist real, indem er etwas Reales vergegenwärtigt. Somit ist seine Frage die: Was an Realem vergegenwärtigt dieser Seinsbegriff? Er vergegenwärtigt das, was von sich her eine Entität hat. Diese suarezische Verwandlung der Fragestellung geht also auf seine Bestimmung des Seienden: »das Seiende eigentlich und streng genommen, bezeichnet die Entität der Sache« (DM 3,1,7) zurück. Bei ihm geht es zuerst um die Formalbestimmtheit des Seienden, um die »ratio formalis entis«: – worin besteht diese? – und nicht länger um jene »ratio obiecti« des Duns Scotus: »Als ›ratio obiecti‹ bezeichne ich diejenige, der gemäß das Objekt das Bewegende des Vermögens ist« (Ord I d 3 n 183 III, 111,1). Da mit dem Bewegen bzw. Bewegtwerden alles anfängt, ist etwas Objekt, nur sofern es den Intellekt in Bewegung setzt.

Suarez kann sagen: das Seiende, Objekt des Intellekts *oder* der Metaphysik. Denn die reale Wesenheit ist Objekt des Intellekts; er erkennt die Washeit der Sache, auch wenn der menschliche Verstand die individuelle Wesenheit nicht erfassen kann. Individuelle Wesenheit? Ja, denn die Individuen unterscheiden sich wesentlich von einander. Wesentlich unterscheiden sie sich nur, weil sie zuerst bzw. fundamental, als Seiende erfaßt werden, und das heißt als eine reale Wesenheit habend: da ist jede Entität eine individuelle Entität, dieses singuläre Seiende ist nicht jenes Seiende, und da jede Entität eine individuelle ist, unterscheiden sie sich der Entität nach, also der realen Wesenheit nach. So ist es, wo das Seiende der erste Begriff ist, der von jeglichem ausgesagt wird: es ist ein Seiendes, das heißt diesem Ding wird eine reale Wesenheit zugesprochen: es kommt ihm zu, eine reale Natur zu haben, ob es nun existiert oder nicht existiert. Mit Recht wird da von einem ersten Begriff gesprochen, denn es wird das Erste erfaßt, was es von jeglichem zu wissen gibt: daß eine Sache in Wahrheit eine Sache ist, weil sie etwas Bestätigtes ist, indem sie eine reale Natur hat, also keine chimärische oder eingebildete Sache ist.

Mit dieser metaphysischen Erkenntnis: es ist ein Seiendes, Objekt der Metaphysik – , geht die erste Erkenntnis der Sache einher, welche besagt, daß die Sache ihrer Washeit nach eine reale Natur hat. Das Seiende ist der erste Begriff, das Erste, was von jeglichem begriffen wird bzw. zu begreifen ist; denn alle Wissenschaften handeln über Washeiten, nicht über Chimären und Einbildungen. Die suarezische ontologische Wissenschaft erweist sich als die Erste, denn es ist da zwischen dem Objekt dieser Wissenschaft, dem Objekt des Verstandes, dem ersten Begriff und der ersten Erkenntnis eine Einheit erreicht, die ihren ersten Rang unter den Wissenschaften gewährleistet.

Wie aber steht es bei Duns Scotus? Bei ihm war die Rede von einem Seienden, das Objekt des Verstandes ist: »Jeder Verstand erstreckt sich auf das ganze Seiende, im allgemeinsten Sinne genommen« (de pp n 66). Es war die Rede vom Seinsbegriff als erstem, unzweifelhaftem und indifferentem Begriff. Und es war die Rede von einem Seienden, das washeitlich genommen wird (quidditative sumptum).

Beim Seienden, dem Objekt des Verstandes, geht es um die Natur dieses Vermögens; zur Debatte steht seine Reichweite: der Verstand ist imstande, das Seiende zu erkennen; jegliches, was auch immer, ist ein Seiendes; also ist er imstande, alles zu erkennen, denn jegliches Seiendes ist intelligibel.

Beim Seinsbegriff als einem gewissen und das heißt auch als einem univoken Begriff geht es um dessen eigentümlichen Gehalt; wie und wodurch unterscheidet er sich von allen anderen Begriffen? Er erweist sich als indifferent hinsichtlich des Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf.

Und das Seiende im washeitlichen Sinne? Es ist bloß das Seiende, dem es nicht widerstreitet zu sein, das Seiende, wie es Objekt der Wissenschaft ist, die als Wissenschaft die Notwendigkeit des Objekts erfordert, »de necessario obiecto, haec est condicio obiecti« (Ord Prol n 211). Diese Notwendigkeit, unter welcher das Objekt der Wissenschaft steht, heißt für die Frage nach dem Seienden: was ist notwendig, damit ein Seiendes als Seiendes anzusprechen ist? Daß es ihm nicht widerstreitet zu sein. Bei einer wissenschaftlichen Beweisführung ist also nicht vom vorkommenden Seienden (ens existens) auszugehen, sondern von dem, was möglich ist – vom Möglichen, das dem Unmöglichen oder dem es widerstreitet zu sein, entgegengesetzt ist. Das hat entscheidende Folgen für den Aufbau des scotischen Gottesbeweises und seine Bestimmung Gottes. Es wird dort nicht die Disjunktion von bewirkender und bewirkter Natur (natura efficiens – natura effecta) aufgestellt, sondern die Disjunktion von wirkfähiger und bewirkbarer Natur (natura effectiva und natura effectibilis) und sie führt zu einem Gott, der unverursachbar ist, das heißt zu einem Gott, der nicht nur faktisch früher ist, sondern zu dem ersten Wirkfähigen, zu dem nichts früher sein kann: diesem Seienden widerstreitet es, daß etwas früher sein sollte.

Erst die suarezische Seinslehre erbringt eine Vereinheitlichung: Seinsbegriff, Seiendes als Objekt des Verstandes oder der Metaphysik, bilden einen geschlossenen Zusammenhang. Erst dadurch wird es möglich, die göttlichen Geheimnisse »pro dignitate tractari« (DM Prooemium). Ohne das vereinheitlichende Moment seiner Ontologie wäre es Suarez nie gelungen zu zeigen: das Wissen Gottes ist nicht nur durch eine Realidentität, »wie Scotus meint (ut sentit Scotus)« (30,15,14) die Substanz Gottes, sondern es gehört formal zur Wesenheit Gottes selbst, »scire Dei formalissime constituit et quasi specificat ejus essentiam« (15). Damit entfällt die Notwendigkeit, von einem Gegenstand bewegt zu werden; mit anderen Worten: da ist das Verhältnis von Gegenstand und Intellekt »ut motivum ad mobile« nicht länger das erste, allesbeherrschende Verhältnis mehr. Das soll nun im weiteren aufgezeigt werden.

3 Suarez.

Die atheologische Seinslehre als die fundamentale Wissenschaft. Die adäquate Disjunktion des Seienden »a se« und des Seienden »ab alio«. Die negative Bedeutung des »a se« und die Eigentümlichkeit der göttlichen Natur. Der Gottesbeweis a posteriori und die eigene Aufgabe des apriorischen Beweises.

Daß Suarez ein Abschluß ist, wird für gewöhnlich so verstanden: mit Suarez, dem Hauptvertreter der sogenannten Barock-Scholastik, entsteht die letzte große Theologische Schule; mit Recht beansprucht sie einen Platz neben den schon bestehenden, deren wichtigste die thomistische und scotistische Schule sind. Sie wird dann sozusagen die dritte im Bunde, der eine längere Lebensdauer als vielen anderen Richtungen beschert war und deren Einfluß bis in die vorkantische Zeit hineinreicht. Nach Suarez ist keine weitere Schule mehr entstanden. Dieser äußere Tatbestand wird also als ein Abschluß gedeutet, wobei völlig im Unklaren bleibt, was da nun eigentlich abgeschlossen wird, ja ohne daß selbst irgendwie die Frage auftaucht: was ist da abzuschließen? Welche Aufgabe zu vollenden? Weshalb ist sein Abschluß so gründlich, daß nach ihm kein weiterer Schritt mehr möglich war, es sei denn jener, der den Abstoß des Abschlusses bringt?

Solche Fragen waren und sind ausgeschlossen, solange man die Schule oder »die Scholastik« als ein Ganzes betrachtet, das im wesentlichen einstimmig bleibt und sich nur durch Richtungskämpfe unterscheidet, sonst aber eine und dieselbe Sache ist. Da läßt sich der Unterschied zu Thomas von Aquin bzw. zu Duns Scotus, leicht auf eine kleine Zahl von Thesen zurückführen: etwas wie Meinungsverschiedenheiten verschiedener Autoren zu einer selben Fragestellung. Solche Vorstellung wird aber nicht einmal dem äußeren Tatbestand gerecht: Suarez ist der Abschluß. Denn weshalb seine Thesen gerade die letzten sein sollten, ist da nicht einzusehen.

Und wie könnte da der Scotismus als etwas Unabgeschlossenes in Erscheinung treten? Niemals. Gibt es doch nichts, was abgeschlossener wäre als Thesen; und auf eine bestimmte Zahl typisch scotischer Thesen läuft die ganze Vorstellung hinaus.

Dennoch war für Suarez die grundlegende Erfahrung, die er mit Duns Scotus machte, folgende: er hat nicht in Betracht gezogen, daß der reale Begriff derjenige ist, welcher etwas Reales vergegenwärtigt, ein Begriff, der eine Sache darstellt, mit einem Worte: ein Begriff der Sache (*conceptus rei*).

Und warum hat Duns Scotus das nicht beachtet? Weil er stets vom Objekt handelt, wie es in sich ist, obwohl das Objekt der Wissenschaft genau das Objekt als ein begriffenes zum Gegenstand hat: »Die menschliche Wissenschaft handelt von den allgemein begriffenen Dingen (*de rebus universe conceptis*)« (DM 5,2,31), also von der Sache als

einer begriffenen. Duns Scotus dagegen hat ein Objekt im Blick, das noch nicht vom Intellekt assimiliert ist, das noch außerhalb des Verstandes steht und folglich nur als den Verstand bewegend in Erscheinung tritt. Daß Duns Scotus diesen Gegenstand, den begriffenen, nicht einbezieht, dies hat für Suarez etwas Unabgeschlossenes.

Suarez redet selber von einer gewissen Doppeldeutigkeit: ohne Beachtung des Unterschieds geht Scotus von den Sachen als begriffenen zur Sache für sich über, als ob das eine schlechthin das andere wäre. Nicht daß Suarez fragt bzw. fragen würde, wie es zu dieser Gleichsetzung kommt, sondern diese Gleichsetzung erscheint ihm als eine Äquivokation, was doch derart problematisch ist, daß man sie nur bloßstellen muß, um ihr ein Ende zu machen (vgl. 2,3,12f; 5,2,32).

Das suarezische Seiende entspricht dem, was durch die Idee oder den Formalbegriff repräsentiert wird: es ist der Gegenstand, aber erkannt oder erfaßt durch den Formalbegriff. Und was wird durch den Formalbegriff vergegenwärtigt? Das, worin alle Seienden übereinstimmen: der Seinsakt. »Jene Übereinstimmung fundiert im Akt des Seins, der wie das Formale im Seinsbegriff ist« (2,2,14).

Diese Redeweise erinnert an die thomasische Ausdrucksweise: das Sein als Akt. Aber genau hier zeigt sich der ganze Abstand zu Thomas. Dieser redet vom Sein als Akt (Wirklichkeit), weil das Sein Teilhabe an der Ähnlichkeit Gottes ist und folglich das aufweist, was Gott selber ist: reine Wirklichkeit: Sein ist Wirklichkeit bzw. verhält sich zum Wesen als Wirklichkeit. Bei Suarez geht es um den Unterschied der Seienden von den reinen Gedankendingen oder dem *ens rationis*, das in sich nichts ist, »in se nihil est« (54,1,20). Die Seienden sind etwas; denn sie alle haben teil am Sein oder an der Entität: sie alle haben eine Entität, sind von sich her reale Wesenheiten; die Entität ist ihnen innerlich und keine äußere Benennung vom Formalbegriff her; sie sind etwas, weshalb ihnen das Seiende washeitlich zugesprochen wird, wobei man von der aktuellen Existenz abstrahiert.

Der suarezische Seinsakt unterbindet jeden Bezug zu Gott; denn wenn das Verhältnis zu Gott hinzugefügt würde – z.B. »das Geschöpf ist ein Seiendes«; das Wort »Geschöpf« beinhaltet schon eine Einteilung bzw. eine nähere Bestimmung des Seienden, »weil es eine Teilhabe am göttlichen Sein ist«; und es nimmt daran teil, indem dieses Seiende wirklich existiert – »so wird das Geschöpf nicht mehr definiert als ein Seiendes, sondern als ein solches Seiendes (*tale ens*), nämlich als ein geschaffenes Seiendes« (28,3,15).

Mit dem washeitlich ausgesagten Seienden wird der Sache, z.B. dem Menschen, – der Mensch ist ein Seiendes –, der Seinsakt zugesprochen. Ein Seiendes-Sein, das heißt nicht einfach ein Seiendes zu sein neben vielen anderen Dingen, die ebenso Seiende sind – ich Mensch bin ein Seiendes, der Stein ist ein Seiendes, auch Gott ist es, usw. –, sondern das Formale, was da ausgesagt wird, ist nichts weniger als: ich habe teil am Sein bzw. an der Entität. Dieser Seinsakt besagt: jegliches Seiende, das von sich her etwas ist, – Seiendes, das heißt das, was ist, »*quod est seu ens*« (de div subst I c 3 n 2), bzw. sein kann – ist formal durch die Hinordnung auf das Sein (*ordo ad esse*) bestimmt.

Erst jetzt wird das Seiende in Wahrheit ein erster Begriff: das erste, was allem, was auch nur in irgendeiner Weise real ist, zuzusprechen ist. »Nichts kann real sein, was innerlich und wesentlich kein reales Seiendes ist« (DM 3,1,1). »Nichts kann eine Form

oder der reale Akt von etwas sein, außer es sei in sich etwas Reales und das heißt in sich ein reales Seiendes« (2,5,8).

Duns Scotus sah sich gezwungen, neben dem washeitlich ausgesagten Seienden die letzten Unterschiede und die Eigentümlichkeiten des Seienden zu setzen als etwas, worin das Seiende nicht eingeschlossen ist; denn wäre es eingeschlossen, so kämen diese letzten Differenzen mit den anderen Differenzen im washeitlichen Seienden überein, und wären also keine letzten Differenzen mehr. Und was die Eigentümlichkeiten angeht: keine Eigentümlichkeit ist eine *passio sui ipsius*. (Ord I d 3 n 136 = III, 85,1). Solches Raisonement läßt sich nicht länger halten, wo das Seiende als das, was innerlich und wesentlich etwas Reales ist, nur das, was nichts ist bzw. das, was bloß vom Intellekt fingiert wird, ausschließt, alles andere aber einschließt.

Dieses Seiende ist als Seiendes Objekt der metaphysischen Wissenschaft. Die »Disputationes Metaphysicae« fangen denn auch an mit der Frage: Was ist das Objekt dieser Wissenschaft? Nur dieser Gegenstand ist der ersten Wissenschaft angemessen: ein Objekt, das alles und jedes unter sich befaßt. Die Priorität dieses Objekts – jegliches ist zuerst ein Seiendes – beinhaltet den Vorrang dieser Wissenschaft als Erste Philosophie. Dieses Seiende bzw. der Begriff »Seiendes« macht einen Unterschied zu all dem, was nur ein Seiendes dem Namen nach ist, sofern dieses mit demselben Namen bezeichnet wird (*ens rationis*).

Geht es in der ersten Disputation um das Objekt, um jegliches reale Seiende – aus diesem Objekt ergibt sich die Würde, die Notwendigkeit bzw. die Nützlichkeit und die Aufgabe dieser Wissenschaft –, so geht es der zweiten Disputation um die wesentliche Bestimmtheit oder um den Begriff des Seienden, »*de ratione essentiali seu conceptu entis*«. Weshalb um den Begriff des Seienden? Weil mit dem Begriff des Seienden alle Gegenstände in jener Bestimmtheit, mit der sie in die Ontologie fallen, erfaßt werden. Eben daraufhin Seiendes zu sein, werden sie in dieser Wissenschaft thematisch. Und da stellt sich sogleich die Frage: was heißt das, ein Seiendes zu sein? Dieses ist das bewegende Objekt, nicht in dem Sinne, in dem Duns Scotus von einem bewegenden Objekt redet – einem Objekt, das den ganzen Erkenntnisvorgang in Bewegung setzt, weil das reale Ding zusammen mit dem Verstand die Ursache dieses Vorgangs ist –, sondern ein Gegenstand, der zum Wissen bzw. zur Wissenschaft bewegt. Und weshalb bewegt er zur Wissenschaft? Weil es da um den Gegenstand geht wie er »*in ratione scibilis*« bzw. *cognoscibilis* ist, um die »*ratio formalis sub qua*« der Wissenschaft, jener »*quae movet ad cognitionem obiecti, seu constituit illud in ratione cognoscibilis*« (Tr. de fide disp 2 s 1 n 5).

Konstitutiv für diesen Gegenstand, das Seiende oder das, was das Konstitutive des Gegenstandes ausmacht, ist eine Entität zu haben. Was ein reales Seiendes ist, ist »wirklich und formal ein solches durch seine innere Entität, die mit ihm identisch ist« (2,2,18). Darin stimmen alle Seienden überein. Das ist ihnen allen gemeinsam.

Könnte das nicht ebenso das Objekt der Metaphysik sein, auch wenn es keine unstofflich Seienden gäbe? Aber heißt es nicht bei Aristoteles: Wenn es keine Seienden gibt, die von der Materie abstrahieren, dann ist die Naturphilosophie die erste Philosophie (2,2,26). »Mir aber ist es wahrscheinlich, daß, auch wenn diese Hypothese vorausgesetzt wird, noch Platz bleibt für die metaphysische Wissenschaft« (2,2,30). Es bleibt weiterhin möglich, zu disputieren über das Seiende und die Transzendentalien,

über die zehn Prädikamente und über die universalen Prinzipien und Ursachen. Mit Suarez geredet: es ist nur ein Teil der Metaphysik, welcher über die geistigen Substanzen disputiert; was die anderen Teile betrifft, so kann die Metaphysik erhalten bleiben (ebd.).

Diese Redeweise ist insofern irreführend, als sie die Meinung hervorrufen könnte, es käme auf ein Teil mehr oder ein Teil weniger an, als ob sozusagen nur die Ausdehnung der Metaphysik berührt wäre, wo doch die Sache, auf welche es ankommt, eine ganz andere ist: daß nämlich diese Seinslehre in keiner Weise theologisch bestimmt ist.

»Der Name Seiendes ist dem Geschöpf nicht deshalb auferlegt, weil es jene Beziehung oder Proportionalität zu Gott bewahrt, sondern schlechthin, weil es in sich etwas ist, und nicht gänzlich nichts« (28,3,11).

Als Entität ist es mit sich eines, als Entität ist es von sich her intelligibel oder wahr, als Entität hat es eine innere Vollkommenheit oder ist es gut. Eben deshalb bleibt die Metaphysik, genauer ein Teil von ihr weiter möglich.

Suarez vermag hier nichts anderes als die Wahrscheinlichkeit zugestehen. Es bleibt ihm nur übrig, dieser Wahrscheinlichkeit eine andere und größere entgegen zu setzen: dann wäre die Naturphilosophie die Erste Philosophie. Denn wären keine immateriellen Substanzen, so würde die Naturphilosophie über jegliche Substanz handeln und ebenso über die ersten Prinzipien und Ursachen der Dinge; andere reale Ursachen gäbe es nicht. Der Seinsbegriff wäre vom Begriff des materiellen Seienden nicht verschieden. Wie wäre da noch eine eigene, von der Naturphilosophie unterschiedene Metaphysik notwendig?

Wie schwerwiegend diese Gründe auch sein mögen, sie heben die andere Wahrscheinlichkeit nicht auf. Denn das Objekt der ontologischen Metaphysik, das allen gemeinsame Seiende, selbst eingeschränkt auf das sinnliche Seiende, bleibt ein Seiendes, das, für sich genommen, Thema einer eigentümlichen Erörterung sein kann.

Ist alles zuerst ein »ontologisch« Seiendes, dann bedeutet dies: die ersten Bestimmungen von jeglichem fallen in die Ontologie. Methodisch geredet: was in der ersten Quaestio der Theologie erörtert wird, hat jetzt seinen Ort in der ontologischen Metaphysik. Die Ontologie ersetzt die vormalige erste Quaestio.

»Über jene Fragen, die entweder im Prolog der Sentenzen oder am Anfang des ersten Teils üblicherweise erörtert werden, das heißt über die Theologie, über ihr Objekt und ihre Eigentümlichkeiten, werden wir in diesem Werk nichts sagen«

heißt es im Proömium des suarezischen Traktats »Über die göttliche Substanz«; ein Kommentar bzw. eine Disputation zur thomasischen »Über den einen Gott«. Ob diese Thematik nun in einem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus oder in der theologischen Summa erörtert wurde, das ist gleichgültig gegenüber dem, was das Entscheidende ist, nämlich daß außerhalb der Theologie über deren eigenen Anfang entschieden wird. »Einmal weil wir uns um Kürze bemühen« – eine Wiederholung des schon Dargelegten zieht die Sache nur in die Länge –,

»sodann hauptsächlich, weil, wenn all jene Fragen betrachtet würden, insofern sie von den allgemeinen Prinzipien der Metaphysik abhängen, wie die Fragen über die Einheit der Wissenschaft oder über die Formalität des Objekts (de formalitate obiecti), über die Spekulation und über die Praxis und ähnliches, all das ist von uns

in der Metaphysik überliefert und wird am Anfang einer jeglichen Wissenschaft, auch selbst der Dialektik, gewöhnlich vorausgeschickt«.

Wie sehr Suarez selbst hier aufs Wort achtet, zeigt schon eine typische Wendung wie »de formalitate obiecti«, die man mit »das, was das Formale des Objekts ausmacht« übersetzen muß. Man vergleiche etwa den ähnlichen Ausdruck: *formalitas essendi* (*ut sic dicam*) (vgl. *de div subst I c 3 n 2*), wo man ebenso mit »das, was das Formale des Seins ausmacht« am zutreffendsten übersetzt. Der Sache nach zeigt die suarezische Ontologie selbst noch am deutlichsten an, wie das, was das Formale des Objekts ausmacht, und nur dieses, Objekt dieser Wissenschaft ist: nur dieses Objekt ermöglicht die Wissenschaft, welche die Ontologie ist. Ohne jenes Formale im Seinsbegriff gibt es keine Ontologie. Wen kann es da noch wundern, wenn Suarez nicht »Gott«, sondern das »ens revelabile« als Formalobjekt der übernatürlichen Theologie setzt: eben dieses »ens revelabile« macht die suarezische Theologie möglich.

Und was wird dort vorausgeschickt? Das, womit die übernatürliche Theologie anzufangen hat: mit dem Gott, der ein notwendig Seiendes ist, »dem die aktuelle Existenz mit einer absoluten Notwendigkeit inne ist« (*de div subst I c 1 n 6*). Dieses notwendige Seiende, so wie es die Ontologie bestimmt, scheint hier die adäquate Übertragung des biblischen Ausdrucks zu sein: Ich bin, der ich bin, bzw. Er, der ist. (*Exodus 3,14*).

Die Ausführung des Gottesbeweises wird der Ontologie überlassen. Sie hat da ihren Ort. Wie kann es auch anders sein? Denn dieser Gottesbeweis begründet bzw. legitimiert die Einteilung des Seienden in unendliches und endliches Seiendes. Der Gottestraktat muß Gott als das notwendig Seiende herausstellen. Und warum? Weil es darauf ankommt, die Notwendigkeit, dieses Sein Gottes als ein Sein durch die Wesenheit von der »*formalitas essendi*« abzuheben, das heißt von dem, was seiner Natur nach ebenfalls ein Seiendes ist, wenigstens was das Formale des Seins ausmacht.

»Es ist also notwendig, auf eine andere Weise zu erfassen, daß Gott durch die Wesenheit das Sein selbst ist: weil Er nämlich ein bestimmtes, eigentümliches und singuläres Sein ist, das aus seiner eigenen und besonderen Natur nicht allein das, was das Formale des Seins ausmacht (*formalitate essendi*), wenn ich so sagen darf, hat, sondern auch die Ausübung und die Wirklichkeit des Seins, die wir die Existenz im Akt der Ausübung (*in actu exercito*) nennen« (*de div subst I c 3 n 2*).

Aber die ontologische Deutung des Seienden schließt aus, daß man Gott ohne nähere Bestimmung das Sein selbst zuspricht bzw. Ihn bestimmt als das Sein durch die Wesenheit. Diese traditionellen, besonders von Thomas von Aquin überlieferten Wendungen müssen jetzt dem ontologischen Verständnis des Seienden angepaßt werden. Bei dieser Anpassung wird ›das Sein selbst durch die Wesenheit‹ bezogen auf das Sein der wirklichen Existenz, ein Sein, das nur der singulären, eigenen Natur zukommt.

Die Erörterung des Unum, genauer: der individuellen Einheit, zeigte auf, wie alles, was existiert oder existieren kann, singulär und individuell ist. Die existierende Entität hat eine determinierte Entität, eine Entität, die eine Negation mit sich führt: die Verneinung der Teilbarkeit oder der numerischen Vielheit. Diese Entität kann nicht in mehrere geteilt werden, die so beschaffen sind wie sie selber ist. Sonst wäre diese Entität mit sich identisch und von sich getrennt; was ein Widerspruch wäre (5,1,4–5).

Bezieht sich nun das göttliche Sein durch die Wesenheit auf das Sein der Existenz, so ist Gott wesentlich ein singuläres, individuelles Seiendes, das »der Zahl nach« eines

ist. Für den Begriff des wahren Gottes genügt das »a se« bzw. das notwendig Seiende (ens necessarium) nicht. Gott kann nicht wahrhaft und eigentlich begriffen werden, »es sei denn, Er werde unter dieser individuellen und singulären Bestimmtheit (ratio) begriffen« (5,2,3). Denn kein Ding kann ohne das begriffen werden, was zu seinem Wesen gehört. Gott aber ist wesentlich dieses singuläre Seiende, da das Sein der Existenz, das singuläre Sein, zu seinem Wesen gehört.

Und weshalb kann Suarez sich bei der Bestimmung Gottes nicht begnügen mit dem »a se« oder – was für ihn dasselbe ist – mit dem Sein durch die Wesenheit? Weil beide nur eine Verneinung beinhalten, nämlich die Verneinung dessen, was dem Geschaffenen eigentümlich ist (de div subst I c 3 n 1). Doch wieso kommt Suarez dazu, jenes »a se« oder das »durch die Wesenheit« als eine Verneinung aufzufassen? Weil beide im Kontext der Entität bzw. des Seienden als solchen, einen positiven Gehalt bzw. einen prinzipiell positiven Sinn haben. Das Seiende, das allen gemeinsam ist, ist das Sein oder die Entität, »an der alle innerlich teilhaben« (2,2,14), jene Entität, welche vom real Seienden untrennbar ist; so sehr sind sie von sich her jene Entität, wodurch sie real Seiende sind. Die negative Bedeutung des »a se« bzw. »durch die Wesenheit« tritt erst mit dem Unterschied der Seienden, also mit der Bestimmung des tale ens, als Geschaffenes durch Teilhabe, als Ungeschaffenes durch die Wesenheit, also nicht durch Teilhabe, auf. Deshalb redet Suarez von der negativen Bedeutung des »durch die Wesenheit«. Es ist diese Verneinung: nicht durch Teilhabe wie das Geschaffene. Völlig anders als bei Thomas von Aquin, wo das Teilhaben nicht aufgrund des ontologisch Seienden, sondern von Gott her bestimmt ist, folglich negativ bestimmt: nicht sein Sein sein wie Gott sein Sein ist (I q 44 a 1 ad 1). Dort machte Gott den ganzen Unterschied.

Als Verneinung kennzeichnet das »a se«, »per essentiam« nicht genügend das Eigentümliche der göttlichen Wesenheit: das, was zur wesentlichen Konstitution des göttlichen Wesens gehört, was Gott als demjenigen, der den höchsten Rang einnimmt, wesentlich zukommt: die vernünftige Natur. Gott ist wesentlich vernünftig. Jetzt bezieht sich das »durch die Wesenheit« auf diese Vollkommenheit, genauer, auf die singuläre Weise, nach der Gott jegliche Vollkommenheit hat: durch die Wesenheit (de div subst 3,1,16). Damit tritt das, was Gott eigentümlich ist in der Weise, die Ihm eigentümlich ist, in Erscheinung. Gott ist durch die Wesenheit vernünftig, das heißt nicht in der Weise des vernünftigen Prinzips einer vernunftmäßigen Tätigkeit, sondern in der Weise eines reinen und letzten Aktes, ohne jegliche vorausgehende Wirkung bzw. Kausalität – als der subsistierende Erkenntnisakt. »Der Erkenntnisakt (intellectio) und das Wissen Gottes sind formalissime identisch« (DM 30,15, 15). Gott selbst ist der zweite Akt; ein zweiter Akt, der keineswegs aus einem ersten Akt hervorgeht (de div subst 3 c 1 n 1).

Die scotische »Konstellation« ist hier unvorstellbar geworden. Dort war die Rede vom göttlichen Verstand, der durch sein Objekt, die göttliche Wesenheit, bewegt wird. Eine Redeweise, welche die Formaldistinktion von Wesen und Attribut, in diesem Falle: den göttlichen Intellekt, voraussetzt. Durch dieses Bewegtwerden ist der göttliche Verstand in actu primo, das heißt ist er imstande, tätig zu sein, also zum actus secundus überzugehen. Solches ist jetzt unvorstellbar. Und weshalb war es vormals, nämlich für Duns Scotus, vorstellbar, jetzt aber nicht mehr? Was hat sich da geändert?

Duns Scotus geht es um das Objekt im realen Sinne, das heißt das Objekt, das wirklich Ursache der vernünftigen Tätigkeit ist. Eine Vorstellung, die er auch auf Gott anwendet, allerdings mit den notwendigen bzw. gebotenen Einschränkungen und Korrekturen. So sind in Gott sein Verstand und seine Wesenheit real identisch.

Und Suarez? Ihm geht es zuerst um das Objekt, wie es Gegenstand des Intellekts oder der metaphysischen Wissenschaft ist: das Seiende als Seiendes (DM 2,2,15 vgl. 2,5,14) – ein Objekt, das durch den Verstand vergegenwärtigt ist: das, woran alle Seienden teilhaben. Der Metaphysik geht es zuerst um diesen vergegenwärtigten Gegenstand.

Hören wir den Namen ›Seiendes‹, so bilden wir einen eigenen, konfusen und einfachen Begriff (DM 2,1,19). Und die Frage lautet: was vergegenwärtigt er?

Hören wir den Namen ›Gott‹, so bilden wir einen einfachen Begriff, der zuerst noch konfus ist, da er nicht sogleich alle Vollkommenheiten der begriffenen Sache bezeichnet (DM 30,13,10). Jetzt lautet die Frage: Was repräsentiert der Begriff Gott – jenes notwendige Seiende, das durch seine Wesenheit ist, ein Seiendes, das kraft der Wesenheit jegliche Vollkommenheit hat?

Da erstaunt es nicht, daß der suarezische Gottesbeweis sozusagen in zwei Phasen verläuft. In einer ersten Phase wird die Existenz a posteriori erwiesen, also ausgehend von den Wirkungen. Dieser Beweis zeigt auf, daß nicht alle Seienden endlich oder produziert sind, sondern daß es ein unendliches, nicht hervorgebrachtes Seiendes gibt. Steht einmal seine Existenz fest, so ist diese Existenz das Fundament seiner Attribute. Der Beweis resultiert in einem Seienden, das im Unterschied zu den übrigen Seienden, die ihr Sein von einem anderen her haben, sein Sein von sich her hat, nämlich durch die Wesenheit. Und so hat Gott auch all seine Vollkommenheiten: durch die Wesenheit.

In einer zweiten Phase muß nun gezeigt werden, daß es außer diesem Gott kein zweites Seiendes von sich her geben kann. Das kann nicht a posteriori erwiesen werden, sondern jetzt wird apriorisch aus dem, was jene Wesenheit Gottes ist, seine Einzigkeit gefolgert. Kraft seiner Wesenheit hat Er das Sein, das Sein aber ist immer das Sein einer singulären Sache, also gehört die Singularität seiner Natur zu seiner Wesenheit, diese kann nicht numerisch vervielfältigt werden (DM 29,3,11).

Und warum geht Suarez zu dieser zweiten Phase seines Beweises über? Weshalb wird dieser zweite Teil erfordert? Weil die Zweiheit bzw. Vielheit dem Begriff »Gott« widerstreitet. Denn der Name »Gott« bezeichnet das edelste Seiende, das alles übrige überragt und von dem alles übrige als vom ersten Urheber abhängt. »Dies ist ja der geläufige und gleichsam der erste Begriff, den alle beim Hören des Namens »Gott«, von Gott bilden« (DM 29,2,5). Erst wo bewiesen wird, daß Er numerisch einer ist, ergibt sich, daß alles übrige, was nämlich von einem anderen ist, von Ihm als von der ersten Ursache abhängt (29,2,1 u. 5).

Der Begriff »Gott« bezeichnet also nicht nur das vollkommenste Seiende. Würde jemand sich einbilden, es gäbe nur diese körperliche Welt, und darin sei der Mensch oder der Himmel das Edelste von allen Seienden, so meinte er deshalb noch nicht, der Mensch oder der Himmel sei der Gott dieser Welt. Ähnlicherweise genügt nicht einmal das Attribut, ein notwendiges Seiendes zu sein, denn wenn mehrere solche Seien-

den wären, so entspräche keines dem, was wir mit dem Namen »Gott« bezeichnen. Nur jenes Seiende, das die Quelle der anderen ist, wird »Gott« genannt.

Hat Suarez irgendwie einen höheren Begriff von Gott als Duns Scotus? Oder was macht den Unterschied? Der Seinsbegriff. Beim Hören des Namens »Seiendes« ist ein Begriff zu bilden, der allen gemeinsam ist: ihre gemeinsame Ähnlichkeit in der Bestimmtheit des Seienden, »in ratione essendi«. Da kann keine Rede mehr sein vom indifferenten Seienden wie bei Scotus. Für Suarez ist der Name »Gott« nur die Konkretion, genauer: eine bestimmte Konkretion des Seienden, die allen wesentlich zukommt – allen, die eine Entität haben. Und wie kommt sie Gott zu? Als dem, der das Sein der Existenz von sich her hat, was Ihn von allen anderen unterscheidet. Es unterscheidet Ihn aber nur von allen anderen, wenn Er der einzige Gott ist. Und der einzige ist Er nur, wenn alles übrige von Ihm abhängt.

Ebenso hat Suarez die Problematik des analogen oder univoken Charakters des Seienden dem ontologisch bestimmten Seienden angepaßt. Besagte die Einheit und Gemeinsamkeit des Seienden soviel wie Univozität, müßte man diese behaupten. Aber das ist nicht der Fall. Denn der Seinsbegriff bezieht sich keineswegs in einer gleichmäßigen Regelhaftigkeit und Ordnung auf vieles, wie das bei den univoken Begriffen der Fall ist. Diese erfordern ihrem Begriff nach eine strenge Einförmigkeit und Identität (2,2,36; 28,3,21).

Nun ist der gemeinsame Seinsbegriff auch keineswegs analog. Denn obwohl dieser transzendente Begriff in allen, von denen Sein ausgesagt wird, eingeschlossen ist, vergegenwärtigt er als abstrakter und konfuser Begriff nicht den Unterschied zwischen dem Geschöpf, das ein Seiendes durch Teilhabe ist, und dem Sein, das in Gott durch die Wesenheit ist – eine Verschiedenheit, die genügt, um die Analogie zu konstituieren. Deshalb ersetzt Suarez die Frage, ob das Seiende analog von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, durch die andere, ob die Einteilung des Seienden in das ungeschaffene, von sich her Seiende und ein geschaffenes, von einem anderen her Seiendes, univok oder analog ist (28,3 i.p.). Die Analogie betrifft die Einteilung des Seienden. Ihr geht aber das voraus, was den Eingeteilten gemeinsam ist: Von einer Gemeinsamkeit, die aber keinesfalls der Identität des univoken Begriffs gleichzusetzen ist.

Sollte man nun Suarez einer Irreführung bezichtigen, wenn er der Meinung ist, er gehe einen Mittelweg zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus?

Was hat sich bereits gezeigt? Daß es Suarez gelingt, die scotische Vielheit in Gott – all das, was sich formal unterscheidet – und die scotische Verschiedenheit in Gestalt der Ordnung des Früheren und Späteren in Gott zu beseitigen. Das gelingt ihm, indem er die Theologie, natürliche und übernatürliche, auf eine Ontologie gründet, die nicht theologisch ist, mehr noch, die jegliche theologische Bestimmung von ihrem Gegenstand fernhält. Schon weil Gott ein Seiendes ist, ist Er als Seiendes einer (unum), sonst wäre Er kein Seiendes, sondern Seiende (entia). Er ist mit seiner Entität identisch. Auf der Basis dieser Identität muß sich die Ihm eigentümliche Einheit, das Unum, als von einzigartiger Bedeutung herausstellen (vgl. de div subst I c 6 n 2 ff.).

Rückkehr zur thomasischen Einfachheit und Einheit Gottes? So mag es sich Suarez selber »teilweise« vorgestellt haben: daß er in etwa die thomasische Position erneuere. Nicht zufällig soll sein Hauptwerk einen eigenständigen Kommentar zur thomasischen

»Summa Theologica« bieten. Aber er weiß auch sehr genau, daß seine Position sich nicht mit der thomasischen deckt. Beim Herausarbeiten jenes theologischen Kommentars muß er immer wieder feststellen: es fehlt ihm etwas. Etwas? Nicht im Sinne eines Teils, sondern gerade im Sinne dessen, worauf es ankommt: die festen Fundamente der Metaphysik. Deshalb unterbricht er seinen Kommentar zu Thomas, um sich dem eigenen Werk zu widmen, nämlich den *Disputationes metaphysicae*.

»Von Tag zu Tag sah ich deutlicher als das Licht, wie jene göttliche und übernatürliche Theologie diese menschliche und natürliche verlangte und erforderte, so daß ich nicht zögerte, jenes angefangene Werk (den Kommentar zur *Summa Theologica*) für kurze Zeit zu unterbrechen, damit ich dieser metaphysischen Doktrin gleichsam ihren Ort und Stelle gäbe, oder sie vielmehr wiederherstellte« (DM, Ad lectorem).

Der Metaphysik wird wieder der Ort und der Sitz eingeräumt, den sie früher eingenommen hatte: den ersten Rang. Und weshalb ist das so wichtig? Weshalb muß die Metaphysik diesen Rang einnehmen? Weshalb muß er ihr erneut gewährt werden? Erst wenn man dieses »zurück« zur vormaligen Stellung verstanden hat, wird deutlich, weshalb Descartes jegliches »zurück« ausschließt.

Ein Beispiel, es betrifft die ewigen Wahrheiten, macht das deutlich. Für Thomas von Aquin gibt es ewige Wahrheiten, diese sind im göttlichen Geiste. »Nec satis est«, das genügt nicht, wenn jemand mit Thomas so antwortet (DM 31,12,40). Daß diese Aussagen wahr bleiben, auch wenn die Geschöpfe vernichtet wurden, weil sie im göttlichen Geiste sind, das gibt noch keinen Grund, weshalb sie ewige Wahrheiten sind, das heißt solche, in denen ein wesentliches Prädikat dem Subjekt zugeteilt wird. Auch die kontingenten Wahrheiten sind im göttlichen Geiste. Es kommt darauf an, den Unterschied im Objekt selbst zu finden bzw. in es zu legen; denn in seinem Geiste sind sie beide Objekte. »Anderenfalls könnte kein Grund angegeben werden, weshalb Gott notwendigerweise weiß, daß jene (Aussagen) wahr sind«, auch wenn Gott nie in der Zeit geschaffen hätte.

Ein Gott, der sich selbst hinzunehmen hat, muß in dem Hinzunehmenden selbst den Grund erkennen, weshalb ihm ein Prädikat wesentlich zukommt: die göttliche Erkenntnis setzt die Wahrheit des Gegenstandes voraus. Etwas für Thomas von Aquin Unvorstellbares. Aber bei ihm nimmt das Seiende, das Objekt der Ontologie, auch nicht die Stellung ein, die Suarez ihm neu zuteilt, indem er der Metaphysik als Ontologie den ersten Rang zurückerstattet. Von diesem Seienden ist auch die göttliche Wahrheit abkünftig (*provenire*). Sollte Gott diesem Seienden nicht Rechnung tragen?

Erstaunlicherweise hat diese Restitution der Metaphysik zur erstrangigen Wissenschaft keine Aufmerksamkeit gefunden. Schien doch hier erst recht die Philosophie in den Dienst der Offenbarungstheologie gestellt zu sein: »Ich trete in diesem Werk als Philosoph auf, aber so, daß ich immer vor Augen habe, daß unsere Philosophie christlich sein müsse und Dienerin der göttlichen Theologie« (DM, Ad lectorem). Wird da der Ersten Philosophie keine Aufgabe aufgezwungen, und dazu noch eine ihr wesensfremde? Oder hätte Suarez nach so vielen christlichen Jahrhunderten nicht mehr empfinden können, wie wesensfremd jene Aufgabe war? Hat er die Formel »Dienerin der Theologie« bloß aus dem Mittelalter übernommen? Auch wenn er nicht den Terminus »ancilla«, sondern »ministra« der Theologie verwendet.

Man sollte allerdings zuerst bemerken, daß Suarez keineswegs behauptet: Das ist Philosophie, was dem Aufbau bzw. der Befestigung des theologischen Systems dient, und bloß in diesem Sinne ist die Philosophie sich selbst überlassen. Mehr noch: sein Wort an den Leser beginnt mit einer Aussage, die man schwerlich vor ihm finden würde: es ist unmöglich, daß sich jemand als ein vollkommener Theologe herausstellt, »es sei denn er lege zuvor die festen Fundamente der Metaphysik«. Eine theologische Wissenschaft setzt also diese Fundamente voraus. Und was wird da in Dienst genommen – im Falle der Philosophie als Dienerin –, wenn nicht die Fundamente, die als metaphysische eigens nach ihrer Festigkeit geschätzt werden? Eine theologische Wissenschaft kann nur auf die schon gelegten Fundamente einer Ontologie gebaut werden. In dieser Weise leistet die Metaphysik zwar einen Dienst, aber es ist ein solcher, der in keiner Weise ihrem Rang als Erster Wissenschaft Abbruch tut. Im Gegenteil: nur weil sie als erste Wissenschaft restituiert wurde, kann sie Fundament sein, auch und insonderheit für die Theologie.

Nicht nur ruht die Offenbarungstheologie jetzt auf einem außertheologischen Fundament, sondern bedarf eigens eines solchen. Schon dies zeigt an, wie sehr die alte Offenbarungstheologie ins Schwanken gekommen ist. Warum sonst wäre sie auf ein außertheologisches Fundament angewiesen? Aber in dieser Forderung regt sich zugleich der Wille, zu einer vernunftgemäßen Darlegung des Theologischen zu kommen, die Einheit und Einfachheit Gottes betreffend. Ein Gott, der nicht einfach und einer ist, widerspricht der Vernünftigkeit, dem wahren Begriff von Gott.

Der suarezische ontologische Gott scheint dieser Forderung zu entsprechen. Er schließt jegliche Vielheit aus: ein Seiendes, das von sich her ist, kann nur als ein singular Seiendes begriffen werden. Ebenso schließt er eine bestimmte Verschiedenheit bzw. Ordnung des Früheren und Späteren in Ihm selbst aus. Aber das tut der ontologische Gott nur, weil Er zuerst als Seiendes, als ontologisch Seiendes, bestimmt ist, das heißt als eine Entität, die Er als Seiendes hat, und »welche mit ihm (dem Seienden) identisch und von ihm untrennbar ist« (DM 2,2,18).

Dieser Gott unterscheidet sich von den anderen Seienden, die als reale Seiende ebenso wirklich und formell durch ihre innere Entität sind, indem nur ihm allein das wirkliche Sein im Sinne des Existierens zukommt. Er allein ist durch seine Wesenheit. Und wie bereits gesagt: dieses Sein durch die Wesenheit stellt Suarez der Verneinung »nicht von einem anderen her sein« gleich (de div subst I c 3 n 1). Weshalb muß der Unterschied zum Geschaffenen sich auf eine negative Weise ausdrücken?

Diese Verneinung setzt ein Positives voraus: die Teilhabe aller Seienden an der Entität. Aufgrund dieser Gemeinsamkeit wird nun unterschieden zwischen dem Seienden, das von sich her existiert und den Seienden, die nicht von sich her existieren. Daß der Mensch ein Seiendes ist, das Ein-Seiendes-sein, kommt dem Menschen selbst zu, aber sein Sein im Sinne des Existierens kommt ihm von einem anderen her. Diese Unvollkommenheit des Geschaffenen wird verneint: Gott ist von sich her. Diese Verneinung darf keineswegs der »via negationis« gleichgesetzt werden, bei der hinsichtlich Gottes Unvollkommenheiten des Geschaffenen wie stofflich, zeitlich, veränderlich, endlich usw., verneint werden. Bei der via negationis geht es ausschließlich um den Unterschied des Vollkommenen vom Unvollkommenen. Dagegen vermischt dieses ontologische oder negative »a se« die Verneinung der Unvollkommenheit mit der

Vollkommenheit aller Seienden, ein Seiendes zu sein. Diese Verneinung ist also zugleich die Verneinung einer Unvollkommenheit und die Bejahung der ontologischen Vollkommenheit aller Seienden.

Tritt dieses »zugleich« nicht in Erscheinung, so bleibt das positive »a se« des Descartes insofern im Verborgenen, als es nicht in der Bedeutung abschließender Bestimmtheit jenes »a se« auftritt, das schon bei Heinrich von Gent als die Bestimmung Gottes erscheint (S a 21 q 5); doch dieser Abschluß ist zugleich ein Abstoß. Mit dem positiven »a se« wird das »zugleich« der Ontologie und des mittelalterlichen Gedankens, der ihr angepaßt wurde, zu einem Vergangenen herabgesetzt.

Und wer erbringt das positiv gedachte »von sich her«? Der cartesische Gottesbeweis wie er in der dritten Meditation entwickelt wird.

4 Descartes.

Die Idee Gottes in mir. Das objektive Sein oder das objektive Kunstwerk und die Frage nach seiner Ursache.

Das neue »a se« oder die wahre Priorität des Unendlichen.

Die positive Bedeutung des »a se« und die Erkenntnis der Natur des Ich. Die Gottesbeweise bzw. die Gotteserkenntnis: der Ausschluß jeglicher Beschränktheit Gottes oder die Begründung für die Möglichkeit einer Universalwissenschaft.

Die dritte Meditation hat als Untertitel: Über Gott, daß Er existiert. Wird hier ein weiterer Gottesbeweis versprochen, nach einigen anderen, die im Laufe der Jahrhunderte vorgebracht wurden? So möchte man meinen, wenn man den Text unvermittelt zur Hand nimmt. Aber Descartes philosophiert »ordnungsgemäß« (VII, 155,15); da kann die dritte Meditation erst nach der zweiten stattfinden, will sagen: nach der Entdeckung, daß es bisher an der notwendigen Selbsterkenntnis fehlte. Die Erkenntnis dessen, was ich bin, nämlich denkende Sache, war nicht erbracht. Dies legt schon die Vermutung nahe, daß es ebenso mit der Gotteserkenntnis stehe, und daß es einen Zusammenhang gibt zwischen dem Fehlen der Selbsterkenntnis zum einen und der Gotteserkenntnis zum anderen.

Demnach wird es sich bei diesem Gottesbeweis nicht darum handeln, unvermittelt zu beweisen, daß es so etwas wie einen Gott gibt. Eine solche Unbestimmtheit widerspricht der cartesischen Intention. Descartes muß schon etwas ganz Bestimmtes im Blick haben, wenn er eine fehlende Gotteserkenntnis als solche aufdecken will. Denn daß diese fehlt, scheint den meisten trotz oder wegen der betreffenden Tradition gänzlich verborgen zu sein. Aber ist das nicht auch bei der Selbsterkenntnis der Fall? Und was zeigt, daß die überlieferte Gotteserkenntnis nicht trägt? Genau dies, daß die Existenz Gottes nicht jene Wahrheit ist, von der die anderen Wahrheiten abhängen, daß also die Existenz Gottes im Erkennen überhaupt nicht den Rang einnimmt, welcher ihr zukommt. Deshalb beabsichtigt der cartesische Gottesbeweis, der betreffenden Existenz zu dem Rang zu verhelfen, den sie mit Recht beansprucht: den Rang einer Wahrheit, der keine andere, kein anderes Wahres vorausgeht, und die in diesem Sinne die erste Wahrheit ist.

Bereits in einem Brief vom 6. Mai 1630 an Mersenne, also 11 Jahre vor dem Erscheinen der Meditationes, beklagt sich Descartes darüber, daß die Menschen die Bedeutung der Wörter nicht verstehen; sonst könnten sie nie »sans blasphème« sagen, daß die Wahrheit – gemeint ist die ewige Wahrheit, das Wesen oder die Natur der Sache – der göttlichen Erkenntnis vorausgehe und das heißt von dieser unabhängig sei

(I, 149,24). Aber welche Menschen vertreten eine solche Ansicht? Doch nicht die Menschen überhaupt. Seit wann wäre solches das Thema menschlicher Gespräche? Vielmehr ist die Metaphysik, die Erste Wissenschaft solcher Ansicht. Dennoch ist der Hinweis auf »die Menschen« berechtigt. Denn eine Wissenschaft mit einer solchen Ansicht wäre unmöglich, wenn nicht die Mehrzahl der Menschen, wie es weiter heißt, beim Äußeren bliebe: »ils s'arrêtent aux syllabes de son nom (de Dieu)«; man begnügt sich mit der Überzeugung, daß »Gott« dasselbe bedeutet wie Deus auf Lateinisch, und daß Er von den Menschen angebetet wird. So glauben die meisten Gelehrten und lassen es dabei bewenden.

Eine Ansicht, zumal eine Meinung, wird aber der Existenz Gottes nicht gerecht. Warum nicht? Weil die Existenz Gottes als eine Wahrheit in Betracht zu ziehen ist – nicht als eine ontologische Wahrheit oder als jene, die allen Sachen gemeinsam ist, sondern als Wahrheit über eine bestimmte Sache, über deren Existenz. Sie ist erste Wahrheit, sofern alle anderen Wahrheiten von ihr abhängen. Wie sollte bei der Anerkennung der göttlichen Existenz noch von einer Priorität der Sache als Sache die Rede sein? Eine solche Priorität widerspräche der göttlichen Existenz als göttlicher, das heißt der Erstlichkeit dieser Wahrheit.

Existenz Gottes bedeutet also nicht so sehr, daß es so etwas wie einen Gott gibt, vielmehr Anerkennung Gottes als des einzigen Urhebers von allem, was ist, näher dessen, was wahr ist. So ist der Weg des cartesischen Gottesbeweises bereits vorgezeichnet: Er geht vom Wahren aus, das keinem Zweifeln anheimfallen kann. Dies ist der Grund dafür, daß Descartes die dritte Meditation mit einer Aufzählung dessen beginnt, »was ich wahrhaft weiß, oder wenigstens (alles), wovon ich bisher bemerkt habe, daß ich es weiß« (35,3): »Ich bin gewiß, daß ich eine denkende Sache bin« (35,6). Doch eine weitere Fragestellung kündigt sich an: Ist mit diesem Wissen noch anderes verbunden? Weiß ich darin schon etwas mehr? »Weiß ich denn also nicht auch, was erforderlich ist, damit ich einer Sache gewiß bin?« (35,7).

Was gibt diese erste Erkenntnis her, genauer: was gibt sie als Erkenntnis her? Daß sie »ein klares und deutliches Erfassen (perceptio) dessen ist, was ich versichere« (35,9). Wenn es nun aber nie geschehen kann, daß etwas, »das ich so klar und deutlich erfasse, falsch« ist (35,12), ich nämlich als allgemeine Regel aufstellen kann, daß »alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich erfasse« (35,14), stellt sich die Frage: Warum habe ich früher vieles für gewiß und offenkundig genommen, was ich nachher als zweifelhaft befunden habe? Nun fragt Descartes selbst zunächst nicht nach dem betreffenden Grund, sondern: Was für Sachen habe ich als solche hingenommen? »Was von ihnen habe ich so klar vernommen? Quid autem de illis clare percipiebam?« (35,20). Denn vieles, was ich mit den Sinnen wahrnahm, war gar nicht klar, klar war nur, daß die Ideen oder Vorstellungen von Erde und Himmel usw. sich meinem Geist darboten – »menti meae obversari« (35,21).

Descartes hat seine Frage so formuliert, weil er auf den Unterschied hinaus will zwischen dem, dessen Ideen unbezweifelbar in mir sind, sich also unmittelbar meinem Geiste darbieten – »daß aber jene Vorstellungen in mir sind, das bestreite ich auch jetzt nicht« (35,22) – und dem, was in keiner Weise gewiß ist, nämlich »daß Dinge außer mir sind, aus denen jene Vorstellungen hervorgingen und denen sie gänzlich ähnlich wären« (35,26). Hier wird aufgrund dessen geurteilt, was ich klar wahrzunehmen

meinte, ohne daß dies »aus der Kraft meines Erfassens« verbürgt wäre (35,29). Nur die Kraft der Gewohnheit machte sich da geltend: ich war gewohnt zu glauben, daß ich derlei klar erfasse.

Hinsichtlich der Vorstellungen muß man also unterscheiden zwischen dem, wo keine Falschheit zu fürchten ist und dem, wo sich die Trennung von Wahrheit und Falschheit aufdrängt. Konkret gesprochen: meine »Vorstellungen oder Gedanken« (35,21) müssen in gewisse Gattungen eingeteilt werden und dies im Hinblick auf den besagten Unterschied. Da sind einmal Vorstellungen, Bilder von Dingen; »diesen allein kommt eigentlich der Name Vorstellung zu« (37,4). Für sich betrachtet können sie nicht falsch sein. Welche Vorstellung ich auch habe – es ist wahr, daß ich mir die eine oder die andere Sache vorstelle. Da sind sodann die Gedanken, bei denen ich etwas mehr umfasse als die Ähnlichkeit der Sache. Die einen werden Wollungen oder Affekte genannt, die anderen Urteile. Auch für die Affekte oder den Willen gilt: selbst wenn ich Schlechtes oder gar Unmögliches wünsche, ist es nichtsdestoweniger wahr, daß ich es wünsche. »Von daher bleiben alleine die Urteile übrig, bei denen ich mich hüten muß, daß ich mich täusche« (37,20).

Daß Wahrheit bzw. Falschheit sich im Urteilen ereignet, war eine bekannte Lehre (vgl. z.B. Thomas von Aquin, STh I q 16 a 2). Aber von dieser Wahrheit im Urteil ist hier nicht die Rede, sondern nur von der Falschheit bzw. Täuschung. Und dieser Irrtum wird auf einen einzigen Punkt zurückgebracht: »Ich urteile, daß sie (die Ideen, die in mir sind) gewissen außer mir befindlichen Dingen ähnlich oder gleichförmig sind« (37,24). Somit ist die alte Urteils Wahrheit aufgehoben. Denn weshalb fand die Wahrheit im Urteil statt? Weil, wie Thomas von Aquin schreibt, im Urteil eine bestimmte Form, bezeichnet durch das Prädikat, einer Sache, bezeichnet durch das Subjekt, zu- oder abgesprochen wird. Dabei urteilt der Intellekt, daß die Sache sich so verhält wie die von ihm erfaßte Form (ebd.). Aber zu dieser Form der *similitudo rei* ist der menschliche Intellekt nur in Möglichkeit. Anders ausgedrückt: die menschliche Seele ist naturgemäß mit dem Körper vereint oder jene Form (*similitudo rei*) setzt die Tätigkeit der Sinne voraus. Also liegt der Urteils Wahrheit genau jenes Vorurteil zugrunde: meine Vorstellungen sind den Dingen ähnlich bzw. gleichförmig.

Aber dieses Vorurteil betrifft doch nur die sogenannten erworbenen, von außen hergekommenen Ideen (*ideae adventitiae*). Vom Unterschied her zwischen dem, was unzweifelhaft in mir ist und dem, was in keiner Weise begründet da ist, muß Descartes auf den Unterschied zwischen den Ideen zu sprechen kommen. Dabei ist ihm eine Einteilung sozusagen vorgegeben. Wir haben zum einen die Ideen, »die ich gleichsam als entlehnt von außer mir existierenden Dingen betrachte« (38,11), zum anderen die Ideen, die in mir sind, sei es, daß sie mir angeboren sind oder daß ich sie in mir vorfinde, sei es, daß ich sie erdenke (so 38,7), oder daß sie auf wissenschaftliche Weise zustande gekommen sind (so z.B.: 39,22, vgl. Brief an Mersenne vom 16. Juni 1641, III, 383,4 ff.).

Sogleich schätzt Descartes diese Einteilung der Vorstellungen als eine vorläufige ein; »denn ich habe ihren wahren Ursprung noch nicht klar durchschaut« (38,9). Es ist die Rede von erworbenen, von außen gekommenen Ideen, und ich weiß noch nicht einmal, ob die betreffenden Dinge existieren. Bis jetzt habe ich angenommen, daß diese

Ideen aus den Dingen hervorgehen, ihnen also innewohnen. Oder wie es in der letzten Meditation heißt:

»Da ich von diesen Dingen (Körpern) keine andere Kenntnis hatte als durch jene Vorstellungen selbst, konnte mir nichts anderes in den Geist kommen, als daß jene diesen ähnlich seien« (75,20).

Meine frühere Überzeugung, daß die körperlichen Dinge existieren, drückt also keineswegs die vage Vermutung aus, es gebe so etwas wie Körper, sondern enthält auch die Meinung, daß die Körper so sind, wie sie uns durch die Sinne vermittelt werden, daß diese Körper die Eigenschaften haben, die uns von den Sinnen dargeboten werden. Und da ich auch früher angenommen habe, daß die körperlichen Dinge von einem Schöpfergott herrührten, habe ich auch angenommen, daß dieser Schöpfergott sie so geschaffen habe, wie sie uns durch die Sinne vermittelt werden.

Spätestens hier wird deutlich, was mit dem cartesischen Gottesbeweis auf dem Spiel steht: die Frage, welches Universum der Schöpfergott geschaffen hat: eines, das den menschlichen Sinnen und ihrer Wahrnehmung entspricht, oder aber eines, dessen Natur vernunftmäßig ist und deshalb auch vernunftmäßig erkennbar und das heißt durchschaubar und beherrschbar. Zuerst ist nachzuforschen, »welcher Grund mich bewegt, daß ich jene (Vorstellungen) als diesen Dingen ähnlich betrachte« (38,13). Was begründet diese Bejahung einer sogenannten Ähnlichkeit zwischen den Körpern und den von außen kommenden Ideen?

»So schein ich belehrt von der Natur« (38,14 vgl. 24) – und Descartes fügt unmittelbar hinzu: »Und außerdem erfahre ich, daß jene (Vorstellungen) nicht von meinem Willen, also nicht von mir selbst abhängen« (38,15). Ob ich will oder nicht, ich empfinde Wärme und darum meine ich, jene Empfindung oder Idee der Wärme komme von einer von mir verschiedenen Sache, von der Wärme des Feuers, bei dem ich sitze. »Und nichts ist mir näherliegend, als daß ich urteile, eben diese Sache gebe mir eher ihre Ähnlichkeit ein als etwas anderes« (38,20). Ich nehme also an: es existieren Dinge, die von mir verschieden sind, und sie selbst gewährleisten, daß meine Vorstellungen ihnen ähnlich sind. Somit sind jene cogitationes »in mir« zu Bildern geworden, die den Dingen zugehören und aus ihnen hervorgehen.

Jenes Urteil – solche Ideen sind den äußeren Dingen ähnlich – ist »der hauptsächlichste und häufigste Irrtum« (37,22) – der hauptsächlichste mit der Unterstellung, daß alle unsere Erkenntnis von den Dingen mit der Wahrnehmung beginnt; der häufigste Irrtum, weil er geradezu alltäglich vorkommt.

Aber wird dieses Urteil uns nicht von der Natur selbst nahegelegt? Hier kommt es darauf an, die natürlichen Anstöße, die »impetus naturales« (39,1), vom natürlichen Licht, das heißt von der natürlichen Vernunft zu unterscheiden. Solchen natürlichen Antrieben ist nicht zu trauen. Oder habe ich früher nicht öfter geurteilt, daß sie mich zum Schlechteren hingetrieben haben, »wenn es sich darum handelte, das Gute zu wählen« (39,3). Auch wenn es sich hier um die Wahl des Guten, statt um die Erkenntnis des Wahren handelt, genügt diese Erfahrung, um dem Antrieb das Vertrauen zu verweigern.

Daß jene Vorstellungen nicht von meinem Willen abhängen, ist noch kein Grund zu der Annahme, sie gingen von Dingen außer mir hervor. Wenn diese Antriebe »in mir« (vgl. 39,9) von meinem Willen verschieden sind, weshalb könnte es in mir nicht noch

ein anderes Vermögen geben, das jene Vorstellungen hervorbringt? Auch im Traume entstehen Vorstellungen ohne Zutun äußerer Dinge.

Schließlich – selbst wenn diese Ideen von äußeren Dingen herrührten, weshalb sollten sie jenen Dingen ähnlich sein? Habe ich nicht in mir zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne? Die eine, den Sinnen entnommen, läßt mir die Sonne sehr klein erscheinen. Die andere, aus astronomischen Beweisgründen gewonnen, zeigt mir die Sonne als um Vieles größer als die Erde. Welche von diesen Vorstellungen ist der Sonne am ähnlichsten? »Die Vernunft überzeugt mich, daß die ihr am unähnlichsten ist, die am unmittelbarsten von ihr selbst auszufließen scheint« (39,27).

Was als eine natürliche Lehre betrachtet wird, entpuppt sich als ein blinder Antrieb (vgl. 40,1), auf Grund dessen man glaubt, »daß gewisse von mir verschiedene Dinge existieren, die ihre Ideen oder Bilder durch Vermittlung der Sinnesorgane oder auf eine andere Weise einbringen« (40,2). Die Frage, »ob gewisse Dinge, deren Ideen in mir sind, außer mir existieren« (40,6), wird dort nicht einmal ernsthaft gestellt. Als Getriebener lasse ich diese Frage nicht einmal zu. Im übrigen könne man nur weiterkommen, indem man von dem ausgeht, was gewiß ist: daß diese Ideen in mir sind, also daß man von den Vorstellungen selbst ausgeht; eben deshalb muß es zu jener Frage und zu ihrer Beantwortung kommen.

Aber wie können die Vorstellungen in mir einen Weg öffnen, der mich zur Existenz anderer Sachen führt? Nicht als Weisen der Bewußtseinstätigkeit, »*modi cogitandi*« (40,7); so sind sie nur meine Vorstellungen; darin besteht ihre Gleichheit, daß sie »alle in gleicher Weise von mir auszugehen scheinen« (40,9). Da bleibe ich bei mir, der denkenden Sache, bei der Sache, deren Wesen Bewußtseinstätigkeit ist. Doch diese Ideen sind keineswegs einerlei; »sofern die eine Idee diese Sache, die andere eine andere repräsentiert, ist offenkundig, daß sie sehr verschieden von einander sind« (40,10).

Und was beinhaltet ihre Ungleichheit? Nicht bloß dies, daß jegliche Vorstellung etwas anderes repräsentiert, sondern daß solche Verschiedenheit auch eine Verschiedenheit der objektiven Realität nach bedeutet. Daß die verschiedenen Vorstellungen ein Mehr oder Weniger an objektiver Realität besitzen, ist abhängig vom Repräsentierten. Die Vorstellungen, welche Substanzen darstellen, enthalten mehr objektive Realität in sich »*ut ita loquar*« (40,14), als jene, welche nur Akzidentien darstellen; und so auch die Vorstellung Gottes mehr als die, welche endliche Substanzen darstellen.

Dieses Mehr und Weniger setzt also voraus, daß den Ideen eine bestimmte Seinsweise eigentümlich ist, daß die Seinsweise, »durch die eine Sache auf objektive Weise durch die Idee im Intellekt ist« (*quo res est objective in intellectu per ideam*) (41,27) – weshalb sie objektive Realität genannt wird (40,14.19; 41,4.21.30; 42,3.18) –, sich von der realen oder formalen Realität der existierenden Dinge unterscheidet (41,2.15.18.24).

Aber kennt nicht auch Suarez eine ähnliche Einteilung? Unterscheidet er nicht etwa zwischen dem realen sowie aktualen Sein der Wesen und ihrem rein verstandesmäßigen Sein (vgl. DM 31,2,10)? Ist das »*objective in intellectu*« als Bezeichnung für das eigentümliche Sein dessen, was im Verstand sei, nicht der Spätscholastik eigentümlich? Sprechen nicht viele, wie Suarez ausdrücklich sagt, von einem »*esse potentiale objectivum*« das die geschaffenen Wesen noch vor ihrer Erschaffung haben (vgl. DM

31,2,2)? Und er redet ebenso vom »esse objective in intellectu«, das nicht nur den wahren Seienden, sondern auch den fiktiven zukommen kann (vgl. DM 6,7,2). Selbst die cartesische Formulierung »ut ita loquar« (40,13; 54,16), eine bei Descartes keineswegs übliche Wendung, scheint dem suarezischen Ausdruck »ut ita dicam« angeglichen; nur daß Suarez diesen Ausdruck mit Vorliebe benutzt, z.B. DM 1,1,11; 1,2,10. 14.25; 2,2,11; 4,2,8; 25,1,15.32.34; 31,12,44 usw. Ist die Berührung des Descartes mit der Schule hier nicht mit den Händen zu greifen?

Wo die Nähe am offenkundigsten scheint, da ist der Abstand am größten. Denn, um bei Suarez zu bleiben: was heißt dort jenes Gegenständlich-Sein im Verstand? Es bezeichnet den Zustand, der den Seienden im Verstande eigen ist, ein Zustand, der sich vom realen Sein des aktual Seienden dadurch unterscheidet, daß es sich um ein rein verstandesmäßiges Sein handelt. Und weshalb können sich die Seienden von diesem Gegenständlich-Sein im Verstand unterscheiden? Weil sie als reale Seiende von sich her ein reales Wesen, »etwas« haben, so daß sie für sich (secundum se) nicht unter die »entia rationis« fallen. Auch wenn sie im Verstand denselben Status haben, eben das rein verstandesmäßige Sein, sind sie doch von sich her geeignet, mit ihrer Natur und deren Eigentümlichkeiten zu existieren. Wir haben also zum einen das Seiende, sofern es von sich her geeignet ist zu existieren, zum anderen das rein verstandesmäßige Seiende bzw. den betreffenden Zustand. Was das real Seiende betrifft oder das Seiende, das ein reales Wesen hat, stellt sich nicht die Frage nach seiner Ursache; denn dieses Wesen oder Natur hat es von sich her. Und was das verstandesmäßig Seiende angeht, so zeigt schon dieser Ausdruck die Ursache dieses Seienden an; es entspringt nämlich der Verstandestätigkeit. Die Sache mit einem Mehr oder Weniger an objektiver Realität hätte hier keinen Sinn; sie konnte deshalb nicht einmal in Erscheinung treten. Da kam nur jene Verstandestätigkeit in Betracht, der die real Seienden ihren objektiven Zustand im Verstande verdanken; und da hat es keinen Sinn, von einem Mehr oder Weniger zu reden; alle haben objektive im Verstand denselben Seinszustand, den des rein verstandesmäßigen Seins. Und weshalb kann nur diese Verstandestätigkeit in Betracht? Weil die ontologisch bestimmten Seienden, thomasisch gesprochen, nicht mehr durch eine Hinordnung auf die göttliche Vernunft geprägt sind: dieses Etwas, das sie sind, haben sie von sich her.

Dies ändert sich mit Descartes. Da ist das Erkenntsein nicht länger eine äußere Benennung, also etwas, was der Sache gänzlich äußerlich ist, und nichts mit dem, was die Sache für sich ist, zu tun hat. Jetzt aber besagt Erkenntsein der Sache ein Objekt, das nie außerhalb des Intellekts ist; somit bezeichnet das objektive Sein (esse objective) »nichts anderes als auf diese Weise im Intellekt sein, wie die Objekte in ihm nun mal zu sein pflegen« (esse in intellectu eo modo quo objecta in illo esse solent) (102,14). Mit dem Erkenntsein der Sache geht also ein »Etwas« einher, eine Seiendheit. Nicht zufällig greift Descartes bei seiner Bestimmung der objektiven Realität auf dieses Wort »Seiendheit« zurück. Die objektive Realität: »Die Seiendheit der Sache repräsentiert durch die Idee, sofern sie in der Idee ist« (161,4). Zugleich aber schlägt Descartes andere Bezeichnungen vor: objektive Vollkommenheit, objektives Kunstwerk (perfectio objectiva, artificium objectivum) (161,6 vgl. 14,29).

Dieses Etwas, die repräsentierte Sache, ist nicht einfach die Verstandestätigkeit selbst; es hat eine eigene Vollkommenheit, etwas, das ihm eigentümlich ist und von

ihm unabtrennbar; es ist eine Seiendheit. Deshalb drängt sich auch der Vergleich auf mit einem objektiven Kunstwerk im Geiste des Herstellers: Dieses Kunstwerk ist Etwas eigenes, das eine eigene Ursache erfordert, oder das die Frage nach seiner Ursache weckt. Die Verstandestätigkeit des Herstellers wird dabei als etwas selbstverständliches vorausgesetzt – »darüber herrscht kein Zweifel« (103,26) –; aber damit ist noch keineswegs die Ursache des Kunstwerks angedeutet bzw. noch nicht die Frage gestellt, weshalb gerade diese Maschine konzipiert wurde? Mit der ontologischen Seiendheit hat diese Seiendheit nur noch den Namen gemeinsam; denn wo die ontologische Seiendheit von sich her ist, was sie ist, da verweist diese auf eine Ursache; denn

»wie unvollkommen diese Seinsweise auch sei, vermöge derer die Sache mittels der Idee auf objektive Weise im Intellekt ist, so ist sie wahrlich nicht völlig nichts und kann daher nicht aus nichts hervorgehen« (41,26).

Das nicht Nichts-Sein betrifft jetzt das objektive Sein und das heißt das objektive Kunstwerk.

Die Sachheit, die mittels der Idee repräsentiert wird, ist nicht nichts und fordert deshalb eine Ursache; denn es stellt sich die Frage nach dem Woher dieses Etwas: Auf was geht es zurück? Und da dieses Etwas nichts anderes ist als die Sachheit des Repräsentierten, kann diese Frage nach der Ursache auch so formuliert werden: Weshalb enthält eine Idee eben diese oder jene objektive Realität und keine andere (vgl. 41,20)? Warum enthält diese Idee einer Maschine ein solches »objektives« Kunstwerk? Das heißt fragen nach ihrer Ursache: Ist die Ursache eine reale, früher gesehene Maschine oder ein ausgezeichnetes Wissen der Mechanik oder eine große Subtilität eines Erfindungsgeistes usw. (vgl. 103,28f.)?

Caterus, der Verfasser der ersten Einwände, kann ein solches Etwas bzw. diese objektive Realität nicht annehmen. Darin weiß er sich der Schule verpflichtet (vgl. 92,15; 93,21). Lehrt sie nicht, daß das Erkenntwerden für die Sache selbst nichts Wirkliches, »nihil rei« (92,17), bedeutet, und daß das verstandesmäßige Sein im Intellekt auf den Verstand zurückgeht? Und was soll eine Frage nach der Ursache, dort, wo »ein Schiff ein Schiff ist und nichts anderes; Davus Davus ist und nicht Oedipus« (93,15). Man kann nur auf die Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes zurückgreifen, der nicht imstande ist, alles auf einmal zu erfassen, sondern Teil für Teil (sensim); somit enthält eine Idee dieses und nicht jenes. Mit einem Wort, Caterus sieht nicht, wie der methodische Zweifel genau jene Sache, die von sich her ist, was sie ist, oder von sich her dieses Wesen ist aufhebt: Es gibt nichts mehr, was vom Intellekt irgendwie hinzunehmen ist. Jegliches hat sich als Etwas zu erweisen, das heißt doch: es ist kein Etwas von sich her.

Ich, der Intellekt bin, ist das erste Etwas, das sich als Etwas erweist. In diesem Etwas befinden sich Ideen. Daß diese Ideen nicht außerhalb meiner sind, obwohl sie nicht die Idee von mir selbst sind, und obwohl ich noch nicht weiß, ob es Dinge außerhalb meiner gibt, das alles führt zur Unterscheidung zwischen dem, was ich formal bin – ich, der unzweifelhaft existiere, der Intellekt der formaliter ist – und dem, was diese formale Seinsweise nicht hat, sondern nur eine objektive, jene, die »den Ideen ihrer eigenen Natur nach zukommt« (42,4). Diesen Ideen, die etwas anderes repräsentieren, kommt es jetzt zu, jenes Etwas zu sein, das nicht nichts ist; sie haben eine objektive Sachheit, das heißt gemäß ihrer eigenen Natur unterscheiden sie sich von dem formal

Seienden; sie haben eine eigentümliche Seinsweise, aber von woher? Wem ist diese Seinsweise entliehen?

Die erste, auf der Hand liegende Antwort, lautet: auch den Ursachen der Ideen genügt eine objektive Realität. Doch wenn Ideen auch aus anderen entstehen können, so ist ein endloses Weitergehen unmöglich; ich muß zu einer ersten kommen, deren Ursache gleichsam ein Urbild ist, »in dem die gesamte Realität formal enthalten ist, die sich in der Idee nur objektiv befindet« (42,9). Auch eine geringere Seinsweise erfordert schließlich eine reale Ursache, also eine reale Sache, und die einzige Sache, sie sich bisher als real erwiesen hat, ist diese: ich, die denkende Sache, bin ein Etwas.

Indem nun die objektive Sachheit – das durch die Idee Repräsentierte – als Wirkung oder als verursachte Realität in Erscheinung tritt, ist eine Ursache ins Auge gefaßt, auf welche diese Sachheit zurückgeht, der also keine Sache als Sache vorausgeht. In dieser Ursache muß dann jene Sachheit formal oder auf überragende Weise (eminenter) enthalten sein. Somit stellt sich die Frage, ob eine solche Wirkung vorliegt, oder cartesisch formuliert, ob

»die objektive Realität einer meiner Ideen eine solche ist, daß ich gewiß bin, daß dieselbe weder formal noch auf überragende Weise in mir ist, daß ich folglich nicht selbst die Ursache dieser Idee sein kann« (42,18).

Die Frage, ob eine andere, von mir verschiedene Sache existiere, ist somit zu einer Frage geworden, ob es eine Ursache gebe, in welcher die objektive Realität formal enthalten sei. So kann ich mich ihrer Existenz vergewissern: Es ist die Unabhängigkeit jener Idee aufzuzeigen. Daß diese Idee unabhängig ist, indem sie zum einen nicht von mir abhängt – ich kann ihre Ursache nicht sein –, zum anderen eine Ursache vergegenwärtigt, die gänzlich unabhängig ist.

Hier muß ich mich zuerst fragen: Welche Sachen vergegenwärtigen meine Ideen? Mich selbst, Gott, körperliche und unbeseelte Dinge, Engel, Tiere, andere mir ähnliche Menschen. Dabei sehe ich leicht ein, daß die Ideen, die andere Menschen oder Tiere oder Engel vergegenwärtigen, sich zusammensetzen lassen aus den Ideen meiner selbst, der körperlichen Dinge und Gottes. Sind sie auf diese Ideen zurückzuführen, so bleiben nur noch die Ideen körperlicher Dinge und die Idee Gottes, auf welche die Frage zutrifft, ob sie aus mir hervorgehen könnten.

Was die Vorstellungen der körperlichen Dinge betrifft, zeigt sich, daß mir in ihnen nichts begegnet, »was ein solches wäre, daß es nicht aus mir selbst hätte hervorgehen können« (43,11). Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem, was ich klar und deutlich vernehme und dem, was recht verworren und dunkel von mir gedacht wird. Eine Unterscheidung, welche die Trennung voraussetzt zwischen dem, was ich bin – eine denkende Substanz – und dem, was ich nicht bin – ich bin keine vollkommene Natur, »weil meiner Natur etwas fehlt« (44,13).

Was ich klar und deutlich in den Vorstellungen von Körpern erfasse: die Substanz, die Dauer, die Zahl, läßt sich aus der Vorstellung meiner selbst entlehnen. Ich bin eine Substanz, ich bin jetzt und erinnere mich, daß ich früher eine Zeitlang war und ich habe mehrere Gedanken; also gewinne ich die Vorstellungen von Dauer und Zahl. Diese Vorstellungen sind in mir formal enthalten. Sind sie in mir, so kann ich sie auf beliebige andere Dinge übertragen. Alles übrige, aus dem sich die Vorstellungen von Körpern zusammensetzen, wie Ausdehnung, Gestalt, Lage, Bewegung, sind Weisen

der Substanz, und es kann in mir, als Substanz, in einer überragenden Weise enthalten sein.

Aber es gibt auch Dunkles und Verworrenes, bei dem ich nicht weiß, ob die Vorstellungen, die ich habe, Vorstellungen von Dingen oder von Nichtdingen sind. Denn es gibt die materiale Falschheit (*falsitas materialis*) in den Vorstellungen, »wenn sie ein Nichtding als Ding repräsentieren« (43,29), z.B. die Vorstellungen von Wärme und Kälte. Sie sind so wenig klar und deutlich,

»daß ich aus ihnen nicht lernen kann, ob Kälte nur ein Mangel an Wärme ist oder die Wärme ein Mangel an Kälte, oder ob beide wirkliche Qualitäten sind oder keine von beiden« (44,1).

Sind sie falsch, das heißt repräsentieren sie keine Sachen, so geht das auf meine mangelhafte Natur zurück; sie gehen aus dem Nichts hervor, »*illas a nihilo procedere*« (44,12). Aber hieß es bisher nicht: »*a nihilo nihil fieri*«?¹⁰ Wie sollte aus dem Nichts etwas hervorgehen. Da gilt es zu fragen: mit welchem Recht redet Descartes von einem Nichts? Weil es sich um etwas handelt, was mir, meiner Natur, fehlt und ich also nicht einmal vom Nichtseienden unterscheiden kann und in diesem Sinne ein Nichts ist. Sind sie wahr, so stellen sie so wenig an Realität dar, daß ich nicht einsehe, warum sie nicht aus mir selbst stammen könnten.

Mit der Unterscheidung zwischen dem, was ich bin und dem, was ich nicht bin – ein vollkommenes Etwas –, fällt die Entscheidung über das, was aus mir hervorgehen kann und was nicht. Anders ausgedrückt, es macht sich der Unterschied geltend zwischen mir und dem vollkommensten Seienden, Gott, was nicht sein könnte, wenn ich nicht in mir eine bestimmte Idee von Gott hätte. Was im übrigen auch dadurch erwiesen wird, daß bei den Philosophen über alles andere große Meinungsverschiedenheiten herrschen, nicht aber über die Natur Gottes; denn bei der Beschreibung der göttlichen Attribute stimmen die *Metaphysici* gänzlich überein (138,3).

Dennoch beginnt Descartes mit einer Auslegung des Namens Gott.

»Mit dem Namen ›Gott‹ bezeichne ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, allwissend, höchst mächtig ist und von der sowohl ich als auch alles andere, falls etwas anderes existiert, geschaffen ist« (45,11).

Und nur von dieser Idee fragt er sich: ob sie aus mir hervorgehen könnte. Daß eine Vorstellung Gottes, die Ihm nicht angemessen ist und somit auch nicht Gott bezeichnet, aus mir hervorgehen kann, das bezweifelt Descartes keineswegs. Im Gegenteil. Aber da wird nur eine chimärische Vorstellung Gottes erdacht (*effingentes*: 138,15). Nun hat Descartes nicht alle möglichen chimärischen Vorstellungen von Gott im Blick – wie könnte er das im Blick haben, was seiner Natur nach endlos ist? –, sondern er weiß ganz genau, was hier nicht stimmt. Man erwähnt jene Eigenschaften, man kennt sie also und doch redet man von Gott wie »*le vulgaire, qui l' imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie*« (Brief an Mersenne, 15. April 1630; I, 146,18). Denn sie reden von Wahrheiten, die von Gott unabhängig sind, Wahrheiten, die wahr wären, auch wenn Gott nicht wäre. Diesem Gott ist etwas vorgegeben, es sind Ihm Grenzen gezogen worden. Einen solchen Gott denkt sich der endliche Verstand aus. Aber da

¹⁰ Das »*ex nihilo nihil fit*« ist genau wie das sogenannte Widerspruchsprinzip der *communis notio sive axioma* zuzurechnen (*Princ. Philos.* I, 49 = VIII – 1,23,27). Dazu S. 28

geht es nicht »um Gott oder um das Unendliche« (III, 430,4). Descartes hatte also allen Grund noch einmal die Attribute Gottes aufzuzählen und dabei die Unendlichkeit an erste Stelle zu setzen.

Aber galt die Unendlichkeit nicht schon seit Duns Scotus als maßgebliche Bestimmung Gottes? In der Tat. Und auch dort wird die Unendlichkeit nicht zufällig an erste Stelle gesetzt; denn sie nimmt die Stelle ein, welche bei Thomas von Aquin die Einfachheit innehatte (STh I q 3). Daß aber die Einfachheit nicht länger das schlechthin Unterscheidende ist, liegt an der scotischen Bestimmung der Sache bzw. des Seienden. Ist jegliches von sich her, was es ist, so ist jegliches auch auf seine Weise einfach: es ist das, was es ist. Gott besitzt dann nur noch eine höhere Einfachheit, ein Mehr an Einfachheit. Dagegen macht die Unendlichkeit den ganzen Unterschied. Sie bestimmt dann auch Gott nicht aus dem Vergleich mit dem, was außer Ihm ist, sondern absolut (vgl. Ord I d 3 n 60 = III, 41,12). Die Unendlichkeit ist die innerliche Weise des göttlichen Seins (ebd. n 58 = III, 40,11).

Allein die scotische Bestimmung der Sache, des Seienden – wobei die Einfachheit ihre prinzipielle Bedeutung verliert –, begrenzt zugleich die Unendlichkeit Gottes. Gott hat die Sache, ihrem Wesen nach, hinzunehmen, denn die Sache ist, was sie aus sich ist. Dieser Gott ist nach den Worten des Descartes kein Schöpfer der Wesenheiten (vgl. Brief an Mersenne vom 27. Mai 1630; I, 152,3.7.). Er ist kein unendlicher Gott, kein Urheber aller Dinge, keiner, von dem alles abhängt.

Ein Gottesbeweis, der Gott als ein wahrhaft Unendliches herausstellen will, muß also von einer Wirkung ausgehen, die gänzlich auf ihren Urheber zurückgeht bzw. von einer Wirkung, welche den wahrhaft unendlichen Gott hervorhebt. In seinem Gespräch mit Burman sagt Descartes, daß er alle Wirkungen aufs Sorgfältigste in Augenschein genommen hat, »und keine ausfindig machte, aus der er Gott folgern konnte (Deum inferat), außer der Idee, die wir von Ihm haben« (V, 153,4). Das ist die einzige Wirkung, welche sogleich den Unterschied des Endlichen und des Unendlichen zur Geltung bringt. Und warum? Weil die Vorstellung einer unendlichen Substanz nur aus einer Substanz, welche tatsächlich (revera) unendlich ist, hervorgehen kann (vgl. 45,21).

Ich sehe das nicht ein, weil ich der Meinung bzw. dem Vorurteil verfallen bin, daß »ich das Unendliche nicht durch eine wahre Vorstellung erfasse, sondern nur durch Verneinung des Endlichen« (45,23). Es ist hier die Rede von einer wahren Vorstellung (»per veram ideam«), also von einer realen Vorstellung und das heißt von einer Vorstellung, die etwas höchst Reales und Positives repräsentiert. Und genau das verneine ich, indem ich ins Unendliche nur die Verneinung des Endlichen hineinlege. In Wahrheit steckt die Verneinung im Endlichen: dieses ist begrenzt und seine Begrenzung bedeutet eine Verneinung des Unendlichen (vgl. 3,427,1). Das heißt aber, daß ich dem Negativen bzw. dem Endlichen keine Priorität zusprechen kann, wie das geläufig geschieht. Die geläufige Meinung stellt die Sache auf den Kopf. Und das, obwohl »ich im Gegenteil offenkundig einsehe, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität ist als in der endlichen« (45,26).

Daß es diese Priorität des Unendlichen gibt, beweist die Erkenntnis meiner Unvollkommenheit. Diese Erkenntnis kann nicht von dem herrühren, was ich bin: als denke ich die Sache bin ich eine vollständige Sache (vgl. 221,22; 222,1); ebenso wenig von dem,

was ich nicht bin, vom Körper. Im übrigen handelt es sich hier nicht um die Unvollkommenheit des Körpers. Ich sehe ein, »daß mir etwas mangelt und daß ich nicht gänzlich vollkommen bin« (46,1). Diese Einsicht hätte ich nicht, »wenn keine Idee eines vollkommeneren Seienden in mir wäre, womit ich mich vergleiche und so meine Mängel erkenne« (46,2). Und es kann nicht geleugnet werden, daß diese Idee »mehr objektive Realität enthält als irgendeine andere« (46,9). Ich kann mir wohl ausdenken, daß Gott nicht existiert; aber ich kann nicht tun, als ob die Vorstellung Gottes nichts Reales darstellte;

»denn was auch immer ich klar und deutlich vernehme, daß es real und wahr ist und eine gewisse Vollkommenheit in sich schließt, all das ist in ihr (in der Vorstellung Gottes) enthalten« (46,16).

Diese Priorität beinhaltet also das Hervorgehen jener Vorstellung aus dem Früheren, aus dem Unendlichen. »Jeglicher Mangel aber und jede Negation« – ich bin eine unvollkommene Sache – »setzt die Sache voraus, der gegenüber er Mangel ist und die sie negiert« (V, 153). Die Erkenntnis des Vollkommenen geht der Erkenntnis meiner Unvollkommenheit voraus. Oder: in mir, der denkenden Sache, ist immer die Vorstellung Gottes; sie fehlt nie.

Aber ist keine andere Priorität denkbar? Eine Priorität, die nichts anderes wäre als die Vorwegnahme dessen, was ich selbst einmal zustande bringe. Ich mache die Erfahrung, daß meine Erkenntnis allmählich wächst »und ich sehe nicht, was im Wege stände, daß sie mehr und mehr sich bis ins Unendliche erweiterte« (47,2). Mit Hilfe dieser Erkenntnis könnte ich dann die übrigen göttlichen Vollkommenheiten erwerben. Besitze ich die Anlage zu diesen Vollkommenheiten, dann reicht diese, um die Vorstellung von ihnen hervorzubringen.

Dieser Einwand gibt Descartes die Gelegenheit, zum einen den Unterschied zwischen dem Unendlichen und mir hervorzuheben, zum anderen auf die *conditio sine qua non* eines Hervorbringens einzugehen. Meine Erkenntnis wächst gradweise, zeigt also eine Unvollkommenheit an und sie kann immer weiter wachsen. Im Unendlichen ist nichts potentiell und Er ist wirklich unendlich, es kann Ihm nichts weiteres zugefügt werden. Und wie sollte ein bloß *potentiales Sein*, »das eigentlich gesprochen Nichts ist« (47,21), das objektive Sein der Vorstellung Gottes hervorbringen? Jenes objektive Sein fordert ein wirkliches Sein als Ursache.

Für Descartes kommt alles auf die vorurteilsfreie Betrachtung der Vorstellung Gottes an. »Wenn (die Menschen) nur auf die Natur des höchst vollkommenen Seienden achten wollten« (138,12); denn diese Vorstellung »lehrt mich« nicht nur, es gebe eine Ursache meiner, »sondern außerdem auch, daß in jener Ursache alle Vollkommenheiten enthalten sind, und demnach, daß sie Gott ist« (108,4). Diese Eigenschaften kommen dem zu, »dessen Vorstellung in mir ist« (52,3).

Aber Descartes durchschaut die Schwierigkeit seiner Beweisführung. Er nennt sie die Schwierigkeit des Weniger-Achtgebens; ich erinnere mich nämlich nicht so leicht, weshalb jene Vorstellung Gottes »notwendig aus irgendeinem Seienden hervorgeht, das wirklich vollkommener ist (als ich)« (47,28). Das ist die Schwierigkeit des Mitmeditierens (135,31). Die französische Übersetzung erläutert dies noch mit einem Satz, der im lateinischen Text fehlt:

»mais je ne le saurais pas mettre par force en l'esprit de ceux qui liront mes Méditations que comme un roman, pour se désennuyer, et sans y avoir grande attention« (IX – 1,107).

Und was kann er jenen, die nicht mitmeditieren, keineswegs beibringen? Daß es in uns die Vorstellung eines höchst mächtigen und vollkommenen Seienden gibt, und auch daß die objektive Realität dieser Vorstellung weder formal noch im überragenden Sinn in uns anzutreffen ist. Aber genau daraus wird die Existenz Gottes gefolgert.

Wo die Anstrengung des Meditierens nicht erbracht wird, wo statt dessen die disputatio geübt wird (vgl. 157,18), da ist auch kein Ich, keine denkende Sache, in welcher die Vorstellung Gottes ist, nämlich eine Vorstellung von Gott, welche die besagte objektive Realität hat. Eine solche kennt die Ontologie nicht, folglich auch nicht jene Vorstellung Gottes, die Descartes im Blick hat. Aber auch dort, wo die Schule nicht herrscht, fällt es anscheinend schwer, seinem Gedankengang zu folgen: daß diese objektive Realität eine Ursache erfordert, in der diese Realität formal ist. Deshalb bietet Descartes jetzt einen Beweis, der sogleich vom Ich ausgeht, von der Frage, »ob ich selbst, der ich jene Vorstellung habe, sein könnte, wenn kein solches Seiendes existieren würde« (48,1).

Nicht zufällig also redet Descartes von einem Beweis »mittels der Wirkungen (per effectus: 120,10). Denn bei diesem Beweis geht es um eine zweifache Wirkung: um die Vorstellung Gottes als die eine, um die denkende Sache, die ich bin, als die andere. Dabei verwendet Descartes das lateinische »per« (mittels) und nicht etwa »ex« oder »ab«; denn hier wird nicht schlechthin von den Wirkungen ausgegangen, vielmehr kommt es darauf an zu zeigen, daß beide eine Wirkung Gottes sind. Deshalb auch die Formulierung: ob ich existieren könnte; denn ich stehe in Frage als eine Wirkung. Galt doch auch für die Vorstellung Gottes, daß sie nicht in mir wäre, gäbe es keinen Gott.

Aber auch diese Frage nach meinem Urheber – »Nun, von wem wäre ich dann« (Nempe a quo essem?) (48,7) –, ist keineswegs die herkömmliche Frage nach dem Woher meines Seins oder meiner Existenz. Diese Frage ist in der Ontologie nur eine Frage nach jener Ursache, welche die Seiendheit im Sein des wirklich Seienden konstituiert, »in esse entis actualis« (DM 2,4,7). Das methodische Verfahren des Descartes zeigte: ich bin meine Natur, ich bin Vernunftwesen; daher ist die Frage nach dem Woher meines Seins, die Frage, ob Gott mein Wesen hervorgebracht hat oder ob ich diese meine Natur von mir her habe?

Dadurch bekommt das »a me« bzw. das »a se« eine ganz neue Bedeutung. Es ist nicht länger negativ zu bestimmen, als Verneinung: nicht von einem anderen her sein. Belege für diese negative Bedeutung finden sich bei Suarez auf Schritt und Tritt.

»Gott hat eine solche Vollkommenheit nicht wirksam (effective) von sich her, sondern formal oder negativ, weil Er diese nicht von einem anderen hat, sondern aus der formalen Vorzüglichkeit seiner Natur« (DM 30,1,2).

Diese negative Bedeutung des »a se« war den gelehrten Lesern des Descartes vertraut. Die Einwände des Caterus bezeugen es.

»Zweitens wird »a se« negativ genommen, so daß es dasselbe ist wie durch sich selbst (seipso) oder nicht von einem anderen her, und so wird es, soweit ich mich erinnere, von allen angenommen.« (95,6).

Aber so wird es eben nicht von Descartes verwendet. Er nimmt es in seiner ersten, positiven Bedeutung: »Positiv, nämlich von sich her als von einer Ursache« (95,3).

Und was führt zur positiven Bedeutung? Daß ich meine Natur bzw. Wesen bin. Die Frage nach dem Woher ist also die Frage nach meiner Ursache oder die Frage, ob ich die Ursache dessen bin, was ich bin. Oder allgemeiner: zur Frage steht jetzt, ob eine Sache so ist, daß sie in gleicher Weise das tut, was die Wirkursache hinsichtlich der Wirkung tut. Bei dem Vorrang dieses Positiven bekommt auch die negative Bedeutung einen anderen Sinn, nämlich:

»Es gibt keinen Grund, der von ihrer positiven Natur herzunehmen wäre, weswegen wir erkennen würden, daß sie (diese Sache) einer wirkenden Ursache nicht bedürfte« (236,16).

Auch die ontologisch negative Bestimmung des »a se« = »nicht von einem anderen her« setzt eine positive voraus, die Bestimmung jegliches Seienden als von sich her das seiend, was es ist. Weil es aber vom jeglichen Seienden gilt, und der ontologische Gott im Unterschied zu jeglichen sonstigen Seienden bestimmt wird, kommt diesem Gott nur zu, nicht von einem anderen zu sein. Er hat sein Sein oder Existieren keinem anderen zu verdanken, wie das für jegliches Seiende gilt, das existiert.

Die cartesische Frage nach meinem Urheber, will sagen: nach dem Urheber meines Wesens, ist die Frage, ob der Urheber über die erforderliche Macht bzw. Kraft verfügt. Wäre ich selbst mein Urheber, dann hätte ich auch die Kraft, mir alle Vollkommenheiten zu verleihen, »von denen eine Vorstellung in mir ist, und so wäre ich selbst Gott« (48,9). Dieser Anspruch – vorausgesetzt, ich habe mir das Sein gegeben – überstiege nicht meine Kraft; denn offenkundig wäre es mir weit schwieriger, aus dem Nichts aufzutauchen – wenn ich das Sein von mir hätte – als das zu erwerben, was schließlich Eigenschaften jener Substanz sind. Und wäre etwas dabei, was schwieriger zu erreichen ist, so müßte ich es erfahren, noch einmal vorausgesetzt, ich hätte alles übrige von mir selbst.

Man kann auch nicht so tun, als ob sich diese Frage nach meinem Urheber erübrigt, indem ich nämlich annehme: »Ich sei vielleicht immer gewesen, wie ich jetzt bin« (48,26). Denn »daraus, daß ich kurz vorher war, folgt nicht, daß ich auch jetzt sein muß« (49,2). Die Zeit läßt sich in unzählig viele Teile zerlegen, und diese Teile sind voneinander unabhängig. Folglich muß ich mir selbst die Frage vorlegen, »ob ich irgendeine Kraft habe, durch die ich bewirken kann, daß dieses Ich, das ich schon bin, auch einen Moment später sein werde« (49,12). Von einer solchen Kraft, mich zu erhalten, weiß ich, die denkende oder bewußte Sache, nichts. Im Gegenteil, »ich mache die Erfahrung, daß es keine gibt, und daraus erkenne ich auf die evidenteste Weise, daß ich von einem von mir verschiedenen Seienden abhängе« (49,18).

Doch »vielleicht ist jenes Seiende nicht Gott« (49,21); ich könnte von anderen, weniger vollkommenen Ursachen hervorgebracht sein. Aber eine solche Ursache wäre auch eine denkende Sache, welche die Vorstellung aller Vollkommenheiten, »die ich Gott zuschreibe« (49,29), besitzen würde; denn in der Ursache muß mindestens ebensoviel sein wie in der Wirkung. Also verschiebt sich die Frage: Hat jene Ursache dies alles von sich her oder von einem anderen? Und »da es sich nicht nur um die Ursache handelt, die mich einst hervorgebracht hat, sondern vorzüglich auch um jene, welche mich gegenwärtig erhält« (50,8), ist ein Fortschreiten ins Endlose nicht möglich. Son-

dem es wird eine Ursache erfordert, »die sich selbst durch die eigene Macht erhält und so von sich her ist« (111,18); denn nur eine solche Ursache hat soviel Macht, »daß sie eine außerhalb ihrer gesetzte Sache erhält« (17).

Eine Ursache, die nicht Gott wäre, das ist für Descartes eine Ursache, die nicht alle Vollkommenheiten Gottes hätte bzw. nicht im positiven Sinne »a se« wäre. Deshalb stellt Descartes eigens die Fiktion einer Vielheit mehrerer zusammenwirkender Teilursachen auf, Vollkommenheiten, »die irgendwo im Universum gefunden werden, aber nicht alle miteinander in einem Jemanden, der Gott ist, vereinigt« (50,15). Dabei hätte ich von der einen Teilursache die Vorstellung dieser, von der anderen die Vorstellung einer anderen Vollkommenheit erlangt. Solche Vielheit widerspricht einer der vorzüglichsten Vollkommenheiten in Gott, nämlich der »Einheit, Einfachheit oder Untrennbarkeit all dessen, was in Gott ist (50,16). Und die Ursache dieser Vorstellung der Einheit all jener Vollkommenheiten ist keine andere als jene, von der ich auch die Vorstellungen aller anderen Vollkommenheiten habe.

Das Ergebnis jener zusammenwirkenden Verursachung wäre die Vorstellung eines Zusammengebrachten, was der Vorstellung Gottes widerspricht; denn die Idee Gottes enthält nichts, was eine Unvollkommenheit bezeichnet; und die Trennbarkeit der Vollkommenheiten ist eine Unvollkommenheit. Seine »Einfachheit, Einheit (die französische Übersetzung sagt Einfachheit oder Einheit), die alle anderen Attribute umfaßt und die völlig ohne Beispiel ist« (137,16), bringt nicht einfach den vormaligen Grundzug Gottes, nämlich die Einfachheit, zu neuen Ehren. »Daß nichts von dem, was wir einzeln« in uns erfassen, »univok Ihm (Gott) und uns zukommt« (137,19,22), erinnert wohl an die Feststellung des Thomas von Aquin, daß nichts von Gott und den Geschaffenen univok ausgesagt werden kann, weil alles in Gott eins und einfach ist (vgl. STh I q 13 a 5). Dennoch zeigt die cartesische Verneinung der Univozität und die thomasi-sche gerade den Unterschied beider an.

Die thomasi-sche Feststellung war der Ontologie unerträglich; denn sie kann nur dann die Basis-Wissenschaft sein, wenn ihr Gegenstand, das ontologische Seiende, sowohl Gott als auch das Geschaffene umfaßt. Erst in dieser univoken Bedeutung kann das Seiende allumfassend sein, ist es wahrhaft ein erster Begriff und die Wissenschaft des Seienden die Erste Wissenschaft. Vom scotischen Einsatz für die Univozität des Seienden kann man mit Recht reden: die Beweise werden geradezu aufeinander gestapelt (Ord I d 3 n 26 – 44 = III, 18 ff.).

Für den scotischen natürlichen Verstand liegt es auf der Hand, daß ein realer Begriff nur von jenen Bewegern verursacht wird, die den natürlichen Verstand bewegen: der Gegenstand, aufleuchtend in der species, und der tätige Verstand selbst. Auch die Begriffe, die von Gott ausgesagt werden, kommen auf diese Weise zustande. Da nun der geschaffene Gegenstand, Beweger unseres Verstandes, nicht den Unerschaffenen enthält und zwar gemäß etwas Ihm gänzlich Eigentümlichen und nicht Gemeinsamen, sind die betreffenden Begriffe univok. Gott wird in einem ihm und dem Geschöpf gemeinsamen Begriff erfaßt (Ord I d 3 n 26 = III, 18,4). Sonst wäre keine metaphysische Gotteserkenntnis möglich (n 39 = III, 26,10 ff.).

Was also bringt die scotische Univozität an den Tag? Den Zusammenhang zwischen dem, was unseren Verstand bewegt, und das heißt zur Kenntnis führt, und der Erkenntnis des ersten und höchsten Seienden. Weshalb bildet sich dieser Zusammen-

hang? Weil es dem natürlichen Verstand evident erscheint, daß jenes, was den Verstand dazu bringt, ein erkennender Verstand zu sein – zuerst ist er nur ein Verstand in Möglichkeit; er muß zur Tätigkeit gebracht werden –, auch jenes ist, was ihn zur ersten Erkenntnis, jetzt in metaphysischer Bedeutung genommen, führt.

Anders Descartes: Ich, die denkende Sache, bin immer schon tätig. Und in diesem Sinne bin ich auch ein vollständiges Wesen: nicht nur gehört mir das Denken, sondern ich bin *cogitatio*. Da gibt es nicht jene Unwirklichkeit – daß ich noch nicht denkend bin –, der abzuhelpen wäre. Ich sehe ein, daß mein Geist vollständig ist (221,21 vgl. 121,10). Wie kommt es dann zur Einsicht, daß ich unvollkommen bin?

Ich erfahre meine Unvollkommenheit; denn ich zweifle, bin also nicht allwissend; ich begehre, bin also nicht vollkommen; und diese Erfahrungen sind keineswegs mit den bekannten Alltagserfahrungen gleichzusetzen – die Habgier, welche nie genügend besitzt –, sondern sie betreffen meine vernünftige Natur: als Vernunft, die ich bin, stellt sich heraus, daß sich das Andere als möglicherweise nichtig erweist. Aber dies stellt sich auch nur deshalb heraus, weil in mir die Vorstellung eines vollkommen Wissenden ist. Entdecke ich mich selbst als vernünftige Natur, so entdecke ich zugleich in mir die Vorstellung eines vollkommenen Seienden, die Vorstellung Gottes, der »all dieses Größere nicht nur endlos und potentiell, sondern tatsächlich auf unendliche Weise in sich hat, und also Gott ist« (51,27). Deshalb will ich auf ein vollkommenes Wissen hinaus.

Die Vorstellung Gottes ist mir also angeboren, »wie auch die Vorstellung meiner selbst mir angeboren ist« (51,13). Heißt das nicht, daß diese Vorstellungen mir vorgegeben sind? In der Tat, aber in einem ganz anderen Sinne als für die Ontologie. Dort ist das Vorgegebene nichts anderes als das Hinzunehmende. Ich habe die Naturen der Sachen hinzunehmen; Gott hat sich selbst hinzunehmen; denn jegliches ist von sich her, was es ist. Bei Descartes aber besagt das Vorgegebene: das von mir nicht Erdachte; »denn ich kann ganz und gar nichts von ihr (von der Idee Gottes) wegnehmen und kann ihr nichts hinzufügen« (51,11). Ebenso bin ich kein Erdachtes, kein Nichtiges, keiner, der nichts, das heißt unreal oder unwahr sein kann. Darin stimmen Gott und Ich, die Vorstellung Gottes und die Vorstellung meiner selbst überein. Nur ist keine Univocität möglich zwischen dem Hersteller und seinem Bild, einem Bild, dem Er sein Kennzeichen (*nota*: 51,16) eingepreßt hat, das seinerseits nur eines Mittleres ist zwischen Gott und dem Nichtigen. Ich habe auch teil am Nichtigen, das heißt am Unvollkommenen, an Täuschung und Irrtum. »*Me tanquam medium quid inter Deum et nihil*« (54,16).

Die Ansicht, für einen mittelalterlichen Menschen wie Thomas von Aquin, nähmen die Engel die Mittelstellung ein – »*substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas*« (I q 50 a 1 ad 1) –, weil er als Mensch jener Zeit in einer Glaubenswelt lebte, macht sich die Sache zu einfach. Mit solcher Ansicht kann man sich in Wahrheit nicht einmal die Frage stellen: Weshalb mußte für Descartes die Mittelstellung der Engel entfallen? Man stellt sich diese Frage nicht, weil man schon die Antwort zu kennen meint: dieses Thema gehört nicht zu einer rein natürlichen Philosophie. Als ob diese Antwort nicht selbst eine weitere Frage hervorriefe: weshalb sah Descartes sich genötigt, bei einer rein natürlichen Philosophie zu bleiben?

Der Engel ist nicht länger ein Mittelding zwischen Gott und der körperlichen Kreatur, weil ihm das, was ihm als Mittelding zukommt, nicht länger auszeichnet – nämlich dies, daß er ›in actu‹ ist. So war es bei Thomas von Aquin, dessen Engel durch keinen Gegenstand dazu gebracht wird, tätig zu werden. Deshalb konnte Thomas von Aquin sagen: »Ex quo patet quod moveri ab objecto non est ratione cognoscentis in quantum est cognoscens« (I q 56 a 1).

Die cartesische Sache kennt diesen Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom möglicherweise zum wirklichen Erkennenden nicht. Sie ist von Anfang an eine denkende Sache; das ist ihre Natur oder Wesen. Daß sie diese Natur ist, zeigte sich erst, nachdem sich jegliches Äußere, jegliches Andere, als zweifelhaft und somit als nicht zu ihrer Natur gehörig ergab. Wie sollte die denkende Sache durch ein Objekt bewegt werden, wo doch gänzlich ungewiß war, ob etwas anderes existiere? Zugleich zeigte sie sich als anfällig für Täuschung und Irrtum. Sie selbst bildet also ein Mittleres zwischen Gott und dem Nichts, das heißt dem, was sich als nichtig, als nicht real oder als unwahr erwiesen hat.

Das Ich verdankt diese mittlere Position dem »ego cogito« als erste Erkenntnis und somit als eine Erkenntnis, mit der eine erste Trennung einhergeht, nämlich zwischen dem wahrhaft Erkannten und dem, was nur scheinbar erkannt wird, in Wahrheit aber unklar und undeutlich ist. Da stehe ich zwischen der Idee, »die zuhöchst klar und deutlich ist« (46,15), und dem, was nichtig ist, »von jeder Vollkommenheit am weitesten entfernt« (54,15). Nur das »ego cogito« läßt den Unterschied zwischen dem, was wahr ist – »all das ist wahr, was ich ganz klar und deutlich vernehme« (35,14) –, also real, »etwas« (65,3), und dem Nichtigen aufleuchten. Nur deshalb nimmt es jene Stelle ein, mit der Folge, daß der Engel jene mittlere Position verliert zwischen dem ganz Einfachen und dem zweifach Zusammengesetzten, den körperlichen Dingen aus Wesen und Sein bzw. aus Wesen und Tätigkeit, *und* aus Form und Stoff bzw. aus Tätigkeit ›in Möglichkeit‹ und ›in Wirklichkeit‹.¹¹

Indem nun alles auf den neuen Unterschied – zwischen wahr, real und nichtig – ankommt, ändert sich der Gottesbeweis »durch sein Wesen oder seine Natur selbst« (120,11) von Grund auf. Jetzt stellt sich nur noch die Frage, ob es sich um eine klar und deutlich erfaßte Natur oder Wesen handelt, so daß ich weiß, was zu dieser Natur gehört, nämlich die Existenz, »die eine von diesen (Vollkommenheiten) ist« (67,15). Oder ob es sich um eine Natur handelt, die ich selbst erdacht habe bzw. die von mir abhängig ist.

Diese Alternative betrifft alle Ideen, die eine unveränderliche und ewige Natur darstellen. Weshalb aber stellt sich diese Frage? Weil die ewige Natur oder das Wesen nicht länger hinzunehmen ist, da es von sich her ist, was es ist – so die Ontologie –, sondern von einem Urheber herrührt. Daß Descartes diese Natur oder Wesen als ewig, wahr und unveränderlich einschätzt, zeigt schon, daß er Gott als ihren Urheber betrachtet. Hat er nicht bewiesen, daß alles, was wahr oder real ist, von Gott abhängt, von Gott, der ewig und unveränderlich ist?

¹¹ Kein Zufall also, daß Descartes sich über die thomasische Engellehre ironisch äußert (V 157).

Handelt es sich um etwas, genauer um eine Vorstellung, die vom Verstand hergestellt wurde, also von mir abhängt, »von meinem Geist« (64,17), dann steht es mir frei, die Vorstellung zu ändern, ich kann das Vorgestellte so oder anders beschaffen denken. Anders steht es mit den Ideen, die »obwohl sie im gewissen Sinne nach meinem Belieben gedacht werden« – ich kann sie auch nicht denken; so ist es auch nicht notwendig, daß ich je an Gott denke –, »doch nicht von mir erdacht sind, sondern ihre wahren und unveränderlichen Naturen haben« (64,9). Daß sie eine solche Natur haben besagt, daß sie mir vorgegeben sind; es ist nur darauf hinzuweisen, daß das, was ich jetzt klar über jene Vorstellung denke, da ist als klar und deutlich Erkanntes, also dem vorgestellten Wesen selbst zukommt, auch wenn ich früher nie daran gedacht habe, es also auch nicht ausgedacht habe. Solche Eigenschaften gehen nicht auf meine Erfindung zurück.

Und was macht es problematisch anzunehmen, daß ich Gott nur als existierend denken kann, daß also seinem Wesen die Existenz notwendig zukommt? Die ganze Schwierigkeit besteht darin,

»daß wir das, was zum wahren und unveränderlichen Wesen einer Sache gehört, nicht von dem unterscheiden, was ihm durch ein Figment des Verstandes zugesprochen wird« (116,12).

Daß die notwendige Existenz in der Gottesidee enthalten ist »nicht durch ein Erdenken des Verstandes, sondern weil es zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Seienden gehört, daß Es existiert« (119,19): Die Unkenntnis hinsichtlich jener wesentlichen Eigenschaft, der Existenz setzt voraus, daß »wir nicht wissen, ob sein Wesen unveränderlich und wahr ist oder von uns erdacht« (116,17).

Schon die cartesische Fragestellung läßt sehen, wie es in keiner Weise darum geht, aus dem Namen Gottes bzw. aus dem, was dieser Name bezeichnet – etwa mit der bekannten Bestimmung des Anselmus von Canterbury: »das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann« (Prosl. c 3 = I, 103) –, zu folgern, daß Gott existiert: Existieren ist größer als Sein im Verstande, also kann das Größte nicht anders denn als existierend gedacht werden. Bei dieser Argumentation ist das Argument »Sein in Wirklichkeit ist mehr als Sein im Verstande« nur deshalb ausschlaggebend, weil man ausgeht von der Bedeutung des Namens »das Höchste, was gedacht werden kann«.

Descartes aber geht von der unveränderlichen, wahren und ewigen Natur aus bzw. von einer Idee, die eine solche Natur darstellt. Und er zeigt zuerst, wie diese Ideen, wie z.B. die Idee eines Dreiecks, nicht von uns erdacht sind.

Was heißt hier erdichtet? Alles nicht klar und deutlich Erfasste; denn nur das klar und deutlich Erkannte kann sich als ein Etwas behaupten; das Dunkle und Verworrene ist den Chimären zuzurechnen. Deshalb ist der Gottesbeweis »per ipsam eius essentiam sive naturam« (120,11) bei der Darlegung des Wesens der materiellen Dinge thematisch, also bei der Unterscheidung ihrer Vorstellungen in deutliche und verworrene (vgl. 63,14). Es gibt Vorstellungen, die keine entia rationis oder Erdichtetes sind, auch wenn man sie in einem ganz anderen Sinne als ens rationis bezeichnen könnte, nämlich in dem Sinne, daß sie aus der Vernunft hervorgegangen sind; in diesem Sinne ist diese ganze Welt ein »ens rationis divinae, das heißt ein Seiendes, das durch den einfachen Akt des göttlichen Geistes erschaffen wurde« (134,25).

Jegliches klar und deutlich Erfasste schließt eine mögliche Existenz ein: Widerspruchlichkeit oder nicht Möglichsein entsteht in unseren Begriffen dadurch, daß sie

dunkel oder verworren sind (vgl. 152,17). Allerdings schließt nur eine einzige klar und deutlich erfaßte Idee die notwendige Existenz ein: die Idee Gottes.

»Nicht daß mein Denken (cogitatio) dies bewirkte, oder irgendeinem Ding eine Notwendigkeit auflegte, im Gegenteil, weil die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich der Existenz Gottes mich bestimmt, so zu denken, noch steht es mir frei, Gott ohne Existenz zu denken« (67,5).

Denn das Dunkle und Verworrene geht auf mich, das heißt auf meine Unvollkommenheit zurück; es steht in meiner Macht, dem Dunklen und Verworrenen zuzustimmen; eine Notwendigkeit dies zu tun, gibt es nicht.

Daß dem göttlichen Wesen notwendig das Sein zukommt, daß dieses Wesen nur als existierend gedacht werden kann, dies ist die cartesische Fassung des thomasischen ›Gott ist sein Sein‹. Descartes nimmt die alte, bekannte Formulierung des Thomas von Aquin auf (383,15), nicht aber den thomasischen Gedanken. Denn daß Gott sein Sein ist, besagt für Thomas, daß alles Übrige aus Sein und Wesen zusammengesetzt ist. Daß Gott sein Sein ist, das ergibt sich bei Descartes aus dem Unterschied, den das klar und deutlich Erkannte macht, indem es das Übrige als Erdichtetes aufdeckt, als etwas, das keine wahre und ewige Natur hat. Eine solche Natur zu haben, bedeutet im Falle Gottes: von sich her diese Natur zu haben, die Existenz durch eigene Kraft zu besitzen. Somit betrifft dieser Gottesbeweis den Gott, der sich schon als Einer von sich her (a se) im Sinne von »a se esse« (110,22) erwiesen hat.

»Und so werden wir einsehen, daß die notwendige Existenz in der Vorstellung des höchst mächtigen Seienden enthalten ist, nicht durch ein Figment des Verstandes, sondern weil es zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Seienden gehört, daß Es existiert« (119,18).

Ich mußte zuerst wissen, was eine klare und deutliche Erkenntnis ist; erst dann bin ich imstande, den Gottesbeweis aus der Natur Gottes zu führen; erst wenn ich zu unterscheiden weiß zwischen dem, was ich erdichte und dem, was der Sache zukommt.

Dennoch werfen die cartesischen Gottesbeweise bzw. die cartesische Bestimmung Gottes als »a se« Seiendes, dessen Vollkommenheit jegliches irgendwie Vorgegebenes ausschließt – Er hat nicht einmal sich selbst hinzunehmen –, weitere Fragen auf: wie läßt sich seine Vollkommenheit mit meiner Unvollkommenheit bzw. mit der Täuschung vereinbaren? Widerspricht das nicht seiner Güte?

Diese Frage stellt sich um so mehr, als ich weiß, daß »ich diese (die Wahrheit) bestimmt erreiche, wenn ich auf alles genügend achte, was ich vollkommen einsehe, und dies von den übrigen scheidet, was ich verworrener und dunkler erfasse« (62,22). Hat der Irrtum seinerseits irgendeine Macht? Keineswegs. Keinen Augenblick kommt irgendwie das zum Vorschein, was man die Macht des Irrtums nennte könnte. Das ist schon deshalb unmöglich, weil ich aus eigener Kraft die Wahrheit erreiche, von einer Macht des Irrtums aber nur dann die Rede sein kann, wenn sich eine entgegengesetzte Macht offenbart.

Hier aber brauche ich nur das klar und deutlich Erkannte vom Erdichtetem abzusondern, und jegliche Täuschung ist ausgeschlossen. Weshalb wird diese Regel nicht eingehalten? Weil ich mich treiben lasse. Und warum kann ich mich treiben lassen? Weil es in mir ein Ungleichgewicht gibt, »da sich der Wille weiter erstreckt als der Intellekt« (58,21). »Das Vermögen wahr zu urteilen (facultas verum judicandi) – die fran-

zösische Übersetzung erklärt sachgemäß: das Wahre vom Falschen zu unterscheiden (discerner le vrai d'avec le faux) – ist in mir nicht unendlich« (54,29). Diese Endlichkeit oder Beschränktheit des Urteilsvermögens steht im Gegensatz zur Unbeschränktheit des Willens, »erfahre ich doch, daß jener (der Wille) durch keine Schranken umschrieben ist« (56,29). Wo ich mir sogleich die Vorstellung eines größeren, ja unendlichen Erkenntnisvermögens bilde – ähnliches gilt für das Erinnerungsvermögen oder das Vorstellungsvermögen oder für irgend ein anderes –, da kann ich keine Vorstellung eines größeren Willens oder der »arbitrii libertas« (57,12) fassen.

Worin besteht die Vorzüglichkeit des Willens? Daß er nicht größer gedacht werden kann. Und was kann da nicht größer sein? »Daß wir dasselbe tun oder auch nicht tun (das heißt bejahen oder verneinen, erstreben oder meiden) können« (57,21). Diese Willenskraft ist »höchst umfassend und in ihrer Gattung vollkommen« (58,16). Daß beim Bejahen oder Verneinen, Erstreben oder Meiden, eine klare und deutliche Einsicht vorliegt, beeinträchtigt nicht die Freiheit. Im Gegenteil. Je größer die Einsicht ist, um so freier gebe oder verweigere ich meine Zustimmung. Nur die Unentschiedenheit verschwindet dabei.

Dem Irrtum unterliegen besagt, daß »ich jene Freiheit nicht richtig gebrauche« (61,8). Ich halte den Willen nicht in den Grenzen dessen, was ich klar und deutlich einsehe, »sondern dehne ihn auf das aus, was ich nicht einsehe« (58,22). Diese Ausrichtung des Willens auf das Nichteingesehene ist »ein Mangel« (Privatio) (60,7) – es fehlt das, was jeder Willensbestimmung vorausgehen muß: die »perceptio intellectus« (60,4) –, und geht auf mich zurück. Ich verursache »jene Willensakte oder Urteile, in denen ich irre« (60,27), die, sofern sie von Gott abhängen, wahr und gut sind; denn so sind sie etwas positives und reales.

Aber warum geht Descartes bei dieser Erörterung des Wahren und Falschen (vgl. Titel der 4. Meditation) so auf den Willen ein? Etwa nur, weil im Urteil ein Willensakt enthalten ist? Oder was hat er im Auge, wenn er die Anfälligkeit für den Irrtum auf die Ungleichmäßigkeit von Intellekt und Willen zurückführt? Nicht die Beschränktheit des menschlichen Verstandes, sondern ein unglaublich törichtes Handeln; das Erdichtete wird dem Realen vorgezogen.

Nicht die Beschränktheit des Verstandes ist ihm problematisch. Es macht Descartes keine Schwierigkeit, sie anzuerkennen. Mehr noch, auf seine Person hin bezogen, spricht er von der »Mittelmäßigkeit meines Geistes« (DdM 1. Kap. = VI 3,9). Aber daß man solch törichte Wahl treffen kann, das Falsche statt des Wahren zu wählen, ist das Fragwürdige. Ihm kommt es nun darauf an, solch törichter Wahl ein Ende zu bereiten. Deshalb hat er mit einer Sache, die nie ein Erdichtetes sein kann, den Anfang gemacht. Jene Sache, die zweifellos Etwas ist, etwas Reales, zeigt beispielhaft, wie das klar und deutlich Erfasste den ganzen Unterschied macht.

Dieses klar und deutlich Erfasste, das kein Nichtiges sein kann, hat sich als das von Gott Gedachte und Gewollte erwiesen: es ist Objekt seiner Vernunft, seines Willens und seiner Macht. Noch bevor ich die Existenz der materiellen Dinge bewiesen habe, weiß ich, daß sie als ausgedehnte Sache bzw. Objekt der reinen Mathesis (71,8; 71,15; 74,2; 80,10) existieren können. »Ich weiß, daß alles, was ich klar und deutlich erfasse, so von Gott geschaffen werden kann, wie ich es erfasse« (78,2). Dies sagt hinsichtlich

der Idee der denkenden Sache und der ausgedehnten, daß Gott jede für sich setzen kann (vgl. 78,6).

Daß man eine so törichte Wahl trifft, zeigt allein die Notwendigkeit, die Frage nach dem, was ich einsehen kann – »quaestio de eo quod potest intelligi« (387,3) –, zu trennen von der Frage nach dem, was tatsächlich ist, »quaestio de eo quod revera est« (387,4). Die törichte Wahl weckt die Frage: bin ich noch bei Sinnen? Es ist eine Frage »in ordine ad meam perceptionem« (8,8), eine Frage, die zunächst die Frage »in ordine ad ipsam rei veritatem« (8,6) verschiebt.

Angesichts der Situation, welche sich als Folge jener Wahl einstellt, konnte Descartes nicht länger das hinnehmen, was man für gewöhnlich unterstellt, daß nämlich die Sache sich so verhält, wie wir sie vernehmen (vgl. 226,15). Hätte er dies hingenommen, wäre er beim erst Empfundenen geblieben, daß ich alles habe, was den Körper bildet, »den ich gleichsam als einen Teil meiner selbst oder vielleicht auch als mein Ganzes betrachtete« (74,18), und daß sich dieser unter vielen anderen Körpern befindet, von denen er vieles Zuträgliches oder Unzuträgliches erfährt. Da »konnte mir nichts anderes in den Geist kommen« (75,22), als daß meine Kenntnis der Dinge von den von außen kommenden Vorstellungen herrührte und diese Vorstellungen den Dingen ähnlich seien.

Hier wird die Frage nach dem erstlich Erfassten, das heißt nach dem Ersten, den ich unzweifelhaft weiß, zu einer Frage »in ordine ad meam perceptionem« (8,8), hinsichtlich meines Erfassten: handelt es sich um ein Erfassen oder rede ich mir etwas ein? Das erstlich Erfasste hat sich also als etwas zu erweisen, daß ich mir nie einreden kann, weil es kein von mir Erdachtes sein kann. Dabei erwies es sich als das »ich bin«, als meine Natur. Anschließend drängte sich die Frage auf: was vernehme ich denn klar und deutlich an dem, was ich nicht bin, am Körper? Nachdem erwiesen wurde, daß beide, die denkende Sache und die ausgedehnte, ihre »wahre Natur« vom »wahren Gott« (381,14 u. 15) herhaben, wird schließlich ihre »reale Verschiedenheit« (so der Untertitel der 6. Meditation) thematisch.

Diese reale Verschiedenheit setzt die Existenz der körperlichen Dinge voraus. Ich empfangen passiv die Vorstellung sinnlicher Dinge, was aber ein aktives Vermögen, das diese Vorstellungen hervorbringt oder bewirkt, impliziert. Dieses kann nicht in mir sein »weil es gar kein Denken (intellectio) voraussetzt« (79,12); also muß es in einer von mir verschiedenen Substanz sein, »in welcher nämlich all das formal enthalten ist, was objektiv in den Vorstellungen (ist)« (79,19). Und da Gott sich als Nicht-Betrüger ausgewiesen hat,

»ist gänzlich offenkundig, daß Er weder unmittelbar von sich mir jene Vorstellungen eingibt noch auch mittels irgendeines Geschöpfes, in dem ihre objektive Realität nicht formal, sondern nur in überragender Weise enthalten ist« (79,23).

Welchen Grund hätte ich noch, Ihn (Gott) nicht als einen Betrüger zu betrachten, »wenn sie von anderswoher als von den körperlichen Dingen ausgesandt wären« (80,2). »Folglich existieren die körperlichen Dinge« (80,4).

Mit der realen Existenz der Körper stellt sich von neuem die Frage: was erfasse ich denn mittels der Sinne? Keinesfalls die Natur der körperlichen Dinge. Denn keine

Natur oder Wesen einer Sache wird durch die Sinne vermittelt. Im Gegenteil – es zeigte sich, daß

»der Geist, indem er zur Einsicht kommt, sich gewissermaßen sich selbst zuwendet (se ad seipsam convertat) und sich auf eine von den ihm innewohnenden Vorstellungen richtet« (73,15).

Die cartesischen Meditationen tun nichts anderes als Zeugnis abzulegen von dieser »conversio« Umkehr – die cartesische Conversion –, welche erst die Entdeckung meiner Natur, der Natur des Körpers und der Natur Gottes ermöglicht.

Die Rede von einer Conversion ist berechtigt, weil Descartes sich von der unerhörten Täuschung, dem Nichtigen zuzustimmen, verabschiedet: eine Täuschung, die erst beim Aufdecken meiner selbst, der Natur des Körpers und der göttlichen Natur ans Licht kommt. Eine Täuschung, die sich so lange halten konnte, weil ich der Meinung war, daß mein Urteil über die Gegenstände der Sinne – und dazu gehöre auch Ich; als Körper, als Teil meiner selbst, empfinde ich mich als seiend unter vielen anderen Körpern – »von der Natur gelehrt zu sein« (76,18). Das methodische Verfahren, das zur ersten Erkenntnis führte, zum ersten wahrhaft Eingesehenen, war nur möglich, weil ich die Erfahrung machte, »daß die Natur mich zu vielem antrieb, wovon mir die Vernunft abriet« (77,21).

In Wahrheit besteht diese Belehrung durch die Natur darin, daß »ich überzeugt war, daß es sich so verhalte, noch bevor ich irgendwelche Gründe erwogen hätte, wodurch dasselbe bewiesen wäre« (76,18). Nachdem aber bewiesen wurde, daß meine Natur eine denkende Sache ist, der Körper aber eine ausgedehnte, und diese beide notwendig etwas sind, kein Erdichtetes sein können: denn sie sind etwas, das klar und deutlich eingesehen wird und als solche Gegenstand des göttlichen Erkennens und Wollens, ändert sich die Bestimmung der Natur, sei es im Allgemeinen, sei es im Besonderen, von Grund auf. Natur im Allgemeinen ist nun nicht mehr eine unbestimmte Größe, eine unbegriffene Gewalt, sondern ist »nichts anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Koordination der geschaffenen Dinge« (80,22). Beim Ganzen habe ich entweder Gott im Blick, jener, der vernünftig denkt, will und schafft, oder das, was Er in vernünftiger Weise aufeinander abgestimmt hat.

Denn das im cartesischen Sinne Geschaffene ist nicht das aus Gott Hervorgegangene, das folglich zur Quelle zurückwill – diese Hinordnung auf Gott ist schon längst nicht mehr die erste Bestimmung des Geschaffenen –; es ist das von Gott Gedachte und Gewollte, einem Gott, dem nichts irgendwie vorgegeben ist; und folglich ist es das ganz vernunftmäßig Koordinierte. Eine Wissenschaft des Universums ist möglich, mehr noch: ist geboten. Denn erst mit dieser Wissenschaft bekomme ich Einsicht in das Ganze, wie es von Gott gedacht und gewollt ist: ich kann in Gedanken nachvollziehen, wie sich das Ganze aus einem anfänglichen Chaos her entwickelt, das heißt geordnet hat.

Sodann gibt es die Natur im Besonderen, »die Verflechtung (complexio) alles dessen, was Gott mir verliehen hat« (80,25). Ich lerne mich als wahrer Mensch kennen, das heißt als jemanden, der nicht rein vernünftig einsieht, was mit dem Körper geschieht, was dieser fühlt, usw. – »ähnlich wie der Schiffer mit dem Auge wahrnimmt, wenn am Schiffe etwas zerbricht« (81,8; vgl. Brief an Regius, Jan. 1642, III 493,14) – und so nähme ich auch die mich umgebenden Körper wahr. Daß dies nicht der Fall ist,

zeigt, wie sehr der Körper mit mir aufs innigste verbunden ist. Darauf braucht Descartes in seiner Metaphysik nicht weiter einzugehen. Wohl kommt es jetzt darauf an, diese Natur im Besonderen abzugrenzen von der Natur in einem noch engeren Sinne, »strictius« (82,15), nämlich »(das) was Gott mir verliehen hat als einem Zusammengesetzten aus Geist und Körper« (82,24). Stellt sich doch schließlich noch eine Frage, die nicht das Ganze betrifft, das mir verliehen wurde, sondern nur meine Natur, meine zusammengesetzte Natur – die Frage: was ist an dem, was diese Natur vernimmt, klar und deutlich?

Oder sollte am sinnfällig Vernommenen nichts klar und deutlich sein? Das aber hieße, daß es nichts Wahres hätte, also auch nichts Reales und somit ohne Bedeutung für mich in meinem Zusammengesetzt-sein. Die Körper sind aber »genügend klar und deutlich« (83,19), um dem Geist anzuzeigen, »was dem Zusammengesetzten, dessen Teil er ist, zuträglich oder unzuträglich ist« (83,17). Diese Klarheit und Deutlichkeit bringt Licht in das geläufige Dunkel. Und was lag da im dunkeln? Die Gewohnheit, die Naturordnung zu pervertieren: ich gebrauchte die Wahrnehmungen »als sichere Regeln, um unmittelbar zu erkennen, welches das Wesen der außer uns befindlichen Körper sei« (83,20).

Dennoch bleibt eine letzte Schwierigkeit: jemand empfindet Durst, während Trinken ihm doch schaden würde oder ohne daß er des Trankes bedarf. Wie ist ein solcher »Irrtum der Natur« selbst (85,23) möglich? Ist das vernunftgemäß? Und weshalb hindert die Güte Gottes nicht, daß die Natur trügerisch sei? Die Möglichkeit der Irreführung ergibt sich aus der Beschaffenheit des Körpers und seiner Einwirkung auf den Geist. Doch diese Einrichtung zeigt sich als höchst vernünftig, selbst die sogenannten Abirrungen bestätigen dies. Somit widerstreitet es nicht der göttlichen Güte, daß die aus Geist und Körper zusammengesetzte menschliche Natur (vgl. 88,20) sich bisweilen täuscht. Es erübrigt sich hier, auf diese Darlegung im Einzelnen einzugehen. Wesentlich und entscheidend ist dies, daß ein solcher Irrtum nicht nur der Wissenschaft nicht im Wege steht, sondern im Gegenteil, die Wissenschaft von meiner zusammengesetzten Natur diese Täuschung als eine Ausnahme aufdeckt, als eine Ausnahme, die genau den vernünftigen Ablauf im Zusammengesetzten selbst bezeugt.

Literaturverzeichnis

1 Quellen

Anselm von Canterbury, *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 Bd., Edinburg 1946–1961.

Cajetan, Thomas de Vio, *In de ente et essentia commentaria*, ed. M.H. Laurent, Turin 1934.

Descartes, R. *Œuvres*, ed. Adam-Tannery, Paris, 1973 ff.

Duns Scotus, Joh., *Opera omnia*, Rom 1950 ff.; bisher erschienen: Bd. I–VII (1950–1973) und XVI–XVIII (1960–1982).
Tractatus de primo principio, ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974.
Opera omnia, ed. Wadding-Vivès, Paris 1891–1895.

Henricus Gandavensis, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, ed. Badius, Paris 1520. Nachdruck St. Bonaventure, NY/Leuven/Paderborn 1953.
Quodlibetales, ed. Badius, Paris 1518. Nachdruck Leuven 1961.
Opera omnia, ed. R. Macken u.a., Leuven 1979 ff.
Bd. 5: *Quodlibet I*, 1979.
Bd. 10: *Quodlibet VI*, 1987.
Bd. 13: *Quodlibet IX*, 1983.
Bd. 14: *Quodlibet X*, 1981.
Bd. 27: *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. 31–34, 1991.

Rousseau, J. J. *Œuvres complètes*, ed. Bibl. La Pléiade, 5 Bd., Paris 1959–1995.

Suarez, Fr. *Opera Omnia*, ed. Vivès, Paris 1856–1861.
Über die Individualität und das Individuationsprinzip (*de unitate individuali eiusque principio*). Fünfte metaphysische Disputation, ed. R. Specht, übersetzt und erläutert, 2 Bde., Hamburg 1976.

Thomas von Aquin, *Opera omnia*, ed. Leonina, Rom 1886 ff.

2 Literatur

- AERTSEN, J.A.: Transcendental Thought in Henry of Gent, in: Henry of Ghent. (ed. Vanhamel), Leuven 1996, 1–18.
- BARTH, T.: Zur univocatio entis bei Johannes Duns Scotus, in: Wissenschaft und Weisheit 21 (1958) 95–108.
- BECKMANN, J. P.: ›Idee‹, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. IV, Sp. 93–94 (Heinrich von Gent); Sp. 95–99 (Joh. Duns Scotus).
- DERS.: Der ideentheoretische Grundansatz bei Thomas von Aquin, Joh. Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, in: Franziskanische Studien 57 (1975) 366–377.
- BENES, J.: Valor »Possibilium« apud St. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Jacobum de Viterbo, in: Divus Thomas (Placentiae) 29 (1926) 612–634; 30 (1927) 94–117 und 333–355.
- BÉRUBÉ, C.: Jean Duns Scotus: Critique de l'»Avicennisme Augustinisanant«, in: De Doctrina Iohannis Duns Scoti, Rom 1968, Bd. I, 207–243.
- BOEDER, H.: Causa exemplaris, in: Argo. Festschrift für Kurt Badt, Köln 1970, 15–26.
- DERS.: Topologie der Metaphysik, Freiburg/München 1980.
- BORAK, H.: Metaphysischer Aufbau des Seinsbegriffs bei Duns Scotus, in: Wissenschaft und Weisheit 28 (1965) 39–54.
- BOURGEOIS, R.: La théorie de la connaissance intellectuelle chez Henri de Gand, in: Revue de philosophie 36 (1936) 238–251.
- BROWN, J.V.: Intellect and knowing in Henry of Ghent, in: Tijdschrift voor Filosofie 37 (1975) 490–512 und 692–712.
- CASTELLOTE CUBELLS, S.: Die Anthropologie des Suarez, München 1962.
- COURTINE, J. F.: Suarez et le système de la métaphysique, Paris 1990.
- DERS.: ›Realitas‹, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Sp. 178–185.
- DERS.: ›Realität/Idealität‹, in: ebd., Sp. 185–193.
- DERS.: ›Res‹, in: ebd., Sp. 892–901.
- DESCOQS, P.: Le Suarézisme, in: Archives de philosophie 2 (1924) 123–154.
- DERS.: Thomisme et Suarézisme, in: Archives de philosophie 4 (1927) 82–183.
- FÄH, H. L.: Joh. Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes (Ord I d 3 q 1–3), in: Franziskanische Studien 47 (1965) 187–299; 50 (1968) 162–233 und 268–367.
- DERS.: Johannes Duns Scotus: Die Einfachheit Gottes (Ord I d 8 q 1–4), in: Franziskanische Studien 52 (1970) 137–183; 54 (1972) 209–357.
- DERS.: Johannes Duns Scotus: Gottes Dasein und Einzigkeit (Ord I d 2 q 1 und 3), in: Franziskanische Studien 44 (1962) 192–241 und 343–382.
- DERS.: Johannes Duns Scotus: Ist Gottes Dasein durch sich bekannt? (Ord I d 2 q 2), in: Franziskanische Studien 43 (1961) 348–373.
- GILSON, E.: Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1930.
- DERS.: Index scolastico-cartésien, Paris 1913 (²1979).

- DERS.: Jean Duns Scotus. Introduction à ses positions fondamentales, Paris 1952. Deutsche Übersetzung: Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf 1959.
- DERS.: L'être et l'essence, Paris 1962.
- DERS.: René Descartes. Discours de la Méthode, texte et commentaire, Paris ⁵1976.
- GOUHIER, H.: La pensée métaphysique de Descartes, Paris 1962.
- GUEROULT, M.: Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vol., Paris ²1968.
- HEIDEGGER, M.: Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt a. M. 1983.
- DERS.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975.
- HOCEDEZ, E.: Gilles de Rom et Henri de Gand sur la distinction réelle, in: Gregorianum 8 (1927) 358–384.
- DERS.: Le premier Quodlibet d'Henri de Gand (1276), in: Gregorianum 9 (1928) 92–117.
- HÖDL, L.: Neue Begriffe der Seinserkenntnis im Einflußbereich des Heinrich von Gent, in: Miscellanea Mediaevalia 2 Berlin (1963) 609–615.
- HOERES, W.: Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus, in: Franziskanische Studien 47 (1965) 121–186.
- DERS.: Wesenheit und Individuum bei Suarez, in: Scholastik 37 (1962) 181–210.
- HOFFMANN, J.: La table des divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines, in: Revue néoscholastique de philosophie 36 (1934) 412–436.
- HONNEFELDER, L.: Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihrer Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, in: Deus et homo. Studia scolastico-scolastica 5 (1972) 661–671.
- DERS.: Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1979.
- DERS.: Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant - Peirce), Hamburg 1990.
- JANSEN, B.: Die Wesensart der Metaphysik des Suarez, in: Scholastik 15 (1940) 161–185.
- KLUXEN, W.: Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotischem Denken, in: De doctrina J. Duns Scoti, Rom 1968, 229–240.
- KOYRÉ, A.: Descartes und die Scholastik, Bonn ²1971.
- KROP, H. A.: De Status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metaphysica, Amsterdam 1987.
- MACKEN, R.: Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand, in: Miscellanea Mediaevalia 13 (1981) 769–776.
- MARION, J. L.: Sur la théologie blanche de Descartes, Paris 1981.
- MINGES, P.: Die distinctio formalis des Duns Scotus, in: Theol. Quartalschrift 90 (1908) 409–436.
- MURALT, A. de: L'enjeu de la Philosophie Médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, Leiden 1991.
- NEIDL, W.: Der Realitätsbegriff des Fr. Suarez nach den Disputationes Metaphysicae, München 1966.

- NYS, T.: De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent, Leuven 1949.
- OWENS, J.: Metaphysische Trennung bei Thomas von Aquin in: Thomas von Aquin II, ed. K. Bernath, Darmstadt 1981.
- PAULUS, J.: Henri de Gand et l'argument ontologique, in *AHDLMA* 10 (1935–36) 265–323.
- DERS.: Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa Métaphysique, Paris 1938.
- DERS.: Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence, in: *AHDLMA* 13 (1940–42) 323–358.
- PERLER, D.: Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes, in: *Studia Leibnitiana* XXVI/2 (1994), 187–209.
- RAST, M.: Die Possibilenlehre des Franz Suarez, in: *Scholastik* 10 (1935) 340–368.
- RODIS-LEWIS, G.: Quelques compléments sur la création des vérités éternelles, in: Etienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire, Paris 1980, 73–77.
- RÜSSMANN, H.: Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo, Freiburg i. Br. 1938.
- SCHELTENS, G.: Die thomatische Analogielehre und die Univozitätslehre des J. Duns Scotus, in: *Franziskanische Studien* 47 (1965) 315–338.
- SCHMAUS, M.: Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil. Die trinitarischen Lehrdifferenzen, Münster 1930.
- SCHNEIDER, M.: Der angebliche philosophische Essentialismus des Suarez, in: *Wissenschaft und Weisheit* 24 (1961) 40–68.
- SCHÖNBERGER, R.: Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter (Quellen und Stud. z. Philos., 21). Berlin 1986.
- SEIGFRIED, H.: Wahrheit und Metaphysik bei Franz Suarez, (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 32), Bonn 1967.
- SWIEZAWSKI, S.: Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scotus, in: *AHDLMA* 9 (1934) 205–260.
- WERNER, H.-J.: Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Joh. Duns Scotus, Bern/Frankfurt a. M. 1974.
- WETTER, F.: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1967.
- WIPPEL, J. F.: Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's Theory of Intentional Distinction between Essence and Existence, in: *Mélanges J. P. Müller (Studia Anselmiana 63)*, Rom 1974, 289–321.
- DERS.: The Reality of Non-Existing Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, in: *Review of Metaphysics* 34 (1980–81), 727–758.
- WÖLFEL, E.: Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. Münster 1965.
- WOLTER, A. B.: The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus, St. Bonaventure, NY 1946.
- ZIELINSKI, I.: Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei J. D. Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit* 48 (1985), 17–32.
- ZIMMERMANN, A.: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Leiden 1965.