

BEGRIFF UND KONSTITUTION  
DER PERSON  
IM ENDLICHEN BEREICH  
NACH JOHANNES DUNS SCOTUS

Andreas Decker  
Bonn 1987

## Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	2
I.1	Anliegen und Methode der Arbeit	2
I.2	Der Ort der Frage nach Begriff und Konstitution der Person im Werk des Johannes Duns Scotus	3
II.	Der Personbegriff	5
II.1	Struktur und Bedeutung eines erstintentionalen Begriffs	5
II.2	Erste Beweise der Erstintentionalität und das Problem der Allgemeinheit des Personbegriffs	11
II.3	Definition der Person und Erweis ihrer Erstintentionalität	17
II.4	Das Problem der formalen Negativität des Personbegriffs	22
II.5	Zur Möglichkeit eines positiven Begriffs	28
III.	Die Konstitution der Person im endlichen Bereich	35
III.1	Der Formalgrund endlicher Personalität: aptitudinale und aktuelle Inkommunikabilität	36
III.2	Person als Suppositum	41
III.2.a	Zur Bestimmung suppositorischen Seins	42
III.2.b	Identität und Nicht-Identität von Natur und Suppositum	45
III.2.c	Konsequenzen für die Inkommunikabilität der Person im endlichen Bereich	48
III.3	Die Rolle der Individualität in der Konstitution der Person	52
IV.	Schluss	60
	Literatur	90

## I. Einleitung

### I.1 Anliegen und Methode der Arbeit

Zur Thematik der Person liegen aus der neueren Scotusforschung, die sich wenigstens zum Teil schon auf gesicherte Texte der Editio Vaticana stützen kann, vor allem zwei Untersuchungen vor(1), wenn man von einigen kleineren, meist speziellen Themen gewidmeten Arbeiten absieht. Sowohl F. Wetter wie E. Wölfel behandeln die Thematik in Hinblick auf das Trinitätsproblem, so dass naturgemäß Begriff und Konstitution der Person im endlichen Bereich nur teilweise untersucht werden. Die letzte umfangreichere Arbeit über diesen spezielleren Gegenstand stammt aus dem Jahre 1954(2), und eine Untersuchung, die neuere Ergebnisse zur Ontologie und Metaphysik des Scotus(3) einbezieht, steht bisher aus.

Die vorliegende Arbeit versucht zu zeigen, wie die scotischen Aussagen zu Begriff und Konstitution der kreatürlichen Person in vielfacher Hinsicht in grundlegende Themen seines philosophischen Denkens eingebettet sind. Eine angemessene Klärung erfordert daher den Bezug auf sein Verständnis von Metaphysik sowie entsprechende "Lehrstücke". Es ist klar, dass sie im Rahmen dieser Arbeit nur Knapp und komprimiert mit Verweis auf die zentralen Stellen sowie die zugehörige Sekundärliteratur eingeführt werden können. Zumeist kann diese Form der Behandlung leider nicht der von Scotus selbst gesehenen Problemlage und seiner in zähem Ringen von Argument und Gegenargument sich vollziehenden Denkbewegung gerecht werden. Denn die systematisch so wichtigen und auch für die vorliegende Problematik aufschlussreichen Themen werden von Scotus ja gerade nicht als systematisch fertig verwertbare "Lehrstücke" oder "Doktrinen" vorgelegt, sondern dort, wo die Klärung bestimmter theologischer Schwierigkeiten es erfordert, innerhalb der theologischen Abhandlung eingeführt und entwickelt. Ihr philosophischer Gehalt kann also bei kritischem, d.h. theologischen Kontext und Philosophie unterscheidenden Vorgehen nur Ergebnis einer Interpretation der jeweiligen Stellen im Gesamtzusammenhang sein.

Im Vordergrund dieser Arbeit stehen Interpretation und Analyse des scotischen Originaltextes(4). Ein Bezug auf die Sekundärliteratur erfolgt daher nur, wenn es der Klärung der eigenen Interpretation dient, sei es durch Verweis auf erhärende oder weiterführende Stellen oder sei es durch Auseinandersetzung mit konträren Positionen.

## I.2 Der Ort der Frage nach Begriff und Konstitution der Person im Werk des Johannes Duns Scotus

Wie der Personbegriff seine Bedeutung überhaupt dem Ringen um theologische Fragen verdankt, so wird er auch im Werk des Duns Scotus zur Klärung bestimmter Problemkomplexe, die in christlichen Glaubensinhalten begründet und von der theologischen Tradition vorgeprägt sind, eingeführt und entfaltet. Traditionell ist dies zum einen die Christologie mit ihrer Grundaussage, in der einen Person Christi seien zwei Naturen vereint, sowie der Implikation, die menschliche Natur werde nicht als Person assumiert. Zum zweiten bringt die Trinitätslehre die Schwierigkeit mit sich, über die individuelle Einheit der einen göttlichen Wesenheit hinaus drei personale Einheiten zu denken, die die essentielle Einheit nicht aufheben. Als drittes ist noch - da ein Zusammenhang mit dem ersten Bereich besteht - die Frage nach dem nicht-personalen Status der 'anima separata' zu nennen. Weitere Relevanz kommt dem Personbegriff in der Engellehre zu(5). Dieser Themenbereich wird allerdings im folgenden nicht ausdrücklich berücksichtigt, obwohl die Ergebnisse zu Begriff und Konstitution im Endlichen ohne Abstriche auch von den reinen Geistwesen gelten.

Um die Alternative bloßen Glaubens oder gar die Gefahr eines Irrationalismus zu vermeiden und die Glaubensinhalte in einer der Vernünftigkeit des Menschen entsprechenden, verantworteten Weise zu vertreten, ist eine rationale Erhellung des Geglaubten, so weit dies möglich ist, unerlässlich. Dies ist Aufgabe einer Theologie, die sich als 'fides quaerens intellectum' versteht und die - so wie die Offenbarung auf die natürliche Sprache der Menschen angewiesen ist - notwendig an die Philosophie als Reflexion auf die aus natürlichem Wissen

stammenden Elemente menschlichen Denkens und Verstehens verwiesen ist(6).

In der Thematik der Person stellen sich für Scotus vor dem Hintergrund seines spezifischen Metaphysikkonzeptes und des gestiegenen Anspruchs an Wissenschaftlichkeit vorrangig zwei Aufgaben. Zum einen ist die Univozität und transzendente Aussagbarkeit(7) des Personbegriffs zu untersuchen. Dies impliziert die Möglichkeit der Auflösung komplexer Strukturen in (schlechthin) einfache Gehalte, die Formal- und Modaldistinktion sowie die Begründung der Erstintentionalität der verwendeten Begriffe. Zum anderen ist die ontologische Konstitution der Person zu analysieren, um sowohl im endlichen wie unendlichen Bereich individuelle und personale Einheit differenzieren zu können. Dies setzt eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien von Individualität und Personalität, der Lehre von den 'Letztdifferenzen' sowie der Bedeutung der Unendlichkeit und Endlichkeit sowie der Kontingenz voraus. Ziel der Einführung dieser philosophischen Analysen und Mittel ist ein wissenschaftlich gesicherter Aufweis der "Möglichkeit" - im Sinne formaler Nicht-Widersprüchlichkeit - von Inkarnation und Trinität, insoweit der Begriff und die Realität der Person dabei eine Rolle spielen.

## II. Der Personbegriff

In der zweiten *Distinctio* des ersten Buches seines Sentenzenkommentars wendet sich Scotus, nachdem er zuvor vom Sein und der Einheit Gottes gehandelt hat, der Frage zu, "utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum"(8), und leitet damit dasjenige Thema ein, das - schon vom äußeren Umfang her - ohne Zweifel den Schwerpunkt des ersten Buches im Sentenzenkommentar bildet: wie nämlich die vollkommene Einheit Gottes bei gleichzeitiger Vielheit der Personen gedacht werden könne. Obwohl von der Sache her in *Ord.* und *Lect.*I d.2 p.2 q.1-4 schon zentrale Momente der scotischen Lehre von der Person zur Sprache kommen, werden die anstehenden Fragen nicht mit Hilfe des Terminus 'Person' gelöst(9). Er steht hier nicht im Mittelpunkt. Erst nachdem die innergöttlichen Hervorgänge der Personen abgehandelt sind, thematisiert Scotus - dem vorgegebenen Verlauf der Sentenzen des Petrus Lombardus folgend(10) - eigens in der 23. *Distinctio* Begriff und Definition der Person, um damit die Grundlage für die Behandlung der schwierigen Fragen nach der Konstitution und den Proprietäten der göttlichen Personen zu bereiten.

### II.1 Struktur und Bedeutung eines erstintentionalen Begriffs

Ist der Begriff der Person, insofern er etwas Gemeinsames von Vater, Sohn und Heiligem Geist aussagt, ausschließlich ein Begriff zweiter Intention? Mit dieser Frage leitet Scotus das Problem von *Ord.*I d.23 q.u. ein(11). Die Frage nach Erst- oder Zweitintentionalität des Personbegriffs ist von eminent theologischem Interesse, wie schon die Eingangsargumente (*argumenta principalia*) zeigen: Trinität ist nicht ein bloßer Begriff, sondern eine Realität, und die göttliche Person wird real hervorgebracht und als reale angebetet, was ein Begriff zweiter Intention nicht erklären kann(12). Der Begriff soll also eine den Personen gemeinsame Struktur ausdrücken, die nicht bloß gedachtes Sein im Begriff, sondern ein vom Denken unabhängiges, reales Sein hat. Andererseits hat er die

Realität der Personen so zu fassen, dass die Einheit des göttlichen Wesens, aber auch die gleichsam individuelle Einheit jeder einzelnen Person nicht aufgehoben wird. Die Untersuchung des Scotus in der vorliegenden *Distinctio* erfolgt in Hinblick auf diese trinitätstheologischen Schwierigkeiten. Vor dem Hintergrund des angedeuteten Theologieverständnisses und des Anspruchs an Wissenschaftlichkeit bei der Behandlung theologischer Fragen werden sich der Untersuchung zwei grundsätzliche Aufgaben stellen. Zum einen ist zu zeigen, ob und wie der Personbegriff transzendental verwendbar ist, d.h. dass er die göttlichen Personen erfasst, ohne die aufgewiesenen Probleme herbeizuführen, und zum anderen wird man annehmen können - obwohl Scotus dies in *Ord.I d.23* nicht ausdrücklich bemerkt -, dass es schon hier und nicht erst im dritten Buch des Sentenzenkommentars sein Anliegen ist, einen Personbegriff zu entwickeln, der auch für die Christologie und damit für die Bestimmung der kreatürlichen Person verwendbar ist und zwar in univoker Form. Trifft dies zu, so muss sich zeigen lassen, dass die Frage nach dem Personbegriff unabhängig von der Frage nach der Konstitution beantwortet werden kann, was voraussetzt, dass der Begriff nicht an eine bestimmte Konstitutionsform (göttlich-unendlich oder kreatürlich-endlich) gebunden ist. Ist die Behandlung hier also primär vom trinitätstheologischen Rahmen motiviert und geleitet, so gilt jedoch sicher nicht, in diesem Zusammenhang gehe es "unserem Autor um den Personbegriff einzig, insofern dieser in der Trinitätslehre Verwendung findet"(13).

Welche Bedeutung hat nun die Frage nach der Erstintentionalität oder Zweitintentionalität für die angeschnittenen Probleme? Es wird sich zeigen, dass Scotus mit dieser terminologisch-technischen Formulierung, die zunächst nur ein spezielles Problem anzuzielen scheint, alle weiteren Fragen mit ins Spiel bringt. Scotus verwendet die Unterscheidung erste-zweite Intention in Anschluss an Heinrich von Gent(14) und führt mit ihrer Hilfe in die erkenntnistheoretische Grundlegung des Personbegriffs ein(15). Der Terminus "Intention" hat eine doppelte Bedeutung: einerseits kann er den Akt bezeichnen, in dem der Verstand sich auf einen Gegenstand richtet, andererseits kann er für den Gegenstand selbst stehen(16). Die doppelte Verwendungsmöglichkeit verweist auf ein Merkmal, das die scotische Auffassung von Erkennen grundlegend bestimmt und das W. Hoeres in An-

lehnung an E. Husserl als 'noetisch-noematischen Parallelismus' gekennzeichnet hat(17). Dieser Sachverhalt sei im folgenden bei der Behandlung der ersten und zweiten Intentionalität noch näher ausgeführt.

Was eine erste Intention ist, lässt sich am besten durch Abgrenzung vom Wesen der zweiten bestimmen. So führt Scotus in Ord.I d.23 q.u. aus, dass 'jede zweite Intention eine gedankliche Beziehung (*relatio rationis*) ist und zwar eine solche, die sich auf die Gegenstände (*scil. Subjekt und Prädikat*) des urteilenden oder zumindest eines mit dem anderen vergleichenden Verstandes bezieht. Dies erklärt sich daraus, dass eine zweite Intention verursacht wird durch die Tätigkeit des Verstandes, der über den Gehalt erster Intention reflektiert und dabei nichts an seinem Objekt bewirken kann außer gedankliche Beziehungen'(18). Eine zweite Intention ist also nur unter Voraussetzung einer ersten möglich, denn ein Vergleich oder die Verbindung zweier Gehalte im Urteil erfordert 'korrelative' Bezugsgrößen(19), und sie stellt Strukturen an den ersten Intentionen fest, die nur durch und in der Tätigkeit des Verstandes Sein haben. Diese Strukturen sind 'gedachte Beziehungen', also keine realen, da sie in ihrem Sein vom Intellekt verursacht sind, und sie sind Beziehungen, da sie nicht das innere Wesen, sondern lediglich äußere Relationen zwischen Inhalten aus erster Intention ausdrücken. Das heißt jedoch nicht, dass sie als willkürliche Produkte des Verstandes wie ein '*figmentum mentis*' anzusehen sind, denn sie beruhen - wie jede Relation - auf ihrem Fundament, dem erstintentional Begriffenen(20). Demgegenüber ist ein Begriff erster Intention derjenige, 'der unmittelbar von der Sache her entsteht, ohne (weitere) Tätigkeit des Verstandes' im Sinne eines Vergleichs oder Urteils(21). Die ersten Intentionen sind 'von den realen einzelnen Dingen abstrahiert und werden von ihnen 'washeitlich' (*in quid*) ausgesagt'(22), also in einer Form, die das Wesen und nicht ein nur qualifizierendes Merkmal des Wesens bezeichnet sowie in der Weise eines Subsistenten (*per modum subsistentis*) erfolgt(23). Im Gegensatz dazu können zweite Intentionen nicht 'washeitlich' von den Gegenständen erster Intention prädiziert werden(24), denn sie begreifen gerade nicht das gleichsam Subsistente und Wesentliche der erstintentionalen Gehalte, sondern stellen lediglich deren logische Beziehbarkeit aufeinander (beispielsweise des Artbegriffs zum Gattungsbegriff oder des Einzelnen zum Universalen(25)) und damit deren Aus-sagbarkeit voneinander heraus(26). Von hierher ist verständ-



lich, dass das Seiende als Begriff erster Intention Subjekt der realen theoretischen Wissenschaft, also der Metaphysik ist, während das Seiende in zweiter Intention das Subjekt der Logik darstellt(27).

Da also die erste Intention unmittelbar auf die Sache selbst bezogen ist und die zweite Intention nur durch Bezug auf vorliegende erstintentionale Gehalte zustandekommen kann, ist ein wesentliches Ordnungsverhältnis zwischen beiden festzustellen. Dieses erhält weitere Konturen, wenn man die Ordnung der Verstandestätigkeiten betrachtet. In Met.I 4 legt Scotus dar, dass die 'erste Tätigkeit des Verstandes im (einfachen) Erfassen von Einfachem' (apprehensio simplicium) bestehe, der die weiteren Tätigkeiten nachfolgen, nämlich als zweite das Urteil (compositio; d.h. die Verbindung verschiedener Gehalte) und als dritte das Argument (d.h. die Verknüpfung mehrerer Urteile)(28). Mit 'erster Tätigkeit' ist nicht die erste in zeitlichem Sinne in der aktuellen Entstehung von Erkenntnis gemeint, denn deren Ergebnis ist ein 'konfuser' Begriff, dessen Teilgehalte nicht im einzelnen je für sich klar und deutlich erkannt sind, sondern erst in einer anschließenden 'Auflösung' (resolutio) des 'konfus' erfassten Sachverhalts in 'distinkte' Begriffe, die jeden Teilgehalt für sich und deutlich repräsentieren, erkannt werden(29). Der in 'erster Tätigkeit' aufgefasste 'einfache Gehalt' ist als erster in der Ordnung der 'distinkten Begriffe' zu verstehen, denn nur diese geben - im Unterschied zu den mehrere Gehalte undifferenziert enthaltenden 'konfusen' Begriffen - je einen 'einfachen Gehalt' wieder. 'Einfach' (simplex) heißt ein Gehalt und der ihm entsprechende Begriff dann, wenn er - im Gegensatz zum 'nicht-einfachen' (non simplex) Gehalt (oder Begriff), der aus mehreren Teilgehalten zusammengesetzt nur eine 'beiläufige' (per accidens) Einheit bildet - eine 'wesentliche' Einheit (per se unum) darstellt, obwohl auch er aus mehreren Teilgehalten sich aufbaut. Werden diese Teilgehalte des 'einfachen' Begriffs wiederum einer 'Auflösung' unterzogen (und dieser Analyseprozess kann nicht ins Unendliche fortschreiten), so gelangt man zu 'schlechthin einfachen' (simpliciter simplex) Gehalten und entsprechenden Begriffen, die eben nicht weiter zurückführbar sind. So hat beispielsweise der in einer Definition ausgedrückte Wesensgehalt einer Sache eine 'einfache', also aus sich und wesentlich bestehende, aber keine 'schlechthin einfache' Einheit, denn er kann in seine Komponenten zerlegt werden(30).

Der Terminus 'erste Intention' ist nun im Sinne der 'ersten Verstandestätigkeit' zu verstehen und zwar - gemäß der oben angeführten doppelten Bedeutung - sowohl in bezug auf ihren Akt als ihren Gegenstand. 'Erste Intention' meint das gegenüber allem Vergleichen, Urteilen oder Schlussfolgern vorgängige 'einfache Erfassen', den 'schlichten Hinblick'(31) unmittelbar auf die Sache. Hierbei besteht, wie Scotus ausgehend von unserer Erfahrung zeigen kann, eine strukturelle Entsprechung zwischen der Einheit des Erkenntnisaktes und der Einheit des begriffenen Gehaltes. Eine einzelne 'einfache Erkenntnis' im Sinne einer 'ersten Intention' kann nur einen Sachgehalt erfassen, der auch 'in sich einer' (*per se unum*) oder gar 'unzurückführbar einer' (*simpliciter simplex*) ist. Oder auf der Ebene des Begriffs formuliert: Der 'einfache Begriff' wird "*una intellectione et uno actu intelligendi*" aufgenommen, während der 'nicht einfache Begriff' immer "*pluribus actibus*" erkannt wird(32). Der sich hier zeigende 'noetisch-noematische Parallelismus' ist also der eigentliche Hintergrund, der die doppelte Verwendung von 'Intention' ermöglicht. Zugleich begründet er die erkenntnistheoretisch grundlegend bedeutsame Möglichkeit, von der Gewissheit der Einheit eines Erkenntnisvollzuges auf die Einfachheit des im Begriff repräsentierten Gehaltes zurückzuschließen. Da alle weiteren Tätigkeiten wie Urteilen und Schlussfolgern sich auf der Basis der 'ersten Tätigkeit' aufbauen, hängt ihre wissenschaftliche Stimmigkeit unabdingbar von der zuvor distinkten, d.h. in einfachen Begriffen ersten Intention entfalteten Erkenntnis des zu behandelnden Sachverhaltes ab(33). Ob eine Problematik überhaupt wissenschaftlich zu behandeln ist, steht und fällt mit der Möglichkeit, die entsprechende Sachlage in erstintentionalen Begriffen klar und deutlich zu repräsentieren(34).

Die Darstellung der Lehre von den ersten und zweiten Intentionen, soweit sie für die anstehende Frage des Personbegriffs von Relevanz ist, sei mit einem kurzen Blick auf eine Aussage des Scotus beendet, die nochmals die grundlegende Bedeutung des 'Ersterfassten' komprimiert zum Ausdruck bringt. Wie Scotus in der Behandlung des Individuationsprinzips ausführt, kann der in der 'ersten Tätigkeit' erfasste Inhalt auf seinen reinen Sachgehalt (*quod-quid-est*) zurückgeführt werden(35), indem sowohl vom Modus, unter dem er erkannt wird (nämlich der Universalität) als auch vom Modus, unter dem er im einzelnen konkreten Ding existiert (nämlich der

Singularität), abgesehen wird. Dieser Gehalt, aufgrund seiner in der 'ersten Erkenntnis' (*prima intellectio*) festgestellten Gemeinsamkeit '*natura communis*' genannt, ist als solcher 'aus sich' (*per se*), also im Sinne der ersten Intention unmittelbar und erstlich Gegenstand des Verstandes. Gemäß dieser seiner Priorität wird er vom Metaphysiker betrachtet, ist also Subjekt der realen theoretischen Wissenschaft im Unterschied zur Logik, und er wird in der Definition, d.h. in einem 'einfachen Begriff' ausgedrückt(36), der einer Analyse in 'schlechthin einfache Begriffe' zugänglich ist. In ihm sind alle 'notwendig wesentlichen Aussagen' (*propositiones per se primo modo*) fundiert, d.h. solche Aussagen, die im Prädikatsbegriff das ausdrücken, was dem Subjekt erstens 'aus sich' (*per se*) im Gegensatz zum bloß 'Beiläufigen' (*per accidens*) sowie zweitens 'wesentlich' (*primo modo*), also dem Wesen selbst in Abgrenzung vom nur '*secundo modo*' ausgesagten *Proprium* zukommt(37). Dies findet darin seinen Grund, dass in einer Wesensaussage nur das wahr begriffen werden kann, was in der 'Washeit' (*quiditas*) selbst rein als solcher liegt, unabhängig von irgendwelchen Weisen, unter denen sie Sein hat(38). Auch diese Ausführungen heben die unverzichtbare, weil fundamentale Bedeutung des erstintentional Begriffenen hervor und bestätigen damit das früher Gesagte über das wesentliche Ordnungs- und Begründungsverhältnis von erster und zweiter Intention.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus dem Dargelegten für die Frage nach dem Personbegriff? Wenn es gelingt, den Personbegriff als erstintentionalen zu erweisen, ist sichergestellt, dass die Inhalte, die er gemeinsam von den Personen aussagt, in der realen Sachstruktur der Personen selbst begründet sind. Dann kann gezeigt werden, dass es ohne inneren Widerspruch möglich ist, in der Theologie zu behaupten, die göttlichen Personen würden real hervorgebracht, unterschieden und als solche angebetet. Denn ist die gemeinsame Struktur, die der Terminus 'Person' ausdrückt, lediglich in zweiter Intention durch eine logische Betrachtung hervorgebracht, so kann von diesem ihrem Sein, da ihr nur im Denken zukommt, nicht die Realität der Struktur erschlossen werden. Ein Begriff erster Intention kann demgegenüber das "Wesen" der Person bezeichnen. Ob und in welchem Sinne dies 'in quid' erfolgen kann, hängt natürlich davon ab, ob die Person eine Quidität im eigentlichen Sinne besitzt. Jedenfalls wird es - falls Personsein nicht ein 'schlechthin einfacher' Gehalt ist -

in Form einer Definition, also eines in sich noch zusammengesetzten 'einfachen Begriffs' geschehen(39), über dessen letzte, d.h. nicht weiter auflösbare Bestandteile jedoch aufgrund des 'noetisch-noematischen Parallelismus' Gewissheit zu erlangen ist. Nur so ist es möglich, 'aus sich notwendig' gültige Urteile zu fällen und die Thematik der Person wissenschaftlich zu behandeln.

## II.2 Erste Beweise der Erstintentionalität und das Problem der Allgemeinheit des Personbegriffs

Erste Beweise, dass der Personbegriff erster Intention ist, liefert Duns Scotus in der Auseinandersetzung mit der These Heinrichs von Gent, 'Person' sei nur zweiter Intention(40). Im ersten Argument(41), das Scotus gegen die These selbst anführt, geht er vom oben genannten Merkmal(42) jeder zweiten Intention aus, eine gedachte Beziehung zwischen Gliedern darzustellen, die der Verstand durch Vergleich oder Urteil feststellt. Da eine Relation aber nur errichtet werden kann unter Voraussetzung der korrelativen Glieder und die Person nicht in bezug auf etwas anderes Person genannt wird ("Persona autem non dicitur alicuius persona"), schließt Scotus, Person sei nicht (bloß) eine gedankliche Relation, also nicht zweiter Intention(43). Da es kein mittleres Drittes zwischen erster und zweiter Intention geben kann, denn sie sind zwei ursprünglich verschiedene Erkenntnisweisen, ist die Erstintentionalität hiermit bewiesen. Personsein ist eine Erstgegebenheit für den Verstand. Das schließt natürlich nicht die Möglichkeit aus, davon (wie von jedem in erster Intention erfassten Inhalt) in zweiter Intention einen logischen Universalbegriff zu bilden(44).

Das zweite Argument wendet sich gegen folgende Überlegung. Wie das Individuum sich zur Natur im allgemeinen verhalte, so die Person zur verstandesbegabten Natur; 'Individuum' besage aber nur eine Sache zweiter Intention, also gelte aufgrund der Parallelität Gleiches für 'Person'(45). Scotus gesteht den Obersatz zu, also dass Person als Individuum geistiger Natur aufgefasst werden kann (was hier noch nicht im Sinne einer genauen Definition verstanden werden darf!),

beweist jedoch das Gegenteil des Untersatzes, dass nämlich Einheit eine konvertible Eigenheit des Seienden ('passio entis') ist, die der Sache aufgrund der Konvertibilität aus ihr selbst ('ex natura rei') zukommt und folglich nicht zweiter Intention sein kann (was vor dem Hintergrund des ersten Argumentes klar ist). Dies gilt in besonderer Weise für die individuelle Einheit, die Scotus 'schlechthin Einheit' (unitas simpliciter)(46) nennt, da das Individuum "verissime ens et unum" ist(47). Aufgrund der zugestandenen Parallelität zwischen Individualität und Personalität ergibt sich die Erstintentionalität der personalen Einheit(48).

In einer dritten Überlegung setzt Scotus sich mit dem Gedanken auseinander, der Personbegriff müsse, wenn er in erster Intention gemeinsam von den göttlichen Personen ausgesagt werde, ein Universale sein, dessen Struktur den Personen real zukomme. 'Person' sei aber weder im Sinne einer Gattung (das sei offensichtlich) noch als 'vollbestimmte Art' (species specialissima) verwendbar, denn dann gäbe es in Gott zwei 'vollbestimmte Artnaturen', nämlich die gleichsam als Art auffassbare Gottheit sowie eben die Personalität. Da die Konsequenz unannehmbar sei, könne der Personbegriff nicht zweiter [erster!?] Intention sein(49). In seiner Antwort verweist Scotus auf zwei Autoritäten (Augustinus und Petrus Lombardus), die von Vater, Sohn und Hl. Geist als 'tres res' und 'tres subsistentias vel tres subsistentes' sprechen, also Termini verwenden, die nicht zweite Intentionen bezeichnen und trotzdem real gemeinsam sind(50).

Der auf Autoritäten fußende und nicht streng argumentative Charakter dieser Antwort lässt die eigentliche Begründung der Gegenbehauptung offen. Das ist nur ein vorläufiger Mangel, denn Scotus wird sie in der anschließenden Darstellung der eigenen Lösung der Frage darlegen. Hier, wie überhaupt in der Diskussion der 'opinio aliorum' als auch in den Eingangsargumenten geht es ihm eher darum, die wesentlichen Probleme im Zusammenhang der Frage nach dem Personbegriff einzuführen und damit das Feld der möglichen Untersuchungen abzustecken.

In diesem Feld spielt die Frage nach der Universalität eine zentrale Rolle. Der Problemgehalt der dritten Überlegung in der 'opinio aliorum' wird schon im 'contra' der Eingangsargumente in grundsätzlicherer Weise zur Sprache gebracht.

Dort heißt es, der Begriff 'Person' müsse als univok gemeinsamer ein Universale sein; wäre er aber als solcher ein Begriff erster Intention, so würde in den göttlichen Personen ein 'wirklich Universales' (universale reale) gemeinsam vorkommen und damit eine 'potentielle Realität' (realitas potentialis), d.h. ein weiter bestimmbarer Sachgehalt angenommen - das sei aber unmöglich(51), so dass folgt, der Personbegriff könne nicht erstintentional sein. Der letzten Schlussfolgerung kann Scotus verständlicherweise nicht zustimmen, doch sieht auch er die Gefahr, dass ein Universalbegriff, genauer: der von ihm bezeichnete Sachgehalt, wenn er in Gott selbst real sein soll, Potentialität und damit Endlichkeit im Unendlichen setzen würde. In der Lösung des 'contra'-Argumentes (die leider in der nicht zu Ende geführten *Distinctio* 23 der *Ordinatio* fehlt) ist es daher Scotus Anliegen, dem Personbegriff eigentliche Universalität abzusprechen und trotzdem zugleich dessen Allgemeinheit zu wahren, da er andernfalls eine wesentliche Funktion, die gemeinsame Aussagbarkeit, zunichte gemacht wäre. Eigentliche Universalität ist nämlich - so Scotus - letztlich geprägt durch 'Kontrahibilität' und 'Bestimmbarkeit'(52). 'Kontrahibilität' meint die Festlegung einer allgemeinen Natur, wodurch sie zur Natur eines Trägers (*Suppositum*) 'zusammengezogen' wird, und 'Bestimmbarkeit' verweist auf die Möglichkeit, durch weitere spezifizierende und letztlich individuierende Merkmale determiniert zu werden(53). Beide Eigenheiten des Universale bedeuten Potentialität. Der Person kommen sie aber nicht zu, denn 'Person' besagt gerade von ihrem Wesen her nicht eine 'festlegbare' oder 'bestimmbare' Sache(54). (Die Begründung hierfür liefert Scotus in der noch zu behandelnden '*responsio propria*'; siehe Abschnitte II.3 und 4.) So ergibt sich, dass 'Person' kein wirklich Universales ist und folglich auch nicht im Sinne eines Gattungs- oder Artbegriffes prädiert werden kann. Lediglich wenn Universalität nicht eine '*res contrahibilis*', sondern nur einen '*conceptus*' bezeichne, könne 'Person' ein Universale genannt werden, stellt Scotus abschließend fest(55).

Was aber bedeutet '*conceptus*'? Ist nun doch gemeint, dass die Gemeinsamkeit des Personbegriffs nur eine des 'Begriffs' (*conceptus*) ist und bloß auf der Ebene der zweiten Intention liegt? Dies ist nach dem oben Ausgeführten mehr als unwahrscheinlich, und das wird sich in der '*responsio propria*' noch bestätigen. Es geht Scotus in der Diskussion der dritten Überlegung der '*opinio aliorum*' sowie des 'contra'-Argumentes nicht darum, die Erstintentionalität in Frage zu stellen,

sondern den Universalitätscharakter des Personbegriffs zu problematisieren. Dieser Begriff muss als allgemeiner eine Struktur bezeichnen, die den Personen gemeinsam ist, und dies geschieht notwendig - so scheint es - in der Weise eines Universalen, das 'Eines in Vielem und von Vielem' besagt (unum in multis et de multis) - wie Scotus in Anschluss an Aristoteles das Universale definiert(56) -, also ein Sacheinheit nicht nur 'von Vielem' in einem Begriff zusammenfasst, sondern auch diese Sacheinheit 'in vielen' einzelnen Trägern, konkreten Seienden getrennt vorkommen lässt. Diese universal aufgefasste Sachstruktur kommt aber nur zustande unter Absehung von weiteren, besonders individuellen (d.h. in Gott von notional-proprieilen) Bestimmungen, denen gegenüber der Universalbegriff folglich notwendig potentiell ist. Dies trifft sowohl auf den logischen, in zweiter Intention gewonnenen(57) als auch auf den in erster Intention unmittelbar von der Sache her genommenen Universalbegriff zu. Letzterer ist zwar Ergebnis einer einfachen abstraktiven Erkenntnis. Aber auch er ist schon ein 'aktuell Unbestimmtes' (actu indeterminatum) und wird "complete universale" genannt(58). Beiden kommt also Potentialität aktuell zu. Genau an dieser Potentialität scheitert aber nach dem bisher Gesagten der Personbegriff, da er dann dem 'ens infinitum', das in sich schlechthin ohne Potentialität ist(59), und damit auch den göttlichen Personen, die aufgrund der Realidentität mit dem Wesen Gottes ebenso unendlich sind, nicht mehr zugesprochen werden darf.

Hier hilft übrigens - dies sei nur kurz berührt - auch der Gedanke nicht weiter, die Schwierigkeit sei nur im Charakter der von uns am endlichen Seienden gewonnenen Universalbegriffe begründet und man müsse lediglich in einer Modaldistinktion von ihrer Endlichkeit absehen, um auch deren Potentialität verschwinden zu lassen. Dies ist - stark vereinfacht gesagt - die Richtung, wie verschiedene Inhalte (sapientia, bonitas beispielsweise) dem göttlichen Wesen zugesprochen werden können, ohne dass sie Potentialität in das Wesen setzen und seine strikte Einheit aufheben(60). Hier handelt es sich aber nicht darum, mehrere formal differente Begriffe von dem schlechthin einen, formal aus sich unendlichen Wesen, das durch seinen Unendlichkeitsmodus den zugeteilten Inhalten jede Potentialität nimmt, zu prädisieren, sondern einen eindeutigen Begriff von mehreren, real voneinander unterschiedenen Trägern (scil. den göttlichen Personen) auszu-

sagen, die aufgrund ihrer realen Verschiedenheit nicht formal aus sich unendlich sein können (denn eine Mehrzahl unendlicher Seiender ist ein Widerspruch in sich)(61). Der Unendlichkeitsmodus kann hier also nicht zur Lösung verhelfen, denn Vater, Sohn und Hl. Geist bleiben, obwohl ihnen real, d.h. in Einheit mit dem göttlichen Wesen, die Unendlichkeit natürlich zukommt, real voneinander differente Hypostasen, deren jeweils differenzierendes Moment von einem allgemeinen Personbegriff nicht erfasst werden kann und der folglich diesem Moment gegenüber notwendig potentiell bleibt. Im Kern stoßen wir hier auf das Problem, ob und wie von letztunterschiedenen Instanzen ein gemeinsamer Begriff gebildet werden kann. (Mehr darüber jedoch in Abschnitt II.4.)

Wenn also 'Person' als universal Allgemeines nicht in Frage kommt, ist dann eine andere Form von Gemeinsamkeit in Sicht, die nicht die geschilderten Probleme mit sich bringt? Meint Duns Scotus, da er mehrfach vom 'commune' oder 'conceptus communis'(62) spricht, eine Gemeinsamkeit im Sinne der 'natura comunis'? Diese erfüllt ja die Bedingung der Erstintentionalität, insofern sie 'aus sich Objekt des Verstandes' ist(63), und sie ist durch eine ursprüngliche Allgemeinheit geprägt, die aber gerade nicht Universalität bedeutet, da ihr jene Indifferenz fehlt, wodurch das 'vollständig Universale' von jedem Suppositum in Identität aussagbar ist (wie in dem Urteil: "Dieses Individuum ist Mensch")(64). Ihre Allgemeinheit schließt also weitere individuelle Bestimmtheit aktuell nicht aus, wie dies das 'aktuell' Universale (zweiter wie erster Intention) tut. Dennoch ist dies nur eine Scheinlösung. Entscheidend ist, dass auch die 'natura comunis' die individuelle Bestimmung formal nicht einschließt, sondern gegenüber dieser oder jener Individualität indifferent ist. Zwar ist ihre Indifferenz eine andere als die soeben genannte des 'vollständig Universalen'. Ihre Indifferenz zeigt sich in einer 'absoluten', d.h. vom Sein im einzelnen Ding als auch vom Sein im Denken absehenden Betrachtung, weswegen sie auch 'natura absolute sumpta'(65) genannt wird. Ihre 'communitas' ist gerade in dieser Indifferenz begründet. Aber diese 'Gemeinsamkeit' birgt in sich den Grund zur Bestimmbarkeit. Obwohl sie, absolut betrachtet, weitere Bestimmungen nicht ausschließt und in Wirklichkeit nur im konkreten einzelnen Ding, d.h. vollständig singulär determiniert vorkommt, ist sie dennoch ein potentiell Unbestimmtes. Dies zeigt sich, wenn sie in einem einfachen abstrahierenden Er-



kenntnisakt aufgefasst und dadurch zu einem 'actu indeterminatum' erhoben wird, welches dann ein 'complete universale' darstellt(66). Dass die 'natura communis', bzw. 'natura absolute sumpta' den Grund der Möglichkeit zu dieser 'aktuellen Unbestimmtheit' schon in sich trägt und damit gleichsam potentiell unbestimmt ist, bestätigt sich darin, dass Scotus von ihr als "proximum fundamentum universalitatis"(67) spricht und von daher sie sogar 'universal' nennen kann, wenn auch nur - gleichsam von dem erstintentional-aktuell und dem logisch Universalen zweiter Intention zurückblickend - 'denominativ', d.h. in einem abgeleiteten, uneigentlichen Sinne(68).

Somit ergibt sich, dass Person als gemeinsame reale, erstintentionale und zugleich weiter differenzierende Bestimmungen ausschließende Struktur nicht im Sinne der Allgemeinheit der absolut betrachteten Natur verstanden werden kann, denn auch diese Natur setzt, wenn zwar nicht aktuell, so doch potentiell Bestimmbarkeit (andernfalls hätte sie keine Gemeinsamkeit) gegenüber individuellen Differenzierungen. Die 'natura communis' gehört eben in den Rahmen der essentiellen Ausformung des Seienden und nicht zur individuellen Letztbestimmung, weswegen sei auch von 'kleinerer Einheit' als die 'numerische Einheit' des Singulären ist(69). Auch ein Begriff, der unmittelbar von dieser Einheit der 'gemeinsamen Natur' genommen ist (wie der erstintentionale einfache Begriff), kann nicht ein Seiendes in seiner letzten, also vollbestimmten Realität und Einheit erfassen. Genau dies scheint aber vom Personbegriff gefordert zu sein. Er soll allgemein und zugleich gegenüber dem zu dieser oder jener Person (z.B. Vater oder Sohn) differenzierenden Moment nicht potentiell sein. Anders gesagt: das Allgemeine darf nicht als formaler (positiver) Teil innerhalb der Struktur 'Person' angesetzt werden, der als solcher notwendig kontrahibel und determinabel ist, sondern muss die Person in ihrer Ganzheit bezeichnen. Will man die aufgezeigten Schwierigkeiten vermeiden, so kann dies nur durch einen formal negativen Begriff geschehen. Dieser Lösungsansatz, den Scotus im Hauptteil der *Distinctio 23* vorlegt, sei nun im einzelnen entfaltet. Dies geschieht zunächst durch Einführung der Persondefinition, um im Blick auf sie die Frage der Erstintentionalität zu entscheiden. Im Anschluss daran werden sich aus der Definition ergebende Schwierigkeiten behandelt, worin auch die eben entwickelte Problematik zu einer Lösung kommt.

### II.3 Definition der Person und Erweis ihrer Erstintentionalität

Duns Scotus bestimmt die Person im Anschluss an Richard von St. Viktor als "unmittelbare Existenz einer geistigen Natur" ("*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*") (70). Obwohl er sich nicht ausdrücklich affirmativ zur Definition Richards bekennt, zeigt doch ihre Verwendung oder die ihres zentralen Merkmals (Inkommunikabilität) in allen entscheidenden Stellen, wenn es um das Thema der Person geht (71), dass er sich diese Bestimmung zu eigen gemacht hat. Sein besonderes Interesse richtet sich dabei auf den Begriff der Inkommunikabilität (in Abgrenzung zu Individualität), nicht - wie H. Mühlen meint (72) - auf 'Dasein' (*exsistentia*), was schon die verschiedenen Formulierungen zeigen, in denen Scotus 'Dasein' durch 'Subsistenz' ersetzt oder ganz auf 'exsistentia' verzichtet (73). Während Richard für die kreatürliche Person noch die Definition des Boethius ("*naturae rationalis individua substantia*") akzeptiert (74), verwendet Scotus einzig, wenn auch nicht immer wörtlich, die Bestimmung, die Richard selbst speziell für die göttliche Person vorgelegt hat (75), bezieht sie jedoch sowohl auf die göttliche wie die kreatürliche Person. Sein Anliegen ist offensichtlich, eine einzige eindeutige Bestimmung zu verwenden, die alle Fälle des Personseins erfasst. Genau dies leistet aber aus Scotus' Sicht die Definition des Boethius nicht (76), denn die vom Leib getrennte menschliche Seele als auch das göttliche Wesen sind von sich aus individuelle Substanzen geistiger Natur und haben doch keine Personalität. Geistige Individualität bedeutet also formal noch nicht Personalität. Da die 'deitas' den göttlichen Hypostasen und die 'anima separata' dem Körper mitteilbar ist, fehlt ihnen die letzte Unmittelbarkeit, die zur personalen Einheit erforderlich ist (77). Ferner überträgt die Bestimmung des Boethius, wenn sie univok verwendet wird, kategorial-endliche Inhalte auf Gott, da erstens die Negation 'individuum', sofern sie die Hypostasen vom Wesen unterscheiden soll, im göttlichen Wesen unzulässigerweise Teilbarkeit voraussetzt (die göttliche Natur ist mitteilbar ohne Teilung (78)), und zweitens kann Rationalität, da sie diskursives, im zeitlichen Nacheinander sich vollziehendes Verstehen bedeutet, ebenfalls Gott nicht zukommen.

Erfüllt nun aber die Definition Richards die Forderung einer univoken und transzendentalen Prädizierbarkeit? Da widerspruchsfreie Aussagbarkeit nicht nur logisch, sondern metaphysisch gefordert ist, also Bezug auf die Realität, fragt Scotus zunächst nach der Erstintentionalität der Definition und ihrer Elemente. Seine Antwort ist eindeutig: "dico quod nihil est in hac definitione Richardi quod significet intentionem secundam, quia ex natura rei - sine opere intellectus - est in Patre natura intellectualis et entitas incommunicabilis"(79). Das Urteil bleibt ohne weitere Begründung, was auf den ersten Blick erstaunlich zu sein scheint. Doch dies hat in der Beschaffenheit der ersten Intention selber seinen Grund, denn wenn eine erste Intention das einfache Erfassen eines Inhaltes 'unmittelbar von der Sache selbst her' ist und die 'erste Tätigkeit' des Verstandes darstellt(80), so kann für ein sich auf eine erste Intention stützendes Urteil, das ein bestimmtes Prädikat (z.B. Inkommunikabilität) einem Subjekt zuspricht, keine in der Begründung "frühere" Erkenntnis als eben die erste Intention selbst angegeben werden, da sie ja Urteile und Schlussfolgerungen bezüglich der betreffenden Sache überhaupt erst ermöglicht. Zeigt sich in solch schlichtem Erfassen die Zusammengehörigkeit verschiedener Gehalte, so kann hier nicht nochmals sinnvoll gefragt werden, ob dies so sei. Zwar kann auf der Ebene der ersten Intention ein nur einfacher, also in sich noch zusammengesetzter Begriff 'virtuell' falsch sein, wenn einer seiner Teilgehalte deutlich, ein anderer jedoch gar nicht erkannt wird. Diese 'virtuelle' Falschheit wird 'formal' offenkundig, wenn über den so unvollständig erfassten Gehalt ein (dann falsches) Urteil gefällt wird(81). Die Möglichkeit der Falschheit verschwindet aber gänzlich bei der Erkenntnis schlechthin einfacher Gehalte; hier kann es nur noch Kenntnis oder Unkenntnis geben, denn die vollkommene Einfachheit des Gegenstandes lässt keine Teilerfassung zu. Hier gilt der oben beschriebene 'noetisch-noematische Parallelismus' in besonderem Maße: der klaren Erkenntnis erster Intention eines nicht weiter auflösbaren Gehaltes liegt auch eine solche Struktur in der Sache zugrunde(82).

Kommen also der Person geistige Natur und Unmittelbarkeit als die Person als Person wesentlich kennzeichnende, d.h. als letzte und nicht weiter rückführbare Bestimmungen 'aus der Natur der Sache' zu, wie Scotus feststellt, so kann hierfür keine weitere Begründung, von der her dieser Sachverhalt dedu-

ziert werden könnte, angeführt werden. Wohl aber können die beiden Elemente auf die Art ihrer Struktur hin untersucht werden, was jedoch, da es die Erfassung der Elemente voraussetzt, nicht einen Beweis der ersten Intention, sondern nur gleichsam eine nachträgliche Entfaltung der beiden Gehalte und damit der Persondefinition erbringt.

Für die anstehende Frage nach der Erstintentionalität sowie dann der transzendental univoken Prädizierbarkeit ist bezüglich der '*natura intellectualis*' entscheidend, dass sie eine 'reine Vollkommenheit' (*perfectio simpliciter*) darstellt(83). 'Reine' Vollkommenheiten sind solche, die von ihrem eigenen formalen Gehalt her keine Begrenzung, Unvollkommenheit einschließen, wie dies bei der daher so genannten 'gemischten Vollkommenheit' (*perfectio mixta*) - beispielsweise 'Materialität', 'menschliche Natur' oder 'diskursive Rationalität' - der Fall ist. Jede 'reine Vollkommenheit' ist notwendig in sich 'schlechthin einfach'(84), denn wäre sie zerlegbar in Teile, so könnten weder die Teile wegen des zwischen ihnen bestehenden Akt-Potenz-Verhältnisses noch das aus ihnen zusammengesetzte Ganze ein 'schlechthin' Vollkommenes sein. Ist Geistigkeit also eine solche nicht weiter auflösbare Struktur, so kann sie in schlichtem erstintentionalem Erfassen erkannt und in einem formal distinkten, völlig eindeutigen Begriff wiedergegeben werden. Zwar wird die geistige Natur von uns in der Erfahrungswirklichkeit nie in vollendeter, reiner Form angetroffen, sondern immer unter endlichen Bedingungen; aber diese Endlichkeit betrifft die '*natura intellectualis*' nicht in ihrer wesentlichen Form, sondern nur als 'begleitende Unvollkommenheit' (*imperfectio concomitans*)(85), von der in einer Modaldistinktion abgesehen werden kann. Die geistige Natur ist als reine Vollkommenheit formal indifferent gegenüber den Modi 'endlich' - 'unendlich'. In der Identität mit dem unendlichen göttlichen Wesen verliert sie nicht ihre eigene Form, sondern erfährt eine Steigerung ihrer Intensität. Wie Scotus darlegt, geht jede metaphysische Untersuchung Gottes so vor, dass zunächst ein bestimmter formaler Gehalt rein für sich, d.h. getrennt von allen Unvollkommenheiten, die er bei den Kreaturen hat, betrachtet wird und dann nach Zuteilung höchster Vollkommenheit von Gott ausgesagt werden kann. Als Beispiele führt er Weisheit oder Geistigkeit an, deren formale Inhalte, da sie von sich aus keine Begrenztheit und Unvollkommenheit einschließen, in höchster Steigerung Gott univok zugesprochen werden können(86).

Da alle Vollkommenheiten, somit auch die 'reinen', mitteilbar sind(87), kann die 'natura intellectualis' nicht das eigentliche, die Person zur Person bestimmende Merkmal sein. Dies ist die 'incommunicabilitas', die das quasi spezifizierende Moment in der vorgelegten Definition darstellt. Wie Scotus hier in der 23. Distinctio mit Verweis auf seine Ausführungen in der zweiten Distinctio des ersten Buches nur kurz andeutet, geht es um eine doppelte Unmittelbarkeit(88). Zum einen ist Mitteilbarkeit 'in Identität' (per identitatem) gemeint, die vorliegt, wenn viele, denen eines mitgeteilt wird, das eine selbst sind. So ist ein Universale (z.B. 'Mensch') in vielen Trägern, von denen jeder selbst Mensch ist. Zum anderen kann Mitteilung durch 'Information' (per informationem) vorliegen, wobei der Empfänger nicht das Mitgeteilte selbst ist, sondern 'durch es' ist. So wird beispielsweise die Form 'Seele' dem Körper mitgeteilt. Jede Natur - in unserem Fall also die geistige Natur - ist von sich aus in der doppelten Form kommunikabel, während die entgegengesetzte zweifache Inkommunikabilität zum 'eigentlichen Begriff der Person' ("ad per se rationem personae") erforderlich ist und sich dort 'in der Wirklichkeit aus der Natur der Sache' ("in re ex natura rei") findet, so dass auch an der Erstintentionalität der 'entitas incommunicabilis' kein Zweifel gehegt werden kann.

Man mag einwenden, die Unmittelbarkeit der Person werde nach dem Gesagten durch vergleichende Abgrenzung von der Natur und deren Eigenschaft gewonnen, also nicht durch ein einfaches Erfassen erster Intention, sondern durch einen Vergleich, der dann nur zweiter Intention sein könne. Doch diese Schlussfolgerung geht zu weit und trifft daher nicht zu. Man kann vielleicht sagen, die personale Inkommunikabilität werde durch Bezug auf die Natur verdeutlicht, nicht aber gewonnen. Dass sie der Person zukommt, und zwar ihrem eigentlichen Bestand, kann nicht durch Vergleich gewonnen werden, sondern wird von diesem vorausgesetzt, so wie eine zweite Intention aufgrund des wesentlichen Ordnungsverhältnisses nur auf der Basis einer ersten erfolgen kann(89).

Mit einem ähnlichen Einwand setzt sich Scotus im Anschluss an die eigene Antwort in der 23. Distinctio auseinander. Die Unmittelbarkeit der Person scheine nur eine 'gedankliche Relation', also eine zweite Intention zu sein, da sie lediglich die Negation ihres Gegensatzes, nämlich der Mitteilbarkeit

der Wesenheit sei, welche in Gott auch nur eine 'gedachte Beziehung' darstelle(90).

In seiner Antwort zeigt Scotus, dass aus der Eigenschaft des einen Gliedes eines Gegensatzes, nur eine gedankliche Relation zu sein, nicht geschlossen werden kann, das andere Glied habe die gleiche Beschaffenheit. So ist Identität im strengen Sinne eine gedankliche Beziehung, während die entgegengesetzte Verschiedenheit ohne Reflexion des Verstandes der Sache eigen ist. Oder: Logische Universalität wird einem konkreten Seienden nur in einer zweiten Intention zuteil, sie widerstreitet ihm jedoch aus sich(91). Auch wenn also die Kommunikabilität der Wesenheit nur eine gedankliche Relation besagt, kann sie dennoch der Person aufgrund einer realen Sachstruktur widerstreiten und deswegen - so schließt Scotus - kann ihr die Unmittelbarkeit (aus sich) zukommen(92).

Dass die Zugehörigkeit der Inkommunikabilität zur Personalität in erster Intention mit Gewissheit festgestellt werden kann und insofern offensichtlich ist, so dass Scotus eine weitere Erklärung nicht für nötig hält, vermag auch die Überlegung zu erhellen, dass die Bestimmungen 'mittelbar' - 'unmittelbar' streng disjunktiv sind, sich also kein Mittleres findet. Daher kann ein Seiendes in derselben Hinsicht nur entweder das eine oder das andere sein. Beide Bestimmungen sind ferner von schlechthin einfachem Gehalt, was bei der Inkommunikabilität ersichtlich ist, da sie letztdifferenzierende, d.h. nicht weiter rückführbare, in einen potentiellen, determinierenden und einen aktuell determinierenden Teil auflösbare Bestimmung ist. Wäre sie dies nicht, so erforderte in der Persondefinition der Begriff 'incommunicabilis' eine weitere Determination, die letzte ist; andernfalls ergäbe sich ein 'regressus in infinitum', was nicht möglich ist, da dann gar keine Determination und Definition zustande käme(93). Aufgrund der Disjunktivität und schlechthinigen Einfachheit kann das Merkmal 'unmittelbar', wenn es in erster Intention erfasst wird, nur vollständig, klar und deutlich erkannt werden, denn es kann in der Sache selbst nur ganz und von 'mittelbar' kontradiktorisch getrennt vorliegen. Damit kann von ihm ein eindeutiger Begriff gebildet werden, der, da er von sich aus formal zwar keine reine Vollkommenheit, aber auch keine Unvollkommenheit besagt, univok von den kreatürlichen wie göttlichen Personen prädiert werden kann. Dabei ist jedoch

zu beachten, dass der univoke Personbegriff lediglich die reine Negation von Kommunikabilität behauptet(94), jedoch nichts darüber sagt, wie sie der Person zukommt. Ob die Person bloß faktisch oder notwendig unmitteilbar ist, hängt von der Konstitutionsart der Personalität ab, der gegenüber der univoke Begriff notwendig indifferent sein muss(95).

#### II.4 Das Problem der formalen Negativität des Personbegriffs

Wurde bisher gezeigt, dass die von Duns Scotus verwendete Persondefinition die Forderungen der Erstintentionalität sowie der univoken, transzendentalen Prädizierbarkeit erfüllt, so ergeben sich bei näherer Betrachtung Schwierigkeiten, die in der rein negativen Form der Bestimmung begründet liegen. Scotus behandelt sie in drei Einwänden und den zugehörigen Lösungen, von denen die dritte schon betrachtet worden ist(96).

Das erste Gegenargument bezweifelt die Erstintentionalität der Definition, denn Inkommunikabilität als bloße doppelte Negation könne nur dann den Personen real gemeinsam sein, wenn eine gemeinsame affirmative Struktur der Negation zugrunde liege. Die von Scotus bisher vorgelegte Lösung sei also unzureichend, daher wird ein positiver Personbegriff gefordert, der über die den göttlichen Personen gemeinsame, aber nicht personbildende 'deitas' hinaus eine den Personen spezifische Form positiv ausdrückt(97). Dass ein solcher positiver Begriff die oben schon dargelegten Probleme (Einführung zweier spezifischer Naturen in Gott, vor allem aber Potentialität im Sinne eines Universalbegriffs)(98) mit sich bringt, ist leicht abzusehen.

In seiner Antwort führt Scotus zunächst aus, dass von den letzten Unterscheidungs- und Konstitutivgründen der Personen nichts Gemeinsames, das 'washeitlich' (in quid) von ihnen ausgesagt wird, abstrahiert werden kann, denn diese Gründe sind 'ursprünglich verschieden' (primo diversa), d.h. sie schließen in Wirklichkeit nichts Identisches ein, da dann zu fragen wäre, wodurch sie sich unterscheiden(99). Hiermit

bezieht sich Scotus auf frühere Ausführungen über die 'letzten Differenzen' (*differentiae ultimae*) in Ord.I d.3 p.1 q.3. Dort stellte sich bei der Untersuchung von 'Seiendem' als erstem Objekt unseres Verstandes die Frage, ob Seiendes auch von den 'letzten Differenzen' univok 'in quid' ausgesagt werden kann. Als 'erste Weisen des Aussagens' sind die Prädikation 'in quid' und die 'in quale' zu unterscheiden. 'Washeitlich' wird das Wesen des Subjektes ausgesagt, und zwar 'auf die Weise des Wesens' (*per modum essentiae*), d.h. 'in der Weise eines Subsistenten und nicht eines Benennenden' (*per modum subsistentis et non denominantis*). Demgegenüber wird 'qualifizierend' ein das Wesen bestimmendes Merkmal prädiziert, und zwar 'in der Weise eines Benennenden'(100). Während das denominative Prädikat angibt, 'wie' die Sache beschaffen ist und 'qualifizierend' determiniert, drückt das quiditative Prädikat das den 'qualifizierenden' Bestimmungen zugrundeliegende, subsistente 'Was' aus(101).

Kann nun 'Seiendes' univok 'washeitlich' von den 'letzten Differenzen' ausgesagt werden? Dies ist nicht der Fall, denn eine 'ultima differentia' ist nicht weiter auflösbar in einen quiditativen und einen qualifizierenden, also in einen bestimmbaren und einen bestimmenden Begriff, sondern sie ist ein rein qualifizierender Begriff(102). Gäbe es nicht letzte Differenzen in dem Sinne, würde sich ein unerlaubter regressus in infinitum ergeben, da die Differenzen, wenn sie noch ein washeitlich Gemeinsames (beispielsweise 'seiend') enthielten, die Differenzierung gar nicht leisten könnten. Dazu wäre ein weiteres determinierendes Moment erforderlich, das rein qualifizierend, d.h. eben letzte Differenz ist, oder wenn dies nicht der Fall ist, wäre noch eine weitere Bestimmung nötig; und so fort bis ins Unendliche(103). Auch auf begrifflicher Ebene ergibt sich Gleiches. Die Analyse der einfachen, aber in sich noch aus einem determinablen und einem determinierenden Teil zusammengesetzten Begriffe kann nicht unendlich fortschreiten, sondern muss bei schlechthin einfachen Begriffen ihre Grundlage finden. Dies sind einerseits 'ens' als letzter, nur noch bestimmbarer Begriff und andererseits als nur noch bestimmende Begriffe 'letzte Differenzen'(104).

Können also die letzten Differenzen noch nicht einmal die allgemeinste quiditative Bestimmung ('seiend') gemeinsam enthalten, so ist es um so weniger denkbar, dass sich in ihnen eine speziellere washeitliche Gemeinsamkeit findet. Da die



Konstitutivgründe der Personen 'ursprünglich' (primo) verschieden sind(105), kann von ihnen kein gemeinsamer positiver Gehalt des Personseins abstrahiert werden, da dieser gerade nicht die Letztdifferenzierung zwischen den Personen leisten würde.

Daher fährt Scotus in seiner Antwort fort, dass jedes von den Gründen abstrahierte Gemeinsame entweder ein gänzlich negativer oder zumindest kein quiditativer Begriff ist. Welcher positive, nicht quiditative Begriff eventuell noch in Frage kommt, deutet Scotus hier nicht an; vor dem Hintergrund des Ausgeführten ist es aber offensichtlich, dass nur ein qualifizierender gemeint sein kann(106). Zunächst widmet sich Scotus jedoch der Möglichkeit eines rein negativen Personbegriffs. Es ist sicher - so stellt er fest-, dass eine gemeinsame Negation von jenen letzten Prinzipien der Personen abstrahiert werden kann, und zwar in eindeutiger, also univoker Form, denn eine Negation ist dann eindeutig, wenn sie einer eindeutigen Affirmation entgegengesetzt ist(107). Dazu ist nicht erforderlich, dass - wie der Einwand annimmt - die Affirmation als positiver Gehalt Teil der Personen und ihrer Gründe ist. Auch wenn die verschiedensten Seienden nichts Gemeinsames haben, kann ihnen trotzdem eine Negation gemeinsam sein. So kommt das Prädikat 'Nicht-Sokrates' allem außer Sokrates univok zu, Seiendem wie Nicht-Seiendem. Wie das Beispiel zeigt, kann eine Negation größere Gemeinsamkeit als die Affirmation besitzen(108). Eine gemeinsame Negation muss also nicht in einem Affirmativen in der Sache selbst 'fundiert' sein, sondern es reicht, wenn sie einer eindeutigen Affirmation 'entgegengesetzt' ist(109).

Die bisherige Überlegung hat gezeigt, dass sich von den Personen und ihren Konstitutivprinzipien, da sie wie letzte Differenzen ursprünglich verschieden sind, kein gemeinsamer positiver Begriff, der 'in quid' prädisierbar ist, abstrahieren lässt. Scotus kommt daher mit Blick auf die vorgelegte Persondefinition Richards zu folgendem Resultat: "Wenn jene [von den Personen gemeinsam abstrahierbare Negation] Inkommunikabilität besagt, und wenn feststeht, dass Inkommunikabilität allein das eigentümliche konstitutive Wesen der Person ausmacht (so dass Personalität 'Inkommunikabilität des Subsistenten geistiger Natur' besagt, und alles außer diesem Ersten [scil. der Unmittelbarkeit] im Begriff der Person hinzugefügt ist), dann bedeutet 'Person', eigentlich ge-

nommen, keinen eigentlich positiven Begriff, aber dennoch besagt sie keinen Begriff zweiter Intention"(110). Scotus bestätigt also ausdrücklich, dass der allgemeine univoke Personbegriff - zumindest soweit Gewissheit vorliegt ("Certum est...")(111) - nur negativer Form ist, und zugleich hält er an seiner Erstintentionalität fest, denn die Negation 'unmittelbar' kommt den Personen in Wirklichkeit zu.

Mit der Feststellung der reinen Negativität des Personbegriffs ist noch keine Aussage über die Konstitutionsart getroffen, ob also die Person negativ oder positiv, ob relativ oder absolut konstituiert ist. Die vorliegende negative Form gilt nur für den Begriff, der als allgemeiner und univoker gerade Indifferenz gegenüber der Konstitutionsart erfordert. Dies zeigt sich klar in der Diskussion um den positiven Begriff, der - wenn er möglich ist - als solcher nur die Inkommunikabilität eines Subsistenten anzeigt, das gegenüber Absolutem und Relativem indifferent ist(112).

Die dargelegte Antwort auf den ersten Einwand gegen die 'responsio propria' erbringt nun auch die Lösung für das oben(113) eingeführte Problem, wie der Personbegriff allgemein sein kann, ohne universal und potentiell zu sein. Das Problem zeigte sich bei den göttlichen Personen, deren gemeinsamer Begriff 'Person' keinerlei Potentialität im Sinne weiterer Bestimmbarkeit einschließen darf, da er sonst von ihnen nicht prädiert werden kann. Denn aufgrund ihrer Realidentität mit dem göttlichen Wesen widerstreitet ihnen, wie dem Wesen selbst, jede Potentialität. Inzwischen ist klar, dass die Schwierigkeiten eines eigentlich (d.h. logisch) universalen wie auch eines gemeinsamen (i.S. der *natura communis*) Begriffs sich nicht nur bezüglich der göttlichen, sondern vielmehr jeglicher Personen stellen. Denn was die Person als solche ausmacht, liegt ontologisch auf der Ebene des 'Letztdifferenten'. Letztdifferenzen enthalten aber kein potentielles, weiter bestimmbares 'Was', sondern sind nur noch aktuell qualifizierend (andernfalls wären sie nicht letzte Differenzen). Anders gesagt: Die Person ist ein "ultimum subsistens"(114), d.h. ein vollständig In-sich-Stehendes, das ein 'Letztes' darstellt, da es voll bestimmt ist. Daher kommt ihr ursprünglich zu, "unmittelbar aus sich zu sein"(115). Die letzten, und das heißt notwendig die Person zu dieser individuellen Person konstituierenden Differenzen bestimmen, wie jeweils die geistige Natur konkret subsistierend Sein hat, und

diese jeweilige Weise ist nicht mehr - im Unterschied zur '*natura intellectualis*', die im Sinne einer '*natura communis*' allgemein Sein hat - ontologisch mitteilbar oder logisch als allgemeine aussagbar. Die jeweiligen, einzigartigen Weisen können nicht in ihren qualifizierenden Merkmalen durch einen Allgemeinbegriff positiv erfasst, sondern nur per viam negationis angezeigt werden. Die Lösung liegt also gerade in der negativen Form des Personbegriffs, durch die er die einzelne Person als ganze "umfasst" inklusiv ihrer individuellen (in Gott: notional-proprieilen) Komponenten. Ausdrücklich bemerkt Scotus, die Negation komme nicht nur den Personen als ganzen, sondern auch ihren 'letzten Unterscheidungsgründen' univok zu(116).

Da die Unterscheidung der beiden Aussageweisen '*in quid*' und '*in quale*' vollständig disjunktiv ist(117) und da, wie erklärt, sich kein washeitlich gemeinsamer Begriff von den Personen bilden lässt, kann das eigentliche Merkmal 'Unmittelbarkeit' nur '*in quale*' von ihnen prädiziert werden. Es drückt somit nicht eine Washeit aus, sondern gibt nur die allen Personen gemeinsame Weise in negativer Form an, wie sie Sein haben, nämlich '*incommunicabiliter per se*'. Von der Person als ganzer ist natürlich, obwohl allein die Inkommunikabilität auf das eigentliche Konstitutivprinzip verweist, ein quiditativ gemeinsamer Gehalt zu abstrahieren, aber dies ist dann der Begriff der Natur (beispielsweise 'Mensch' oder 'Gott', bzw. '*ens infinitum*', oder 'geistige Natur') und nicht der Person als Person, sondern nur insofern sie naturbestimmt ist(118). Im konkreten Subsistenten bilden Natur und Inkommunikabilitätsprinzip eine Einheit; daher sind die göttlichen Personen als ganze untereinander nicht 'ursprünglich verschieden' (*primo diversae*)(119), sondern kommen im Wesen überein. Ursprüngliche Verschiedenheit besitzen nur die Konstitutivgründe selbst(120), von denen - wie es in einem anderen Zusammenhang heißt - sich keine eigentliche Abstraktion bilden lässt, denn diese geht immer auf ein das 'Was' (*quid*) des Subjektes besagendes Prädikat. Wohl aber ist in einem allgemeineren Sinne eine Abstraktion möglich, die eine 'gemeinsame Eigentümlichkeit' (*passio communis*) erfasst, und so kann vieles auch von solch letzten Differenzen abstrahiert werden, was sogar erster Intention ist, wie '*per se existens*' oder '*incommunicabile*'(121).

In der *Ordinatio* setzt sich Scotus noch mit einem weiteren Einwand auseinander, der wiederum in Frage stellt, ob ein ausschließlich negativer Begriff der Realität der Person gerecht wird. 'Person' besage doch Würde und Vollkommenheit, was eine Negation aber nicht zum Ausdruck bringe(122). Im Hintergrund stehen hier auch die theologischen Überlegungen der Eingangsargumente: Der Personbegriff muss ausreichend die Möglichkeit begründen, dass die göttlichen Personen solche Instanzen sind, die angebetet, verehrt werden und Ziel realer Hervorbringung sind(123).

Scotus antwortet mit einer Unterscheidung des Terminus 'Negation'. Während eine '*negatio extra genus*' überhaupt kein bestimmtes Subjekt, dem die Verneinung zugesprochen wird, erfordert und sich daher gleichermaßen auf Seiendes wie Nicht-Seiendes beziehen kann ('Nicht-Mensch' kann vom Esel als auch von der Chimäre wahr ausgesagt werden(124)), liegt der '*privatio*' notwendig ein zugehöriges Subjekt, das von sich aus - sei es aufgrund seiner Art oder seiner Gattung - eine Hinneigung zur verneinten Eigenschaft hat, zugrunde(125). Die '*negatio in genere*' stellt demgegenüber ein Mittleres dar: Einerseits setzt sie ein bestimmtes Subjekt voraus, andererseits behauptet sie aber nicht, dass dieses eine 'Hinneigung' (*aptitudo*) zur negierten Form besitzt. Daher bedeutet sie keinen Mangel für das Subjekt, wie dies bei der Privation der Fall ist. Die personale Unmittelbarkeit ist nun im Sinne einer '*negatio in genere*' zu verstehen. Dadurch wird also der Person nicht eine Tendenz zur Kommunikabilität unterstellt, und Inkommunikabilität ist folglich keine Unvollkommenheit. Vorausgesetzt wird jedoch die '*natura intellectualis*' als Subjekt oder Träger der qualifizierenden Negation. Unmittelbarkeit besagt also, so Scotus, Würde und Vollkommenheit nicht kraft des eigenen Begriffs, sondern kraft des Konnotierten, d.h. des zugrundeliegenden Subjektes. So ist sinnvoll zu sagen, dass die Personen gezeugt und angebetet werden; und Scotus fügt erklärend hinzu: Wenn es heißt, 'Ein Blinder geht', so ist auch nicht die Blindheit Grund des Gehens, sondern das Subjekt dieser Privation ist Grund der Tätigkeit(126).

Als Resultat der Überlegung zeigt sich somit, dass die Persondefinition Richards trotz ihres formal negativen Charakters aufrecht erhalten werden kann und die Möglichkeit widerspruchsfreier theologischer Rede von den göttlichen Per-

sonen eröffnet ist, soweit es den Begriff 'Person' selbst angeht. Allerdings ist das - für uns vielleicht erstaunliche - Ergebnis festzuhalten, dass Personalität von ihrem eigentlichen, konstitutiven Gehalt her nicht Würde besagt, wiewohl konkretes Personsein nie ohne Dignität ist. Der Formalgrund von Würde liegt nach Scotus offensichtlich nicht in der Ebene des Letztdifferenten, des die Person zu dieser einzigartigen Person bestimmenden Prinzips, sondern auf der allgemeineren Ebene der von sich aus noch kommunikablen und daher gemeinsamen geistigen Natur(127).

## II.5 Zur Möglichkeit eines positiven Begriffs

Wie schon oben(128) angedeutet, ist neben einem rein negativen Begriff auch ein positiver denkbar(129). "Die ganze Frage macht erhebliche Schwierigkeit, wie es scheint, auch für Duns Scotus"(130), bemerkt W. Wölfel hierzu mit Recht, obwohl er selber in dieser Frage nur die Ausführungen der *Lectura* und *Ordinatio*, nicht aber die gerade mit Problemen versehenen der *Pariser Reportatio* berücksichtigt. Bezeichnend hierfür und zugleich ein Hindernis für ein angemessenes Verstehen ist, dass Scotus in der *Ordinatio* die Frage nicht zur Lösung gebracht hat(131), sondern lediglich, bewogen durch die schon genannten Äußerungen von Augustinus und Petrus Lombardus(132), andeutet: "Man kann sagen, dass von Individuen nicht allein die Art, die die Washeit der Individuen ausdrückt, abstrahiert werden kann, sondern (auch) ein 'quasi-proprium' "(133). Was mit 'quasi-proprium' genau gemeint ist, bleibt offen, denn die *Distinctio* bricht hier ab(134).

Mehr Aufschluss bietet die *Lectura*. Wieder veranlasst durch die erwähnten Autoritätsaussagen, zeigt Scotus, dass sich das positiv Gemeinsame als *Proprium* des Wesens denken lässt, nicht jedoch als eine Wesenheit selbst. Wie bei den Kreaturen nicht nur ein allgemeiner Begriff von der Quidität gebildet werden kann, sondern auch von der 'Entität der Subsistenz' (*entitas subsistentiae*), der dem Wesen keinen weiteren quiditativen 'Sachgehalt' (*res*, bzw. *realitas*) hinzufügt und im Sinne eines *Propriums* verstehbar ist(135), so kann von den verschiedenen Weisen, in denen die göttlichen Personen des

eine Wesen besitzen, der 'gemeinsame Modus des Seins' (modus essendi communis ab istis diversis modis habendi essentiam) abstrahiert werden, der nicht wie die als Art auffassbare 'deitas' den Personen gemeinsam ist, sondern der vielmehr die Wesenheit 'deitas' voraussetzt und wie ein Proprium von ihr aussagbar ist(136). Im Hintergrund dieser Überlegung steht zum einen die oben schon berührte Unterscheidung der beiden Prädikationstypen 'in quid' und 'in quale'(137). Wie Scotus im Kommentar zur Isagoge des Porphyrios ausführt, wird ein Proprium stets 'qualifizierend' prädiiziert, und zwar (im Unterschied zur 'in quale substantiale sive essentielle' prädiizierten spezifischen Differenz) 'in quale accidentale', also als ein Merkmal, das nicht zum definierbaren Wesen gehört, sondern diesem hinzukommt. Vom fünften Universale, dem Akzidens, unterscheidet es sich durch seine Konvertibilität mit dem Wesen; es geht aus 'den Prinzipien des Subjektes selbst hervor'(138). Hiermit im Zusammenhang steht ferner, dass ein Proprium nicht in einer 'propositio per se primo modo', sondern nur 'secundo modo' aussagbar ist. Zwar kommt es dem Subjekt notwendig, 'durch sich' (per se) und nicht nur 'beiläufig' (per accidens) zu, jedoch fällt es nicht in den 'primo modo' erfassten, zum Wesen gehörigen Gehalt (Gattung und Art), kann also nicht durch bloße Analyse des Subjektes gewonnen werden(139).

Wird nun der den Personen gemeinsame Seinsmodus als Proprium aufgefasst, so ist klar, dass er kein 'in quid' aussagbares zugrundeliegendes 'Was', sondern ein 'qualifizierendes' 'Wie' darstellt. Er ist nicht selbst das Wesen, sondern 'des Wesens'. Als Proprium ist diese 'Qualifizierung' mit dem Wesen konvertibel, ist also stets mit ihm verbunden, so dass über ihre Zugehörigkeit eine 'notwendige' (per se) Aussage getroffen werden kann. Dass dieses Proprium der 'deitas' oder allgemeiner der 'natura intellectualis' zukommt, ist allerdings nicht a priori aus der Wesenheit ableitbar, sondern bedarf einer eigenen Erkenntnis.

Im vorliegenden Fall ist nun aber noch eine spezielle Eigenart zu beachten, die nicht jedes Proprium erfüllt. Hier fügt es nämlich dem Wesen keine neue quiditative Struktur hinzu und kann daher im Sinne eines 'modus intrinsecus' verstanden werden(140). Während ein Proprium (beispielsweise: die Fähigkeit zu lachen) seinem Subjekt (Mensch) einen neuen Gehalt zulegen kann, (entscheidend ist lediglich, dass dieser

Gehalt, der durchaus ein 'quid' sein kann, nicht 'in quid', d.h. 'in der Weise eines Subsistenten' ausgesagt wird(141)), stellt ein 'innerer Modus' keinen eigenen Formalgehalt, sondern nur das reine 'Wie' des Inhaltes dar, dessen Modus er ist. Er kann - wie die letzten Differenzen - nur als pures 'quale' prädiert werden, da er keine 'vervollkommnende Realität' mitbringt(142). Die Bezeichnung 'innerer Modus' zeigt an, dass der Modus, wenn er einem Seienden zukommt, diese ganz und gar qualifiziert, also alle im Seienden zusammengesetzten Formalitäten innerlich durchgreifend bestimmt. Für die Person bedeutet dies, dass der geistigen Natur nicht gleichsam "von außen" eine weitere Form beigelegt wird, sondern dass die geistige Natur mit allen wiederum in ihr implizierten Realitäten durch den eigentümlichen 'Modus, die Natur zu besitzen' (*modus habendi essentiam*) durch und durch personal geprägt ist, wodurch aber die eigene formale Struktur der Wesenheit nicht verändert oder aufgehoben ist.

Auffällig ist nun, dass Duns Scotus sich nicht selbst ausdrücklich zu dieser Position bekennt. Dies zeigen eine Reihe von Stellen, wo er den rein negativen und den positiven Begriff als Möglichkeiten unentschieden nebeneinanderstellt(143). In der *Lectura* äußert er sogar in einer kurzen Bemerkung ausdrücklich Zweifel am positiven Begriff(144). Nimmt man hinzu, dass Scotus in der *Ordinatio* wie in der *Lectura* weniger aus sachlicher Notwendigkeit - der negative Begriff wird ja als ausreichend sowie als '*via certa*' bezeichnet(145) -, sondern vielmehr durch vorliegende Autoritätsaussagen veranlasst wird, nach einem Positiven zu suchen, so mag die Frage aufkommen, wieweit Scotus der ja auch nur in Grundzügen vorgelegten Antwort Bedeutung beimisst. Bringt der Begriff des '*modus habendi essentiam*', bez. '*modus essendi communis*' im Vergleich zu '*incommunicabilitas*' entscheidend Neues? Unmittelbarkeit stellt als letzte Differenz kein subsistentes 'Was' dar, sondern ist reine qualifizierende Bestimmung der zugrundeliegenden Quidität der '*natura intellectualis*', setzt diese Natur als Träger also voraus. Vor dem Hintergrund des eben beim positiven Begriff Erklärten sieht man leicht, dass auch Inkommunikabilität eine rein modale Bestimmung ist. Wie andere erste Differenzen des Seienden (z.B. endlich - unendlich, kontingent - notwendig)(146) gibt 'unmittelbar' in Disjunktion zu 'mittelbar' nur die Weise an, wie ein Seiendes Sein hat; im vorliegenden Fall: dass die an sich kommunikable geistige Natur eben auf inkommunikable Weise in

den Personen ist. Dieser Modus fügt der geistigen Natur oder deren Träger, der göttlichen oder menschlichen Person keine neue Formbestimmung hinzu, wird aber von dessen Wesenheit auch nicht formal eingeschlossen(147). Daher kann 'Unmittelbarkeit' von der Person nicht 'per se primo modo', sondern nur 'per se secundo modo' in der Art eines Propriums ausgesagt werden. Sie kommt den Personen zwar nicht wesentlich, jedoch notwendig (per se) und daher immer zu, weswegen Scotus sie auch 'passio communis' nennt(148). Diese Eigentümlichkeit, unmittelbar zu sein, prägt wie ein 'innerlicher Modus' die Person als ganze inklusiv aller formalen Gehalte.

Für den Vergleich mit dem vorgeschlagenen positiven Begriff ist nun entscheidend, dass Inkommunikabilität das Innehaben, den Besitz dessen, was unmittelbar ist, voraussetzt. Als rein modal qualifizierendes Proprium erfordert sie notwendig ein zugrundeliegendes 'Was', dessen Bestimmung sie ist. Dieses 'Was' ist zwar in der reinen Negation der Unmittelbarkeit nicht formal eingeschlossen, aber sie 'konnotiert' etwas Positives(149): 'erstens das Subjekt, von dem sie formal ausgesagt wird (beispielsweise Vater, Sohn und Hl. Geist), zweitens die formalen Unterscheidungsgründe und drittens die gemeinsame Wesenheit'(150). Insofern drückt, wenn auch nur in der Form einer Mitbezeichnung, auch der negative Personbegriff schon das aus, was der positive Begriff des 'modus habendi essentiam' explizit zur Sprache bringt. Beide Begriffe bezeichnen im Kern denselben Sachverhalt und leisten für das Verständnis von Personsein annähernd Gleiches.

Hinzu tritt noch ein zweiter Aspekt, der Zweifel an der Bedeutsamkeit des positiven Begriffs aufkommen lässt. Er repräsentiert einen 'gemeinsamen Modus des Seins', der von den 'verschiedenen Modi, die Wesenheit zu besitzen', abstrahiert ist(151). Demnach muss es eine Differenz geben zwischen dem abstrakten gemeinsamen und den die je einzelne Person kennzeichnenden Modus; dieser Differenz gegenüber ist der gemeinsame Modus noch bestimmbar und er trägt, wenn er 'realer', erstintentionaler Begriff sein soll, damit in die Person Potentialität hinein, die mit der Person als solcher gerade unvereinbar ist, da ihr konstituierendes Prinzip pure Aktualität, jede weitere Bestimmbarkeit ausschließende Bestimmung darstellt und Person in der Ebene des 'actus primus' Letztes und Vollbestimmtes ist(152). Er erfasst nur ein gemeinsames



'quid' und deswegen nicht die Person in ihrem eigentlichen, konstitutiven Kern. Man mag einwenden, als Modus sei er doch nur reines 'quale', wie könne er nun ein 'quid' genannt werden? Es ist richtig: gegenüber der Person als ganzer sowie ihrer Natur verhält er sich rein 'qualifizierend', gegenüber den weiteren individuellen Determinationen jedoch wie ein zugrundeliegendes 'Was'. Ein allgemeines 'Wie' wird zu spezielleren weiterbestimmt. Daher scheint auch diesem Versuch eines positiven Begriffs sich die grundsätzliche Schwierigkeit in den Weg zu stellen, die Person in der ihr wesentlichen Letztdifferenziertheit begrifflich positiv zu fassen, ohne einen Potentialität setzenden Universalbegriff einzuführen. Vermutlich zögerte Scotus angesichts dieses Problems sowie des schmalen Erkenntnisgewinns gegenüber dem vorgeschlagenen positiven Personbegriff.

Eine entschiedenere Position wird in der Pariser Reportatio vertreten(153). Allerdings steht sie in grundlegenden Punkten in Widerspruch zur Lectura und Ordinatio, so dass auch von ihr in dieser Frage keine letzte Klarheit zu erlangen ist. Hinzu kommt, dass ein gesicherter Text der kritischen Edition noch nicht vorliegt. Daher sei die Position und ihre Schwierigkeiten nur in Grundzügen skizziert.

Ein erster Differenzpunkt liegt schon darin, dass die Reportatio für den negativen Personbegriff eine positive 'Entität' in der Sache selbst fordert; andernfalls könne er nicht univok und erster Intention sein(154). Diese positive, nicht nur den göttlichen Personen als ganzen, sondern auch ihren letzten Konstitutivprinzipien Gemeinsame wird in der Relation gesehen, die 'in quid' von ihnen aussagbar ist, die jedoch nicht in der 'Gattung der Substanz' - denn die göttliche Natur ist nicht weiter determinierbar -, sondern nur in 'einer anderen Gattung', nämlich der der Relation, eine 'quiditative Einheit' (unitas quiditativa) darstellt(155). Zwar wird gesagt, dieser positive Begriff sei kein Universalbegriff, denn der würde in der Sache selbst 'eine ihm entsprechende Realität haben, die gegenüber einer (weiteren) determinierenden Realität potentiell ist'(156), was aber bei den göttlichen Personen nicht der Fall sein kann. Trotzdem ist zu fragen, wie sich hiermit die für Scotus' Metaphysik grundlegenden Auffassung verträgt, dass Gehalte, insofern sie letzte Differenzen sind, kein gemeinsames 'quid' enthalten können(157). Die Lösung sieht die Reportatio anscheinend darin, die Gemeinsamkeit dieses

'quid' sei nur begrifflich ("sola communitas rationis"(158); "tantum illae proprietates determinantes conveniunt in conceptu, et non in aliqua realitate"(159)). Wie aber ist dann die Erstintentionalität des Begriffs zu halten? Dass die begriffliche Gemeinsamkeit vorliege, heißt dies, das abstrahierbare 'Was' der Relationalität sei in den drei göttlichen Personen nicht univok gemeinsam enthalten, sondern nur äquivok? Das wird ausdrücklich verneint(160) und hätte auch zur Konsequenz, dass das gesuchte, univok gemeinsame Positive fehlen und der Begriff folglich wieder nur negativ wäre. Oder heißt es, dass das 'quid' den letzten Konstitutivgründen der Personen nicht insofern gemeinsam ist, insofern sie letzte Differenzen sind(161)? Aber demzufolge verhielte sich das 'quid' wie eine 'species specialissima'(162), der noch die letzten individuierenden Bestimmungen fehlen und die folglich doch Potentialität setzen würde wie ein Universalbegriff. Genau hier hält Scotus entgegen, es liege kein Universalbegriff, sondern nur ein 'conceptus communis' vor, und begründet dies damit, die Gemeinsamkeit bestehe 'nur im Begriff', nicht in irgendeiner Realität'(163); womit aber wiederum die Erstintentionalität in Frage gestellt ist.

Während Lectura und Ordinatio den Personbegriff als Begriff erster Intention durch das Zugeständnis sichern, er könne nur negativ sein, versucht die Pariser Reportatio gerade umgekehrt, einen positiven Begriff einzuführen, der 'in quid' den Personen zukommt, ohne den Anspruch der Erstintentionalität aufzugeben. Eine Möglichkeit, diesen Widerspruch aufzulösen, scheint mir nicht gegeben zu sein(164). Die Vermutung F. Wetters, Duns Scotus habe "in Lectura und Ordinatio nur den Ausschluss eines Begriffs, der etwas von der quiditas des Wesens enthält, beabsichtigt"(165) (Hervorhebung von mir), vermag die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen, denn es geht auch in Lectura und Ordinatio um die letzten Konstitutiv- und Unterscheidungsgründe der Personen, von denen sich kein quiditativer Begriff abstrahieren lässt - egal ob substantieller oder relativer Art -(166), und nicht nur um die Wesenheit, die in jedem Fall den Personen 'in quid' zukommt, aber eben deswegen nicht personbildend ist. Wetters Unterscheidung zwischen der Quidität des Wesens und der der Relation trifft also gar nicht das Problem(167).

Damit sei die Skizzierung der Problemlage in der Pariser Reportatio abgeschlossen. Fragt man nach der Bedeutung des

positiven Personbegriffs sowie der aufgezeigten Schwierigkeiten im Hinblick auf den größeren Rahmen, also der Frage nach dem Personbegriff überhaupt, so ist zu berücksichtigen, dass der positive Begriff an die Voraussetzung der Konstitution der Person durch etwas Positives geknüpft ist. Dies ist, wie sich noch zeigen wird(168), nur bei den göttlichen Personen der Fall. Je nach Konstitutionsthese wird dies relativer oder absoluter Art sein. Insofern geht die Frage nach der Möglichkeit eines positiven Begriffs über die Untersuchung eines den kreatürlichen und göttlichen Personen univok gemeinsamen Begriffs hinaus. Trotzdem liegt diese Frage auch schon in *Ordinatio* und *Lectura* d.23 und in *Reportatio* Par.I d.25 in Scotus' Interesse, nämlich zu erforschen, wie weit ein von uns gebildeter Begriff die göttlichen Personen zu erfassen vermag; ob sie nur in negativer Abgrenzung vom Wesen bestimmbar sind, ob dann dieser Begriff doch über seine formal nur negative Bestimmung hinaus auf den in sich positiven Gehalt der göttlichen Personen verweisen kann im Sinne einer Konnotation(169) oder ob gar ein das Positive gleichsam innerlich erfassender Begriff möglich ist. Dass Scotus in dieser Frage nicht zu einer eindeutigen und ohne Zögern vorgetragenen Antwort gefunden hat, zeugt von der Schwierigkeit dieses Unternehmens.

### III. Die Konstitution der Person im endlichen Bereich

Die Thematik der Konstitution der kreatürlichen Person beschäftigt Duns Scotus innerhalb der Christologie. Der Versuch, das für die Heilsgeschichte aus christlicher Sicht grundlegende Ereignis der Inkarnation theologisch einem klärenden Verständnis zuzuführen, schließt notwendig ein, zunächst die beteiligten "Komponenten", also die menschliche Natur und die Person Christi sowie die Art der Vereinigung zu betrachten, um zu klären, ob von ihrer Seite aus eine solche Vereinigung widersprüchlich oder widerspruchsfrei und in diesem Sinne "möglich" ist. Daher werden die christologischen Untersuchungen in der *Ordinatio* mit der Frage eröffnet: "*Utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi*"(170). Die einschlägigen Quaestionen setzen dabei durchgängig voraus, was unter 'Person' zu verstehen ist. Vor dem Hintergrund des oben behandelten Personbegriffs fragen sie nach dem ontologischen Prinzip, wodurch die Person Person ist. Aus der vorgelegten Persondefinition kann die '*natura intellectualis*' nicht für die Konstitution letztlich entscheidend sein, da sie - wie schon auf der Ebene der Definition gesehen(171) - zwar für Personalität unverzichtbar ist, insofern diese durch eine allgemeine und mehreren Personen gemeinsame Natur bestimmt wird, jedoch nicht das eigentlich personbildende Prinzip, das die Natur zur personalen erhebt, darstellt. Dies leistet vielmehr die Inkommunikabilität, die daher im folgenden im Zentrum stehen wird. Da beide Elemente der Persondefinition univok von den ungeschaffenen wie geschaffenen Personen aussagbar sind, ist bisher die Frage nach dem Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Personalität offen geblieben. Er besteht in den verschiedenen Konstitutionsweisen, genauer: in der jeweiligen Art, wie Unmittelbarkeit den Personen zukommt(172). Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann die Unterscheidung dieser beiden Weisen, deren Bestimmung durch gegenseitigen Bezug und Abgrenzung besonders Konturen gewinnt, nur von Seiten der Person im endlichen Bereich angegangen werden. Dass dabei manche Unterscheidungslinie nicht zu Ende gezogen oder gar von ihrem sachlichen Gewicht her - auch für die Konstitution der menschlichen Person - zu kurz kommt, liegt in dieser Beschränkung begründet. Dies trifft vor allem auf die Distinktion "endlich" - "unendlich" zu, deren Tragweite für die Frage nur von einer

Seite, und damit notgedrungen unvollständig, eingeführt werden kann.

Der folgende Abschnitt bringt zunächst die scotischen Aussagen zur Konstitution der menschlichen Person in den Haupttexten (Ord.III d.1 q.1 und Quodl.19) zur Sprache und folgt dabei bewusst dem vorgegebenen (in beiden Texten sehr ähnlichen) Weg der Lösung. Erst die Abschnitte III.2 und III.3 stellen dann das Gesagte in einen ontologischen und stärker systematischen Zusammenhang.

### III.1 Der Formalgrund endlicher Personalität: aptitudinale und aktuelle Inkommunikabilität

Johannes Duns Scotus geht in seiner Untersuchung der menschlichen Personalität von einer bestimmten theologischen Problemvorgabe innerhalb der Christologie aus. Gemäß der theologischen Tradition nimmt das göttliche Wort, also Christus, die menschliche Natur vereinzelt, 'individuell' (in atomo), aber nicht 'personiert' (non tamen personata) auf(173). Es stellt sich somit die Aufgabe zu sehen, "quomodo se habeat illud, a quo natura intellectualis dicitur persona ad illud, a quo natura talis est singularis et individua" und zwar wodurch "formaliter et ultimate" Individualität und Personalität unterschieden sind(174). Grundsätzlich scheinen zwei Möglichkeiten denkbar zu sein. Entweder ist die Person durch eine positive, formal eigene Entität Person, die über die Struktur der Individualität hinaus der Natur noch zukommt, oder aber Personalität ist lediglich in einer der Natur zugefügten Negation begründet.

Dem ersten Weg stehen massive theologische Einwände entgegen(175). Einer solchen positiven personalen Realität widerspricht es unaufhebbar, von einer anderen Person assumiert zu werden, da sie aus ihrem Wesen heraus unmitteilbar ist. Wäre sie daher von Christus nicht mitangenommen worden, so gäbe es im Menschen eine Struktur, die nicht erlöst worden wäre; das ist jedoch aus heilstheologischer Sicht inkonvenient. Wurde sie trotzdem vom göttlichen Wort assumiert, wäre die menschliche Natur in Christus doppelt als Person konstituiert - durch die kreatürliche und die göttliche Personalität -, was ebenfalls nicht denkbar ist(176)

Auch dem zweiten Weg gegenüber melden sich Bedenken: Eine bloße Negation scheint die Personalität nicht ursprünglich begründen zu können, sondern setzt eine zugrundeliegende affirmative Größe voraus. Dann ist aber die Person eher durch diese Affirmation als durch die Negation Person. In Parallele zur Individualität, die als Grund ihrer Repugnanz gegen Teilbarkeit etwas Positives erfordert(177), lässt sich für die Unmittelbarkeit der Person ebenfalls ein solches Prinzip erwarten. Da Unmittelbarkeit selbst zugleich Unabhängigkeit (*independentia*), also eine positive Vollkommenheit darstellt, ist eine Begründung durch bloße Negation nur schwer vorstellbar(178).

Seine eigene Lösung bereitet Scotus mit der Unterscheidung dreier Modi von Mitteilung oder Abhängigkeit vor. Den Begriff 'Dependenz' kann Scotus hier für 'Kommunikabilität' nicht nur deswegen einsetzen, weil die Beziehung der menschlichen Natur zu Christus als 'Abhängigkeit' zu bestimmen ist(179), sondern weil jedes Seiende, insofern es mitteilbar ist, gegenüber demjenigen, dem es mitgeteilt werden kann, in einem - wenn auch nicht notwendig geschuldeten - kompletierenden Bestimmungsverhältnis und damit in einer 'Dependenz' im weiteren Sinne steht. 'Abhängigkeit' und 'Mitteilung' sind hier rein ontologisch verwendete Begriffe; ein Übersetzung durch Begriffe wie "Unfreiheit", "Heteronomie" oder "Dialog" ist verfehlt.

Zu unterscheiden sind nun aktuelle, potentielle und aptitudinale Mitteilbarkeit und entsprechend deren Negation(180). 'Aktuell' besagt lediglich, dass die Mitteilung tatsächlich besteht oder, im Fall der Negation, nicht besteht. Die Negation der aktuellen Abhängigkeit ist 'bloße' (*nuda*) Negation(181), denn sie sagt nichts darüber, ob das bestehende Nicht-Mitgeteiltsein nur faktisch vorliegt oder in einer naturhaften Tendenz oder gar Repugnanz fundiert ist. 'Potentiell' wird eine Mitteilung genannt, wenn sie möglich ist in dem Sinne, dass die Glieder der Mitteilung von ihrer Sachstruktur her es widerspruchsfrei zulassen, mitgeteilt zu werden oder zu empfangen (Nur hier dürfte eigentlich, streng genommen, von Mitteilbarkeit gesprochen werden.) 'Aptitudinal' schließlich meint, dass das Mitteilbare über die bloße (passive) Möglichkeit der Mitteilung hinaus selber die Hinneigung (*inclinatio*) zum aktuellen Mitgeteiltsein besitzt. 'Aptitudinal' ist das, was immer, soweit es an ihm selbst liegt, 'in Wirklichkeit' (*in actu*)

vorliegt, so wie das Schwere stets die Tendenz hat, nach unten zu fallen und dies auch tut, außer wenn es gehindert wird(182).

Die rein aktuelle Nicht-Abhängigkeit oder Unmitgeteiltheit allein kann nun nicht konstitutives Merkmal der Person sein, denn dann wäre auch die 'anima separata' Person, da ihr aktuell Unabhängigkeit (vom Körper) zukommt. Nach traditioneller mittelalterlicher Auffassung fehlt aber den abgeschiedenen Seelen gerade das Personsein(183). Eine bloße Negation in diesem Sinne ist also für Personalität nicht ausreichend(184). Eine Negation der Möglichkeit von Kommunikabilität kann jedoch, wie schon oben aus theologischer Sicht angedeutet wurde, auch nicht bejaht werden, da dann eine Assumption in Christus grundsätzlich unmöglich wäre. Theologisch gilt vielmehr: jede kreatürliche positive Entität ist in "perfecta obedientia ad dependendum per actionem agentis supernaturalis"(185). Vom theologischen Rahmen her ist es Scotus' selbstverständliches Anliegen, diese Möglichkeit offen zu halten und durch Aufweis der Non-Repugnanz der beteiligten Größen zu begründen.

Auf den ersten Blick könnte die wiederholte Berufung auf die 'potentia obedientialis'(186) zur Auffassung verleiten, Scotus argumentiere hier einzig theologisch. Auch scheint der Beweis, dass es der individuellen menschlichen Natur nicht widerspricht, einer ihr 'äußerlichen' (extrinsischen), fremden Person mitgeteilt und so zur Person zu werden, sich auf die als Faktum vorausgesetzte Inkarnation zu stützen. Diese Vermutungen sind jedoch unzutreffend. Abgesehen davon, dass eine Begründung der Möglichkeit von Inkarnation, die das zu Beweisende als faktisch voraussetzt, zirkelhaft wäre und dem Ziel "fides quaerens intellectum" wenig diene, stände sie vor allem in Diskrepanz zu dem von Scotus grundsätzlich gepflegten Denkstil, nicht vom bloß Faktischen auf Notwendiges zu schließen, sondern vielmehr das notwendig Mögliche zu untersuchen, in dem das Faktische überhaupt erst seinen allem tatsächlichen Sein vorgängigen Möglichkeitsgrund findet, um dann, sofern es von der Sache her möglich ist, das notwendig Wirkliche zu erschließen(187). Natürlich erfolgt die Frage nach der Begründung einer solchen Mitteilbarkeit unter Voraussetzung bestimmter Glaubensaussagen, jedoch sind Anlass der Fragestellung und Begründung ihrer Lösung zu unterscheiden. In unserem Problem das not-

wendig Wirkliche zu benennen, ist grundsätzlich unmöglich, da die Inkarnation ein kontingentes, aus dem freien Willensentschluss Gottes hervorgehendes Ereignis ist. Es bleibt nur der Versuch - und dies genau ist das Anliegen von Ord.III d.1 q.1 und Quodl.19 -, die Möglichkeitsstrukturen zu untersuchen, die der Inkarnation notwendig zugrundeliegen. Warum Scotus im vorliegenden Punkt (dass es der kreatürlichen Natur nicht widerspricht, von einer anderen Person abzuhängen) nur auf die 'potentia obedientialis' verweist und nicht weitere, eventuell rein philosophische Gründe anführt, darf nicht missverstanden werden in dem Sinne, er argumentiere hier rein theologisch. Zum einen hat der Terminus der 'potentia obedientialis' gute Chancen, metaphysisch verstanden werden zu können(188), und zum andern stehen die Ausführungen der vorliegenden Texte offensichtlich in einem größeren ontologischen Zusammenhang der Termini Natur - Suppositum - Individuum, dessen nähere Entfaltung über einige Andeutungen hinaus Scotus hier nicht für nötig hielt(189).

Auch die Negation der dritten Form, der aptitudinalen Mitteilbarkeit reicht zur Bestimmung kreatürlicher Personalität nicht aus, denn die naturhafte Neigung, nicht mitgeteilt zu werden, findet sich auch in der von Christus aufgenommenen menschlichen Natur. Da nämlich, so Scotus, diese aufgenommene Natur 'im Wesen mit meiner Natur identisch ist, besitzt sie dieselbe Hinneigung und hat somit die Hinneigung, in sich selbst zu subsistieren und nicht einer (ihr) äußeren Person anzuhängen'(190). Obwohl also die aufgenommene Natur aktuell mitgeteilt ist, wird dadurch nicht die eigene Tendenz, nicht mitgeteilt zu werden, aufgehoben. Aptitudinale Negation von Mitteilung und gleichzeitige Position derselben schließen sich nicht aus. Dies wäre nur der Fall, wenn jede Möglichkeit von Mitteilung auch deren naturhafte 'aptitudo' voraussetzte, was jedoch absurderweise zur Konsequenz hätte, dass jede individuelle menschliche Natur von sich aus die Assumption in Christus erstrebte und, außer sie würde gehindert, auch erreichte. Es besteht also im menschlichen Wesen nur die Möglichkeit, nicht jedoch die naturhafte Neigung zur Mitteilung an eine andere Person; die 'eigentliche Aptitudo' richtet sich nur auf die 'naturhaft vollendende Form'(191) (Hervorhebung von mir).

Scotus kommt daher zum Schluss, dass die dem kreatürlichen Menschen eigene Personalität konstituiert wird durch zwei



einander zugeordnete, 'konkurrierende' Negationen. Die der aptitudinalen Kommunikabilität ist gleichsam 'habituelle' Negation, die der Natur notwendig zukommt, also in jedem Fall, sei es, dass sie in sich oder in einer fremden Person 'personiert' ist. Die weitere Negation, die der aktuellen Dependenz, tritt der aptitudinalen noch hinzu und 'komplettiert' die eigene Personalität(192). Damit ist auch die Antwort auf die Frage nach der Differenz von Individualität und Personalität gefunden. Wenn die menschliche Natur sich selbst überlassen bleibt, also nicht assumiert wird, konstituiert sie sich als Person formal durch zwei Negationen und nicht durch eine eigene positive Entität, die der Individuellen noch hinzukommt(193).

Dieser Antwort stehen jedoch noch die oben genannten Bedenken entgegen, eine reine Negation reiche nicht aus, vielmehr müsse eine affirmative Größe der Unmittelbarkeit zugrundeliegen(194). Die Schwierigkeit löst sich durch eine weitere Unterscheidung verschiedener Arten, wie Inkommunikabilität der Person zukommt, die der von aktueller, potentieller und aptitudinaler noch weiter differenzierend hinzutritt. Wie Scotus in der 19. Quaestio des Quodlibet ausführt, kann Repugnanz gegen Mitteilung 'schlechthin' (simpliciter) oder nur 'in bestimmter Hinsicht' (secundum quid) bestehen. Im ersten Fall muss notwendig eine positive Entität, die den Widerstand begründet, vorliegen, während im zweiten Fall eine bloße Negation genügt, die dann aber nur eine eingeschränkte Repugnanz fundiert, die nur 'secundum quid', nämlich nur solange die Negation besteht, der Affirmation entgegengesetzt ist(195). Es ist also eine faktische, keine wesensnotwendige Repugnanz. Dieser Art von Negation muss auch nicht eine positive, schlechthin inkommunikable Entität in der Person selbst zugrundeliegen, sondern es ist lediglich eine positive Realität erforderlich, die fähig ist, diese Negation aufzunehmen(196). Diese 'entitas receptiva' ist die individuelle Natur(197). Die vorliegende Unterscheidung kennzeichnet auch die Unterschiede zwischen göttlicher und menschlicher Personalität. Während die kreatürliche nur durch die doppelte Negation konstituiert ist und damit ihr nur die Repugnanz 'in bestimmter Hinsicht' zukommt, besitzt allein die göttliche Person 'schlechthin' Repugnanz gegen Mitteilbarkeit, denn sie ist durch eine eigene personale Entität konstituiert, die notwendig in jeder Hinsicht inkommunikabel ist(198).

### III.2 Person als Suppositum

Als Ergebnis des bisher Dargestellten lässt sich festhalten: Die konstitutive Inkommunikabilität der Person im endlichen Bereich besteht nach Duns Scotus in aktueller und aptitudinaler Inkommunikabilität, die erst in Ergänzung Personalität begründen. Beide Formen heben die grundsätzliche Möglichkeit einer Mitteilung nicht auf; potentielle Inkommunikabilität findet sich also nicht. Letzteres wurde bisher mit Verweis auf die '*potentia obedientialis*' aufgezeigt(199).

Es ist nun zu zeigen, dass die beschriebene Konstitutionsweise kein ontologischer Sonderfall ist, der sich nur bei der Person findet. Durch Einordnung in den allgemeineren Rahmen der Aussagen über Struktur und Konstitution des Suppositums erhält das bisher Gesagte deutlichere Konturen und eine genauere Begründung. Scotus arbeitet zwar diese Aussagen vornehmlich anlässlich der Thematik 'Person' aus; wie sich jedoch zeigen wird, versteht er sie als grundsätzliche Analyse dessen, was ein Suppositum und seinen Akt, die Subsistenz, im allgemeinen auszeichnet(200). Dass die Person als Suppositum oder Subsistentes zu bestimmen ist, zeigte sich schon bei der Definition von Personalität als "*incommunicabilitas subsistentis in natura intellectuali*"(201). "Zu subsistieren, d.h. unmitteilbar durch sich zu sein (*per se esse*), kommt der Person unmittelbar (*primo*) zu"(202), also nicht nur mittelbar kraft 'eines Teiles' (*secundum partem*)(203) - beispielsweise aufgrund der geistigen Natur -, das Subsistenz unmittelbar besäße und sie der Person erst verliehe, so dass diese nur 'partizipierend'(204) Subsistenz hätte.

### III.2.a Zur Bestimmung suppositorischen Seins

Was bedeutet nun "Subsistenz"? Grundsätzlich können zwei äquivoke Bedeutungen gemeint sein: 'per se esse', das ein 'in alio esse' ausschließt, oder 'incommunicabiliter per se esse'(205). Im ersten, weiteren Sinne sind auch die göttliche Wesenheit oder die 'getrennte Seele' subsistent, sie erfüllen jedoch nicht die zweite, strengere Bestimmung, da ihnen Mitteilbarkeit gegenüber den göttlichen Personen, bzw. dem Körper zukommt. Wie es in der 9. Quaestio des Quodlibet, wo zwecks Bestimmung der Personalität des Engels verschiedene Stufen des 'ens per se' unterschieden werden, heißt, ist ein eigentlich Subsistierendes nur ein solches 'ens per se', das 'letzte Aktualität' (actualitas ultima) besitzt, so dass es von sich aus nicht geeignet ist, auf einen weiteren Akt hingeordnet zu werden. Was auf diese Weise 'durch sich seiend' ist, wird im allgemeinen 'Suppositum' und im Falle einer geistigen Natur 'Person' genannt(206). Im ontologischen Aufbau eines Seienden ist also mit dem Suppositum ein Abschluss erreicht. Während frühere Konstitutionsebenen wie die von sich aus allgemeine Natur jeweils noch auf weitere konstitutive Bestimmungen (Individualität, suppositorisches Sein) 'hinordbar' (ordinabilis) und in diesem Sinne zur Aufnahme weiterer Wirklichkeit (actualitas) fähig sind, was zugleich eine ontologische Abhängigkeit von der weiter verwirklichenden Instanz bedeutet, besitzt demgegenüber das Suppositum die volle Bestimmtheit und daher 'ultima actualitas' des 'durch sich bestehenden', d.h. substantiell Seienden. Daher kann es nicht mehr von einer weiteren aktuierenden Größe abhängen oder sich dieser mitteilen. Seine Inkommunikabilität ist also in seiner 'Vollwirklichkeit' begründet.

Zu einer vertieften Untersuchung des Suppositums gelangt Scotus innerhalb der Lösung des Problems, wie die Einheit der göttlichen Wesenheit mit einer Dreiheit der Personen bestehen kann. Die Bestimmung des Suppositums ergibt sich durch vergleichenden Bezug auf die Natur, denn grundsätzlich gilt: "Ein Suppositum wird hinsichtlich dessen ausgesagt, was mitteilbar ist"(207). Die vollständige Bestimmung eines konkreten, bestimmten Suppositums erfordert immer die Angabe, von was, genauer: von welcher Natur es Suppositum ist. Wie ist nun nach Scotus das Verhältnis von Natur und Suppositum zu begreifen? Er grenzt zunächst zwei Formen

als unzutreffend, oder besser: als unzureichend aus(208). Die Natur verhält sich zum Suppositum nicht wie das Universale zum Singulären, denn Singularität als solche bedeutet nicht suppositorisches Sein. Dies zeigt das singuläre Akzidens (z.B. dieses einzelne Weiß im Gegensatz zur universalen Farbigkeit), als auch die individuelle substantielle Natur, die nicht selbst suppositorisch ist, sondern erst vom Suppositum aufgenommen wird (z.B. die schon individuelle 'anima separata'). Das Verhältnis ist zweitens aber auch nicht als das eines 'Wodurch' (quo) zu seinem subjekthaften 'Was' (quod) oder 'Wer' (quis) zu bestimmen. Jedes 'Was' im Sinne einer ontologischen Träger-Instanz hat sein eigenes Prinzip, 'wodurch' es das ist, was es ist. Da aber das 'quo'-Prinzip des Suppositums dessen Eigenheiten, nämlich vollbestimmte, nicht weiter mitteilbare und unabhängige Wirklichkeit zu sein, begründet, kommt dafür die Natur gerade nicht in Frage, da ihre Eigenheit es ist, noch bestimmbar und mitteilbar zu sein. Das eigentümliche 'Was' der Natur ist - auch als individuelles 'Was' - noch nicht in jeder Hinsicht 'festgelegt' (kontrahiert), daher stellt es kein Suppositum dar. Es ist also unzureichend, das Suppositum entweder nur als singuläre Natur oder lediglich als das die Natur aufnehmende und tragende 'Was' anzusetzen. Dass jedoch beide Bestimmungen zusammengekommen der Lösung näherkommen, ist im folgenden zu zeigen.

Wie schon diese negative Abgrenzung andeutet, erfolgt der Vergleich von Natur und Suppositum unter dem Aspekt der Kommunikabilität: Hier sind die früher erwähnten(209) zwei Arten von Zuteilbarkeit zu unterscheiden(210). Die Natur ist zweifach kommunikabel. Zu einen kann sie 'in Identität' (per identitatem) mehreren Empfängern zugeteilt werden, so dass jeder die Natur aufnehmende Besitzer als ganzer in seinem 'Was' die Natur einschließt(211), weswegen diese Mitteilungsförm auch 'ut quod' genannt wird. Der Träger ist 'selbst' das Zugeteilte (quod est idem cuilibet eorum, ita quod quodlibet sit ipsum). Auf diese Weise wird das Universale seinen einzelnen Trägern zuteil: Jeder einzelne (Platon, Sokrates) ist in Selbigkeit Mensch. Zweitens ist die Natur 'informierend' (per informationem), also als Form (ut forma) mitteilbar. Dann ist der Träger aber nicht als ganzer mit dieser Form identisch, er ist nicht 'selbst' die Form, sondern ist 'durch' sie (illud cui communicatur sit 'isto', non 'ipsum'). Daher heißt diese zweite Art der Kommunikation auch 'ut quo', denn die Natur fungiert als das Prinzip, 'wodurch' das Einzelne oder das Suppositum ein quiditativ so und so bestimmtes ist (quo singulare

vel suppositum sit ens quiditative, vel habens naturam). Hierbei ist nochmals, wie es in einem anderen Zusammenhang heißt, zu unterscheiden zwischen der 'partiellen' Form (forma partialis) und der Form des 'Ganzen' (forma totalis oder totius)(212). Erstere meint das der Materie hinzukommende zweite Konstitutionsprinzip in einem aus Form und Materie zusammengesetzten Seienden (illa forma, quae est altera pars compositi(213)); in dieser Weise wird die Seele dem Körper mitgeteilt. Während die 'forma partialis' in sich einfach (simplex)(214) ist, schließt die 'forma totalis' das zusammengesetzte Ganze mit allen washeitlichen Bestimmungen ein, weswegen sie in der Regel auch 'quiditas' genannt wird. Beispiele für diese 'Information' sind: die Zuteilung der Menschhaftigkeit (humanitas) an einzelne Besitzer, oder ein Spezialfall: die Aufnahme der menschlichen Natur in Christus(215).

Jede Natur ist also auf beide Arten (ut quod oder ut quod entweder als teilhafte oder ganzheitliche Form) zuteilbar. Demgegenüber ist ein Suppositum in beiden Weisen inkomunikabel. Mitteilbarkeit 'per identitatem' widerstreitet ihm aufgrund seiner Singularität, denn ein Singuläres kann nicht ohne Aufgabe seiner Singularität mehreren anderen mitgeteilt werden; ein Einzelnes würde als selbiges vervielfacht - was ein Widerspruch in sich ist(216). Mitteilbarkeit 'per informationem' besitzt ein Suppositum nicht, weil es kein 'quo'-Prinzip, das einem aufnehmenden 'quod' zugeordnet ist, darstellt, sondern im Sinne der oben genannten 'Vollwirklichkeit' reines 'quod' ist(217). Das Suppositum bildet in der Konstitution eines Seienden die letzte, vollbestimmte Instanz, die alle im Sinne der Bestimmbarkeit früheren, also weniger aktuierten Entitäten oder Formalitäten trägt und zur letzten Einheit zusammenfasst. Ein Suppositum ist somit als singuläres 'Was' zu bestimmen. Da jedoch nach Scotus jedem 'quo' ein entsprechendes 'quod' korrespondiert(218), also auch das singuläre Akzidens die Bedingungen erfüllt, ist zu ergänzen, dass nur das singuläre 'Was' einer substantiellen Natur in Betracht kommt. Denn nur diese ist ein 'durch sich Seiendes' (per se ens), was ja oben(219) für ein Suppositum gefordert war.

### III.2.b Identität und Nicht-Identität von Natur und Suppositum

Das Verhältnis von Natur und Suppositum wurde bisher durch den Gegensatz der doppelten Kommunikabilität, bzw. Inkommunikabilität gekennzeichnet. In *Lectura und Ordinatio* I d.2 p.2 wird die Art dieses Gegensatzes durch Einführung der Formaldistinktion noch genauer bestimmt(220). Hier genügt es, das Ergebnis dieser Untersuchung festzuhalten. Der Gegensatz ist nicht ein nur gedachter, er liegt vielmehr jedem Denken voraus in der Sache selbst begründet(221). Er ist aber auch nicht ein aktuell-realer Gegensatz, der zwischen zwei selbständigen Gegenständen besteht(222), sondern er findet sich in einer Sache, die real eine Einheit bildet und trotzdem noch aus unterscheidbaren Sachgehalten (*realitates* oder *formalitates*) zusammengesetzt ist. Es geht um "formal verschiedene Objekte, von denen der Begriff des einen außerhalb des formalen Begriffs des anderen liegt, jedoch so, dass sie nicht [real] getrennt, sondern in einer Sache vereint sind"(223). Bezogen auf das Verhältnis von Natur (oder Wesenheit) und Suppositum heißt dies, dass "die Wesenheit in ihrem formalen, quiditativen Begriff die Eigentümlichkeit des Suppositums nicht einschließt, noch umgekehrt. Daher ist festzustellen, dass vor [d.h. unabhängig von] jedweden Erkenntnisakt ein Sachgehalt der Wesenheit vorliegt, durch den sie kommunikabel ist, und ein [anderer] Sachgehalt des Suppositums, durch den es inkommunikabel ist, und dass dieser Sachgehalt formal nicht jener ist"(224).

Die 'formale Nicht-Identität' (wie Scotus an Stelle von 'Distinktion' lieber sagen möchte(225)) der beiden 'Realitäten' erhält durch die Eigenheit des einen Gliedes, des Suppositums, noch eine besondere Form. Insofern das Suppositum innerhalb des ontologischen Aufbaus des Seienden der individuellen Natur entgegengesetzt wird, bezeichnet es nicht das konkrete Ganze (z.B. diesen Menschen Sokrates), sondern nur das konstitutive Moment des konkreten Suppositums als Suppositum, also seine "Suppositalität" (im Sinne der '*prima substantia*'(226)). Genau jener Grund ist angezielt, der die früheren Konstitutivgründe (Natur, Individualität) zur abschließenden, letzten Wirklichkeit (*ultima actualitas*) bringt. Die "Suppositalität" oder, in Bezug auf ihren Akt gesagt, ihre Subsistenz bewirkt aber die '*ultima actualitas*' nicht durch Hinzufügung eines neuen quiditativen Sachgehaltes (reali-

tas). Denn wie eben gesehen, stellt das Suppositum kein 'informierendes' 'quo'-Prinzip dar(227). Der Subsistenzgrund verhält sich vielmehr wie eine 'Eigentümlichkeit' (*proprietas* oder *proprium*), die keinen weiteren Sachgehalt beifügt(228). Dieses *Proprium* ist genauer im Sinne eines *Modus* zu verstehen, denn die suppositorische Substanz stellt als solche "formal keine Entität, sondern einen *Modus* des Seienden dar"(229). Worin dieser *Modus* besteht, wurde schon gezeigt: "*Modus substantiae est per se esse naturaliter, hoc est, in essendo non inclinari naturali aptitudine ad aliud*"(230), mit anderen Worten: doppelt inkommunikabel zu sein. Wie früher ausgeführt, ist ein modales *Proprium* von seinem Subjekt nicht 'washeitlich' (*in quid*), sondern nur 'qualifizierend' (*in quale*) aussagbar, denn es stellt selber keine *Quidität* dar(231). Suppositorische Substantialität tritt nicht selbständig auf, sondern findet sich nur 'hinsichtlich', hingeordnet auf ein bestimmte Natur (*respectu naturae*)(232), die sie 'qualifizierend' bestimmt (Dass hier nicht kategorial akzidentelle Qualität gemeint ist, bedarf keiner weiteren Erläuterung). Wir stoßen damit nochmals auf ein charakteristisches Merkmal, das schon in der Behandlung des Personbegriffs auftrat. Wie sich zeigte, kann von den letzten Konstitutivgründen der Personen kein positiver quiditativer gemeinsamer Begriff gebildet werden, sondern in jedem Fall nur ein rein 'qualifizierender', sei es in negativer Form (*incommunicabilitas*) oder in positiver (*modus habendi essentiam*)(233). Diese Eigenart von Personalität erweist sich nun als Folge des suppositorischen Seins der Person.

Obwohl diese modale Eigentümlichkeit das eigentliche Konstitutivum der Person als solcher oder allgemeiner: des Suppositums ist, stellt das '*incommunicabiliter per se esse*' nicht das Ganze eines konkreten Suppositums dar. Dieses ist immer eine Ganzheit, die mehrere formal unterscheidbare Gehalte zu einer realen Einheit zusammenschließt. Die tragenden Konstitutiva dieser Einheit sind *Quidität* (im Sinne der alle washeitlichen Bestimmungen vereinenden '*forma totalis*') und Subsistenz, die im Suppositum 'konkurrieren', also in einer wesentlich geordneten Weise sich ergänzen(234). Resultat dieser Konstitution ist das konkrete Ganze, das kraft des Subsistenzprinzips alle formal und modal aktuiierenden Teilgrößen in einem 'einheitsstiftenden ZusammenSchluss' (*continentia unitiva*) zur '*ultima actualitas*' bringt(235). Innerhalb des Zusammenschlusses besteht eine naturhafte, durch die

beteiligten Gehalte selbst begründete Zuordnung. Daher hat jede substantielle Natur ein 'eigenes, ihr notwendig zugehöriges Suppositum' (*proprium per se suppositum*), dem sie nicht nur aufgrund einer 'Abhängigkeit' (*dependentia*), sondern vielmehr in einer 'von selbst bestehenden, notwendigen Identität' (*propter per se identitatem*) vereint ist(236). Eine solche Identität ergibt sich immer 'per se', wenn eine vollbestimmte, und das heißt für den endlichen Bereich: individuelle(237) Natur vorliegt. Nur durch einen 'äußeren' eingriff kann die naturhafte Einheit verhindert werden, wie dies durch die Person Christi geschehen ist, die an die Stelle des eigenen Suppositums der menschlichen Natur getreten ist. Da jedes 'per se'-Verhältnis ontologisch früher als ein 'non per se' ist, kommt dem naturhaften ZusammenSchluss von Quidität und eigenem Suppositum Vorrang vor einer 'Abhängigkeit' von einem fremden Suppositum zu. Letzteres ist ontologisch nicht der Regelfall und bedarf einer eigenen Ursache. Die kreatürliche Natur des Menschen ist also von sich aus vorrangig und ausschließlich darauf gerichtet, in sich selber und aus sich selber Person zu sein(238).



### III.2.c      Konsequenzen für die Inkommunikabilität der Person im endlichen Bereich

Wie erwähnt, bildet die in Abschnitt III.2.a dargelegte Analyse des Suppositums in *Ordinatio* und *Lectura I d.2 p.2* einen entscheidenden Schritt innerhalb einer trinitätstheologischen Untersuchung. Obwohl es dort um die göttlichen Personen, bzw. *Supposita* geht, ist die Analyse im Kern auf das Suppositum im endlichen Bereich übertragbar. So versteht Scotus selbst die vorgetragene Bestimmung als eine des Suppositums im allgemeinen, unabhängig von modaler Einordnung in Endlichkeit oder Unendlichkeit, und vermerkt ausdrücklich, dass er erst anschließend das gewonnene Ergebnis auf die spezielle, trinitätstheologische Thematik anwendet(239). Ein differenzierter Vergleich der Bestimmungen (*condiciones*) des geschaffenen und ungeschaffenen Suppositums in einem verwandten Zusammenhang (Konstitution der göttlichen Personen) bestätigt, dass das bisher vorliegende Ergebnis das endliche Suppositum zutreffend erfasst. Auch dort werden 'Vollwirklichkeit', Inkommunikabilität und substantielles, unteilbares Sein als zentrale Merkmale genannt(240).

Hinsichtlich der Kommunikabilität '*per identitatem*' der Natur zeigt sich allerdings eine entscheidende Differenz zwischen endlichem und unendlichem Bereich. Während es der singulären Wesenheit Gottes nicht nur nicht widerspricht, sondern aus ihr selbst zukommt, mehreren *Supposita* '*ut quod*' mitteilbar zu sein, und zwar ohne reale Teilung, kann die kreatürliche singuläre Natur nur jeweils in einem Suppositum Wirklichkeit erhalten, denn "sie hat in einem (einzigen) Suppositum alle Subsistenz, die sie kraft ihrer Natur haben kann, sowie jede Weise von Subsistenz, die sie zu besitzen vermag"(241). Der Grund für diesen Unterschied liegt in den Modi der Endlichkeit und Unendlichkeit, die der jeweiligen Singularität unterschiedliche Wirkungen verleihen. Dass dies für die Konstitution der Person, der endlichen wie unendlichen, wesentliche Bedeutung hat, wird in Abschnitt III.3 im einzelnen untersucht.

Ein zweiter Differenzpunkt betrifft die unterschiedliche Inkommunikabilität '*ut quo*' des göttlichen und kreatürlichen Suppositums. Wie oben erklärt(242), besitzen nur die göttli-

chen Personen im vollen Sinne Repugnanz gegen eine weitere Zuteilung an eine andere, sie ontologisch aufnehmende Instanz; nur sie sind 'schlechthin' inkommunikabel, da nur sie durch eine eigene positive, von sich aus in jeder Hinsicht inkommunikable Entität 'personiert' sind(243). Demgegenüber wurde der kreatürlichen Person oder genauer: ihrer in sich 'personierten' Natur lediglich eine eingeschränkte Repugnanz 'in bestimmter Hinsicht' (secundum quid) zugesprochen, nämlich nur dann, wenn sie aktuell nicht mitgeteilt ist(244). Dies kann nun mit Hilfe des inzwischen zum Suppositum Gesagten präzisiert werden, und zwar in Hinblick auf die Kommunikabilität 'ut quo', denn nur bei dieser kann eine Einschränkung der Repugnanz vorliegen. Warum dies bei der Mitteilung 'ut quod' nicht der Fall sein kann, wird sich ebenfalls später bei der Betrachtung der endlichen Singularität (Abschnitt III.3) zeigen.

Wie eben gesehen, besitzt die natürlicherweise zur Person konstituierte menschliche Natur die sogenannte Repugnanz 'in bestimmter Hinsicht' gegen eine 'informierende' Mitteilung an eine andere (übernatürliche) Person nur dann, wenn die Tatsache aktuell besteht, dass sie nicht mitgeteilt ist. Angesichts dieser bloßen Tatsächlichkeit oder Faktizität des Nicht-Mitgeteiltseins ist zu fragen, warum Scotus hier überhaupt von 'Repugnanz' spricht(245), da dies doch einen Widerstand in der Sache selbst vermuten lässt. Offensichtlich ist aber der Widerstand im vorliegenden Fall nicht derart, dass die singuläre menschliche Natur aus sich heraus mit Notwendigkeit eine Zuteilung an eine der Natur nach ihr fremde, übernatürliche Person verhindern könnte. Begründet liegt dies in der allgemeinen Beschaffenheit einer jeden substantiellen Natur, noch mitteilbar zu sein und einem letzten Besitzer ('quod') eingeordnet werden zu können, da sie selbst nicht ein solches 'quod' darstellt. Die substantielle Natur ist von sich aus potentiell in jeder Hinsicht kommunikabel, sowohl gegenüber dem eigenen natürlichen wie auch einem übernatürlichen Suppositum. In diesem Sinne ist also eine 'potentia obedientialis' grundgelegt.

Diese Potentialität ist jedoch nicht richtungslos. Die Mitteilungstendenz (aptitudo) der endlichen Natur richtet sich immer auf das 'ihr eigentümliche Suppositum' ("proprium Suppositum naturae" oder "per se suppositum"(246)) und nicht auf das einer anderen (z.B. göttlichen) Natur; sie strebt da-

nach, 'in sich selber zu subsistieren'(247). Mit Blick auf diese naturhafte Ausrichtung kann hier also doch von einer 'Repugnanz' gesprochen werden, allerdings nur 'in bestimmter Hinsicht' (*secundum quid*), also eingeschränkt, da diese Repugnanz nur eine Neigung bedeutet, die nicht in jedem Fall die tatsächliche Wirklichkeit zu bestimmen vermag. Ob sich die naturhafte 'aptitudo' realisieren kann oder nicht, hängt nicht von der substantiellen Natur und ihrer 'aptitudo' ab, sondern vom "Eingriff eines übernatürlich Wirkenden" (*actio agentis supernaturalis*)(248), der an Stelle des eigenen Suppositums die Natur in Besitz nehmen kann, wie es im Falle der Inkarnation Christi geschehen ist. Unter dieser Perspektive ist das aktuelle Nicht-Mitgeteiltsein, das die endliche Person in sich konstituiert, rein faktisch, also nicht notwendig, da weder die natürliche Neigung, in sich zu subsistieren, mit Notwendigkeit sich durchsetzen kann noch die übernatürliche Wirkmacht gezwungen ist, so zu handeln. Gott ist vielmehr in seinem Handeln 'ad extra' gänzlich frei. Hier liegt im genauen scotischen Sinn Kontingenz vor, denn kontingent ist dasjenige Ereignis, "dessen Gegenteil entstanden sein könnte, als es entstand"(249) und dem es "möglich ist zu sein, nachdem es nicht war"(250). Der vorliegende Fall erfüllt beide Bestimmungen. Dass die individuelle Natur in sich 'personiert' ist, ist möglich, aber nicht notwendig. Es stellt ein kontingentes Faktum dar, das auf eine frei wirkende Ursache als Grund seines Bestehens verweist(251).

Hiermit ist zugleich, wie man zurückblickend leicht feststellen kann, das Anliegen erfüllt, die Strukturen zu untersuchen, die auf Seiten der menschlichen Natur der Möglichkeit der Inkarnation notwendig zugrundeliegen. Die eingangs gestellte Frage(252) nach der Möglichkeit der Vereinigung von menschlicher Natur und göttlichem Wort erhält hier eine positive (Teil-)Antwort, insofern sich keine schlechthinnige Repugnanz in der menschlichen Natur gegen eine übernatürliche 'Personierung' findet. Dieses Ergebnis ist hier zunächst nur hinsichtlich der Natur formuliert. Außer Betracht blieb die Möglichkeit, dass die endliche Person durch eine eigene positive Entität konstituiert ist, die der Natur noch hinzutritt und die gänzlich inkommunikabel ist. Dann käme auch der kreatürlichen Person wie der göttlichen uneingeschränkte Repugnanz gegen eine Kommunikabilität 'ut quo' zu, so dass das eben erreichte Ergebnis wieder in Frage gestellt wäre. Ein erster Schritt, um diesen Einwand auszuräumen, scheint in

obigem Aufweis zu liegen, dass "Suppositalität" - und damit auch Personalität - gerade nicht eine Entität, sondern einen Modus des Seienden besagt(253). Allerdings könnte auch eine rein modal qualifizierende Größe formal etwas Positives sein. Zur Lösung des Problems gilt es, die Fragestellung genau festzuhalten: Es geht nicht darum, als Konstitutivum kreatürlicher Personalität Positives in jeder Hinsicht auszuschließen, sondern nur solches Positives, das zusätzlich zur Singularität oder Individualität der menschlichen Natur zugelegt wird(254). Im folgenden ist daher das Verhältnis von Individualität und Personalität nochmals genauer zu bestimmen.

### III.3 Die Rolle der Individualität in der Konstitution der Person

In Ord.III d.5 q.2 beschäftigt Scotus nochmals die Frage, ob nicht dem bisher Gesagten zufolge doch die Person im endlichen Bereich nichts anderes als die individuelle Natur sei. Seine Antwort gründet in der Unterscheidung zwischen der formal abstrakten Personalität und der Person als konkreter ganzer: Betrachtet man das, was in der (konkreten) Person positiv Bestand hat, dann ist die kreatürliche Person mit 'dieser' (d.h. individuierten) Natur identisch, denn Personalität fügt über 'diese' Natur hinaus keine positive Entität hinzu; betrachtet man jedoch Personalität in ihrem vollständigen (formalen) Gehalt, insofern sie Inkommunikabilität mit sich bringt, so sind Person und 'diese' Natur nicht völlig identisch, so wie eine gegenüber einer Affirmation und Negation indifferente Entität auch nicht identisch ist mit jener Negation, bzw. mit der mit Negation versehenen Entität(255). Da das Individuum als solches gegenüber Abhängigkeit oder Mitteilung und deren Negation formal indifferent ist(256), Personalität eine solche Negation aber gerade formal einschließt, ist eine klare formale Differenzierung gegeben. Wie schon bei der Analyse des Suppositums in Ord.I d.2 p.2 gesehen, genügt Singularität zur personalen Konstitution nicht(257), denn die Unteilbarkeit des Individuums beinhaltet nicht personale Inkommunikabilität(258). Daher ist die göttliche Wesenheit trotz Singularität mitteilbar und auch die individuierte Natur im endlichen Bereich kann noch ihrem Suppositum zugeteilt werden. Aus der Analyse in Ord.I d.2 p.2 ist jedoch andererseits festzuhalten, dass "ein Suppositum mit Notwendigkeit singular ist"(259). Dies ist es nicht aufgrund eines eigenen Formalgehaltes, seiner "Suppositalität", sondern kraft der Individualität, die im konkreten Suppositum notwendig zu den 'unitiv' eingeschlossenen Gehalten gehört. Daher ist das Suppositum nur 'concomitanter', aufgrund der mitgeführten Individualität singular.

Wie oben ausgeführt, begründet Scotus die Inkommunikabilität 'ut quod' des Suppositums durch dessen Singularität(260). Damit ist nun doch der Singularität zumindest für einen Teil des Formalgrundes von Personalität eine konstitutive Funktion zugesprochen. Dies gilt sowohl vom endlichen

wie unendlichen Suppositum. Betrachtet man aber die entsprechenden Naturen für sich, losgelöst vom EinSchluss im jeweiligen Suppositum, so zeigen sich Unterschiede. Die unendliche Natur bleibt aufgrund ihrer Unendlichkeit auch als singuläre noch zuteilbar, und zwar sowohl 'ut quod' wie 'ut quo'(261). Demgegenüber kann die endliche einzelne Natur nicht weiter 'per identitatem' mitgeteilt werden(262). Dies liegt an ihrer Begrenztheit, die eine Vervielfachung der einen einzelnen Natur in mehreren Besitzern, die 'in Identität' diese singuläre Natur sind, nicht zulässt. Aufgrund der Unvollkommenheit des endlichen Seienden ist die einzelne Wesenheit auf nur einen Besitzer, ein Suppositum festgelegt, in dem sie alle Subsistenz, die sie aus sich haben kann, vollständig erlangt(263). Die Verwirklichung in weiteren Supposita erforderte jeweils neues Sein und brächte vor allem eine Teilung der Natur mit sich, die ihr aufgrund ihrer Singularität gerade nicht zukommen kann(264). Zusammenfassend formuliert: Jedes Singuläre besitzt ursprünglich aus sich Repugnanz gegen Teilung; die Mitteilung 'ut quod' eines endlichen Singulären ist aber nur mit Teilung möglich, da aufgrund der Limitierung des Seins für jedes 'quod' ein neues, eigenes Sein erforderlich ist; also widerstreitet dem endlichen Singulären jede 'ut quod'-Mitteilung.

Dass das Singuläre strikte Repugnanz gegen Teilbarkeit besitzt, muss nach Scotus einen eigenen, und zwar positiven Grund haben. Damit ist die Thematik des Individuationsprinzips angesprochen. Für die vorliegende Problematik sind aus ihr nur einige Grundzüge der scotischen Lösung(265) wichtig. Grundlegend ist zunächst, was hier mit "Singularität" oder "Individualität" gemeint ist. Nicht gefragt ist nach Individualität im logischen Sinn, also als zweite Intention, die nur gedachtes Seins(266) besitzt, da sie Resultat einer Verstandesoperation ist, die eine allgemein prädicierbare Natur einer vereinzelen, nicht prädicierbaren entgegensetzt. Auch nicht gefragt ist Individualität im Sinne zwar realer, aber allgemein formaler Einheit, gemäß der jedes Mitglied einer Art in unbestimmter Weise ein Individuum genannt wird(267). Gemeint ist vielmehr das Individuum als das jeweilig bestimmte einzelne, insofern es eine "als 'diese' ausgezeichnete Einheit" darstellt(268). Dieses Individuum ist nun aufgrund seiner Einzigkeit durch jene oben schon eingeführte Eigenart geprägt, eine strikte formale Repugnanz zu besitzen gegen die Teilung in mehrere 'subjektive' Teile, d.h. solche Teile, die das

Mitgeteilte selbst, also in Identität sind. Diese Un(mit)teilbarkeit 'ut quod' (genau darum handelt es sich hier) erfordert nach Scotus ein Prinzip, das "als unmittelbares und innerliches Fundament" (ut fundamento proximo et intrinseco) die Repugnanz begründet(269).

Die Begründung kann nicht mit Verweis auf die Negation des Ungeteiltseins geleistet werden, denn die Negation könnte auch lediglich faktisch sein, bloße Tatsächlichkeit vermag aber keine schlechthinnige Repugnanz zu fundieren. Daher kommt nur eine positive Entität, die "aus sich eigentliche Ursache der Individuation" (per se causa individuationis) ist, als Prinzip in Frage(270). Diese Entität verhält sich in bezug auf die zugehörige Artnatur gleichsam aktuierend, insofern sie die Art individuiert, aber das bedeutet nicht, dass sie eine Form, einen Sachgehalt zufügt, vielmehr stellt sie nichts anderes als die "höchste Wirklichkeit der Form" dar(271). Sie muss notwendig von jeder quiditativen Entität 'ursprünglich verschieden' (primo diversa) sein, da es Eigenart jeder Quidität ist, mehreren Trägern gemeinsam sein zu können. Wäre das Individuationsprinzip selber quiditativ, so könnte es nicht die Individuation, d.h. die prinzipielle Unteilbarkeit und Unmitteilbarkeit hervorbringen, da jede so "individuierte" Entität wiederum nur quiditativ-allgemein ist. Daher "kann die individuiierende Entität das Ganze, dessen Teil sie ist, nicht im quiditativen Sein, sondern (nur) in einem Sein anderer Struktur (in esse alterius rationis) konstituieren"(272). Es ist ein 'Sein anderer Struktur', da es sämtliche in der Quidität (als 'forma totalis' verstanden(273)) zusammengefassten Formen übersteigt und diese eben in der 'ultima realitas formae' zu einem konstitutiven Zusammenschluss und AbSchluss bringt. Die Individuation verleiht der Quidität den 'Grad höchster Aktualität und Einheit'(274); in ihr werden alle Gehalte in 'unitiver Kontinenz' zur vollkommensten Einheit zusammengefügt, so dass damit auch die 'ultima realitas entis' erreicht ist(275). Lediglich die aktuelle Existenz fehlt dann dem Seienden noch; diese folgt jedoch gleichsam wie ein Akzidens dem washeitlichen Aufbau sowie seinem in der Individuation erreichten AbSchluss nach. Erst einem in sich voll konstituierten Seienden kann aktuelle Existenz zukommen(276).

Die einzelnen Individuen sind als konkrete ganze aufgrund ihrer jeweiligen Individualität real voneinander verschieden.

Das heißt natürlich nicht, dass sie in jeder Hinsicht verschieden sind, denn sie können beispielsweise in ihrer Art übereinkommen. Gänzlich und ursprünglich, d.h. auf keine weitere Gemeinsamkeit rückführbar verschieden sind jedoch die jeweiligen individuierenden Entitäten(277). Sie müssen letzte Differenzen(278) sein, da andernfalls keine Differenzierung zustande kommt. Daher stellen sie keinen 'in quid' aussagbaren Gehalt dar, sondern verhalten sich rein 'qualifizierend' (in quale). Die früher im Rahmen des Personbegriffs besprochene Eigenart der Personen, hinsichtlich ihrer letzten Konstitutiv- und Unterscheidungsgründe keinen quiditativ gemeinsamen Begriff zuzulassen, erhält hiermit nun eine ontologische Begründung. Es liegt an der für die Personalität konstitutiven Individualität, dass ein solcher Begriff unmöglich ist. Obwohl das Einzelne als solches, da es 'höchste Wirklichkeit der Form' ist, in sich nicht eine geringere, sondern eine gesteigerte Intelligibilität im Vergleich zu quiditativen Form besitzt(279), so ist - ganz unabhängig von unserer unter den gegebenen Bedingungen (pro statu isto) eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit - die Bildung eines Allgemeinbegriffs von Singulärem schlechthin unmöglich. Damit fällt auch die Möglichkeit der Definierbarkeit sowie einer wissenschaftlichen Demonstration(280). Von den konkreten Individuen lässt sich demgegenüber ein gemeinsamer Begriff, beispielsweise von der Art oder einer anderen Form, bilden. Von der Person wird die 'natura intellectualis' als ein solch gemeinsamer Begriff abstrahiert, der aber gerade wegen seiner Allgemeinheit nicht die Personalität als dasjenige Prinzip erfasst, das für diese bestimmte Person konstitutiv ist.

Wie nun leicht zu erkennen ist, leistet die Individuation in der Konstitution eines substantiell Seienden genau das, was sein suppositorisches Sein ausmacht. Sie bewirkt seine 'Vollwirklichkeit' (ultima actualitas/realitas) und verleiht ihm Unteilbarkeit und Inkommunikabilität(281) - wenn auch einschränkend festzuhalten ist, dass letzteres nur bezüglich der Inkommunikabilität 'ut quod' gilt. Die Inkommunikabilität 'ut quo' verdankt ihre aktuelle Realisierung - wie oben gesehen(282) - einem anderen Prinzip, das nicht notwendig (wie das Individuationsprinzip), sondern kontingent-frei die endliche Natur unmittelbar selbst überlässt oder - wie im Fall der Assumption in Christus - einem übernatürlichen Suppositum zuteilt. Betrachtet man die Konstitution der individuierten substantiellen Natur im endlichen Bereich unter



naturhaften Bedingungen, d.h. wenn kein 'agens supernaturale' eingreift - und dies ist durchgängig der natürliche Regelfall -, so erweist sich das Individuationsprinzip als vorrangiger Konstitutionsgrund des Suppositums, also auch (in vorliegender Sache) der Person. Denn im Fall der naturhaften Konstitution, zu der eine naturhafte Hinneigung (*aptitudo*) besteht, ist die individuierte Natur das Suppositum (die Person), sofern das betrachtet wird, was den inneren, eigenen positiven Gehalt des Suppositums material ausmacht. Suppositorisches Sein stellt sich notwendig von selbst ein, wenn sich ein substantiell Seiendes naturhaft konstituiert. Scotus sagt dies deutlich: "Es gehört zur Vollkommenheit in den Kreaturen, dass die geschaffene Substanz, wenn sie sich selbst überlassen wird, in sich höchste Aktualität besitzt, durch die sie in sich und nicht in einem anderen ist" (283). Für unsere Thematik der Person wird dies ausdrücklich bestätigt. Die vollständige, aus Form und Materie zusammengesetzte Natur kann, wenn sie sich überlassen wird, 'ursprünglich und unmittelbar' (*primo et immediate*) zur Person werden, und zwar kraft 'eigener Personalität' (*propria personalitate*) (284). Der die naturhafte Konstitution der Person 'verhindernde' (... *si non impediatur...*) (285) übernatürliche Eingriff trägt, wenn er unterbleibt und dadurch aktuelles Unmitgeteiltsein und so Personsein bewirkt, zum inneren positiven Bestand der in sich zur Person gewordenen Natur nichts bei. Er ist ein rein äußerliches Prinzip, das zwar für die Personwerdung im endlichen Bereich entscheidend ist, aber eben nur durch seine Abwesenheit. Die auf Seiten der kreatürlichen Natur prinzipiell gegebene Möglichkeit einer 'informierenden' Zuteilung wird im Fall der naturhaften Konstitution durch die notwendig Inkommunikabilität '*per identitatem*' bewirkende Individualität gleichsam zur Ruhe gebracht. Diese Möglichkeit besteht zwar noch, kann aber von der individuierten Natur aus eigenem Vermögen nicht realisiert werden. Dem steht schon entgegen, dass sie von sich aus allein die Tendenz hat, sich in der eigenen, kreatürlichen Person zu verwirklichen.

Das früher, in direktem Anschluss an Scotus' eigene Ausführungen vorgetragene Ergebnis zur personalen Konstitution kann nun genauer bestimmt werden. Es hieß dort (286), die Person konstituiere sich durch zwei einander 'konkurrierend' zugeordnete Negationen: zum einen durch die notwendige der aptitudinalen Inkommunikabilität, zum anderen durch

die letztlich komplettierende der aktuellen Unmitgeteiltheit. Ferner wurde der Personalität im endlichen Bereich lediglich eine eingeschränkte Repugnanz gegen Teilbarkeit zugesprochen. Nun ist klar, dass diese Einschränkung nur die '*communicatio per informationem*' betrifft, nicht aber die '*per identitatem*', denn letztere ist kraft der Individualität mit notwendiger Repugnanz versehen. Die oben genannte Erklärung der eingeschränkten Repugnanz, ihr liege keine eigene positive Entität zugrunde, ist nun in Hinblick auf die '*informierende*' Zuteilung zu bestätigen, denn die Negation der Unmitgeteiltheit '*ut quo*' der naturhaften Person ist nur faktisch im Nicht-Eingreifen der übernatürlichen Ursache begründet, die dadurch keinerlei positiven Gehalt der Natur zufügt. Der Grundsatz, dass "eine Entität niemals (nur) durch eine Negation konstituiert wird, da eine Negation stets ein Positives voraussetzt, in dem sie fundiert ist"(287), hat auch hier seine Geltung. Als Positives fungiert hier die Individuationsentität, die aus eigenem Vermögen der menschlichen Natur suppositorisches und das heißt zugleich personales Sein verleiht. Auch nach Scotus wird also die Person durch ein Positives zur Person, allerdings nicht durch ein solches, das noch zusätzlich zur Individualität der Natur hinzukommt. Unter formalem Aspekt gilt freilich nach wie vor, dass Personalität nicht mit Individualität gleichzusetzen ist, da Individualität gegenüber Dependenz oder Independenz von einer fremden Person indifferent ist(288) und Personalität die aktuelle Negation einer solchen Abhängigkeit, d.h. informierenden Zuteiltheit ausdrücklich formal einschließt. In Hinblick jedoch auf das, was in der konkreten menschlichen Person einzig positiv ist und was das naturhafte Personsein innerlich fundiert und trägt, sind individuelle Natur und Person identisch(289).

Das vorliegende Ergebnis ermöglicht nun auch den Versuch einer Antwort auf das Problem, das sich gegen Ende des vorigen Abschnittes stellte, das jedoch darüber hinaus beständig als ein Hauptproblem im Hintergrund der Untersuchung stand. Warum ist nach Scotus Personalität im endlichen Bereich nicht durch eine eigene, also über die Individualität hinausgehende, positive Entität konstituiert? Den von Scotus explizit angeführten Gründen und der bisherigen Analyse zufolge scheinen dafür allein theologische Überlegungen verantwortlich zu sein. Eine solche Entität würde die Inkarnation unmöglich machen, da sie in Christus eine doppelte Per-

sonalität bewirkte oder, wenn sie nicht assumiert worden wäre, nicht alles, was die Realität des Menschen ausmacht, erlöst worden wäre(290). Auch der wiederholte Verweis auf die 'potentia obedientialis', die eine solche positive Entität ausschließt, gab schon früher Anlass zur Frage, ob hier nicht rein theologisch unter Voraussetzung des Faktums der Inkarnation argumentiert werde(291). Zwar wurde dem schon entgegengehalten, dass eine solche Argumentation zirkelhaft wäre und Scotus darüberhinaus in massiver Weise eigene Prinzipien seines "Denkstils" verletzte, aber ein eigentlicher Beweis steht noch aus.

Die zuletzt vorgelegte Analyse der Rolle der Individualität gibt nun jedoch philosophische, also in der Sachstruktur der Person gelegene Gründe an, die eine Annahme einer solchen separaten positiven Entität offensichtlich überflüssig machen. Denn das Individuationsprinzip, das nach Scotus notwendig eine eigene positive Entität ist, leistet hinreichend die ontologisch volle Letztbestimmung, die 'ultima actualitas' im formalen Aufbau des endlichen Seienden, was nichts anderes heißt, als dass das Seiende dann derart suppositorisch zubereitet ist, dass ihm einzig noch die aktuelle Existenz fehlt, die ihm nur von außen, von einer Wirkursache her zuteil werden kann. Aufgrund der Endlichkeit ist das Einzelne 'ut quod' notwendig inkommunikabel und 'ut quo' faktisch, d.h. immer, außer wenn es durch ein 'agens supernaturale' daran gehindert wird, so dass es damit als Person konstituiert ist. Ganz anders verhält es sich in Gott, dessen Wesenheit aufgrund seiner Unendlichkeit nicht durch eine eigene individuierende Entität, sondern aus sich individuell und zugleich kraft seiner unendlichen Vollkommenheit auch noch mehreren Personen in Identität zuteilbar ist, was zur Folge hat, dass die göttlichen Personen notwendig durch je eigene positive Entitäten zur Person konstituiert sind(292).

Man mag nun einwenden, die Überlegung zeige lediglich die Unnötigkeit, nicht aber die Unmöglichkeit der Annahme einer positiven personbildenden Entität und habe daher letztlich keine durchschlagende Beweiskraft. Wie Scotus in einem andern Zusammenhang zeigt, ist einem Einwand dieser Art entgegenzuhalten, dass er den Boden vernünftigen, d.h. auf notwendigen Gründen basierenden Argumentierens verlässt. Denn er verletzt eine Grundregel wissenschaftlichen Vorgehens, ohne welche ein Realitätsbezug von Wissenschaft nicht zu sichern ist. Es ist das "Ökonomieprinzip": "Numquam plu-

ralitas est ponenda sine necessitate" (293). Wenn sich also im vorliegenden Fall keine Notwendigkeit zeigt zur Annahme der besagten Entität, muss geschlossen werden, dass es keine gibt. Über ein unbegründet Angenommenes lässt sich nur spekulieren, nicht aber Wissenschaft treiben. Damit ergibt sich nun auch für diesen zentralen Problempunkt eine Lösung, die aus der philosophischen Analyse der Konstitution der Person im endlichen Bereich resultiert. Die theologisch motivierte Frage, ob eine Vereinigung der menschlichen Natur mit der Person Christi möglich sei, durch die im Werk des Duns Scotus die Untersuchung der Personkonstitution veranlasst wurde, ist somit, soweit die endliche Natur betroffen ist, zu einem positiven Abschluss gebracht.

#### IV. Schluss

Es soll und kann nicht Sinn und Aufgabe des Schlusses sein, die einzelnen Ergebnisse der vorgelegten Interpretationen und Analysen nochmals vorzustellen, zumal in den Abschnitten III.2.c sowie III.3 durch wiederholte Rückverweise der Zusammenhang bestimmter Problemstellungen mit deren Begründung und Klärung deutlich gemacht worden ist. Daher seien lediglich einige Aspekte nochmals hervorgehoben, die in der Gesamtthematik Angelpunkte darstellen.

Grundlegend für die vorgelegte Interpretation ist die Auffassung, dass die Begriffsbestimmung der Person sich ablösen lässt von der Behandlung der Konstitution. Die Möglichkeit dieser Trennung liegt in der Indifferenz der Persondefinition sowie ihrer Teilbegriffe gegenüber der modalen Einordnung in den unendlichen und endlichen Bereich begründet. Die Analyse, dass '*natura intellectualis*' als reine Vollkommenheit einen schlechthin einfachen formalen Gehalt und '*incommunicabilitas*' im Sinne eines *Propriums* der Natur einen schlechthin einfachen modalen Gehalt darstellt und dass ferner beides Gehalte erster Intention, also nicht nur Resultate logischer Reflexion sind, erbringt den Nachweis ihrer in der Sache fundierten, strengen Bedeutungseinheit, die nach Scotus den univoken Begriff ausmacht(294). Univozität und Indifferenz gegenüber Endlichkeit und Unendlichkeit verleihen diesen Begriffen und damit der Personbestimmung Transzendentalität, also die Möglichkeit, auch von den göttlichen Personen eindeutig ausgesagt werden zu können. Scotus kann daher in der Thematik der Person, die für die Theologie von unverzichtbarer Bedeutung ist, die Einheit der Wissenschaft sichern, die mittels eines Begriffes über die Person im endlichen wie unendlichen Bereich handeln kann. Die modale Einordnung in die beiden Bereiche begründet dann - ohne den univok allgemeinen Sachgehalt von Personsein zu verändern - die Differenzierung zwischen kreatürlicher und ungeschaffener Personalität. Endlichkeit und Unendlichkeit bewirken je verschiedene Weisen von Inkommunikabilität und verschiedene Konstitutionsformen, die auf unterschiedliche Prinzipien zurückzuführen sind.

Sowohl bezüglich der Begriffsbestimmung als auch der Konstitution ist nun festzustellen, dass nach Scotus Personalität

nicht in einem positiven quiditativen Gehalt besteht. Dies gilt für den endlichen wie unendlichen Bereich. (Möchte man trotz der unklaren, widersprüchlichen Verhältnisse den Beitrag der Pariser Reportatio I d.25 q.2 einbeziehen, so ist klar, dass seine Position vor allem dann problematisch ist, wenn die quiditativ gemeinsame Relationalität zu den 'ultima distinctiva et constitutiva personarum'(295) gerechnet wird.) Dass Scotus einen solchen Gehalt ausschließt, liegt auf den ersten Blick in dem von der theologischen Tradition geprägten Problemkontext begründet. So dürfen in Gott die Personen nicht derart Positives bedeuten, dass die göttliche Einheit im Sinne eines Tritheismus aufgespaltet wird, und im Menschen stehen gravierende christologische und erlösungstheologische Schwierigkeiten entgegen. Vor dem Hintergrund der scotischen Ontologie und Metaphysik, vor allem seiner Aussagen über das 'ens infinitum' und die Individuation im Endlichen, ist es jedoch möglich, das Fehlen einer solchen positiven quiditativen Entität philosophisch verständlich machen. Denn da das 'ens infinitum' trotz seiner wesentlichen Einzigkeit schlechthin kommunikabel ist, die göttlichen Supposita jedoch schlechthin Repugnantz gegen Kommunikabilität besitzen, ist die Annahme einer positiven personkonstituierenden Entität im Unendlichen unumgänglich. Daraus folgt jedoch nicht, dass eine quiditative Struktur vorliegt. Denn im Unendlichen ist ein Hinzutreten weiterer quiditativer Gehalte, die in der Wesenheit nicht enthalten sind, vom Begriff des 'Infiniten' her schlechthin undenkbar, da die Wesenheit kraft ihrer Unendlichkeit schon alle washeitlichen Bestimmungen positiv einschließt. Daher muss eine Differenzierung in mehrere Supposita notwendig auf einer anderen, nicht-essentiellen Ebene erfolgen. Eine gemeinsame Quidität kann auch auf dieser neuen Ebene die differenzierende Konstitution nicht leisten. Denn zum einen lägen dann zwei gleichsam spezifische Naturen vor (Gottheit und jene Quidität); zum anderen zeigt die Lehre von der 'ultima differentia', dass gerade eine Quidität nicht die Konstitution der Person in ihrem unmittelbaren, d.h. jeweilig einzigartigen, suppositorischen Sein begründen kann.

Im Bereich des Endlichen ist die Annahme einer solchen positiven quiditativen Entität überflüssig, da unter der Bedingung, dass die prinzipiell bestehende Möglichkeit der Zuteilung 'per informationem' nicht übernatürlich realisiert wird, endliche Individualität notwendig aus sich Unteilbarkeit und

Unmittelbarkeit 'per identitatem' bewirkt und damit in ein suppositorisches, personales Sein setzt.

Wenn Personalität also keinen quiditativen Gehalt darstellt, so bleibt nur die Möglichkeit, sie als rein qualifizierende Bestimmung (freilich nicht im Sinne der Kategorie 'Qualität') zu begreifen. Als 'äußerste Differenz' im formalen Aufbau des Seienden "Mensch" ist Personalität als solche kein eigener washeitlicher Bestand, hat kein Wesen, sondern ist 'des' Wesens, nämlich die suppositorische Weise der geistigen Natur. Sie kann am ehesten als 'Proprium' bestimmt werden, das nichts als einen bestimmten 'Modus' oder 'Grad' der Natur 'innerlich' verleiht, ohne die Natur in ihrer quiditativ-formalen Struktur zu ergänzen oder zu verändern. Es ist der 'Grad höchster Wirklichkeit', subsistenten In-sich-Stehens und der 'Modus' unteilbaren, einzigartigen Seins und unverlierbarer Identität (*incommunicabilitas per identitatem*). Aufgrund dieser Eigentümlichkeit leistet die Person jedem begrifflichen Verstehen, das sich immer in der Form des Allgemeinen vollzieht, Widerstand. Als sicherer Weg zur Definition der Person bietet sich nur die Möglichkeit an, mittels einer Negation (Inkommunikabilität) das eigentlich personbildende Konstitutivum, das die spezifische Natur der Geistigkeit zur Person erhebt, zu bestimmen. Wissenschaft gibt es von diesem Konstitutivum naturgemäß nicht, man kann es nur durch Abgrenzung von der Natur und ihren Eigenheiten "zeigen"(296).

Von hierher ergibt sich ein Ausblick auf die Bedeutung des "Personalen", vor allem in bezug auf die Grundlegung oder inhaltliche Ausformung der Ethik. Wenn der Personbegriff nur negativ ist und die innere positive Konstitution der menschlichen Person allein durch die Individualität erfolgt, die 'pro statu isto' für uns ebenfalls in ihrem positiven Gehalt nicht erkennbar ist, so kann Personalität auch nicht inhaltliches Kriterium für Ethik sein(297). Person hat für die ethische Reflexion nur insofern Bedeutung, als sie aufgrund ihrer unteilbaren und unverlierbaren Identität der in sich stehende Träger aller moralischen Handlungen ist. Inhaltliche Füllung der Ethik ist jedoch nur in Hinblick auf die Natur, genauer: in Hinblick auf das durch die geistige Natur grundgelegte Feld möglicher Handlungen und Haltungen zu gewinnen. Dies findet darin seine besondere Bestätigung, dass Scotus zweimal, sowohl bei der Bestimmung des Begriffs als auch der

Behandlung der Konstitution, betont, die personale 'Dignität' sei formal allein in der geistigen Natur begründet(298), welche formal auch allein Handlungsprinzip ist. Freilich gilt wiederum aufgrund der 'unitiven Kontinenz', dass 'materialiter' der Person als ganzer Würde zukommt. Es handelt ja nicht meine Geistnatur, und nicht sie wird in Würde geachtet, sondern ich als konkrete Person bin Träger und Bezugspunkt. Person ist nicht ein 'Was', sondern ein 'Wer' als Besitzer diese 'Was' und als Ursprung aller (sittlichen) Handlungen, die vom naturhaften Personsein zur Persönlichkeit führen.

Die Analyse der Konstitution zeigt, dass Personalität in ontologischer Hinsicht durchaus kein einzigartiger Sonderfall ist. Aktuelle und aptitudinale Unmittelbarkeit und Unabhängigkeit, oder positiv formuliert: subsistente Selbständigkeit in unaufhebbarer Identität sind Eigenart, Modus jedes Suppositums, das im endlichen Bereich singulär ist. Scotus bemerkt ausdrücklich, die Person verhalte sich im speziellen, nämlich in bezug auf die 'natura intellectualis', so wie ein Suppositum im allgemeinen zur substantiellen Natur stehe(299). Die Besonderheit der Person ist also einzig in ihrer Natur begründet, die allen Menschen gemeinsam ist, und gerade nicht in der je eigenen Personalität oder Individualität. Jedoch ist klar, dass das suppositorische Sein der Person durch die geistige Natur einen besonderen Charakter erhält. Intellekt und freier Wille als wesentliche Vermögen der Geistigkeit verleihen der Person über das bloße subsistente In-sich-Stehen hinaus einerseits eine spezifische 'Innendimension', die durch Selbstbewusstsein, Selbstreflexion sowie freie Selbstverfügbarkeit geprägt ist, und andererseits eine 'Offenheit', deren einzig adäquates Objekt die Totalität des Seienden bildet.



(1) E. Wölfel: Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, Bd. XL,5), Münster 1965; F. Wetter: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, Bd. XLI,5), Münster 1967.

Zur Zitationsweise: Bei erstmaligem Auftreten eines Titels werden alle Angaben gemacht; im folgenden wird unter Angabe des Autors und, sofern mehrere Titel eines Autors vorkommen, des Titels in abgekürzter Form auf die erste Anmerkungsstelle zurückverwiesen.

(2) H. Mühlen: Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Werl 1954.

(3) Mit Bezug auf unser Thema seien nur genannt: L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, NF Bd.16), Münster 1979; E. Wölfel (Anm.1); W. Hoeres: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Johannes Duns Scotus* (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd.1), München 1962.

(4) Soweit möglich wird die Editio Vaticana benutzt. Insbesondere wird auf Parallelen aus der Rep. Par., die bisher nur in der Vives-Ausgabe vorliegt, allein dann verwiesen, wenn sie einen inhaltlichen Gewinn im Vergleich zu Ord. und Lect. darstellen.

(5) Vgl. beispielsweise Quodl. 4 (Viv.XXV 379ff.): "Utrum deus possit facere angelum informare materiam?"

(6) Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie bei Scotus vgl. ausführlich: L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 1-47.

(7) Zur Lehre von der Univozität, die im folgenden vorausgesetzt wird, vgl. A. B. Wolter: *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus* (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series Nr.3), St. Bonaventure, N.Y. 1964, 31-57; W. Hoeres: *Der Wille* (Anm.3), 46-60; E. Wölfel (Anm.1), 99-108; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 268-313; zur Transzendentalität vgl. bes. A. B. Wolter, ebd., 4-57.

(8) Ord.I d.2 p.2 q.1 n.191, Vat.II 245.

(9) Vielmehr stehen im Zentrum die Termini *productio*, *essentia* und *suppositum* sowie deren *incommunicabilitas*.

- (10) Vgl. Petrus Lombardus: *Sententia in IV libris distinctae* (*Spicilegium Bonaventurianum IV*), tertia editio, Grottaferrata (Rom) 1971, 181-186.
- (11) Vat.V 349; vgl. Lect.I d.23 q.u. n.1, Vat.XVII 303; Rep. Par.I d.23 q.u., Viv.XXII 268. Zur Interpretation dieser *Distinctio* vgl.: Fr. Wetter (Anm.1), 270-280; H. Mühlen (Anm.2), 68-77; 80, 90-94; W. Hoeres: *Wille und Person bei Scotus*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 29 (1966), 190-194.
- (12) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.1f., Vat.V 349; Lect.I d.23 q.u. n.2-4, Vat.XVII 303.
- (13) F. Wetter (Anm.1), 270.
- (14) Siehe Lect.I d.23 q.u., Vat.XVII 303, Anm.1.
- (15) Zur Lehre der Erst- und Zweitintentionalität vgl.: St. Swiezawski: *Les intentions premieres et les intentions secondes chez Jean Duns Scotus*. In: *Arch. Hist. Doctr. Lit. MA* 9 (1934), 205-260; R. Messner: *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Freiburg 1942, 82-159; W. Hoeres: *Der Wille* (Anm.3), 20-22.
- (16) Vgl.: F. Alluntis/A.B. Wolter: *Glossary*. In: *John Duns Scotus, God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975, 517f.; W. Hoeres: *Der Wille* (Anm.3), 20f.; St. Swiezawski, ebd., 207f.
- (17) W. Hoeres: *Der Wille* (Anm.3), 18.
- (18) Ord.I d.23 q.u. n. 10, Vat.V 352: "*Quia omnis intentio secunda est relatio rationis, non quaecumque, sed pertinens ad extremum actus intellectus componentis et dividensis vel saltem conferentis unum ad alterum (hoc patet, quia intentio secunda - secundum omnes - causatur per actum intellectus negotiantis circa rem primae intentionis, qui non potest causare circa obiectum nisi tantum relationem vel relationes rationis)*". Vgl. Lect. I d.23 q.u. n.12, Vat.XVII 306.
- (19) Ord. ebd., Vat. V 353: "*impossibile est intelligere relationem et non esse ad aliquem terminum et correlativum, sicut omnis intentio secunda requirit correlativum*".
- (20) Vgl. zur '*relatio rationis*': J. P. Beckmann: *Die Relation der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd.44)*, Bonn 1967, 79-84.
- (21) Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360: "*omnis enim conceptus est intentionis primae qui natus est fieri immediate a re, sine opere vel actu intellectus negotiantis*".
- (22) Met.VI 1 n.9, Viv.VII 309: "*intelligendum est hoc primo de scientia speculativa reali scilicet quae considerat inten-*

tiones primas abstractas a singularibus realibus, et dictas de illis in quid, per quod excluditur logica, quae est de secundis intentionibus, quae de nulla re primae intentionis praedicantur in quid".

(23) S. unten S.23. Vgl. zur Prädikation 'in quid': L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 317f; A.B. Wolter (Anm.7), 79-81.

(24) Vgl. Rep. Par.I d.25 q.2 n.5, Viv.XXII 287; Met.VI 1 n.9, Viv.VII 309.

(25) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.10, Vat.V 353 u. ebd. n.23, Vat.V 363.

(26) Vgl. Ord.II d.3 p.1 q.1 n.33, Vat.VII 403; Met.VII 18 n.6, Viv.VII 456. Vgl. hierzu L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 117, 391f.; St. Swiezawski (Anm.15), 229-235.

(27) S. Anm.22; vgl. hierzu L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 116-118; St. Swiezawski (Anm.15), 238f.

(28) Met.I 4 n.4, Vin.VII 53; vgl. Met.II 1 n.2; Viv.VII 96; Super Praed. q.38 n.11, Viv.I 25.

(29) Vgl. E. Gilson: *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf 1959, 78-80; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 144-151.

(30) Lect.I d.2 p.1 q.1-2 n.68, Vat.XVI 250: "Conceptus simplex qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi est duplex, scilicet conceptus simpliciter simplex et conceptus non simpliciter simplex. Conceptus autem simpliciter simplex est ille conceptus qui non est resolubilis in alios conceptus priores; conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui est resolubilis in conceptus priores, ut conceptus hominis resolvitur in conceptum generis et differentiae, - et similiter definitio sic est conceptus non simpliciter simplex, licet simplici actu intelligendi concipiatur. Unde ille conceptus dicitur non simplex qui pluribus actibus concipitur, sicut ens per accidens, ut 'homo albus' et etiam alia complexa"; Vgl. Zitat in Anm.104. Zum Ganzen vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 151-153.

(31) Vgl. W. Hoeres: *Der Wille* (Anm.3), 17-24.

(32) Lect. ebd. (Anm.30); vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 168-175.

(33) L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 174; W. Kluxen: *Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und scotistischem Denken*. In: *De doctrina Ionnis Duns Scoti*, Bd.II 235.

- (34) Um Missverständnisse abzuwehren: Ein Begriff erster Intention ist nicht notwendig intuitiv gewonnen, sondern wird in der Regel vielmehr Ergebnis einer Abstraktion sein.
- (35) Dass nicht alle ersterfassten einfachen Gehalte im Sinne einer quiditativen Gemeinsamkeit der 'natura communis' verstanden werden können, ist dem Verfasser bewusst. Zu den Grenzen der Interpretation des 'Seienden' in diesem Sinne vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 391-395. Zur Schwierigkeit, von diesem Ansatz her eine Gemeinsamkeit zwischen 'letzten Differenzen' zu begreifen, siehe unten Abschnitt II.4 und II.5.
- (36) Vgl. Zitat in Anm. 30.
- (37) Vgl. zur 'praedicatio per se primo et secundo modo': L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 321.
- (38) Ord.II d.3 p.1 q.1 n.32, Vat.VII 403: "Secundum prioritatem naturalem est 'quod-quid-est' per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones 'verae primo modo' sunt verae ratione quiditatis sic acceptae, quia nihil dicitur 'per se primo modo' de quiditate nisi quod includitur in ea essentialiter". Vgl. zur Lehre von der 'natura communis' insgesamt Ord. ebd. n.31-38, Vat.VII 402-408. Vgl. A.B. Wolter (Anm.7), 27-29, 107-111.
- (39) Vgl. Zitat in Anm.30.
- (40) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.4-8, Vat.V 350f.; Lect.I d.23 q.u. n.6-10, Vat.XVII 304f.
- (41) Diesem Argument geht ein Beweis voraus, der von der gegnerischen Annahme ausgeht, die göttlichen Personen seien durch Relationen konstituiert. Da diese Annahme und damit der ganze Beweis zur Thematik der Konstitution der Person im unendlichen Bereich gehört, wird diese Argument hier übergangen.
- (42) Siehe Zitat in Anm.18.
- (43) Ord.I d.23 q.u. n.10, Vat.V 352f.; Lect.I d.23 q.u. n.12, Vat.XVII 306.
- (44) Die Erstintentionalität des Personbegriffs ist nicht notwendig mit der Intuition als einzig möglicher Erkenntnisform der Person verbunden, wie H. Mühlen annimmt (H. Mühlen [Anm.2], 71-73). Eine erste Intention kann grundsätzlich sowohl durch Intuition als auch durch Abstraktion zustandekommen. Dass der Personbegriff nach Scotus Ergebnis einer Abstraktion ist, zeigen nicht nur seine Formulierungen ausdrücklich (z.B. Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360), es liegt auch in seiner Natur als Allgemeinbegriff begründet. Wenn Person

"grundsätzlich nur in unmittelbarer Intuition" erfassbar ist (H. Mühlen, ebd., 73), so kann die trinitätstheologische Verwendung nicht mehr gesichert werden, denn Intuition setzt ja die Gegenwart des Erkenntnisobjektes als existierendes voraus (*intellectio intuitiva "est simul totius, id est, singularis inquantum existens"*: Met.VII 15 n.4, Viv.VII 436). Zwar anerkennt auch Mühlen, dass es bei Scotus einen abstrakten Personbegriff gebe, und zwar um der univoken Aussagbarkeit willen, meint jedoch, dieser sei nur zweiter Intention und "rein logisch" (ebd. 91; vgl. unten Anm.95). Letzteres steht offensichtlich in Widerspruch zum Anliegen des Scotus, der gerade die Erstintentionalität des allgemeinen und univoken Begriffs zu erweisen versucht. Dass Mühlen die Intuition für die einzige Möglichkeit hält, die Person zu erkennen, liegt in seiner Auffassung begründet, die Person sei konstitutiv durch das 'Dasein' (*exsistentia*) bestimmt (ebd. 68, 80, 89f. u. ö.) und Dasein werde nur intuitiv erkannt (ebd. 69-71). Dass hier genauer zu unterscheiden ist zwischen dem Existierenden als Existierendem, das nur intuitiv erkennbar ist, und der Existenz als solcher, die eigentlich nur als Abstraktum fassbar ist, hat L. Honnefelder klar gezeigt (L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 218-267, bes. 257ff.). Zur Kritik an Müh-  
lens Interpretation des 'Daseins' als Konstitutivum der Person vgl. W. Hoeres: *Wille und Person* (Anm.11), 193f.

(45) Ord.I d.23 q.u. n.5f., Vat.V 350; vgl. Lect. I d.23 q.u. n.7, Vat.XVII 304.

(46) Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.169, Vat.VII 474.

(47) Met. VII 13 n.17, Viv.VII 417.

(48) Ord.I d.23 q.u. n.11, Vat.V 353f.; vgl. Lect. I d.23 q.u. n.13, Vat.XVII 306.

(49) Ord.I d.23 q.u. n.7, Vat.V 350f.; vgl. Lect. I d.23 q.u. n.8, Vat.XVII 304f.

(50) Ord.I d.23 q.u. n.12f., Vat.V 354; Lect. I d.23 q.u. n.14f., Vat.XVII 307.

(51) Ord.I d.23 q.u. n.3, Vat.V 349f.; Lect. I d.23 q.u. n.5, Vat.XVII 304.

(52) Lect. I d.23 q.u. n.36, Vat.XVII 314: "*ultima condicio 'universalis', quae magis proprie constituit universale, non invenitur in persona, nam universale unde tale requirit quod sit contrahibile et determinabile; sed persona non dicit rem contrahibilem nec determinabilem*".

(53) Rep. Par.I d.19 q.5 n.10, Viv.XXII: universale "*sit divisibile et potentiale, sive determinabile, quia in isto supposito determinatur ad hoc*".

- (54) Lect. I d.23 q.u. n.36, Vat.XVII 314, s. Zitat in Anm.52; vgl. Rep. Par.I d.25 q.2 n.10, Viv.XXII 290: "ad hoc igitur quod persona esset universalis, oporteret quod haberet realitatem sibi correspondentem, quae sit in potentia ad realitatem determinantem".
- (55) Lect. I d.23 q.u. n.36, Vat.XVII 314f.
- (56) Ord.II d.3 p.1 q.1 n.37, Vat.VII 406.
- (57) Ord.II d.3 p.1 q.1 n.33, Vat.VII 403: "universalitas non est pars eius [scil. naturae] conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici"; vgl. Ord.I d.23 q.u. n.23, Vat.V 363 (s. Anm. 25).
- (58) Met.VII 18 n.6, Viv.VII 456f.: "distinguendum est de universali. Sumitur enim, vel sumi potest tripliciter; quoniam pro intentione secunda quae scilicet est quaedam ratio rationis in praedicabili, ad illud de quo est praedicabile [...] Alio modo accipitur universale pro illo, quod denominatur ab illa intentione, quod est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentionis applicantur primis, et sic accipi potest dupliciter. Uno modo, pro illo quod quasi ut subiectum remotum denominatur ista intentione; alio modo pro subiecto propinquo. Primo modo dicitur natura absolute sumpta universale, quia non est de se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale, nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale [...] homo est sic indeterminatum, ut unica intellectione conceptum quiditative insit omni, praecedit naturaliter illam intentionem secundam, quae est universalitas logica, sive habitudo de multis". Zur Interpretation dieses Textes vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 391f.
- (59) Vgl. Ord.II d.3 p.1 q.7 n.237, Vat.VII 504f.; vgl. De primo princ. c.3 concl.18, ed. Kluxen 54; ebd. c.4 concl.1, 60ff.; ebd. c.4 concl.10, 116ff.
- (60) Vgl. zum grundsätzlichen Problem (das hier im Hintergrund steht) der Prädikation endlicher Begriffe vom Unendlichen: E. Wölfel (Anm.1), 152-167.
- (61) E. Wölfel, ebd., 185-187.
- (62) Z.B. Ord.I d.23 q.u. n.1, Vat.V 349, Lect. I d.23 q.u. n.37, Vat.XVII 314.
- (63) Vgl. oben S.10 und Anm.38.
- (64) Ord.II d.3 p.1 q.1 n.38, Vat.VII 407f.: "Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam complete universale est universale, secun-

dum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum".

(65) Vgl. Zitat in Anm.58.

(66) Vgl. ebd.

(67) Lect.II d.3 p.1 q.1 n.34, Vat.XVIII 238; vgl. Met.V 4 n.3, Viv.VII 208f.

(68) Met.VII 18 n.6 (s. Anm.58).

(69) Ord.II d.3 p.1 q.1 n.30, Vat.VII 402.

(70) Ord.I d.23 q.u. n.15, Vat.V 355f.; vgl. Lect. I d.23 q.u. n.16, Vat.XVII 307.

(71) Vgl. z.B. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.377-381, Vat.II 344-346; Ord.III d.1 q.1 n.9f., Viv.XIV 26f.; Quodl.19 n.22, Viv.XXVI 292f.

(72) H. Mühlen (Anm.2), 68.

(73) Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360; Lect. I d.23 q.u. n.17, Vat.XVII 308; vgl. ferner Stellen in Anm.71.

(74) Vgl. Richard von St. Viktor: De Trinitate VI Cap.21 u. 23, ed. J. Ribailier, Paris 1958, 186f., 188f.; vgl. H. Wipfler: Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA 41, H.1), Münster 1965, 79-82.

(75) Ebd. Cap.22, ed. Ribailier 187f.

(76) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.15, Vat.V 356; Rep. Par.I d.23 q.u. n.4; Viv.XXII 269. Vgl. F. Wetter (Anm.1), 273; W. Hoeres: Wille und Person (Anm.11), 191, 195; H. Mühlen (Anm.2), 2f.

(77) Vgl. zur anima separata: Ord.I d.23 q.u. n.16, Vat.V 357; Ord.III d.5 q.2 n.4, Viv.XIV 228; zur deitas: Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.381, Vat.II 346; Ord.I d.4 p.2 q.u. n.11, Vat.IV 5.

(78) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.381, Vat.II 346.

(79) Ord.I d.23 q.u. n.15, Vat.V 356f.

(80) Vgl. oben Anm.19 und 28.

(81) Siehe hierzu L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 172-174.

(82) Siehe hierzu L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), ebd.

(83) Zur Lehre von der 'reinen Vollkommenheit' vgl.: A.B. Wolter (Anm.7), 162-175; W. Hoeres: *Der Wille* (Anm.3), 25-72; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 301-304; W. Kluxen: *Kommentar zu Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip*, ed. Kluxen, Darmstadt 1974, 194-198, 202-205. Ob die Beschreibung der 'reinen Vollkommenheiten', die Scotus von Anselm von Canterbury aufnimmt und verbessert, als Kriterium ausreicht, um eine Vollkommenheit, die zunächst unter kategorial-endlichen Bedingungen er-

kannt wird, als 'reine' und transzendental aussagbare zu bestimmen, wird von Scotus im Traktat 'De primo principio' kritisch diskutiert. Vgl.: De primo princ. c.4 concl.3 und 4, ed. Kluxen 64-66, 72-74; dazu vgl.: Kommentar zu De primo princ., ebd., 194-197, 202-205. In dieser Kritik geht es aber - wie Kluxen feststellt - "nicht um das Prinzip oder den Sinn der schlechthinnigen Vollkommenheit, sondern nur um Anselms 'Beschreibung'" (W. Kluxen, ebd., 203). Dass Geistigkeit als reine Vollkommenheit dem ersten Prinzip, also Gott, zukommt, wird daher von Scotus nicht auf der Basis der anselmischen Beschreibung, sondern aufgrund einer eigenen Analyse der 'ersten Natur' bewiesen: vgl. De primo princ. c.4 concl.4, 6, 7, 8, ed. Kluxen 66-74, 78-84.

(84) Quodl.1 n.4, Viv.XXV 10: "Omnis perfectio simpliciter est simpliciter simplex".

(85) Ord.I d.2 p.1 q.3 n.187, Vat.II 241.

(86) Ord.I d.3 p.1 q.1-2 n.39, Vat.III 26: "Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime".

(87) Rep. Par.I d.26 q.1 n.6, Viv.XXII 297; ebd. q.2 n.13, Viv.XXII 302; vgl. dazu: A.B. Wolter (Anm.7), 168f.

(88) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.16, Vat.V 357; Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.379-380, Vat.II 345f.; ausführlicher, besonders in Hinblick auf die Person im endlichen Bereich, kommt diese Thematik unten in Abschnitt III.2.a zur Sprache.

(89) Siehe oben S.6-8.

(90) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.19, Vat.V 359; Lect. I d.23 q.u. n.19, Vat.XVII 308.

(91) Vgl. Zitat in Anm.25.

(92) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.23, Vat.V 362f.; Lect. I d.23 q.u. n.22, Vat.XVII 309.

(93) Vgl. Ord.I d.3 p.1 q.3 n.132f.; Vat.III 81-83, siehe unten Anm.103.

(94) Vgl. Ord.III d.1 q.1 n.10, Viv.XIV 27: "iste conceptus incommunicabilis, qui negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocus est Deo et creaturae, personae divinae et creatae. Negatio enim est univoca multis, quando idem affirmatum a pluribus negatur".

(95) Vgl. H. Mühlen (Anm.2), 92: "Ebenso muss die Personalität, um von allen Personen univok ausgesagt werden zu



können, logisch gefasst werden und ist dann indifferent der konkreten Daseinsweise der Person gegenüber". Mühlens sieht die Notwendigkeit dieser Indifferenz um der univoken transzendentalen Aussagbarkeit willen, bestimmt jedoch den univok allgemeinen Begriff als "rein logische Personalität" (ebd. 91, vgl. 77), denn wenn "von mehreren Personen ein gemeinsamer Begriff gebildet werden kann, dann ist diese Gemeinsamkeit vom Verstande hergestellt. Die Einheitlichkeit personalen Denkens lässt sich also nicht von der Sache selbst her begründen" (ebd. 76). Damit ist freilich der Anspruch von Erstintentionalität aufgegeben. 'Person' lässt sich als 'realer' Begriff nicht mehr erweisen. Diese Position findet in Mühlens Auffassung ihren Grund, ein gemeinsamer, univoker Begriff könne nur zweiter Intention sein (ebd. 93, vgl. 76, 79, 82). Wie demgegenüber schon früher gezeigt (siehe oben S.30-35), entsteht gerade der univoke Begriff aus einem einfachen, erstintentionalen Erkenntnisakt, der einen (schlechthin) einfachen Gehalt erfasst. Wenn alle univoken Begriffe zweiter Intention wären, hätte dies für die Metaphysik und die natürliche Theologie fatale Folgen. So wäre dann, um es mit dem für die Metaphysik grundlegenden Terminus zu sagen, das 'ens inquantum ens' nur Gegenstand des Logikers!

(96) Siehe oben S.21 und Anm.90 und 92.

(97) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.17, Vat.V 357-359; Lect.I d.23 q.u. n.18, Vat.XVII 308.

(98) Siehe oben S.13.

(99) Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360: "dico quod ab ultimis distinctivis et constitutivis personarum nihil potest abstrahi commune dictum in 'quid' de eis, quia illa sunt primo diversa, hoc est nihil idem realiter includentia (tunc enim esset quaerere de eis, per quid distinguerentur)"; vgl. Lect.I d.23 q.u. n.20, Vat.XVII 308.

(100) Vgl. Super Univ. Porph. q.XII n.5f., Viv.I 155f.

(101) Vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 317f.

(102) Ord.I d.3 p.1 q.3 n.131, Vat.III 81: "'Differentia ultima' dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus"; vgl. zur Lehre von den letzten Differenzen: L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 313-321, 326-335; A.B. Wolter (Anm.7), 82-87; E. Wölfel (Anm.1), 114f.; E. Gilson (Anm.29), 100-102, 104f.

(103) Ord. ebd. n.132, Vat.II 81f.: "si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem, er-

go sunt diversa aliquid-idem entia. Talia sunt proprie differentia, ex V et X Metaphysicae. Ergo differentiae illae ultimae erunt proprie differentes: ergo aliis differentiis differunt.

Quod si illae aliae includunt ens quiditative, sequitur de eis sicut de prioribus, - et ita esset processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas non includentes ens quiditative, quod est propositum quia illae solae erunt ultimae".

(104) Ord. ebd. n.133, Vat.III 82f.: "oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus 'tantum determinabilis' est conceptus entis, et 'determinans tantum' est conceptus ultimae differentiae".

(105) Siehe hierzu auch unten Abschnitt III.3, S.57f.

(106) Hierzu im folgenden Abschnitt II.5 mehr.

(107) Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360 (Fortsetzung von Zitat in Anm.99): "et ideo omne commune abstractum ab eis vel est conceptus omnino negativus, vel saltem non est quiditativus conceptus rationis. Certum est autem quod aliqua negatio communis potest abstrahi ab illis ultimis, et hoc unius rationis per hoc quod repugnat affirmationi unius rationis".

(108) Ord.I d.23 q.u. n.21, Vat.V 360f.: "quantumcumque diversis, si nihil etiam commune haberent, potest esse negatio communis, - sicut non-Socrates est commune univocum ad omnia alia a Socrate, entibus et non entibus"; vgl. Lect.I d.23 q.u. n.20, Vat.XVII 308f.

(109) Vgl. Lect.I d.23 q.u. n.27, Vat.XVII 311.

(110) Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360: "Si illa dicatur esse incommunicabilitas, et si ponatur incommunicabilitatem solam esse de per se ratione constitutiva personae (ita quod personalitas sit 'incommunicabilitas subsistentis in natura intellectuali', et omnia praeter primum sint addita in ratione personae), tunc persona proprie non dicet aliquem conceptum positivum proprie, sed tamen non dicet aliquem conceptum intentionis secundae"; Fortsetzung des Zitates siehe oben in Anm.21.

(111) Siehe Anm.107; vgl. Ord.I d.23 q.u. n.24, Vat.V 363.

(112) Lect.I d.23 q.u. n.28, Vat.XVII 311; vgl. Ord.I d.25 q.u. n.7, Vat.V 373f.; Rep. Par.I d.25 q.2 n.14f., Viv.XXII 291;

Quodl.IV n.29, Viv.XXV 190f. Zur Möglichkeit eines positiven Begriffs siehe unten Abschnitt II.5.

(113) Siehe oben Kap.II.2.

(114) Lect.I d.23 q.u. n.17, Vat.XVII 308. Zur ausführlichen Interpretation dieser Bestimmung siehe unten die Abschnitte III.2 und 3.

(115) Ord.I d.19 q.2 n.54, Vat.V 290: "Subsistere autem id est 'incommunicabiliter per se esse', convenit personae primo".

(116) Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360: "Quibuscumque ergo repugnat affirmatio unius rationis, eis convenit negatio unius rationis, - et ita tribus personis, et etiam distinctivis illarum ultimis, potest competere negatio aliqua communis"; vgl.

Ord. ebd. n.24, Vat.V 363.

(117) Vgl. oben S.21.

(118) Vgl. Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.248, Vat.XVI 208: "natura est quo suppositum est, non in esse suppositi proprie, sed quo existit in natura specifica". Zum Verhältnis von Natur und Suppositum siehe unten ausführlicher Abschnitt III.2.

(119) Vgl. Ord.I d.26 q.u. n.9, Vat.VI 3.

(120) Met.VII q.13 n.18, Viv.VII 418.

(121) Vgl. Met.VII q.13 n.24, Viv.VII 424.

(122) Ord.I d.23 q.u. n.18, Vat.V 359.

(123) Siehe oben S.5.

(124) Vgl. Ord.I d.28 q.1-2 n.15, Vat.VI 114 und ebd.

Anm.1.

(125) Vgl. Ord. ebd. n.14, Vat.VI 112f.

(126) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.22, Vat.V 362; Vgl. Ord.I d.25 q.u. n.6f., Vat.V 372-374.

(127) Ein ähnliches Ergebnis findet sich bezüglich der Würde der kreatürlichen Person: vgl. Ord.III d.5 q.2 n.5, Viv.XIV 228; siehe auch unten S.65.

(128) Siehe oben S.24.

(129) Zur Frage des positiven Begriffs vgl.: F. Wetter (Anm.1), 276-280; E. Wölfel (Anm.1), 219-223; H. Mühlen (Anm.2), 79-82.

(130) W. Wölfel (Anm.1), 221, Anm.169.

(131) Vgl. Hinweis in der Editio Vat.V 363, Anm.3.

(132) Siehe oben S.13.

(133) Ord.I d.23 q.u. n.25, Vat.V 363; "Individuum" darf hier nicht im strengen Sinne verstanden werden, denn Individualität und Personalität sind formal zu unterscheiden (siehe unten Abschnitt III), sondern meint hier "einzelne Person".

- (134) Auch in *Distinctio 25*, wo die Frage von Relevanz ist, wird der positive Begriff nicht affirmativ eingeführt noch näher begründet; vgl. *Ord.I d.25 q.u. n.6f.*, *Vat.V 372-374*.
- (135) *Lect.I d.23 q.u. n.24*, *Vat.XVII 309f.*; siehe unten *Anm.228*.
- (136) *Lect.I d.23 q.u. n.25*, *Vat.XVII 310*.
- (137) Siehe oben *S.23f*.
- (138) Vgl. *Super Univ. Porph. q.XII n.6*, *Viv.I 155*: "Praedicari in quale, est praedicari per modum dominantis, quod contingit dupliciter; vel quod praedicet subiecti essentiam [...]; vel quod praedicet accidens per modum dominantis, et tunc praedicatur in quale accidentale; vel ergo praedicat accidens convertibile, egrediens a principiis subiecti, et sic est proprium; vel accidens commune, et sic est ultimum universale"; vgl. ebd. *q.XXX n.2*, *Viv.I 348f.* und ebd. *q.XXXI*, *Viv.I 356f*.
- (139) Vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (*Anm.3*), 321f.
- (140) Vgl. *Anm.136*.
- (141) Vgl. oben *Anm.100*.
- (142) Vgl. *Ord.I d.8 p.1 q.3 n.136*, *Vat.IV 221*: "iste conceptus dictus de Deo et creatura in 'quid' contrahitur per aliquos conceptus dicentes 'quale' contrahentes, sed nec iste conceptus dictus in 'quid' est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes 'quale' sunt conceptus differentiarum, quia [...] isti conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti et non aliquam realitatem perficientem illum"; vgl. 365-382; A.B. Wolter: (*Anm.7*), 24-27.
- (143) *Lect.I d.23 q.u. n.26*, *Vat.XVII 311*, *Z.4f.*; ebd. *n.28*, *Vat.XVII 311*, *Z.24ff.*; ebd. *n.35f.*, *Vat.XVII 313f.*; vgl. *Anm.117*.
- (144) *Lect.I d.23 q.u. n.21*, *Vat.XVII 309*.
- (145) *Ord.I d.23 q.u. n.24*, *Vat.V 363*.
- (146) Vgl. hierzu A.B. Wolter (*Anm.7*), 85f., 128-161.
- (147) Vgl. bzgl. der göttlichen Wesenheit: *Ord.I d.4 p.2 q.u. n.11*, *Vat.IV 5*; Siehe unten *Anm.243*.
- (148) Vgl. *Anm.121*.
- (149) Vgl. *Ord.I d.25 q.u. n.6*, *Vat.V 372*.
- (150) *Ord.I d.25 q.u. n.7*, *Vat.V 374*: Das Gemeinsame "connotat - sicut suum inferius - illud de quo formaliter dicitur (puta Patrem et Filium et Spiritum Sanctum), et quasi secundo connotat formalia distinctiva in eis, et tertio essentiam communem eis".
- (151) Siehe oben *S.29*.

- (152) Vgl. oben S.26.
- (153) Rep. Par.I d.25 q.2, Viv.XXII 286-292.
- (154) Vgl. Rep. Par.I d.25 q.1 n.7, Viv.XXII 286 und ebd. q.2 n.14, Viv.XXII 291.
- (155) Vgl. Rep. Par.I d.25 q.2 n.5-8, Viv.XXII 287-289.
- (156) Vgl. Rep. Par.I d.25 q.2 n.10., Viv.XXII 290.
- (157) Vgl. oben S.23f. und die Literaturhinweise in Anm.102.
- (158) Rep. Par.I d.25 q.2 n.1, Viv.XXII 286; vgl. ebd. n.5, Viv.XXII 287.
- (159) Rep. Par.I d.25 q.2 n.13, Viv.XXII 290.
- (160) Vgl. Rep. Par.I d.25 q.2 n.5, Viv.XXII 287.
- (161) Diese These erführe eine Bestätigung darin, dass die Relation im allgemeinen nicht den ganzen Gehalt der jeweiligen individuierten Relation erfasst; vgl. Rep. Par.I d.25 q.2 n.6, Viv.XXII 288.
- (162) Es verhielte sich "wie" eine solche Artnatur. Terminologisch exakt gesprochen, ist es keine 'species specialissima', denn diese ist immer von der Natur, nicht von der individuiierenden Eigentümlichkeit abstrahiert; vgl. Rep. Par.I d.25 q.2 n.12, Viv.XXII 290.
- (163) Vgl. Anm.159.
- (164) Es bleibt abzuwarten, ob die kritische Edition der Pariser Reportatio schon vom Text her die Schwierigkeiten vermindern kann.
- (165) F. Wetter (Anm.1), 280.
- (166) Vgl. oben Anm.99.
- (167) Die anderen in Anm.129 genannten Autoren bieten auch keine weitere Klärung. E. Wölfel lässt, da für ihn die Frage nach dem positiven Begriff nicht Zentrum steht, Rep. Par.I d.25 unberücksichtigt. Für H. Mühlen löst sich das dargestellte Problem dadurch, dass - wie schon referiert (vgl. Anm.44 und 95) - seiner Auffassung nach jeder gemeinsame Begriff nur logisch zweitintentional ist, was auch hier bzgl. der göttlichen Relation gelte (vgl. H. Mühlen (Anm.2), 79, 82).
- (168) Vgl. unten Abschnitt III.
- (169) Vgl. Ord.I d.25 q.u. n.6f.; , Vat.V 372-374; Lect.I d.23 q.u. n.28, Vat.XVII 311f.; Rep. Par.I d.25 q.2 n.14f., Viv.XXII 291f.
- (170) Ord.III d.1 q.1, Viv.XIV 4; Vgl.Quodl.19, Viv.XXVI 259; vgl. Rep. Par.III d.1 q.1, Viv.XXIII 234. Im folgenden werden vor allem Ordinatio und Quodlibet zugrundegelegt, und zwar nicht nur, weil sie zu den von Scotus zuletzt abgefassten Werken gehören, sondern da in ihnen die Thematik

ausführlicher als in der Pariser Reportatio zur Sprache kommt. Auf die Angabe der einzelnen Parallelen aus der Reportatio wird daher verzichtet. Zur Interpretation dieser Texte in Hinblick auf die Konstitution der menschlichen Person vgl.: H. Mühlen (Anm.2), 95-105; W. Hoeres: Wille und Person (Anm.11), 191f., 196, 197-199; N. Hartmann: Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Überlegungen zum Personbegriff des Johannes Duns Skotus. In: Wissenschaft und Weisheit 47 (1984), H.1, 37-42; P.-D. Fehlner: Person und Gnade nach Johannes Duns Scotus. In: Wissenschaft und Weisheit 28 (1965), 30-37.

(171) Vgl. oben S.20 und S.35.

(172) Zur Verwendung des Terminus "Konstitution" bei Scotus: In den vorliegenden Texten (s. Anm.170) taucht der Begriff nur einmal auf, jedoch an exponierter Stelle in der Einleitung der Untersuchung (Ord.III d.1 q.1 n.6, Viv.XIV 21, vgl. auch Quodl.19 n.17, Viv.XXVI 286). In Ord.I d.23 spricht Scotus mehrfach von den letzten 'Konstitutivgründen' (vgl. Anm.99 und Ord.I d.23 q.u. n.24, Vat.V 363). Ausgesprochen häufig findet er in Ord.I d.26 (Vat.VI 1-61) Verwendung, wo - in sachlicher Parallele zur hier gestellten Frage - die Konstitution der göttlichen Personen behandelt wird; vgl. auch Quodl.4 n.20, Viv.XXV 175.

(173) Vgl. Ord.III d.1 q.1 n.6, Viv.XIV 21 und Quodl.19 n.17, Viv.XXVI 286.

(174) Ord.III d.1 q.1 n.6, Viv.XIV 21; Quodl.19 n.17, Viv.XXVI 286.

(175) Ob hier ausschließlich theologische Gründe von Bedeutung sind, wird unten in Abschnitt III.3 noch diskutiert.

(176) Vgl. Ord.III d.1 q.1 n.7, Viv.XIV 21f.; Quodl.19 n.18, Viv.XXVI 287. Weitere, vornehmlich theologische Einwände siehe ebd.

(177) Siehe hierzu ausführlicher unten Abschnitt III.3.

(178) Vgl. Ord.III d.1 q.1 n.8, Viv.XIV 25; Quodl.19 n.17, Viv.XXVI 286f. Weitere Überlegungen hierzu siehe ebd.

(179) Vgl. Hierzu insgesamt die Fragestellung der 19. Quaestio des Quodlibet: "Utrum in Christo unitas naturae humanae ad Verbum sit sola dependentia naturae assumptae ad personam Verbi"; vgl. Quodl.19 n.1, Viv.XXVI 259.

(180) Zur folgenden Erklärung vgl. Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26; Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 287f.

(181) Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 287.

(182) Vgl. Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26: "hoc vocando [dependentiam] aptitudinalem, quae semper quantum est de se

esset in actu, quomodo grave aptum natum est esse in centro, ubi semper esset, quantum est de se, nisi esset impeditum".

(183) Nach Scotus liegt dies daran, dass der 'anima separata' noch die aptitudinale Inkommunikabilität fehlt, denn sie hat noch die Tendenz, sich dem Körper mitzuteilen. Die Bedeutung der Frage nach der personalen Konstitution für die Thematik der 'anima separata' kann hier leider nicht weiter betrachtet werden; vgl. hierzu: Ord.I d.23 q.u. n.15f., Vat.V 356f.; Lect.I d.23 q.u. n.17, Vat.XVII 307f.; Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26; Ord.III d.5 q.2 n.4, Viv.XIV 228; Quodl.9 n.3f., Viv.XXV 380f.; ebd. n.6, Viv.XXV 382; Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 228; Ord.II d.3 p.1 q.7 n.230-233, Vat.VII 501f.; Lect.II d.3 p.1 q.7 n.212-214, Vat.XVIII 297.

(184) Vgl. hierzu Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26; Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 288.

(185) Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26; vgl. Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 288. 'Obedientia' meint die metaphysische, jeder Kreatur als solcher zukommende passive Möglichkeit, durch die Allmacht Gottes bestimmt werden zu können. 'Obedientia' ist hier in rein ontologischem, oder besser: metaphysischem Sinne, nicht jedoch anthropologisch oder moralisch zu verstehen, denn im vorliegenden Kontext geht es einzig um die ontologischen Voraussetzungen der Möglichkeit von Inkarnation und daher um die Person allein im Hinblick auf ihre Konstitution; als 'actus secundi' sind aber alle moralischen Grundhaltungen und Vollzüge der Konstitution nachgeordnet und liegen hier außerhalb der Betrachtung.

(186) So auch in Ord.III d.1 q.1 n.10, Viv.XIV 27.

(187) Vgl. die "programmatische" Darlegung dieses Ansatzes in *De primo princ. c.3 conc.1*, ed. Kluxen 32-34: "Sed malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur, non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quiditative sumptum possunt proprie pertinere". Zu diesem "Denkstil", das notwendig Mögliche in den Mittelpunkt zu stellen, vgl. W. Kluxen: *Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe* (Anm.33), 236-239; L. Honnefelder: *Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*. In: *Deus et Homo ad mentem*, Rom 1972, 666-671.

(188) Diesem Gedanken kann im folgenden nicht weiter nachgegangen werden, da er über den Rahmen dieser Arbeit hinausführt, denn er setzt eine metaphysische Untersuchung

der Ordnung zwischen Schöpfer als erstem Prinzip und der Kreatur voraus.

(189) Vgl. hierzu ausführlicher die Abschnitte III.2 und III.3.

(190) Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 288: *Natura assumpta, "cum sit eiusdem rationis cum mea natura, habet aptitudinem eiusdem rationis, et ita habet aptitudinem ad subsistendum in se, et non habet aptitudinem ad dependendum ad personam extrinsecam"*.

(191) Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 288: *"si sit potentia aliqua in susceptivo, non tamen proprie aptitudo, quia illa non est proprie nisi ad formam naturaliter perfectivam"*.

(192) Quodl.19 n.19, Viv.XXVI 288: *"Ad personalitatem igitur propriam sive creatam, oportet concurrere duas negationes, primam et tertiam [scil. actualis et aptitudinalis], ita quod tertia est quasi habitualis necessario conveniens naturae, cui convenit, sive sit personata in se, sive in persona aliena; sed alia negatio, scilicet actualis dependentiae, superveniens isti negationi, complet personalitatem propriam"; vgl. Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26: "et ita ista negatio, scilicet non dependentia non quidem actualis tantum, sed etiam actualis et aptitudinalis, talis complet rationem personae in natura intellectuali, et suppositi in alia natura creata"*.

(193) Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26: *"natura illa [scil. creata] est in perfecta obedientia ad dependendum per actionem agentis supernaturalis; et quando datur sibi talis dependentia, personatur personalitate illa ad quam dependet; quando autem non datur, personatur in se ista negatione formaliter, et non aliquo positivo addito ultra illam entitatem positivam, quae est haec natura"*.

(194) Vgl. oben S.37 und Anm.178.

(195) Quodl.19 n.20, Viv.XXVI 289: *"nulli simpliciter repugnat esse communicabile nec tanquam communicabile dependere, nisi sibi sit simpliciter proprium aliquod positivum, quod sit ratio repugnantiae communicabilitatis et dependentiae; tamen communicari et dependere potest secundum quid repugnare alicui per solam negationem, quia dum negatio illa inest, affirmatio non potest inesse"*.

(196) Quodl.19 n.20, Viv.XXVI 289: *"Ista autem incommunicabilitas secundum quid non requirit entitatem positivam simpliciter incommunicabilem, sed tantum entitatem positivam receptivam negationes dependentiae actualis"*.

(197) Zum Verhältnis Individualität - Personalität vgl. ausführlicher unten Abschnitt III.3.



(198) Vgl. Ord.III d.1 q.1 n.10, Viv.XIV 27; Quodl.19 n.20, Viv.XXVI 289. Zur in der Ordinatio verwendeten Unterscheidung der Mitteilbarkeit ut quod - ut quo siehe folgenden Abschnitt III.2.

(199) Vgl.Ord.III d.1 q.1 n.10, Viv.XIV 27: "persona creata, quia non repugnat ei communicari, cum sit in potentia obedientiali, non est sic [scil. simpliciter] incommunicabilis, et ideo non oportet sibi tribuere talem entitatem personalem"; vgl. auch Anm.193.

(200) Vgl. hierzu E. Wölfel (Anm.1), 70-80, 219-223; Alluntis/Wolter: Glossary (Anm.16), 535-537.

(201) Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360 (vgl. Anm.110).

(202) Ord.I d.19 q.2 n.54, Vat.V 290: "Subsistere autem, id est 'incommunicabiliter per se esse', convenit personae primo"; vgl. Lect.I d.23 q.u. n.17, Vat.XVII 308: "persona est ultimum subsistens"; Lect. ebd. n.28, Vat.XVII 311f.; vgl. Ord.I d.26 q.u. n.57, Vat.VI 23: "persona dicitur secundum substantiam quia indicat suppositum certum et distinctum"; vgl. Lect.I d.26 q.u. n.44, Vat.XVII 328f.

(203) Vgl. Ord.I d.19 q.2 n.50, Vat.V 288.

(204) Vgl. Quodl.9 n.3, Viv.XXV 381, wo 'primo' gegen 'participative' abgegrenzt wird.

(205) Vgl. Quodl.4 n.20, Viv.XXV 175; vgl. Quodl.5 n.23, Viv.XXV 228.

(206) Quodl.9 n.3, Viv.XXV 381: "Tertio modo ens per se dicitur illud, quod habet actualitatem ultimam, ita quod non est per se ordinabile ad aliquem actum simpliciter, ultra istum, quem habet, [...] quod hoc modo est per se ens, communiter dicitur suppositum, et in natura intellectuali dicitur persona".

(207) Rep. Par.I d.26 q.2 n.19, Viv.XXII 304: "Suppositum enim dicitur suppositum respectu illius, quod communicabile est".

(208) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.378, Vat.II 344f. und Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.246f., Vat.XVI 206f.

(209) Siehe oben S.20f.

(210) Der folgenden Ausführung liegt zugrunde: Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.379f., Vat.II 345f. und Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.248, Vat.XVI 207f.; zur Unterscheidung der beiden Typen von Kommunikabilität vgl.: Ord.I d.23 q.u. n.16, Vat.V 357; Lect.I d.23 q.u. n.17, Vat.XVII 307f.; Ord.III d.1 q.1 n.10, Viv.XIV 26f.; Quodl.9 n.4, Viv.XXV 381f.; Quodl.19 n.13, Viv.XXVI 279; Quodl. ebd. n.22, Viv.XXVI 292.

(211) Zur Art dieses Einschlusses, der nach Scotus als 'continentia unitiva' zu begreifen ist, s. unten S.47f.

(212) Vgl. Quodl.19 n.22, Viv.XXVI 292; zur Unterscheidung von 'forma partialis' - 'totalis' vgl. auch Quodl. ebd. n.13, Viv.XXVI 279; Quodl.9 n.11, Viv.XXV 385f.; Ord.III d.2 q.2 n.9f., Viv.XIV 141f.

(213) Quodl.9 n.11, Viv.XXV 385.

(214) Quodl.9 n.11, Viv.XXV 385.

(215) Vgl. Quodl.19 n.22, Viv.XXVI 292.

(216) Zur Inkommunikabilität aufgrund von Singularität im endlichen Bereich siehe ausführlich unten Abschnitt III.3.

(217) Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.248, Vat.XVI 207: "Unde suppositum utroque modo est incommunicabile, nam, quia singulare est, non communicatur primo modo, scilicet per identitatem, sicut universale inferiori; quia autem non est id quo aliquid est, sed quod est, est incommunicabile secundo modo, ut forma. Ista autem duo sunt communia et personae in natura intellectuali et supposito in substantia".

(218) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.378, Vat.II 345.

(219) Siehe S.42. Dass ein transkategorialer Substanzbegriff hier zugrunde zu legen ist, um auch die göttlichen Personen erfassen zu können, kann hier nicht näher ausgeführt werden. Es bliebe einer erweiterten Ausarbeitung des Themas in Hinblick auf die Person im unendlichen Bereich vorbehalten. Dass Scotus einen solchen Begriff kennt, ist unzweifelhaft; vgl. Ord.I d.8 p.1 q.3 n.134; Vat.IV 220; Ord.I d.26 q.u. n.57 u. 60, Vat.VI 23 u.24f.; vgl. dazu: A.B. Wolter (Anm.7), 52f., 102, 152f.; W. Hoeres: Wille und Person (Anm.11), 195.

(220) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.388-408, Vat.II 349-358; Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.258-275, Vat.XVI 211-217.

(221) Vgl. Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.260, Vat.XVI 212: "distinctio ante actum intellectus ex parte rei".

(222) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.400, Vat.II 355.

(223) Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.261, Vat.XVI 212: "obiecta formalia distincta, quorum ratio unius est extra formalem rationem alterius, esto quod non separentur, sed sint idem in re".

(224) Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.403, Vat.II 357: "In proposito autem essentia non includit in ratione sua formali quiditativa proprietatem suppositi, nec e converso. Et ideo potest concedi quod ante omnem actum intellectus est realitas essentiae qua est communicabilis, et realitas suppositi qua suppositum est incommunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa".

(225) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.404, Vat.II 357.

(226) Dass das Suppositum im Sinne der 'ersten Substanz' zu verstehen ist, zeigt Scotus u.a. in Ord.I d.26 q.u. n.57 u. 60, Vat.VI 23 u.24f.

(227) Daher gilt auch: "habitus illa, quae est naturae ad personam, in qua subsistit, non est habitus potentiae ad actum, nec e converso": Rep. Par.III d.1 q.1 n.3, Viv.XXIII 235.

(228) Lect.I d.23 q.u. n.24, Vat.XVII 310: entitas subsistentiae sive existentiae "magis reducitur ad praedicationem ipsius proprii, quia praeintelligitur quiditas, et existentia est ut proprium eius, licet non sit alia res, quia multae dicuntur proprietates entis quae non dicunt aliam realitatem". Diese Stelle zeigt übrigens auch, dass 'Subsistenz' in der Regel eine je eigene Existenz einschließt. Dies trifft allerdings nicht auf die göttlichen Supposita zu; sie besitzen nur die eine Existenz der Wesenheit.

(229) Lect.I d.3 p.1 q.1-2 n.122, Vat.XVI 272: "substantia habet aliquid formale quod non est formaliter entitas sed modus entis".

(230) Ord.III d.1 q.1 n.5, Viv.XIV 17.

(231) Vgl. oben S.29f.

(232) Vgl. Anm.207.

(233) Siehe oben Abschnitt II.5.

(234) Lect.I d.23 q.u. n.24, Vat.XVII 310: "in supposito creato concurrunt entitas quiditativa et ratio subsistentiae".

(235) Zum Begriff 'continentia unitiva', bzw. 'ordo unitive contentorum' vgl. Met.VII 13 n.19f., Viv.VII 420; vgl. E. Wölfel (Anm.1), 71-73.

(236) Quodl.19 n.11, Viv.XXVI 277: "aliqua natura habet proprium per se suppositum, sicut est natura substantialis, et ibi est identitas realis naturae et suppositi"; ebd. n.22, Viv.XXVI 292f.: (Es geht um die Mitteilung der menschlichen Natur an die Person Christi:) "In proposito intelligitur communicabile tertio modo, scilicet quod sic communicatum sit forma totalis, quam habens dicatur secundum eam esse formaliter tale; sed proprium suppositum naturae dicitur hoc modo tale secundum illam, non propter dependentiam, sed magis propter per se identitatem; sed ad suppositum non proprium [non]\* potest esse per se identitas. Sed illud quod potest ibi esse quasi supplens vicem identitatis est perfecta dependentia naturae, et perfecta sustentatio ex parte suppositi, sive terminatio dependentiae; tale autem suppositum, quia est per se suppositum alterius naturae, et istius naturae dependens, non est per se suppositum, et per se est prius eo quod non est per se, sequitur quod prius habeat naturam propriam quam istam

dependentem, quae est sibi tanquam natura adventitia, vel natura secunda".

\* Vom Textsinn her ist ohne Zweifel ein "non" zu ergänzen. Dies bestätigt die englische Übersetzung (God and creatures [Anm.16], 439): "But when the suppositum is not proper to the nature there can be no per se identity".

(237) Zur konstitutiven Rolle der Individualität siehe Abschnitt III.3.

(238) Vgl. hierzu oben Anm.190 und 191 sowie unten Abschnitt III.3. Es sei nochmals betont, dass der Sachverhalt rein ontologischer Natur ist. Demgegenüber kommt H. Mühlen zu einer völlig anderen Deutung. So interpretiert er die scotische Aussage, dass die kreatürliche Natur die 'Tendenz hat, in sich zu subsistieren' (vgl. oben Anm.190), wie folgt: "Diese Tendenz hat nicht jede Natur, sondern nur die natura intellectualis. Die Tendenz zur Subsistenz ist nämlich nur ein Merkmal der geistigen Natur, alle anderen Naturen haben eine Tendenz zum bloßen Dasein: die Seinsart der Subsistenz fügt dem bloßen Dasein den Charakter des Für-sich-seins und In-sich-seins hinzu" (H. Mühlen [Anm.2], 99). Dieser Versuch, die Besonderheit der Person hervorzuheben, kann sich nicht auf Scotus stützen, denn es wird mehrfach betont, dass Subsistenz, bzw. suppositorische Inkommunikabilität kein Spezifikum der Person oder geistigen Natur ist (siehe unten Anm.299). Dies ist um so bedeutender, als Mühlen hiermit seine Gesamtdeutung grundlegt. Die Interpretation der Subsistenz als 'In-und-für-sich-Sein' gelangt im nächsten Schritt zum Verständnis als "Selbstbejahung" ("Person ist in erster Linie die Bejahung ihrer Selbst": ebd. 99; vgl. ebd. 104: "Ich kann mein eigenes Selbst nur bejahen, indem ich das Selbst der anderen verneine"; vgl. ebd. 102, 107-121) und wird dann als "Verselbstung" ("Die Tendenz zu sich selbst und die aktuelle Unabhängigkeit von allen anderen Personen führt in die Vereinsamung. Man kann diesen Vorgang der innerweltlichen Personwerdung Verselbstung nennen", ebd. 108, Hervorhebung von Mühlen) sowie schließlich als 'egoistische' und 'negative Einsamkeit' (ebd. 108) ausgedeutet. Einen Ausweg aus dieser 'innerweltlichen Personwerdung' sieht Mühlen einzig in der 'potentia obedientialis', die vom Menschen in einer "Haltung der Andacht" (ebd.117) bewusst ergriffen werden müsse und die sich in der "Anerkennung des Geschaffenseins", d.h. der "Unterwerfung unter die Macht" des Schöpfergottes äußere (ebd. 109). Wie weit sich diese Deutung von der ontologischen der Personkonstitution des

Scotus entfernt hat, bedarf keines näheren Beweises. Sie kann sich jedenfalls nicht auf die einschlägigen Texte des Schotten berufen. Vgl. auch folgende Autoren, die Mühlens Interpretation weitgehend folgen: A. Guggenberger: Artikel "Person. I. Geschichtlich". In: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, S.298; P.-D. Fehlner (Anm.170), 29-37.

(239) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.381, Vat.II 346; Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.249, Vat.XVI 208.

(240) Rep. Par.I d.26 q.2 n.11, Viv.XXII 301: "Suppositum substantiae in creaturis habet tres condiciones, nam suppositum creatum habet per se esse ex ultima eius actualitate; natura autem quae divisibilis est, non habet per se esse, sed tantum habet esse in supposito, quod indivisibiliter est. Secundo, suppositum creatum ex ultima sui actualitate habet ultimam unitatem, quam non habet natura, quae non est de se haec, eo quod non habet ultimam actualitatem. Tertio, suppositum creatum incommunicabiliter est, unde habet esse incommunicabile"; zur Rolle der Singularität siehe unten Abschnitt III.3.

(241) Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.256, Vat.XVI 210: "natura finita haec habet in uno supposito omnem subsistentiam quam potest habere per naturam, et omnem modum subsistentiae quem potest habere, quia sine divisione in alio non potest esse; essentia autem divina haec, licet habeat perfectum esse in uno supposito, non tamen habet in hoc supposito omnem modum essendi quem potest habere".

(242) Siehe oben S.41.

(243) Dass (nur) die göttlichen Personen kraft einer solchen, von der 'deitas' freilich nur formal abhebbaren Entität konstituiert sind, hat im eben erwähnten Sachverhalt seinen Grund, dass alles, was in der göttlichen Wesenheit formal eingeschlossen ist, aufgrund der unendlichen Vollkommenheit dieser Wesenheit notwendig kommunikabel ist (vgl. u.a. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.381, Vat.II 346; Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.249, Vat.XVI 208; Ord.II d.3 p.1 q.7 n.227, Vat.VII 500; Lect.II d.3 p.1 q.7 n.210, Vat.XVIII 296f.), daher ist der Wesensbestand der Gottheit, rein seinem formalen Gehalt nach, nicht geeignet, Personalität im eigentlichen Sinne zu erfüllen: "Deus - qui est Deus deitate - est de se 'hic', et in isto conceptu non includitur incommunicabilitas, nec ratio personae, quia deitas communicabilis est, - et ideo Deus ut 'deitate Deus est' non includit aliquid incommunicabile formaliter" (Ord.I d.4 p.2 q.u. n.11, Vat.IV 5). Daher ist es nach Scotus unvermeidlich anzunehmen, dass die göttlichen Personen durch einen

eigenen positiven, über die individuelle Einheit der Wesenheit hinausgehenden Gehalt konstituiert sind - womit jedoch über die genaue Konstitutionsform, nämlich ob durch eine Relation oder absolute Entität (vgl. hierzu vor allem Ord./Lect./Rep. Par.I d.26), noch nichts entschieden ist. Vgl. hierzu insgesamt E. Wölfel (Anm.1), 168-245.

(244) Vgl. Zitat in Anm.195.

(245) Dies ist auch nur im Quodl.19 n.20, (siehe Anm.195), nicht aber in der Parallele in Ord.III d.1 q.1 n.10, Viv.XIV 26f. der Fall.

(246) Siehe oben Zitat in Anm.236.

(247) Vgl. oben Anm.190.

(248) Siehe Anm.193.

(249) Ord.I d.2 p.1 q.1-2 n.86, Vat.II 178: "cuius oppositum posset fieri quando illud fit".

(250) De primo princ. c.3 concl.1, ed. Kluxen 32: "possibilis esse post non esse"; zur Thematik Kontingenz - Freiheit vgl. W. Hoeres: Der Wille (Anm.3), 75-112; L. Honnefelder: Duns Scotus/Scotismus II. In: Theologische Realenzyklopädie Bd.9, 238f.

(251) Vgl. Ord.III d.1 q.1 n.14, Viv.XIV 41, wo die Relation zwischen menschlicher Natur und göttlicher Person Christi ausdrücklich als kontingente bestimmt wird: "ista relatio contingenter se habet ut possit inesse, et non inesse, etiam extremis positus".

(252) Siehe oben Anm.170.

(253) Vgl. Anm.229.

(254) Siehe oben S.36.

(255) Ord.III d.5 q.2 n.5, Viv.XIV 228: "dico, quod si accipiat illud quod positivum est in persona, quia personalitas nullam entitatem positivam addit ultra hanc naturam, persona creata idem est huic naturae; sed si accipiat complete personalitas, secundum quod importat incommunicabilitatem, non omnino idem est persona, et haec natura, sicut aliqua entitas indifferens ad aliquam affirmationem et negationem, non est omnino idem illi negationi, sive sibi ipsi, cum illa negatione".

(256) Rep. Par.III d.1 q.1 n.6, Viv.XXIII 237: "individuum est aliquid indifferens ad dependere, et non dependere".

(257) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.378-380, Vat.II 344-346; vgl. oben S.43.

(258) Vgl. Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.367, Vat.II 340: "indivisibilitas non concludit incommunicabilitatem".

(259) Ord.I d.2 p.2 q.1-4 n.378, Vat.II 345: "et tamen concomitanter suppositum de necessitate est singulare".

(260) Siehe oben S.44f. und S.50 sowie Anm.217.

(261) Vgl. Anm.243 sowie die folgenden Anmerkungen 262 und 263.

(262) Ord.III d.1 q.1 n.10, Viv.XIV 26f.: "natura autem creata est incommunicabilis primo modo [scil. ut quod], quia singulare; singulare enim non est communicabile ut quod, nisi sit illimitatum, ut essentia divina".

(263) Vgl. Anm.241 sowie Lect.I d.26 q.u. n.49, Vat.XVII 330.

(264) Rep. Par.I d.26 q.2 n.12, Viv.XXII 301: (Unter Auslassung eines Satzes Fortsetzung von Zitat in Anm.240): "Sed ultima conditio, scilicet incommunicabilitas, non convenit essentiae divinae; talis autem incommunicabilitas sine divisione convenit essentiae creatae propter sui limitationem, quia enim natura creata limitata est, ideo non est communicabilis sine sui divisione "; vgl. Ord.II d.3 p.1 q.7 n.227, Vat.VII 500. Zur Bedeutung der Endlichkeit in bezug auf die Inkommunikabilität des Singulären vgl. H.-J. Werner: Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus, Frankfurt/M. 1974, bes. 177f., 180-183.

(265) Vgl. hierzu insgesamt: Ord.II d.3 p.1 q.1-6, Vat.VII 391-494; Lect.II d.3 p.1 q.1-6, Vat.XVIII 229-293; Met.VII 13-15, Viv.VII 402-441; dazu vgl. E. Gilson (Anm.29), 461-484; E. Wölfel (Anm.1), 49-70; A.B. Wolter (Anm.7), 103-107. Auf eine Angabe der Parallelen in der Lectura wird im folgenden verzichtet, da Ordinatio und Lectura in Aufbau und Ergebnis dieser Untersuchung nahezu gleich sind.

(266) Zur Zweitintentionalität vgl. oben S.6-11.

(267) Vgl. Ord.II d.3 p.1 q.2 n.48, Vat.VII 412f. und ebd. q.4 n.76, Vat.VII 426f.

(268) Ord.II d.3 p.1 q.4 n.76, Vat.VII 426f: "expono quid intelligo per individuationem sive unitatem numeralem sive singularitatem. Non quidem unitatem indeterminatam (qua quidlibet in specie, dicitur esse unum numero), sed unitatem signatam (ut 'hanc')".

(269) Ord.II d.3 p.1 q.2 n.48, Vat.VII 413: "quia in entibus est aliquid indivisibile in partes subiectivas, hoc est 'cui formaliter repugnat dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum', quaeritur [...] quo ut fundamento proximo et intrinseco ista repugnantia insit isti".

(270) Ord.II d.3 p.1 q.2 n.57, Vat.VII 416f.

(271) Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.180, Vat.VII 479: "Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificaе, quia est quasi

actus, determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, - sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae".

(272) Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.181, Vat.VII 480: "ista autem realitas individui est primo diversa ab omni entitate quiditativa. Quod probatur ex hoc quod intelligendo quamcumque entitatem quiditativam (loquendo de entitate quiditativa limitata), communis est multis, nec repugnat dici de multis quorum quodlibet est 'ipsum'; igitur ista entitas, quae de se est alia entitas a quiditate vel entitate quiditativa, non potest constituere totum (cuius est pars) in esse quiditativo, sed in esse alterius rationis".

(273) Vgl. oben S.44.

(274) Vgl. Met.VII 15 n.4, Viv.VII 436 (siehe Anm.279); vgl. auch Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.178, Vat.VII 479, wo Scotus die singuläre Einheit 'unitas perfectissima' nennt.

(275) Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.188, Vat.VII 483.

(276) Vgl. Ord.II d.3 p.1 q.3 n.65, Vat.VII 420f.

(277) Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.183, Vat.VII 481: "omnis entitas individualis est primo diversa quocumque alio"; vgl. ebd. n.170, Vat.VII 475 und ebd. n.186, Vat.VII 483.

(278) Zu den 'ultimae differentiae' siehe oben S.23f.

(279) Met.VII 15 n.4, Viv.VII 436: "Intelligibilitas absolute sequitur entitatem, [...] singulare totam entitatem quiditativam superiorum includit, et ultra hoc gradum ultimae actualitatis et unitatis, ex quaestione de individuatione, quae unitas non diminuit, sed addit ad entitatem et unitatem, et ita ad intelligibilitatem"; vgl. Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.191, Vat.VII 486. Zur Erkennbarkeit des Singulären vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 241-252; E. Gilson (Anm.29), 562-576.

(280) Ord.II d.3 p.1 q.5-6 n.193, Vat.VII 486: "singulare autem non habet definitionem propriam, sed tantum definitionem speciei, - et ita non est de ipso demonstratio propria, sed tantum demonstratio quae est de specie".

(281) In diesem Sinne kann Scotus vom kreatürlichen Suppositum sagen: "constituitur per differentiam individua-lem generis substantiae": Rep. Par.I d.26 q.3 n.5, Viv.XXII 307.

(282) Vgl. oben S.51.

(283) Lect.I d.26 q.u. n.49, Vat.XVII 330: "perfectionis est in creaturis quod substantia creata, quando dimittitur sibi



ipsi, habeat ultimam actualitatem in se, qua in se est et non in alio".

(284) Ord.III d.2 q.2 n.5, Viv.XIV 131: "tota natura est primo et immediate hoc modo personabilis in se, si sibi dimittatur, [...] quia in eodem instanti naturae, in quo materia praecedit totum vel forma, neutrum natum est esse persona, sed tunc primo, quando ex istis unitis est tota natura, tunc ipsa tota est persona in se, si non impediatur ab assumente"; Rep. Par.III d.2 q.1 n.6, Viv.XXIII 253: tota natura humana integra "si sibi dimittatur, primo et per se personatur propria personalitate".

(285) Siehe Anm.284; der Begriff "impeditus" auch in Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26.

(286) Vgl. S.40.

(287) Lect.II d.3 p.1 q.2 n.50, Vat.XVIII 243: "numquam per negationem constituitur entitas, nam negatio semper praesupponit aliquid positivum in quo fundetur".

(288) Vgl. Anm.256.

(289) Vgl. Anm.255. Vgl. demgegenüber die Ausführungen von W. Hoeres, der die konstitutive Rolle der Individualität und die material-reale Identität von Person und Individuum nicht berücksichtigt. Dies ist in seinem Anliegen begründet, die Freiheit des Willens "gegen alle soziologischen, psychologischen und biologischen Theorien, die heute gegen die Freiheit des Menschen gerichtet werden und sein Handeln als bloßes Produkt von Milieu und Gesellschaft oder ihrer genetischen Biomasse interpretieren", zu verteidigen (W. Hoeres: Wille und Person [Anm.11], 201). Er versucht daher, das Personsein (als Träger des Willens) von der Individualität abzuheben, da Individualität ihm der Grund aller "aus Charakter, Triebstruktur und der ganzen individuellen Konstitution herausquellenden Handlungen" zu sein scheint (ebd. 202), die noch nicht freie sittliche Entscheidungen seien. Durch einseitige Hervorhebung der formalen Differenz von Personalität und Individuum gelingt es ihm, im Sinne seines Anliegens eine Strukturähnlichkeit von Person und Wille - dass nämlich beide der Individualität gegenüber transzendent seien - zu zeigen: "Die Unabhängigkeit des Willens ist auf die Person hingeordnet, deren Wesen Scotus ausdrücklich mit Unabhängigkeit und negatio dependentiae umschreibt" (ebd. 202). Dass sich diese Independenz allein gegen andere Supposita, bzw. Personen richtet (und auch nur im ontologischen Sinne!), nicht aber - wie Hoeres nahelegt - gegen die eigene Individualität, wird nicht gesehen. Denn in

konkreter Hinsicht ist der personale Träger des Willens in seinem positiven Bestand nichts anderes als die individuelle menschliche Natur. Hoeres' Interpretation wird allerdings klarer und zutreffender, wenn zwischen den vielen beiläufigen und gar bloß zufälligen individuellen Bestimmungen und der einen substantiellen Individualität - von der allein als Personkonstitutivum die Rede sein kann -, unterschieden wird.

(290) Vgl. Anm.191.

(291) Siehe oben S.38.

(292) Vgl. Anm.243.

(293) De primo princ. c.2 concl.15, ed. Kluxen 26; vgl. ebd. c.3 concl.6, ed. Kluxen 46.

(294) Zur Univozität vgl. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 283-286; siehe auch oben Anm.7.

(295) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.20, Vat.V 360, siehe Anm.99.

(296) Inwieweit dabei die Erkenntnisform der Intuition eine Rolle spielt, kann hier nicht dargestellt werden; vgl.

Anm.44 und L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* (Anm.3), 218-267; W. Hoeres: *Wille und Person* (Anm.11), 192-194.

(297) Vgl. W.Kluxen: *Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik*. In: J. Speck (Hrsg.): *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1967, 12f. Vgl. demgegenüber N. Hartmann (Anm.170), dessen erklärtes Interesse es ist, "Person als 'personalistische Norm' des Sittlichen", genauer: "die Menschenwürde als Quellgrund aller sittlichen Verbindlichkeit" zu begründen (ebd.53).

(298) Vgl. Ord.I d.23 q.u. n.22, Vat.V 361f.; Ord.II d.5 q.2 n.5, Viv.XIV 228.

(299) Vgl. Lect.I d.2 p.2 q.1-4 n.248, Vat.XVI 207; Ord.III d.1 q.1 n.9, Viv.XIV 26; Ord. ebd. n.19, Viv.XIV 52; Quodl.9 n.3f., Viv.XXV 381.

## Literatur

### 1. Quellen

Duns Scotus, Johannes: Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, ordinis minorum, opera omnia, Editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, 26 Bde., Paris 1891-1895 (= ed. Viv.)

Ders.: Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia, Studio et Cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P.C.Balic, Rom 1950ff. (ed. Vat.)

Ders.: Ioannis Duns Scoti Tractatus de primo principio, edidit, transtulit, adnotationibus instruxit W. Kluxen, Darmstadt 1974

Ders.: John Duns Scotus, God and creatures. The quodlibetal questions, translated with an introduction, notes and glossary by F. Alluntis and A.B. Wolter, Princeton 1975

Petrus Lombardus: Sententiae in IV libris distinctae (Spicilegium Bonaventurianum IV), tertia editio, Grottaferrata (Rom) 1971

Richard de Saint-Victor: De Trinitate, ed. J.Ribaillier, Paris 1958

### 2. Sekundärliteratur

Beckmann, J.P.: Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 44), Bon 1967

Fehlner, P.-D.: Person und Gnade nach Johannes Duns Scotus. In: Wissenschaft und Weisheit 28 (1965), 15-39

Gilson, E.: Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf 1959

Guggenberger, A.: Artikel "Person". In: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd.II, 295-306

Hartmann, N.: Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Überlegungen zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus. In: Wissenschaft und Weisheit 47 (1984), H.1, 37-60

Hoeres, W.: Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd.1), München 1962

Ders.: Wille und Person bei Scotus. In: Wissenschaft und Weisheit 29 (1966), 188-210

Honnefelder, L.: Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus. In: Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti, Rom 1972, 661-671

Ders.: Duns Scotus/Scotismus II. Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh. In: Theologische Realenzyklopädie Bd.9, 232-240

Ders.: Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, NF Bd.16), 1979

Kluxen, W.: Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und scotistischem Denken. In: De doctrina Ioannis Duns Scoti, Bd.II, Rom 1968, 229-240

Ders.: Kommentar zu Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, ed. Kluxen, Darmstadt 1974, 133-257

Ders.: Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik. In: J. Speck (Hrg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Münster 1967, 9-27

Messner, R.: Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus, Freiburg 1942

Mühlen, H.: Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Werl 1954

Swiezawski, St.: Les intentions premieres et les intentions secondes chez Jean Duns Scot. In: Arch. Hist. Doctr. Litt. MA (1934), 205-260

Werner, H.-J.: Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus, Frankfurt/M. 1974

Wetter, F.: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus (Beitr. Gesch. Phil. Theo. MA XLI, 5), Münster 1967

Wipfler, H.: Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor (Beitr. Gesch. Phil. Theo. MA XLI, 1), Münster 1965

Wölfel, E.: Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus (Beitr. Gesch. Phil. Theo. MA XL, 5), Münster 1965

Wolter, A.B.: The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series Nr.3), St. Bonaventure, N.Y. 1946