

Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus.

Von P. Parthenius Minges O. F. M. in München.

Im nachstehenden wollen wir einige Punkte der Erkenntnislehre des Duns Scotus vorlegen. Wir wollen ihn nur selber reden lassen. Weil er dabei speziell an dem heil. Thomas Kritik übt, war es nötig, auch von diesem wenigstens einige wichtigere Stellen kurz vorzuführen. Ob die Gesamtauffassung desselben, wie sie Scotus gibt und bekämpft, allseitig richtig und genügend ist, haben wir hier nicht zu untersuchen. Jedenfalls finden sich in den Hauptwerken des Aquinaten Sätze, ja eigentliche ex professo das betreffende Thema behandelnde Artikel, worin dasjenige, was angefochten wird, klar und unzweideutig ausgedrückt zu sein scheint. Wie wir sehen werden, gehen die erläuterten Punkte tief auf das Erkenntnisproblem ein. Der Doctor Subtilis fasst unsere Fragen auch sehr scharf und allseitig an. Das werden selbst diejenigen Leser zugeben, welche nicht auf skotistischem Boden stehen.

I. Aktivität und Passivität des intellectus possibilis und des Erkennens überhaupt.

Der heilige Thomas¹⁾ schreibt: „Die immaterielle Seele hat eine Kraft, wodurch sie das Immaterielle in actu herstellt, indem sie von den Eigentümlichkeiten des individuellen Materiellen abstrahiert; diese Kraft heisst intellectus agens, tätiger Verstand. Dann hat sie eine andere, rezeptive Kraft, mit der sie die durch die Abstraktion gewonnene Spezies der Erkenntnisformen aufnimmt; diese Kraft heisst intellectus possibilis, der mögliche Verstand, insofern der Verstand in der Potenz zu dieser Spezies ist“. Mit diesen Worten ist doch wohl gesagt, dass der mögliche Verstand eine passive, rein passive Kraft ist. Dazu kommt, dass derselbe Heilige in einem eigenen Artikel darlegt, der Intellekt sei eine passive Potenz. Anfangs sind wir nur der Potenz nach intelligent, erst später auch in actu oder in der Wirklichkeit. „Daraus erhellt, dass unser Erkennen ein gewisses Erleiden und unser Intellekt somit eine passive Potenz ist“ (l. c. art. 2). Ferner bemerkt er, dass hinsichtlich einer passiven Potenz das Objekt principium et causa movens sei: so sei die Farbe das

¹⁾ S. Th. I qu. 79, art. 4 ad 4.

Prinzip des Sehens, sofern sie die Sehkraft bewegt¹⁾. Deshalb behauptet Scotus, und vielleicht nicht ohne Recht, dass nach Thomas die im Intellekt aufgenommene Spezies des Objektes oder das präsente Objekt dasjenige ist, was im Intellekt die aktuelle Erkenntnis erzeugt, oder der eigentliche Grund (ratio) für diese Erkenntnis, während dabei der Intellekt sich nur wie das materielle Prinzip verhält, insofern er von der Spezies informiert ist²⁾.

Scotus führt zunächst einige Gründe auf, die für die reine Passivität des Verstandes zu sprechen scheinen. Er weist darauf hin, dass auch Aristoteles das Erkennen ein gewisses Erleiden nennt. Dann auch darauf, dass in der Erkenntnis der Verstand dem erkannten Objekte ähnlich wird. Ferner darauf, dass der Verstand an sich jedem Erkenntnisobjekt indeterminiert gegenübersteht und Determination von seiten bestimmter Erkenntnisobjekte nötig hat. Hierauf verwirft er aber die genannte Ansicht entschieden (n. 16^a, 358). Ein äquivoker Effekt kann an Vollkommenheit die äquivoke Ursache nicht übertreffen, sondern muss notwendig hinter ihr zurückstehen. Die Intellektion wäre aber ein äquivoker Effekt der species intelligibilis, wenn er von ihr allein verursacht würde. Damit wäre sie aber auch einfachhin unvollkommener als diese Spezies, was doch nicht wahr ist. Ferner, wie könnte unter der Annahme, dass der (mögliche) Verstand sich rein passiv verhält, diskursives und reflexives Erkennen stattfinden, wie würden im Verstande gedachte Beziehungen, logische Intentionen entstehen, wie eine falsche Komplexion (oder zusammengesetzter Begriff, Urteil), der man wie einer wahren zustimmt, wenn die aus dem Phantasma erzeugte species intelligibilis der formelle Grund oder die eigentliche Ursache eines jeden Erkennens wäre? Es wäre dann auch die Spezies mehr intellektive Potenz als der Intellekt. Das Erkennen würde auch nicht mehr eine dem Intellekte selbst eigentümliche Vollkommenheit sein. Endlich macht sowohl beim sinnlichen als beim intellektiven Erkennen grössere Aufmerksamkeit und Bemühung den Erkenntnisakt vollkommener, und es bleiben in diesem Falle erfahrungsgemäss auch die Spezies besser und länger haften.

In n. 37—39, 387^{ss} weist dann Scotus die oben angeführten, scheinbar für die reine Passivität sprechenden Gründe zurück. Allerdings nennt Aristoteles das Erkennen ein gewisses Erleiden. Damit meint derselbe aber nur, dass das Erkennen als solches ein actus secundus oder eine Tätigkeit, eine gewisse Form ist, die zur Erkenntnispotenz, zum Intellekt hinzukommt, von ihm aufgenommen wird. Auch das habituelle Erkennen kann ein passives genannt werden, weil der Intellekt den Habitus, das habituelle Wissen in sich aufnimmt. Mit all dem ist aber noch nicht gesagt, dass das ganze Erkennen des möglichen Verstandes passiv ist. Es

¹⁾ L. c. qu. 77, art. 3. Aehnlich in qu. 79, art. 7.

²⁾ Ox. 1. 1, dist. 3, qu. 7, n. 14 (ed. Vivès tom. 9, 355).

ist auch richtig, dass beim Erkennen der Intellekt mit dem erkannten Objekt verähnlicht wird; insofern liegt wirklich eine passive Seite vor. Daraus folgt aber nicht, dass dieses ganze Erkennen oder doch wenigstens der prinzipale Grund desselben passiv ist. Ebenso ist es richtig, dass unser Erkennen insofern indeterminiert ist, als jedes beliebige Erkenntnisobjekt Objekt desselben sein kann. Daraus folgt aber nicht, dass das Erkennen rein passiv ist, sondern es ist damit zunächst nur gesagt, dass das Erkennen indeterminierte, d. h. unbeschränkte Aktualität bezüglich der Objekte hat.

In n. 20^{ss}, 361^{ss} setzt nun Scotus auseinander, dass nicht das Objekt allein, sei es in sich, sei es in seiner Spezies, aber auch nicht die Seele oder der Intellekt allein die totale aktive Ursache des Erkennens ist, sondern nur beide zusammen, und zwar jede dieser Teilursachen in ihrer Weise. Das Objekt kann nicht die ihm eigene Kausalität dem Intellekt verleihen, aber auch der Intellekt die seinige dem Objekte nicht. Jede von beiden Teilursachen ist in ihrer Teilkausalität vollkommen, nicht abhängig von der andern, wenn auch hinsichtlich des ganzen Effektes die Wirkung des Intellektes einfachhin vollkommener ist als die des Objektes. Dies gilt jedoch nur bei der diesseitigen Erkenntnis, bei der himmlischen ist das Objekt, d. h. Gottes unmittelbar geschaute Wesenheit, die *causa principalior* des Erkennens, wie in der unmittelbar darauf folgenden Quaestion erörtert wird¹⁾.

Auch in den Quaestiones Quodlibetales qu. 15 (tom. 26, 118^{ss}) stellt Scotus, und zwar in einer eigenen Quaestion, die Frage, ob bezüglich des geschaffenen Wortes (*verbi creaturae*) der *intellectus possibilis* aktiv oder passiv sei. Er stellt hierbei mehrere Konklusionen oder Thesen auf, nämlich: 1. Es gibt im intellektiven Teil bezüglich des Erkennens irgend ein aktives Prinzip (n. 2—5, 119^{ss}). Das in uns vorgehende Erkennen ist doch etwas Neues, eine absolute Form, jede absolute Form ist aber das Endziel einer Aktion usw. 2. Es ist auch gewiss, dass zum Zustandekommen der aktuellen Erkenntnis sowohl die erkennende Seele als auch das präsenste Objekt, sei es in sich selbst, sei es in einer repräsentierenden Spezies, etwas beitragen, und zwar beide in aktiver Weise (n. 7—12, 137^{ss}). Scotus gibt hier im wesentlichen die nämlichen Gründe für die Aktivität des *intellectus possibilis* an, die wir oben schon aus dem Sentenzenkommentar kennen gelernt haben. 3. Er führt dann eine Reihe von Gründen an, die dafür zu sprechen scheinen, dass bloss der *intellectus agens* das aktive Prinzip beim Erkennen sei, nicht aber der *intellectus possibilis*; dann gibt er aber auch Gründe für die Aktivität des letzteren an (n. 13—15, 144^{ss}). Er bemerkt z. B., dass nicht der *intellectus agens*

¹⁾ *Ox.* I. 1, dist. 3, qu. 8 (tom. 9, 398 ss). Vgl. auch *Ox.* I. 2, dist. 3, qu. 8, n. 8 (tom. 12, 186a).

es sei, der da eigentlich erkennt, sondern der intellectus possibilis; deshalb wird auch er es sein, der die Intellektion aktiv erzeugt. 4. Wenn der intellectus agens allein es ist, dem die Aktivität zukommt, dann hat er zwei Funktionen, nämlich durch Abstraktion das nur potenziell Intelligible und Universale aktuell intelligibel und universal zu machen, ferner aus dem nur potenziell Erkannten das aktuell Erkannte zu bilden (n. 16 u. 17, 146^s). 5. Wenn aber auch dem intellectus possibilis Aktivität zugesprochen ist, dann bleibt dem intellectus agens nur die Funktion zu abstrahieren übrig, und er gehört nicht zur memoria, während der intellectus possibilis in Verbindung mit dem Objekt die memoria bildet, und zwar nicht bloss insofern er die species intelligibilis festhält und aufbewahrt, sondern auch insofern er aktiv die aktuelle Erkenntnis ausdrückt. Eine eigentliche Entscheidung gibt hier Scotus nicht; er widerlegt jedoch die Argumente, die jegliche Aktivität nur dem intellectus agens zuzusprechen scheinen (n. 13—20, 151^{ss}). 6. Im folgenden handelt er dann über die Erkenntnis der Seligen im Himmel (n. 21^s, 169^{ss}). — Auch in den *Collationes* collatio 8 (tom. 5, 175^{ss}) ergeht sich Scotus in einer eigenen Quaestion weitläufig über die Frage, ob der Erkenntnisakt effektiv vom Objekt herrührt, ob also das Objekt für sich allein oder doch in Verbindung mit dem Intellekt die causa efficiens des Erkennens ist. Eine definitive Entscheidung gibt er hier nicht, wie er dies in den Kollationen überhaupt nicht zu tun pflegt.

Ausführlich behandelt Scotus unser Thema auch in dem unvollendeten Traktat *De anima* qu. 12 (tom. 3, 538^{ss}), wo er in einer eigenen Quaestion untersucht, ob die intellektive und sensitive Seelenpotenz nur passiv seien. Nach Anführung einiger Gegengründe gibt er als einstweilige Lösung an: Beide sind aktiv und passiv; passiv, indem sie den Eindruck des Objektes aufnehmen, aktiv, indem sie darüber ein Urteil fällen. Nun stellt er den Satz auf, dass die genannten Seelenpotenzen wahrhaft aktiv seien, und nicht bloss passiv. Sonst würden ja diese Kräfte heruntergesetzt. Das Objekt kann nicht die ganze totale Ursache unseres Erkennens sein, da es doch der Mensch selbst ist, der vermittelt der Potenzen sinnlich und geistig erkennt. Das sinnliche und geistige Erkennen sind Lebensfähigkeiten, diese haben aber doch ein inneres aktives Lebensprinzip. Wenn schon die vegetative Potenz aktiv ist, dann um so mehr die höheren Potenzen. Ferner wäre das Erkanntwerden vornehmer als das Erkennen, wenn das Erkennen nur ein Erleiden wäre usw. (n. 7^{ss}, 540^{ss}).

Wie aus dem Gesagten erhellt, ist nach Scotus nicht einmal das sensitive Erkennen rein passiv, da es ja eine Lebenstätigkeit ist und höher steht als die ebenfalls aktive vegetative Seelenkraft usw. Er schreibt auch hier der sensitiven Potenz Aktivität zu, macht sie zum aktiven Prinzip des sinnlichen Erkennens, während der heilige Thomas

schreibt¹⁾: „Sicut calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo“. Diesen Satz würde der Doctor Subtilis nicht schreiben, oder doch wenigstens eingehend erklären und verkläusulieren.

II. Direkte Erkenntnis des Einzeldinges.

Der heilige Thomas schreibt²⁾: Das Singuläre in den körperlichen Dingen kann unser Intellekt direkt und primär nicht erkennen. Der Grund hierfür liegt darin, dass das Prinzip der Singularität (Individuation) in den materiellen Dingen die individuelle Materie ist. Unser Verstand erkennt aber dadurch, dass er die species intelligibilis von der individuellen Materie abstrahiert. Was aber von dieser Materie abstrahiert wird, ist das Universale. Deshalb kann unser Verstand direkt nur das Universale erkennen. Indirekt aber und gleichsam durch Reflexion kann er auch das Singuläre erkennen. Nachdem der Verstand nämlich die species intelligibiles abstrahiert hat, kann er nach ihnen nur dadurch aktuell erkennen, dass er sich zu den Phantasiebildern hinwendet, in welchen er diese Spezies erkennt. So erkennt er also das Universale direkt durch die species intelligibilis, indirekt aber auch das Singuläre, von dem das Phantasiebild herkommt. Diese Anschauung verwirft Scotus ganz energisch, und zwar in mehreren Schriften.

So wird besonders in der Abhandlung *De anima* qu. 22 (tom. 3, 627^{ss}) in einer eigenen Quaestion das Thema erörtert, ob das Singuläre per se von unserem Verstande erkennbar sei. Zuerst führt er Gründe dagegen an (n. 1—2, 628), dann antwortet er: Ja, jede Vollkommenheit, die in der niederen Erkenntnispotenz ist, ist auch in der höheren; der Sinn erkennt aber das Einzelne distinkt, also etc. Ferner: Der Intellekt verbindet das Einzelne mit dem Allgemeinen, z. B. durch Aufstellung des Satzes: Sokrates ist Mensch; also erkennt er beides. Zudem ist das eigentliche Motivum, das den Verstand bewegt, das Phantasma, das doch etwas Singuläres ist; was aber den Verstand bewegt, ist sein Objekt. Hierauf erwähnt er die genannte Ansicht des Aquinaten, um sie sofort zu bekämpfen (n. 3, 628^s). Schon das Fundament desselben ist nicht haltbar, nämlich der Satz, dass beim Fehlen der Materie (in den Engeln) nicht mehrere Individuen zur nämlichen Spezies gehören können. Dieser Satz sei zudem vom Pariser Bischof verworfen worden. Ferner gibt Thomas selbst zu, dass das Singuläre an sich dem Intellekt nicht widerspricht, da die Seele sich selbst erkennen kann. Aber die individuelle Materie fügt der Natur der Spezies nichts weiteres hinzu als die Singularität. Die spezifische Materie ist aber intelligibel, weil sie zur Quiddität einer materiellen Spezies gehört, die doch

¹⁾ S. *th.* I qu. 56, art. 1.

²⁾ S. *th.* I qu. 86, art. I.

nach Thomas das erste Erkannte ist. Somit widerspricht der singulären Materie nicht die Intelligibilität. Auch ist die Weise der Abstraktion, wie sie der Aquinate aufstellt, falsch. Denn die Abstraktion des Allgemeinen vom Besonderen geschieht vom *Intellectus possibilis*, nicht vom *intellectus agens*, letzterem kommt ja nur zu, die Spezies vom Phantasma zu abstrahieren. Es ist aber unmöglich, dass man das Allgemeine vom Einzelnen abstrahiere, ohne dass man zuvor das Einzelne erkannt hat; denn sonst würde der Verstand abstrahieren, ohne zu wissen von wem. Weiter: Auch nach Thomas kann unser Verstand nichts erkennen, ausser wenn er sich zum Phantasma hinwendet; indem er sich aber dazu hinwendet, erkennt er auch das Singuläre. Also kann er nicht das Allgemeine erkennen, wenn er nicht zugleich das Singuläre erkennt; also erkennt er letzteres nicht durch blosser Reflexionen. Endlich: Das Einzelne durch Reflexionen erkennen, heisst entweder es erkennen durch die *species intelligibilis* oder durch die *species phantasiabilis*. Nun aber kann das Einzelne nicht auf die erste Weise erkannt werden, weil die *species intelligibilis* im Intellekt die Quiddität absolut repräsentiert; auch nicht auf die zweite Weise, weil das Singuläre auf solche Weise nicht im Intellekt ist und deshalb nur die Phantasie bewegt, nicht den Intellekt.

Hierauf stellt Scotus drei Thesen auf, nämlich 1. das Singuläre ist von uns an sich erkennbar. 2. Es ist erkennbar für das Diesseits. 3. Es ist aber im Diesseits nicht erkennbar nach seinem eigentlichen Wesen.

Ad 1. Es ist von uns an sich erkennbar, weil die Erkennbarkeit der Entität folgt. Was deshalb nichts dem Sein benimmt, benimmt auch nichts der Erkennbarkeit. Aber das Singuläre an sich mindert nicht das Sein, es ist sogar ein actu vollkommenes Sein, da nach Aristoteles das einzelne Subjekt am meisten Substanz ist. Ferner: Was an sich nicht erkennbar ist, kann von keinem Intellekt erkannt werden. Aber das Einzelne an sich kann von Gott und den Engeln erkannt werden. Weiter: Das Singuläre fügt dem Universalen nichts hinzu als den Grad der Singularität; er wird aber von der Erkenntnis nicht ausgeschlossen weder auf Grund des darin enthaltenen Universalen noch auf Grund des Grades der Singularität (n. 4, 629b).

Ad 2. Das Singuläre ist erkennbar für das Diesseits. Wir schliessen ja gar oft vom Einzelnen auf das Allgemeine, somit erkennen wir auch das Einzelne. Ferner: Das Unbekannte können wir nicht lieben; wir lieben aber früher das Einzelne als das Allgemeine; auch das Gebot der Liebe geht mehr auf das Einzelne als auf das Allgemeine, wie es im ersten Briefe des Apostels Johannes heisst: „Wer nicht seinen Bruder liebt, den er doch sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht?“ Die Erkenntnis des Allgemeinen genügt aber nicht zur Liebe des Singulären; sonst könnte man ja Singuläres lieben, das man gar nicht mit dem Sinne

gesehen hat, und dies ist doch absurd. Ferner: Wer den Unterschied zwischen zwei Begriffen kennt, kennt die Begriffe selbst; unser Verstand erkennt aber den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, also kennt er auch das Einzelne. Zudem können wir keinem Ding, das wir nicht kennen, einen Namen beilegen; wir legen aber doch vermittelst unseres Intellektes dem Einzelnen Namen bei. Endlich machen wir in uns selbst die Erfahrung, dass wir das Einzelne kennen, oder wir erkennen es faktisch. Dies kann aber doch nicht durch die sensitive Potenz geschehen, weil dieselbe nicht auf ihren Akt selbst reflektieren kann. Somit erkennt unser Intellekt, dass wir das Einzelne erkennen. Unser Intellekt kann aber nicht erkennen, dass er das Einzelne erkennt, wenn er dasselbe nicht wirklich erkennt (n. 4^s, 629^s).

Ad 3. Weder die sensitive noch die intellektive Potenz kann das Einzelne nach seinem eigentlichen Wesen oder als solches erkennen. Wir erkennen ja das Einzelne nur dadurch, dass wir es von andern Dingen unterscheiden. Wenn wir aber von allen akzidentellen Bestimmungen wie Ort, Zeit, Gestalt, Grösse, Farbe usw. absehen, kann weder der Sinn noch der Verstand das Einzelne unterscheiden, wenn z. B. zwei weisse Gegenstände einander ganz gleich wären bezüglich Ort, Zeit usw. (n. 6—7, 630^s).

In n. 8^s, 631^s bemerkt dann Scotus, dass wir zuerst etwas als Individuum vagum, d. h. als unbestimmtes Einzelwesen, erkennen, dann dessen Natur, absolut betrachtet, d. h. etwa dieses unbestimmte Einzelwesen näher als menschliches Wesen erkennen, dann erst zuletzt als bestimmtes Individuum (signatum singulare, etwa Sokrates), in dem wir die singulären Akzidenzien erkennen. Es verhält sich hier ähnlich wie bei der leiblichen Zeugung: Das Erzeugte ist zuerst ein unbestimmtes Einzelwesen, dann zeigt es eine bestimmte Natur, sieht etwa aus wie ein Mensch, dann erst wird es durch das Hinzukommen der Akzidenzien der bestimmte Mensch. Ebenso verhält es sich bei der Herstellung eines Kunstwerkes.

Zuletzt erfolgt die Antwort auf die zu Anfang der Quaestion gemachten Gegengründe. Dabei lesen wir unter anderem (n. 10, 632^s): Es ist allerdings wahr, dass wir zuerst die Quiddität eines Dings erkennen, bevor wir das Einzelne als singulare signatum oder das Einzelne nach seinem eigentlichen Wesen erkennen; ebenso ist es wahr, dass das Einzelne als solches nicht unter die Wissenschaft fällt, weil es nicht definiert werden kann. Daraus folgt aber nicht, dass wir es nicht eingermassen erkennen. Allerdings schreibt Aristoteles, dass der Sinn auf das Partikuläre geht, hingegen der Verstand auf das Allgemeine; das ist aber so zu verstehen, dass der Sinn sich nur auf das Partikuläre bezieht, hingegen der Verstand auf beide. Es ist auch wahr, dass es für verschiedene Objekte verschiedene Erkenntnispotenzen gibt. Dies gilt aber nur von ganz und gar disparaten Objekten wie Farbe, Ton usw., nicht aber von subordinierten. Deshalb

kann man auch nicht sagen, dass der Verstand nur das Allgemeine, nicht aber auch das Singuläre erkennen kann; das Singuläre ist ja dem Allgemeinen subordiniert.

Ueber unsere Frage ergeht sich Scotus noch in manchen anderen Stellen seiner verschiedenen Schriften, und zwar im wesentlichen wie im vorstehenden. Es sei hier nur hingewiesen auf die 14. und 15. Quaestion des 7. Buches der Quaestiones zur Metaphysik des Aristoteles (tom. 7, 429^{ss}, 434^{ss}), dann auf die ausführliche Abhandlung in der Schrift *De rerum principio*, qu. 13, art. 3 (tom. 4, 511^{ss}). Es ist keine Unvollkommenheit, das Einzelne zu erkennen; dies tut ja auch Gott. Allerdings erkennt unser Intellekt für jetzt nicht primär das Singuläre; dies rührt aber nur her von der Unvollkommenheit des jetzigen Erkennens¹⁾.

Es scheint angezeigt zu sein, bevor wir weiter gehen, über das natürliche Erkennen der vom Körper getrennten Seele zu handeln, da gerade die Darstellung dieser Frage Licht auf die folgenden wirft.

III. Das natürliche Erkennen der vom Körper getrennten Seele.

Hierüber besteht ein scharfer Gegensatz zwischen dem heiligen Thomas und Scotus. Ersterer stellt in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden²⁾ die Frage, ob die vom Leibe getrennte Seele etwas erkennen könne. Dabei schreibt er: Einige sagen, dass diese Seele von den Dingen noch Erkenntnis erhält, wie sie auch jetzt im Diesseits auf solche Weise erkennt. Diese Ansicht scheint jedoch ganz und gar irrational zu sein (*omnino irrationabilis*). Denn eine solche Seele kann auf Grund der Trennung vom Leibe nicht mehr ihre sensitiven Potenzen gebrauchen, der Intellekt kann aber von Natur aus keine unmittelbare Erkenntnis von den körperlichen Dingen erhalten, sondern nur mittelst der sensitiven Potenzen. Es muss nämlich eine gewisse Konvenienz zwischen dem Empfänger und dem Empfangenen bestehen. Unsere sinnlichen Spezies haben aber einerseits Konvenienz mit dem Intellekt, sofern sie ohne Materie sind, andererseits mit den materiellen Dingen, sofern sie an den Eigenschaften derselben teilnehmen. Deshalb empfängt konvenient der Sinn seine Eindrücke von den materiellen Dingen, hingegen der Intellekt von den Sinnen, nicht aber unmittelbar von den materiellen Dingen selbst. Deshalb kann man nicht zugeben, dass die vom Leib getrennte Seele noch weiterhin aus den körperlichen Dingen Erkenntnisse schöpft. Andererseits genügt es auch nicht, anzunehmen, dass die Seelen nur mittelst der früher im sterblichen Leibe aus dem Körperlichen erlangten Spezies erkennen; denn sonst würden die abgeschiedenen Seelen der

¹⁾ Ox. I. 2, dist. 3, qu. 11, n. 9 (tom. 12, 276b).

²⁾ L. 4, dist. 50, qu. 1, art. 1.

kleinen Kinder gar nichts erkennen, weil sie ja zu Lebzeiten noch nichts erkennen konnten. Zudem kann von angeborenen Erkenntnisformen keine Rede sein. Deshalb muss man annehmen, dass die getrennten Seelen erkennen vermittelt einer Erkenntnis, die ihnen von den höheren Substanzen, nämlich von Gott und den Engeln, eingeflösst wird. Und zwar gilt dies bereits von der natürlichen Erkenntnisweise, da dieser Einfluss ein natürlicher ist. Als Beweis für diese Art der Erkenntnis gibt der heil. Thomas folgendes an: Unser Intellekt oder Geist steht in der Mitte zwischen den intellektuellen und den körperlichen Substanzen, unsere Seele ist, wie es im Liber de causis heisst, geschaffen am Horizont der Ewigkeit. Deshalb berührt sie die geistigen Substanzen, insofern sie Intellekt ist, und die körperlichen, insofern sie Akt (Form) des Leibes ist. Ein jedes in der Mitte zwischen zwei Dingen stehende Wesen nähert sich bzw. entfernt sich um so mehr dem einen, als es sich von dem andern entfernt bzw. nähert. Weil nun unsere Seele im Diesseits sehr nahe an den Körper herantritt, da sie ja dessen Form ist, hat sie nur dann Berührung mit den intellektuellen Dingen, wenn sie einigermaßen Beziehung zum Leibe hat. Darum empfängt die Seele im Diesseits keinen Einfluss von den höheren Substanzen, ausser damit sie mit Hilfe von Spezies, die dem Sinnlichen entnommen sind, erkennt. Je mehr sie sich dagegen bereits in diesem Leben vom Körper losschält, desto mehr erhält sie bereits jetzt von den geistigen Substanzen Einfluss betreffs des Erkennens. Daher kommt es auch, dass die Seele manche Geheimnisse während des Schlafes oder der Entzückung empfängt, wenn sie nämlich von den Sinnen des Leibes losgetrennt ist. Deshalb wird sie aber auch, wenn sie in voller Wirklichkeit vom Körper getrennt sein wird, sehr bereit sein, solchen Einfluss von den höheren Substanzen, nämlich von Gott und den Engeln, aufzunehmen, und so wird sie vermöge dieses Einflusses eine grössere oder geringere Erkenntnis haben je nach der Art ihrer natürlichen Befähigung. So lehrt auch der Kommentator des Aristoteles (d. h. Averroes), der da meint, dass der intellectus possibilis eine separierte Substanz sei. Wenn er auch in letzterem Punkte irrt, so hat er doch damit recht, dass eine separierte Substanz Beziehung zu andern höheren geistigen Substanzen hat, damit sie dieselben erkennt, während sie keine Verbindung mit diesen höheren Substanzen hat, insofern sie Beziehung zum Leibe hat und ihre Spezies aus den Phantasiebildern schöpft.

Auch in seinem Hauptwerk, in der theologischen Summa, erklärt der heilige Thomas wiederholt in mehreren Artikeln, dass die abgechiedene Seele nicht mehr neue Spezies aus den Dingen selbst schöpft, da sie eben dies nur vermittelt der Sinne vermag, deren sie doch beraubt ist, dass sie deshalb nur erkennt durch die im Diesseits gewonnenen und im Gedächtnis aufbewahrten Spezies, ferner durch Spezies, die ihr von Gott unmittelbar eingeflösst werden. Aber trotz dieses unmittelbaren

Einflussess" sei eine derartige Erkenntnis noch natürlich, weil Gott nicht bloss Urheber des Lichtes der Gnade, sondern auch des natürlichen Lichtes ist. Auf Grund dieses Einflusses erkennt eine solche Seele die andern separierten Substanzen, die andern abgeschiedenen Seelen und die Engel. Sie erkennt aber noch nicht alles Natürliche; durch die genannten von Gott verliehenen Spezies erhält sie keine vollkommene Erkenntnis der Dinge, sondern gleichsam nur im allgemeinen und eine konfuse, keine distinkte und eigentliche¹⁾. Diese Seelen sind eben unvollkommenere Substanzen als die Engel, deshalb haben zwar die Engel vermittelt der ebenfalls von Gott eingegossenen Spezies eine höhere oder vollkommene Erkenntnis der Dinge, nicht aber auch diese Seelen. Letztere erkennen auf solche Weise zwar manches Einzelne, manche Einzeldinge, aber nicht alle, nicht einmal diejenigen, die ihnen präsent sind²⁾. Sie haben davon auch nur eine konfuse Erkenntnis. Durch die von Gott verliehenen Spezies können sie nur diejenigen Einzeldinge erkennen, zu welchen sie gewissermassen determiniert sind, sei es durch die vorherrschende Erkenntnis, sei es durch irgend eine Affektion, sei es durch ein natürliches Verhältnis, oder sei es auch auf Grund göttlicher Anordnung³⁾.

Speziell gegen den heiligen Thomas stellt nun Scotus in einer eigenen Quaestion die Frage⁴⁾, ob die separierte Seele eine Erkenntnis erwerben kann von etwas, das ihr vorher unbekannt war. Nach scholastischem Brauche bringt er zuerst einige Gegengründe vor und sagt dann ja. Die Natur ist nicht ohne die ihr eigene spezifische Tätigkeit; die menschliche Seele ist aber die vollkommenste Form, die ihr eigene Tätigkeit ist hinsichtlich des möglichen Verstandes das Erkennen, hinsichtlich des tätigen Verstandes das Abstrahieren, hinsichtlich des Willens das Wollen. Deshalb kann der Seele keine ihrer Natur entsprechende Seinsweise zukommen, in welcher sie nicht diese Tätigkeiten ausüben kann. Die Natur der menschlichen Seele ist aber nun einmal so, dass sie auch ein vom Leibe getrenntes Sein haben kann, und zwar kommt ihr dies zu auf Grund der Vollkommenheit ihrer Natur, während es andern unvollkommenen Formen nicht zukommt. Somit muss die Seele auch in dem getrennten Sein diese Fähigkeiten ausüben können. Es ist aber möglich, dass sie zu Lebzeiten die Spezies von manchen Objekten nicht erlangt hat, wie dies bei den verstorbenen Kindern der Fall ist. Darum muss sie dieselben auch im Jenseits sich erwerben können (n. 2, 279^s). Hierauf führt Scotus (in n. 3—4, 280^s) die gegenteilige Ansicht des heiligen Thomas an und zwar sehr aus-

¹⁾ *S. th.* I qu. 89, art. 3: „Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam“.

²⁾ *L. c.* art. 4: „Respondeo dicendum, quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia“.

³⁾ *L. c.* art. 4; cfr. art. 1—4.

⁴⁾ *Ox. l.* 4, dist. 45, qu. 2 (tom. 20, 279^{ss}).

fährlich und fast mit den nämlichen Worten, wie sie an der von uns zitierten Stelle seines Sentenzenkommentars enthalten ist. Gegen dessen Meinung wären schon die beiden Prinzipien genügend, dass man ohne Notwendigkeit keine Mehrheit von Ursachen annehmen dürfe, und dass keiner Natur etwas beigelegt werden soll, was ihrer Würde Eintrag tut, ausser es müsste evident aus etwas folgern, was dieser Natur zukommt (n. 5, 281^a). Nun aber nimmt Thomas eine Mehrheit von Ursachen an, da nach ihm die Erkenntnisformen oder Spezies den abgeschiedenen Seelen von Gott oder den Engeln eingeflösst werden. Dies tut er aber ohne Notwendigkeit, da ja diese Seelen schon von Natur aus in sich selbst die genügenden Mittel haben, um ohne solche eingegossenen Spezies die ihnen eigene Vollkommenheit zu erreichen. Die Anschauung des Aquinaten erniedrigt auch die Natur der intellektiven Seele. Nach demselben vermag ja die abgeschiedene Seele (etwa die des kleinen Kindes, das auf Erden keinen Stein kennen lernte) gar keinen Stein zu erkennen, wenn ihr nicht Gott oder die Engel die Spezies des Steines einflössen, während doch der Stein aus sich selbst, soweit es auf ihn allein ankommt, die ihm entsprechende Tätigkeit ausüben kann, nämlich den Mittelpunkt der Erde zu erreichen und daselbst zu ruhen vermag. Somit wird nach Thomas die Natur der Seele verhältnismässig unter die des Steines herabgesetzt. In n. 6, 282^a erörtert Scotus, dass Thomas sich selbst widerspricht, wenn er anderswo lehrt, dass zwei Akzidenzien derselben Spezies nicht gleichzeitig demselben Subjekte zukommen können, hier aber doch lehrt oder zu lehren scheint, dass die abgeschiedene Seele von dem nämlichen Objekt, etwa von einem Stein, einerseits eine im Leben erworbene Spezies haben kann, anderseits eine von Gott eingeflösste. Allerdings kann man sagen, dass Gott diejenige Spezies, die die Seele schon auf dieser Erde sich erworben hat, gar nicht einflösst. Indes diese Annahme scheint doch nicht vernunftgemäss zu sein, da ja sonst einer solchen Seele eine vollkommene Spezies abgehen würde, die einer andern Seele verliehen würde, da die von Gott eingeflösste Spezies doch wohl vollkommener ist, als die selbst erworbene.

In n. 7^{ss}, 301^{ss} widerlegt dann Scotus die Gründe, welche der heilige Thomas für seine Behauptung im Sentenzenkommentar anführt. Der Satz: Zwischen dem Empfänger und dem Empfangenen muss Konvenienz bestehen, die äussere materielle Sache hat aber keine Konvenienz mit dem Intellekt, ist schon rein äusserlich betrachtet unhaltbar, weil er entweder eine Quaternion der Begriffe enthält oder eine falsche Prämisse. Es ist auch gar nicht nötig, dass zwischen dem Empfänger und dem Empfangenen Konvenienz herrsche: es genügt, wenn Proportion vorhanden ist. Diese Proportion verlangt aber sogar eine gewisse Diskonvenienz, weil sie verlangt, dass das eine Glied (d. h. das auf den Intellekt einwirkende Objekt) im Akte oder aktuell so beschaffen ist, eine gewisse Beschaffenheit hat, hingegen das andere (d. h. der das Objekt aufnehmende Intellekt)

nur in der Potenz eine bestimmte Beschaffenheit hat (n. 7^s, 301^s). Auch ist der Schluss nicht korrekt: die Seele steht in der Mitte zwischen den rein geistigen Substanzen und den körperlichen Substanzen, deshalb erhält sie um so mehr Einfluss von den rein geistigen Substanzen, je mehr sie sich ihnen nähert und je weiter sie sich von dem Körperlichen entfernt. Sonst müsste man, abgesehen von anderem, auch behaupten, dass die vom Körper getrennte Seele für solchen Einfluss befähigter ist als die nämliche Seele, die nach der Auferstehung wiederum mit dem verklärten Leibe verbunden ist, da ja diese Seele sich wieder mehr dem Leibe nähert, ja sogar mit dem verklärten Leibe vollkommener verbunden ist als hier zu Lebzeiten mit dem sterblichen (die Seele ist ja über den verklärten Leib mehr Herr als über den unverklärten, sterblichen Leib; n. 9, 302^s).

Ganz ungereimt ist, was der heilige Thomas von dem Erkennen im Schläfe und in der Ekstase als Beweis vorbringt. Nicht deshalb wird im Schläfe Wahres geschaut, weil die Seele bei ihrer Tätigkeit sich hier vom Leibe trennt. Denn sonst müssten solche Wahrheiten um so mehr geschaut werden, je tiefer der Schlaf ist: dies ist aber falsch, da doch die Träume nicht im tiefsten Schläfe, sondern beim leichten Schläfe vorkommen. Zudem würden dann den Epileptikern regelmässig solche Wahrheiten von den Geistern geoffenbart werden. Wir Christen glauben nicht, dass jemand im Schläfe oder in der Ekstase etwas schauen könne, ausser wenn eine positive Ursache, d. h. Gott, seinen Intellekt bewegt. Nur de congruo wird der Mensch durch den Schlaf dafür mehr disponiert, weil dadurch das Hindernis beseitigt wird, indem der Mensch im Schläfe nicht zerstreut und mit andern Objekten beschäftigt ist, die ihn daran hindern, auf die Offenbarung zu achten. Ja, es wäre vielmehr ein grösseres Wunder, wenn im Schläfe eine Wahrheit geoffenbart wird, als wenn dies im wachen Zustande geschähe, sofern der Verstand nicht allzu sehr mit dem Sinnlichen sich abgäbe; denn es ist naturgemäss, dass der Mensch im wachen Zustande den Gebrauch seiner Vernunft hat, im Schläfe dagegen nicht (n. 10^s, 303).

In n. 12^{ss}, 304^{ss} gibt nun Scotus seine eigene Antwort auf die gestellte Frage: Ich sage, dass die vom Leibe getrennte Seele vorher Unbekanntes erkennen kann, und zwar abstraktiv und intuitiv. Wenn sich dieser Seele z. B. ein Stein oder ein anderes Objekt in entsprechender Nähe darbietet, so ist alles vorhanden, was zur genügenden abstraktiven Erkenntnis gehört. Denn der intellectus agens zugleich mit dem Objekte ist genügende aktive Ursache für die Bildung der species intelligibilis, und zwar ebenso ohne Phantasma wie mit dem Phantasma. Im Phantasma ist ja an sich nichts, was zur Verursachung einer solchen Spezies hinreicht; in eminenterem Grade ist dasselbe doch in dem Objekte selbst. Auch ist ein genügendes Rezeptiv da, nämlich der intellectus possibilis.

Aehnlich verhält es sich mit der intuitiven Erkenntnis. Auch hier braucht man nur ein aktuel existierendes präsenten Objekt, den intellectus agens und possibilis. Das Phantasma an sich genügt ja nicht zur intuitiven Erkenntnis, da es sowohl ein existierendes als ein nicht existierendes, ein gegenwärtiges wie ein nicht gegenwärtiges Objekt repräsentiert (n. 12, 304^s). Hingegen kommt durch die von Gott oder den Engeln mitgeteilte Spezies gar keine intuitive Intellektion oder intellektive Intuition zustande, weil durch eine solche Spezies ein existierendes wie auch ein nicht existierendes, ein gegenwärtiges wie auch ein nicht gegenwärtiges Objekt repräsentiert werden kann. Wenn aber bei solcher Spezies die intuitive Erkenntnis unmöglich ist, dann auch die abstraktive, da ja die abstrakte Betrachtung die konkrete voraussetzt. Hingegen verhindert auch im Jenseits die allzu grosse Entfernung des Objektes die intuitive Erkenntnis. Deshalb erkannten die Seelen in der Vorhölle nicht die Ankunft Christi auf Erden, bevor es ihnen Johannes der Täufer (nach seinem Tode) mitteilte, wie Gregorius sagt (n. 13, 305 b).

Zuletzt gibt Scotus die Antwort auf die von ihm zu Beginn der Quaestion gemachten Gegengründe. Dabei bemerkt er (n. 14, 305^s): Daraus, dass die Seele auch ohne Phantasma, ohne Verbindung mit dem Leibe, das ihr Unbekannte zu erkennen vermag, folgt nicht, dass sie umsonst oder zwecklos mit dem Leibe verbunden wird. Gesetzt auch, dass diese Verbindung geschehe zur Vollkommenheit der Seele, damit nämlich die Seele aus dieser Verbindung ihre Vollkommenheit erlange, so folgt trotzdem nicht, dass diese Verbindung zwecklos sei, wenn die Seele auch auf anderem Wege ihre Vollkommenheit erreichen kann. Wenn man auf doppeltem Wege das nämliche Ziel erreichen kann, ist es noch nicht zwecklos, wenn man nur einen Weg einschlägt, z. B. wenn man zur Erlangung der Gesundheit Bäder nimmt, obwohl auch durch Medizin die Gesundheit wieder hergestellt werden kann. Auf andere Weise und mehr zur Sache gehörig kann jedoch gesagt werden, dass die Verbindung der Seele mit dem Leibe in letzter Hinsicht nicht geschieht zur Vervollkommnung des Leibes und auch nicht wegen der Vervollkommnung der Seele allein, sondern wegen der Vervollkommnung des ganzen Menschen, der aus Leib und Seele besteht. Wenn deshalb durch diese Vereinigung auch dem einen oder dem anderen Teil des Menschen, Leib oder Seele, keine Vollkommenheit so zukommen würde, dass sie nur durch diese Vereinigung möglich wäre, so geschieht diese Vereinigung doch nicht zwecklos, weil die Vollkommenheit des Ganzen, die doch von der Natur prinzipal intendiert wird, nur auf diese Weise erlangt werden kann.

Wie Scotus weiterhin erörtert, kann die getrennte Seele jede abstraktive und intuitive Erkenntnis haben, und zwar nicht bloss vom Sinnlichen wie die mit dem Leibe verbundene Seele, sondern auch von

Jedem beliebigen proportionierten Intelligibeln, sofern es entsprechend zugegen ist. Proportioniert ist ihr aber jedes geschaffene Intelligible. Deshalb würde diese Seele sowohl unsere mündlichen wie unsere rein innerlichen oder geistigen Gebete intuitiv erkennen, wenn nicht die allzu weite Entfernung dies verhindern würde¹⁾. Damit ist zugleich gesagt, dass die abgeschiedene Seele die geheimsten Gedanken anderer Menschen aus sich selbst erkennen kann. Dies erklärt Scotus auch ausdrücklich als seine Anschauung und stellt sich damit in Gegensatz zur Meinung des heiligen Thomas. Derselbe lehrt nämlich, dass nicht einmal die Engel die Gedanken und Willensentschlüsse anderer zu erkennen vermögen, da der Wille der vernünftigen Kreatur nur Gott allein untersteht, der allein auf denselben einwirken kann²⁾. Dagegen bemerkt Scotus (l. c. n. 2—3, 376): Offenkundig kann mein Verstand alle meine Willensakte erkennen. Aber ein höherer geschaffener Geist vermag all diejenigen Objekte zu erkennen, die mein Intellekt erkennen kann, sofern ihn daran nicht die bestimmte Ordnung zu andern Erkenntnisobjekten oder der Mangel an der entsprechenden Gegenwart hindert. Der separierte Intellekt ist aber jedenfalls gleich vollkommen oder noch vollkommener als der mit dem Leibe verbundene, ist nicht determiniert zum Nichterkennen der Tätigkeit des fremden Intellektes oder Willens. Auch fehlt nicht notwendig die nötige Präsenz; es ist dazu nicht erforderlich, dass der Intellekt dieser Seele dem des andern Geistes förmlich innewohnt, ihn durchdringt (*illabi*), wie dies Gott tut; sonst könnte ja der Engel nie die gehörige Präsenz zu den andern Objekten haben, da er ja als Geschöpf keines derselben so durchdringen kann wie Gott. Allerdings ist das Denken und Wollen des fremden Geistes ihm ganz intim; es ist ihm aber auch seine Wesenheit ganz intim und noch intimer als seine Tätigkeit, und doch kann ein separierter Geist die Wesenheit eines andern Geistes erkennen, ohne dass er dieselbe durchdringt oder ihr innewohnt. Wenn man dazu absolut das gegenseitige Durchdringen verlangt, so käme man schliesslich zur Behauptung, dass vom Geiste das Sinnliche mehr erkannt werden kann als das Geistige; es ist doch das rein Geistige und Innerliche das eigentliche und am meisten proportionierte Erkenntnisobjekt des separierten Geistes, wenn es nur endlich ist, und nicht sowohl das Sinnliche.

Aus dem vorstehenden ergibt sich zugleich, dass nach Scotus die vom Leibe getrennte Seele nur dann die geschaffenen Objekte intuitiv erkennen kann, wenn dieselben ihr in entsprechender Nähe sind, ähnlich wie bei unserem diesseitigen Erkennen. Hiermit verwirft er die Ansicht des heiligen Thomas, der da lehrt³⁾, dass lokale Distanz in keiner Weise

¹⁾ *Ox.* l. 4, dist. 45, qu. 4, n. 2 (tom. 20, 376a).

²⁾ *S. th.* I qu. 57, art. 4.

³⁾ *S. th.* I qu. 89, art. 7.

die Erkenntnis dieser Seele hindert, weil sie eben alles erkennt durch die unmittelbar von Gott eingeflößten Ideen.

Noch sei bemerkt: Wenn Scotus schreibt, dass auch die geschaffenen Geister unter gewissen Bedingungen die geheimsten Gedanken anderer Geister zu erkennen vermögen, so will er ihnen noch nicht ein nur Gott zukommendes Attribut beilegen. Diesen Vorwurf weist er ausdrücklich zurück¹⁾. Wenn auch ein Engel an sich die geheimsten Gedanken der Menschen und aller Engel erkennen kann, so ist damit noch nicht gesagt, dass er alle Gedanken derselben erkennt. Gar viele erkennt er nicht, weil er zu weit entfernt ist, viele andere nicht, weil Gott es nicht zulässt und ihn daran verhindert. All das gilt nicht von Gott. Insofern kennt nur Gott allein alle unsere Gedanken.

IV. Das eigentliche oder adäquate Objekt unserer intellektuellen Erkenntnis.

Nach dem heiligen Thomas besteht dasselbe in der Quiddität oder Natur der körperlichen Dinge, oder im Immateriellen im Materiellen, im Intelligiblen im Sinnlichen. Die Erkenntnispotenz ist nämlich ihrem Objekte oder dem Erkennbaren proportioniert. Wie deshalb das eigentliche Erkenntnisobjekt für den Engel die immaterielle Substanz ist, weil der Engel selbst eine solche Substanz ist, so muss das Objekt für unsern Verstand das Immaterielle im Materiellen sein, weil unser Verstand einerseits immateriell ist, anderseits in seiner Tätigkeit an den Körper und das sinnliche Erkennen gebunden ist²⁾. Scotus bekämpft diese Anschauung sehr oft und zwar in mehreren Schriften, namentlich in seinem Sentenzenkommentar.

In *Ox.* I. 1, dist. 3, qu. 3 bei Erörterung der Frage, ob Gott das natürliche adäquate Objekt des Verstandes des Erdenpilgers sei, erwähnt er (n. 2, tom. 9, 87^s) die genannte Ansicht des Aquinaten, um sie aber sofort energisch zu verwerfen: dieselbe ist für den Theologen nicht haltbar. Die Quiddität der materiellen Dinge kann auch im Diesseits nicht das adäquate Objekt des Intellektes sein, weil dies nicht im Jenseits der Fall sein kann. Der Intellekt bleibt im Himmel derselbe wie jetzt, wird aber nach dem Glauben die Quiddität einer immateriellen Substanz (Gottes) erkennen. Weil sich aber die Potenz stets die gleiche bleibt, kann sie keinen Akt haben betreffs etwas, was nicht unter ihrem adäquaten Objekte enthalten ist. Nichtig ist der Einwand, dass dies im Himmel trotzdem der Fall sein kann, weil der Intellekt durch den Habitus des lumen gloriae zur Erkenntnis der immateriellen Substanzen erhoben wird. Das erste Objekt eines Habitus ist unter dem ersten Objekt der betreffenden Potenz ent-

¹⁾ *Ox.* I. 4, dist. 45, qu. 4, n. 7 (tom. 20, 384).

²⁾ *S. th.* I qu. 84, art. 7; qu. 85, art. 7 et alibi.

halten oder überschreitet dasselbe wenigstens nicht; sonst würde ja aus dem Akte der Potenz nie der nämliche Habitus werden können, sondern nur ein verschiedener; ein jeder Habitus setzt doch naturgemäss die Potenz voraus. Ebenso wenig stichhaltig ist der weitere Einwand: Auch Aristoteles würde sagen, dass unser Intellekt nicht bloss im jetzigen irdischen Zustand, sondern infolge seines Wesens überhaupt nichts erkennen kann, abgesehen von dem vom Phantasma Abstrahierbaren. Dieser Einwand wird mit drei Gründen widerlegt: 1. Unser Verstand hat das natürliche Verlangen, bei Erkenntnis der Wirkung auch die Ursache zu erkennen, und zwar bei Erkenntnis der Ursache im allgemeinen auch die Ursache im besonderen und distinkt zu erkennen. Das natürliche Verlangen geht aber nicht auf etwas Unmögliches, sonst wäre es eitel. Also ist es dem Intellekt nicht unmöglich, eine immaterielle Substanz im einzelnen zu erkennen, aus der er das Materielle, welches ihr Effekt ist, erkennt. Und so schliesst das erste Objekt des Verstandes dieses Immaterielle nicht aus. 2. Keine Potenz kann ein Objekt unter einem allgemeineren Gesichtspunkte erkennen als dem ihres ersten Objektes, denn sonst wäre der Gesichtspunkt (ratio) des ersten Objektes ihr nicht adäquat. So erkennt der Gefühlssinn nie etwas in allgemeinerer Hinsicht als in der des Lichtes oder der Farbe, und die Einbildungskraft nicht etwas in allgemeinerer Hinsicht als der des Phantasmas, das ihr erstes Objekt ist. Aber der Intellekt erkennt etwas in allgemeinerer Hinsicht als in der des materiellen Seins, weil er das Sein im allgemeinen erkennt. Sonst wäre die Metaphysik für unseren Verstand keine Wissenschaft. 3. Was von einer Erkenntnispotenz per se erkannt wird, ist entweder ihr erstes Objekt oder ist doch darunter enthalten. Das Sein ist aber allgemeiner als das Sinnliche, und wird in sich erkannt durch den Intellekt; sonst wäre ja die Metaphysik nicht in höherer Weise transzendente Wissenschaft als die Physik. Also kann nicht etwas das erste Objekt unseres Intellektes sein, was ein partikuläres Sein ist, weil sonst das Sein in sich von uns auf keine Weise erkannt würde. Daraus erhellt: Wenn die sinnliche Quiddität das erste Objekt des Intellektes ist, dann wird Gott oder das immaterielle Sein nicht erkannt (n. 2^s, 88—90).

Auch der vom heiligen Thomas angeführte Kongruenzgrund ist nicht stichhaltig (n. 4, 90): Potenz und Objekt müssen sich räumlich nicht in der Art des Seins gleichen, sie verhalten sich vielmehr wie das motivum und das mobile, und so verhalten sie sich zu einander wie Unähnliches, weil sie sich gegenseitig verhalten wie Akt und Potenz. Sie sind jedoch einander proportioniert, weil diese Proportion eine Unähnlichkeit des Proportionierten verlangt, wie man dies ja gemeiniglich von jeder Proportion sagt, z. B. bei dem Verhältnisse zwischen Materie und Form, Ursache und Wirkung, zwischen einem Ganzen und seinem Teil. Deshalb kann aus der Seinsweise der Potenz auf keine ähnliche Seinsweise des Objektes geschlossen werden.

Dagegen erhebt nun Scotus folgenden Einwand: Mag auch das agens factivum (d. h. eine transeunte Ursache) seinem Objekte unähnlich sein, weil dasselbe etwas Passives ist, so muss doch die wirkende Kraft bei der Erkenntnistätigkeit ihrem Objekte ähnlich sein, weil das Objekt hier nicht etwas Passives (oder vom Erkennenden Gewirktes) ist, sondern vielmehr etwas ist, was wirkt und ähnlich macht. Denn alle Alten stimmen darin überein, dass die Erkenntnis durch Verähnlichung geschieht; auch Aristoteles widerspricht nicht. Somit ist zwischen Potenz und Objekt der Erkenntnis Aehnlichkeit, und nicht bloss Proportion verlangt. — Darauf lautet die Antwort: Etwas anders ist es, von der Seinsweise einer Potenz reden, sofern sie in sich ist (d. h. von ihrer Natur), etwas anderes, sofern sie in actu secundo (in Tätigkeit) oder in nächster Disposition zum actus secundus ist. Es ist wahr, dass die erkennende Potenz dem erkannten Objekte verähnlicht wird, nämlich durch den Erkenntnisakt, der da ist eine gewisse Aehnlichkeit des Objektes, oder auch vermittelt der Spezies, die als nächste Disposition zum Erkenntnisakte disponiert. Aber es ist ein Trugschluss, daraus zu schliessen, dass der Intellekt selbst von Natur aus eine Seinsweise in sich habe, die der des Objektes ähnlich ist oder umgekehrt. Es folgt ja noch nicht: das Erz ist Cäsar ähnlich oder hat ähnliche Seinsweise wie Cäsar, weil es das Bild desselben darstellt; oder der Gefühlssinn hat ähnliche Seinsart wie das gesehene Objekt, weil beim Sehen das Auge durch die Spezies des Objektes dem Objekte ähnlich wird; oder der Gefühlssinn ist korruptibel oder inkorruptibel, weil die irdischen gesehenen Objekte korruptibel sind, hingegen die gesehenen himmlischen Körper inkorruptibel; oder, um ein mehr zur Sache gehöriges Beispiel zu gebrauchen: Die Idee eines Dinges im göttlichen Denken, die doch eine Aehnlichkeit mit dem wirklichen Dinge bezeichnet, ist immateriell; also ist auch der Stein immateriell, weil seine Idee immateriell ist. Auf Grund des angeführten Kongruenzbeweises darf man also nicht den Intellekt auf das sinnliche Objekt beschränken, weil derselbe beim Erkennen vom sinnlichen Erkennen abhängt.

Wie aus dem Gesagten bereits erhellt und Scotus zudem noch eigens erklärt (n. 22—24, 147), ist das erste oder eigentliche, adäquate Objekt unseres Verstandes das Sein, ganz allgemein genommen, insofern dasselbe abstrahiert oder absieht vom Sinnlichen oder Uebersinnlichen, weil ja der Verstand betreffs Sinnlichem und Uebersinnlichem, Substanz und Akzidens einen Erkenntnisakt setzen kann, Gegen diese Aufstellung wird nun ein neuer Einwand erhoben (n. 24, 147^s): warum kann denn nicht jedes beliebige Sein natürlicher Weise unsern Intellekt bewegen? Warum können wir denn nicht natürlicher Weise Gott, alle immateriellen Substanzen und überhaupt alle Substanzen und deren Teile erkennen, wenn das Sein im allgemeinen das eigentliche Objekt unseres Verstandes ist? Hierauf lautet die Antwort: Als erstes oder adäquates Objekt einer Potenz

ist das zu bezeichnen, was ihr als Potenz entspricht. Es ist ja auch das erste Objekt des Gesichtssinnes nicht dasjenige, welches dem Auge entspricht, sofern es sich mitten im Kerzenlichte befindet, sondern vielmehr dasjenige, was ihm seiner Natur nach entspricht. So ist für unseren Verstand das erste oder adäquate Objekt an sich nicht die Quiddität der materiellen Dinge, sondern das allgemeinste Objekt. Jedoch in dem jetzigen Zustand entspricht ihm als Motiv diese Quiddität, und deshalb erkennt er für jetzt natürlicher Weise nichts anderes als das unter diesem ersten Motiv Enthaltene, d. h. das vom Sinnlichen Abstrahierte. Warum? Weil Gott nach den Gesetzen seiner Weisheit so verordnet hat, dass unser Verstand nur das erkennt, wovon die Spezies im Phantasma widerleuchten, mag dies nun geschehen sein als Strafe für die Erbsünde, wie Augustin will, oder auf Grund der natürlichen Harmonie der Seelenpotenzen unter sich. Faktisch ist es nun einmal so: Von jedem Allgemeinen, das wir erkennen, haben wir aktuell ein einzelnes Phantasiebild. Diese Harmonie, wie sie faktisch zwischen dem niederen und höheren Erkenntnisvermögen jetzt besteht, gehört jedoch nicht zur Natur unseres Intellektes, auch nicht insofern derselbe im Körper ist, sonst müsste es ja auch im verklärten Leibe notwendig so sein, was doch falsch ist. Mag die jetzige Verbindung zwischen dem sensitiven und intellektiven Erkennen herkommen, woher sie will, so viel ist gewiss, dass das erste Objekt unseres Intellektes, als Potenz an sich betrachtet, nicht die Quiddität des sinnlichen Dinges ist, sondern etwas, das allen Erkenntnisobjekten gemeinsam ist, obgleich das erste adäquate Objekt für jetzt diese Quiddität ist (n. 24, 128).

Das gleiche lehrt Scotus noch an vielen andern Stellen, z. B. in den Sentenzenkommentaren in *Ox.* l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 24 (tom. 8, 460); l. 4, dist. 49, qu. 8, n. 6 ad 2 (tom. 21, 315a); dist. 49, qu. 11, n. 3^{ss} (tom. 21, 390^s). An letzterer Stelle weist er speziell darauf hin, dass zwischen Erkenntnispotenz und Erkenntnisobjekt keine Gleichheit bestehen müsse, dass vielmehr eine gewisse Proportion genüge; sonst könnte ja der niedere Engel nicht den höheren und wir in keiner Weise Gott erkennen. Dann auch in *Quodlibet* qu. 14, n. 12^s (tom. 26, 46^s), ferner in den *Quaestiones super Metaphysic. Aristotelis* l. 2, qu. 3, n. 5^{ss} (tom. 7, 102^{ss}), namentlich auch in der Abhandlung *De anima* qu. 21 (tom. 3, 612^{ss}), wo in einer eigenen Quaestion gezeigt wird, dass das Sein als solches das erste Objekt unseres Verstandes ist. Vergleiche auch in den Quaestionen über die Physik des Aristoteles lib. 1, qu. 5 (tom. 2, 374^{ss}), worin dargelegt wird, dass das mehr Allgemeine uns bekannter ist als das weniger Allgemeine; unter anderem wird darauf hingewiesen, dass wir, wenn wir einen Gegenstand aus der Ferne erblicken, ihn zuerst allenfalls als Körper, dann als Lebewesen, später als Menschen und erst zuletzt als ein bestimmtes Individuum erkennen; auf

diese Tatsache weist Scotus übrigens sehr oft hin, wie auch auf die andere, dass Kinder anfangs alle Menschen Vater oder Mutter nennen usw.

V. Gründe, weshalb der Verstand bei seinem Erkennen sich dem Phantasma zuwenden muss.

Wie Scotus¹⁾ die Worte des heiligen Thomas kurz zusammenfassend bemerkt, lehrt letzterer²⁾: Die Hinwendung zum Phantasma ist nötig, weil das erste Objekt des Verstandes die Quiddität des materiellen Dinges ist; diese ist aber nicht etwas Singuläres, für sich Bestehendes, sondern ist ein Individuum. Der Verstand muss also das ihm eigene Objekt oder die Quiddität des materiellen Dinges betrachten, um so das Allgemeine im Einzelnen zu erkennen. Dazu erklärt nun Scotus (n. 28,292): Diese Antwort ist keine. Entweder erkennt der Verstand primär das Einzelne oder das Allgemeine; nun erkennt er aber primär nicht das Einzelne, weil er dies nach Thomas nur durch Reflexion erkennt. Wenn er aber primär das Allgemeine erkennt, dann argumentiere ich so: Das Allgemeine kann nach seiner ganzen Indifferenz nie im Niederen, d. h. im Einzelnen, erkannt werden, nicht im einzelnen Objekt, aber auch nicht in der dieses Objekt repräsentierenden Spezies. Gesetzt also, dass die Quiddität des materiellen Dinges das eigentliche Objekt des mit dem Leibe verbundenen Verstandes wäre, was aber falsch ist, so ist doch der Grund des Thomas nicht wahr, denn nach diesem Grunde müsste auch der Engel nach dem Phantasma erkennen, da er doch die genannte Quiddität vollkommen erkennt. Zudem wird dann der Engel ohne Abstraktion auch die Quiddität seiner eigenen Spezies (Art) nicht als allgemein erkennen. Obleich also die Quiddität nur im Suppositum oder im Singulären existiert, kann sie doch vom Intellekt erkannt werden, ohne dass man erkennt, dass sie in ihm existiert. Es gehört nicht zum Begriff der Quiddität als solcher, dass sie im Singulären existiert, obwohl sie nur in ihm real existiert. Also ist die Annahme des heiligen Thomas falsch.

Deshalb gibt Scotus andere Gründe für die Notwendigkeit der Hinwendung zum Phantasma an, nämlich erstens: Diese Hinwendung ist notwendig wegen der Konformität der Tätigkeiten der intellektiven Potenz mit den Tätigkeiten der Phantasie; wir erkennen nämlich, was wir im Allgemeinen erkennen, durch die Phantasie in seinem Individuum und zwar notwendig gleichzeitig. Daher kommt es, dass bei Hemmung der Phantasietätigkeit auch der Intellekt gehemmt wird, wie zugleich mit Hemmung der Tätigkeit des partikulären Sinnes auch die des *sensus communis* gehemmt wird. Der zweite Grund oder die zweite Notwendigkeit liegt darin, dass die *species intelligibilis* so vom Phantasma abstrahiert wird, wie eben in Wirklichkeit die Phantasie durch das Phantasma ein partikuläres Objekt

¹⁾ *Ox.* l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 27 (tom. 9, 291b),

²⁾ *S. Thomas, S. th.* I, qu. 84, art. 7,

sich vorstellt. Bevor deshalb der Intellekt eine Spezies hat, muss er notwendig zum Phantasma hingewendet werden, wie das Passive zu dem ihm entsprechenden eigenen Aktiven. Dieses Aktive ist hier das Phantasma, welches zugleich mit dem intellectus agens im intellectus possibilis die species intelligibilis erzeugt; von beiden erhält letzterer diese Spezies. Wenn der Verstand aber diese Spezies hat, empfängt er zugleich die Intensivität des Aktes, weil er klarer das Objekt sieht. Wenn nämlich der Wille mitwirkt und die Phantasie nicht ermüdet ist, sieht der Intellekt das ihm eigene Objekt intensiver, je mehr die Phantasie einen entsprechenden Akt vollzieht.

Nebenbei sei bemerkt, dass, wie sich aus dem Gesagten ergibt, nach Scotus das Phantasma wie auch der intellectus agens die aktiven Faktoren sind zur Erzeugung der species intelligibilis im intellectus possibilis. Anderswo erklärt er zudem ausdrücklich, dass beide zusammen die eine totale Ursache für die Erzeugung dieser Spezies bilden, wobei aber der intellectus agens die causa principalior ist¹⁾.

Den tieferen Grund, weshalb die Seele bei ihrem Erkennen sich dem Phantasma zuwenden muss, gibt der heilige Thomas wohl an bei der Untersuchung der Frage, ob die vom Leibe getrennte Seele etwas erkennen kann²⁾. Dabei schreibt er nämlich: Die Art der Tätigkeit eines jeden Dinges folgt der Art ihres Seins. Die Seele hat aber eine andere Seinsweise, wenn sie mit dem Körper verbunden ist, als wenn sie von demselben getrennt ist, wobei jedoch die Natur der Seele dieselbe bleibt; denn mit dem Körper verbunden werden ist für die Seele kein Akzidens, sondern geschieht auf Grund ihrer Natur. Auf Grund derjenigen Seinsweise nun, durch welche die Seele mit dem Leibe verbunden ist, kommt der Seele zu, bei ihrer Erkenntnis sich dem Sinnlichen, dem Phantasma zuzuwenden. Diese Erkenntnisweise ist ihr natürlich wie auch die Verbindung mit dem Körper. Vom Körper getrennt werden hingegen liegt ausserhalb der Natur der Seele (est praeter rationem suae naturae). In gleicher Weise liegt deshalb das Erkennen ohne Hinwendung zum Phantasma ausserhalb ihrer Natur (praeter naturam). Darum wird die Seele zu dem Zwecke mit dem Körper vereinigt, damit sie so wirkt gemäss ihrer Natur (secundum naturam suam). Nun macht sich der heilige Thomas den Einwand: Ein jedes Ding muss doch zu dem hingeeordnet werden, was für dasselbe das Bessere ist; nun aber ist es doch für die Seele eine bessere Erkenntnisweise, zu den geistigen Erkenntnisobjekten einfachhin hingewendet zu werden als erst vermittelst der Hinwendung zum Phantasma. Deshalb musste von Gott die Natur der Seele so eingerichtet werden, dass ihr die vornehmere Erkenntnisweise natürlich wäre und sie

¹⁾ Ox 1. 1, dist. 3. qu. 8, n. 3 (tom. 9, 401a).

²⁾ S. th. I qu. 89, art. 1.

dazu nicht nötig hätte, mit dem Körper vereinigt zu werden. Darauf lautet die Antwort: An sich ist freilich die Erkenntnisweise, die keine Hinwendung zum Phantasma nötig hat, die vornehmere und ist auch für die menschliche Seele möglich, aber trotzdem war sie die unvollkommenere. Je höher nämlich ein geistiges Wesen steht, desto weniger Erkenntnisformen hat es nötig, um alles zu erkennen; nur müssen dieselben um so allgemeiner sein. Je tiefer hingegen es steht, desto zahlreicher und desto weniger allgemeiner Erkenntnisformen bedarf es. Dies zeigt sich ja schon an den Menschen; schwächer begabte sind wenig fähig, nach allgemeinen Begriffen zu denken, es muss ihnen vielmehr alles nach Beispielen und Einzelfällen expliziert werden. In der Reihenfolge der geistigen Wesen sind nun die menschlichen Seelen offenkundig die niedersten, und die Vollkommenheit des Weltganzen verlangt, dass verschiedene Abstufungen in den Dingen sich vorfinden. Wenn deshalb die menschlichen Seelen von Gott so eingerichtet worden wären, dass sie erkennen wie die vom Körperlichen getrennten Substanzen, so würden sie keine vollkommene Erkenntnis haben, sondern nur eine konfuse und mehr allgemeine (*sed confusam in communi*). Damit sie aber eine vollkommene und eigentliche (*perfectam et propriam*) Erkenntnis von den Dingen haben können, sind sie von Gott ihrer Natur nach (*naturaliter*) so eingerichtet worden, dass sie mit Körpern verbunden werden und so von den sinnlichen Dingen selbst die eigentliche Erkenntnis derselben erhalten, wie ja auch unwissende Menschen nur durch sinnliche Beispiele zum Wissen hingeführt werden können. So erhellt, dass es wegen des Besten der Seele geschieht (*propter melius animae est*), wenn sie mit dem Leibe vereinigt wird und vermittelt Hinwendung zum Phantasma erkennt. Aber trotzdem kann sie vom Leibe getrennt sein und eine andere Erkenntnisweise haben. Diese Erkenntnisweise besteht dann darin, dass die getrennte Seele teils vermittelt der zu Lebzeiten erworbenen Spezies erkennt, teils (und wohl vorzüglich) durch die ihr von Gott unmittelbar eingeflössen Spezies.

Gegen diese Darstellung des Aquinaten nimmt Scotus wiederholt Stellung. Hier sei speziell hingewiesen auf die Schrift *De anima*, qu. 18 (tom. 3, 593^{ss}), worin das Thema behandelt wird, ob unser Verstand ohne Phantasma erkennen kann. Zunächst weist er den Grund des heiligen Thomas zurück, die Erkenntnis aus dem Phantasma sei notwendig, weil das erste Objekt des Verstandes die Quiddität der sinnlichen Dinge sei, während die *quidditas separata* das Objekt für die vom Leibe getrennte Seele sei. Zulässig seien nur die beiden andern von Thomas angeführten Gründe, nämlich: Nach der Erfahrung ist das geistige Erkennen behindert oder geschwächt, wenn die Sinne verletzt und deshalb keine Phantasmen vorhanden sind. Ferner: Wenn wir erkennen wollen, machen wir vermittelt der äusseren Objekte in der Phantasie Bilder, und dann erkennen wir leichter (n. 1, 593b). Hierauf legt Scotus wohl (n. 4, 594^s) seine

eigene Anschauung vor, indem er schreibt: Andere hingegen sagen, dass es, abgesehen von andern Gründen, nicht gegen das Wesen unseres Erkenntnisaktes, absolut genommen, sei, ohne Phantasma zu erkennen, weil sonst auch für die vom Leibe getrennte Seele die Hinwendung zum Phantasma noch notwendig wäre, und ebenso nicht gegen die Natur des Intellektes, sofern er mit dem Körper verbunden ist, absolut genommen, weil sonst auch der mit dem verklärten Körper nach der Auferstehung wiederum vereinigte Intellekt auf solche Weise erkennen müsste, was doch falsch ist; ebenso nicht gegen die Natur des Intellektes, so lange der Mensch noch Erdenpilger ist, weil es sonst auch im Stande der Unschuld dem Menschen notwendig gewesen wäre, auf solche Weise zu erkennen. Letzteres ist aber ebenfalls unrichtig, weil im Stande der Unschuld die Seele volle Herrschaft über den Körper hatte, sowohl hinsichtlich des Erkennens wie des Begehrens nicht dem Körper unterstand und somit auch ohne Phantasma erkennen konnte. Deshalb sagen dieselben auch, dass uns erst wegen der Sünde die Notwendigkeit des Rekurses zum Phantasma auferlegt wurde. Dies war die Ansicht des heiligen Augustin, der an sehr vielen Stellen so lehrt, und noch mancher anderer. Aristoteles hingegen wusste nichts von den Strafen der ersten Sünde und deshalb glaubte er, dass die Hinwendung zum Phantasma absolut notwendig sei.

Wie wir sehen, ist es Scotus auch hier zunächst darum zu tun, die Auffassung des heiligen Thomas als haltlos hinzustellen, dass das Erkennen vermittelt Phantasmen zur Natur des Menschen gehöre derart, dass sonst die Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe und auch bei ihrer Wiedervereinigung mit demselben nach der Auferstehung überhaupt absolut und unter allen Umständen nur vermittelt des Phantasmas erkennen könnte. Denn, was absolut zur Natur eines Dinges gehört, seine dazu gehörende naturgemässe Tätigkeit, muss ihm unter allen Verhältnissen zukommen, wenn es überhaupt noch tätig sein und wesentlich das nämliche Ding bleiben soll. So erklärt er, wie wir gesehen haben, ausdrücklich bei seiner Abhandlung über die Erkenntnisweise der vom Leibe getrennten Seele. Dass unsere jetzige Erkenntnisweise oder die Notwendigkeit, sich dem Phantasma zuzuwenden, eine Strafe der Erbsünde sei, scheint Scotus hier im Anschluss an Augustin und andere wenigstens nicht zu verwerfen, wenn er es auch nicht eigentlich als seine eigene Anschauung ausspricht. Auch anderswo lässt er es unentschieden, woher die jetzige Erkenntnisweise ihren Grund hat, und erwähnt dabei auch die genannte Ansicht Augustins¹⁾. Wie wir bei der Abhandlung über die Erkenntnisweise der abgeschiedenen Seele gefunden haben, ist es nach Scotus jedenfalls nicht zulässig, dass die Vereinigung der Seele mit dem Körper aus der Hinwendung des Verstandes zum Phantasma notwendig

¹⁾ *Ox.* I. 1, dist. 3, qu. 3, n. 24 (tom. 9, 148b).

sei, damit die Seele dadurch die ihr eigene Vollkommenheit erreichen könne. Diese Vereinigung ist vielmehr zum Besten des Ganzen, des Leibes und der Seele oder des aus beiden bestehenden Menschen. Vergleiche oben S. 56 und *De anima*, qu. 14, n. 4 (tom. 3, 551a).

Aus vorstehendem Aufsätze ergibt sich unzweifelhaft, dass Scotus die vorgelegten Punkte der Erkenntnislehre sehr eingehend und scharf untersucht. Wenn er zu anderem Resultat kommt als der heilige Thomas, so rührt es zum Teile daher, dass er den Menschen nimmt, wie er vom christlichen Standpunkte aus zu betrachten ist, d. h. nicht bloss wie er jetzt ist oder als Erbsünder oder in der *natura perdita*, sondern auch so, wie er aus der Hand Gottes hervorging (*natura integra*) und wie er auch noch im Jenseits sein wird. In all diesen Ständen ist der menschliche Leib, die menschliche Seele und der aus ihrer Verbindung hervorgehende Mensch auch der Natur nach wesentlich der gleiche. Deshalb kann diejenige Erkenntnisweise, welche wir jetzt in *natura perdita* haben, wohl nicht die einzige uns natürliche sein. Dass der menschliche Verstand ohne sinnliches Phantasma gar nichts erkennen kann, passt ja nicht gut zum paradiesischen und jenseitigen Erkennen, da in diesen beiden Ständen die Seele den Leib beherrscht, nicht unter ihm steht; es passt auch nicht gut zum Erkennen der *anima separata* für sich allein. Deshalb liegt die Annahme nahe, dass schon im Diesseits noch eine andere rein natürliche intellektive Erkenntnisweise denkbar ist, höher als diejenige, welche vermittelt des sinnlichen Phantasmas vor sich geht. Dass dem so ist und dass diese höhere Erkenntnisweise durch die Erbsünde verloren ging, wer vermag dies *a priori* zu bestreiten? Räumt man aber dieses ein, so wird man auch sonst dem Doctor Subtilis Recht geben müssen. Aristoteles kennt nur den Menschen, wie er jetzt ist, d. h. als Erbsünder. Dieser ist aber, wie die Theologen lehren, „*vulneratus in naturalibus*“. Wie weit sich diese Verwundung erstreckt, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es ein Verdienst des Scotus, bei seiner Erkenntnistheorie auch auf die theologisch feststehende Verwundung oder Verstümmelung der Natur aufmerksam gemacht zu haben. Es gibt ja auch sonst noch Punkte, worüber der Theologe den Philosophen eines besseren belehren darf: man denke nur an die Geheimnisse der Trinität, Inkarnation und Eucharistie.