

# ERBSÜNDE UND GOTTESERKENNTNIS

## *Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Skotus*

P. Timotheus Barth O. F. M.

Wohl noch nie ist der Kampf um Gott so heftig gewesen als in unseren Tagen. Während die einen sich entschieden für ihn und seine Rechte einsetzen, sucht die andere Seite, ihn ebenso leidenschaftlich abzulehnen oder doch wenigstens seine Existenz offen zu lassen als ein ewig unlösbares Problem.

Woher kommt das? Sicherlich wäre es eine zu voreilige Annahme, daß ein endlicher Verstand, wie der unsere einer ist, ohne weiteres die Befähigung haben müsse, die Schranken unserer Welt zu durchbrechen und sich zu Gott zu erheben. Diese Befähigung muß im einzelnen erst nachgewiesen werden; denn es könnte sehr gut sein, daß aus irgend welchen Gründen uns der Zugang zu Gott mit dem natürlichen Licht unserer Vernunft eben verwehrt ist. Und dann könnte man die Haltung eines Atheisten schon verstehen.

Auch von unserem christlichen Glauben her bekommen wir eine Antwort, welche die Schwierigkeit der Gotteserkenntnis offen ausspricht und die existenziellen Gründe für eine Gottesleugnung aufdeckt. Gewiß hält die Kirche mit Rücksicht auf Röm. 1. 20 fest, daß wir Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und seine Gottheit aus seinen Werken sicher erkennen können (DB. 1785). Aber sie fügt sofort hinzu, daß bei der gegenwärtigen Verfassung des Menschengeschlechtes es nicht allen leicht ist, sicher und ohne Beimischung des Irrtums sich ein natürliches Wissen über Gott und göttliche Dinge zu erwerben (DB. 1786).

Damit rückt unsere Gotteserkenntnis in den unseligen Kreis eines konkret geschichtlichen Ereignisses, das auf der Menschheit lastet und das wir Erbsünde nennen. Die daraus entsprin-

gende Dialektik hat einmal K. Adam gut herausgearbeitet, wenn er schreibt: „Auch das von den Gebrechen der erbsündlichen Folgen belastete menschliche Denken gelangt zu einer „Gewißheit“, aber diese Gewißheit ist keine firma certitudo, d. h. sie ist noch mit Bedenken und Fragen belastet, und sie kommt nur in einem schwierigen, nicht jedem Gläubigen ohne weiteres zugänglichen und dem Irrtum nicht völlig entrückten Denkverfahren zustande. Eine firma certitudo schafft die übernatürliche Offenbarung allein.“<sup>1)</sup>)

Diese weise Selbstbescheidung im Wissen unserer Unzulänglichkeit findet sich bei allen Klassikern christlichen Denkens in alter und neuer Zeit. Als Zeuge aus dem Mittelalter soll hier die einsame Gestalt des Johannes Duns Skotus zu Wort kommen. Wie wenige ist er der Verkettung von Erbsünde und menschlicher Erkenntnis nachgegangen und kam dabei zu Ergebnissen, die wieder bei dem Aufbrechen der augustinischen Tradition über Bonaventura, Pascal, Newman, Möhler bis hinein in die heutige Existenzialphilosophie unser Interesse beanspruchen.<sup>2)</sup>)

Es kann sich hier natürlich nicht darum handeln, das ganze Problem der Erbsünde zum Austrag zu bringen. Worauf es hier ankommt, ist ein Grenzproblem zwischen Philosophie und Theologie. Es geht darum, ob und welchen Einfluß die Erbsünde nach Skotus auf die Gotteserkenntnis ausgeübt (sei es im Sinn einer vulneratio oder corruptio) oder ob unser Verstand durch die Sünde unserer Stammeltern keine Einbuße erlitten hat. Für letzteres scheinen nämlich Aeüßerungen des Skotus zu sprechen. „Naturalia manent integra secundum Dionysium, iustitia originalis non manet“.<sup>3)</sup>) Oder: „Si in peccando vulneratur in naturalibus . . . tunc si iterum peccaret, corrumperet substantiam voluntatis . . . posset tandem tota consumi per peccata aequae gravia finita.“<sup>4)</sup>) Wir werden darauf am Schluß zurückkommen und sie der sonstigen Lehre des Doctor Subtilis gegenüberstellen.

Im einzelnen schlagen wir folgenden Weg ein:

Zuerst wenden wir uns einem Versuch zu, der für eine Gotteserkenntnis nicht ausreicht. Dann begegnen wir dem geraden Gegenteil, das unserer Erkenntniskraft in ihrer jetzigen Form zuviel zumutet. Damit sind die Unterlagen für den eigenen Standpunkt des Skotus gegeben. Von ihm aus eröffnet sich

die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis, die zwar Gottes Wesenheit nicht vollkommen, aber immerhin tatsächlich erreicht.

An Texten benutzen wir nur solche, welche die heutige Forschung als echt erwiesen hat.<sup>5)</sup> Besonders werden noch nicht edierte Texte aus der sogenannten *Prima lectura* — vielleicht die Erstlingsvorlesungen des *Doctor Subtilis* über die Sentenzen des Lombarden aus den Jahren 1298 in Oxford<sup>6)</sup> — und der *Reportatio Magna* verwertet, welche als Nachschrift eines Schülers selbst von Skotus überprüft und gutgeheißen ist.<sup>7)</sup> Für die *Prima lectura* standen die Hss. der Wiener Staatsbibliothek 1449 (= Cod. Wb) und der *Biblioteca Antoniana* 178 von Padua (= Cod. P.) zur Verfügung,<sup>8)</sup> für die *Reportatio Magna* hingegen konnten die Hss. der Wiener Staatsbibliothek 1454 (= Cod. Wb) und der Vatikanischen Bibliothek Cod. Vat. lat. Borgh. 325 (= Cod. B.) eingesehen werden.<sup>9)</sup> Wir werden aus diesen beiden bis jetzt wenig benutzten Redaktionen des skotischen Sentenzenkommentars interessante Einzelheiten über die Lehrauffassung des *Doctor Subtilis* finden, die in dieser Form manches Neue zu dem bisher Bekannten bieten. Wo es nötig ist, wird das Gesamtbild der skotischen Doktrin durch bisher bekannte Texte der *Ordinatio* (*Opus Oxoniense*), der *Reportata Parisiensis*, des *Quodlibets*, des *Metaphysikkommentars* der *Vivès*-Ausgabe (Paris 1891—95) und der Schrift *de primo rerum principio* (editio M. Müller, Freiburg: 1941) ergänzt und erweitert.

### *I. Unterbewertung unserer Erkenntnisfähigkeit.*

Ist uns überhaupt eine Gotteserkenntnis möglich? Wer auf dem Standpunkt des Empirismus steht und alle unsere Erkenntnis aus Erfahrung entspringen läßt und auf das Gebiet der Erfahrung einschränkt, wird eine Gotteserkenntnis leugnen müssen. Denn Gott übersteigt unsere innere und äußere Erfahrung. Er ist erfahrungstranzendent.

Mit einer solchen Möglichkeit rechnet auch Duns Skotus. Im Anschluß an Aristoteles legt er die Schwierigkeit folgendermaßen dar. Unser Verstand verhält sich zu der sinnlichen Vorstellung wie der Sinn zu seinem Sinnesgegenstand (*sensibile*). Wie aber der Sinn nur Sinnhaftes erkennt, so unser Verstand nur sinnlich Vorstellbares. Gott ist aber nicht sinnlich vorstellbar. Also ist er von uns nicht erkennbar.<sup>10)</sup>

Hier ist also der Standpunkt des Empirismus konsequent durchgeführt. Unser Verstand empfängt sein Erkenntnismaterial ganz aus der sinnlichen Erfahrung und bleibt ganz auf sie beschränkt. Ein Schritt über sie hinaus ist nicht berechtigt. Es geht uns bei der Gotteserkenntnis etwa so wie der Nacht-eule bei der Erkenntnis des Sonnenlichtes. Wie die Nacht-eule kein Organ hat, um das Sonnenlicht aufzunehmen, so sind wir unfähig Gott zu erkennen, wenn er auch zu den Dingen gehört, die in der Natur am offenbarsten sind. Wir sind eben mit unserem Verstand so dem Sinnenhaften ausgeliefert, daß wir gar keine Möglichkeit haben, etwas Unsinnliches zu erkennen.<sup>11)</sup> Damit ist unser Verstand in totale Abhängigkeit von den Sinnen geraten.

Einem solch extremen Empirismus redet aber weder Aristoteles noch Duns Skotus das Wort. In einer späteren Entgegnung weist der Doctor Subtilis darauf hin, daß unser Verstand bei aller Abhängigkeit von den Sinnen doch eine Fähigkeit besitzt, die ihn wesentlich über die Sinne erhebt: die Abstraktion. Mit ihrer Hilfe dringt unser Verstand durch die Hülle des Sinnenhaften zum Unsinnlichen, Intelligiblen und Metaphysischen vor. Die sinnlichen Vorstellungen bilden nur die notwendige Unterlage für die erste Erkenntnis. Darauf baut dann der abstrahierende Verstand weiter auf und deckt Schicht um Schicht des Seins frei, bis er zum Grund alles Seins kommt, zu Gott. Wenn auch auf diese Weise Gott nur in seinen allgemeinen Umrissen (in universali) und nicht in seiner konkreten Gestalt (ut haec natura) erkannt wird, so ist doch diese Erkenntnis schon eine Erkenntnis.<sup>12)</sup>

Freilich wird sich Skotus noch mit der abstraktiven Gotteserkenntnis auseinandersetzen haben; denn er ist überzeugt, daß die Begründung der aristotelischen Abstraktion nicht das letzte Wort spricht. Als christlicher Denker sieht er wesentlich tiefer in die Natur unseres Verstandes. Bekanntlich fordert er nicht nur für die Sinne, sondern auch für den Verstand eine intuitive Einzelerkenntnis. Hätte der Verstand nur die Fähigkeit der Abstraktion, so würde er sich zwar wesentlich von der Sinneserkenntnis unterscheiden, aber es würde ihm doch eine Vollkommenheit fehlen, welche die niedere Sinneserkenntnis hat. Nun ist zweifellos die intuitive Erkenntnis der abstraktiven Erkenntnis überlegen, da jene ihren Gegenstand in ihrem aktuellen hic et nunc Sein erfaßt, diese aber

nicht, weil sie nur das Allgemeine heraushebt. So würde also der höheren Fähigkeit eine wesentliche Fähigkeit abgehen, welche das niedere Vermögen von Natur aus besitzt.<sup>13)</sup> Doch davon ausführlicher weiter unten, wo unser abstraktives Verstandesvermögen mit der Kollektivschuld unserer Stammeltern in Zusammenhang gebracht wird.<sup>14)</sup>

Eine andere Schwierigkeit für unsere Gotteserkenntnis liegt in der Wesensverschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf. Wir sind endliche Wesen und Gott ist unendlich. Endliche Fassungskraft ist doch gar nicht imstande, etwas Unendliches zu begreifen; „denn das Unendliche, insofern es unendlich ist, kann nach Aristoteles Phys. I 4 (187b; 7 ff) nicht erkannt werden. Das Gleiche verlangt auch Metaph. II 2 (994b; 22 ff.): das Unendliche ist nicht erkennbar.“<sup>15)</sup>

Damit wird eine Frage angeschnitten, welche in der modernen Philosophie besonders Kant beschäftigt hat. Kant kommt ja auch zu keinem Realbegriff Gottes, da unsere Verstandesbegriffe nur von endlichem Erfahrungsgebrauch sind.<sup>16)</sup> Diese Enge sucht Skotus dadurch zu durchbrechen, indem er zeigt, daß wir nicht nur Begriffe mit der Signatur des Endlichen besitzen, sondern darüber hinaus die sogenannten Transzendentalbegriffe.<sup>17)</sup> Da sie gleichweit von dem Endlichen wie auch dem Unendlichen entfernt sind — sie sehen nämlich von beidem ab, lassen aber beides offen —<sup>18)</sup> sind sie geeignet, unsere Endlichkeit mit dem Unendlichen zu verbinden. So kann von uns das Unendliche mit Hilfe der abstrakten Transzendentalbegriffe des Seins, des Wahren, Guten etc. erkannt werden. Wird auch diese Art der Erkenntnis Gottes weit hinter seinem Gegenstand zurückbleiben, so ist sie doch bei aller Unvollkommenheit schon eine wahre<sup>19)</sup> und positive Erkenntnis.<sup>20)</sup> Skotus legt Wert darauf, daß diese Erkenntnis auch positiven Charakter hat, um jeden Agnostizismus (Moses Maimonides) auszuschalten und die sogenannte theologia negativa (Ps. Dionysius Areopagita) auf ein sicheres Fundament zu stellen. Wie sich im einzelnen unsere Gotteserkenntnis aus derartigen Begriffen aufbaut, werden wir noch näher gegen Ende sehen.<sup>21)</sup>

Mit Hilfe der Allgemeinbegriffe vermögen wir Gott zu erkennen. Wenn unsere Erkenntnis einen Gegenstand erreicht hat, kann sie diesen wegen ihrer endlichen Struktur nur schrittweise erfassen. Von den Außenbezirken seiner Erscheinungen stößt sie langsam ins Innere des Wesens vor. So dringen wir

auch allmählich, wenn auch unvollkommen, zum Wesen Gottes vor. Diese Ansicht dürfte schon im 13. Jahrhundert nicht allgemein gehalten worden sein. Skotus erwähnt solche, welche nur eine mehr äußerliche Gotteserkenntnis, eine *cognitio per accidens* oder *quasi per accidens*, zugeben wollen. Dann würden nur Eigenschaften Gottes, aber nicht der substantielle Träger,<sup>22)</sup> das eigentliche Wesen Gottes erkannt. Wir hätten also eine Art von rationalem Phänomenalismus vor uns, der nur am Rande Gottes verweilt, aber nicht in sein Innerstes einkehrt.

Skotus bemerkt dazu mit Recht: „Wenn ich einen als weise begreife, dann begreife ich jenes etwas, dem ich die Weisheit zuerteile. Jenes aber, dem in Gott gleichsam ein akzidenteller Sinngehalt zuerteilt wird, kann nicht wieder etwas akzidenteller Natur sein. Denn sonst gäbe es einen unendlichen Rückgang bei der Gotteserkenntnis, insofern wir nur immer gleichsam akzidentelle Eigenschaften vor uns hätten. So muß man bei Gott zuletzt auf etwas stoßen, das nicht akzidenteller Natur ist, sondern das Sein oder etwas Gleichwertiges ist. Aber das scheint auch der Gegner zuzugeben, da er annimmt, daß Gott als negativ unbestimmtes Sein erkannt wird.“<sup>23)</sup> Selbstverständlich geht das Unterscheiden von akzidenteller und substantieller Sphäre bei Gott auf Kosten unserer Erkenntnis-kategorien. Es soll damit nicht gesagt sein, daß bei Gott diese ontologische Abstufung vorliegt. Skotus deutet das auch an, indem er von gleichsam, quasi, spricht.

## II. Ueberbewertung unserer Gotteserkenntnis.

a) Die subjektiven Voraussetzungen für eine Gottesschau.

Außer diesen Strömungen, welche durch ein zu Wenig unsere Gotteserkenntnis gefährden, kennt der Doctor Subtilis noch solche, welche in das andere Extrem verfallen und per excessum fehlen. Hier fallen alle jene Versuche darunter, welche in irgend einer Form mehr als eine diskursive Gotteserkenntnis wollen, angefangen bei der *cognitio in rationibus aeternis* eines hl. Augustinus über den Exemplarismus eines hl. Bonaventura und Heinrich von Gent zu der angeborenen Gottesidee eines Descartes und Leibniz bis zu den verschiedenen Formen des modernen Ontologismus, der in manchem seiner Vertreter sicherlich eine eigentliche Gottesschau ver-

teidigt hat.<sup>24)</sup> All demgegenüber vertritt Skotus: „Daher sage ich, daß tatsächlich (de facto) Gott nicht in seiner besonderen (in particulari), sondern nur in seiner allgemeinen Gestalt (in universali) erkannt wird.“<sup>25)</sup> Bei dieser Formulierung liegt der Nachdruck auf den termini: de facto, in particulari, in universali.

Das De facto zielt offenbar auf einen besonderen Umstand unserer Erkenntnisfähigkeit, also nicht auf die Natur unseres Verstandes, sondern auf etwas, was von außen hinzukommt. Somit ist also nicht unser Verstand die primäre Ursache, weshalb wir Gott nicht schauen, sondern der Grund liegt irgendwo anders. „Dieser Mangel kommt nicht von unserer erkennenden Fähigkeit.“<sup>26)</sup> Denn ihr stände an sich als geistiger Potenz die Gottesschau zu. „Wir haben eine natürliche Sehnsucht nach Gott, um ihn in seiner konkreten Gestalt zu erkennen.“<sup>27)</sup> Wir möchten ihn erkennen „als diese bestimmte Wesenheit, als haec essentia et distincta, die sich von jeder anderen unterscheidet und sich sträubt, mit einer anderen zusammenzugehen.“<sup>28)</sup> „Ein solches Verlangen ist aber keine innere Unmöglichkeit. Daher kann unser Verstand auf Grund seiner Geistigkeit derartige immaterielle Gegenstände und Gott in seiner besonderen Gestalt erkennen.“<sup>29)</sup> Noch deutlicher wird die Reportatio Magna: „Es ist uns möglich, Gott in seiner gegenwärtigen Existenz intuitiv zu erkennen.“<sup>30)</sup>

Somit müßte eigentlich unsere Gotteserkenntnis vollkommener sein, als sie es tatsächlich ist. Sie dürfte nicht bloß abstrakt universell sein, sondern intuitiv konkret. Und doch ist es nicht so. Es müßte denn sein, daß Gott selbst wunderbarerweise eingriffe und uns eine besondere Offenbarung zukommen ließe.<sup>31)</sup>

Wie kommt das? Manche<sup>32)</sup> meinen im Anschluß an Aristoteles, das käme von der Zuordnung unseres Verstandes zu den Sinnen. Unser Verstand ist bei aller Geistigkeit doch von den organischen Sinnen abhängig. Daraus folgt, daß die Grundlage all unserer Verstandeserkenntnis in der materiellen Welt verankert ist und bei aller Universalität doch einen materiellen Einschlag hat. Thomas nennt die Grundlage unserer Verstandeserkenntnis die quidditas sive natura in materia existens.<sup>33)</sup> Durch weitere Abstraktion werden dann noch allgemeinere Begriffe gewonnen, welche dann eine gewisse Gotteserkenntnis ermöglichen.<sup>34)</sup> Aber diese Begriffe sind ohne Ausnahme allge-

mein. Daher erkennen wir Gott nicht in seiner besonderen Gestalt.

Diese Gründe sind für Skotus als christlichem Denker nicht durchschlagend, höchstens Angemessenheitsgründe, die aber nicht überzeugen. So hätten wir nur eine abstrakte Kenntnis der immateriellen Dinge und eine abstrakte Glückseligkeit in ihnen, was wohl Aristoteles, aber kein Christ annehmen kann.<sup>35)</sup> Im einzelnen spricht dagegen folgendes:

Wenn die Grundlage unserer Verstandeserkenntnis, das *primum obiectum adaequatum*, die materielle Wesenheit ist, dann muß jene Fähigkeit, welcher das immaterielle Objekt entspricht, eine andere sein. Denn jede Potenz ist auf ihr bestimmtes gegenständliche Sein hin angelegt und unterscheidet sich gerade dadurch von einer anderen Fähigkeit. Diese Ansicht aber, daß unsere Verstandeserkenntnis ihr Apriori in der materiellen Wesenheit hat und für die Erkenntnis des immateriellen Sachgebiets eine andere Fähigkeit eintreten muß, entspricht nicht der Wahrheit. Denn wir haben sowohl in unserem jetzigen Zustand als auch in jedem anderen nur eine geistige Erkenntnisfähigkeit, unseren Verstand. Mit ihm werden wir Gott schauen, wie er ist.<sup>36)</sup>

Skotus lehnt also eine Verdoppelung unserer geistigen Fähigkeit ab. Man könnte nun diese Schwierigkeit beseitigen, indem man annimmt, daß unser Verstand im Jenseits (in patria) erhöht wird und dadurch Geistiges erkennen kann. Die Antwort des Doctor Subtilis: eine derartige Erhöhung, welche durch einen habitus vollzogen wird, bedeutet eine Aenderung, ja sogar eine Zerstörung unseres Verstandes.<sup>37)</sup> Deshalb kommt die Einführung eines besonderen habitus nicht in Frage. Wie aber soll dann Gott und anderes geistige Sein, etwa die Seele, erkannt werden? Sicherlich auf einer anderen Grundlage, als es die *quidditas materialis* ist. Sie liegt zu tief. Sie muß heraufgesetzt werden und zwar soweit, daß bei gegebenen Voraussetzungen auch eine Gottesschau möglich ist. Was ist nun diese Voraussetzung? Nicht die materielle Wesenheit, sondern darüber hinaus etwas, was das Materielle mit dem Geistigen verbindet: das Sein. Daher die Forderung: unsere Erkenntnisgrundlage des Verstandes ist das Sein.<sup>38)</sup> Das Sein wird, wie wir an anderer Stelle ausführlich dargelegt haben,<sup>39)</sup> intuitiv erkannt und ermöglicht so unter gewissen Voraussetzungen auch eine Gottesschau. Wir fügen bei: ermöglicht

unter gewissen Voraussetzungen, also nicht ohne weiteres, da ja Skotus im Anschluß an I. Jo 3, 2 sehr vorsichtig sagt: wir werden schauen, nicht wir schauen schlechthin, wie Gott ist. Dieser Zustand tritt erst ein, ist noch nicht wirklich.

An anderer Stelle lesen wir ebenso: Auch wenn unser Verstand weder erhöht noch erniedrigt wird, wird er trotzdem, soweit es auf ihn ankommt, Gott schauen. Aber dann geht Skotus weiter. Hier sehen wir sein Anliegen und seine augustinische Traditionsverbundenheit. „Also gibt es auch jetzt nichts von seiten unserer Erkenntnisfähigkeit, dem eine Gottesschau widerspräche.“<sup>40)</sup>

Bedeutend zurückhaltender spricht sich darüber die letzte Redaktion des Sentenzenkommentars, die sogenannte *Ordinatio*, aus: „Unser Verstand hat ein naturhaftes Verlangen, bei der Erkenntnis einer Wirkung auch die dazugehörige Ursache zu erkennen. Haben wir die Ursache im allgemeinen erkannt, so treibt es uns weiter, die Ursache im besonderen und deutlich (*distincte*) zu erfassen. Das naturhafte Verlangen ist aber nicht auf etwas Unmögliches gerichtet, weil es sonst vergeblich wäre. Mithin kann unser Verstand, soweit es auf ihn ankommt, eine immaterielle Substanz in ihrer besonderen Gestalt (*in particulari*) erkennen. Durch die immaterielle Substanz erkennt er weiter das materielle Sein, das vom Geist gewirkt ist. So schließt also das erste Objekt des Verstandes nicht jenes immaterielle Sein aus.“<sup>41)</sup>

Hier ist also nicht von einer besonderen Gottesschau die Rede, die unserem Verstand auf Grund seiner Geistigkeit eignet, sondern viel allgemeiner von einer partikulären Erkenntnis des Immateriellen überhaupt. Ob darunter auch Gott fällt, und was darunter an immateriellen Objekten fällt, darüber gibt die Stelle keine Auskunft. Etwas deutlicher wird ein späterer Text, wo der *Doctor Subtilis* eine Erklärung zu Augustinus de Trinitate VIII c. 3 (P. L. 42, 949) gibt. Dort lesen wir: „Sieh ab von diesem oder jenem Gut und schau, wenn du kannst, das Gute selbst.“ Das will in der skotischen Auslegung besagen: „Sieh ab von den geschöpflich eingrenzenden Bestimmungen des Guten und sieh hin auf das Gute im allgemeinen, so wirst du Gott schauen wie in einem allgemeinen Begriff, in dem er von uns natürlicherweise geschaut werden kann, aber nicht in seiner besonderen Gestalt als diese Wesenheit.“<sup>42)</sup> Damit wird die partikuläre Schau auf eine allgemeine eingeschränkt, die

nicht mehr in strengem Sinne als Intuition angesprochen werden kann. Das kommt auch deutlich zum Ausdruck durch das *videre in conceptu communi*, der wie ein Spiegel etwas Entlegenes noch aufblitzen läßt.

b) Die objektiven Voraussetzungen der Gottesschau.

Abgesehen von dieser Lehrentwicklung gibt aber auch schon die *Prima Lectura* dazu eine wichtige Ergänzung. Bei unserer Erkenntnis ist nicht nur der erkennende Verstand allein ausschlaggebend, sondern auch das Objekt hat mitzureden. „Vom Erkennenden und Erkannten wird die Erkenntnis geboren“ (Augustinus).<sup>43)</sup> Dieser Grundsatz wirkt sich nun gerade bei der Gotteserkenntnis aus; denn tatsächlich haben wir keine unmittelbare Gotteserkenntnis. Wie kommt das? „Ich sage, daß der Grund für die Tatsache, daß unser Verstand jetzt Gott nicht schaut, kein anderer ist als der Wille Gottes, weil Gott nicht will.“<sup>44)</sup> Gott will sich jetzt von uns hinieden nicht schauen lassen. Er kann sich in seiner Ueberlegenheit als reiner Geist unserem geistigen Auge entziehen. Er verbirgt sich. Er ist der *Deus absconditus*.

Soll Gott daher in unserem jetzigen Zustand geschaut werden, so ist dazu eine besondere Erleuchtung nötig. Diese kann er geben und verweigern. Sie hängt ganz von seinem Willen ab. Und für gewöhnlich gibt er dieses besondere Licht nicht.<sup>45)</sup> Und wenn er es einmal gibt, wie bei der Verzückung des hl. Paulus in den siebten Himmel, so wissen solche Menschen von ihrem jetzigen Zustand auf Erden nichts. Sie schauen Gott, ohne zu wissen, daß sie noch irdische Menschen sind. All das geht auf eine letzte Verfügung Gottes zurück.<sup>46)</sup>

Damit hat Gott aufgehört, Grundlage, d. i. erstes Objekt unseres Verstandes zu sein, wie etwa Heinrich von Gent wollte.<sup>47)</sup> Nach dem *Doctor Solennis* war nämlich Gott mit Hilfe des Seinsbegriffes das Ersterkannte unserer menschlichen Erkenntnis. Alle andere Erkenntnis setzte diese Erkenntnis voraus. Dagegen machte nun Skotus geltend, daß es bei unserer Gotteserkenntnis nicht nur auf uns, sondern auch auf Gott ankommt. Da Gott sich dem unmittelbaren Zugriff unserer Erkenntnis entziehen kann, hat unter dieser neuen Rücksicht Gott keine naturhafte unmittelbare Beziehung zu unserem Verstand.<sup>48)</sup> Gott in seiner konkreten Gestalt als diese bestimmte Natur kann daher nicht das *objectum naturale* unseres Ver-

standes sein, sondern nur das obiectum voluntarium.<sup>4c)</sup> Es steht bei ihm, ob er uns noch mehr von sich erkennen lassen will als das, was er mit uns gemeinsam hat.

Dadurch ist der frühere Standpunkt ergänzt, wonach unser Verstand von sich aus, soweit es eben seine Geistesnatur erlaubt, Gott schon jetzt unmittelbar schauen kann. Bei unserer Erkenntnis wirken eben Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zusammen. Jede hat ihre eigene Kausalität und wirkt mit der anderen als *causa partialis* an der einen unteilbaren Wirkung der Erkenntnis.<sup>50)</sup> Ist das zu erkennende Objekt nicht unmittelbar unserem Verstand gegenwärtig, da es mit uns keine unmittelbare Begegnung haben will, so kann sich unser Verstand noch so sehr mühen, er wird nie eine Intuition erzwingen. Eine solche unmittelbare Begegnung kann immer ausbleiben, wenn es sich um geistiges Sein handelt — sei es geschaffen oder ungeschaffen. Daher vertritt Duns unmißverständlich: „Es ist unmöglich, daß unser Verstand in seiner reinen Natur (in *puris naturalibus constitutus*) eine unmittelbare Erkenntnis von geistigen Gegenständen habe.“<sup>51)</sup> Und anderswo: „Der Verstand (gemeint ist der menschliche Verstand) kann Gott nicht von Natur unmittelbar (*naturaliter intuitive*) schauen.“<sup>52)</sup>

Somit hat das Problem der Gottesschau einen neuen Sinn bekommen. Es bedeutet nicht nur eine bloße Möglichkeit, sondern es bekommt den modalen Rang der Kontingenz, da die Gottesschau von dem Willen Gottes abhängt. Unsere Geistnatur, der an sich eine Gottesschau möglich ist, wird durch den freien Willen Gottes in ihrer konkreten Existenz, ihrem status, überformt und erhält dadurch eine folgenschwere Eingrenzung. Wenn Skotus manchmal sagt, wir könnten Gott natürlicherweise nicht unmittelbar erkennen, so hat das diesen neuen Sinn. Ganz deutlich geht das aus folgendem Text hervor: „Gott wird von uns in seiner individuellen Wesenheit (*ut haec essentia in se*) natürlicherweise nicht erkannt, weil er unter dieser Rücksicht nur ein obiectum voluntarium ist. Ein obiectum naturale ist er nur sich selbst.“<sup>52a)</sup> Nur Gott erkennt sich selbst notwendig intuitiv.<sup>52b)</sup> Das naturale hat also hier ein doppeltes Aussehen. Gott zugewandt, bedeutet es eine Notwendigkeit, für uns bedeutet es eine Möglichkeit, die daher von einem höheren Willen durchkreuzt werden kann. Wir halten fest: Nur Gott hat von sich notwendig eine intuitive Erkennt-

nis; unsere Gottesschau hingegen ist möglich, d. h. sie kann bei ihrer Verwirklichung verhindert werden, da sie unter dem Zeichen der Kontingenz steht. Solches trifft für uns in unserer gegenwärtigen Verfassung zu.

### c) Gotteserkenntnis und Erbsünde.

Aber Skotus ist damit noch nicht zufrieden. Er spürt der Frage noch weiter nach. Bisher hat ihn nur sein philosophischer Eros getrieben. Mit ihm konnte er entdecken, daß die Gottesschau uns jetzt wegen einer letzten Verfügung der göttlichen Weisheit und Allmacht nicht zugestanden ist.<sup>53)</sup> Das ist aber noch nicht alles, was er darüber zu sagen hat. Als christlicher Theologe sieht er tiefer. Er weiß, daß wir als Geschöpfe endliche Wesen sind und schwach sein können. Wir können uns gegen Gott erheben und sündigen.<sup>54)</sup> Noch mehr, es liegt auf der Menschheit seit der Sünde unserer Stammeltern eine Schuld und diese wirft auch ihre dunklen Schatten auf unsere Erkenntnis, insbesondere auf unsere Gotteserkenntnis. Was schon St. Augustin<sup>55)</sup> und Hugo von St. Viktor klar gesehen hatten, nimmt Duns wieder auf. „Es ist wahr, daß durch die Sünde das Auge unserer Beschauung blind geworden ist.“<sup>55)</sup> Wir haben unsere ursprüngliche geistige Sehschärfe verloren. Unsere Schwäche und Sünde hat uns für die Zeit unseres irdischen Hierseins der Gottesschau beraubt.

Das heißt aber, daß unsere Natur nicht mehr so, wie sie ursprünglich war, ist, daß sie verwundet ist. Damit müssen wir an einer früheren Äußerung des Doctor Subtilis eine Korrektur vornehmen, eine Korrektur, die ganz in seinem Sinne und seinen Prinzipien gelegen ist. Das will aber nicht besagen, daß damit jede natürliche Gotteserkenntnis in Wegfall kommt — wie etwa Pascal oder die dialektische Theologie eines K. Barth wollte<sup>56a)</sup> — sondern nur eine Gottesschau. Wie bei Augustin und der Scholastik, später bei Möhler und Newmann<sup>56b)</sup> bleibt immer noch der andere Weg der Schlußfolgerung offen. Es ist aber ein unvollkommener Weg. Auf ihm liegt der Fluch der Erbsünde.

Wenn auch der scharfsinnige Lehrer diesen Gedanken sehr vorsichtig äußert — er spricht von *sive propter poenam originalis peccati sive propter naturalem concordiam potentialium sive ex mera voluntate Dei sive ex mera iustitia punitiva sive ex*

infirmitate<sup>57)</sup>, so ist doch sein inständiges Bohren und das Heranziehen von theologischen Tatsachen ein Beweis dafür, wie sehr ihn das Problem einer natürlichen Gottesschau beschäftigt hat. Hier ging es um die eigene Existenz und die letzten Hintergründe. Es sollen alle Gründe aufgedeckt werden, die erklären, warum die existenziell so wichtige Gotteserkenntnis in unserer jetzigen Verfassung so schwierig und voller Probleme ist.

d) *Unsere Erkenntnis in ihrer tatsächlichen Verfassung.*

Hier auf Erden bleibt uns eine unmittelbare Gotteserkenntnis verwehrt. Gott verbirgt sich. Der Schleier, den er über uns legt, ist die Zuordnung unseres Verstandes zu den niederen Sinnen. Er bannt unseren Verstand hinein in die Materie und macht ihn in seiner Tätigkeit von den Sinnen und der sinnlichen Vorstellung abhängig. Diese Abhängigkeit und Zuordnung ist keine im eigentlichen Sinne ursprüngliche, sondern sie beruht, wie wir gesehen haben, auf einer besonderen Verfügung Gottes und hängt, theologisch betrachtet, mit der Tatsache der Erbsünde zusammen.<sup>58)</sup> So trifft sich im Resultat Duns Skotus mit der aristotelisch-thomasischen Erkenntnismetaphysik, insofern auch er unseren Verstand von den niederen Erkenntniskräften abhängig macht.<sup>59)</sup> In der Begründung aber ist er platonisch-augustinisch, da nicht unser Zusammensein mit dem Körper der letzte Grund dafür ist, sondern ein kontingent geschichtliches Faktum. Skotus als der konkrete Denker lehnt die hylomorphistische Erklärung des Aristoteles als dem christlichen Denken nicht gemäß ab und setzt dagegen seine eigene, lebendigem Denken entsprungene existenzielle (Wille Gottes-Erbsünde).

Was bedeutet nun diese Lehre für unsere Erkenntnis überhaupt? Sie läßt unser höchstes Erkenntnisvermögen, den Verstand, von Gnaden des niederen leben. Statt daß sich der Verstand wie die Sinne direkt seinem Gegenstand zuwendet, muß er jetzt den Umweg über die Sinne nehmen für die meisten seiner Objekte.<sup>60)</sup> Dadurch tritt eine gewisse Verdunkelung in unserer Verstandeserkenntnis ein. Nicht mehr das intuitiv erfaßte Sein, das zwischen dem mundus sensibilis und dem mundus intelligibilis vermittelt, ist jetzt Grundlage unserer Verstandeserkenntnis<sup>61)</sup>, sondern die sinnhafte Wesenheit der materiel-

len Dinge. „Entsprechend unserem jetzigen Zustand hat unser Verstand als bewegenden Antrieb die sinnhafte Wesenheit.“<sup>62)</sup>

Durch seine aufhellende Tätigkeit gelingt es zwar dem tätigen Verstand, die *species sensibilis* und das *phantasma* ihrer dumpfen Oberflächlichkeit zu entreißen und zu einer *species intelligibilis* umzubilden. Aber ein Mangel bleibt zurück. Zunächst ist die *species intelligibilis* nur ein Bild von der Sache und nicht die Sache selbst. Sie stellt nur die Sache dar. Der Gegenstand steht uns nicht mehr direkt gegenüber. Dann ist die *species intelligibilis* universell und nicht partikulär. Sie gibt nur das allgemeine Wesen wieder und nicht seine konkreten Züge. Das erschwert unsere Erkenntnis sehr. Wir kommen auf diesem Wege nicht direkt an das Individuum heran.

Andererseits meldet auch das Individuum seine Ansprüche an, so sehr, daß gerade es über die Sinne einen viel stärkeren Appell an uns richtet als das Allgemeine. Wir können geradezu als psychologisches Trägheitsgesetz feststellen: je allgemeiner ein Begriff ist, desto schwieriger ist ein Verweilen bei ihm. Das singuläre Vorstellungsbild hat eine viel größere Anziehungskraft auf unsere Erkenntnis als die allgemeine *species intelligibilis*. So mischen sich in der Tat bei unserer Erkenntnis des Allgemeinen immer sinnliche Vorstellungen ein. Das gibt unserer Erkenntnis jene eigenartige Spannung zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit. Je näher ein universale bei einem singuläre *phantasibile* steht, desto leichter und länger vermögen wir es zu erkennen; je weiter sich doch jenes von diesem entfernt, desto schwerer gestaltet sich unser Erfassen.<sup>63)</sup> Wir sind dann geblendet von einem höheren Licht, für das wir kein volles Organ haben. Es geht uns wie der Eule, die das volle Licht der Sonne nicht vertragen kann.<sup>64)</sup> Wir halten uns lieber bei der Nebelhaftigkeit und dem Dunkel der Sinnesbilder auf als auf den lichtvollen Höhen des geistigen Seins.<sup>65)</sup> So sind uns weder die allgemeinsten Strukturen des Seins in ihrer Reinheit erreichbar, noch das individuelle Sein der realen Konkretion. Was uns bleibt, sind die mittleren Zwischenwerte: die sogenannte *species specialissima* und die *genera intermedia*.

Die Abhängigkeit des Verstandes von den Sinnen macht uns auch eine unmittelbare Erkenntnis unseres eigenen Selbst und anderen geistigen Seins unmöglich.<sup>66)</sup> Sie verhindert eine *cognitio directa* des individuellen Seins,<sup>67)</sup> und schließt erst recht eine direkte Gottschau hier auf Erden aus. Daher wissen wir

auch nichts um unser besonderes letztes Ziel im Jenseits, noch auch daß wir in der Gottesschau der gratia consummata fähig sind.<sup>68)</sup>

So läßt die Erbsünde tiefe Spuren in unserem Erkennen zurück. Sie bindet uns fester an die niederen Schichten des Seins und macht den Aufstieg zu den höheren Regionen schwieriger. Es geht uns wie einem Wanderer, der einen hohen und steilen Berg zu erklimmen sucht. Er muß langsam und beharrlich zuschreiten, um den Gipfel zu erreichen. Die meiste Zeit wird er das Ziel gar nicht oder nur aus der Ferne sehen. Das darf ihn aber nicht abschrecken und zur Umkehr verleiten. Sonst wird er nie das Glück eines Bergsteigers auf einsamer Bergeshöhe verkosten.

So ist es auch mit unserer Gotteserkenntnis. Jetzt erkennen wir Gott nur aus der Ferne, in einem allgemeinsten Begriff. Da dürfen wir nicht der Versuchung erliegen und nach seiner Diesheit fragen, indem wir zu irgend einem niederen partikulären Begriff herabsteigen. Dadurch gewinnt unsere Allgemeinerkenntnis von Gott nichts. Im Gegenteil, dieser Abstieg würde sich bitter rächen. Er würde unsere Gotteserkenntnis trüben und verfälschen. Wir hätten nicht mehr die reine und lautere Wahrheit. Die serenitas veritatis würde an einen Götzen preisgegeben.<sup>69)</sup> Wir hätten dann vielleicht etwas Stoffliches oder doch Irdisches für Gott gehalten und wären dann in die Irre gegangen.<sup>70)</sup>

#### e) philosophische oder theologische Lösung.

Gegen die skotische Ansicht werden sich leicht methodische Bedenken erheben. Man wird sagen, seine Begründung sei eine metabasis eis allo genos. Er würde für ein rein philosophisches Sachgebiet rein theologische Gründe oder doch überwiegend theologische Gründe ins Feld führen. Das sei aber eine methodische Unsauberkeit. Damit sei weder der Philosophie noch der Theologie gedient. Eine derartige Mischung von philosophischem Stoff und theologischen Erkenntnisprinzipien sei daher abzulehnen.

Duns Scotus hat selbst schon um diese Schwierigkeit gewußt und auf sie eine Antwort gegeben. In der Reportatio Magna läßt er den Gegner zu Wort kommen. „Du wirst sagen, daß dieser Grund nicht philosophischer, sondern theologischer Na-

tur (ex creditis) ist, weil es Glaubenssatz ist, daß wir in geistigen Substanzen unsere Seligkeit finden.“<sup>71)</sup>

„Dagegen führe ich nun einen philosophischen Grund ins Feld. Keine Erkenntnisfähigkeit kann etwas unter allgemeinerer Rücksicht erkennen, als unter der Rücksicht der Erkenntnisgrundlage (ratio primi obiecti). Denn sonst wäre die Erkenntnisgrundlage der Erkenntnisfähigkeit nicht angepaßt. Ein Beispiel macht das klar: der Gesichtssinn erkennt alles unter dem Apriori der Farbe oder des Lichtes. Nun aber liegt das Apriori unserer Verstandeserkenntnis über dem rein Vorstellungsmäßigen (ratio imaginabilis), da er etwas unter der Rücksicht des Seins erkennt. Im andern Fall wäre es um die Metaphysik als philosophische Wissenschaft geschehen, was falsch ist. Mag die Metaphysik auch ihre Erörterung über die sinnenhafte Substanzen anstellen, so sieht sie doch von dem Sinnenhaften ab und betrachtet die von der Materie gelösten Substanzen. Folglich ist ihr arteigenes Objekt nicht die materielle Wesenheit.“<sup>72)</sup>

Wenn wir dazu noch die oben ausgeführten Gründe hinzunehmen, daß unser Verstand als geistige Fähigkeit ursprünglich auch einen unmittelbaren Zugang in das ihm gemäße Gebiet hatte, ins Gebiet des rein Geistigen, in dem Gott den ersten Platz einnimmt, daß aber ein geistiges Sein, wenn es mit Freiheit begabt ist, sich uns entziehen kann, dann werden wir doch sagen dürfen, daß hier eine rein philosophische Gedankenführung vorliegt. Daß solche Fragestellung darüber hinaus noch von theologischer Sicht unterstützt und vertieft wird, indem in unseren Problemkreis die Tatsache der Erbsünde eingeführt wird, hebt die Berechtigung des ursprünglich philosophischen Verfahrens nicht auf. Es beweist nur, daß Philosophie und Theologie sich gegenseitig ergänzen und beistehen können, daß unter ihnen kein Widerspruch besteht, daß jede von ihrer Sicht ein Ergebnis zeitigen kann, das sich harmonisch in das Gefüge unserer Gesamterkenntnis einbaut. So ist es zweifellos für uns eine wichtige Erkenntnis, daß wir jetzt noch nicht im Vollbesitz unserer geistigen Erkenntnis sind. Unser geistiges Erkennen ist durch die Sinnlichkeit gebunden. Die Folge davon ist, daß die These der reinen Menschennatur (mit Rücksicht auf unseren jetzigen Zustand) schon unter philosophischer Rücksicht nicht uneingeschränkt gilt. Eine reine Menschennatur, wie sie etwa Aristoteles vorschwebte, gibt es nicht. Sie ist eine reine Fiktion. Man spricht daher besser von unserer tatsäch-

lichen Natur und rechnet damit, daß sie in ihrer jetzigen Verfassung gewisse Modifikationen erlitten hat. Skotus spricht das auch einmal sehr deutlich aus, wenn er sagt: „Naturaliter dico secundum statum naturae lapsae, natürlich sage ich entsprechend dem Stand unserer gefallenen Natur.“<sup>73)</sup>

### III. *Unsere tatsächliche Gotteserkenntnis in statu viatoris.*

Nachdem unsere Gotteserkenntnis hier auf Erden keine unmittelbare mehr ist, sind wir auf eine mittelbare angewiesen. Wenn diese auch bedeutend schwieriger und unvollkommener ist als jene, so dürfen wir uns doch der Mühe nicht entziehen, ihren Spuren zu folgen.

Skotus wird uns zunächst einmal die allgemeinen Grundlagen herausarbeiten, um dann Schritt für Schritt einen Gottesbegriff sichtbar werden zu lassen.

#### a) *Die allgemeine Grundlage: das ens univocum.*

Die allgemeine Grundlage unserer Gotteserkenntnis, sein objektives Apriori, ist das Sein. Gemäß der intuitiven Anlage unseres Verstandes konnte es ursprünglich unmittelbar erfaßt werden und dadurch zum Vermittler einer Gottesschau werden, da es seinem Wesen nach Gott in seiner konkreten Gestalt enthielt und nicht nur das Sosein, sondern auch das aktuelle Dasein, die konkrete Existenz erfaßte.<sup>74)</sup>

Eine derartige unmittelbare Begegnung mit dem Sein ist uns aber jetzt nicht beschieden. Wir müssen uns vielmehr über die Sinne und die Vorstellung mit einer mittelbaren abstrakten Erkenntnis des Seins begnügen. Dadurch erleidet das Sein eine beträchtliche Einbuße an seiner Vollkommenheit und Fülle. Der abstrakten Erkenntnis bleibt nur ein leerer Seinsbegriff ohne bestimmten Inhalt. Skotus treibt die Abstraktion bis an die Grenze des Möglichen, bis nur ein reines, unbestimmbares Sosein ohne Dasein vorhanden ist. Es ist seinem Inhalt nach absolut einfach, kann nicht mehr in weitere Begriffe zerlegt werden und bildet die Grundlage unserer distinkten Allgemeinerkenntnis.<sup>75)</sup>

Wie ist nun das reine Sosein, das die Grundlage unserer Erkenntnis im allgemeinen und der Gotteserkenntnis im besonderen ist, beschaffen? Entgegen der damaligen Auffassung vertritt der Doctor Subtilis die Auffassung, daß das reine Sosein nicht analog, sondern univok ist. Von den Gründen, die er dafür in die Diskussion wirft, wollen wir hier nur diejenigen

anführen, die ihn mit seiner eignen augustinischen Tradition in einen geistigen Waffengang bringt. Es ist Heinrich von Gent, einer der bedeutendsten Vertreter des Augustinismus in den Reihen des Weltklerus (gest. 1293), mit dem er sich auseinandersetzt. Unter dieser Rücksicht muß auch die ganze Diskussion in erster Linie gesehen werden.

Heinrich hält an der Analogie des Seins zwischen Gott und Welt fest,<sup>76)</sup> weil das Sein Gott ursprünglich und in erster Linie zukommt, der Welt aber nur in zweiter Linie und mit Rücksicht auf Gott.<sup>77)</sup> Daher haben wir begrifflich gesprochen zwei verschiedene Seinsbegriffe, welche zwar bei genügender Abstraktion sehr nahe an einander heranrücken und von ferne betrachtet (*modo confuso*) wie einer ausschen.<sup>78)</sup>

Dagegen macht nun der Doctor Subtilis entschieden Front. Sehr scharf heißt es in der Prima lectura: „Gott wird nicht in einem Begriff, der ihm und dem Geschöpf analog gemeinsam ist, erkannt, sondern in einem univok gemeinsamen Begriff, so daß das Sein und das Gute und die Weisheit Gott und Geschöpf univok zukommen.“<sup>79)</sup> Die *Ordinatio* schwächt das schneidende Entweder-Oder zu einem versöhnlichen Sowohl als Auch ab. „Es widerspricht nicht der herkömmlichen Ansicht, daß man sagen kann: Gott wird nicht nur durch einen ihm und dem Geschöpf analogen Begriff erfaßt, der ja von dem des Geschöpfes gänzlich verschieden ist, sondern auch durch irgend einen ihm und der Welt univoken Begriff.“<sup>80)</sup>

Die *univocatio entis* (in der Fassung der *Ordinatio*) stellt Skotus also vor (nicht gegen) die Analogie, weil diese wegen ihres komplexen Charakters bei unserer augenblicklichen Erkenntnisverfassung nicht ohne weiteres verständlich ist.<sup>81)</sup> Unsere Begriffe entstammen nämlich alle aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Es haftet ihnen darum die Enge unserer Welthaftigkeit an. Von Gott enthalten sie zunächst nichts, weder wesentlich wie etwa das Individuum Petrus die Art Mensch, noch virtuell wie etwa der Same die Pflanze oder das Sein seine Transzendentalien: Einheit, Wahrheit, Gutheit.<sup>81a)</sup> Es müßte denn schon sein, daß uns der Gottesbegriff angeboren ist<sup>82)</sup> oder durch ein besonderes Eingreifen Gottes unserem Bewußtsein eingefügt wird.<sup>83)</sup>

Keine von beiden Möglichkeiten nimmt Skotus für sich in Anspruch. Zur Möglichkeit einer angeborenen Gotteserkenntnis, die in der Väterzeit zum Teil angenommen wurde, bemerkt

er: „Damaszenus kann hinsichtlich seiner uns natürlich gegebenen Gotteserkenntnis so ausgelegt werden, daß wir sofort aus den Geschöpfen Gottes Sein wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen erkennen. Er fügt dort auch hinzu, wie er von der geschöpflichen Welt aus mit Allgemeinbegriffen erfaßt wird.<sup>84)</sup> Damit ist aber die angeborene Gotteserkenntnis ihres Sinnes entkleidet. Sie wird auf den ihr innewohnenden Wahrheitsgehalt eingeschränkt, insofern wir nur die Fähigkeit haben, uns von der Welt aus sofort mit Hilfe von Allgemeinbegriffen zu Gott zu erheben. Aber auch dieses ist noch Skotus bei unserer jetzigen Erkenntnislage zu viel. Unsere jetzige Erkenntnis ist kein schnelles und müheloses Aufsteigen zu Gott — Skotus meint hier wohl eine gewisse abgeschwächte Gottesschau —, sondern eine langwierige und mühsame mit Hilfe der Abstraktion.

Die andere Möglichkeit, die einen direkten Eingriff Gottes in unser Bewußtsein verlangt, ein Eindringen, wie man ein Siegel in Wachs eindrückt, liegt ganz bei Gott, ob er so etwas will oder nicht. Gott kann es tun, braucht es aber nicht. Im einzelnen sind wir über ein derartiges Tun Gottes nicht unterrichtet. Es bleibt eine reine Möglichkeit und Mutmaßung.<sup>85)</sup>

Als gewöhnlicher Weg bleibt uns nur die Abstraktion und das darauf aufbauende syllogistische Beweisverfahren, der *discursus ab isto ad aliud*, übrig.<sup>86)</sup> Hier wird nun gerade die Notwendigkeit von univoken Begriffen offenbar. Sollen wir die Brücke von der uns bekannten Welt zu dem uns unbekanntem Gott schlagen, so geht das nur mit Hilfe von vermittelnden Begriffen, den *termini medii*. Diese müssen das bekannte Glied mit dem gesuchten verbinden. Das können sie aber nur, wenn sie etwas Gemeinsames haben, wenn sie in einem Minimum von Univozität sich treffen. Im andern Fall haben wir eine *quaternionio terminorum* und einen Fehlschluß.<sup>87)</sup> Um diesen zu vermeiden und eine Gotteserkenntnis zu sichern, ist also zwischen uns und Gott eine *univocatio* notwendig. Sonst ist es um unsere Gotteserkenntnis geschehen.<sup>88)</sup>

Daß die skotische und *univocatio* nicht mit dem *synonymon* des Aristoteles und dem *univocum* des Boethius und des hl. Thomas identifiziert werden darf, haben wir an anderer Stelle eingehend an Hand der Quellen darzulegen gesucht.<sup>89)</sup> Wir kamen dort zu dem Ergebnis, daß für den Stagyriten sein *synonymon* eine Namen-Begriff- und Sacheinheit war, die im

Bereich der *ousia* und deren Wesenselemente (Gattung, Artunterschied, Art) galt. Eine Auflockerung erfolgte durch Porphyrius, der auch das *proprium* miteinbezog. Auf ihn baute weiter Boethius auf, der das noch fehlende letzte der fünf Prädikabilien, das *accidens logicum*, in die Reihe der *univoca* eingliederte. Dabei blieb es im allgemeinen bis in die Hochscholastik. Niemand wagte es, die Grenzen der fünf Prädikabilien, oder ontologisch ausgedrückt, die kategoriale Sphäre des Endlichen zu überschreiten. Dieser letzte Schritt war Duns Skotus vorbehalten. Er durchbrach die Schranken des Endlich-Kategorialen und drang in das Gebiet des Transzendentalen vor, welches das verbindende Glied zwischen Endlich und Unendlich ist. Der Grund dieser neuen Entwicklung ist vor allem in der verschiedenen Auffassung des Seins zu suchen. Während Aristoteles und die von ihm beeinflusste Scholastik das Sein immer unter der Rücksicht der Vervielfältigung und Besonderung sahen, unternahm es Skotus, wenigstens teilweise einen reinen Seinsbegriff auszuarbeiten, den Begriff des reinen Soseins. Im ersten Fall enthält das Sein seine konkreten modi (*a se* und *ab alio*, *per se* und *in alio*) irgendwie in sich, im anderen Fall nicht. Die Folge ist unvermeidlich und entscheidet das Schicksal der Analogie und Univokation. Das Sein ohne modi als reines Sosein ist univok, das Sein aber mit seinen modi ist analog.

Mit Hilfe dieser transzendentalen Univokation sucht nun Skotus die schwache Stelle der Analogie bei Heinrich von Gent zu überwinden. Sie ist ihm das einzige Mittel, um einen gültigen Schluß auf Gott anzustellen. Erst wenn dieser geglückt ist, können wir die grundlegende *univocatio transcendentalis* durch eine *analogia metaphysica* ergänzen und vervollständigen. Es sei aber hinzugefügt, daß für Skotus gerade seine Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent fruchtbar war. Eine gewisse Unausgeglichenheit in der Lehre des Doctor Solemnis war für den Doctor Subtilis der Anlaß zu seiner *univocatio*. Heinrich vertrat, daß wir durch den reinen Seinsbegriff wie überhaupt durch alle Transzendentalbegriffe Gott und Welt nicht unterscheiden können.<sup>99)</sup> Damit hat er einen Grundgedanken von Skotus bereits vorweggenommen. Aber er zog noch nicht die Folgerung daraus und verharrte trotzdem bei der Analogie. Das tat erst Skotus und daher trifft Heinrich ein gewisser Tadel. „Er scheint sich selbst zu widersprechen, wenn er zuerst sagt, daß das Sein als Erkenntnisgrundlage unbestimmt ist,

dann aber hinzufügt, daß wir durch diesen Begriff Gott von der Welt unterscheiden würden, weil jener mit dem der Welt nichts gemein hätte.<sup>91)</sup> Weil der transzendente univoke Seinsbegriff keine Unvollkommenheit in sich enthält, ist er für die Gotteserkenntnis brauchbar. Er ist eine sogenannte perfectio simplex, die in ihrer Indifferenz zu Endlich und Unendlich allem Seienden zukommt.<sup>92)</sup> Nicht alles Sein läßt eine derartige Einstufung in den Bereich des Transzendentalen zu. So läßt sich z. B. kein transzendental univoker Begriff von Materie bilden, weil diese immer die Unvollkommenheit der Teilbarkeit, des Endlichen, der Veränderlichkeit usw. an sich trägt. Aber andere gegenständliche Einheiten können dieser Forderung nachkommen wie Weisheit, Wahrheit, Gutheit, Gerechtigkeit, Verstand und Willen.<sup>93)</sup> Sie alle sind wichtige Unterlagen für einen personalen Gottesbegriff. Ja selbst das Personsein ist nach Duns ein transzendentaler Begriff und kann daher von Gott und dem vernünftigen Geschöpf eindeutig ausgesagt werden. „Iste conceptus incommunicabilis, qui negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocum est Deo et creaturae, personae divinae et creatae.“<sup>94)</sup>

Freilich bleibt diese Gotteserkenntnis immer eine unvollkommene. Wir bleiben bei allgemeinen Aussagen stehen und erfassen das Gott Eigentümliche<sup>95)</sup> noch nicht. Der so gebildete Gottesbegriff ist ein zusammengesetzter, während doch Gott selbst ganz einfach ist.<sup>96)</sup> Immerhin ist es aber schon eine wahre Gotteserkenntnis, wenn auch anfängliche, weil Gott etwas zugeteilt wird, was ihm wirklich zukommt.

#### b) *Der Schritt zum infinitum.*

Damit gibt sich aber unser Verstand nicht zufrieden. Er will mehr. Er will auch etwas von Gott selbst wissen und seiner einmaligen Vollkommenheit. Er will etwas von seiner Unendlichkeit erkennen. „Der vollkommenste Begriff, den wir von Gott haben, ist der Begriff des unendlichen Seins.“<sup>97)</sup>

Wie kommt dieser zustande? Es mag zunächst scheinen, daß Skotus sich das ganz leicht vorstellt. „Unser Verstand erkennt folgendermaßen, daß Gott ein unendliches Sein und höchstes Gut ist. In jedem geschöpflichen Begriff ist der Begriff des Seins eingeschlossen. Wenn also der Verstand dieses bestimmte Sein erkennt etwa dieses Weiß, diesen Stein, so kann er aufstei-

gend und abstrahierend den Begriff des Seins erkennen. Beim Stehenbleiben kann er auch noch den Begriff des Höchsten gewinnen, indem er ihn von diesem Höchsten durch Abstraktion loslöst und das Höchste in seiner reinen Wesenheit erfaßt. Indem er nun den Begriff des Höchsten mit dem Begriff des Seins oder Guten verbindet, erkennt er das höchste Gut oder das höchste Sein.<sup>98</sup>)

Aber sofort erhebt sich die schwerwiegende Frage: ist das *summum ens* auch ohne weiteres das *ens infinitum*? Könnte nicht das *summum ens* auch eine endliche Größe sein? Sicherlich. Mit dem begrifflichen Aufweis eines höchsten Seins ist noch nichts über ein unendliches Sein ausgemacht. Der Begriff des Höchsten, der sich bereits aus unserem endlichen Bereich entnehmen läßt, ist nur eine Vorbereitung und Vorahnung für das Unendliche, aber noch nicht das Unendliche selbst. Skotus selbst weiß, daß hier noch ein großer Schritt zu tun ist. Er sagt daher: „Der Begriff des unendlichen Seins ist von unserem geschöpflichen Sein abgelegener als irgendein anderer Begriff. Er ist das Letzte, was sich aus unserem geschöpflichen Bereich mit einer *demonstratio a posteriori* (*quia est*) beweisen läßt.<sup>99</sup>)

Wir werden gleich sehen, daß Skotus dazu nochmals eine Einschränkung machen muß, obschon er außer den grundlegenden univoken Begriffen die *via causalitatis* (*demonstratio a posteriori*) einführt. Mit ihrer Hilfe erkennen wir, daß die Welt als Wirkbares (*effectibile*) ein erstes, das wirken kann (*effectivum*), erfordert.<sup>100</sup>) Das Entsprechende können wir auch aus der Weltteleologie tun. Sie verlangt zu ihrer Erklärung eine erste Zielursache, auf die alles hingeordnet ist. „*Aliquod finitivum est simpliciter primum.*“<sup>101</sup>) Das Ergebnis seiner Gedankenarbeit faßt Skotus im Prolog seiner Pariser Vorlesung folgendermaßen zusammen: „Auf diese Weise erkennen wir philosophisch (*naturaliter*) von Gott, daß irgend ein Sein das Erste ist; Gott in seiner diesbestimmten Wesenheit, dem ursprünglich (*primo*) die Erstheit zugehört, erkennen wir aber so nicht.“<sup>102</sup>) Unsere aposteriorische Gotteserkenntnis ist damit wesentlich verkürzt. Unmißverständlich ist dadurch ausgesprochen, daß unsere aposteriorische Gotteserkenntnis das eigentliche Wesen Gottes, seine Unendlichkeit noch gar nicht erreicht hat. Das kann sie auch nicht. Hier müßte sie von einem anderen Verfahren, einem apriorischen Verfahren (*demonstratio propter quid seu per causas essentielles*) abgelöst und ergänzt werden.

Das ist aber ein Ideal, das für uns nicht erreichbar ist, das Ideal der reinen Metaphysik. Mögen wir uns noch so anstrengen, es gelingt nicht. Und warum? Wegen der Ohnmacht (impotentia) unseres Verstandes, der an die Sinne gebunden ist. So findet sich auch in der klassischen Metaphysik des Aristoteles keine einzige demonstratio metaphysica propter quid, kein einziger apriorischer Beweis.<sup>103)</sup>

E. Gilson schreibt dazu sehr feinsinnig: „So läßt sich nunmehr die Stellung des Duns Skotus etwas schärfer abgrenzen: Die Metaphysik an sich ist für einen Geist gemacht, der unserm gleicht, aber unser Geist erfüllt nicht die Bedingungen, unter denen sie realisierbar ist. Denn an sich vermöchte... unser Geist auch das immaterielle Sein direkt zu erfassen, tatsächlich ist er dazu aber nicht imstande. Warum sollen wir uns da wundern, wenn unsere Beweise im Vergleich zu den Beweisen der Metaphysik an sich nur approximativ sind? Sie sind es gewiß noch mehr zum eigentlichen Gegenstand der Theologie, zu Gott. Wir haben wohl einen Begriff von Gott als dem ersten Sein, der in gewissem Sinne vollkommener ist als jeder andere.<sup>104)</sup> Aber er bleibt inadäquat zu dem Begriff der Theologie, der Gott ist.“<sup>105)</sup> Und an anderer Stelle: „Nicht allein zum Nutzen der Theologie, sondern auch der Philosophie ist es wichtig, daß der Philosoph niemals glaubt, er habe über den „Deus ut hic“ oder über das „ens infinitum“, die beide Begriffe der Theologie sind, eine Erkenntnis, die an Gewißheit und Tiefe der der Theologie gleichkomme.“<sup>106)</sup>

So wird verständlich, wenn Skotus in einem rein philosophischen Werk, den Theoremata, hinsichtlich der Erkenntnis des Wesens Gottes und seiner Eigenschaften sich sehr vorsichtig und zurückhaltend äußert. Dort lesen wir: „Non potest probari Deum esse vivum... Deum esse sapientem vel intelligentem... Deum esse volentem.“<sup>106a)</sup> Mögen auch derartige Sätze auf den ersten Blick hin erstaunlich sein, hinter ihnen steht die Not der sich selbst überlassenen gefallenen Vernunft. Diese steht hier tatsächlich im Dunkel und findet sich nur schwer in dem großen Irrgarten der Probleme zurecht. Die Schrift der Theoremata braucht daher nicht ohne weiteres als eine skeptische Entgleisung des Doctor Subtilis angesehen zu werden, noch viel weniger braucht sie ihm als unecht abgesprochen zu werden — ihre Echtheit ist durch vier Handschriften gesichert —, sondern sie fügt sich durchaus in das gesamte Denken des gro-

ßen Schotten ein, der ein sehr feines Gefühl für unsere existenzielle Grundverfassung (Erbünde und ihre Folgen) hatte.

Wenn wir das berücksichtigen, wird es nicht verwundern, daß auch in den theologischen Vorlesungen der *Ordinatio* die apriorisch deduktiven Erörterungen der Gotteserkenntnis nicht nur als schwierig bezeichnet werden,<sup>106b</sup>, sondern auch ihre letzte Evidenz vermissen lassen. Dort wird versucht, die Unendlichkeit aus dem Verstand und Willen des ersten Seins abzuleiten. Der Grundgedanke ist folgender: Gott ist unendlich, weil er alles Verwirklichbare (*factibilia*) und Denkbare erkennt.<sup>107</sup>) Dagegen meldet sich sofort ein wichtiges Bedenken an. Das Verwirklichbare und Denkbare ist doch streng genommen gar kein Unendliches, wenn es auch ein *infinitem potientiale* genannt wird, sondern nur eine bestimmte Summe lauter endlicher Größen. Läßt diese Summe lauter endlicher Größen, die hier von einem Geist erdacht werden, den Schluß auf ein aktuell unendliches Sein zu? Das scheint nicht zwingend zu sein, da ja ein Schluß von einem *secundum quid* nicht notwendig ein *simpliciter* verlangt. Man kann sich nämlich sehr wohl noch einen überragenden Geist mit endlicher Kapazität denken, der all das Verwirklichbare und Denkbare ersinnen kann.

Noch deutlicher ist das bei dem Willen des ersten Seins, der ja als unendlicher allmächtig sein müßte. Die Allmacht folgt aber philosophisch nicht notwendig aus dem Wesen des ersten Seins, weil es sich nämlich philosophisch nicht beweisen läßt, daß das, was eine *causa prima effectiva* mit einer *causa secunda* vermag, sie auch unmittelbar allein als Totalursache vermag.<sup>108</sup>) Das müßte aber der Fall sein, um die Allmacht Gottes im streng theologischen Sinn zu erweisen. Hier überschreiten wir aber die Kompetenz der Philosophie. Philosophisch läßt sich nur eine Wirkmacht erweisen, welche jede andere Kausalität übersteigt.<sup>109</sup>) Aber diese überragende Kausalität braucht noch nicht eigentlich allmächtig und ganz und gar im Wirken unabhängig und unendlich zu sein.

Als nähere Attribute können wir dem ersten Sein noch die Eigenschaften der höchsten Steigerung, der Gutheit, der Aktualität und Notwendigkeit zuerteilen und erhalten so: „*summum bonum, actus purus et necesse est Deus.*“ Das ist der Gottesbegriff, der entsprechend unserer jetzigen Erkenntnis Gott am nächsten kommt. Er deckt sich aber weder mit dem absolut

Unendlichen, noch läßt er Gott als Gott in seiner konkreten Wesenheit erfassen. Das ist uns hier noch nicht beschieden, sondern für ein anderes Leben vorbehalten.<sup>109a)</sup>

Wenn wir die Gründe dafür nochmals sichtbar werden lassen, so wirkt sich, philosophisch betrachtet, die tatsächliche Bindung unseres Verstandes an die Sinne aus. Wir sagen tatsächliche Bindung, da sie nicht eine metaphysisch notwendige, sondern von einem kontingenten Willensentschluß Gottes getroffen ist. Sie macht eine Gottesschau hienieden unmöglich und läßt nur eine abstraktiv-schlußfolgernde Gotteserkenntnis zu. Wir erreichen mit unserem Verstand nur ein *primum effectivum necessarium*. Wir stehen nur in der Vorhalle. Das Eigentliche von Gott, seine unendlich allweise und allmächtige Persönlichkeit, eröffnet sich erst unserem Glauben. Duns Skotus ist hier noch behutsamer verfahren als der hl. Thomas. K. Adam hat das einmal in aller Deutlichkeit ausgesprochen: „Es ist bezeichnend, daß selbst die fünf Gottesbeweise des hl. Thomas, in ihrer logischen Stringenz beurteilt, nicht unmittelbar auf den *Deus revelans*, ja nicht einmal auf den Schöpfergott treffen, und daß sein „*hoc omnes intelligent deum*“ in Wirklichkeit ein Kurzschluß ist (S. th. 1 q. 2 a. 3).“<sup>110)</sup> An anderer Stelle hat freilich der Aquinate wieder manches zurückgenommen, indem er betont: „Wir wissen nicht, was Gott ist, aber was er nicht ist und in welcher Beziehung alles Uebrige zu ihm steht.“<sup>111)</sup>

Was die Vernunft festgestellt hat, daß sie nicht im Vollbesitz ihrer ursprünglichen Kraft tätig sein, sondern durch die Sinne gebunden ist, erweitert noch die Sicht aus dem Glauben. Verstrickt in die Erbsünde und ihre Folgen, die uns auch nach der Erlösung und Taufe geblieben sind, wissen wir, daß unser Licht des Verstandes geschwächt und dem Irrtum ausgesetzt ist. Es bleibt also bei einer *vulneratio naturae*, der mittleren Lösung zwischen *natura corrupta* und *natura intacta*. Je weiter sie sich vom Glauben entfernt, je leichter droht sie, der Finsternis zu verfallen. Besonders verhängnisvoll erweist sich das für unsere Gotteserkenntnis und die Begründung der sittlichen Ordnung. Der Doctor Subtilis hat diese Not empfunden und sie auch klar herausgestellt. Weit entfernt, an einer Erkenntnis zu verzweifeln und sich einem müden Skeptizismus zu verschreiben, redet er aber auch nicht einem naiven Fortschrittsglauben das Wort.

Er bleibt ein leidenschaftlicher Anwalt des Denkens. Er verliert aber nie den Boden unter den Füßen, weil er konkret und existenziell sein Menschsein ergreift. „Skotus ist Intellektualist: er kämpft für den Anspruch der Vernunft, aber er kämpft so für ihn, daß auch die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit sichtbar werden und der auf sie gestellte Vernunftoptimismus wichtige Einschränkungen erfährt.“<sup>112</sup>)

<sup>1</sup>) K. Adam. Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie in: *Wiss. Weish.* (1939) 6, 17.

<sup>2</sup>) Vgl. S. Augustinus. *De Trinitate* XV c. 27 (P L 42, 1097); S. Bonaventura. *Sent.* 2 d. 23 q. 2 a. 3 concl. 2 II, 545: *In statu vero miseriae (Deus) videtur per speculum et in aenigmate*; B. Pascal. *Pensées* n. 547. Paris 1943, 161; J. A. Möhler. *Gesammelte Aktenstücke und Briefe* n. 229, herausgegeben von St. Lösch 1928, 309—329; J. H. Newman. *Predigten aus katholischer Zeit*. Deutsche Uebertragung von Fr. Zimmer, 1924. VI. Bd. der *Kardinal Newman-Ausgabe* von Laros. 157, dazu vgl. G. Söhngen. *Kardinal Newman, ein Neugestalter augustinischer Religionsphilosophie* in: *Wiss. Weish.* (1937) 4, 28 f.; M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 4. Aufl. Halle 1935, 179 f.

<sup>3</sup>) *Ox.* 2 d. 29 n. 1 XIII 267 f.

<sup>4</sup>) *R. P.* 2 d. 29 q. 2 n. 3 XXIII 147.

<sup>5</sup>) Vergl. E. Longpré—M. Müller. *Stand der Skotusforschung* in: *Wiss. Weish.* (1934) 1, 63 ff., 147 ff.

<sup>6</sup>) (C. Balić) *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre Livres des Sentences*, Louvain 1927, 56 ff.

<sup>7</sup>) *Cod. Wb.* f. 125 va: *Explicit Reportatio super primum Sententiarum sub magistro Ioanne Duns Scoto et examinata cum codeni venerando doctore.*

<sup>8</sup>) (C. Balić) a. a. O. 56 ff.

<sup>9</sup>) (C. Balić) a. a. O. 26.

<sup>10</sup>) *Pr. lect.* (= *Prima lectura*) I 3 12; *Cod. P.* 18 vb: *Philosophus (libro) tertio de Anima dicit, quod intellectus se habet ad phantasmata sicut sensus ad sensibilia. Ergo sicut sensus non cognoscit nisi sensibilia, ita nec intellectus nisi habens phantasmata; sed Deus phantasmata non habet. Vergl. Aristoteles. De Anima III 7 (431a; 14).*

<sup>11</sup>) a. a. O.: *Praeterea (libro) secundo Metaphysicae dicitur, quod intellectus noster se habet ad ea, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus noctuae ad lumen diei; sed oculus ille se habet ad lucem diei per impossibile, quod impossibile est illum videre talem lucem. Igitur similiter intellectus noster ad ea, quae sunt manifestissima in natura, de quorum numero maxime Deus est. Vergl. Aristoteles. Metaph. II 1 (993 b; 9 ff.).*

<sup>12</sup>) a. a. O., f. 20 vb: *Dico, quod Philosophus ponit, quod phantasmata sunt necessaria quantum ad primam cognitionem, quae causatur a phantasmate et intellectu agente cum intellectu possibili; sed tamen quantum ad abstractiones et resolutiones componendae non sunt phantasmata necessaria. Sic, ut praedictum est, cognoscitur Deus in universali, sed non ut haec natura.*

<sup>13)</sup> Quodl. q. n. 9 XXV 522: Potentia superior potest cognoscere aliquod obiectum vel sub aliqua ratione, quod obiectum, vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, non tamen e converso, quod inferior possit aliquod obiectum, vel sub aliqua ratione cognoscere, quin superior possit etiam perfectioni modo obiectum illud cognoscere. et sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti. Et sic potest concedi, quod intellectus potest cognoscere obiectum non ut hic et nunc, quia sub ratione quidditativa absoluta; sensus autem non potest sic cognoscere obiectum quia est virtus limitata ad cognoscendum ipsum sub ratione existentis; sed non propter hoc intellectus determinatur ad cognoscendum obiectum sub modo opposito, quia indifferens est ad cognoscendum ipsum utroque modo.

<sup>14)</sup> Vgl. II c, d.

<sup>15)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 18 vb: Praeterea (libro) primo Physicorum: infinitum, inquantum infinitum, est ignotum et similiter (libro) secundo Methaphysicae non contingit intelligere infinita; igitur similiter nec infinitum, cuius est Deus. Vgl. Aristoteles. Phys. I 4 (187 b, 7 ff); Met. II 2 (994 b; 22 ff).

<sup>16)</sup> KrV<sup>2</sup> 724.

<sup>17)</sup> Ox. 1 d. 8 q. 3 n. 19 IX 598: Transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur. Vergl. T. Barth. Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis in: Theologische Gegenwartsfragen. Regensburg. Verlag J. Habel (o. J.), 91 ff.

<sup>18)</sup> a. a. O. n. 28 IX 627 (Ens) de se est indifferens ad finitum et infinitum.

<sup>19)</sup> Pr. Lect. I 3 12; Cod. P. f. 21 ra: Intellectus noster, quantumcumque perfecte intelligit, licet cognoscat Deum infinitum, non tamen omnem rationem eius ita clare videt, sicut visibile est, quia hoc non est infinitum infinite cognoscere, quod soli Deo convenit.

<sup>20)</sup> Rep. Magna I 3 1; Cod Wb f. 20 rb: Item negatio non cognoscitur nisi per affirmationem (libro) quarto Metaphysicae et (capite) secundo Perihermeneias. Nulla enim propositio negativa est prima, quia non cognosco aliquid remotum ab isto, nisi... prius praedicatur vel cognoscitur aliquid de eo, i. e. de subiecto, cui repugnat illud remotum. Ergo si aliquid de Deo negative praedicatur vel cognoscitur, oportet, quod hoc sit ratione alicuius positivi; ergo cognoscit illud positivum. Vergl. Aristoteles. Metaph. V 7 (1017 a; 31 ff); Periherm. 5 (17 a; 8).

<sup>21)</sup> Vgl. III a.

<sup>22)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P. f. 19 rb: Deus non cognoscitur quasi per accidens tantum in aliquo attributo, quod circumstat essentiam divinam.

<sup>23)</sup> a. a. O., f 19 rb, va: Si concipio sapientem, necessario concipio illud, cui attribuo sapientiam. Sed illud, cui attribuitur in Deo ratio attributi quasi-accidentalis, non potest esse aliquid, se habens per modum accidentis, quia non est processus in infinitum cognoscendo Deum quasi per accidens secundum sua attributa. Igitur ultimo oportet devenire ad aliquid in Deo, quod cognoscitur, quod non habet modum accidentalem, ut ens vel aliquid huius (modi) ... Sed hoc videtur ipse concedere, quia posuit, quod potest cognosci ut ens indeterminate negative. Ideo videas: ita, quomodo dicta sua simul stent.

<sup>24)</sup> Rep. Magna I 3 1; Cod Wb f. 20 va: Alia est opinio, quae nimis tribuit intellectui nostro de cognitione Dei ponens, quod naturaliter possumus habere aliquam conceptionem de Deo propriam per creaturas.

Vergl. P. Descoqs. *Prælectiones theologiae naturalis*. Parisiis 1932, 525 ff.

<sup>25)</sup> Pr. lect. I 3 12: Cod. P. f. 20 rb: Ideo dico, quod de facto Deus non cognoscitur ab intellectu nostro in particulari, sed tantum in universali.

<sup>26)</sup> a. a. O.: Sed non est defectus ex parte potentiae.

<sup>27)</sup> a. a. O.: Intellectus ... naturaliter desiderat scire ipsum in particulari.

<sup>28)</sup> a. a. O. Cod. P. f. 20 ra: ... Ut haec essentia et distincta ab omni alia, quia, quod concipitur in particulari, ut distinguitur ab omni alio, concipitur sub conceptu, qui contradicit alteri.

<sup>29)</sup> a. a. O.: Cod. P. f. 20 rb: Desiderium naturale non est ad impossibile, igitur de ratione potentiae intellectivae est, quod potest huiusmodi obiectum immateriale et Deum in particulari cognoscere.

<sup>30)</sup> Rep. Magna Prol. q. 3: Cod. B. f. 8v: Possibile est nobis aliqua alia cognitio Dei intuitiva, quae est eius, ut praesentialiter existit.

<sup>31)</sup> Pr. lect. I 3 12: Cod. P. f. 20 ra: Nisi fiat per revelationem.

<sup>32)</sup> S. Thomas de Aq. S. th. I 85 1 c.

<sup>33)</sup> S. th. I 84 7 c: Intellectus, humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia existens.

<sup>34)</sup> S. th. I 85 1 c: ... In immaterialium aliqualem cognitionem.

<sup>35)</sup> Pr. lect. I 3 12: Cod. P. f. 20 ra: Ista ... congruentia ... nihil valet, licet enim Philosophus, ut credo, ex ordine intellectus nostri, quem habet ad phantasmata, poneret, quod nullum esset obiectum proportionatum intellectui nostro, nisi abstraheretur a phantasmatibus. Et ita, si possemus intelligere immaterialia et beatitudinem ultimam in cognitione immaterialium, hoc non esset nisi per abstractionem a phantasmatibus et a materialibus, abstrahendo bonum simpliciter ab hoc bono materiali et illo ... Tamen hoc non potest dicere aliquis catholicus.

<sup>36)</sup> a. a. O.: Cod. P. f. 20 rab: Si primum obiectum potentiae adaequatum potentiae intellectivae nostrae est quidditas materialis, ergo illa potentia, cui correspondet obiectum immateriale per se, esset alia potentia, quia, cum potentia distinguitur per obiectum, et primum obiectum et perfectissimum intellectus nostri est ens materiale sive quidditas rei materialis, ut dicit. Ergo aliud obiectum ut ens immateriale, si cognoscitur per se, cognoscetur ab alia potentia, sed non per se a potentia nostra intellectiva, in quocumque statu fuerit, quod falsum est: quia videbimus Deum, sicuti est (1. Jo 3, 2). Illud sequitur necessario, si de ratione potentiae intellectivae nostrae sit habere quidditatem rei materialis tanquam proprium eius obiectum et primum.

<sup>37)</sup> a. a. O., f. 20 rb: Dices, quod potes intelligere immateriale in patria, quia intellectus elevabitur ibi per habitum. Contra: ... hoc est dicere ... habitum mutare et destruere naturam illius potentiae et destruere naturam illius potentiae. Igitur post resurrectionem intellectus noster non videbit essentiam divinam quocumque habitu, quod falsum est. Igitur illa congruentia in nullo valet.

<sup>38)</sup> a. a. O., f. 22 va: Ipsum ens ... erit primum obiectum intellectus nostri.

<sup>39)</sup> Vergl. T. Barth. *Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis* in: *Wiss. Weish.* (1938) 5, 237 f.

<sup>40)</sup> a. a. O., f. 20 rb: Ideo nunc non habet aliquid ex parte potentiae, cui repugnat videre Deum.

<sup>41)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 3 n. 3 IX 89: Desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendum causam, et in cognoscente causam in universali est desiderium naturale ad cognoscendum illam in particulari et distincte: desiderium autem naturale non est ad impossibile, ex natura desiderantis, quia tunc esset frustra; ergo non est impossibile intellectui ex parte intellectus, cognoscere substantiam immaterialem in particulari, ex quo cognoscit materiale, quod est effectus eius, et ita primum obiectum intellectus non excludit illud immateriale.

<sup>42)</sup> a. a. O., n. 26 IX 159: Bonum hoc, bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum si potes, hoc est tolle illa contrahentia rationem boni ad creaturas, et vide rationem boni in communi, et in hoc videbis Deum, sicut in conceptu communi in quo potest naturaliter a nobis videri, et non in particulari ut haec essentia. Vergl. Pr. lect. I 3 12; Cod. P 19 vb: Hoc etiam confirmatur per Augustini auctoritatem (libro) VIII de Trinitate, ubi supra ait: tolle hoc bonum et illud bonum . . . et sic utique videbis Deum in ratione universalis bonitatis. Sed si bonum, quod sic abstrahitur et in quo Deus videbitur sic, alius conceptus (est) a bono imperfecto, non magis tollendo hoc bonum et illud bonum; videbitur bonum simpliciter, quam tollendo terram et lapidem videbitur Deus. An dieser Stelle ist die eigentliche Gottschau noch mehr abgeschwächt, da der Begriff des Guten, in dem Gott geschaut wird, durch Abstraktion und nicht durch Intuition zustande kommt und Gott nur im allgemeinen erfaßt wird.

<sup>43)</sup> a. a. O., f. 19va: Hoc etiam patet per Augustinum (libro) IX de Trinitate capite ultimo (12): „A cognoscente et cognito paritur notitia.“ Vergl. S. Augustinus P. L. 42 970.

<sup>44)</sup> a. a. O., f. 20rb: Unde dico propter hoc, quod causa ista istius facti, quare potentia intellectiva nunc non videt Deum, non est alia quam voluntas Dei, quia Deus non vult.

<sup>45)</sup> a. a. O.: Et si dicas, quod non videt Deum modo, quia non illuminatur, quaeram a te, quare non illuminatur? Certe non est alia causa, nisi quia non dat lumen. Huius autem causa non est ex parte potentiae. Unde non est alia causa, nisi quia Deus non vult illuminare.

<sup>46)</sup> a. a. O.: Sicut patet de Paulo in raptu, quia nescivit se esse viatorem, quando vidit Dei essentiam et quia sic statuit.

<sup>47)</sup> Henricus Gandavensis. Summa Quaestionum a. 24 q. 6 Parisiis 1520 f. 142 v: Cognoscimus generalissime (i. e. confuse) de Deo quid sit, in suis primis et simplicibus attributis (sc. ente, uno, vero, bono) a. a. O. q. 7 f. 144r: . . . Quia in Deo sit principium et finis nostrae intellectionis.

<sup>48)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 3 n. 5 IX 98: Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi nisi forte sub ratione alius generalis attributi.

<sup>49)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 20rb: Deus enim est obiectum voluntarium, ideo quod ostendat se, non est a parte intellectus, sed ex parte obiecti, unde voluntarium est.

<sup>50)</sup> R. Messner. Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Scotus. Herder. Freiburg 1942 18 ff.

<sup>51)</sup> a. a. O. f. 20vb: Sic impossibile est, quod intellectus noster in puris naturalibus constitutus, habeat cognitionem intuitivam de immaterialibus.

<sup>52)</sup> Rep. Magna I 3 1; Cod. Wb f. 21 va: Intellectus (sc. noster) non potest Deum videre naturaliter intuitive.

<sup>52a)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 2 n. 16 IX 31: Deus (ut haec essentia in se) non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum.

<sup>52b)</sup> Ox. 1 d. 38 n. 4 X 604: Deus necessario est sciens . . . Quodl. q. 14 n. 14 XXVI 52: Primum motivum motione naturali est essentia divina.

<sup>53)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 20rb: Nam status est immobilis permanentia legibus divinae sapientiae et voluntatis firmata. Die geschichtliche Herkunft dieser Ansicht geht auf St. Augustin zurück. Vergl. De Trinitate XV c. 27 (P. L. 42 1097).

<sup>54)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 3 n. 24 IX 148: . . . Sive ex infirmitate, quam causam Augustinus innuit XV de Trinitate cap. ult . . . Quae causa (inquit) cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas? et quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas?

<sup>55)</sup> Vergl. n. 54.

<sup>56)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 20 va: Ideo verum est, quod dicit Hugo, quod per peccatum oculum contemplationis factus est caecus. Vergl. Hugo a S. Victore. De Sacramentis christianae fidei I 10 c. 1 (P. L. 176 329); ebda I 7 34 303; I 7 31 301.

<sup>56a)</sup> B. Pascal. Pensées n. 238: Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. Mais par la foi nous connaissons son existence; par la gloire nous connaissons sa nature. K. Barth. Römerbrief. München 1929 56, 301, 257.

<sup>56b)</sup> Vgl. G. Söhngen. Kardinal Newman. ein Neugestalter augustini-scher Religionsphilosophie in: Wüssh. Weish. (1937) 4, 28 f.

<sup>57)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 3 n. 24 IX 148: Sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando, . . . quae est de facto pro statu isto . . . Sive ex mera voluntate Dei sive ex mera iustitia punitiva, sive ex infirmitate. Von historischem Interesse ist es, daß die Reportatio Magna und die Reportatio Parisiensis der Ausgabe Wadding-Vivès und auch die Reportatio der Ausgabe von Johannes Maior Parisiis 1517/18 die theologische Fragestellung unterläßt. Das Problem Erbsünde und Gotteserkenntnis wird dort nicht angeschnitten.

<sup>58)</sup> a. a. O.: Propter poenam originalis peccati.

<sup>59)</sup> Ox. Prol. q. 1 n. 12 VIII 22: Non sic Aristoteles, sed secundum ipsum videtur esse primum obiectum intellectus nostri, quidditas rei sensibilis.

<sup>60)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 20va: Quare, quaero, quare, quia, cum intellectus sit potentia suprema et habet obiectum sibi praesens ipsum terminum, quare non operatur circa ipsum sicut potentia inferior, habens obiectum suum sibi praesens? Non est alia causa, nisi quia obiectum sibi praesens est voluntarium.

<sup>61)</sup> Vergl. T. Barth. De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum in: Antonianum (1939) 14, 189 ff.

<sup>62)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 3 n. 24 IX 148: Tamen pro statu isto ei adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis.

<sup>63)</sup> a. a. O. n. 26 IX 159: Consimiliter intelligendum est illud quod praemittit (Augustinus). cap. 2 ubi dicit: Cum audis, Deus est veritas, noli quaerere quid est veritas, statim obijciunt se phantasmata. Hoc intelligo sic, quando conceptus universalis abstrahitur a singulari, quanto est universalior, tanto difficilius potest intellectus diu sistere in tali conceptu, quia, ut praedictum est, quandocumque intelligimus universale, phantasmur eius singulare, et illud uni-

versale diutius et facilius possumus intelligere, quod est similius singulari relucenti in phantasmate; et quia universalissima sunt remota ab ipso singulari, ideo difficilius est stare in conceptu illorum universalissimorum. Vergl. S. Augustinus. De Trinitate VIII c. 2 (P L 42 948).

<sup>64)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 18vb: Oculus noctuae . . . se habet ad lucem diei per impossibile, quod impossibile est illum videre talem lucem (sc. diei).

<sup>65)</sup> S. Augustinus. De Trinitate VIII c. 2 (P L 42 948): Cum audis „veritas est“, noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbant serenitatem.

<sup>66)</sup> Ox. Prol. q. 1 n. 11 VIII 21: Non enim cognoscitur anima a nobis nec natura nostra pro statu isto nisi sub aliqua ratione generali abstrahibili a sensibilibus. Ebda n. 7 VIII 15: Nullos actus experimur nec cognoscimus pro statu isto, ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis.

<sup>67)</sup> Ox. 2 d. 3 q. 9 n. 9 XII 276: Et cum dicis, quod intellectus noster non intelligit singulare, primo dico, quod hoc est imperfectionis pro statu isto.

<sup>68)</sup> Ox. Prol. q. 1 n. 11 VIII 21: Potest tamen ad istud et ad sequens de Augustino et ad tertium de potentia et primo obiecto dici unica responsione, quod omnia accipiunt nostram naturam vel potentiam intellectivam esse a nobis cognoscibilem naturaliter, quod falsum est sub illa ratione, speciali, sub qua ad talem finem ordinatur, et sub qua capax est gratiae consummatae et sub qua habet Deum pro perfectissimo obiecto. Non enim cognoscitur anima a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus, sicut patebit infra dist. 3 q. 3. Et secundum talem rationem generalem, non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere sic Deum pro obiecto perfectissimo.

<sup>69)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 3 n. 27 IX 159: Concipiendo ergo Deum in conceptu universalissimo, noli quaerere, quid hoc est, noli descendere in aliquem conceptum particularem, in quo ille universalior salvatur, qui particularior propinquior est phantasmati; descendendo enim ad talem, qui magis relucet in phantasmate occurrenti, statim amittitur illa serenitas veritatis vel sinceritas veritatis, in qua intelligebatur Deus, quia statim intelligitur veritas contracta, quae non convenit Deo cui conveniebat veritas in communi conceptu non contracta.

<sup>70)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 19va: Quidam dixerunt illud esse litem et amicitiam, quidam autem ignem etc.

<sup>71)</sup> Rep. Magna I 3 1; Cod. Wb f. 20va: Sed dices, quod ratio procedit ex creditis et non ratione naturali, quia creditum est nos beatificari in substantiis immaterialibus.

<sup>72)</sup> a. a. O.: Contra: probo per rationem naturalem. Nulla potentia cognitiva potest cognoscere aliquid sub ratione universaliori, quam sit ratio primi obiecti, quia tunc illa ratio primi obiecti non esset sibi adaequata. Patet etiam in exemplo: Visus non cognoscit aliquid sub ratione universaliori, quam sit ratio coloris vel lucis. Sed intellectus noster naturaliter cognoscit aliquid sub ratione universaliori, quam sit ratio imaginabilis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis. Alioquin metaphysica non esset scientia intellectui nostro scibilis naturaliter, quod falsum est; quia, licet consideret de substantiis sensibilibus, tamen abstrahit ab eis, inquantum sunt sensibilia, considerat autem de separatis a materia secundum esse, ergo eius obiectum proprium non est quidditas materialis.

<sup>73)</sup> Ox. Prol. q. 1 n. 13, VIII 23. In diesem Sinn ist auch das naturaliter in Ox. 1 d. 3. q. 2 n. 8 IX 19 auszulegen: „Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter, nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri, sed illa sunt phantasma . . . et intellectus agens.

<sup>74)</sup> Rep. Magna Prol. q. 3; Cod. B. f. 7vb: Ergo Deus sub ratione Deitatis, ut est in se, est contentum sub ente; nobiliorem et perfectiorem cognitionem possumus de Deo habere quam per effectum ex natura eius actuali.

<sup>75)</sup> Vergl. T. Barth. De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum in: Antonianum (1939) 14, 198 ff.

<sup>76)</sup> Summa Quaestionum a. 21 q. 2; Parisiis 1520 f. 124r: Ens aut esse praedicatur de Deo et creatura . . . medio modo ut analogice.

<sup>77)</sup> a. a. O.: (Ens) significat unum suorum significatorum primo et principaliter, alterum vero in ordine et respectu sive proportionem ad illud, ut primo et principaliter formam, qua habet esse Deus, in ordine autem ad illam formam, qua habet esse creatura.

<sup>78)</sup> a. a. O. a. 24 q. 6 f. 142 v: Licet secundum se diversos intellectus distinctos faciunt bonum creatoris et bonum creaturae sicut et ens de Deo et creatura, tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso utrumque ut unum.

<sup>79)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 19 rb. De secundo articulo est dicendum: in quo expresse sibi (!) contradico, quod non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae, sed in conceptu communi univoco sibi et creaturae, ita quod ens et bonum et sapientia, dicta de Deo et creatura, univoce dicuntur de eis.

<sup>80)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 2 n. 5 IX 18: Secundo non asserendo, quia non consonat opinioni communi, potest dici quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae.

<sup>81a)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 19 vb: Nullum obiectum facit con-Deo et creaturis sit analogus et realiter duo conceptus, omnino nihil cognosceremus de Deo; consequens falsum, ergo antecedens.

<sup>81a)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 19 vb: Nullum obiectum facit conceptum alterius obiecti, nisi includat illud obiectum formaliter sicut inferius suum superius vel virtualiter sicut subiectum suam passionem. Sed bonitas, ut est indeterminata negative et proprius conceptus Dei, non includitur essentialiter in creatura lapsis (!), nec virtualiter, quia est simpliciter perfectus; ergo nullum obiectum, quod nos cognoscimus, faciet aliquam conceptum vel notitiam de Deo.

<sup>82)</sup> Ox. 1 d. 2 q. 2 n. 1 VIII 395: Quod sic probo: Damascenus lib. 1. cap. 1 et 2, Eius quod est Deus esse, cognitio omnibus est naturaliter inserta.

<sup>83)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 19 va: . . . Deus velit imprimere. . .

<sup>84)</sup> Ox. 1 d. 2 q. 2 n. 8 VIII 408: Ad Damascenum potest exponi de potentia cognitiva naturaliter nobis data, per quam statim ex creaturis possumus cognoscere Deum esse, saltem in rationibus generalibus; et ibi subdit, qualiter cognoscitur ex creaturis . . . sub rationibus communibus sibi et creaturis.

<sup>85)</sup> Fr. lect. I 3 12; Cod. P f. 19 va: Nihil intelligemus de Deo, nisi Deus velit imprimere, sicut sibi placet.

<sup>86)</sup> a. a. O. f. 19 vab: Motivum intellectus nostri pro statu isto sunt intellectus agens vel phantasmata; sed nullum obiectum, relucens

in phantasmate vel in specie intelligibili, cum intellectu agente potest causare istum conceptum analogum dictum de Deo... Ergo nullus conceptus, causatus in intellectu nostro, potest esse Dei nisi per discursum ab isto ad aliud.

<sup>87)</sup> Ox. 1 d. 8 q. 3 n. 10 IX 586: Si enim accipitur in minori, quod illa principia sunt principia aequivoca vel analogia, erunt quattuor termini in syllogismo Philosophi, quod non est verisimile.

<sup>88)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 19 vb: Nihil cognoscemus de Deo, si non habeat conceptum communem cum creatura. Gemeint ist der conceptus communis univocus.

<sup>89)</sup> Vergl. T. Barth, Zum Problem der Eindeutigkeit in Phil. Jahrb. (1942) 55 300—321, bes. 321.

<sup>90)</sup> Henricus Gandav. Summa Quaestionum a. 24 q. 7; ed. Paris. 1520 f. 144 v: Non distinguendo illud, quod Dei est in eis (sc. in primis conceptibus) ab illis quae sunt creaturae.

<sup>91)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 2 n. 31 IX 85: Videtur contradicere sibi ipsi, praedixit enim quod est primum cognitum ab intellectu, naturaliter (sc. ens), est indeterminatum, et dicit quod in hoc conceptu distinguitur (Deus) a creatura, quia iste non convenit creaturae.

<sup>92)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 2 n. 10 IX 20: Omnis inquisitio methaphysica de Deo procedit sic, sc. considerando formalem rationem alicuius, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem, quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem.

<sup>93)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 2 n. 10 IX 21: Exemplum de formali ratione sapientiae vel intellectus vel voluntatis.

<sup>94)</sup> Ox. 3 d. 1 q. 1 n. 10 XIV 27.

<sup>95)</sup> Rep. Magna I 3 1; Cod. Wb. f. 21 ra: Per conceptum entis, quem intellectus noster habet de Deo, non possumus distinguere ipsum a quolibet non-ipso, ut ipsi concedunt. Ergo conceptus entis, dictus de Deo, non est sibi proprius, sed communis univoce sibi et creaturae.

<sup>96)</sup> Pr. lect. I 3 12; Cod. P f. 20 vb: Abstrahendo a creaturis intentiones communes et coniungendo eas, possumus cognoscere Deum in universali.

<sup>97)</sup> a. a. O. f. 20 va: Ille conceptus perfectissimus, quem nos concipimus de Deo, est conceptus entis infiniti.

<sup>98)</sup> a. a. O. f. 20 vb: Intellectus noster cognoscit Deum esse ens infinitum et summum bonum et huiusmodi isto modo. Nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae; intellectus ergo in concipiendo hoc ens ut album, ut lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo potest abstrahere summitatem ab hac summitate et sic cognoscere, quid sit summum bonum vel summum ens et sic de infinito ente.

<sup>99)</sup> a. a. O. f. 20 va: Conceptus ... entis infiniti est remotior a creaturis quam aliquis alius conceptus ... est ultimus conceptus, de quo demonstratur esse ex creaturis demonstratione quia est.

<sup>100)</sup> Pr. Princ. c. 3; ed M. Müller, Herder, Freiburg 1941, 38: Aliquod effectivum est simpliciter primum.

<sup>101)</sup> a. a. O. 52.

<sup>102)</sup> Rep. Par. Prol. q. 2 n. 19 XXII 44: Et sic cognoscimus ea, quae naturaliter de Deo cognoscimus, ut quod aliquid ens sit primum; non tamen hanc essentiam Deitatis, cui primo inest primitas. Vergl. E. Gilson, Metaphysik und Theologie nach Duns Skotus in F S (1935) 20, 221 f.

<sup>103)</sup> Met. Prol. n. 9 VII 6: Hoc modo est metaphysica secundum se scibiis, non tamen sic eam scimus, nec sic invenitur ab Aristotele tradita; quaere si in toto libro invenias unam demonstrationem metaphysicam propter quid, quia propter impotentiam intellectus nostri ex sensibilibus et minus notis secundum se, devenimus in cognitionem immaterialium, quae secundum se notiora sunt et tanquam principia cognoscendi, alia in Metaphysica essent accipienda.

<sup>104)</sup> Met. II q. 3 n. 25 VII 114: Deus tamen aliquo modo perfectius intelligitur, ut videtur, omni alia substantia.

<sup>105)</sup> Vergl. E. Gilson. a. a. O. 222.

<sup>106)</sup> Vergl. E. Gilson. a. a. O. 231.

<sup>106a)</sup> Theor. 14 n. 1 V 39. Vgl. E. Gilson. Les seize premiers Theorema et la pensée de Duns Scot in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age (1937/38) 12/13, 46 ff.

<sup>106b)</sup> Ox. 1 d. 3 q. 2 n. 17 IX 33: Propter eorum remotionem a creaturis difficillimum est ea (sc. infinitum) cognoscere.

<sup>107)</sup> Ox. 1 d. 2 q. 2 n. 30 VIII 471: (Prima efficientia) est intelligens distincte omnia factibilia vel intelligibilia.

<sup>108)</sup> Ox. 1 d. 42 n. 3 X 716: Et ex hoc apparet, quod ista propositio: Quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate, non est nota ex terminis neque ratione naturali, sed est tantum credita.

<sup>109)</sup> a. a. O. n. 2 X 715: Primum efficiens habet in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae habet etiam in se eminenter potentiam effectivam cuiuscumque alterius causae, sicut deductum est dist. 2.

<sup>109a)</sup> Rep. Magna I 3 1; Cod. Wh. f. 21 va: Et iste est magis proprius, ad quem possumus attingere in vita ista. Nullum tamen definitivum conceptum vel experimentem quidditatem istam Deitatis, ut Deitas est, possumus naturaliter habere in vita ista.

<sup>110)</sup> K. Adam. Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie in: Wiss. Weish. (1939) 6, 6.

<sup>111)</sup> A. D. Sertillanges. Der hl. Thomas von Aquin. Hegner. Helderau. o. J., 253. Vergl. S. th. 1 13 11c: Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est: sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est.

<sup>112)</sup> Th. Soiron. Duns Skotus, der Lehrer einer heroischen Philosophie und Theologie in: Wiss. Weish. (1936) 3, 245.