

I. Forschungsstand

1. *Leben und Werk*

Über das Leben des Johannes Duns Scotus ist fast nichts bekannt. Anhand des Datums seiner Priesterweihe (dem 17. März 1291) und des geforderten Mindestalters nimmt man an, er sei 1265 oder 1266 geboren. Der Beiname ‚Scotus‘ bezieht sich auf seine schottische Heimat und ‚Duns‘ auf seinen Geburtsort, eine kleine Stadt in der Nähe der englischen Grenze. Aufgenommen in den Orden des Heiligen Franziskus (über fünfzig Jahre nach dessen Tod), studiert er in den Kollegien des Ordens und beendet seine Ausbildung in Oxford, wo er gegen 1291–1293 Wilhelm von Ware zum Lehrer hat. Zur Orientierung sei daran erinnert, dass Thomas von Aquin und Bonaventura seit zwanzig Jahren (1274) tot sind, dass die großen Gelehrten der Pariser Universität nunmehr Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines heißen und dass Petrus Johannes Olivi⁹ der große Theologe der Franziskaner ist. Anders als manchmal vorgebracht wurde (auch von den Editoren des Scotus), erscheint es nicht notwendig anzunehmen, dass er seine Ausbildung in Paris abschloss.¹⁰ Seine Kenntnis der *parisiensischen Logik* lässt sich hinreichend mit der Verbreitung der Handschriften und der Lehrtätigkeit des Simon von Faversham erklären. Eher hat er in einem englischen Milieu studiert. Von einer weiteren Hypothese sollte ebenfalls Abstand genommen werden: dass er zwischen 1297 und 1300 in Cambridge unterrichtet hat.¹¹

Wir wissen dank eines Abschnitts in der letzten Fassung seines *Sentenzenkommentars*,¹² dass Scotus die *Sentenzen* des Petrus Lombard-

⁹ Zentrale Gestalt der *Figures franciscaines* von Putallaz, 1996.

¹⁰ Siehe Courtenay, 1995; Dumont, 1995; Noone, 1995; Wolter, 1975; 1995.

¹¹ Die „Q. Canc oder Cant“, welche in einer von den Herausgebern als wichtig beurteilten Handschrift erwähnt werden, wären die einzigen Hinweise in diese Richtung. Dabei lassen sie sich vollständig erklären durch den Verweis auf die „Quaestiones Cancellarii“ (*Quaestiones des Kanzlers Heinrich von Harclay*, Kanzler von Oxford) und nicht mit den hypothetischen Quaestionen von Cambridge (*Quaestiones Cantabrigienses*). Siehe Boulnois, 1988, S. 7; 135; 275.

¹² Der Prolog der *Ordinatio* § 4, S. 74 (Anspielung auf die Schlacht von Hims, 1299).

aus gegen 1300–1301 in Oxford erklärt hat. Auf Empfehlung des Ordensprovinzials von England ist er zu Beginn des Studienjahrs 1300 oder 1302 an die Universität von Paris berufen worden. Als *Bakkalaureus* unter der Vormundschaft des Gonsalvus Hispanus wird er an der Disputation Meister Eckharts gegen seinen Lehrer teilgenommen haben.¹³ Er begann dort jedenfalls einen neuen Sentenzenkommentar, der unter dem Namen *Reportata parisiensia* bekannt ist. Dieser ist allerdings im Juni 1303 abgebrochen worden: Als Philipp der Schöne gegen Papst Bonifatius VIII. an ein Konzil appellierte, weigerte sich Scotus, eine entsprechende Petition zu unterschreiben. Ins Exil gezwungen, kehrte er zweifellos nach Oxford zurück, wo er ein weiteres Jahr unterrichtete.

Nachdem Papst Benedikt XI. der Universität von Paris die Verleihung der Grade wieder gewährt hatte, kam Scotus wahrscheinlich gegen Ende des Jahres 1304 zurück um zu lehren. Dass er in Paris war, wissen wir durch einen Brief des Gonsalvus (der zum General des Ordens aufgestiegen war) an den französischen Provinzial. Dieser Brief macht deutlich, dass Scotus mit hoher Wertschätzung bedacht wurde: „Ich empfehle Eurer Liebe [...] Johannes Scotus, dessen würdiges Leben, ausgezeichnetes Wissen, höchst subtiler Geist und weitere bemerkenswerte Eigenschaften mir wohlbekannt sind, zum einen durch lange Erfahrung, zum anderen aufgrund seines sehr großen Ansehens.“¹⁴ Die „Subtilität“ ist hier bereits unter den Haupteigenschaften des Scotus verzeichnet. Im darauffolgenden Jahr erlangt er in Paris den Dokortitel und lehrt im akademischen Jahr 1306–1307 als *Magister regens* (Studienleiter im Studienzentrum des franziskanischen Konvents). Gegen Ende des Jahres 1307 wird der *Doctor subtilis* nach Köln gesandt, wo er als *Lector principalis* wirkt und am 8. November 1308 stirbt. Vor allem im Franziskanerorden verehrt (besonders aufgrund seiner Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis Mariens) sowie im Bistum Nola, ist er 1993 selig gesprochen worden.

Scotus hat sich in einem komplexen intellektuellen Milieu bewegt. Waren die ersten drei Viertel des 13. Jahrhunderts eine Phase

¹³ Vgl. Zum Brunn et al., 1984.

¹⁴ Denifle, Châtelain (Hrsg.), 1891, S. 117.

des Entdeckens und Aneignens der Physik, der Noetik und der natürlichen Theologie des Aristoteles, so sind das Ende des 13. und der Anfang des 14. Jahrhunderts eine Zeit, in welcher man den Aristotelismus als ein Ganzes erfassen und sich ein umfassendes Bild vom Denken des „Philosophen“ machen kann. Man kann ihn durchdringen, um über ihn hinauszugehen oder ihn in seiner Eigenart abzutun. Von 1270 an kommen die lateinischen Übersetzungen wichtiger Werke griechisch-neuplatonischen Ursprungs in Umlauf (Proclus, Simplicius). Verstärkt durch den Rückgriff auf die neuplatonischen Väter (Augustinus) und die Araber (Avicenna) zeichnet sich eine systematische Kritik des Aristotelismus ab. Bestärkt und institutionalisiert durch die Verurteilungen von 1277, welche als Erkennungszeichen dienen, nimmt sie verschiedene Formen an. Die *Summen*, enzyklopädische Ansammlungen einer abgeschlossenen Wissenschaft, werden durch die *Sentenzenkommentare* ersetzt, die sich nicht mehr an das Handbuch des Petrus Lombardus halten, außer in der Anordnung der sich unaufhörlich vertiefenden Fragen, während sich die *Quodlibetales*, theologische Übungen im freien Disput, vervielfachen. In dem Maße, in dem sich die logischen Werkzeuge verfeinern, werden die Waffen des Diskurses komplizierter.

Die Flitterwochen von Theologie und Philosophie gehen zu Ende. Vom Blickwinkel der Theologie aus, welche den anderen Diskursen überlegen sein will, beinhaltet dies ein immer lebendigeres Bewusstsein der Autonomie und eigenen Methodik und damit eine Kritik aller Theorien, die sie anderen Erkenntnisarten unterordnen (Livesey, 1989). Ein theologisches Argument von heuristischer Kraft eröffnet einen neuen Bereich des Möglichen: Möglich ist nicht das, was potentiell in der Natur ist (wie bei Aristoteles), sondern was Gott in seiner absoluten Macht vermag. Die Theologie der Allmacht hat daher den Schlüssel zum Wissen inne. Das Argument der Allmacht verortet die Kosmologie in einem besonderen Bereich, in dem sich zweifeln lässt, im Ozean dessen, was Gott möglich ist (Boulnois, 1994a). Kontingenz und Veränderbarkeit werden zum deutlichen Zeichen der Endlichkeit des Geschaffenen – gegen die Notwendigkeit und Ewigkeit des aristotelischen Kosmos.

Aus dieser Gärung hervorgegangen, ist das Werk des Scotus immens. Sein Ausmaß erklärt sich vor allem durch die Tatsache, dass von seinem theologischen Hauptwerk, dem *Kommentar zum Sentenzenwerk*¹⁵ des Petrus Lombardus, drei Versionen existieren: eine erste redigierte (oder vielleicht abgekürzte) Fassung des Unterrichts in Oxford, die *Lectura*; eine *reportatio* (Hörmitschrift) seines Unterrichts in Paris, die *Reportata parisiensis*; eine letzte, mitten in der Überarbeitung unterbrochene Fassung, welche die Entwicklungen in Paris berücksichtigt, die *Ordinatio*.

Hinzu kommen die Werke zur Logik, die Fragekommentare zu Aristoteles und Porphyrius sowie die *Quaestiones* zu Aristoteles' *De anima* (deren Echtheit umstritten ist). Ferner sind jene Werke zu erwähnen, welche Metaphysik und Theologie eng miteinander verbinden. Der *Tractatus de primo principio* ist eine Zusammenfassung und Wiederaufnahme des Beweises der Existenz und Natur Gottes in der *Ordinatio* I, Distinktion 2. Die *Quaestiones super libros Metaphysicorum* (Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles) zögern trotz ihres Titels nicht, theologische Fragen zu erörtern. Dieses Werk (das im neunten Buch abbricht) wurde in den Textausgaben durch eine Kompilation fremder Herkunft vervollständigt. Es seien noch genannt: die *Collationes* (Vorlesungen über verschiedene Themen), die bemerkenswert angeordneten *Quaestiones Quodlibetales* und die *Theoremata* (Lehrsätze, welche die Hauptthesen der Theologie aufstellen). Die *Collationes* entsprechen dem, was man von einem *Magister regens* des franziskanischen *Studiums* in Paris erwartete,¹⁶ doch lässt sich nicht ausschließen, dass Scotus diese Vorlesungen in Köln oder auf Einladung eines anderen *Magisters* hin gehalten hat.

Selbst eine relative Chronologie seiner Werke lässt sich nur recht schwer ermitteln. Innerhalb ein und desselben Werkes kann es Unterbrechungen und Überarbeitungen gegeben haben. Gerade deshalb ist die Reihenfolge der drei Fassungen des *Sentenzenkommentars* eindeutig. Die Werke zur Logik können seiner Oxforder Zeit in den Jahren 1290–1300 zugeordnet werden. Für die *Quaestiones zur Metaphysik* steht fest, dass sie über mehrere Jahre hinweg geschrie-

¹⁵ Zur literarischen Gattung des *Sentenzenkommentars* siehe Boulnois (Hrsg.), 1994, S. 13–16.

¹⁶ Vgl. Ozilou (Bonaventura), 1991, *Introduction*, S. 11.

ben worden sind. Wahrscheinlich sind die Bücher I–IV vor der Abfassung der *Ordinatio* entstanden, die Bücher V–X hingegen danach.¹⁷ Bezugnahmen auf Gottfried von Fontaines weisen darauf hin, dass der Text nach 1296 verfasst wurde. An den Anspielungen auf den *Tractatus de primo principio* kann man erkennen, dass dieser zwischen der *Ordinatio* und den *Quaestiones zur Metaphysik* entstanden sein muss. Für die übrigen Schriften sind wir auf Vermutungen angewiesen.

Der Stand der Textausgaben ist ebenfalls komplex. Nach zahlreichen Teileditionen in der Renaissance hat Luke Wadding 1639 die erste Gesamtausgabe erstellt, die von Louis Vivès 1891–1895 neu aufgelegt worden ist. Sie enthält zahlreiche nicht authentische Texte und ist mitunter fehlerhaft. Eine neue kritische Textausgabe ist in Arbeit, welche im Vatikan erscheint. Darin wurden bislang jeweils das erste Buch und Teile des zweiten Buchs der *Lectura* sowie der *Ordinatio* veröffentlicht. Für die anderen Bücher ist man auf die Textausgaben von Wadding-Vivès¹⁸ angewiesen, abgesehen von den Auszügen, die Allan B. Wolter herausgegeben hat (1986; 1989; 1992). Moderne Textausgaben der *Quaestiones quodlibetales* und des *Tractatus de primo principio* sind gleichermaßen zugänglich. Für die anderen Werke muss man die alten Editionen aufsuchen.¹⁹

Man erhält die folgenden Listen:

¹⁷ Analysen der Argumentation und des Stils bei Dumont, 1995; Noone, 1995.

¹⁸ Ich werde auf die ältere Textausgabe von Wadding verweisen, die leichter zu handhaben und weniger fehlerhaft ist. Sie enthält den *Sentenzenkommentar* unter dem Titel *Opus Oxoniense*.

¹⁹ *Anm. der Übers.*: Die kritische Edition der Werke des Scotus hat seit dem Erscheinen der Erstausgabe dieses Buches im Jahre 1998 große Fortschritte gemacht. Die Ausgabe der *Lectura* (drei Bücher) und der *Ordinatio* (vier Bücher) im Rahmen der *Editio Vaticana* wurden 2004 bzw. 2011 abgeschlossen. Die Kommentare zu Aristoteles und Porphyrius wurden von 1999 bis 2006 in einer fünfbandigen Reihe *Opera philosophica* herausgegeben. Siehe dazu die Ergänzungsbibliographie am Ende dieses Buches.

A. Liste der in der Ausgabe von Wadding enthaltenen Werke (gefolgt von den in der vorliegenden Arbeit benutzten Abkürzungen, soweit auf sie Bezug genommen wird):²⁰

- I. 1. *Super universalia Porphyrii quaestiones.*
- 2. *In librum praedicamentorum quaestiones.*
- 3. *Quaestiones in I et II librum Peribermeneias Aristotelis.*
- 4. *In duos libros Peribermeneias, operis secundi, quod appellant, quaestiones.*
- 5. *In libros Elenchorum quaestiones.*
- II. 6. *Quaestiones super libros Aristotelis de Anima.*
- III. 7. *Theoremata*
- 8. *Collationes parisienses. (Collationes)*
- IV. 9. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis (In Met., libri I–IX).*
- V–X. 10. *Opus Oxoniense. (Op. Oxon.)*
- XI. 11. *Reportata parisiensia. (Rep.Par.)*
- XII. 12. *Quodlibet.*

B. Andere Textausgaben:

- 1. *Lectura. (Lect.)*
- 2. *Ordinatio. (Ord.)*
- 3. *De primo principio. (Princ.)*
- 4. *Quaestiones quodlibetales. (Quodl.)*

2. Interpretationen

Nach einer Ära tragisch-komischer Kontroversen und seit dem Beginn der historisch-kritischen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie ist die Theologie und Metaphysik des Scotus Gegenstand zahlreicher Studien gewesen (Boulnois, 1994b). Zur Stellung der Theologie bleibt die Einführung von Étienne Gilson (1952) grundlegend. Gilson sieht in Scotus den nach Thomas von Aquin bedeutendsten Theologen des lateinischen Mittelalters. Das Funda-

²⁰ Die römische Ziffer ist die des Bandes bei Wadding. Die Werke sind fortlaufend in arabischen Ziffern numeriert. Die Neuauflage der Wadding-Ausgabe von Vivès umfasst sechsundzwanzig Bände.

ment seiner großartigen Synthese sei eine philosophische Position, die sich von der des Thomas unterscheidet: Mit der Ersetzung des Seins durch die Wesenheit bestimme Scotus den weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte; er trägt die Verantwortung für die Seinsvergessenheit und den Niedergang der Metaphysik (Gilson, 1948). Diese Interpretation ist jedoch zu einfach. So ist Scotus, der keine Unterscheidung zwischen dem Sein der Wesenheit und dem Sein der Existenz kennt, nicht mehr Essenzialist denn Existentialist. Vor allem aber hat Gilson eine Interpretation des ersten Gegenstands des Intellekts (des Begriffs des Seins) vorgelegt, die darauf hinausläuft, dass die metaphysische Erkenntnis Gottes im Begriff des Seins die theologische Erkenntnis Gottes in seiner Eigenart zu verursachen vermag. Dadurch scheint die Theologie aber unter die Vorherrschaft der Philosophie zu geraten, wohingegen das Ziel des Scotus gerade darin besteht, die Theologie von der Philosophie zu befreien. Schließlich setzt Gilsons Methode die Bewertung des Scotus der historischen Wahrheit entgegen: „Für ihn war Heinrich [von Gent] wichtiger als Thomas [von Aquin]; für uns und an sich gilt das Gegenteil“ (1959, 10). Es wird eine falsche Symmetrie zwischen den beiden Autoren konstruiert, die Gefahr läuft, uns das Wesentliche vergessen zu lassen: die historische Wahrheit, den Einsatz des Scotus in der Geschichte, im Streit um die Theologie und in der Geschichte der Metaphysik.

In diesem letzten Punkt sprechen die Arbeiten von Ludger Honnefelder (1979; 1990) Scotus eine entscheidende Rolle zu: Er ist der erste, der die Metaphysik als eine transzendente Wissenschaft begründet, deren Gegenstand das Seiende als solches ist, so dass Gott in ihrem Inhalt inbegriffen und zugleich Gegenstand einer theologischen Erkenntnis ist, die diesen Inhalt übersteigt. Damit eröffnet Scotus das Zeitalter der Metaphysik als Ontotheologie (Boulnois, 1988; 1995). Doch indem er die Bedingungen der Möglichkeit von Metaphysik aufzeigt, demonstriert er gleichzeitig ihre Grenzen. Wenn er die Metaphysik als Ontotheologie aufbaut, dann gerade deshalb, weil er von einem Blickpunkt ausgeht, der sie transzendiert: einer Theologie der Liebe (*caritas*). Somit geht unsere Beziehung zu Gott nicht auf eine intellektuelle Erkenntnis zurück, sondern auf göttliche Initiative: auf die Offenbarung; auf die Vereini-

gung mit Gott durch den Glauben und die Liebe, die beide nicht von unseren Verdiensten abhängen, sondern Ausdruck reiner göttlicher Annahme sind (Dettloff, 1963; Pannenberg, 1954; Finkenzeller, 1961; Walter, 1968).

Von daher erscheinen Thomas und Scotus nicht mehr als parallele und antagonistische Gestalten. Dieselbe Strömung durchfließt sie beide: die Geschichte. Dadurch wird eine Kontinuität eingeführt, eine gemeinsame Zugehörigkeit, welche die Motive ihrer Divergenzen viel früher beginnen lässt: Die Pluralität der Schulen, die Uneinheitlichkeit der Textsammlungen, die Abfolge der Kontroversen erlauben, eine Vielfalt der Positionen freizulegen, die sich nicht auf einen einheitlichen Sinn der Geschichte reduzieren lässt. Das Werk des Scotus schreibt sich ein in das unendliche Wiedererleben der Streitigkeiten, das unermüdlich dieselben Autoritäten wiederholt, indem es auf minimale, doch stete Weise deren Sinn verschiebt, die Struktur ihrer Beweisgänge endlos neu gestaltet. In diesem Zusammenhang hatte die Autorität der Verurteilungen von 1277 eine Spaltung zwischen dem Ideal des philosophischen Lebens und dem Ideal des Theologen zur Folge (de Libera, 1991; Bianchi, 1990). Der Bischof von Paris verurteilte damals 219 Thesen, welche von den *Magistri artium* in die Welt gesetzt wurden, wodurch sie die Grenzen ihres Faches überstiegen hätten (Hissette, 1977). Die Erforschung dieser intellektuellen Krise ermöglicht uns, die Stellung und Originalität des scotischen Denkens besser zu erfassen, das diese Verurteilung genau zu respektieren beabsichtigt. Scotus ist der Erbe der großen franziskanischen Gestalten am Ende des 13. Jahrhunderts (Putallaz, 1996). Weit davon entfernt, ein Resultat des Verfalls des Thomismus zu sein, ist Scotus die höchste Verkörperung der franziskanischen Theologie nach den Verurteilungen von 1277. Das bedeutet nicht, dass er sich damit zufrieden gibt, die Philosophie und den Philosophen schlechthin, Aristoteles, zu umgehen. Ganz im Gegenteil: Die Vernunft in ihrer theologischen Verfassung, bereichert und erweitert durch die Offenbarung, erreicht im höchsten Maße ihr vernünftiges Wesen. Die heidnischen Philosophen haben nicht erkannt, was sie eigentlich hätten erkennen können; allein die Offenbarung lässt den Philosophen die außerordentlichen Phänomene erkennen und bis ans En-

de seiner Möglichkeiten gehen (Vignaux, 1978). Die wahre Philosophie geht weiter als die „Philosophen“; sie hat eine transzendente Weite, die sich an das von der Theologie durch den Glauben Erreichte anschließt. Ausgehend von diesem theologischen Anspruch analysiert Scotus alle metaphysischen Grundbegriffe aufs Genaueste (Sein, Form, Materie, Ursache, Unendlichkeit, Kontingenz, Wille, Intellekt), transformiert, korrigiert und verschiebt sie und fügt sie wieder zusammen im Sinne einer theologischen Synthese – im Hinblick auf die Liebe (*caritas*). Die Wirkung der Theologie auf das natürliche Denken, welche in der Logik der Trinität besonders eklatant zur Geltung kommt (Wetter, 1967; Wölfel, 1965), kann auch in anderen Bereichen festgemacht werden: am Personenbegriff (Burger, 1994) und an der Frage nach dem Sinn der Ethik (Möhle, 1995).

Scotus stützt sich auf die ganze franziskanische Tradition (Alexander von Hales, Bonaventura, Petrus Johannes Olivi). Er engagiert sich in einer Debatte, nicht mit Thomas – dessen Denken indirekt von den Verurteilungen 1277 getroffen wird –, sondern mit seinen Zeitgenossen: Aegidius von Rom, Gottfried von Fontaines und vor allem Heinrich von Gent. Heinrich, *Magister* der Theologie an der Universität von Paris, ist der große Theologe im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts; er verkörpert dessen Krisen und Vieldeutigkeiten.²¹ Als Mitglied der Kommission, welche die Verurteilungen vom März 1277 (und jener, welche seinen Intimfeind Aegidius von Rom betraf) formuliert hat, bekennt er in seinem *Quodlibet II* (von Weihnachten 1277), er habe bezüglich des Problems der Verortung der Engel auch keine bessere Lösung als die, welche ver-

²¹ Heinrich von Gent, geboren vor 1240, ausgebildet in der Kathedralschule von Tournai, ist 1265 an der Universität von Paris bezeugt. Wahrscheinlich hat er seit 1267 an der Artistenfakultät gelehrt. Von 1276 bis zu seinem Tode ist er *Magister regens* der theologischen Fakultät. 1277 wird er Erzdiakon von *Brügge* und 1279 Erzdiakon von Tournai. Er stirbt am 23. Juni 1293. Heinrich trat im Mendikantenstreit mit der Meinung hervor, die jährliche Beichtpflicht könne nur bei einem Weltpriester (in den Pfarreien) erfüllt werden: Die bei einem Minderbruder abgelegte Beichte müsse bei einem Weltpriester wiederholt werden. Obgleich er scheiterte, zeitweilig die Lehrbefugnis verlor, sind seine Argumente von den Fürsprechern einer häufigen Beichte aufgegriffen worden.

urteilt worden sei! In jeder von ihm erörterten Frage hat Scotus das Werk Heinrich von Gents vor Augen: Selbst wenn er die Antworten zurückweist, geht er doch immer von dessen Fragestellung aus.

Wenn Heinrich die Unterscheidung von Sein und Wesen, wie sie Aegidius von Rom im Anschluss an Thomas von Aquin vorgenommen hatte, aufs Heftigste kritisiert, folgt ihm Scotus ohne weiteres. Als Erbe Bonaventuras, dabei Leser des Thomas von Aquin, versöhnt Heinrich die apriorische Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung und den Vorrang der Idee Gottes in uns mit einem vom Sinnlichen ausgehenden Aufstieg *a posteriori*. Scotus kritisiert ihn darin und nimmt jene Erleuchtung auf eine regulative Funktion zurück: die einfache Anschauung der Wesenheiten, die Gott hervorbringt, durch den Menschen. Heinrich tilgt die *species intelligibilis* des Thomas und lässt die Erkenntnis des Dinges ohne vermittelndes Abbild geschehen. In diesem Punkt lehnt Scotus es kategorisch ab, ihm zu folgen. Das Problem der Analogie formuliert Heinrich in Begriffen, denen Scotus entgegentreten wird: Das Sein ist der erste unserer Begriffe, der sich ohne Unterschied auf Gott und die Geschöpfe bezieht, doch kann man ihn nicht als einen solchen konzipieren, der beides zugleich bedeutet; er bedeutet das eine oder das andere, in zwei Begriffen, die man vermischt; doch zu Unrecht, weil das endliche Sein dem göttlichen Sein bloß analog ist. Duns Scotus löst die Schwierigkeit und weist diese Verwirrung im Herzen der Metaphysik zurück, indem er erklärt, es gebe nur einen einzigen Begriff des Seienden: Dieser ist mithin univok und wird von Gott und dem Geschaffenen gleichermaßen ausgesagt (Honnefelder, 1979; Boulnois, 1988, 1989).

Doch darf man diesen univoken Begriff nicht missverstehen, indem man ihn wie Gilson (1959) in augustinisch-cartesischer Manier als Stellvertreter der Idee Gottes in uns liest. Man darf das Seiende als ersten Gegenstand des Intellekts – d.h. ein beliebiges Objekt, das unbestimmte *aliquid* – nicht mit dem Begriff des von seinen sinnlichen Bestimmungen getrennten Seienden verwechseln, welches der erste Gegenstand der Metaphysik ist. Andernfalls läuft man Gefahr, das *ens* und seine *natura communis* durcheinander zu bringen und darin einen Essenzialismus zu erblicken. Man riskiert ebenfalls, dem einen Begriff des Seienden die Fähigkeit zuzuschrei-