

Realität und Differenz

Ockhams Kritik an der *distinctio formalis*

Rolf Schönberger

Universität München

Es scheint, als könnte dieses Thema über eine kontroverse Frage aus der mittelalterlichen Scholastik entweder bloß historisch interpretiert oder in systematischer Hinsicht nur selbst auf scholastische Weise behandelt werden. Zunächst hat man allerdings, wenn es erforderlich wird, den Belang einer Problemstellung besonders herauszustellen, zwei verschiedene Möglichkeiten: Die eine besteht in dem Hinweis, der aus der Wirkungsgeschichte einer solchen Diskussion genommen ist: In unserem Zusammenhang wäre der Blick darauf zu lenken, daß ein zentrales Lehrstück sowohl aus der Metaphysik von Leibniz, die „*identitas indiscernibilium*“, als auch aus der Metaphysik des Descartes – und zugleich ein wichtiger Streitpunkt mit seinen Zeitgenossen¹ – nicht angemessen verständlich zu machen ist, ohne den Rekurs auf die im Mittelalter entwickelten und insbesondere noch bei Suarez² präsenten Theorien des Unterschiedenseins.

Es drängt sich hier aber auch die andere Möglichkeit auf, die die sachliche Relevanz hervorhebt und die somit nicht durch den spezifisch scholastischen Problemkontext definiert ist. Sie ergibt sich gewöhnlich aus der Fundamentalität einer Problemstellung, aus deren Bearbeitung sich weitreichende Folgen für viele andere Fragestellungen und Antwortperspektiven ergeben.

In unserem Zusammenhang nun kann man ja leicht zeigen, daß sich weder ein angemessener Begriff von Wirklichkeit noch ein solcher des Denkens selbst entwickeln ließe, wenn nicht die Relation des Unterschiedenseins bzw. des Verschiedenseins mit bedacht würde.³ Alles, von dem zu Recht behauptet werden kann, es sei wirklich, ist von anderem, von dem das nämliche gilt, unterschieden: Es ist ein anderes. Erst durch das Moment der Andersheit läßt sich Vielheit, Komplexität etc. denken: *principium enim pluralitatis alteritas est*, sagt Boethius.⁴ Selbst die Aufhebung des dieser Konzeption zugrundeliegenden natürlichen Wirklichkeitsverständnisses wird nicht ohne die Statuierung einer Verschiedenheit von Wirklichkeit und Schein auskommen.

Ebenso ist es für den Begriff des Denkens wesentlich,

- daß es sich auf verschiedene Gehalte beziehen kann,
- daß es in verschiedenen Subjekten realisiert wird, und
- daß es sich auf etwas von ihm selbst Verschiedenes bezieht.

Damit ist bislang nichts anderes gesagt, was nicht auch die klassische, auf Aristoteles und sogar Platon zurückgehende Lehre von der Transzendentalität des Identischseins und des Verschiedenseins behauptet wäre.⁵

Gewiß ist damit weder für den Begriff der Wirklichkeit noch für den des Denkens in irgendeiner Hinsicht entschieden, ob es für Verschiedenheit selbst wiederum verschiedene Gründe und demzufolge verschiedene Weisen des Verschiedenseins gibt, und in welcher Weise sich diese wiederum unterscheiden.

„Die“ Scholastik nun hat nicht eine Lehre von den Modi des Unterschiedenseins entwickelt, um darauf als auf ein abgeschlossenes Theorieelement zurückgreifen zu können.⁶ Es ließen sich vielmehr umgekehrt die verschiedenen Schulen durch ihre unterschiedlichen Theorien von den Arten des Unterschiedenseins gruppieren.⁷

Der wichtigste – nicht der einzige – Ausgangspunkt für diese Theorien ist – wie fast immer – der Gottesbegriff. Da es den Theologen aufgegeben ist, Gott als höchste Einfachheit⁸ und zugleich als trinitarische Pluralität sowie als einfaches Subjekt für eine un abzählbare Vielheit von Attributen zu denken, ist es jeweils die 2. *Distinctio*⁹ im ersten Buch der lombardischen Sentenzensammlung, welche für die Kommentatoren den *locus classicus* abgibt, um ihre Distinktionenlehre zu entwickeln.¹⁰ Daher zunächst eine Rekapitulation.

1. Theorien der Hochscholastik

Thomas von Aquin hat 1252–1256 über die Sentenzen des Petrus Lombardus gelesen. In der 2. *Distinctio* des ersten Buches behandelt Thomas das Thema der „nomina divina“. Wie P. A. Dondaine O.P. jedoch nachgewiesen hat, stammt die heute als dritte gezählte *quaestio* aus einer in Rom, somit in der Zeit von 1265–1267 abgehaltenen Disputation, deren Text jedoch erst nachträglich, allerdings noch von Thomas selbst in seinen Sentenzenkommentar eingefügt wurde.¹¹ Der Anlaß dazu war eine Anfrage des Ordensmeisters Johannes von Vercelli; dieser konsultierte Thomas u. a. auch in jener Frage, weil Petrus von Tarentasia, der 1257–1259 über die Sentenzen gelesen hatte, bei derselben Frage einer scharfen, in ihrer Herkunft m. W. bis heute nicht identifizierten Kritik ausgesetzt war. Schon dieses historische Faktum einer beginnenden Kontroverse belegt die Wichtigkeit des Themas. Aber auch Thomas selbst sagt schon in der Einleitung zu dieser dritten – auffällig langen – *Quaestio*:

ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quae in I libro dicuntur.

Das Problem lautet: Wie läßt sich der Realitätsgehalt der vielen göttlichen Attribute behaupten, wenn das, worauf sie sich beziehen, schlechterdings einfach ist und daher nicht als Grund der Verschiedenheit und darin zugleich der Vielheit der Attribute fungieren zu können scheint. Thomas unterscheidet zunächst prinzipiell drei verschiedene Bezugsweisen von „*conceptio intellectus*“ und „*res*“.

Erstens kann es ein leerer Begriff wie „*chimera*“ sein, dem in keiner Hinsicht in der Wirklichkeit etwas entspricht.

Zweitens kann das, was der Intellekt begrifflich faßt, eine „*similitudo rei existentis extra animam*“ sein. Das wirkliche Ding ist das unmittelbare Fundament des Begriffes und so Grund seiner Wahrheit.

Drittens kann das, was mit einem Wort gemeint ist, sich aus der Weise ergeben, wie der Intellekt diese Wirklichkeit auffaßt. Das Wort „Gattung“ etwa hat keine Entsprechung in der Wirklichkeit. Dieser Fall unterscheidet sich vom ersten aber dadurch, daß ja wirkliche Dinge erfaßt werden und es insofern eine mittelbare Fundierung gibt. Das von Thomas als „*intentio*“ bezeichnete Prädikat ergibt sich nur aus dem Modus, nicht aus dem Inhalt einer Erkenntnis – ist aber doch Modus einer Erkenntnis und nicht eines Irrtums.

Die Vielheit der göttlichen Attribute, die sich in dieses Schema einordnen lassen, entstammt nach Thomas der Inkommensurabilität von göttlicher Wirklichkeit und menschlichem Verstand. Da der Verstand – in seiner jetzigen Verfassung – ebensowenig das göttliche Sein in *einem* Begriff erfassen kann, wie die geschaffene Wirklichkeit ihren Ursprung in *einer* Realität darzustellen imstande ist, fungiert die Vielheit der Begriffe – wie der Dinge – gleichsam als Kompensation dieses Umstandes. Die voneinander verschiedenen Prädikate beziehen sich zwar auf das eine und einfache Sein der göttlichen Herrlichkeit, sie werden aber dadurch nicht synonym, weil sie diese auf je verschiedene, und d.h. auf eine nicht-redundante und somit irreduzible Weise bezeichnen. Was ihnen entspricht, ist aber nicht ein irgendwie in seiner Verschiedenheit auszumachendes Moment, sondern der Reichtum der göttlichen Vollkommenheit selbst:

Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae rationes ei aptentur ... Et sic patet quantum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes ..., sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio ... non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

Diese Problematik hat die Scholastik weiterhin und in bedeutendem Umfang beschäftigt; sie blieb einer der Orte, an denen das Distinktionenproblem zu verhandeln war.¹² Aber die „*nomina divina*“ sind eben nicht der einzige Ort. Im Streit um die Verhältnisbestimmung von „*esse*“ und „*essentia*“ hat sich eine zusätzliche Veranlassung ergeben, unser Problem zu erörtern.

Hier war es insbesondere Heinrich von Gent, dessen Ontologie erstmals eine zusätzliche und zugleich terminologisch fixierte Weise des Unterschiedenseins einführte: die „*distinctio secundum intentionem*“. Die Distinktionentheorie Heinrichs, der selbst ein ebenso meisterlicher wie pedantischer Praktiker des Distinguierens war,¹³ muß als eine der ganz herausragenden Leistungen dieses in seiner Bedeutung und in seinem Einfluß¹⁴ noch immer unterschätzten Denkers gewürdigt werden.¹⁵ Nicht nur seine gesamte Ontologie des *ens creatum* (und die sie stützenden Exegese der Boethius-Tradition), sondern eben auch den neuen und zusätzlichen Typus des Distinktseins mußte Heinrich bekanntlich gegen Aegidius Romanus verteidigen. Dieser hatte dagegen eingewandt, daß das reale und das begriffliche Unterschiedensein eine vollständig disjunctierte Alternative ausmachen; ein drittes kann es nicht geben: Denn entweder hat ein Wort mehrere Bedeutungen, dann bezieht es sich auf verschiedene Dinge, oder aber es hat nur eine Bedeutung, dann unterstellt dies eine reale Einheit. Was daneben noch eine dritte Weise des Unterschiedenseins soll, läßt sich gar nicht verstehen.¹⁶

Mit unverkennbarer Ironie zeigt sich Heinrich bemüht, seinem Kritiker aufzuhelfen: *declaro ut intelligat*.¹⁷ Er expliziert das intentionale Unterschiedensein, das er ausdrücklich – und häufig – als ein mittleres kennzeichnet, mit Hilfe von begrifflichen Bestimmungen, die an verschiedenen Beispielen gewonnen werden. Als Exempel für einen bloß begrifflichen Unterschied nennt Heinrich *definitio* und *definitum*.

- das solchermaßen Verschiedene konstituiert keine „*compositio*“;
- das „*definitum*“ wird mit jedem Element der „*definitio*“ unverträglich, sobald dieses in sein Gegenteil verkehrt würde.

Wenn sich zweitens etwas wie Substanz und Akzidens verhält, dann gilt:

- diese konstituieren eine reale Einheit, und
- das eine ist auch mit dem Gegenteil des anderen verträglich.

Damit ist nur scheinbar eine vollständige Disjunktion gewonnen. Der wichtige Fall des Verhältnisses von Gattungs- und Differenzbegriff läßt sich jedoch keiner der beiden Kategorien zuordnen.

- Der Gattungsbegriff ist außerhalb des Differenzbegriffs; dies kann aber von *Definiens* und *Definitum* gewiß nicht gesagt werden.
- Außerdem kann die Gattung nicht von der spezifischen Differenz ausgesagt werden; dagegen kann man durchaus sagen: *homo est animal rationale*.
- Zudem bilden jene beiden Bestimmungen eine Einheit, nämlich die der *Species*.

Als Realdistinktion ist dieser dritte Fall aber auch nicht aufzufassen, weil solchermaßen Verschiedenes eine bloß akzidentelle Einheit bilden kann und zudem keine einfache Form zu konstituieren vermag.

So kann Heinrich stolz behaupten, die Unvermeidlichkeit einer dritten Distinktionsweise gezeigt zu haben:

medio modo, scilicet plus quam ratione sola et minus quam re. Re vera, nisi claudat oculum rationis luci veritatis, non potest hoc non videre.¹⁸

Es zeigt das Reflexionsniveau und den Systematisierungswillen Heinrichs, wenn er die in diesem Zitat anklingende Unterscheidung der Distinktionen selbst – nämlich als ein mehr oder weniger des Unterschiedenseins¹⁹ – ebenfalls expliziert. Zunächst gilt das „magis et minus“ für Unterschiede der Intensität. Aber auch in Gott sind die Prädikate „Weisheit“ und „Gutsein“ „mehr“ unterschieden als „Sein“ und „Leben“. Demgegenüber ist das spezifische Unterschiedensein ein logisch anderer Fall; zwei verschiedene Arten sind eben spezifisch und nicht bloß der Intensität nach unterschieden, weil letztere Weise des Unterschiedenseins zunächst innerhalb einer Art angesetzt wird. In einem umfassenderen Sinne kann man aber auch die drei Arten des Distinktseins als eine Steigerung auffassen.²⁰

Was nun aber bereits auf Duns Scotus vorausweist, ist Heinrichs Antwort auf die schon bei Thomas von Aquin gestellte Frage, in welcher Weise sich die nicht-realen Unterschiede, also hier das intentional Verschiedene, auf die gegenständliche Wirklichkeit bezieht. Wenn gilt, daß das intentional Verschiedene – d. h. verschiedene Intentionen – in einem stärkeren Maße unterschieden sind als das bloß begrifflich Unterschiedene, dann können sie auch nicht bloß als verschiedene Bezugsweisen auf dieselbe Sache verstanden werden. Schon das Wort, so sagt Heinrich, bezeugt einen solchen Realitätskontakt:

Unde dicitur intentio quasi intus tentio: eo quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinate tendit, et non in aliquid aliud quod est aliquid eiusdem rei.²¹

Diese Distinktheit ist zwar nur der Vernunft zugänglich (*perceptus*!), aber gleichwohl nicht durch diese konstituiert: *non dico inventus est a ratione, ex se existit in natura rei.*²² Zugleich schließen sie sich begrifflich aus.²³

2. Duns Scotus

Die beiden letzten Bestimmungen führen unmittelbar zu Duns Scotus. Die Formaldistinktion, die so etwas wie das Prinzip des Scotismus wurde,²⁴ schließt – ungeachtet der ja längst aufgedeckten Antizipationen in der franziskanischen Tradition²⁵ – nahtlos an die Heinrichsche Intentionaldistinktion an.²⁶ Das beide Quellen verbindende Element ist die immense Bestimmungsmacht der Wesensmetaphysik Avicennas.

Duns Scotus kennt ein noch ausdifferenzierteres Gebilde von Unterschieden als Heinrich von Gent. Im Prinzip bleibt jedoch die Grundunterscheidung von realem und bloß begrifflichem Sein erhalten; diese ist eine letzte und in jedem Sinne unrelativierbar:

- denn erstens macht Scotus zwar den Versuch, die strikte Univozität des Seinsbegriffs auch gegenüber dem „unendlichen qualitativen Abstand“ von Gott und Schöpfung nicht nur zu behaupten, sondern als die einzig gangbare Möglichkeit einer erkennenden Überwindung dieses Abstandes zu erweisen, doch bleibt der Gegensatz von Realsein und Erkenntnis von der Univozität ausgenommen;²⁷
- und zweitens wird das „ens diminutum“ des Gedachtseins unabhängig von der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Subjektes dieses Denkens als in eindeutiger Weise identisch angesetzt.²⁸

Nun gibt es aber eine lange Reihe von Problemen, die Scotus dazu zwingen, auf seiten der außersubjektiven Wirklichkeit verschiedene Weisen des Verschiedenseins anzusetzen,²⁹ welche Differenzierung somit keinesfalls als eine trinitätstheologische ad-hoc-Theorie verstanden werden darf. Das Trinitätsproblem ist allenfalls das prominenteste davon.³⁰ Etwa auch die Frage, wie es denkbar wird, daß die Einfachheit Gottes nicht die Synonymität der göttlichen Prädikate impliziert, so daß die Gotteslehre zu einem gewaltigen, aber im Grunde inhaltsleeren Pleonasmus würde,³¹ scheint Scotus nur mit einer Distinktion von Formalitäten lösbar.³²

Nachdem bereits eine Vielzahl von Untersuchungen zu diesem Kernstück des Skotismus vorliegen,³³ scheint es überflüssig, ein weiteres Mal die scotischen Termini, Argumente und theoretischen Kontexte vorzuführen. Als Adresse der Kritik Ockhams bedarf es jedoch einer kurzen Rekapitulation der scotischen Intentionen und Behauptungen.

Es ist die Grundaussage der „formalizantes“, daß es sich um eine Unterscheidung „in“ der „Wirklichkeit“ handelt. Die Problemstellungen, die mit Hilfe der Formalitäten-Theorie gelöst werden sollen, erfordern diesen Ansatz. Schon an dieser Kondition scheitern nach Scotus alle konkurrierenden Theorien. Aber was heißt: „in der Wirklichkeit?“ Die Formaldistinktion kann – wiederum schon von den Problemstellungen her – *nicht* verstanden werden als eine Unterscheidung der vorhandenen Dinge. Formalitäten sind weder Dinge noch Teile von solchen. Der Wirklichkeitscharakter liegt zunächst darin, daß diese Gehalte dem Denken vorgängig sind; sie sind zwar ausschließlich dem Denken zugänglich, aber nicht durch dieses konstituiert. Ihr Sein ist gerade kein Gedachtsein. Auf die Frage: Welches Denken soll hier als Gegenpol angesetzt werden?, ist die scotische Antwort: das Denken als solches, vollständig abgesehen davon, ob ein endliches oder ein göttliches Denken diese Realitäten erkennt oder – mit einem Anglizismus gesagt – „realisiert“.

Scotus macht sogar ein Argument daraus, daß diese formaliter nicht-identischen Gehalte Gegenstand des intuitiven göttlichen Erkennens sind (wobei mitgedacht werden muß, daß Scotus Intuition als eine sehende, gewahrende „blickweise“ Erkenntnisart versteht, die wesensmäßig die Wirklichkeit ihres Gegenstandes voraussetzt).³⁴ Aber wenn auch die „Realität“³⁵ dieser Formalitäten durch die Bezugsweise der Vernunft auf diese gesichert sein mag, so bleibt gleichwohl zunächst dunkel, in welchem präziseren Sinne von Wirklichkeit mit Bezug auf Formalitäten die Rede sein kann. Denn die bereits genannte Bestimmung des Nicht-Erdachtseins gilt eben auch für Dinge, da Scotus Wirklichkeit überhaupt durch diese Entgegensetzung bestimmt.³⁶ Die damit gemeinte Identität übersteigt aber nicht nur die substantielle Einheit von Dingen, sondern auch die Identität von einfachen Qualitäten. Nicht zufällig benützt Scotus das Beispiel einer Farbqualität.³⁷

Die Weißfarbigkeit etwa ist zwar eine solche einfache Qualität, gleichwohl lassen sich in ihr verschiedene Momente unterscheiden, deren Unterschiedensein nach Scotus jedoch nicht als Funktion einer Erkenntnisrelation gedacht werden kann. Sie ist bestimmt durch Farbigkeit überhaupt, wie durch die Differenz des Weißen. Beide Bestimmtheiten sind je verschiedene, denn die Weißfarbigkeit ist in ihrem wesentlichen begrifflichen Gehalt – und d.h. formaliter³⁸ – mit Farbigkeit nicht identisch, ihr Verschiedensein voneinander ist zudem von der Art, daß keine die andere einschließt.³⁹ Was hier nun als verschieden angesehen wird, nennt Scotus mit verschiedenen Titeln,⁴⁰ vorrangig aber „*formalitates*“ oder „*realitates*“.⁴¹ Die modernen Scotus-Interpretationen haben große Schwierigkeiten gehabt, das damit Gemeinte zu übersetzen: E. Wölfel spricht von verschiedenen „Schichten“,⁴² C. Nink von „formal verschiedenen Konstitutionsgründen“,⁴³ Et. Gilson von „*entités*“ und „*quiddités*“,⁴⁴ M. McCord Adams – weitgehend neutral – von verschiedenen „*property-bearers*“,⁴⁵ L. Honnefelder von „eidetischer Mannigfaltigkeit“. ⁴⁶ Die Scotus-Kritik hatte denn auch eine doppelte Stoßrichtung: Wenn denn Formalitäten in irgendeinem, auch noch so minimalisierten Sinne wirklich sind, scheint die Einfachheit des ersten Prinzips, zu deren Bewahrung die Formaldistinktion herangezogen wurde, nun doch gefährdet zu sein.⁴⁷ Während dieses theologische sich nur wie die Kritik an einer falschen Anwendung ausnehmen kann, gehen die philosophisch gemeinten Einwände gegen die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Weise des Unterschiedenseins. Die Kritik Ockhams gehört in gewisser Weise in beide Kategorien, auch wenn sie nicht, wie sich zeigen soll, vollständig darunter subsumierbar ist.

3. Ockhams Kritik

Wenn wir uns nun der Kritik Ockhams an der Theorie des Duns Scotus von der „*distinctio formalis*“ zuwenden, dann geschieht das, um einige elementare Eigentümlichkeiten des Ockhamschen Denkens vorzuführen, durch welche es sich zugleich in fundamentaler, d. h. in mehr als in bloß kritischer Weise von denjenigen Ansätzen unterscheidet, gegen die es seine Kritik richtet.

Nicht umsonst ist dieses Thema schon mehrfach Gegenstand des Interpretationsinteresses geworden. Hervorgehoben seien insbesondere die ausführlichen und scharfsinnigen Analysen von M. McCord Adams.⁴⁸ Zuvor war schon eine kurze und sehr kritische Arbeit von D.P. Henry erschienen.⁴⁹ Henry hat der Kontroverse geradezu epochale Züge gegeben:

„It is scarcely an exaggeration to assert that if one wished to select a single cardinal point on which the whole history of western thought turned, then the Scotis *distinctio formalis a parte rei* ‚formal distinction on the side of the thing‘ would be a most prominent candidate for selection. Ockhamism is, to a large extent, a reaction against it, and in the absence of such a reaction the total complexion and subsequent history of European philosophy, logic and theology would have been quite other than in fact has been.“⁵⁰

Auch wenn man darin eine Unterschätzung der formalistischen Tradition sehen muß,⁵¹ so ist doch sicherlich Duns Scotus der wichtigste Adressat der Ockham-Kritik. Sein Sentenzen-Kommentar ist bei aller Streubreite doch im wesentlichen gegen den Skotismus geschrieben (so wie Scotus den seinen gegen Heinrich von Gent geschrieben hat). Während Ockham nämlich gewöhnlich die scholastische Regel, Gegner, zumal die im weiteren Sinn zeitgenössischen, nicht namentlich zu nennen,⁵² befolgt, durchbricht er sie im Falle des Scotus: Ockham spricht von „*Ioannes*“,⁵³ erwähnt auch schon in der „*Reportatio*“ den Ehrentitel⁵⁴ „*Doctor subtilis*“⁵⁵ und hebt den Rang des Duns Scotus sogar mehrmals eigens hervor: „*ista opinio est, ut credo, opinio Subtilis Doctoris, qui alios in subtilitate iudicii excellebat.*“⁵⁶

Die „*distinctio formalis*“ nun ist zwar wohl der wichtigste, aber nicht der einzige Ort, an dem von Ockham scotische Unterscheidungstheorien kritisiert werden. So wendet er sich auch gegen die Differenzierungsmomente, in die Duns Scotus den zeitlosen Akt der göttlichen Selbstpräsenz einteilt.⁵⁷ Die vielfältigen „Anwendungen“ der formalen Nicht-Identität bei Duns Scotus begegnen bei Ockham nur an einigen Stellen, dort wird jedoch prinzipiell über die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit entschieden. Wo Ockham zum ersten Mal das Problem angeht, bringt er zunächst ein universell gültiges Gegenargument, das in seiner Stoßkraft und Reichweite die *distinctio formalis* schlechthin, noch unabhängig von bestimmten einschränkenden oder exzeptionellen Bedingungen,⁵⁸ treffen soll.

Das Argument lautet – paradox formuliert: Zwei kontradiktorische Sätze können sich nur, wenn beide zugleich wahr sein sollen, d.h. wenn sie nicht widersprüchlich bleiben sollen, auf Verschiedenes beziehen. Und umgekehrt: Wo immer etwas Verschiedenes vorliegt, kann an sich Widersprüchliches zu Recht behauptet werden (*verificari*). Dadurch ist ein aufgewiesener Widerspruch, wenn seine kontradiktorischen Entgegensetzungen sich auf Verschiedenes beziehen können, ein unüberbietbares Argument für eine der Sache nach vorliegende Verschiedenheit. So sagt es Ockham an anderen Stellen mehrfach: *contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum*.⁵⁹ Zwar hatte auch schon Duns Scotus selbst ähnlich argumentiert, daß nämlich das Geltendmachen eines Widerspruches die leichteste Form des Einwandes und, wenn dieser nicht gelten soll, auch die letzte Möglichkeit der Einrede aus der Hand gegeben ist,⁶⁰ aber Ockham verwendet gerade dies zur Destruktion des klassischen Typus der Formaldistinktion.

Aber welche Verschiedenheit sollen widersprüchliche, aber zugleich – darauf kommt es an⁶¹ – wahre Sätze ermöglichen? Welche Arten von Verschiedenheit oder Unterschiedensein sind denn anzusetzen? Woraus ergeben sich diese? Ist das Verschiedensein selbst innerlich different? Um hier nochmals auf Duns Scotus zurückzugreifen: Dieser hatte gesagt, daß nicht nur das Unterschiedensein, sondern überhaupt alle Relationen – da uns die spezifischen Differenzen ihrer Arten verborgen sind – unterschieden werden nach dem, was jeweils in Relation steht, d.h. in unserem Fall, was verschieden ist.⁶² Von daher wird das verständlich, was sich bei Ockham als festes Lehrstück einer dreifachen Unterscheidung findet:

- verschiedene Dinge (*distinctae res*),
- verschiedene Begriffe (*distinctae rationes sive entia rationis*)
- die Verschiedenheit von Ding und Begriff (*res et ratio*).⁶³

Gehen wir nun von einem solchen Fall aus, daß zwei kontradiktorische Prädikate vorliegen, können wir die darin *eo ipso* erzwungene Verschiedenheit klassifizieren. Wenn die Widersprüchlichkeit ein Kriterium für zwei nur formal verschiedene Entitäten wäre, wäre nicht mehr angebbbar, unter welchen Bedingungen wir von zwei verschiedenen *Dingen* sprechen müßten. Ockham definiert zwar mit Scotus die reale Verschiedenheit als vollständige Unabhängigkeit der Existenz,⁶⁴ nur ist damit kein Kriterium an die Hand gegeben, schon gar kein der „bloß“ formalen Nichtidentität gegenüber zusätzliches Argument für die theoretische Erzwingung einer solchen Differenzierung.

Ockham bringt die Formaldistinktion also in das Dilemma, entweder schon letzte Instanzen von Wirklichkeit anzuzielen oder aber für die Verschiedenheit von Formalitäten und wirklichen einzelnen Dingen kein Kriterium mehr angeben zu können; das massivste der Widersprüchlichkeit läßt sich ja nicht mehr überbieten. Wer somit wie Duns Scotus behauptet, das Allgemeine sei zwar

nicht realiter, wohl aber formaliter von den einzelnen Dingen unterschieden, hat gar keinen Rechtsgrund mehr für diese theoretische Reduzierung des ontologischen Status; die Verdinglichung der Universalien wird somit unvermeidlich. Das heißt nichts anderes als: Wenn wir kein definitives Kriterium für die eindeutige Zuordnung zu diesen beiden Ebenen angeben können, dann kann es keine Legitimierung dafür geben, überhaupt von formaler Nicht-Identität zu sprechen.⁶⁵

Nun könnte es den Anschein haben, als gehörte Ockham nur zu den vielen anderen Kritikern der Formaldistinktion. Die bereits vorgenommene Zuordnung von Formalismus und Scotismus impliziert ja auch, daß alle anderen Schulrichtungen diese Lehre abgelehnt haben. Wo immer auf dem Hintergrund einer avicennisierenden Wesensmetaphysik zusätzliche Unterscheidungen eingeführt wurden, seien es solche der Intention nach (wie bei Heinrich) oder solche der Formalität nach (wie bei Scotus), kann man tatsächlich nahezu alle anderen Schulrichtungen, die sich sonst gegenseitig bekämpft – oder zumindest ignoriert haben –, in der Opposition gegen jedwede zusätzliche Form von Distinktion auf einen Nenner bringen. Dabei geht es nicht um eine bloß abstrakte Gemeinsamkeit in einer Gegenstellung, denn der leitende Gesichtspunkt ist überall weitgehend derselbe: Da Identität und Differenz als solche – wie eingangs zitiert – transzendente Bestimmungen des Seiendseins sind, modifizieren sich jene nach den beiden Grundformen des Seins: Real-sein und Gedacht-sein: *tertium non datur*.⁶⁶

Mit Bezug auf die Intentionenlehre Heinrichs war schon von Aegidius kurz die Rede.⁶⁷ Auch Gottfried von Fontaines, ein Kritiker des Heinrich von Gent wie des Aegidius, unterstreicht die Ausschließlichkeit jener Unterscheidung.⁶⁸ In der Berufung auf dieses Prinzip ist man sich auch sonst weitgehend einig: Der führende Thomist in Oxford, Thomas von Sutton, der ja seinerseits nicht immer mit Aegidius einverstanden war, führt dies ebenso an⁶⁹ wie etwa der Pariser Thomist Hervaeus Natalis.⁷⁰ Auch der von diesem scharf angegriffene dominikanische Antithomist Durandus hat daran nichts geändert.⁷¹ Dieselbe Kritik ergibt sich auch aus einem Text des oben bereits genannten Averroisten Thadaeus von Parma.⁷² Diese Reihe ließe sich leicht verlängern. Entscheidend daran ist, daß die Weise des Differentseins (wie der Einheit) aus den Grundformen des Seins, der außermentalen Wirklichkeit und dem bloßen Gedachtsein, genommen werden.

Allein, wie schon kurz angedeutet, geht die Kritik Ockhams an der Formaldistinktion weder in jener prinzipiell ausnahmslosen Universalität auf, noch bleibt für sie zuletzt das genannte Prinzip des Distinktseins maßgebend. An der Stelle, wo die Formaldistinktion unabdingbar schien, in der Trinitätslehre, wird sie nun auch von Ockham zugestanden. Während ein Averroist wie Johannes von Jandun es sich leisten konnte, die Frage nach der Möglichkeit der Formaldistinktion offenzulassen,⁷³ mußte der Franziskanertheologe Ockham Antwort

geben. Es scheint mir für den Grundzug seines Denkens nicht nur von größter Wichtigkeit zu sehen, daß Ockham diese Konzession macht, sondern vor allem auch, wie dies geschieht. Zunächst wird sie als eine Meinung, die nur gegenüber anderen möglichen als die wahrscheinlichere⁷⁴ gelten kann, übernommen und ohne daß Ockham – wie zuvor schon Scotus⁷⁵ – damit eine definitive Behauptung verbindet:

dico, sine assertione temeraria et praeiudicio, quod talis distinctio es ponenda.⁷⁶

Dies ist einer der gar nicht so wenigen Fälle, wo Ockham eine Theorie zwar ausspricht, sie aber mit einem Assertionsvorbehalt versieht. Man könnte die Frage stellen, ob sich dies nicht ausschließt, oder anders gefragt: Warum spricht Ockham dieses überhaupt aus, wenn er es gar nicht mit letzter Entschiedenheit behaupten möchte? Zunächst muß darauf verwiesen werden, daß Aussagen in diesem Stadium der scholastischen Diskussion nicht mehr ausschließlich auf ihre Begründung, d. h. auf ihre Wahrheit hin untersucht werden bzw. nach ihren möglichen Interpretationen gesucht wird, aufgrund derer jene wahr sein können. Solche Aussagen können inzwischen, um es pointiert zu sagen, den Status haben, der dem Begriff der „Theorie“ im neuzeitlichen Sinne durchaus analog ist. Immer wieder findet man bei Ockham zum selben Problem verschiedene Theorien, ohne daß Ockham die Sache entscheiden, in der Sprache der Scholastik „determinieren“, würde.⁷⁷

Kann nun die Formaldistinktion, die zunächst als eine unter keinen einschränkenden Bedingungen stehende Unmöglichkeit kritisiert wurde, nur als eine irrationale Setzung eingeführt werden? Denn gerade die Ratio schien definitiv für sie keinen Raum zu lassen. Man hat denn auch vielfach Ockham an diesem Punkt eine blinde Autoritätsgläubigkeit vorgeworfen.⁷⁸ Allerdings ist die Möglichkeit vernunft-externer Begründungen gerade darin vorgesehen, was als Ockhams Rationalitätsprinzip *par excellence* gilt: nämlich in seinem Ökonomieprinzip. Dieses weist – vergleichbar dem kategorischen Imperativ bei Kant – verschiedene Formeln auf. Die hier einschlägige Formel ordnet die Autoritätsbegründung der apriorischen wie der empirischen gleich und lautet:

nihil debet poni sine ratione assignata nisi per se notum vel per experientiam scitam vel per auctoritatem Scripturae Sacrae probatum.⁷⁹

Diese Dreigliedrigkeit, die sich ja aus keinem Prinzip ergibt, kann somit punktuell den Rationalitätsanspruch auch außer Kraft setzen und ihn durch eine nicht-rationale Notwendigkeit, die im „Zwang“⁸⁰ des Glaubens gründet, ersetzen:

non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex creditis traditis in Scriptura Sacra vel determinatione Ecclesiae, propter cuius auctoritatem debet omnis ratio captivari.⁸¹

Welches sind nun die Bestimmungen der Glaubensinstanzen, welche die Formaldistinktion unvermeidlich machen? Es ist dies die bei Ockham extrem para-

dox formulierte Behauptung, daß ein Ding zugleich drei Dinge sind.⁸² Die Vernunft kann nun allerdings nicht ausmachen, wo dies der Fall ist, und deswegen ist dies einzig Sache der Glaubensinstanzen, aber ihre Funktion ist auch hier nicht bloß die, angesichts des Mysteriums oder der Paradoxie zu schweigen. Das wird nicht heißen können, daß sie nun doch die Möglichkeitsbedingungen der Formaldistinktion anzugeben imstande wäre. Was Ockham hier tut, ist nur, ihren Sinn anzugeben,⁸³ und d.h. gegenüber Duns Scotus einzuschränken. Dazu nur einige Bemerkungen.

1. Am auffälligsten ist, daß Ockham das, was *distinctio formalis* heißt, ganz auf ihre trinitarische Anwendung zuspitzt. Genauer gesagt: Sie ist durch diesen Anwendungsfall geradezu definiert.⁸⁴
2. Ockham lehnt das, was bislang für alle Arten des Unterschiedenseins gegolten hat, daß sie nämlich durch das solchermaßen Unterschiedene charakterisiert sind, für die Formaldistinktion und nur für diese ab. Es ist eine *distinctio formalis* ohne *formalitates*.⁸⁵
3. Heißt das aber nicht, daß hier ein Unterschied ohne Unterschiedenes statuiert wird? Anders als Scotus, der überall da einen Unterschied ansetzte, wo eine Wesenheit mit anderen Wesenheiten übereinkommt und nicht übereinkommt, stellt Ockham schon im Ansatz das Problem ganz anders: Es bedarf grundsätzlich weder für ein Übereinkommen (*convenientia*) noch für einen Unterschied (*disconvenientia*) eines externen Grundes; zwei Dinge kommen nicht aufgrund von etwas überein und unterscheiden sich auch nicht aufgrund von etwas anderem.⁸⁶ Die Parallele zur Universalienfrage drängt sich hier auf, und Ockham hat sie auch selbst gesehen. Es sollte dabei aber auch nicht übergangen werden, daß Ockham hier eine in der Hochscholastik geläufige Unterscheidung zwischen der *diversitas*, des von sich her Verschiedenseins, und der *differentia*, des aufgrund von etwas Unterschiedenseins, fallen läßt. Um einen unendlichen Regreß der Unterschiedenheitsrelationen zu vermeiden, scheint es Ockham unumgänglich, nur noch das gelten zu lassen, was zuvor *diversitas* hieß.⁸⁷ Das heißt: Alle Dinge sind jetzt in der Weise voneinander unterschieden, wie zuvor Gott von allem Nicht-Göttlichen unterschieden war.⁸⁸ Dies scheint mir ein zusätzliches Licht auf jene Art von „Abсолютheit“ zu werfen, die Ockham den Dingen – trotz ihrer radikalen Kontingenz⁸⁹ – zuschreibt, wenn er sie als relationslose Adressaten göttlicher Kurations- und Annihilationsmächtigkeit denkt, deren Sein oder Nichtsein für das ganze übrige Universum im ontologischen Sinne folgenlos bleibt.⁹⁰

4. Zur Interpretation der Kontroverse

Was besagt dies nun? Ist durch diese Kritik Duns Scotus widerlegt? Oder ist die Frage der Widerlegung am Ende sekundär? Oder, noch sachbezogener gefragt, ist diese Frage nach dem Resultat nicht immer in derselben Weise von Bedeutung? Wie dem auch sei, mir scheint, daß sie jedenfalls in dem hier im Blick stehenden Zeitraum nicht übergangen werden darf. Die Begründung dafür liegt in folgendem:

Die Auseinandersetzung um die *distinctio formalis* ist zunächst eine der zahlreichen Kontroversen, die das mittelalterliche Denken unter Druck hielt. Diese sind nicht nur für den Historiker, dem es um eine konturierte Darstellung der Positionen geht, sondern auch für spekulative Interpretationen von unterschiedlichem Belang. Das Vulgärbild vom ebenso endlosen wie fruchtlosen Kampf der Scholastiker ist zwar ebenso überwunden wie das ideologische Mittelalterbild der Neuscholastik, das nur die Einheitlichkeit und die prinzipiellen Gemeinsamkeiten der mittelalterlichen Scholastik in den Blick rückte,⁹¹ die Erschließungsmöglichkeit der Historie darf aber nicht die schiere Vielfältigkeit und Neuartigkeit der Konzeptionen isolieren, will sie nicht ein fundamentales Element des Selbstverständnisses der mittelalterlichen Scholastiker überspringen. Abgesehen davon, daß darin auch ein Selbstmißverständnis der Historie läge, insofern sie sich als pure Interpretation präsentiert, in Wahrheit aber eine bestimmte Philosophie, die noch dazu in ihrem Feld selbst vorkommt, voraussetzt: Es wäre dies nämlich ein Geschichtsnominalismus, der einen bloß extensionalen Begriff des mittelalterlichen Denkens hätte, in dem der Terminus „Mittelalter“ ausschließlich für Konzeptionen in einem bestimmten Zeitraum stünde. Wie gesagt, abgesehen von all dem, ist das Problem substantieller Gemeinsamkeiten nicht kurzerhand a limine als entschieden vorauszusetzen. Gewiß ist die Frage, worin die Gemeinsamkeiten bestehen, und vor allem die, was diese besagen, nicht leicht und sicherlich auch nicht ohne die Voraussetzung einer philosophisch-inhaltlichen Konzeption zu beantworten. Man könnte etwa an die gemeinsame lateinische Sprache, an die, wenn nicht ausnahmslose, so doch zumindest extrem weitgehende Einheitlichkeit von Artikulationsformen des Gedankens und auch an das vergleichsweise hochgradig gemeinsame Reservoir von historischen Bezugstexten erinnern. Hierher gehört gewiß auch die christliche Religion, welche mit oftmals erstaunlicher Reichweite die Probleme vorgibt und – wohl auch – die Minimalbedingungen für das, was als sinnvolle Lösung gelten kann. Was aber für die oben aufgeworfene Frage besonders wichtig erscheint, und zwar deswegen, weil es sich aus dem Selbstverständnis der Scholastiker ergibt, ist der Anspruch auf Wahrheit und die unterstellte Fähigkeit des Austausches von Argumenten, die Wahrheit auf zwingende Weise einsichtig zu machen.

Wenn es also geboten scheint, die Frage nach dem „Ergebnis“ nicht zugunsten der Novität eines Neuansatzes wie dem William Ockhams zu übergehen, sondern in der Konfrontation nochmals die Perspektive zu wechseln und die Kritik nun auch aus der Sicht des Kritisierten zu betrachten, dann ergibt sich folgendes:

Es können nicht die Kontroversen sein, die die genannten Gemeinsamkeiten nachträglich wieder zerstören. Gerade das Interesse an der Kontroverse als solcher bringt ja den gemeinsamen Boden, nämlich die konkurrierenden Wahrheitsansprüche, ins Bewußtsein. Bei unserer Kontroverse wird jedoch auch sichtbar, wie äußerlich jene Gemeinsamkeiten sein können. Es zeigt sich nämlich, daß entgegen dem Selbstverständnis der Scholastiker die pedantische Berücksichtigung der Definitionen und die ständige und unmittelbare Konfrontation der Pro- und Contra-Argumente noch keine hinreichenden Bedingungen für eine fruchtbare, d. h. weiterführende Auseinandersetzung sind. Es tritt nämlich immer wieder die hier besonders offenkundig werdende Schwierigkeit zutage, die Position des Gegners nicht nur zu widerlegen, sondern nur überhaupt adäquat zu reformulieren. Es ließen sich eine ganze Reihe von Indizien anführen, daß das Denken Ockhams trotz seiner kritischen Stellung nicht imstande ist, metaphysische Theorien wie diejenigen des Thomas von Aquin, des Heinrich von Gent oder auch des Duns Scotus nicht in seiner Theorie angemessen zu verstehen. Dies betrifft nicht irgendein Unvermögen des William Ockham, sondern besagt, daß sich hier – trotz der genannten, nicht zu verdrängenden Gemeinsamkeiten – ganz verschiedene Weisen, den Begriff der Wirklichkeit zu fassen, begegnen; „ganz verschieden“, d. h. sie sind selbst im strengen Raster der scholastischen Disputationsmethoden nicht vollständig und nicht hinreichend adäquat aufeinander abbildbar.

Als eine Folge davon scheint sich zu ergeben, daß aus der Perspektive Ockhams andere Positionen sich sehr viel ähnlicher ausnehmen, als sie es von sich her sind. Es könnte als eine gleichsam historische Bestätigung der Eingangsthese genommen werden, wenn die grundsätzliche Verschiedenheit metaphysischer Theorien auf der einen und Ockhams „Nominalismus“⁹² auf der anderen Seite in der Weise einander gegenübergestellt werden, daß darin ein fundamental anderer Wirklichkeitsbegriff zum Tragen kommt. Es ist hier also der Begriff der Wirklichkeit überhaupt thematisch, wenn von der Formaldistinktion die Rede ist, und es steht nicht ausschließlich Duns Scotus im Blick, wenn es Ockhams Kritik daran zu erörtern gilt. Diese in der systematischen Betrachtung so tiefgehende Verschiedenheit beider Ansätze mag sich im Licht der Historie eher als eine kontinuierliche Verwandlung ausnehmen, was sie auseinandertreibt, sind zwei verschiedene Momente:

1. eine andere Weise des Zugangs zum Problem der Wirklichkeit;
2. ein anderer Begriff von Wirklichkeit.

Zu 1. Für die klassische Metaphysik scheint es typisch zu sein, daß sie das, was zur Wirklichkeit gehört, voraussetzt. Die Wirklichkeit des Kosmos zu denken,

etwa gegen seine eleatische Leugnung, gehört zu ihren Motiven, die man mit dem Imperativ „die Phänomene retten“ zusammengefaßt hat. Ihre Fragerichtung geht aber auf die Begründung dieser Wirklichkeit. Aristoteles faßt die stammelnden Antizipationen der „gesuchten Wissenschaft“ als die anfängliche Fassung verschiedener „Ursachen“ und „Prinzipien“. Diese angemessen und vollständig fassen zu können heißt, die „gesuchte Wissenschaft“ der Metaphysik gefunden zu haben.

Der ungeheuerere Problemdruck aber, der durch die Konfrontation des Aristotelismus mit den Lehren der christlichen Religion entstanden ist, hat eine tiefgreifende Transformation der klassischen Metaphysik in Gang gesetzt. Auf diese Weise kam es ganz natürlich zu einer ausgiebigen kritischen Diskussion der aristotelischen Philosophie im ganzen wie der Adaptation von einzelnen Lehrstücken der Theologie. Mir scheint, daß es damit, wenn auch auf noch nicht hinreichend geklärte Weise, zu tun hat, daß sich die klassische Theorieform der theoretischen Philosophie, die man als „Konstitutionstheorie“ bezeichnen könnte, in eine solche verwandelt, für die man den Namen „Distinktionstheorie“ vorschlagen könnte. Die Frage nach der Wirklichkeit bekommt jetzt nämlich eine andere Form: Es kann das als wirklich gelten, bei dem die Vernunft ihre eigene Tätigkeit wegdenken kann.

Zu 2. Man könnte – wenn man sich erlaubte, ganz schematisch zu sprechen – sagen, daß zunächst die Extension des Wirklichkeitsbegriffs eher unproblematisch war, während sich das Interesse ganz der Frage zugewendet hatte, was das Wirklichsein der Wirklichkeit ausmacht; daß aber dann im Zuge des Überganges von der Hoch- zur Spätscholastik genau umgekehrt sich das Frageinteresse ganz den einzelnen Sachverhalten zugewendet hat: Ist das Universale, die Wahrheit,⁹³ die Zeit, die Bewegung, die Zahl, das „esse exsistere“,⁹⁴ die Relation, die Ordnung, die Quantität, die Finalität etc. wirklich? Was aber heißt hier „Wirklichkeit“? Es scheint, daß dabei ein weitgehend unproblematischer, am Einzelding⁹⁵ orientierter Begriff von Wirklichkeit vorausgesetzt wird. Was als wirklich soll gelten können, muß erstens als geistunabhängig – *circumscripta operatione intellectus* –, und zweitens auch als unabhängig von anderen Dingen gedacht werden können. In diesem Kontext wurde oben der Begriff der Abсолютheit verwendet. Es ist, als würde in der kritischen Frage nach der unabhängigen Wirklichkeit von einzelnen Sachverhalten, wie sie oben genannt wurden, der Begriff der Wirklichkeit selbst immer unproblematischer.

Die fundamentale Verschiedenheit solcher Ansätze ist deshalb nicht auf den Gegensatz Skotismus – Nominalismus einzuengen. Es ist klar, daß die Annahme von Formalitäten einen völlig anderen Begriff von Wirklichkeit impliziert als die bloße Zweiteilung der Realität. Der Versuch des Johannes Duns Scotus, eine Form von Komplexität zu denken, welche Objektivität mit Nicht-Dinglichkeit zu verbinden beabsichtigt, beruht zwar wie gezeigt auf einem zunächst dualen Schema, möchte sich aber durch die vielfältigen Probleme, die mit der *distinctio formalis* als lösbar gelten, unvermeidlich machen.

Aber auch die radikale Neuansetzung der aristotelischen Metaphysik bei Thomas von Aquin enthält einen komplexeren Begriff von Wirklichsein. Zwar sind es auch dort die Dinge in ihrem Konkretsein, die wirklich sind und eigentlich sind,⁹⁶ aber das „quo esse“ der Prinzipien, von denen Thomas sagt, daß sie nicht im eigentlichen Sinne sind,⁹⁷ ist kein Nichts. So rücken aus der Perspektive Ockhams die thomasischen Prinzipien des Konkreten und die scotischen Formalitäten zusammen.

Die fundamentale Verschiedenheit der Ansätze zeigt sich aber auch noch darin, wie das Gegenüber der wirklichen Dinge, das Denken selbst gefaßt wird. Die traditionelle Unterscheidung des Seinsbegriffs in reales und gedachtes Sein war so gedacht, daß sowohl die Sphäre des Gedachten als Gedachtes noch in einem gemeinsamen „Oberbegriff“ zu fassen war – Denken ist eine Weise des Seins – , als auch die Differenz als eine ontologische anzugeben war. Die Universalität der Begriffe kann so ihren Grund in *der* Weise von *Sein* haben, die das Denken charakterisiert. Diese Form der Dualität wird nun insbesondere im Nominalismus eingeschmolzen. Die Allgemeinheit wird zu einer Funktion des „terminus“, ohne daß dies noch einer ontologischen Begründung bedürftig wäre; sie wäre einer solchen aber auch nicht fähig, eben weil der Unterschied von Sein und Denken mit dem neuen Wirklichkeitsbegriff nivelliert ist. Als ein reales Vorkommnis ist das Gedachtwerden eines Terminus ebenso singulär wie jede andere Realität auch.⁹⁸ Das Gedachtsein als eine Weise von Sein zu denken war nur so möglich, daß dieses zugleich als ein uneigentliches oder, wie man nach einer fehlerhaften Averroes-Übersetzung⁹⁹ sagte, als ein „ens diminutum“ bestimmte. Dieses ist für Ockham weniger kritikwürdig, als es vielmehr gar keinen Sinn mehr ergibt. Nicht malitiös, sondern eher unvermeidlich ist auch Ockhams Umformulierung des ontologischen Status' der Relation, welchen die Scholastik aristotelisch-averroistisch als ein „ens debilissimum“ bestimmt hatte, in eine „parva res“.¹⁰⁰

Darin ist aber auch involviert – gewiß nur implicite – , daß die Metaphysik ihren Anspruch darauf verliert, die oberste, weil die allgemeinste Wissenschaft zu sein. Wenn Gedachtsein eine ebenso reale Qualität ist wie das Weißsein der Wand, wie Ockham – und später sogar mit demselben Beispiel auch Buridan¹⁰¹ – sagt, dann hört die Differenz von Singularität und Allgemeinheit auf, eine ontologisch faßbare Differenz zu sein.

Ein letztes noch. Die Frage, von welchem Status eigentlich die Differenz der jeweiligen Distinktionen zueinander ist, diese Frage ist merkwürdigerweise m. W. im Kontext der Scholastik nie systematisch gestellt worden. Einzig Ockham hat darauf den Blick gelenkt und es als Argument verwendet, daß unter der Voraussetzung, daß die Dinge real und Begriffe rational voneinander unterschieden sind, die Verschiedenheit dieser beiden Sphären der Wirklichkeit einerseits und der Begriffe andererseits nicht wiederum zu einer dieser Weisen des Unterschiedenseins gehören kann.¹⁰² Das darin allerdings implizierte Problem, was

dann der Grund für die Verschiedenheit der verschiedenen Weisen des Verschiedenseins ist, hat auch Ockham nicht mehr explizit gestellt. Er hat aber deutlich formuliert, daß solche Fragen zur Sache der Philosophie gehören: *cum philosophiae sit naturae rerum et distinctiones earum considerare et cognoscere*.¹⁰³

Anmerkungen

1. Cf. N.J. Wells, „Descartes and the modal distinction“, *The Modern Schoolman* 43 (1966) 1–22.
2. Die Erwähnungen des Suarez etwa bei Leibniz findet man gesammelt: R.v. Nostitz-Rieneck, „Leibniz und die Scholastik“, *Phil. Jb* 7 (1894) 54–67. – Noch Heidegger setzt die von ihm „ontologisch“ genannte Differenz gegen die „Distinktion des Verstandes (ens rationis)“ ab: „Vom Wesen des Grundes“, Vorwort (1949). In: *GA* IX, 123; „Identität und Differenz“. Pfullingen ⁸1986, 54.
3. Dasselbe gilt sicherlich ebenfalls von den Weisen der Einheit, der Zugehörigkeit, des „ordo“, aber auch hier impliziert die Rede von einer Vielheit von Einheitsweisen den Begriff der Verschiedenheit. Die Terminologie ist nicht immer ganz fixiert: Heinrich v. Gent, *qdl.* VI, 1 (X, 2): *diversitas seu differentia*; cf. *qdl.* IX, 3 (XIII, 53, 55); Thomas v. Aquin, *sth.* I, 31, 2; cf. *infra* n. 86.
4. *De trin.* I, 3; Stewart-Rand 6. Thomas v.n Aquin, in *Met.* X, 4 (1984): *ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa ab invicem*; *ScG* I, 54 (452); c. 71 (605); IV, 14 (3510); Ockham, *ord.* I, d. 2 q. 2; *OTh* II, 63: *ubicumque est aliqua multitudo, ibi est aliqua distinctio*.
5. Platon, *Soph.* 256e; Aristoteles, *Met.* X, 3; 1054 b 15–16; ἅπαν πρὸς ἅπαν ἢ ταὐτὸ ἢ ἄλλο. Thomas v. Aquin, in *Met.* X, 4 (2014); Dietrich v. Freiberg, *orig.* 4, 4 (op. III, 169); Duns Scotus, *ord.* I d. 19 n. 9; V, 268 sq.; Ockham, *ord.* I d. 2 q. 2, 63; *esse idem vel distinctum sunt passionibus immediate convenientes illi cui conveniunt*; q. 6; 184: *esse idem et diversum consequuntur ens immediate*; Johannes v. Jandun, *Met.* X, 8; Venedig 1553 (= Frankfurt 1966) f. 122rE; Johannes Buridan, *Met.* IV q. 1; ed. Paris 1518 f. 13ra.
6. Die noch immer gängige Charakterisierung des scholastischen Denkens als eine Prozedur des Distinguierens faßt nur einen Aspekt ihrer Methode, insbesondere das Auseinanderhalten von Bedeutungsunterschieden und die ständige Sorge, verschiedene Probleme nicht in eins zu werfen. G.E. Moore, *Princ. Eth.* 1954 § 17, 27: „The more clearly distinct questions are distinguished, the better is our chance of answering both correctly.“
7. J. Paulus, *Henri de Gand.* Paris 1938, 199: „Le problème des distinctions est l’un des plus importants qu’il soit possible de rencontre chez les scolastiques, et de ceux sur lesquels s’opposent le plus nettement les grandes écoles rivales de la fin du moyen âge.“
8. Immer wieder findet sich die Formulierung: in fine simplicitatis: Albertus Magnus, *Met.* I, 4, 8; ed. Col. XVI, 58, 5; Thomas v. Aquin, *ScG* I, 18. 26 (145. 248); Heinrich v. Gent, *qdl.* V, 2; 154rC; Duns Scotus, *de pr. princ.* IV n. 92; ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974, 124; Henry of Harclay, „Utrum Pater, Filius et Spiritus Sanctus sint unum principium respectu creature vel non“, nr. 46, M.G. Henninger (ed.), *Franc. Stud.* 41 (1981) 305.

9. Die Herkunft der Einteilung der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus ist umstritten: Petri Lombardi, *Sententiae in IV libris distinctae*. Grottaferrata 1971 I, 1, 143* sq.; I. Brady, „The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales“, *Franc. Stud.* 25 (1965) 90–116; M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*. Paris 1950, 146–148.
10. Davon ist natürlich das Problem zu unterscheiden, in welcher Weise dieser schlechterdings einfache Gott Grund für die Vielheit der geschaffenen Dinge sein kann; dies gehört unter dem Stichwort „Ideenlehre“ in die dist. 35–36 des ersten Buches der Sentenzen.
11. A. Dondaine, „Saint Thomas et la dispute des attributs divins“, *Arch. frat. praed.* 8 (1938) 253–262. Keine wesentlichen neuen Fakten bringt der Artikel von B.-M. Le-maigre, „Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins. Pourquoi S. Thomas a-t-il inséré la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, q. 1, a. 3) dans son commentaire des Sentences“, *Rev. des sc. philos. et théol.* 50 (1966) 198–227.
12. Eine Untersuchung dazu, in der die verschiedenen kontroversen Positionen aufeinander bezogen würden, scheint mir ein dringendes Desiderat; einen Anfang dazu hat die wichtige Arbeit von L. Hödl gemacht: „Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin O.P. in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert“, *Riv. di filos. neoscol.* 70 (1978) 113–134.
13. In Anlehnung an den „commentator“ Averroes nennt Thomas Sutton den Heinrich von Gent den „cavillator“: *quaest. ord.*, ed. J. Schneider, München 1977, Register: s. v. cavillator.
14. Sein Einfluß in Paris ergibt sich schon aus seiner extrem langen Lehrtätigkeit dort, auch in Oxford ist er nicht nur der Gegner des Duns Scotus, sondern wird überhaupt in den dortigen Sentenzenkommentaren weit häufiger zitiert als Thomas von Aquin: K. Michalski, *Opuscula philosophica*. Ed. K. Flasch, Frankfurt 1969, 76; J. I. Catto, „Theology and Theologians 1220–1320“. In: *The History of the University of Oxford*. Ed. J. I. Catto, Oxford 1986, 504.
15. R. Imbach, „Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger von Brabant zu Thaddaeus von Parma“. In: *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Ed. A. Maierù u. A. Paravinci Bagliani, Rom 1981, 309: „Im Vergleich zu den Thesen des Aegidius stellt der Versuch Heinrichs ohne Zweifel eine höhere Reflexionsstufe dar, weil die erkenntnismetaphysischen Grundlagen der Verfechter der Realdistinktion durch ein explizites Nachdenken über die menschliche Tätigkeit des Unterscheidens hinterfragt werden.“ cf. J. Paulus, *Henri* (n. 7) 199 sq.
16. *Qu. de esse et essentia*, q. 9; Venedig 1503 (= Frankfurt 1968) f. 19va: non videtur quod sit aliquod differe medium inter differe re et ratione, quia vel uno nomine significamus plura vel pluribus nominibus significamus unum vel pluribus plura. Si uni nomini non respondet unum significatum tantum, sed plura, tunc est aequivocatio, et tunc nihil ad propositum. Si vero pluribus nominibus significamus idem non potest ibi esse differentia nisi rationis. Si vero pluribus plura oportet quod sit differentia rei ... Sed quid sit dare differe medium inter differe re et ratione non videtur intelligibile.
17. *Qdl.* X, 7; *op. omn.* XIV, 164.
18. *Ib.*, 165.
19. Auch sonst bei ihm durchaus geläufig: etwa *qdl.* VI, 2; *op.* X, 2sq.; 6; 25; etc.
20. So auch wieder in *qdl.* XI, 3; ed. Paris 1520 f. 444vR.
21. *Qdl.* V, 6; f. 161rL.

22. *Qdl.* XI, 3; f.444vT. V,6(161rK): super idem enim re fundantur intentiones et rationes diversae.
23. *Qdl.* V, 12; f.171rT; *Sum.* 27,1, ad 5(162rO).
24. Et. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London 1955, 765 n.63: „The formal distinction was to become, perhaps still more than the univocity of being, the distinctive mark of the Scotis school in the middle ages.“ E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*. Münster 1965, 247. — Noch Leibniz identifiziert sie so und kennt auch die verschiedenen Anwendungsgebiete. In seiner Dissertation „De principio individui“ (§ 24) bezieht er sich ausdrücklich auf die scotistische Tradition des Formalismus: Tribuitur [scil. distinctio formalis] communiter Scoto ut media inter realem et rationis, unde eius sectatores dicti Formalistae. (Akad. Ausg. VI,1, 18)
25. B. Jansen, „Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *Distinctio formalis*“, *Zs. f. kath. Theol.* 53 (1929) 317–344, 517–544.
26. L. Hödl, „Neue Begriffe der Seinserkenntnis im Einflußbereich des Heinrich v. Gent“. In: *Die Metaphysik im Mittelalter* (= Misc. Med. II). Ed. P. Wilpert, Berlin 1963, 607–615; 614: „Johannes Duns Scotus begriff die differentia media des Heinrich v. Gent als Formaldistinktion.“ W. Hoeres, „Wesen und Dasein bei Heinrich v. Gent und Duns Scotus“, *Franc. Stud.* 47 (1965) 122 sqq.; J. Paulus, „Henry of Ghent“, *New Cath. Encycl.* VI, 1967, col. 1036; Scotus selbst äußert sich dazu: s. *Met.* VII q. 19 n.4–10; VII, 465b–470a.
27. *S. Praed.* q.25 n.5; I, 492b–493a (Vivès); *ord.* I d.29 n.3; VI, 166.
28. *Ord.* I d.36 n.28; VI, 282 (zur Unterscheidung von der ed. Vaticana wird die Vivès-Ausgabe mit Spaltenangabe zitiert); dies ist offenkundig gegen Heinrich (*qdl.* IX, 2; *op.* XIII, 31) gerichtet: cf. W. Hoeres, *op. cit.* (n.26), 163.
29. Zusammengestellt bei Jansen (n.25) 321 sqq; 519.
30. *Ord.* I d.2 n.388; II, 349: Sed adhuc restat ulterior difficultas. Non enim videtur intelligibile quod essentia non plurificetur et supposita sint plura nisi aliqua distinctio ponatur inter rationem essentiae et rationem suppositi. Et ideo ad salvandum istam compossibilitatem praedictam, oportet videre de ista distinctione.
31. Es wäre dann, bemerkt Scotus sarkastisch, vollkommen überflüssig, so viele Hefte vollzuschreiben, wenn man im Ernste behauptete, die Vielheit der Attribute brächte keine zusätzliche Erkenntnis: *ord.* I d.8 n.204; IV, 267.
32. *Ord.* I d.8 n.186; IV, 56 sq.
33. Zu verweisen ist auf die einschlägigen Arbeiten von Minges, Jansen, Grajewski, Wolter, Hoeres, Honnefelder. Cf. M. Ortoni, „Teoria de las distinciones en el sistema escolástico“, *Verdad y vida* 5 (1947), 257–282; M. Jordan, „What's New in Ockham's Formal Distinction“, *Franc. Stud.* 45 (1985), 97–110. Da der ontologische Formalismus nicht nur das Merkmal des Skotismus bildet, sondern zugleich auch der wichtigste Punkt aller Kontroversen um den Skotismus ausmacht, mischt sich mitunter ein historisches mit einem eher apologetischen Interesse.
34. *Ord.* I d.2 n.394; II, 352; d.8 n.193 (IV, 262).
35. „Formalitas“ und „realitas“ werden bei Duns Scotus „synonym verwendet“ (J.P. Beckmann, *Die Relation der Identität und Gleichheit nach Duns Scotus*. Bonn 1967, 216, was auch etwa Gregor v. Rimini schon notiert hat: *Lect.* I d.33–34 q.1 a.1; *op.* III, 189; der skotische Sprachgebrauch auch bei Nikolaus v. Autrecourt, *Satis exigit ordo*. In: *Med. Stud.* 1 (1939) 239; formalitates inexistentes vel realitates). Dabei hebt Scotus einerseits „realitas“ von „res ab (ox. III d.22 n.5; XIV, 757a: bene facio diffe-

- rentiam inter rem et realitatem), um jede Annäherung an eine dingliche Wirklichkeit zu vermeiden, gleichwohl muß der Anklang an das „Reale“ mitgehört werden. Dieser Begriff von „Realität“ als Sachhaltigkeit blieb bis zu Kant in Geltung und wird erst im 19. Jahrhundert synonym mit „Wirklichkeit“: Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA XXXI, 160; *Die Frage nach dem Ding*, GA XLI, 214 sqq.; *Kants These über das Sein*, GA IX, 451.
36. *Ord.* I d.8 n.246; IV, 246: ens reale quod distinguiter contra ens rationis, est illud quod ex se habet esse, circumscripto omni opere intellectus ut intellectus est; cf. d.2 n.390; II, 350; d.13 n.36; V, 83: quidquid est in essentia ut existens est, esset in ea si per impossibile non esset intellectus negotians circa ipsum.
 37. Auch G.E. Moore hat die Einfachheit des Prädikates „gut“ an einer Farbqualität exemplifiziert: *Principia Ethica*, Cambridge 1971, 10 sqq.
 38. *Ord.* I d.2 n.403; II, 356: Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quiditativa et per se primo modo.
 39. *Ord.* I d.2 n.407; II, 358. Die sachliche Einheit der göttlichen Prädikate schließt nicht deren formale Nicht-Identität aus: ... per identitatem bonitatem esse veritatem in re, non tamen veritatem esse formaliter bonitatem: *ord.* I d.8 n.194; IV, 162.
 40. Zur Terminologie: McCord Adams (n.48), 31 sq.
 41. Cf. supra n.35.
 42. Seinstruktur und Trinitätsproblem, 20 et sqq.
 43. Anlässlich einer Rezension, in: *Scholastik* 18 (1943) 95.
 44. *Jean Duns Scot*, Paris 1952, 181, 249.
 45. Cf. n.48, 26; *William Ockham*, Notre Dame 1987 I, 232.
 46. Art. „Duns Scotus“, *Theol. Realenz.* IX, 1982, 237.
Zu der Textstelle, wo Scotus je höhere reale Einheiten bis zur höchsten Einfachheit zusammenstellt, um dann noch („adhuc ultra“: *ord.* I d.2 n.403; II, 356) die formale Identität davon abzuheben, sagt Honnefelder an anderer Stelle: „Diese Realität des rein Formalen ... besitzt auf Grund ihrer ‚Jenseitigkeit‘ gegenüber den Weisen ontischer Realität als solche keine bestimmte dieser ontischen Weisen, freilich kann sie, und zwar in verschiedenen Graden, ontische Realität besitzen.“ (Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce, *Studia scholastico-scotistica*, Bd. VI, Rom 1978, 329).
 47. Von vielen möglichen sei als ein Beleg angeführt: Jean Gerson, „Contra curiositatem studentium“. In: *Op.* III, 242.
 48. „Ockham on Identity and Distinction“, *Franc. Stud.* 36 (1976) 5–74.
 49. „Ockham and the Formal Distinction“, *Franc. Stud.* 25 (1965) 285–292; cf. id.: *Medieval Logic and Metaphysics*. London 1972, 88–95 (kritisiert von McCord Adams, n.48, 50–59); P. Vignaux, „Nominalism“, *Dict. théol. cath.* XI, 742–746; 778–779.
 50. *Med. Logic*, 89.
 51. W. Hübener, „Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition“. In: *Philosophie im Mittelalter*. Ed. J.P. Beckmann et al., Hamburg 1987, 329–353. Et. Gilson hat allerdings behauptet, die Skotisten hätten eher die skotische Lehre als die Sachprobleme sich zum Gegenstand gemacht: *Jean Duns Scot*, 243; 345 n.5.
 52. Durchbrochen wird sie etwa in der sog. „Quaestio basiliensis“, die M. Grabmann ediert hat: *Ges. Akad.-Abhandl.*, Paderborn 1979, II, 1105–1122; der Hinweis auf die Ausnahmestellung schon dort: 1081.
 53. *Rep.* III q.10; *OTH* VI, 342–344; q.8; (238) er nennt ihn auch einfach „Scotus“: *de corp. Chr.* 6; *OTH* X, 110.

54. Was es mit diesen auf sich haben könnte, ist m.W. noch nicht untersucht worden. Vielleicht kann man darin ein Zwischenstadium sehen zwischen solchen Autoren, die noch mit Anonymisierungsformeln (*quidam*, *multi*) belegt werden, und solchen, die schon unter ihrem eigenen Namen als Autoritäten aufgeführt werden. Die solchermaßen Titulierten werden einerseits noch nicht namentlich genannt, aber andererseits doch schon eindeutig identifiziert. Verzeichnet findet man diese Ehrentitel bei E. Valton, „Docteur“, *Dict. Théol. cath.* IV, 1507–1509; für einige hat die frühesten Erwähnungen erforscht Card. F. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*. München 1919 (Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-philol. u. hist. Kl., Jg. 1919, 9. Abh.); zum „doctor subtilis“: 11 sq.
55. *Rep.* II q. 12–13; *OTh* V, 256; von den Editoren merkwürdigerweise bestritten: *Introductio*, 26*; *de quant.* 3; *OTh* X, 79; *de praed.* q. 1; *Oph* II, 516.
56. *Ord.* I d. 2 q. 6; *OTh* II, 161; d. 2 q. 10 (344): ... *propter magnam notitiam quam habuit de logica*; d. 3 q. 4; II, 432: *unus tamen Subtilis* ...
57. Ockham, *Ord.* I, d. 9 q. 3; *OTh* III, 316; *Sum. log.* III-4, 6; *Oph* I, 780; Duns Scotus, *qdl.* XIV n. 14–16; XXVI, 52a–54a. Zu dieser Lehre, die einer eingehenden interpretatorischen Bemühung wert wäre, schreibt A. B. Wolter: „Perhaps no scholastic has attempted such an elaborate divine psychology as has Duns Scotus. His distinction between God’s manner of knowing his own essence and that of creatures, or between God’s knowledge of what is contingent and what is necessary, has led Scotus to break down God’s mental life, as it were, into so many formalities or rationes and then reconstruct these formally or conceptually distinct elements to establish a certain *ordo naturae*.“ Ockham and the Textbooks: „On the Origin of Possibility“, *Franc. Stud.* 32 (1950) 78.
58. *Ord.* I d. 2 q. 1; *OTh* II, 14: *contra istam opinionem arguo per unum argumentum quod est aequaliter contra distinctionem vel non-identitatem formalem, ubicumque ponatur*; 19: unde *universaliter* dico ...
59. *Ord.* I d. 2 q. 6; *OTh* II, 174; q. 1 (17): ... *ex ista contradictione contingit inferre non-identitatem realem*; 21: *dico quod universaliter in creaturis talia contradictoria, vel affirmatio et negatio eiusdem, nunquam verificantur nisi propter non-identitatem realem*; auf die einschränkende Diskussion in q. 11 (374) werden wir eigens zurückkommen müssen; cf. *qdl.* VI, 8; *OTh* IX, 615.
60. *Ord.* II d. 1 n. 203; VII, 103: *Hanc etiam propositionem ‚illa sunt distincta realiter quorum unum potest manere sine alter‘, negaret protervus. Ista autem negata, perit tota doctrina Philosophi VII Topicorum, qua docet quod propositio vel problema facilius destruitur per contradictionem inventam, sed difficulter construitur; si autem negetur ista propositio, non videtur posse destrui (quia si non destruitur per contradictionem, nec per aliquam aliam oppositionem!), aut saltem non facilius et facillime videtur posse sustineri, — quia nullus locus secundum eum vel ab eo assignatus videtur efficax ad destruendum aliquid, si iste locus destruitur. n. 201 (102): ... ex quo ‚principio primo‘ videtur statim concludi diversitas entium; quia si de aliquibus contradictoria dicuntur, eo modo quo dicuntur de eis, videntur non idem; n. 262 (129): sicut contradictio dicta de aliquibus est via concludendi distinctionem, ita impossibilitas recipiendi praedictam contradictoriorum pertinentium ad esse est via concludendi identitatem in esse. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 54; XVII, 436a: 64. ... necessitas ponendi plura ... quae est ratio universaliter distinguendi hoc ab illo, scilicet contradictio, quae est immediata ratio distinguendi plura sub ente, utpote si hoc at illud recipiant contradictionem in essendo, quia si hoc est, et illud non est, non sunt*

idem ens in essendo. — Zwar findet sich auch bei Thomas die Formulierung: Sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud, ex eo quod hoc non est illud (in *Met.* X, 4; nr. 1997), doch ist der Stellenwert des Widerspruches bei Scotus ein noch weit höherer, da er ja auch die Identität durch ihn definiert: *qdl.* III n. 15; XXV, 138b; sogar das Seiendsein wird als univokes durch Widerspruchsfreiheit bestimmt (*qdl.* III n. 2; XXV, 113a), beziehungsweise, nach der berühmten Definition, als ein eindeutiger Bezugspunkt für widersprüchliche Behauptungen: quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem: *ord.* I d. 3 n. 26; III, 18; etc.

61. *Ord.* I d. 1 q. 5; *OTh* I, 453: impossibile est transire a contradictorio ad contradictorium sine omni mutatione, nisi forte propter solam transitionem temporis in actu, vel quae foret si tempus coexisteret utrique contradictoriorum; cf. *OTh* V, 15 n. 1.
62. *Ord.* II d. 1 n. 240; VII, 119 sq.: relatio habet distinctionem in species suas sicut aliud genus habet distinctionem in species suas: et tamen illa non innotescit nisi per fundamenta; *Met.* V q. 12 n. 2; VII, 291b: quamvis relationes, sicut alia, habent distinctiones specificas secundum proprias differentias, tamen quia latent nos, accipimus distinctionem earum per fundamenta, ex quibus innotescit distinctio relativorum, sive relationum, scilicet effective, sive materialiter. Man könnte auch noch an eine Bemerkung Heideggers denken: „Maßgebend für jede Beziehung bleibt stets, in welchem Bereich sie spielt.“ (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, 78).
63. Cf. *ord.* I d. 2 q. 1; *OTh* II, 14.
64. *Ord.* I d. 1 q. 3; *OTh* I, 407: quando aliqua sic se habent quod unum manet alio non manente, illa distinguuntur realiter; d. 11 q. 2; *OTh* III, 364 sq.; *Rep.* II q. 17; *OTh* V, 386; *Sum. log.* I, 16; *Oph* I, 56; III-4, c. 30; *Oph* I, 704 sq.; cf. Thomas v. Aqu., *Sent.* I d. 9, 1, 1 contra; Aegidius hatte dagegen bezweifelt, ob sich die Behauptung, alles real Differente sei separierbar, auch umkehren läßt: *Theor. de esse* XII. Ed. Hocedez, 67 sq.
65. G. Leff, *William of Ockham*. Manchester 1975, 120: „Under the inescapable alternative of real difference or real identity Ockham dissolved the formal distinction like snow in the sun.“ Es gibt für Ockham „no ontological half-way houses like the formal distinction“ (233). Ähnlich polemisch nennt K. Flasch die scotischen Formalitäten „halb-real“: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt 1987, 153.
66. Thomas v. Aquin, in *Met.* IV, 4 (574): ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae; (Thomas kennt weder den Terminus „ens reale“ noch „realitas“, worauf R. Busa jüngst hingewiesen hat: „Das Problem der thomistischen Hermeneutik nach der Veröffentlichung des Index thomisticus“, *Misc. Med.* 19, 1988, 359. 361. cf. supra n. 34; Heinrich v. Gent, *qdl.* IX, 2; *op.* XIII, 31 sq.; daran ändert auch nichts: Meister Eckhart, Joh. n. 514; LW III, 445; Duns Scotus, s. Elench. q. 1 n. 2, II, 1b.
67. Cf. supra n. 15.
68. *Qu. disp.* 12, *Franc. Stud.* 33 (1973) 368: ens sufficienter dividitur tanquam per differentias primas et immediatas per ens diminutum et incompletum quod est ens rationis et per ens completum et perfectum quod est ens reale habens esse ratum in natura. Unde non est ibi medium ens intentionis.
69. *Qu. ord.*, q. 26. Ed. J. Schneider, München 1977, 724–726; „Tract. de esse et essentia“, *Studia Mediewistyczne* 11 (1970) 246.
70. *Qdl.* VII, 8, *Studia Mediewistyczne* 11 (1970) 275; weitere Texthinweise bei L. Hödl, *Neue Begriffe* (cf. n. 26), 614.
71. *Quodl. Aven.* I, q. 1, ed. P.T. Stella, Zürich 1965, 47: cum idem et differens dividant omne ens, sicut ens dupliciter accipitur, sic identitas et differentia ...

72. *Quaestio*: Utrum esse et essentia sint idem realiter vel differunt. Ed. R. Imbach (cf. supra n.15), 336: omnis distinctio aut est secundum rem et secundum esse reale aut secundum rationem. Nam sicut omne, quod est, aut habet esse reale aut rationis.
73. *Met.* X, 8; f.122rE: Utrum autem in divinis paternitas et filio sint idem vel diversum, quia aliqui ponunt formalitates, hoc habent videre theologi. Buridans Position – er hat Formalitäten abgelehnt: *Eth* VI, 3; f. 119rb – ist von der des Thomas nicht weit entfernt: *Met.* XII, q.4 u. 8.
74. *Ord.* I d.2 q. 11; *Oth* II, 364: Ideo respondeo cum ista opinione, quae videtur nihi probabilior, quod est aliquis modus non-identitatis inter naturam divinam et suppositum; daß die Relation nichts „Positives“ außer und neben dem „absoluten“ Einzelding ist, wird ebenfalls als „probabilior“ bezeichnet: *Rep.* II q. 2; *Oth* V, 48.
75. Das gilt – im Gegensatz zu der selbstbewußten Aussage in der „Lectura“: Qui potest capere, capiat, quia sic esse intellectus meus non dubitat. (XVI, 217) – zumindest für die „Ordinatio“: *ord.* I d. 2 n. 389; II, 349: dico sine assertione et praeiudicio sententiae melioris; dieses ist im übrigen eine nahezu formelhafte Wendung, die bei Duns Scotus m. W. nicht sehr häufig vorkommt (cf. *ox.* III d. 1 q. 1 n. 9; XIV, 26a), aber auch in der zeitgenössischen Scholastik nicht in auffälliger Weise begegnet; etwa Dietrich v. Freiberg, orig., prooem. 3; *op. omn.* III, 137; die oben n. 7 zitierte quaestio von Henry of Harclay, 316; die Formulierung wird verständlich, wenn die lombardische Definition des Häretikers dagegenhält, auf die sich Albertus Magnus in einer schwierigen Frage (Anzahl der Notionen) bezieht: propter difficultatem materiae non ex praesumptione, sed ex ratione hic diversa opinantes, excusantur: quia falsa opinio non facit haereticum, sed potius praesumptio assertionis et defensionis, ut dicit Magister infra. *Sent.* I d. 26a.14; *op. omn.* XXVI, 31b (Borgnet).
76. *Ord.* I d. 2 q. 11; *Oth* II, 370; d. 41 q. un.; *Oth* IV, 605; *Rep.* II q. 3–4; *Oth* V, 64; q. 16 (65, 66); *Rep.* IV q. 15; *Oth* VII, 325.
77. *Ord.* I d. 2 q. 8; *Oth* II, 291 sq.; cf. 289: cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse obiectivo potest tenere quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente; d. 8 q. 2; *Oth* III, 195: Omnia praedicta in ista quaestione dico non asserendo sed tantum recitando, et haec vera ut vera, falsa ut falsa, erronea ut erronea, et absurda ut absurda. Quae tamen sint vera, quae falsa, quae absurda et quae erronea, relinquo aliis discutiendum; d. 13 q. un.; *Oth* III, 422; *ord.* I d. 47 q. un.; *Oth* IV, 684; cf. *SL* I, 50; *Oph* I, 159; besonders drastisch wird der Assertionsvorbehalt in den beiden späteren Traktaten, weil er dort sogar den Charakter einer Generalklausel annimmt: quidquid dicam, suv quacumque dictum in Sacra Scriptura vel Sanctorum, vel contra determinationem et doctrinam Ecclesiae Romanae, vel contra sententiam Doctorum ab Ecclesia approbatorum, non dicam asserendo sed praecise recitando ...: *Tract. de quant.*, q. 1; *Oth* X, 5 sq.; *Tract. de corp. Chr.*, c. 1; *Oth* X, 90 (cf. 105; 112; 125); *SL* I, 44; *Oph* I, 134. – Nichts im engeren Sinne, weil nicht für Ockham oder „den Nominalismus“ spezifisch, hat damit zu tun, daß Ockham seine Aristoteles-Kommentare nicht so verstanden wissen will, als enthielten sie einfachhin seine eigene Lehre: *Expos. in Phys.*, prol. § 1; *Oph* IV, 3 sq.; *SL* I, 44; *Oph* I, 136.
78. G. Leff, *William of Ockham*, XXIV. 412. 436. 525; P. Vignaux, op.cit. (n. 49), col. 778; selbst K. Flasch schreibt in seinem Art. „Allgemeines/Besonderes“, *Hist. Wh. Philos.* I col. 175: „... einen solchen Bruch mit der aristotelischen Logik will er einzig bezüglich der Trinität in reinem Glaubensgehorsam akzeptieren.“

79. *Ord.* I d.30 q.1; *OTh* IV, 290; *Rep.* III q.2; *OTh* VI, 44; *Rep.* IV q.2; *OTh* VII, 37; *Tract. de corp. Chr.* 29; *OTh* X, 157 sq.; bei der Definition des naturaliter zu Behauptenden läßt Ockham die Autoritätsoption weg: *Rep.* II q.12–13; *OTh* V, 268.
80. *Ord.* I d.1 q.5; *OTh* I, 455; d.2 q.3; *OTh* II, 78; q.11 (374).
81. *Ord.* I d.2 q.1; *OTh* II, 17 sq.; das „captivare“ auch wieder im *Tract. de quant.*, q.3; *OTh* X, 70: Immo periculosum et temperarium aestimo velle artare quemcumque ad captivandum intellectum suum vel ad credendum aliquid quod ratio dictat sibi esse falsum, nisi possit elici ex Scriptura Sacra, vel ex determinatione Ecclesiae Romanae, vel ex dictis Doctorum approbatorum ab Ecclesia quale non est illud; *de corp. Chr.* 37; *OTh* X, 213: paratus sum hoc defendere et tenere, quamvis nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid affirmare nisi Romana Ecclesia doceat esse tenendum, quia maior est Ecclesiae Romanae auctoritas quam tota ingenii capacitas. Zu vergleichen wäre die Verwendung des „captivare“ aus 2 Cor. 10, 5 bei Thomas, *sth.* I, 1, 8 bzw. dessen Kommentar in: *II Cor.* 10, 1 (352); cf. L. Bianchi, „Captivare intellectum in obsequium Christi“, *Riv. crit. di storia della filos.* 38 (1983), 81–87; K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz 1989, 28, 45, 67, 72, 114, 220.
82. *Ord.* I d.2 q.11; *OTh* II, 374: ubi sunt distinctae res realiter quae tamen sunt una res realiter; d.5 q.1; *OTh* III, 46: nusquam alibi possunt tres res, quarum nulla est alia, esse una res numero; d.2 q.1; *OTh* II, 19: non debet poni distinctio formalis in creaturis, quia ibi nulla una res simplex est plures res distinctae realiter et quaelibet earum; *SL* II, 2; *Oph* I, 254: in creaturis impossibile est invenire unam rem numero quae sit realiter plures res et quaelibet illarum; *SL* III-1, 16; *Oph* I, 403 sq.
83. *Qdl.* I, 2; *OTh* IX, 16: Et tunc dico quod non est ibi aliqua probatio per aliquod medium evidentius, sed solum est illatio ab explicitum ad implicitum, quia aliud non intelligo per illam distinctionem formalem.
84. *Ord.* I d.2, q.1; *OTh* II, 19: Immo distinguui formaliter non est aliud, sicut ego teneo distinctionem formalem, et hoc est quid nominis ipsius, scilicet quod unum illorum est aliqua res absoluta vel relativa et alterum non est illa res; *qdl.* I, 2; *OTh* IX, 18: quando unus terminus supponit pro re quae est tres res relativae; cf. 12 sq. Die Theorie der Formaldistinktion ist nicht schwieriger als die Trinitätslehre selber: *Ord.* I d.2 q.1; *OTh* II, 17.
85. *Ord.* I d.2 q.11; *OTh* II, 368 sq.
86. *Ord.* I d.2 q.11; *OTh* II, 369: illud principium aliquorum, quod nihil convenit realiter cum aliquo et differt realiter vel formaliter ab eodem per idem sed per aliud et aliud aliquo modo distinctum, est falsissimum et in Deo et in creaturis. cf.: *SL* I, 16; *Oph* I, 55; c.17 (58) c.49 (158); in praedic., prooem. § 2; *Oph* II, 11; 2 § 15 (52); 3 § 1 (56–59); *ord.* I prol. q.11; *OTh* I, 310. 322 sq.; *ord.* I d.2 q.1; *OTh* II, 42 q.; q.6 (196, 211); d.8 q.2; *OTh* III, 194; *qdl.* II, 1; *OTh* IX, 110.
87. Thomas v. Aqu., *Sent.* I d.8, 1, 2, ad 3. In: *Met.* V, 12 (916); X, 4 (2017–18); *sth.* I, 90, 1 ad 3; Duns Scotus, *Ord.* I d.26 n.9; VI, 3; *Rep.Par.* II d.12 q.8 n.3; XXIII, 37a; ähnlich auch noch in den pseudo-skotischen Ergänzungen zu den skotischen Metaphysik-Quaestiones: s. *Met.* X q.8 n.2; VII, 635a; Walter Burley, *Expos. s. Phys.* I, Venedig 1501 f.35ra.
88. Thomas v. Aqu., *Sent.* I d.8, 4, 1 ad 2; de ente, 5; *ed. Leon.* XLIII, 378, 1.30–43; *ScG* I, 21 (199); 26 (247); *pot.* 1, 2 ad 7; 7, 2 ad 4; Aegidius Romanus, in *lib. de causis* 9 (f.35vY); Heinrich v. Gent, *qdl.* XIV, 3; f.562vS. Ockham kann (und braucht) diesen Unterschied ontologisch nicht zu qualifizieren, *Rep.* IV q.15; *OTh* VII, 324: Deus et

- creatura sunt duae res realiter distinctae. — Die Ineinsetzung von Gott und Materie bei David v. Dinand beruhte auf der Universalisierung des Differenz-Begriffes: quaecumque differunt, formis differunt. Ergo si non formis differunt, non differunt, ergo idem sunt: „fragmenta“, *Stud. mediewistyczne* 3 (1963) 88; Albertus Magnus hat genau dies kritisiert (z.B. *Sum. de creat.* II, 5, 2; XXXV, 73a Borgnet); ebenso auch Thomas, *ScG* I, 26(239).
89. R. Imbach, „Wilhelm Ockham“. In: *Klassiker der Philosophie*. Ed. O. Höffe Bd. I, München 1981, 230.
 90. *Rep.* II q. 7; *OTb* V, 107: nullius rei absolutae existentiae repugnat existentia alterius rei absolutae in rerum natura. — Um nur einige Belegstellen für den Ausdruck „res absoluta“ zu nennen: *SL* I, 49; *Oph* I, 154; *ord.* I d. 30 q. 1; *OTb* IV, 314, 316, 317. Eine res kann auch nicht durch eine andere erkannt werden: *Rep.* II q. 12–13; *OTb* V, 310; *qdl.* VI, 8; *OTb* IX, 612 sq.
 91. Man kann die Einheitlichkeit ja tatsächlich nicht in jedem Sinne leugnen. Nur ist das, was die mtl. magistri verbindet, kaum einmal Gegenstand der Texte selbst.
 92. Die Problematik der Begriffe „Nominalismus“ wird schon des längeren verhandelt. Da mir die Gefahr der Mißdeutung nicht besonders eklatant scheint, kann man diesen Begriff als bloße Etikettierung verwenden, weil ja jedermann weiß, wer gemeint ist. Mit Bezug auf den Namen „Nominalismus“ gilt also der „nominalistische“ Grundsatz: nomina sunt ad placitum.
 93. Sie ist ebensowenig wie die falsitas eine zur propositio hinzukommende Qualität: *SL* I, 43; *Oph* I, 130 sq.
 94. *SL* III-2, 27; *Oph* I, 553. Zur Unterscheidung von Akt und Potenz: omne ens est in actu et nullum ens est in potentia: *Expos. Phys.* III, 2 § 1; *Oph* IV, 415.
 95. M. Markowski hat in diesem Zusammenhang von „Reismus“ gesprochen: „Johannes Buridans Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burley“, *Med. Philos. Polon.* 26 (1982) 12.
 96. *ScG* III, 75 (2513); singularia autem sunt entia, et magis quam universalia, quia universalia non subsistunt per se; *ScG* I, 65 (530); *sth.* I, 98, 1: ipsa individua sunt de principali intentione naturae; ganz ähnlich Duns Scotus, *Rep. Par.* I d. 36 q. 4 n. 25; XXII, 457b: intentio naturae in specie sistit, tanquam in pefectiore quam sit genus, et sistit in individuo, tanquam in entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei; auch sog. „Platoniker“ haben ähnlich formulierte Behauptungen: Heinrich v. Gent, *qdl.* IX, 15 (XIII, 265): In re enim nihil existit nisi singulare ens; Walter Burley, *De materia et forma*. Oxford 1518 f.2r: secundum actum existendi, nihil est extra animam nisi singulare; die „Individualität“ Gottes wird bei Thomas noch vorsichtiger formuliert — *sth.* I, 29, 3 ad 4: Individuum autem esse Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importet incommunicabilitatem; pot. 9, 5 ad 1: licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur ... — als späterhin: Heinrich v. Gent, *qdl.* II, 8; VI, 46: essentia deitatis in quantum huiusmodi non nisi singularitas quaedam esse potest; *Sum.* 44, 1; f.12rC; Duns Scotus, *ord.* I d. 5 n. 113; V, 68: deitas de se est „haec“.
 97. *In de heb.* II (23): ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; *de div. nom.* VIII, 1 (751): quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit.
 98. *SL* I, 14; *Oph* I, 48; quodlibet universale est una res singularis; c.17 (60); c.25 (83): universalia ... sunt quaedam entia in anima, distincta inter se et a rebus extra; *qu.*

- in *Phys.*, q. 3; *Oph* VI, 403; *qdl.* IV, 35; *OTh* IX, 474; mit Berufung auf *qdl.* V, 21; *OTh* IX, 563 sagt R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*. Berlin 1970, 144 zu Recht: „Das ens rationis wird ebenfalls zum ens reale.“ Dazu jüngst auch Th. Kobusch, *Sein und Sprache*. Leiden 1987, 181 sqq. — Robert Holcot scheint dies wirklich vertreten zu haben: *omnis distinctio est distinctio realis* (H. G. Gelber (ed.), *Exploring the Boundaries of Reason. Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot* O. P. Toronto 1983, 59), und es findet sich ebenfalls unter den von Autrecourt verurteilten Sätzen, *Art. condemn.* 60. Ed. R. Imbach/D. Perler, Hamburg 1988 (wobei Perler allerdings die Zuschreibung für fraglich hält, XXXIV) 94: *quecunque distinguntur, summe distinguntur et equaliter distinguntur*.
99. Cf. A. Maurer, „Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning“, *Med. Stud.* 12 (1950) 216–222.
100. *Qdl.* VI, 8; *OTh* IX, 611; q. 12 (631); q. 26 (683); *ord.* I d. 26 q. 2; *OTh* IV, 166: *dico quod quamvis relatio in creaturis sit minimo entitatis, — si tamen sit ponenda —, tamen relatio divina non est minimae entitatis sed est maximae entitatis.* — Auch die Reformulierung des Universalienrealismus als Behauptung wirklicher und zugleich universaler „res“ wirkt als Reformulierung einer verbreiteten Theorie (*fuit opinio multorum*) in einer bezeichnenden Weise inadäquat: *ord.* I d. 2 q. 4; *OTh* II, 121; in *periherm.* I prooem., § 8; *Oph* II, 363.
101. *De an.* I, 5; Venedig 1516 f. 3ra; *Phys.* I, 7; f. 8va.; *Met.* I, 7; f. 8ra.
102. *Ord.* I d. 2 q. 3; *OTh* II, 78: *vel distinguiter sicut ens reale ab ente rationis vel e converso; et ista distinctio stricte et proprie necx est realis nec rationis, sed est quasi media, quia unum extremum est ens reale et aliud est ens rationis; qualiter autem debeat vocari non curo ad praesens, quia hoc est in voluntate loquentium ...; ord.* I d. 2 q. 7; *OTh* II, 236; im cap. 51 der *Sum. log.*, das Adam Wodeham zugeschrieben wird, heißt es: ... *termini relativi, qui realiter distinguuntur a rebus extra: Oph* I, 166, 1.106–107.
103. *Tract. de quant.*, prol.; *OTh* X, 4.