

DOMINIK PERLER

# Eine Person sein

Philosophische Debatten im Spätmittelalter



---

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2020  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne  
Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photome-  
chanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer  
Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier. ISO 9706  
Satz: Marion Juhas, Frankfurt am Main  
Druck: und Bindung: Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany  
ISSN 0175-6508  
ISBN 978-3-465-04409-3

## VORWORT

„It may be that some philosophical problems have no solutions. I suspect this is true of the deepest and oldest of them. They show us the limits of our understanding. In that case such insight as we can achieve depends on maintaining a strong grasp of the problem instead of abandoning it, and coming to understand the failure of each new attempt at a solution, and of earlier attempts.“

Thomas Nagel, *Mortal Questions*, xii

Die Frage nach der Natur einer Person ist in der Philosophie immer wieder diskutiert worden. In unterschiedlichen Kontexten zielte die Debatte jedoch auf ganz unterschiedliche Probleme ab. In neuerer Zeit ist vor allem das Problem der diachronen Identität in den Mittelpunkt gestellt worden. Ausgehend von Locke und anderen frühneuzeitlichen Autoren haben zahlreiche Philosophinnen und Philosophen gefragt, wie denn die Natur einer Person zu erklären ist, die über die Zeit hinweg dieselbe Person bleibt. Wie selbstverständlich ist dabei angenommen worden, dass genau diese Frage im Zentrum der Debatte stehen sollte und dass die relevante Debatte erst in der Frühen Neuzeit begonnen hat.

Dieses Buch vermeidet beide Annahmen und versucht dadurch, den Blick historisch und systematisch wieder auszuweiten. Erstens soll gezeigt werden, dass die philosophische Debatte zur Natur einer Person lange vor Locke begonnen hat. Schon die Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts untersuchten mit viel Scharfsinn, was eine Person ist, durch welche besonderen Eigenschaften sie sich auszeichnet und wie sie sich von anderen Dingen unterscheidet. Dabei verfolgten sie nicht nur theologische Interessen, wie häufig argumentiert wird, sondern in mindestens so hohem Maße auch anthropologische. Sie wollten wissen, was eine *menschliche* Person ist, und widmeten sich deshalb einer genauen Analyse der besonderen menschlichen Eigenschaften. Zweitens soll auch gezeigt werden, dass nicht nur das Problem der diachronen Identität von Bedeutung ist. Bevor erläutert werden kann, wie eine Person über die Zeit hinweg dieselbe Person bleiben kann, muss grundsätzlich geklärt werden, was eine Person überhaupt zu einer Person macht. Genau dies erkannten bereits die mittelalterlichen Autoren. Sie setzten daher bei me-

taphysischen Untersuchungen an und bauten darauf psychologische und handlungstheoretische auf. Dieses Buch befasst sich mit allen drei Arten von Untersuchungen.

Freilich soll keine einheitliche scholastische Theorie der Person vorgestellt werden. Der besondere Reiz mittelalterlicher Autoren besteht gerade darin, dass sie unterschiedliche Erklärungsansätze entwickelten und zu keinem abschließenden Ergebnis gelangten. Ihre Diskussionen zeigen, dass die Frage nach der Natur einer Person zu den fundamentalen „mortal questions“ gehört, auf die es keine endgültige Antwort gibt. Eine Auseinandersetzung mit ihren Lösungsvorschlägen fordert uns heraus, genauer zu prüfen, wie die Frage vor dem Hintergrund bestimmter theoretischer Annahmen gestellt wurde. Daher soll in diesem Buch stets der jeweilige Kontext der metaphysischen, psychologischen und handlungstheoretischen Untersuchungen berücksichtigt werden. Bildlich gesprochen: Stets soll das Spielfeld, auf dem die Figuren im theoretischen Spiel angeordnet wurden, in den Blick genommen werden. Die Textanalysen greifen deshalb in scheinbar entlegene Debatten aus, die vom Sündenfall Adams bis zur Auferstehung der Toten reichen. Hoffentlich wird dabei sichtbar, dass alle diese Debatten um das Problem der Person kreisten. Ein Ziel dieses Buches besteht nicht zuletzt darin, den Zusammenhang zwischen Debatten aufzuzeigen, die häufig unabhängig voneinander betrachtet werden. Oder wieder bildlich gesprochen: Es soll verdeutlicht werden, dass scheinbar disparate Figuren tatsächlich auf demselben Spielfeld stehen.

Die Arbeit an diesem Buch hat sich über mehrere Jahre hingezogen und ist teilweise durch die Beschäftigung mit anderen Projekten unterbrochen worden. Ohne die Ermunterung und Unterstützung, die ich von zahlreichen Personen und Institutionen erfahren habe, hätte es nicht entstehen können. Erste Vorarbeiten gehen auf meine Aufenthalte als „Global Scholar“ in Princeton (2013–2015) zurück. Ich danke der Princeton University für die großzügige Einladung und Daniel Garber für die herzliche Gastfreundschaft sowie für die Zusammenarbeit in stimulierenden Seminaren. Erste Skizzen des Buches konnte ich zunächst in französischer Sprache als Chaim Perelman Professor an der Université libre de Bruxelles (Frühling 2016) und dann als Gastprofessor an der École normale supérieure in Paris (Frühling 2017) vorstellen. Auch diesen beiden Institutionen danke ich für die Einladung. Arnaud Pelletier, der mich in Brüssel herzlich empfing, und Jean-Pascal Anfray, der mich ebenso herzlich in Paris als Gastgeber betreute, bin ich für die Gastfreundschaft äußerst dankbar. Mit Tad Schmaltz, der sich gleichzeitig mit mir an der École normale supérieure aufhielt, durfte ich das Büro teilen. Ich danke

ihm für die anregenden Diskussionen, die wir zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theorien geführt haben.

Mit zahlreichen Kolleginnen und Kollegen konnte ich Gespräche zu verschiedenen Problemkomplexen führen, die in diesem Buch behandelt werden. Tobias Hoffmann, Jörn Müller, Sonja Schierbaum und Stephan Schmid haben sich zudem die Zeit genommen, einzelne Kapitel ausführlich zu kommentieren. Ich danke ihnen für ihre wertvollen Anregungen und für kritische Einwände, die mich zur Prüfung und Überarbeitung zahlreicher Interpretationen veranlasst haben. Dina Emundts, Tobias Rosefeldt und Holmer Steinfath, die Herausgeber der Reihe „Philosophische Abhandlungen“, haben das ganze Buchmanuskript sorgfältig kommentiert. Auch ihnen bin ich für ihre wertvollen Bemerkungen zu Dank verpflichtet. Carolin Finkemeyer und Claudio Mazzocchi danke ich für die Hilfe bei der Druckvorbereitung.

Für die Ausarbeitung der Gesamtstruktur des Buches und für die Redaktion der einzelnen Kapitel brauchte ich Zeit und Ruhe – ein Gut, das im universitären Alltag immer seltener wird. Ich danke der Volkswagen-Stiftung für eine „Opus magnum“-Förderung, die mir den erforderlichen Freiraum verschaffte. Ohne diese Förderung wäre das Buch wohl ein reines Phantasiegespinst geblieben.

Einige Gedanken, die in einzelne Abschnitte der ersten drei Kapitel eingeflossen sind, habe ich in einer ersten Fassung in Aufsätzen skizziert. Es handelt sich um folgende Texte: „Rational Seeing: Thomas Aquinas on Human Perception“, in: *Medieval Perceptual Puzzles: Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, hrsg. von E. Baltuta, Leiden: Brill, im Druck (zu Kapitel I); „Das Jenseits als Theorielabor. Philosophische Debatten in methodischer Perspektive“, in: *Evidenzen des Jenseits. Konzeptionen und Bilder im Spätmittelalter*, hrsg. von D. Perler und F. Wille, Göttingen: Wallstein, im Druck (zu Kapitel II); „Are Reflexive Acts Possible? A Late Medieval Controversy“, in: *Miroir de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard*, hrsg. von Ch. Grellard, Paris: Vrin 2017, 213–226 (zu Kapitel III). In allen drei Fällen habe ich die skizzierten Gedanken weiterentwickelt und in eine größere Argumentation eingebaut. Sämtliche Übersetzungen von lateinischen Zitaten, die sich in den einzelnen Kapiteln finden, stammen von mir.

Die Entstehung dieses Buches fiel in eine Zeit, die mit wissenschaftspolitischen und organisatorischen Aufgaben prall gefüllt war. Während dieser Zeit haben mich Kolleginnen und Kollegen sowie Freunde immer wieder ermuntert, die Arbeit am Buch nicht aufzugeben und unabirrt daran festzuhalten, dass es ein akademisches Leben jenseits von Sitzungen, Drittmittelanträgen und Gutachten gibt. Sie haben mir vor Augen ge-

führt, was eine Person auszeichnet: „non solum agitur, sed per se agit.“ Eine Person zu sein heißt, das Leben selbst in die Hand zu nehmen, selbst Prioritäten zu setzen und selbst zu handeln. Allen, die mir dies immer wieder in Erinnerung gerufen haben, bin ich zu Dank verpflichtet.

Berlin, im August 2019

## INHALT

EINLEITUNG .....	1
§ 1 Drei Dimensionen einer Person .....	1
§ 2 Ausgangspunkte für die mittelalterlichen Debatten .....	12
§ 3 Methodische Vorbemerkungen .....	20
I DIE METAPHYSISCHEN DIMENSIONEN: KONSTITUTIONSPROBLEME .....	25
§ 4 Die Ausgangsfrage: eine oder mehrere Formen in einer Person? .....	25
§ 5 Die unitaristische Position .....	30
§ 6 Form und Vermögen .....	36
§ 7 Die rationale Durchdringung einer Person .....	45
§ 8 Die pluralistische Position .....	57
§ 9 Das Einheitsproblem .....	67
§ 10 Ein additives Modell der Rationalität? .....	75
§ 11 Schlussfolgerungen .....	85
II DIE METAPHYSISCHEN DIMENSIONEN: IDENTITÄTSPROBLEME .....	91
§ 12 Anfang und Ende einer Person .....	91
§ 13 Der embryonale Status .....	97
§ 14 Potentielle und aktuelle Person .....	110
§ 15 Auferstehung aus unitaristischer Sicht .....	117
§ 16 Halbe und ganze Personen .....	129
§ 17 Auferstehung aus pluralistischer Sicht .....	138
§ 18 Identität ohne Persistenz .....	146
§ 19 Schlussfolgerungen .....	154

III	DIE PSYCHOLOGISCHE DIMENSION: REFLEXIONSPROBLEME .....	161
§ 20	Reflexion als wesentliches Merkmal einer Person .....	161
§ 21	Sinnliche Reflexion .....	166
§ 22	Intellektuelle Reflexion .....	176
§ 23	Ist Reflexion überhaupt möglich? .....	189
§ 24	Zwei Arten des Selbstwissens .....	200
§ 25	Subjektwissen und Aktwissen .....	214
§ 26	Reflexion und freier Wille .....	222
§ 27	Schlussfolgerungen .....	228
IV	DIE PSYCHOLOGISCHE DIMENSION: ERINNERUNGSPROBLEME .....	233
§ 28	Die zeitliche Ausdehnung einer Person .....	233
§ 29	Sinnliches Gedächtnis und Wiedererinnerung .....	237
§ 30	Intellektuelle Erinnerung .....	251
§ 31	Erinnerung nach dem Tod und intuitive Erkenntnis .....	260
§ 32	Objekt- und Akterinnerung .....	269
§ 33	Die Funktion des Habitus .....	280
§ 34	Erinnerung und Klugheit .....	290
§ 35	Schlussfolgerungen .....	299
V	DIE HANDLUNGSTHEORETISCHE DIMENSION: FREIHEITSPROBLEME .....	303
§ 36	Die Person als Handlungssubjekt .....	303
§ 37	Die Bedingungen für eine freie Handlung .....	309
§ 38	Ein intellektueller Determinismus? .....	320
§ 39	Die Erfahrung der Freiheit .....	329
§ 40	Der Wille als aktives Vermögen .....	340
§ 41	Das Problem der Selbstbewegung .....	352
§ 42	Der Testfall nach dem Tod .....	365
§ 43	Schlussfolgerungen .....	371

VI	DIE HANDLUNGSTHEORETISCHE DIMENSION: VERANTWORTUNGSPROBLEME .....	377
§ 44	Die dysfunktionale Person .....	377
§ 45	Bedingt gewollte Handlungen .....	381
§ 46	Handeln aus Leidenschaft .....	392
§ 47	Handeln gegen aktuelles Wissen .....	406
§ 48	Die Unordnung des Willens .....	417
§ 49	Ein irrationaler Wille? .....	429
§ 50	Der Sündenfall Adams .....	439
§ 51	Schlussfolgerungen .....	444
	SCHLUSS .....	449
§ 52	Die Einheit der drei Dimensionen .....	449
	LITERATUR .....	463
Literatur bis 1900 .....	463	
Literatur nach 1900 .....	465	
	REGISTER .....	483
Personenregister .....	483	
Sachregister .....	489	

## EINLEITUNG

### *§ 1 Drei Dimensionen einer Person*

Es scheint selbstverständlich, dass wir uns selbst und unsere Mitmenschen nicht bloß als materielle Gegenstände betrachten, auch nicht bloß als Lebewesen, sondern als Personen. Als Personen respektieren wir uns gegenseitig, und als Personen schreiben wir uns besondere Eigenschaften zu. So gehen wir davon aus, dass wir als Personen über ein Bewusstsein verfügen, und zwar nicht nur von einzelnen geistigen und körperlichen Zuständen, sondern auch von uns selbst: Wir erfassen uns selbst als Subjekte zahlreicher Zustände. Genau dadurch unterscheiden wir uns von anderen Lebewesen, die vielleicht Gegenstände in ihrer Umgebung erfassen können, aber nicht sich selbst als Subjekte. Meistens nehmen wir an, dass wir uns sogar als zeitlich ausgedehnte Subjekte erfassen können. Ganz gleichgültig, welche Zustände wir in der Vergangenheit hatten und jetzt gerade haben, wir sind imstande, alle diese Zustände uns selbst zuzuschreiben und uns so als Subjekte zu begreifen, die über die Zeit hinweg eine Kontinuität bewahren.

Normalerweise beschränken wir uns aber nicht auf diese psychologische Dimension, wenn wir uns als Personen beschreiben. Meistens verweisen wir auch auf eine weitere Dimension, die das Handeln betrifft. Als Personen zeichnen wir uns nämlich dadurch aus, dass wir nicht nur von den Handlungen anderer Subjekte betroffen sind, sondern auch selbst handeln. Wir sind imstande, eigene Überlegungen über angemessene Handlungen anzustellen, eigene Entscheidungen zu treffen und auf dieser Grundlage auch eigene Handlungen hervorzubringen. Darin unterscheiden wir uns wiederum von Lebewesen, die vielleicht Körperbewegungen ausführen, dies aber nicht auf der Grundlage von Überlegungen und Entscheidungen tun und daher nicht im strengen Sinn handeln. Auch hier gilt wieder, dass wir wie selbstverständlich eine zeitliche Kontinuität annehmen. Wir gehen davon aus, dass wir heute immer noch dieselben Personen sind wie gestern und dass wir uns daher auch heute noch unsere gestrigen Handlungen zuschreiben können, ja dass wir auch heute noch für unsere gestrigen Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden können.

Doch was macht uns zu Personen? Was ermöglicht es uns, uns selbst als Subjekte zu erfassen und selbst Handlungen hervorzubringen? Wa-

rum gelingt uns dies nicht nur zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern auch über die Zeit hinweg? Und warum bleiben wir dabei trotz aller Veränderungen dieselben Personen? Diese Fragen stehen im Mittelpunkt zahlreicher philosophischer Debatten. Doch es scheint zunächst, als würde man in den Texten mittelalterlicher Autoren vergeblich nach einer Antwort suchen. Zwar befassten sie sich ausführlich mit der Natur und den besonderen Eigenschaften einer Person, sie schienen sich aber nicht für menschliche Personen zu interessieren, sondern nur für göttliche Personen. Dies zeigt sich schon darin, dass sie ihre Untersuchungen in theologischen Kontexten anstellten und sich dabei auf Probleme der christlichen Dogmatik konzentrierten. Zwei Problembereiche standen dabei im Vordergrund.

Der erste Bereich betraf die Trinitätslehre. Gemäß der christlichen Glaubensauffassung, die spätestens seit dem ersten Konzil von Nicäa (325) immer wieder bekräftigt wurde, gibt es nur einen Gott, aber drei göttliche Personen. Dieser Lehrsatz warf allerdings eine Reihe von Fragen auf. Wie kann ein einziger Gott überhaupt in drei Personen präsent sein? Welchen Status hat jede Person? Was zeichnet jede als eine besondere Person aus? Und wie verhalten sich alle drei Personen zueinander? Angesichts dieser naheliegenden Fragen ist es nicht erstaunlich, dass die Trinitätslehre ausführlich diskutiert wurde und Pflichtstoff für jeden angehenden Magister in einer mittelalterlichen Universität war.<sup>1</sup>

Der zweite Problembereich, der für die mittelalterlichen Autoren relevant war, betraf die Christologie. Im Konzil von Chalcedon (451) wurde festgehalten, dass Christus eine Person ist, die über zwei NATUREN verfügt: Er ist gleichzeitig Gott und Mensch. Doch auch dieser Lehrsatz warf sogleich eine Fülle von Fragen auf. Wie kann eine einzige Person denn über zwei NATUREN verfügen? Zeichnet sich nicht jede Person dadurch aus, dass sie durch genau eine Natur bestimmt ist? Und wie verhalten sich die beiden NATUREN zueinander? Bilden sie eine Art Mischnatur oder bewahrt jede Natur ihre Eigenständigkeit? Auch diese Fragen wurden ausführlich diskutiert und bildeten während des ganzen Mittelalters den Ausgangspunkt für subtile Analysen zum Verhältnis von Natur und Person in Christus.<sup>2</sup>

Betrachtet man sowohl den trinitarischen als auch den christologischen Kontext, scheint es, als hätten sich die mittelalterlichen Autoren ausschließlich mit der Natur einer göttlichen Person beschäftigt. Es

<sup>1</sup> Vgl. Emery und Levering 2011, zu den spätmittelalterlichen Debatten Friedman 2010.

<sup>2</sup> Eine detaillierte Darstellung bieten Adams 1999a und Cross 2002.

scheint zudem, als hätten sie sich nur für metaphysische Probleme interessiert. Im Vordergrund standen ja immer die Fragen, wie sich eine göttliche Person konstituiert, d. h. welche besondere Natur (oder Naturen) sie hat, und wie sie sich von anderen göttlichen Personen unterscheidet. Ob es auch menschliche Personen gibt und wodurch sie sich auszeichnen, scheint keine relevante Fragestellung gewesen zu sein. Vor allem scheinen sich die mittelalterlichen Autoren gar nicht mit psychologischen und handlungstheoretischen Problemen beschäftigt zu haben. Dass sich eine menschliche Person selbst als Subjekt erfassen kann und auch selbst handeln kann, scheint für sie keine Rolle gespielt zu haben. Erst in der Frühen Neuzeit betonten Philosophen genau diese Eigenschaften. Ein besonders prominenter Fall ist John Locke. Er definierte eine Person ausdrücklich als ein „denkendes, intelligentes Wesen, das über Vernunft und Reflexion verfügt und sich selbst als sich selbst betrachten kann, als dasselbe denkende Ding zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten.“<sup>3</sup> Damit stellte Locke die psychologische Dimension einer Person in den Vordergrund. Zudem verwies er auf die handlungstheoretische Dimension. Er betonte nämlich, der Begriff der Person beziehe sich auf ein Wesen, das gute oder schlechte Handlungen vollbringe, und sei daher „nur auf intelligente Akteure anwendbar, die für ein Gesetz sowie für Glück und Unglück zugänglich sind.“<sup>4</sup> Offensichtlich konzentrierte sich Locke ganz auf menschliche Personen und charakterisierte sie genau so, wie es auch heute noch selbstverständlich erscheint: zum einen als psychologische Subjekte, die über ein Selbstbewusstsein verfügen und sich selbst erfassen können, zum anderen als Handlungssubjekte, die selbst handeln und dafür zur Rechenschaft gezogen werden können.<sup>5</sup>

Angesichts dieses deutlichen Unterschiedes zwischen der mittelalterlichen und der frühneuzeitlichen Auffassung ist es nicht erstaunlich, dass viele heutige Theorien der Person an Locke und seine Nachfolger anschließen, die mittelalterlichen Debatten jedoch ausblenden.<sup>6</sup> Erst bei Locke stand ja die menschliche Person – nicht die göttliche – im Mittelpunkt des Interesses, und erst bei Locke traten die psychologische und

<sup>3</sup> *Essay II.xxvii.9* (ed. Nidditch, 335): „.... a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places...“

<sup>4</sup> *Essay II.xxvii.26* (ed. Nidditch, 346): „.... belongs only to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery.“

<sup>5</sup> Es ist daher nicht überraschend, dass die Betonung dieser beiden Dimensionen als ein Merkmal der frühneuzeitlichen Philosophie betont wird; so etwa Thiel 2011.

<sup>6</sup> Besonders deutlich zeigt sich dies in den neo-lockeianischen Debatten über die diachrome Identität einer Person; vgl. einen Überblick in Quante 1999.

die handlungstheoretische Dimension – nicht die metaphysische – in den Vordergrund. Selbst in der mediävistischen Forschung spielen die scholastischen Diskussionen über die Person nur eine untergeordnete Rolle. Zwar gibt es eine Reihe von Studien über die Entstehung des Personenbegriffs im Mittelalter, auch über den Personenbegriff bei einzelnen Autoren, aber sie beziehen sich fast ausschließlich auf den trinitarischen oder den christologischen Kontext und sind folglich theologisch ausgerichtet.<sup>7</sup> Philosophische Gesamtdarstellungen gehen überhaupt nicht auf Theorien der Person ein oder betonen sogar, dass es irreführend wäre, im Mittelalter nach Theorien zu suchen, die auch psychologische und handlungstheoretische Aspekte berücksichtigen.<sup>8</sup>

Gab es im Mittelalter also keine Theorien der menschlichen Person? Sollte man erst bei Locke ansetzen, wenn man subtile Analysen sucht? Dies wäre kaum angemessen. Zunächst gilt es zu beachten, dass mittelalterliche Untersuchungen zwar häufig von theologischen Fragestellungen ausgingen und in theologischen Texten (etwa in Sentenzenkommentaren oder Summen) ausgearbeitet wurden, sich dabei aber keineswegs auf theologische Probleme beschränkten. Die Theologie diente vielmehr als Sprungbrett für eine philosophische Debatte zur Frage, wodurch sich eine Person – auch eine menschliche Person – auszeichnet. Dies lässt sich am Beispiel Thomas von Aquins verdeutlichen.

Wie alle mittelalterlichen Autoren interessiert sich auch Thomas für die Frage, in welchem Sinn Gott als Person aufgefasst werden kann und wie man sogar von drei Personen in einem einzigen Gott sprechen kann. Er betont aber, dass man diese Frage nur beantworten kann, wenn man zunächst grundsätzlich geklärt hat, was unter einer Person zu verstehen

<sup>7</sup> So etwa die Gesamtdarstellungen von Schlapkohl 1999 und Koterski 2004 sowie die Einzeldarstellungen von Principe 1967 (zu Alexander von Hales), Principe 1975 (zu Philipp dem Kanzler), Adams 1982 (zu Ockham), Hofmann 1984 (zu Richard von St. Viktor), Burger 1994 (zu Duns Scotus), Emery 2005 und Gorman 2017 (zu Thomas von Aquin), Hipp 2001 (zu Albertus Magnus), Barnes 2008 (zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin), Paasch 2012 (zu Heinrich von Gent, Duns Scotus und Ockham). Eine Ausnahme stellt die Studie von Wéber 1991 dar, die allerdings nur auf ausgewählte metaphysische Probleme eingeht, sowie die Gesamtdarstellung von Kobusch 1997, die im ersten Kapitel die handlungstheoretische Dimension skizziert. Ebenfalls anthropologisch ausgerichtet ist die Studie von De l'Assomption 2014, die sich jedoch auf Thomas von Aquin beschränkt.

<sup>8</sup> So sucht man in der *Cambridge History of Medieval Philosophy* (Pasnau 2014), der aktuellsten und umfassendsten Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Philosophie, vergeblich nach einer Erwähnung solcher Theorien. Williams (im Druck) zieht in seinem Überblick sogar eine klare Trennlinie zwischen mittelalterlichen, rein theologisch-metaphysisch ausgerichteten Theorien und modernen Theorien.

ist. Daher setzt er bei Boethius an, der in seinen *Opuscula Theologica* eine Person als „eine individuelle Substanz mit einer rationalen Natur“ bestimmt hatte, und hält fest, dass hier mehrere Punkte zu beachten sind.<sup>9</sup> Erstens ist eine Person eine *individuelle* Substanz und damit, aristotelisch gesprochen, eine erste Substanz. Eine Person ist also immer ein konkreter Gegenstand, der an sich existiert und mit zahlreichen Eigenschaften ausgestattet ist. Deshalb muss eine Person klar von einer Art oder einer Gattung unterschieden werden. Zweitens gilt es zu beachten, dass eine Person mit einer *rationalen* Natur ausgestattet ist und sich dadurch von anderen individuellen Substanzen, etwa von Tieren, unterscheidet. Nun gibt es aber unterschiedliche konkrete Gegenstände mit einer rationalen Natur, Gott und Engel ebenso wie etwa Platon oder Sokrates. Wie unterscheidet sich dann eine menschliche Person von einer andersartigen Person? Entscheidend ist, dass nur eine menschliche Person einen Körper hat und daher eine *materielle* Substanz mit einer rationalen Natur ist. Dies führt Thomas zu der folgenden allgemeinen Bestimmung:

„Person‘ bezeichnet also in jeder beliebigen Natur das, was an dieser Natur besonders ist. So bezeichnet dieser Ausdruck in der menschlichen Natur dieses Fleisch, diese Knochen und diese Seele; dies sind die Prinzipien, die einen Menschen individuieren. Wenn sie auch nicht zur Bezeichnung einer [jeden] Person gehören, so doch zur Bezeichnung einer menschlichen Person.“<sup>10</sup>

Offensichtlich ist eine menschliche Person nicht – wie später bei Locke – einfach ein denkendes, intelligentes Wesen. Sie ist vielmehr ein Wesen aus Fleisch und Knochen. Trotzdem ist sie nicht einfach ein lebendiger Körper, der wie andere Körper bloß über vegetative und sinnliche Fähigkeiten verfügt, sondern ein Körper, der eine ihm eigene Seele hat, die Thomas als rationale Seele bestimmt. Aufgrund dieser Seele verfügt eine menschliche Person immer auch über eine Denkfähigkeit. Sie ist also ein körperliches und gleichzeitig auch ein denkfähiges Wesen.

Diese Bestimmung wirft natürlich zahlreiche Probleme auf. Wie kann ein körperliches Wesen überhaupt eine rationale Seele haben und damit auch ein denkfähiges Wesen sein? Zu welchen besonderen Aktivitäten ist es dank der rationalen Seele imstande? Und wie kann es sowohl als kör-

<sup>9</sup> Vgl. *Summa theologiae* (= *STh*) I, q. 29, art. 1; *De potentia*, q. 9, art. 2. Boethius' Bestimmung findet sich in *Contra Eutychen et Nestorium* (*Opuscula Theologica* V.3, ed. Moreschini, 214): „naturae rationabilis individua substantia.“

<sup>10</sup> *STh* I, q. 29, art. 4: „Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae.“

perliches als auch als denkfähiges Wesen über die Zeit hinweg dasselbe Wesen bleiben? Diese Fragen führen unmittelbar in ein metaphysisches Dickicht, das es zu lichten gilt. Im Moment soll dieses Dickicht noch nicht betreten werden. Entscheidend ist hier nur der Ansatzpunkt, den Thomas wählt. Er geht zwar von einem klassischen theologischen Text aus, eröffnet aber sogleich eine anthropologische Perspektive, indem er festhält, dass die Bestimmung einer menschlichen Person mindestens so wichtig ist wie jene einer göttlichen Person.<sup>11</sup> Daher widmet er sich eingehend den besonderen Merkmalen einer *menschlichen* Person und entwickelt eine umfassende Theorie, die erklärt, was unter einem körperlichen und gleichzeitig denkfähigen Wesen genau zu verstehen ist, d.h. was es konstituiert, was seine Identität über die Zeit hinweg garantiert und welche besonderen Aktivitäten es hervorbringt.

Ein ähnliches Vorgehen findet sich auch bei anderen mittelalterlichen Autoren, etwa bei Wilhelm von Ockham. Auch er geht zunächst von der klassischen Bestimmung des Boethius aus und betont, dass eine Person ganz allgemein als eine individuelle Substanz mit einer rationalen Natur zu verstehen ist. Und auch er hält fest, dass eine menschliche Person sich von anderen Personen dadurch unterscheidet, dass sie neben der rationalen Seele über einen Körper verfügt. Daher, so Ockham, hat eine menschliche Person mehrere wesentliche Bestandteile, die zusammen eine Einheit bilden. Sie ist „ein vollständiges Seiendes, das nicht ein einziges Seiendes darstellt und nicht dazu da ist, einem anderen zu inhärieren, auch nicht von einem anderen zu einer Substanz gemacht zu werden.“<sup>12</sup> Die Besonderheit einer menschlichen Person besteht offensichtlich darin, dass sie – ganz anders als Gott – kein einziges oder einfaches Seiendes ist. Sie ist ja aus mehreren Bestandteilen zusammengesetzt und stellt daher etwas Komplexes dar. Trotzdem ist sie, wie Ockham betont, kein bloßes Konglomerat, das jederzeit in seine Bestandteile aufgelöst und beliebig neu zusammengesetzt werden kann.<sup>13</sup> Sie ist vielmehr eine Einheit, die an sich eine Substanz bildet und nicht durch etwas anderes, das die einzelnen Bestandteile gleichsam zusammenbindet, zu einer Substanz gemacht wird.

Auch diese Bestimmung einer menschlichen Person wirft eine Reihe

<sup>11</sup> Natürlich vernachlässigt er nicht die theologische Perspektive. Er geht davon aus, dass Gott sich durch interne Relationen auszeichnet und dass daher die einzelnen göttlichen Personen mit Blick auf einzelne Relationen bestimmt werden können; vgl. *STh* I, q. 30, und *De potentia*, q. 9, art. 4, und eine kurze Analyse in Emery 2012.

<sup>12</sup> *Ordinatio* I, dist. 23, q.u., art. 1 (OTh IV, 61): „... est ens completum, non constituens aliquod ens unum, non natum alteri inhaerere, nec ab aliquo alio sustentificari.“

<sup>13</sup> Vgl. *Quodl.* II, q. 10 (OTh IX, 161).

von Fragen auf. Was genau sind die einzelnen Bestandteile? Wie bilden sie zusammen eine Einheit? Und warum hängt diese Einheit in ihrer Existenz nicht von einer anderen Substanz ab? Auch hier gelangt man in ein metaphysisches Dickicht, wenn man die Fragen beantworten will. Doch wie bei Thomas ist es zunächst nicht entscheidend, wie Ockham das Dickicht lichtet. Wichtig ist vielmehr, dass er die theologische Frage nach der Existenz und Beschaffenheit einer göttlichen Person als Sprungbrett verwendet, um die Frage zu diskutieren, wodurch sich eine *menschliche* Person auszeichnet. Der theologische Kontext, in dem er diese Erklärung Schritt für Schritt entwickelt, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sich einer anthropologischen Fragestellung widmet.

Diese beiden Beispiele verdeutlichen hoffentlich, dass die scholastischen Autoren sich keineswegs mit Untersuchungen zur Natur einer göttlichen Person begnügten. Allerdings könnte man den Eindruck gewinnen, dass sie sich ausschließlich mit der metaphysischen Dimension einer menschlichen Person beschäftigten, da sie ja nur deren besondere Konstitution analysierten. Vernachlässigten sie dadurch nicht die psychologische Dimension, die Locke in den Vordergrund stellte und die in heutigen Debatten wie selbstverständlich als eine der zentralen Dimensionen behandelt wird? Achteten sie nicht darauf, dass sich eine Person selbst erfassen kann und daher über eine besondere kognitive Fähigkeit verfügt? Auch hier lohnt es sich wieder, einen genauen Blick auf die Texte zu werfen, und auch hier bietet es sich an, bei Thomas von Aquin anzusetzen. Thomas geht in seinen Analysen einer Person nämlich nicht nur von Boethius aus, sondern auch von Augustin. Dieser hatte in *De trinitate* nicht nur die trinitarische Struktur Gottes beschrieben, sondern auch die These vertreten, dass der menschliche Geist ein Abbild Gottes ist. Daher gibt es seiner Ansicht nach eine Strukturähnlichkeit zwischen den beiden, vor allem im Hinblick auf ihre Erkenntnis: Genau wie Gott nicht nur alle seine Geschöpfe, sondern auch sich selbst erkennt, so erkennt auch der menschliche Geist nicht nur andere Gegenstände, sondern auch sich selbst. In der Selbsterkenntnis besteht sogar das besondere Merkmal des menschlichen Geistes.<sup>14</sup> Diesen Grundgedanken übernimmt Thomas von Augustin und macht ihn zu einem Kernelement seiner Theorie der Person. Wenn eine menschliche Person neben dem Körper nämlich über eine rationale Seele – also einen Geist – verfügt und wenn Selbsterkenntnis das besondere Merkmal dieses Geistes ist, dann muss sich auch die

<sup>14</sup> Vgl. prägnant *De trinitate* X.8.11; ausführlich zu diesem Grundgedanken Cary 2000. Zum Einfluss auf die mittelalterlichen Debatten vgl. Perler und Schierbaum 2014, 18–38.

ganze Person durch dieses Merkmal auszeichnen. Eine menschliche Person ist dann immer ein reflexives Wesen, d. h. ein Wesen, das sich auf sich selbst bezieht und sich selbst erkennt. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Thomas genau dieses Merkmal immer wieder betont.<sup>15</sup>

Diese These wirft natürlich eine Fülle von Problemen auf. Man kann sogleich fragen, wie eine menschliche Person bzw. ihr Geist überhaupt dazu kommt, sich auf sich selbst zu beziehen. Anders als Gott, der immer in einem aktuellen Zustand ist und sich immer aktuell erkennt, muss eine menschliche Person ja erst aktiv werden, damit sie sich tatsächlich auf sich selbst beziehen kann.<sup>16</sup> Wie genau geschieht das? Ebenso kann man fragen, worauf sich eine menschliche Person bezieht, wenn sie einmal in einem aktuellen Zustand ist. Bezieht sie sich dann nur auf einzelne geistige Aktivitäten, auf den ganzen Geist oder sogar auf die ganze Einheit von Körper und Geist? Und schließlich kann man auch fragen, wie sie sich darauf bezieht. Verfügt sie über besondere kognitive Fähigkeiten oder besondere Hilfsmittel, die ihr einen Selbstbezug und damit auch eine Selbsterkenntnis ermöglichen? Alle diese Fragen müssen sorgfältig untersucht werden. Bereits hier zeigt sich aber, dass Thomas die psychologische Dimension keineswegs vernachlässigt. Er ist sich sehr wohl bewusst, dass sich eine menschliche Person dadurch von anderen Lebewesen unterscheidet, dass sie sich nicht nur auf andere Gegenstände, sondern auch auf sich selbst beziehen kann. Genau darin besteht ja die Strukturähnlichkeit zwischen ihr und Gott, und genau in diesem Punkt versucht Thomas die boethianische Definition der Person weiterzuentwickeln. Wenn man nämlich davon ausgeht, dass eine Person eine individuelle Substanz mit einer rationalen Natur ist, muss man erläutern, was unter dieser Natur zu verstehen ist. Für Thomas ist sie genau die Natur, die durch die rationale Seele bzw. den Geist festgelegt wird, und dieser Geist zeichnet sich wesentlich durch Reflexivität und Selbsterkenntnis aus. Das heißt natürlich: Eine Person ist eine individuelle Substanz mit einer reflexiven Natur.

Noch expliziter ist diesbezüglich Petrus Johannis Olivi, der sich kurz nach Thomas' Tod eingehend mit der Frage nach der Natur einer Person beschäftigt hat. Er baut die Reflexivität von Anfang an in die Bestimmung einer Person ein und hält fest:

<sup>15</sup> So etwa in *De potentia*, q. 10, art. 8, wo er explizit an Augustin anknüpft, und in *STh I*, q. 87, art. 1–2. Zum systematischen Ort der Ausführungen über Selbsterkenntnis vgl. Cory 2014, 40–65.

<sup>16</sup> Thomas betont diesen zentralen Unterschied in *STh I*, q. 87, art. 1.

„...,Person‘ scheint eine Existenz zu benennen, die über sich reflektiert oder reflektieren kann, und eine Existenz oder etwas Zugrundeliegendes, was vollständig in sich besteht.“<sup>17</sup>

Hier fällt auf, dass Olivi keineswegs nur von einer göttlichen Person spricht. Jede Person ist seiner Ansicht nach etwas, was reflektiert und in sich besteht. Auch eine menschliche Person weist also neben dem metaphysischen Merkmal der eigenständigen Existenz auch das psychologische Merkmal der Reflexion (oder Reflexionsfähigkeit) auf. Genau darin zeigt sich ihre rationale Natur. Im Gegensatz zu anderen Lebewesen verfügt sie nämlich über einen Geist, der es ihr erlaubt, sich auf sich selbst zu beziehen und sich selbst zu erkennen. Will man ihre gottähnliche Struktur verstehen, muss man sich auf dieses besondere Merkmal konzentrieren.

Wie bei Thomas stellen sich auch hier grundsätzliche Fragen. Was ermöglicht überhaupt eine Reflexion? Welche Struktur weist sie auf? Worauf genau bezieht sie sich? Und wie verhält sie sich zu anderen kognitiven Aktivitäten? Wie bei Thomas ist aber auch hier zunächst nicht eine genaue Antwort auf diese Fragen entscheidend, sondern der Ausgangspunkt: Dass eine Person eine individuelle Substanz mit einer rationalen Natur ist, heißt für Olivi immer, dass sie eine Reflexionsfähigkeit hat. Die psychologische Dimension einer Person wird dadurch von Anfang an berücksichtigt. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Olivi – und nach ihm eine Reihe weiterer Autoren – in der Erklärung dieser Dimension eine zentrale Aufgabe sieht. Was eine Person ist, verstehen wir erst, wenn wir analysieren, wie und warum sie sich auf sich selbst beziehen und sich selbst erkennen kann.

Betrachten wir schließlich noch die handlungstheoretische Dimension. Wenn man sich nur mit Texten im trinitarischen oder christologischen Kontext beschäftigt, kann man den Eindruck gewinnen, dass sie von den mittelalterlichen Autoren ganz ausgeblendet wird. Doch der erste Eindruck trügt. In ihrer Erläuterung der boethianischen Bestimmung der Person gehen diese Autoren nämlich sehr wohl auf diese Dimension ein. Sie vertreten sogar die These, dass sich diese Dimension unmittelbar aus der metaphysischen ergibt. Wenn eine Person nämlich eine rationale Natur hat, die durch die rationale Seele bestimmt wird, muss man genau prüfen, durch welche Vermögen sich diese Seele auszeichnet. Dann

<sup>17</sup> *In II Sent.*, q. 54 (Bd. II, 259): „... persona videtur dicere existentiam super se reflexam seu reflexibilem et existentiam seu suppositum in se ipso plene consistens.“ Vgl. auch q. 52 (Bd. II, 200) und q. 59 (Bd. II, 526).

stellt sich heraus, dass der Intellekt und der Wille die beiden rationalen Vermögen sind und dass sie für zwei Arten von Aktivitäten zuständig sind: Der Intellekt bringt Urteile hervor, der Wille Strebungen oder Absichten. Oder technisch ausgedrückt: Der Intellekt ist für kognitive Aktivitäten zuständig, der Wille hingegen für appetitive. Dies sind genau die beiden Arten von Aktivitäten, die für eine Handlung erforderlich sind. Eine bloße Körperbewegung ist nämlich noch keine Handlung. Zu einer Handlung wird eine Körperbewegung erst dadurch, dass sie durch ein Urteil und eine Absicht ausgelöst wird. So wird etwa das Anheben meines Arms erst dadurch zu einer Handlung, dass es nicht durch einen bloßen Reflex oder gar eine Einwirkung von außen ausgelöst wird, sondern durch mein Urteil über ein bestimmtes Ziel (z.B. dass ich dadurch an das Glas Wasser herankomme, das vor mir steht) und durch meine Absicht, dieses Ziel tatsächlich zu erreichen. Für ein solches Urteil ist aber mein Intellekt erforderlich und für die Absicht mein Wille. Daher kann ich nur als ein mit rationalen Vermögen ausgestattetes Lebewesen handeln. Kurz gesagt: Nur als Person kann ich handeln.

Dass mittelalterliche Autoren eine solche enge Verbindung zwischen dem Handeln und der Natur einer Person hergestellt haben, zeigt sich einmal mehr am Beispiel Thomas von Aquins. Kurz nachdem er die boethianische Bestimmung der Person eingeführt hat, betont er:

„In einer überaus besonderen und vollkommenen Weise findet sich das Partikuläre und Individuelle aber bei den rationalen Substanzen, die eine Herrschaft über ihr Handeln haben: Es wird nicht nur mit ihnen gehandelt, wie dies bei anderen Dingen der Fall ist, sondern sie handeln durch sich selbst. Handlungen finden sich aber bei Einzeldingen. Daher haben unter den übrigen Substanzen die Einzeldinge mit rationaler Natur einen besonderen Namen, und dieser Name ist ‚Person‘.“<sup>18</sup>

Wichtig ist hier die Grundthese, dass nur Personen durch sich selbst handeln. Nur sie können nämlich Urteile und Absichten hervorbringen und dadurch Körperbewegungen auslösen. Dadurch unterscheiden sie sich grundsätzlich von rein sinnlichen Lebewesen, bei denen Körperbewegungen durch bloße Reflexe, Triebe oder sinnliche Reize ausgelöst werden. Natürlich sind auch Personen aufgrund ihres Körpers teil-

<sup>18</sup> *STh* I, q. 29 art. 1, corp.: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo inventitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substancias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est *persona*.“

weise sinnliche Lebewesen, und daher werden auch in ihnen Körperbewegungen teilweise derart ausgelöst. Sie werden dann gleichsam durch sinnliche Zustände überwältigt. Der entscheidende Punkt ist aber, dass sie nicht immer überwältigt werden. Sie sind, wie Thomas betont, nicht nur passive Wesen, die Einwirkungen unterliegen, sondern auch aktive Wesen, die auf der Grundlage von Urteilen und Absichten selbst wirken und somit handeln.

Mit dieser These gibt Thomas natürlich Anlass zu einer Reihe von Fragen. Wie genau bringt eine Person mit ihren Urteilen und Absichten Handlungen hervor? Welche Urteile und Absichten sind hier relevant? Und wie verhalten sich diese rationalen Aktivitäten zu den sinnlichen Reflexen, Trieben und Reizen? Will man diese Fragen beantworten, muss man tief in Thomas' Handlungstheorie eintauchen. Doch im Moment ist nicht seine differenzierte Antwort von Bedeutung, sondern nur seine Ausgangsposition. Mit Verweis auf die rationale Natur, die Urteile und Absichten ermöglicht, bestimmt er eine Person – auch und vor allem eine menschliche Person – als ein handelndes Wesen. Die besondere Pointe besteht darin, dass er diese handlungstheoretische Dimension der metaphysischen nicht etwa gegenüberstellt, sondern als eine Folge aus ihr sieht. Wenn eine Person nämlich über eine rationale Natur verfügt, muss sie auch selbst handeln können. Die Frage lautet dann nicht, ob sie handeln kann, sondern wie sie dies kann.

Olivi verfolgt eine ähnliche Strategie wie Thomas, indem er das Handeln eng an die rationale Natur bindet. Er betont dabei aber noch stärker den Willen – nicht den Intellekt – als das zentrale rationale Vermögen. Was eine Person auszeichnet, ist nämlich die Tatsache, dass sie ganz frei etwas anstreben kann und daher auch ganz frei diese oder jene Handlung wählen kann. Sie legt sich in ihren Strebungen oder Absichten immer selbst fest. Daher ist eine Person immer ein sich selbst bestimmendes Wesen. Oder wie Olivi es ausdrückt: Sie hat „die Macht des vollständigen Besitzes über sich selbst und über andere“ und zeichnet sich genau dadurch als Person aus.<sup>19</sup> Das ist natürlich eine steile These. Was soll es denn heißen, dass eine Person sich vollständig besitzt? Kann sie zu jeder Zeit frei und ungebunden bestimmen, was sie gerade anstrebt? Ist sie keinen inneren Zwängen (etwa den eigenen Trieben und sinnlichen Reizen) oder äußereren Zwängen (etwa anderen Personen, die sie zu bestimmten Handlungen drängen) ausgesetzt? Ist sie tatsächlich ein autonomes Wesen? Diese kritischen Fragen sind zu prüfen. Doch im Moment gilt es nur

<sup>19</sup> In II Sent., q. 54 (Bd. II, 250): „Quod non est aliud quam potestas plenarie possessiva sui et aliorum sine qua non est intelligere rationem personae.“

festzuhalten, dass Olivi nicht nur in der psychologischen, sondern auch in der handlungstheoretischen Dimension eine zentrale Dimension sieht. Eine Person ist nicht nur ein reflexives Wesen, sondern immer auch ein handelndes Wesen. Wenn wir verstehen wollen, was eine Person ist, müssen wir daher untersuchen, wie sie mithilfe ihrer rationalen Vermögen handelt und sich darin selbst bestimmt.

Wie die genannten Beispiele verdeutlichen, wäre es unangebracht, den scholastischen Autoren nur eine eingeschränkte, „vormoderne“ Auffassung der Person zuzuschreiben. Die weit verbreitete Meinung, dass es im Mittelalter nur theologisch-metaphysische Theorien der Person gab, muss gleich in zweifacher Hinsicht revidiert werden. Erstens gab es im Mittelalter durchaus anthropologische Theorien, die zwar teilweise auf theologischen Theorien aufbauten, aber darauf abzielten, die besondere Natur einer menschlichen Person zu erklären. Zweitens gingen diese Theorien nicht nur auf die metaphysische, sondern auch auf die psychologische und die handlungstheoretische Dimension einer Person ein. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie eine enge Beziehung zwischen diesen drei Dimensionen herstellten. Sie bauten nämlich auf folgender Grundthese auf: Weil eine Person eine individuelle Substanz mit einer rationalen Natur ist, ist sie immer eine reflexive und eine handelnde Substanz.<sup>20</sup> Ziel dieses Buches ist es, jede der drei Dimensionen und ihren Zusammenhang anhand ausgewählter Texte und Autoren aufzuzeigen.

## *§ 2 Ausgangspunkte für die mittelalterlichen Debatten*

Will man die mittelalterlichen Analysen der drei Dimensionen verstehen, empfiehlt es sich, kurz ihren Hintergrund in den Blick zu nehmen. Erst vor dem spezifischen Hintergrund wird nämlich deutlich, warum gerade diese drei Dimensionen als maßgeblich betrachtet wurden.

Ein erster Ausgangspunkt für die mittelalterlichen Debatten findet sich in antiken Texten, in denen eine Person im Kontext des Theaters erklärt wurde. Eine Person ist dann ein Schauspieler, der eine Maske trägt und eine bestimmte Rolle spielt. Diese Erklärung wurde häufig etymologisch begründet. Das lateinische Wort ‚*persona*‘, so wurde behauptet, leitet sich

<sup>20</sup> Diese Grundthese unterscheidet sich natürlich klar von jener Lockes, der eine Trennlinie zwischen Substanz und Person zog und sogar meinte, man könne die Identität einer Person ohne Verweis auf eine Substanz erklären; vgl. *Essay II.xxvii.7* (ed. Nidditch, 332). Daher muss genauer untersucht werden, warum die mittelalterlichen Autoren die metaphysische Dimension und damit die Anbindung einer Person an eine Substanz für unverzichtbar hielten.

von ‚*personare*‘ („durchtönen“ oder „durchklingen“) her und bezeichnet jemanden, der durch die Maske hindurch spricht und somit durch sie hindurch ertönt.<sup>21</sup> Durch Boethius, der eine solche Etymologie überlieferte, war diese Auffassung im Mittelalter gut bekannt und wurde immer wieder zitiert.<sup>22</sup> Die scholastischen Autoren schlossen sich ihr zwar nicht an, weil sie auf den Kontext des Theaters beschränkt war und nicht zu erklären vermochte, was eine Person ist, die nicht auf der Bühne steht und keine Maske trägt. Einige Autoren versuchten aber trotzdem, an sie anzuknüpfen und sie in eine allgemeine Theorie der Person einzubauen. Stephanus Langton, der kurz nach 1200 eine lange Quaestio mit dem Titel *De persona* verfasste, ist dafür ein gutes Beispiel. Er bemerkt zunächst, man könne unter einer Person einen Schauspieler mit einer Maske (*larvatus*) verstehen, und fügt dann sogleich hinzu, diese Auffassung enthalte einige Elemente, die sich auch außerhalb des Theaters finden:

„Die maskierten Personen bzw. jene im Theater sind nämlich voneinander unterschieden und unterscheidend: voneinander unterschieden oder distinkt durch die Masken, unterscheidend durch die verschiedenen Aussprachen und anderes. In ähnlicher Weise sind Menschen voneinander unterschieden und unterscheidend: voneinander unterschieden durch ihre singulären Eigenschaften, unterscheidend, weil sie rational sind.“<sup>23</sup>

Offensichtlich sieht Langton zwei Parallelen zwischen Menschen innerhalb und außerhalb des Theaters und bezeichnet deshalb beide als Personen. Erstens ist eine Person immer ein *Individuum*, das sich von allen anderen Individuen unterscheidet. Denn genau wie sich jeder Schauspieler durch seine besondere Maske von allen anderen Schauspielern abhebt und dadurch gut identifizierbar ist, unterscheidet sich auch jede Person im Alltag durch ihre besondere Mimik, Gestik und zahlreiche andere Eigenschaften von allen anderen Personen. Der Ausdruck ‚Person‘ bezeichnet also nicht einfach eine allgemeine Natur oder Essenz, sondern immer dieses oder jenes Individuum. Zweitens ist eine Person auch etwas *Aktives*, das in seinen Tätigkeiten Unterscheidungen trifft. Denn genau wie ein Schauspieler spricht und in seiner Artikulation Laute unterscheidet, ist auch eine Person außerhalb des Theaters ein aktives Lebewesen,

<sup>21</sup> Vgl. zur Entstehung dieser Etymologie Fuhrmann 1989, 269, und die immer noch aufschlussreiche sprachgeschichtliche Studie von Rheinfelder 1928.

<sup>22</sup> Vgl. Boethius, *Opuscula Theologica* V.3 (ed. Moreschini, 215).

<sup>23</sup> Stephanus Langton, *De persona* (ed. Bieniak, 96): „Personae enim larvate siue theatrales discrete sunt et discernentes, discrete siue distincte per larvas, discernentes per diuersas uocum modulationes et per alia. Similiter homines discreti sunt et discernentes: discreti suis singularibus proprietatibus, discernentes quia sunt rationales.“

das in seinen rationalen Tätigkeiten Unterscheidungen trifft. Am wichtigsten sind dabei die Unterscheidungen hinsichtlich möglicher Handlungen. Eine Person erfasst mehrere Optionen, wählt eine aus und bringt dann eine konkrete Handlung hervor.

Indem Langton diese beiden Parallelen zieht, macht er auf zwei der drei genannten Dimensionen – nämlich auf die metaphysische und die handlungstheoretische – aufmerksam, wirft aber gleichzeitig eine Reihe von Problemen auf. Zum einen stellen sich Fragen hinsichtlich der metaphysischen Dimension. Was genau macht eine Person zu einem Individuum? Worin unterscheidet sie sich von anderen Individuen? Und was verbindet trotz ihrer Individualität alle Personen? Zum anderen tauchen auch Fragen zur handlungstheoretischen Dimension auf. Wie können Personen Handlungsoptionen voneinander unterscheiden? Und wie können sie sich dann für eine bestimmte Handlung entscheiden? Langton bietet zwar keine Antwort auf diese Fragen, es ist aber nicht erstaunlich, dass spätere Autoren sie in den Mittelpunkt gerückt haben, denn sobald man die Parallelen zwischen Personen auf der Bühne und vor der Bühne ernst nimmt, muss man erklären, was jede von ihnen zu einem unterscheidenden Individuum macht.

Dazu kommt noch ein weiterer Punkt. Wenn man von einer Person spricht, verweist man auf einen Menschen, der in bestimmter Weise charakterisiert wird. So verweist man im Theater auf einen Schauspieler, der aufgrund seiner Maske als diese oder jene Figur charakterisiert wird, und außerhalb des Theaters spricht man von jemandem, der aufgrund seiner rationalen Tätigkeit als dieser oder jener Akteur charakterisiert wird. Der Ausdruck ‚Person‘ bezeichnet also nicht einen Gegenstand neben oder zusätzlich zu einem Menschen, sondern einen Menschen in einer bestimmten Hinsicht. Kurz gesagt: Er bezeichnet einen Menschen *x* qua *F*. Auch dies ist im Hinblick auf die Debatten im 13. und 14. Jahrhundert von Bedeutung. In diesen Debatten ging es nicht darum, Personen als besondere Gegenstände neben Menschen einzuführen. Das Ziel bestand vielmehr darin, Menschen in einer bestimmten Hinsicht zu charakterisieren. Oder modern ausgedrückt: Es ging um die intensionale Differenz zwischen ‚Mensch‘ und ‚Person‘. Es sollte genauer bestimmt werden, in welcher Hinsicht man auf einen Menschen Bezug nimmt, wenn man ihn als eine Person bezeichnet, und welche besondere Eigenschaft dann relevant ist. Daher sprachen viele Autoren in der Personendebatte häufig einfach von einem Menschen, zielten dabei aber immer auf eine bestimmte Eigenschaft (z. B. die Handlungsfähigkeit) ab.

Ein zweiter Ausgangspunkt für die mittelalterlichen Debatten findet sich bei Boethius. Er war mit der traditionellen Auffassung, die aus dem

Kontext des Theaters stammte, vertraut, hielt sie aber für unzureichend, da sie göttliche Personen nicht berücksichtigt und auch nicht spezifiziert, welche besondere Eigenschaft eine Person auszeichnet. Daher setzte er neu an und bestimmte eine Person, wie bereits erwähnt, als „eine individuelle Substanz mit einer rationalen Natur“.<sup>24</sup> Diese Bestimmung war zweifellos der wichtigste Referenzpunkt für die meisten späteren Autoren.<sup>25</sup> Boethius führte sie natürlich in einem theologischen Kontext ein, wo es hauptsächlich darum ging, trinitarische und christologische Probleme zu lösen. Es ist aber leicht ersichtlich, dass sie sich auch außerhalb dieses Kontexts anwenden lässt. Sie ist ja nicht auf göttliche Personen eingeschränkt und erwähnt auch keine besondere Eigenschaft, die sich ausschließlich bei solchen Personen findet. Ganz im Gegenteil: Sie ist so weit gefasst, dass sie sich auf Gott, auf Menschen und auch auf Engel anwenden lässt. Für sie alle gilt, dass sie Personen sind, insofern sie (i) Individuen und nicht etwa allgemeine Arten oder Gattungen sind und (ii) eine rationale und nicht eine andere Natur haben.<sup>26</sup>

Wenn man die boethianische Bestimmung oder gar Definition auf Menschen anwendet, muss man natürlich die beiden Elemente erläutern. Man muss dann erstens ausbuchstabieren, um was für Individuen es sich hier handelt. Welche besonderen Bestandteile weisen sie auf? Wie bilden diese Bestandteile zusammen eine individuelle Einheit? Wie bilden sie sogar eine Einheit, die eine Substanz darstellt und somit Trägerin für Akzidenzen ist? Zweitens muss man auch darlegen, was hier unter der rationalen Natur zu verstehen ist. Was zeichnet diese Natur aus? Worin unterscheidet sie sich von anderen Naturen? Und welche besonderen Aktivitäten ermöglicht sie? Diese Fragen wurden von den Autoren, die sich an Boethius anschlossen, aufgenommen und genau untersucht. So eröffnete etwa Thomas von Aquin die ganze Personendebatte, indem er sogleich die beiden Elemente der boethianischen Definition in den Blick nahm und fragte, was denn unter „individueller Substanz“ und „rationaler Natur“ zu verstehen sei.<sup>27</sup> Die Fragen zur Substanz stellten natürlich die metaphysische Dimension einer Person in den Mittelpunkt. Es galt dann zu analysieren, woraus sich die individuelle Substanz konstituiert. Unter dem Einfluss der aristotelischen Metaphysik wurde diese Analyse spätestens seit der Mitte des 13. Jahrhunderts immer mit Verweis auf

<sup>24</sup> Er sprach sogar von einer Definition; vgl. *Opuscula Theologica* V.3 (ed. Moreschini, 214).

<sup>25</sup> Dies verdeutlicht Schlapkohl 1999 in ihrer Rezeptionsgeschichte. Vgl. auch den begriffsgeschichtlichen Überblick von Wald 1996.

<sup>26</sup> Vgl. zu diesem weiten Anwendungsbereich prägnant Marenbon 2003, 70–76.

<sup>27</sup> Vgl. *STh* I, q. 29, art. 1; *De potentia*, q. 9, art. 2.

Form und Materie, die beiden Konstitutionsprinzipien für eine Substanz, geführt. Es wurde gefragt, welche Form (oder gar Formen) und welche Materie hier relevant sind und wie die beiden sowohl zu einem bestimmten Zeitpunkt als auch über die Zeit hinweg eine Einheit bilden. Fragen zur rationalen Natur hingegen führten sehr schnell zu einer Präzisierung der psychologischen und der handlungstheoretischen Dimension. Für die rationale Natur wurden nämlich zwei charakteristische Merkmale genannt: Sie ermöglicht einen Selbstbezug und eine eigenständige Wahl von Handlungen. Auch dies zeigt sich exemplarisch bei Thomas, der die rationale Natur (bzw. den Intellekt und den Willen als die Manifestationen dieser Natur) mit Verweis auf diese beiden Arten von Aktivitäten charakterisierte.<sup>28</sup>

Natürlich bedeutet dies nicht, dass sich die mittelalterlichen Kommentatoren ausschließlich auf Fragen konzentrierten, die eine menschliche Person betreffen. Sie waren sich sehr wohl bewusst, dass Boethius seine Definition im Hinblick auf göttliche Personen eingeführt hatte, und wendeten sie selbst auch darauf an. Es ging ihnen also nicht um eine vollständige anthropologische Umdeutung, aber auch nicht – wie in der neueren Forschung gelegentlich angenommen wird – um eine Eingrenzung auf theologische Kontexte.<sup>29</sup> Sie wollten im Gegenteil zeigen, dass der besondere Reiz der boethianischen Definition gerade darin liegt, dass sie auf göttliche *und* auf menschliche Personen angewendet werden kann und dass man zu einem besseren Verständnis einer menschlichen Person gelangt, wenn man die Gemeinsamkeiten und Differenzen mit einer göttlichen Person beachtet. Zudem wollten sie zeigen, dass bei einer Anwendung auf menschliche Personen ein bestimmter Aspekt entscheidend ist, nämlich die rationale Natur. Es ging ihnen also einmal mehr um das, was bereits als die intensionale Differenz bezeichnet worden ist: Personen sind nicht Gegenstände neben oder zusätzlich zu Menschen, sondern Menschen, die im Hinblick auf ihre Rationalität betrachtet werden.<sup>30</sup> Francisco Suárez, der am Ende des 16. Jahrhunderts auf eine lange

<sup>28</sup> So betont er in *Expositio libri Posteriorum* I, cap. 1 (Leonina I\*/2, 3): „... hoc enim est proprium intellectue partis ut in se ipsam reflectatur, nam intellectus intelligit se ipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest.“ Und im Prolog zu *STh* I-II hält er programmatisch fest, eine menschliche Person sei ein Ebenbild Gottes und daher ein Wesen, das als „intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum“ bestimmt werden müsse. Thomas stellt also explizit einen Bezug zwischen Rationalität, Reflexivität und Handlungsfähigkeit her.

<sup>29</sup> So etwa in der neuesten Überblicksdarstellung von Williams (im Druck).

<sup>30</sup> Was unter der Rationalität genau zu verstehen ist, war freilich umstritten. Während einige Autoren den Intellekt als die genuin rationale Fähigkeit in den Vordergrund

Debatte zurückblickte, brachte dies auf den Punkt, indem er die boethianische Definition paraphrasierte und festhielt: „Eine Person ist dasselbe wie eine erste Substanz oder etwas Zugrundeliegendes und legt nur den Aspekt im Hinblick auf die intellektuelle oder rationale Natur fest.“<sup>31</sup> Wer erläutern will, was eine Person ist, muss sich daher auf diesen besonderen Aspekt konzentrieren und untersuchen, worin sich die rationale Natur manifestiert. Es sind aber immer konkrete Menschen, in denen sie sich manifestiert. Folglich müssen auch konkrete Menschen in den Blick genommen werden.

Einen dritten Ausgangspunkt für die Debatten im 13. und 14. Jahrhundert stellten die Diskussionen dar, die bereits vor der umfangreichen Aristoteles-Rezeption stattfanden und sich teilweise aus einer Boethius-Exegese ergaben. Sie führten zu einer neuen Definition der Person. Die wohl einflussreichste ist jene, die Richard von Sankt Viktor im 12. Jahrhundert formulierte. Er bestimmte eine Person als „eine nicht mitteilbare Existenz mit einer rationalen Natur“.<sup>32</sup> Natürlich handelt es sich hier im Vergleich zur boethianischen Definition nicht um eine vollkommen neue Definition, denn das zweite Element (die rationale Natur) bleibt erhalten. Eine wichtige Korrektur nimmt Richard aber im Hinblick auf das erste Element vor. Er spricht nicht mehr von einer individuellen Substanz. Warum? Für Richard sind mindestens zwei Gründe ausschlaggebend. Erstens ist eine Substanz aus seiner Sicht immer etwas, was Akzidenzen zugrunde liegt. Wenn alle Personen, auch göttliche, Substanzen sind, müssen folglich auch göttliche Personen Träger von Akzidenzen sein. Dies widerspricht aber der Grundannahme, dass Gott eine einfache Entität ist, also keine Zusammensetzung aus einer Substanz und Akzidenzen. Der zweite Grund betrifft ebenfalls ein metaphysisches Problem, jedoch im Hinblick auf die Qualifizierung der Substanz. Wenn jede individuelle Substanz, die über eine rationale Natur verfügt, eine Person ist, dann muss auch eine menschliche Seele eine Person sein. Sie ist ja etwas Individuelles (im Gegensatz zu einer allgemeinen Art oder Gattung) und

stellten, betonten andere den Willen. So hielt etwa Olivi fest, man würde Personen auf „intellektuelle Tiere“ (*bestiae intellectuales*) reduzieren, wenn man sie nur im Hinblick auf ihren Intellekt betrachtete; vgl. *In II Sent.*, q. 57 (Bd. II, 338). In den Kapiteln III und V soll daher näher untersucht werden, welche Funktion dem Willen für das Reflektieren und Handeln zugeschrieben wurde.

<sup>31</sup> Suárez, *Disputationes metaphysicae* XXXIV, sectio 1, n. 13 (Opera 26, 351–352): „... persona idem est quod prima substantia vel suppositum, solumque determinat illam rationem ad naturam intellectualem seu rationalem.“

<sup>32</sup> *De trinitate* IV.22.24 (ed. Ribaillier, 188): „Persona est rationalis naturae incomunicabilis existentia.“

etwas Rationales (im Gegensatz zu einer vegetativen oder sinnlichen Seele). Für Richard ist es jedoch entscheidend, dass eine Seele nur ein Teil einer Person ist, nicht aber selbst schon eine Person. Daher betont er, dass es sich bei einer Person um eine Existenz handelt, d.h. um etwas, was an sich existiert und daher eine vollständige Entität ist. Und diese Entität muss so beschaffen sein, dass sie nicht mitteilbar ist, d.h. nicht auf eine andere Entität übertragbar oder in sie integrierbar. Damit scheidet eine reine Seele als Person aus.

Besonders das zweite Problem erwies sich für die späteren Debatten als folgenreich. Bereits im frühen 13. Jahrhundert betonten Stephanus Langton, Hugo von Saint-Cher, Wilhelm von Auxerre und andere Philosophen, dass eine menschliche Seele keine Person ist.<sup>33</sup> Nur eine Einheit aus Körper und Seele ist eine Person, weil nur sie eine vollständige, in nichts anderes integrierbare Entität ist. Besondere Bedeutung gewann diese These in den Debatten über den Tod und die Wiederauferstehung des Körpers. Alle christlichen Autoren waren sich einig, dass die menschliche Seele weiterexistiert, wenn der Körper zugrunde geht, und dass sie im Jenseits wieder mit dem neu hergestellten Körper vereinigt wird. Wenn aber nur eine Einheit aus Körper und Seele eine Person ist, gibt es nur vor dem Tod und nach der Wiederauferstehung eine Person. Was existiert dann in der Zeit dazwischen: gar keine Person, eine reduzierte Person oder eine Teiperson? Diese Frage war nicht nur von theologischer, sondern auch von philosophischer Bedeutung, denn sie stellte das Problem der diachronen Identität in den Mittelpunkt. Kann eine Person nach der Wiederauferstehung des Körpers noch dieselbe sein wie vor dem Tod, wenn sie dazwischen nicht mehr (oder nicht mehr ganz) existiert? Kann sie eine lückenhafte Existenz haben? In Kapitel II soll dieses Problem eingehend untersucht werden, bereits hier lässt sich aber festhalten, dass die theologische Debatte über Wiederauferstehung gleichsam ein Sprungbrett bildete, um genau jenes Problem zu behandeln, das auch heute noch als ein Kernproblem in der Personendebatte betrachtet wird. Wie kann eine Person über die Zeit hinweg dieselbe Person bleiben? Muss sie immer alle Teile bewahren oder können einige Teile vorübergehend entfernt werden? Welche Teile können dann entfernt werden und welche nicht? Diese Probleme betreffen natürlich den besonderen Status einer menschlichen Person, weil nur sie sich aus Teilen zusammensetzt. Nur für sie – nicht für eine göttliche Person – stellt sich die Frage, ob und wie einige Teile auch entfernt und später restituiert werden können.

Schließlich gab es noch einen vierten Ausgangspunkt für die Debatten

<sup>33</sup> Vgl. einen Überblick in Bieniak 2010, 47–90, und De l’Assomption 2014, 86–103.

im 13. und 14. Jahrhundert. Eine Gruppe von Magistern, die von Alexander von Hales zitiert wurde, formulierte noch eine weitere Definition, die folgendermaßen lautet: „Eine Person ist eine Hypostase, die sich durch eine die Würde betreffende Eigenschaft auszeichnet.“<sup>34</sup> Auf den ersten Blick scheint sie keine Neuerung zu bieten. Unter einer Hypostase ist hier nämlich eine Substanz zu verstehen, und die besondere Eigenschaft ist nichts anderes als die Rationalität. Es liegt also scheinbar nur eine Umformulierung der boethianischen Definition vor. Trotzdem erwies sich diese Definition als folgenreich. Sie betonte nämlich, dass eine Person eine besondere Würde besitzt, die ihr nicht einfach von außen zugeschrieben wird (z. B. durch soziale Anerkennung), sondern die sie von innen hat: durch ihre rationale Natur. Die Würde kommt vor allem im Handeln zum Ausdruck, denn eine Person kann selbst Entscheidungen fällen und selbst Handlungen hervorbringen; sie wird nicht einfach von anderen auf Handlungen festgelegt. Sie ist also ein selbstbestimmtes Handlungssubjekt. Dadurch steht sie, bildlich gesprochen, in einem moralischen Raum. In diesem Raum kann sie für ihr Handeln bewertet, auch gelobt oder bestraft werden. Daher hielt Alexander von Hales fest, eine Person sei „ein moralisches Ding, weil es die Eigenschaft der Würde benennt“, und Philipp der Kanzler betonte: „Das Sein einer Person ist moralisch und betrifft die Würde.“<sup>35</sup> Diese enge Verbindung von Würde und moralischem Status wurde auch von späteren Autoren (z. B. Bonaventura und Richard von Mediavilla) hergestellt.<sup>36</sup> Sie alle betonten, dass eine Person aufgrund der rationalen Natur selbstbestimmt handelt und dadurch eine Würde aufweist, die sie von einem Tier unterscheidet. Genau diese Würde verleiht ihr einen moralischen Status, aber natürlich auch eine moralische Verantwortung: Sie kann für ihr selbstbestimmtes Handeln zur Rechenschaft gezogen werden.

Damit stellten die mittelalterlichen Autoren die handlungstheoretische Dimension in den Vordergrund und spannten einen Bogen von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Wenn eine Person nämlich moralisch bewertet werden kann, muss zunächst bestimmt werden, nach welchen moralischen Prinzipien sie beurteilt werden kann. Es muss aber

<sup>34</sup> Alexander von Hales, *Glossa in I Sent.*, dist. 23, n. 9 (Bd. I, 226): „Personae est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente.“ Zum Einfluss dieser Definition vgl. Kible 1989, 284.

<sup>35</sup> Alexander von Hales, *Glossa in III Sent.*, dist. 6 (E), n. 38 (Bd. III, 87): „Personae res moris est, quia dicit proprietatem dignitatis.“ Philipp der Kanzler, *Quaestiones de incarnatione*, q. 2, n. 30, ediert in Principe 1975, 177: „... esse personae est morale et respicit dignitatem.“

<sup>36</sup> Einen Überblick bietet Kobusch 1997, 23–54.

auch geprüft werden, unter welchen Bedingungen sie überhaupt bewertet werden kann. Ist eine Person in jeder Situation ein selbstbestimmtes Handlungssubjekt? Unterliegt sie nicht auch inneren und äußereren Zwängen, die eigene Entscheidungen unmöglich machen. Wie weit kann sie sich solchen Zwängen widersetzen? Und wie weit ist sie ihnen genauso ausgeliefert wie ein Tier? Genau diese Fragen rückten durch den Verweis auf die Würde und das „moralische Sein“ in den Mittelpunkt und wurden im 13. und 14. Jahrhundert ausführlich diskutiert. Sie sollen in den Kapiteln V und VI näher geprüft werden. Schon hier lässt sich aber festhalten, dass die mittelalterlichen Autoren weit über eine rein metaphysische Betrachtungsweise hinausgingen. Schon lange vor Locke waren sie sich bewusst, dass eine Person immer auch ein Handlungssubjekt ist, das von anderen (und natürlich auch von sich selbst) moralisch bewertet werden kann. Oder in Lockes Worten ausgedrückt: Sie waren sich bewusst, dass der Begriff der Person ein forensischer Begriff ist, der Akteure in einem moralischen Raum bezeichnet.<sup>37</sup>

Wie die vier genannten Ausgangspunkte zeigen, waren die mittelalterlichen Debatten von Anfang an äußerst vielschichtig und berücksichtigten die metaphysische, die psychologische und die handlungstheoretische Dimension einer Person. Einzig und allein aufgrund der vier genannten Definitionen war natürlich noch nicht klar, worin diese Dimensionen bestehen und wie sie genau zusammenhängen. Die Debatten dienten dazu, hier Klarheit zu schaffen und deutlich zu machen, warum eine Person eine individuelle Substanz ist, die reflektiert und selbstbestimmt handelt, aber auch warum sie über die Zeit hinweg eine Identität bewahrt. In den folgenden Kapiteln soll untersucht werden, welche Erklärungsmodelle die scholastischen Autoren entwickelten, um genau diese systematischen Probleme zu lösen.

### *§ 3 Methodische Vorbemerkungen*

Die Analysen in diesem Buch setzen in der Mitte des 13. Jahrhunderts an und konzentrieren sich auf Debatten, die vornehmlich in Paris und Oxford zwischen 1256 (Beginn der Lehrtätigkeit Thomas von Aquins in Paris) und 1324 (Ende der Lehrtätigkeit Wilhelm von Ockhams in Oxford) geführt wurden. Damit wird natürlich nur ein kleiner Ausschnitt aus einer umfangreichen und langen scholastischen Diskussion berücksichtigt. Das Ziel dieses Buches besteht aber nicht darin, eine vollständige

<sup>37</sup> Vgl. *Essay II.xxvii.26* (ed. Nidditch, 346).