

Ludger Honnefelder

# **Johannes Duns Scotus**

Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken



Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste

### Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste

Geisteswissenschaften

Vorträge · G 427

Herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste Ludger Honnefelder

## JOHANNES DUNS SCOTUS

Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Bibliogra	sche Information de	er Deutschen N	Nationalbibli	othek		
Die Deut bliografie	che Nationalbibliot detaillierte bibliogr	hek verzeichn afische Daten	et diese Pub sind im Inte	ikation in der net über http	Deutsche ://dnb.d-nl	n National o.de abrufb
	auf umweltfreundlic ISO 9706.	chem, chlorfre	i gebleichter	n und alterun	gsbeständi	gem
Papier ⊚	ISO 9706.		i gebleichter	n und alterun	gsbeständi	gem
Papier ⊚ © 2011 F		, Paderborn				
Papier @ © 2011 F (Verlag F	ISO 9706. erdinand Schöningh	, Paderborn GmbH & Co.				
© 2011 F (Verlag For Internet: Alle Reclaschützt.	ISO 9706. erdinand Schöningh rdinand Schöningh	, Paderborn GmbH & Co. ses Werk sow anderen als de	KG, Jühenpl ie einzelne l en gesetzlich	atz 1, D-3309 eile desselbe	98 Paderbo n sind urh	rn) eberrechtli
Papier © 2011 F (Verlag Foundation ) Internet: Alle Reclaschützt., schriftlich	rdinand Schöningh rdinand Schöningh vww.schoeningh.de te vorbehalten. Die ede Verwertung in a	, Paderborn GmbH & Co. ses Werk sow anderen als de Jerlages nicht	KG, Jühenpl ie einzelne l en gesetzlich zulässig.	atz 1, D-3309 eile desselbe zugelassene	98 Paderbo n sind urh	rn) eberrechtli
© 2011 F (Verlag For Internet: Alle Recl schützt. schriftlich Printed in	erdinand Schöningh rdinand Schöningh vww.schoeningh.de te vorbehalten. Die ede Verwertung in a e Zustimmung des V	, Paderborn GmbH & Co. ses Werk sow anderen als de Jerlages nicht	KG, Jühenpl ie einzelne l en gesetzlich zulässig.	atz 1, D-3309 eile desselbe zugelassene	98 Paderbo n sind urh	rn) eberrechtli

516. Sitzung vom 27. Januar 2010 in Düsseldorf

•	-		
	4		
	(	3	
	5		
	0	-	

1. Die Problemkonstellation	8
a) Die Frage nach den Ursprüngen unserer Leitideen von Individualität	
und Kontingenz, von Freiheit und Wille, Bildung und Wissenschaft	8
b) Johannes Duns Scotus – eine Schlüsselgestalt	8
c) Die Vorgeschichte: Die 'Scholastik' des frühen Mittelalters oder der	
Wille zur Rationalität	9
d) Die Herausforderung: Die durch die Aristoteles-Rezeption	
ausgelöste Krise des 13. Jahrhunderts	10
2. Theorie der Wirklichkeit I: Wie weit reicht unser natürliches	
Sprechen und Erkennen?	.12
a) Das Kompatibilitätsproblem: Christliche Glaubenseinsicht und	
wissenschaftliche Weltsicht	12
b) Das Kognitionsproblem	13
c) Theorie der Begriffe	14
d) Theorie der Prädikation: Die formale Bestimmung des Sinns des	
Prädikats "seiend (ens)"	15
e) Die Reichweite unseres Verstandes: "Erste Philosophie" als	
"Transzendentalwissenschaft (scientia transcendens)"	17

3. Theorie der Wirklichkeit II: Was ist real?	18
<ul> <li>a) Die Frage nach dem Sinn von "seiend"</li> <li>b) Die modale Explikation des Sinns von "seiend": Der Rekurs auf das formal aus sich Mögliche</li> <li>c) Die Analyse der Kontingenz</li> <li>d) Theorie der Realität: Resümee</li> <li>e) Abschluss der Theorie der Realität: Das unendliche Seiende</li> </ul>	18 19 20 20 22
4. Theorie des handelnden Ichs I: Theorie der Kausalität	24
a) Wollen als Handeln aus Freiheit	24 25 26
d) Die Wirklichkeit der Freiheit: Das Faktum der Kontingenz	27
5. Theorie des handelnden Ichs II: Theorie der Normativität	28
<ul> <li>a) Der Vorwurf des Voluntarismus</li> <li>b) Der scotische Ansatz: Das oberste Gebot des natürlichen Gesetzes –</li> <li>Das vollkommen Gute ist zuhöchst zu lieben</li> <li>c) Die weiteren Gebote des natürlichen Gesetzes: Das Kriterium</li> </ul>	28
der Konsonanz d) Das göttliche Erkennen und Wollen ad extra e) Das göttliche Wollen ,de potentia absoluta' und ,de potentia	30 30
ordinata': Kritik des Voluntarismus-Einwands  f) Die Suche nach der praktischen Wahrheit: Moralische Gutheit und praktische Überlegung  g) Theorie des handelnden Ichs: Resümee	31 31 34
6. Abschluss oder Neuanfang?	35
Anmerkungen	36
Ribliographie	40

### **VORWORT**

Was hat uns ein mittelalterlicher Denker 700 Jahre nach seinem Tod noch zu sagen? Kann es einen anderen Grund des Interesses geben als den der gelehrten philosophie- und theologiegeschichtlichen Vergewisserung? Der Verdacht solchen bloß doxographischen Bemühens löst sich auf, wenn wir die Richtung des Interesses umkehren und nach den Ideen fragen, die uns bei der Orientierung in der heutigen Welt als unverzichtbar erscheinen und ohne die uns unsere kulturelle Identität unverständlich würde.

Ohne Zweifel gehören zu diesen Ideen Vorstellungen wie die von Individualität und Kontingenz, von Freiheit und Wille oder von Überzeugungen wie die von einer Bildung des Menschen, in deren Zentrum ein wissendes Verhältnis zur Welt, ein Selbstverständnis als Person und ein reflektiertes Verhältnis zu den eigenen Überzeugungen und Hoffnungen steht. Die Frage nach der Bedeutung solcher Leitvorstellungen und ihrer Relevanz für Gegenwart und Zukunft aber lässt sich, wie wir alle wissen, nicht ohne die Frage nach ihrem Ursprung beantworten, und diese Frage ist alles andere als trivial.

Denn weder hat es die genannten Ideen schon immer gegeben, noch sind sie der europäischen Neuzeit und Moderne als Preis für die neu errungene Distanz zur Tradition in den Schoß gefallen. Die *Antike*, der wir ansonsten so vieles verdanken, war durch den Determinismus und Nezessitarismus ihrer Naturphilosophie und Kosmologie und ihre Überzeugtheit vom Primat des Allgemeinen gar nicht in der Lage, Individualität, Kontingenz oder Freiheit angemessen zu denken. Und die Emphase, mit der die *Neuzeit* ihren geistigen Neuanfang durch "methodischen Zweifel" (Descartes) an allem Geltenden oder durch "Revolutionierung der Denkungsart" (Kant) betonte, konnte damit zwar den falschen Autoritätsdruck aufheben, nicht aber – wie sich philosophiehistorisch zeigt<sup>1</sup> – die Notwendigkeit vermeiden bei der Neubearbeitung der freigelegten Probleme auf Entdeckungen zurückzugreifen, die bereits vor Beginn der Neuzeit neue Perspektiven eröffnet hatten.

### 1. DIE PROBLEMKONSTELLATION

a) Die Frage nach den Ursprüngen unserer Leitideen von Individualität und Kontingenz, von Freiheit und Wille, Bildung und Wissenschaft

Wem verdanken wir aber unsere Begriffe von *Individualität* und *Kontingenz, Freiheit* und *Wille,* und was gibt ihnen die zentrale Bedeutung, die sie haben? Warum halten wir – anders als viele andere Kulturen – *Bildung durch Wissenschaft* nicht nur für eine instrumentelle Größe oder eine ökonomische Ressource, sondern für einen zentralen Bestandteil unseres kulturellen Selbstverständnisses und unserer kognitiven Orientierung?

Wie der genaue Blick zurück zu zeigen vermag, liegen maßgebliche Ursprünge dieser Einsichten in dem überaus spannungsreichen Prozess, in dem in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im lateinischen Westen Kulturen höchst heterogenen Ursprungs aufeinander prallen und in dem es anstelle einer Verdrängung der einen durch die andere Kultur zu einer Neuorientierung kommt, die Elemente aus *verschiedenen* Quellen aufgreift, und der sich nicht nur zentrale *geistige Konstellationen* wie die genannten Leitideen, sondern auch folgenreiche *Institutionen* der Neuzeit verdanken, wie etwa die Institution der *Universität* und die mit ihr verbundene *kulturelle Integration der wissenschaftlichen Weltsicht* oder die Zentralstellung des *Rechts*. Der wirkmächtigste Denker in dieser *transkulturellen Innovation* ist ohne Zweifel – so jedenfalls die neuere Forschung<sup>2</sup> – *Johannes Duns Scotus*.

### b) Johannes Duns Scotus – eine Schlüsselgestalt

Biographisch wissen wir über ihn wenig, viel dagegen ist uns von der Problemkonstellation bekannt, in die er eingreift, und immer deutlicher zeichnet sich in der Forschung die immense Wirkung ab, die seine Lösungsstrategien nach sich gezogen haben. Aus dem verbrieften Datum der Priesterweihe eines jungen Franziskaners namens Johannes aus Duns in Schottland können wir die Geburt des Johannes Duns Scotus auf 1265/66 datieren, gut eine Generation nach der Geburt des anderen großen Denkers seiner Epoche, Thomas von Aquin.<sup>3</sup> Hochbegabt wird der junge Schotte von seinem Orden zu der üblich gewordenen je sechsjährigen Ausbildung in Philosophie und Theologie an die Universität Oxford geschickt. Neben Paris ist Oxford die zweite der neu gegründeten Universitäten, die – anders als Salerno und Bologna – mehrere Fakultäten umfasst und durch die aus dieser "Interdisziplinarität" resultierenden

Debatten gekennzeichnet ist. Für 1300 weisen Quellen den jungen Franziskaner als Baccalaureus in Oxford, für 1302 als Baccalaureus in Paris aus. Offensichtlich ist sein Wirken so erfolgreich, dass ihn 1304 sein Ordensgeneral Gonsalvus Hispanus mit Erfolg für einen der beiden Lehrstühle der theologischen Fakultät in Paris vorschlägt. Als wissenschaftlich besonders "scharfsinnig" rühmt ihn die Laudatio<sup>4</sup>; als *doctor subtilis* wird man ihn deshalb später bezeichnen. Zwei Jahre als *magister regens* im intellektuellen Zentrum von Paris genügen, um ihn zum führenden Kopf der Debatte zu machen.

Daher kann es nicht erstaunen, dass ihn der Franziskanerorden – wie etwa 60 Jahre zuvor der Dominikanerorden Albertus Magnus – nach Köln schickt, um als *magister* eines neu zu gründenden *studium generale* zum Mittelpunkt des aufblühenden intellektuellen Lebens in der Metropole am Rhein zu werden. Innerhalb von sechs Jahrzehnten sieht Köln auf diese Weise mit Albert sowie dem ihn als Baccalaureus für vier Jahre begleitenden Thomas von Aquin und – eine Generation später – Johannes Duns Scotus diejenigen drei Denker in seinen Mauern, die die zu bewältigende intellektuelle Krise des lateinischen Westens maßgeblich bestimmen.<sup>5</sup> Duns Scotus freilich ist es nicht vergönnt, sein wissenschaftliches Wirken in Köln fortzusetzen. Mit nur 43 Jahren stirbt er 1308 wohl an einer der die Stadt heimsuchenden Seuchen.

Was macht diesen ganz hinter sein Werk zurücktretenden und in der Minoritenkirche in Köln begrabenen Gelehrten so bedeutend, dass zu seinem 700. Todestag 2008 allein vier internationale Kongresse in den USA, Deutschland, England und Frankreich sein theologisches und philosophisches Werk würdigen? Die Antwort wird nicht verständlich ohne den Blick auf die Konfrontation der Denkwelten, die die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts vor allem an den Universitäten von Paris und Oxford kennzeichnet.

### c) Die Vorgeschichte: Die 'Scholastik' des frühen Mittelalters oder der Wille zur Rationalität

Schon seit der Bildungsreform unter Karl dem Großen hatte der lateinische Westen das Bildungsgut der griechischen und römischen Antike rezipiert. Doch durch die Wirren der Völkerwanderung war der Strom der Überlieferung in mancherlei Hinsicht begrenzt und von eher indirektem Verlauf.<sup>6</sup> Am Ende der Spätantike kannte man die meisten der *logischen Schriften* des Aristoteles und ein wenig Platon, doch nicht die großen aristotelischen Schriften der *Physik*, der *Ethik*, der *Metaphysik* und der *Wissenschaftstheorie*, auch nicht die platonische *Politeia* oder den *Timaios*. Bekannt war neuplatonisches Gedankengut und das, was Cicero, Boethius und die Kirchenväter an antikem Wis-

sen indirekt weitergegeben hatten sowie das, was in Form der antiken Grundbildung, d. h. des durch Martianus Capella, Cassiodor und Augustin weitergegebenen Bildungsguts der *septem artes liberales* bekannt war. Auf dem Hintergrund der schon in der Bibel (1 Petr 3,15) ausgesprochenen und in Augustins *De trinitate* (III, 15) erneut eingeschärften Forderung, den christlichen Glauben auch zur Einsicht zu bringen, entwickelte sich ein Wille zur Rationalität, der in Form einer an den neu gegründeten Kathedral- und Klosterschulen betriebenen "Scholastik" nicht nur das Wissen-wollen-um-des-Glaubens-willen verfolgte, sondern in dessen Gefolge auch das Wissen-wollen-um-des-Wissens-willen freisetzte.<sup>7</sup> Freilich blieb die auf Offenbarung gegründete Theologie die alles überwölbende Disziplin, in die man das Gedankengut der *artes* integrierte.

Die Lage änderte sich ab 1150, als über viele Kanäle – griechische, hebräische und arabische – die verloren gegangenen, bei den syrischen und byzantinischen Christen aber erhalten gebliebenen und über sie an die jüdischen und islamischen Gelehrten weitergebenen großen Schriften des Platon und Aristoteles Schritt für Schritt durch Übersetzung ins Lateinische wieder bekannt wurden. Der ausgeprägte Wille zur Rationalität der bis dato entwickelten lateinischen Scholastik führte dazu, alles an Wissen aufzunehmen, dessen man habhaft werden konnte. Doch blieb man zunächst dabei, die neuen Inhalte in eine von der Theologie überwölbte und nach neuplatonischem Vorbild einheitswissenschaftlich verstandene Enzyklopädie der Inhalte zu integrieren.<sup>8</sup>

### d) Die Herausforderung: Die durch die Aristoteles-Rezeption ausgelöste Krise des 13. Jahrhunderts

Diese Lösung aber genügte nicht mehr, als um 1230 nicht nur die großen Werke des Aristoteles, vor allem die *libri naturales*, die *Metaphysik* und (etwas später) die *Nikomachische Ethik* vollständig in lateinischer Sprache vorliegen, sondern neben den schon vorher bekannten Systematisierungen der aristotelischen Schriften durch al-Farabi (Alfarabi) und Ibn-Sina (Avicenna) auch die ausführliche Kommentierung durch den in Cordoba wirkenden Ibn-Rusd (Averroes) zu den aristotelischen Werken bekannt wird. Die Wirkung ist eklatant: Verbote, die aristotelischen Werke, vor allem die *libri naturales* als Lehrbücher zu benutzen, werden ausgesprochen, aber lassen sich nicht durchsetzen; an der Pariser Universität wird in der Folge binnen nur 14 Jahren das gesamte Curriculum geändert.<sup>9</sup>

Was aber gibt der Auseinandersetzung den Charakter einer so grundlegenden geistigen, kulturellen und religiösen Konfrontation? Der auf Glauben an

Offenbarung gestützten und sich in Bildern und Metaphern artikulierenden christlichen Weltsicht tritt eine nur von Erfahrung, Begriff und Argument Gebrauch machende wissenschaftliche Weltsicht gegenüber. Sie kommt nicht nur ohne die Annahme von Heilsgeschichte und Schöpfung aus, sondern schließt auch – wie in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles – ein Konzept gelungenen Lebens ein, das auf Glaube und Gnade verzichtet.

Es sind Albertus Magnus und in seinem Gefolge Thomas von Aquin, die sich weder dem Versuch anschließen, die Konfrontation durch Verbot der neuen wissenschaftlichen Weltsicht zu vermeiden, noch in dem Unternehmen einen Ausweg sehen, eine Art kommunikationslosen Nebeneinanders der beiden verschiedenen Weltsichten zu etablieren, sondern die einen dritten Weg suchen, nämlich den einer produktiven Auseinandersetzung.<sup>10</sup> Da dabei nicht einfach die Autorität der Offenbarungstheologie vorausgesetzt werden kann, muss die Debatte philosophisch geführt werden, was den Theologen Albert (und in seinem Gefolge auch Thomas) zu Philosophen werden lässt. Zu einer philosophischen Auseinandersetzung aber gehört eine Kritik der beiderseitigen Ansprüche, die auf einer gemeinsam akzeptierten methodologischen Basis erfolgt.

Diese Basis entdecken die Lateiner in der inzwischen ebenfalls bekannt gewordenen aristotelischen Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytiken*, die davon ausgeht, dass für den Menschen, der aufgrund der Begrenztheit seiner Vernunft nicht über den *god's eye view* verfügt, eine einheitswissenschaftliche Weltsicht nicht verfügbar ist, und dass das Ganze der Welt nur durch ein Netzwerk verschiedener, methodisch eigenständiger wissenschaftlicher Disziplinen erkennbar ist. Wie das möglich ist, lernt Albert aus den Schriften der arabischen Gelehrten wie insbesondere Alfarabi und Avicenna, aber auch Averroes, die zuvor bereits die aristotelische Idee eines Netzwerks der Wissenschaften als methodischen Leitfaden benutzten, um sich mit dem Anspruch der islamischen Glaubenslehre (*kalam*) rational auseinander setzen zu können.

Auf dieser Basis verfasst Albert in zehn Jahren ein Ensemble von 36 Kommentaren, in dem er den Lateinern die Idee eines Netzwerks der Wissenschaften vorführt, das es erlaubt, eine wissenschaftliche Weltsicht mit einer als Wissenschaft (eigener Art) betriebenen Theologie zu verbinden. Und Albert setzt sich gegen die Alternativen mit diesem Unterfangen durch, nicht zuletzt durch seinen Schüler Thomas von Aquin, der die Idee aufgreift und eindrucksvoll extendiert: An die Stelle der tradierten Enzyklopädie der Inhalte tritt eine Enzyklopädie der Disziplinen, die zur konzeptionellen Grundlage der sich entwickelnden Universität Pariser Typs wird und die wissenschaftliche Weltsicht zu einem Teil der Kultur macht.

## 2. THEORIE DER WIRKLICHKEIT I

Wie weit reicht unser natürliches Sprechen und Erkennen?

Doch die Krise, der sich Albertus Magnus und Thomas von Aquin gegenübersehen, ist zu weitreichend um in einem Schub und innerhalb einer Generation bewältigt zu werden. Erst nach der ersten Welle der Auseinandersetzung zeigen sich die zu bewältigenden Probleme in ihrem ganzen Ausmaß. Greifbar wird dies an der 1277 stattfindenden Verurteilung einer Reihe der neu diskutierten Positionen (darunter auch solche des Aquinaten) durch den Pariser Bischof Etienne Tempier,<sup>11</sup> vor allem aber an der Tatsache, dass die Theologen der Folgegeneration die Probleme erneut und radikaler aufgreifen. Der bedeutendste unter ihnen ist Johannes Duns Scotus, und es ist kein Zufall, dass er die nachfolgende Diskussion am stärksten bestimmt.

a) Das Kompatibilitätsproblem: Christliche Glaubenseinsicht und wissenschaftliche Weltsicht

Als Franziskaner kennt er die Eindringlichkeit, mit der sein Ordensgründer Franziskus den heilsgeschichtlichen Charakter der christlichen Botschaft betont hat, und sieht mit aller Deutlichkeit, dass das Evangelium von den griechisch-arabischen Wissenschaften ein Wahrheitsanspruch trennt, in dem Geschichte und Freiheit, Individualität und Heil eine unverzichtbare Rolle spielen. Zugleich weiß er als ein an den logischen Standards Oxfords ausgebildeter Intellektueller, was erforderlich ist, um einen solchen Anspruch im Kontext philosophischer Reflexion zur Geltung zu bringen. Doch lassen sich solche Positionen tatsächlich miteinander verbinden – eine religiöse, in der Geschichte verankerte und auf der freien Zustimmung des Glaubenden an eine göttliche Offenbarung basierende Weltorientierung und eine wissenschaftliche, auf der Annahme universaler, gesetzmäßiger Strukturen beruhende Weltsicht?

Ein Kompatibilitätsproblem solchen Ausmaßes, so ist Scotus von Beginn an klar, kann nicht durch Formelkompromisse gelöst werden, die zu einem bloßen Nebeneinander führen. Erforderlich ist eine neu zu erstellende philosophische Grundlagentheorie, die von beiden Weltsichten vorausgesetzt werden kann, um die jeweiligen Wahrheitsansprüche zugleich unterscheiden und rechtfertigen zu können. Eine solche Grundlagentheorie aber muss mindestens zwei Teile umfassen: zum einen eine Theorie der Wirklichkeit, die den logi-

schen Forderungen rationaler Theorie entspricht und die Ergebnisse der Wissenschaften ernst nimmt, zugleich aber das Verständnis der Realität und den Raum des Denkens von problematischen Weltbildimplikationen befreit; zum anderen eine *Theorie des handelnden Ichs*, die reich genug ist, die Phänomene der lebensweltlichen Praxis wie Wollen, Freiheit, Selbstverhältnis, Liebe angemessen denken zu können, also jene Dimensionen menschlicher Existenz zu ihrem Recht kommen lässt, die der christliche Glaube in den Blick rückt, die aber für den Menschen schlechthin kennzeichnend sind.

Wird damit nicht, so könnte man – philosophiegeschichtlich weit vorgreifend – fragen, das spätere Programm Kants verfolgt, ein Wirklichkeitsverständnis zu entwickeln, das es mit der wissenschaftlichen Vernunft aushält und zugleich existentiellen Dimensionen wie dem Glauben Raum zu verschaffen vermag?<sup>13</sup> Jedenfalls weiß Scotus wie später Kant, dass nicht ein völliger Neubau das gesuchte Wirklichkeitsverständnis zu Tage fördert, sondern nur eine kritische Revision der erreichten Einsichten durch eine radikale Freilegung ihrer Bedingungen. Im Fall der gesuchten Theorie der Wirklichkeit muss dieser Versuch, wenn er den Herausforderungen des Glaubens wie denen der Wissenschaften genügen soll, nach Scotus mindestens drei Probleme lösen: Ein Kognitions-, ein Realitäts- und ein Modalitätsproblem.

### b) Das Kognitionsproblem

Das Kognitionsproblem hat mit der Frage zu tun, wie weit unsere Erkenntnis eigentlich reicht, wenn man Aristoteles ernst nimmt und keine angeborenen inhaltlichen Begriffe und keine spezielle göttliche Erleuchtung zulässt, sondern Erkenntnis an den Ausgangspunkt der Sinneserfahrung bindet. Positiv formuliert besteht das Problem in der Lösung der Frage, welche kognitive Leistung eigentlich unserer Sprache zukommt, die ja von Hause aus eine Sprache von sinnlich erfahrbaren Dingen und Eigenschaften ist. Das aber läuft auf die Frage hinaus, was wir unserem Vermögen der Vernunft kognitiv zutrauen wollen, wenn wir die Bedingungen ernst nehmen, unter denen sie sich vollzieht.

Dass von der Antwort auf diese Fragen aus der Sicht der *Theologie* viel abhängt, leuchtet ein: Wie soll die biblische Rede von "Gott" vor dem Verdacht der Mythologie bewahrt werden, wenn unsere Erkenntnis auf die empirische Welt beschränkt bleibt und sich keine kognitive Referenz für den Terminus "Gott" angeben lässt? Und wie soll Theologie den Charakter einer Wissenschaft haben, wenn sie keinen rational kontrollierbaren Begriff ihres Gegenstandes zu bilden vermag? Doch auch für die *Wissenschaften* ist die Lösung

des Kognitionsproblems wichtig, wenn der Realitätsanspruch von Annahmen wie der von universalen Gesetzen gerechtfertigt werden soll.

### c) Theorie der Begriffe

Scotus löst das Kognitionsproblem, indem er von einer Begriffstheorie ausgeht, die einen Term wie "Pferd" als Zeichen für einen Begriff auffasst und den Begriff als intentionale Leistung versteht, in der Gegenstand und Verstand als voneinander unabhängige Teilursachen zusammenwirken und durch die der affizierende Gegenstand oder eine bestimmte Seite an ihm durch ein vom Verstand im Zusammenhang der sinnlichen Erfahrung erzeugtes mentales 'Bild' erkannt wird. 14 Damit ist kein "Abbildverfahren" gemeint; denn der Begriff ist "Bild" nur im übertragenen Sinn als medium quo der Intention. Und es stellt auch keinen Repräsentationalismus dar; denn nicht das 'Bild' wird erkannt, sondern durch das 'Bild' der Gegenstand bzw. eine bestimmte Seite an ihm. Erste eine solche Begriffstheorie erlaubt es nach Scotus, eine kognitive Leistung zu erklären, die für Wissenschaft wie für Theologie von erheblicher Bedeutung ist und der wir es verdanken, dass wir nicht nur konkrete Terme wie "Pferd" zu bilden vermögen, sondern auch abstrakte Terme wie "Pferdheit" und sie als Begriffe nicht von Dingen, sondern von strukturellen Bestimmungen verwenden können.

Scotus nennt die Bestimmungen, die sich mit solchen Begriffen erfassen lassen, "formalitates" und ordnet ihnen eine erhebliche Unterscheidungs- und Aufklärungskraft zu. 15 Denn neben der realen Unterscheidung zwischen zwei für sich bestehenden Dingen kennt Scotus eine Unterscheidung zwischen Begriffsgehalten, die er eine "non identitas formalis" – in der Nachfolgezeit spricht man von "Formaldistinktion" – nennt und denen er eine in der jeweiligen Sachhaltigkeit selbst gründende Unterscheidbarkeit zuordnet: Wenn in zwei "vollkommene[n], angemessene[n] und eigentümliche[n] Begriffe[n] (conceptus perfecti, adaequati et proprii)"16, wie sie ein sinnlich erfahrbarer Gegenstand als Teilursache im Zusammenwirken mit dem abstraktiven Erkenntnisvermögen im Verstand hervorzubringen vermag, Gehalte erfasst werden, die sich definitorisch ausschliessen, dann muss ihnen eine Unterschiedenheit in der Sache selbst zugrunde liegen, die nicht die von eigenständigen Dingen (res) ist, aber auch nicht eine bloß mentale Unterscheidung darstellt.<sup>17</sup> Diese in der Sache grundgelegte Unterscheidung wird in der mentalen Unterscheidung allererst sichtbar, geht der Tätigkeit des Verstandes aber als solche voraus.

### d) Theorie der Prädikation: Die formale Bestimmung des Sinns des Prädikats "seiend (ens)"

Mit seiner gegenüber Aristoteles umgebauten Begriffstheorie verbindet Scotus eine nicht minder umgebaute bzw. erweiterte Prädikationstheorie. Es ist ein Irrtum, so argumentiert er gegen die im England der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts übliche These, 18 zu meinen, dass nur solche Prädikatsbegriffe eine Einheit der Bedeutung haben, die sich wie der Begriff "Pferd" auf eine bestimmte kategoriale Sacheinheit (im Fall des Pferdes seine Artnatur) bezieht. Für den Nachweis einer Einheit der Bedeutung genügt es nämlich – so Scotus - wenn ihre gleichzeitig affirmative und negative Aussage vom gleichen Subjekt einen Widerspruch erzeugt. 19 In dieser Weise funktioniert beispielsweise die Einheit der Bedeutung bei transkategorialen Begriffen wie "Seiendes (ens)" oder "Ding (res)". Besäßen diese Begriffe die behauptete Einheit der Bedeutung nicht unabhängig von der Annahme einer kategorial gedachten Sacheinheit, könnten wir unsere sachlich so heterogene Welt gar nicht (unter dem Begriff "ens" oder "res") als Einheit begreifen. Die "univoke Prädikation (praedicatio univoca)" - wie Scotus sie nennt - ist in seinen Augen nicht das Gegenteil der von Thomas von Aquin und anderen Autoren wie Heinrich von Gent favorisierten analogen Prädikation, sondern deren epistemologische Voraussetzung, was freilich von dem nicht zugestanden werden kann, der an der traditionellen Verbindung von Bedeutungs- und kategorial gedachter Sacheinheit festhält.

Die damit angedeutete Begriffs- und Prädikationstheorie lässt ihrerseits Rückschlüsse auf die schon genannte Schlüsselfrage zu, nämlich der – wie Scotus es nennt – Frage nach dem "ersten adäquaten Objekt der Natur des menschlichen Verstandes nach", d.h. nach der Reichweite unseres Intellekts. <sup>20</sup> Wäre nämlich die menschliche Vernunft nicht nur im *Ursprung*, sondern auch im *Ergebnis* auf den Umkreis der sinnlich erfahrbaren Gegenstände beschränkt, wäre der Gegenstand der Physik das Äußerste, was wir erkennen können. Wie aber lässt sich eine Kritik der Vernunft durchführen, die zu einer gesicherten *Theorie ihres Vermögens* führt?

Den entscheidenden Schlüssel für die Beantwortung dieser Frage findet Scotus in der Methode Avicennas, wenn dieser (dem aristotelischen Leitfaden folgend) fragt, was wir eigentlich implizit miterkennen, wenn wir die Dinge unserer Erfahrung unter gegenständlichen Begriffen wie "Pferd" erfassen. Eine Analyse macht nämlich deutlich, dass wir dann, wenn wir etwas als "Pferd" erkennen, nicht umhin können, es implizit als "Ding (*res*)" bzw. "Seiendes (*ens*)" zu erfassen.<sup>21</sup> Ja, bei näherem Zusehen zeigt sich, dass wir *alles* gegenständlich Erkennbare implizit immer schon als "Seiendes" erkennen, sofern

wir es überhaupt erkennen, dass aber "Seiendes" selbst nicht noch einmal – wie später der frühe Heidegger in seiner Scotus-Auslegung sagen wird<sup>22</sup> –, als etwas' erfasst werden kann. "Seiendes" ist, wie Avicenna im Kapitel I 5 seiner *Metaphysik* sagt, das "Ersterkannte (*primum cognitum*)", der schlechthin in allen distinkten gegenständlichen Begriffen enthaltene allgemeinste Begriff.<sup>23</sup> Wann immer wir etwas erkennen, so führt Scotus in der Begründung für die univoke Bedeutung von "Seiendes" an, können wir zwar zweifeln, ob es *dieses* oder *jenes* Seiendes ist, zugleich aber sicher sein, das es ein *Seiendes* ist<sup>24</sup> – für Scotus ein sicheres Indiz dafür, dass der Gehalt des Begriffs "Seiendes", auf den sich die "Gewissheit (*certitudo*)" bei seiner Erkenntnis bezieht, nichts als "seiend" besagt. Als "schlechthin einfach (*simpliciter simplex*)"<sup>25</sup> kann dieser Begriff – wie schon Avicenna vermerkt – "durch nichts bekannteres erläutert werden (*per nihil notius explicatur*)"<sup>26</sup>.

Freilich ist die Allgemeinheit, mit der er prädiziert werden kann, nach Scotus genauer zu differenzieren. Denn wir können Gegenstände begrifflich nur erfassen, indem wir sie in ihrem "Was (quid)" erfassen und dieses "Was" durch die Erfassung des "Wie (quale)" näher bestimmen.<sup>27</sup> In jeder Weise der begrifflichen Bestimmung, der des "Was" und der des "Wie", muss es "erste" Begriffe geben, die nicht weiter analytisch auflösbar sind, nämlich den Begriff eines noch ganz unbestimmten "Was" und die Begriffe, die nichts anderes als das "Wie" dieses "Was" angeben. Die "erstliche" Differenz dieser beiden Begriffsmomente schließt einen übergeordneten gemeinsamen Begriff aus. "Seiendes (ens)" kann daher nach Scotus als der schlechthin gemeinsame Begriff nur gelten, insofern er in einem doppelten, sich ergänzenden Primat der Gemeinsamkeit ausgesagt wird: Von allem, was ein "Was" darstellt, wird er "washeitlich (quiditative)", d.h. als der Begriff ausgesagt, der nichts enthält als die Bestimmung, ein noch unbestimmtes, aber bestimmbares "Was" zu sein: von allen in letzter Weise das "Wie" angebenden Bestimmungen wird er "mittelbar (denominative)" ausgesagt, weil rein qualifizierende Bestimmungen immer nur "seiend" sind, insofern sie an einem als "Was" bestimmbaren Gegenstand auftreten. Weil für die univoke Aussageweise nur die bereits genannte transkategoriale Einheit der Bedeutung gefordert werden muss, hebt die beschriebene doppelte sich ergänzende Aussageweise von "seiend" die transkategoriale Univozität seiner Prädikationsweise nicht auf. In diesem Sinn kann "Seiendes" daher als das erste Objekt unseres Verstandes in der Ordnung der Adäquation durch gemeinsame Prädikation bezeichnet werden.<sup>28</sup>

e) Die Reichweite unseres Verstandes: "Erste Philosophie" als "Transzendentalwissenschaft (scientia transcendens)"

Mit der Analyse unserer gegenständlichen Begriffe und ihrer Aussageweise ist auch der Schlüssel für die Antwort auf die Frage nach ihrer Reichweite gefunden. Denn wenn "Seiendes" als der erste und in doppelter, sich ergänzender Weise von allem aussagbare Begriff seinem Gehalt nach schlechthin einfach ist und nicht notwendig die Konnotation 'materiell' oder 'an Sinneserfahrung gebunden' mit sich führt, steht uns mit ihm ein Begriff zur Verfügung, der in Bezug auf die kategorialen gegenständlichen Begriffe als ein "Übersteigendes (*transcendens*)"<sup>29</sup> betrachtet werden muss.

Damit ist zugleich die in Frage stehende Möglichkeit einer die Physik übersteigenden Wissenschaft ausgewiesen. "Erste Philosophie" hatte Aristoteles in Buch VI 1 seiner metaphysischen Schriften diese der Physik noch vorgeordnete Disziplin genannt und ihr in Buch IV 1 die Aufgabe der Analyse der allgemeinsten Begriffe und der ersten Prinzipien zugeordnet, also die Aufgabe einer Grundlagentheorie. Scotus ist es, der ihr im Anschluss an Avicenna die methodische Gestalt gibt, die dann das weitere Schicksal dieser – in der nacharistotelischen Zeit als Metaphysik bezeichneten – Disziplin bis in Neuzeit und Moderne bestimmt, nämlich die Gestalt einer "übersteigenden Wissenschaft (scientia transcendens)", 30 d. h. einer Wissenschaft, die im Rückstieg in die Bedingungen unserer Erkenntnis die transkategorialen, transzendentalen Begriffe freilegt, in deren Horizont unser Welterkennen erfolgt.

### 3. THEORIE DER WIRKLICHKEIT II

Was ist real?

a) Die Frage nach dem Sinn von "seiend"

Ziel dieser "Ersten Philosophie" ist nach Scotus eine *Theorie der Realität*, die sich nicht in der Gegenstandsanalyse der Physik erschöpft, sondern das auch der Physik noch einmal vorauf und zugrunde liegende Verständnis von Wirklichkeit analysiert. Aber was verstehen wir unter "real" oder "Realität", was ist der Sinn des Begriffs "seiend", wenn wir alles gegenständlich Erfahrbare "als seiend (*in quantum ens*)" erfassen? Dieser Sinn von "seiend" – so schon Avicenna – lässt sich nicht durch eine Zerlegung des (ja schlechthin einfachen) Begriffsgehalts von "seiend" gewinnen, sondern nur auf einem Umweg ermitteln, nämlich durch eine nähere Untersuchung unseres lebensweltlichen Sprechens.

Wie verwenden wir denn den ersten, schlechthin gemeinsamen Begriff, mögen wir ihn sprachlich als "Ding (res)", "Etwas (aliquid)" oder "Seiendes (ens)" bezeichnen? Im allerweitesten Sinn – so Scotus – bezeichnen wir mit "Etwas" oder "Ding" das "überhaupt Denkbare (quodcumque conceptibile)".<sup>31</sup> Doch das hilft uns für eine Theorie der Realität nicht weiter. Denn es fehlt der Wirklichkeitsbezug; denken können wir ja vieles. Weiter hilft uns – so Scotus – erst der weniger allgemeine Sinn von "Ding" bzw. "Seiendes", der verdeutlicht werden kann an der Bedeutung, die wir mit dem Begriff "Nichts" verbinden. Denn als "Nichts" verstehen wir nicht nur das, was nicht einmal gedacht werden kann, weil es in sich widersprüchlich ist, sondern etwas, das aufgrund seiner inneren Widersprüchlichkeit auch nicht real existieren kann.

Damit ist der allgemeine Realitätsbezug formulierbar, der erforderlich ist um etwas als "real", d.h. als *res* oder *ens* aufzufassen: "dasjenige, dem es nicht widerspricht real zu existieren (*hoc cui non repugnat esse*)"<sup>32</sup>. Natürlich ist "Seiendes" im Vollsinn nur das einzelne Seiende, das hier und jetzt aktuell existiert. <sup>33</sup> Doch unser Realitätsverständnis – so die scotische Sprachanalyse – geht darüber hinaus und umfasst auch das Realmögliche. Und es ist die modale Explikation unseres Verständnisses von "real", in der die scotische Theorie der Realität erst ihr volles Profil gewinnt.

### b) Die modale Explikation des Sinns von "seiend": Der Rekurs auf das formal aus sich Mögliche

Denn was gibt einem Seienden – so fragt Scotus – jene "Festigkeit (*ratitudo*)", die es von einem "Gegenstand bloßen Vermeinens" (der – wie es in der etymologischen Erläuterung Heinrichs von Gent heißt – *res a reor reris*) unterscheidet? Das "feste Seienden im ersten Sinn (*ens ratum primo modo*)" ist ohne Zweifel das Seiende, "das aus sich ein sicheres und wahres Sein des Wesens und der Existenz besitzt; denn wie immer Wesen und Existenz unterschieden werden, das eine ist nicht ohne das andere (*quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive exsistentiae quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur*)";<sup>34</sup> gemeint mit dem festen Seienden im strikten Sinn ist also das hier und jetzt aktuell existierende Seiende. Als "festes Seiendes im zweiten Sinn" ist dagegen dasjenige Seiende zu verstehen, "das sich von den Figmenten (zu denen auch die gar nicht möglichen Dinge gehören) unterscheidet, also das, dem das wahre Sein des Wesens oder der Existenz nicht widerstreitet (*quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse vere essentiae et existentiae*)".<sup>35</sup>

Auf die Frage, warum es einer Chimäre, d.h. einem in sich nicht Möglichen wie dem viereckigen Kreis, widerstreitet real zu existieren, antwortet Scotus: "weil dieses dieses ist und jenes jenes, gleichgültig, welcher Verstand auch immer (hier) erkennt (*quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente*)". <sup>36</sup> Die Nichtrepugnanz hat ihren Grund in der jeweiligen Inhaltlichkeit; die reale Möglichkeit folgt der – in der logischen Nichtwidersprüchlichkeit sich zeigenden – absoluten Möglichkeit. Denn "die logische Möglichkeit vermag – wenn man einmal *per impossibile* von jeder Verursachung absieht – unabhängig von jeder Beziehung auf ein Vermögen in ihrer eigenen Inhaltlichkeit zu bestehen (*possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla potentia eam respiceret*)". <sup>37</sup>

Es bleibt die Frage nach dem ontologischen Status des "absolut Möglichen"? Es ist die Erklärung der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts, in der Scotus diese Frage aufgreift: Bevor Gott einen Stein erschafft, erkennt er ihn als möglich und schaffbar.<sup>38</sup> Und dieses "Erkanntsein (esse intelligibile)" des Steines hat einen inneren und einen äußeren Grund: dass der Stein erkennbar ist, kommt ihm "formal aus sich (formaliter ex se)" zu, dass er "ursprünglich (principiative)" in das Erkennbarsein hervorgebracht ist, verdankt er dem göttlichen Erkennen als dem "ersten äußeren Prinzip (primum principium extrinsecum)". Ohne von einem Verstand erkannt zu sein, hat das Nichtrepugnante wie der Stein keinerlei "Da", doch ist dieses "Dasein" nicht konstitutiv für die formale Nichtrepugnanz.

### c) Die Analyse der Kontingenz

Mit dem neuen Begriff des Möglichen verbindet Scotus einen neuen Begriff der Kontingenz. Denn es überzeugt nicht, Kontingenz (wie Aristoteles und ihm folgend noch Thomas von Aquin meinten) als Veränderlichkeit zu verstehen und kosmologisch mit der Difformität der Materie in der Welt unterhalb des Mondes zu erklären. Denn Kontingenz (contingentia) meint – so Scotus – "die Seinsweise, in der ein wirklich Seiendes seiend ist, wenn es wirklich ist und für den Zeitpunkt, in dem es wirklich ist (modus entis in actu et pro illo nunc, pro quo est in actu)". <sup>39</sup> Und zwar bezeichnet Kontingenz die Weise der Seiendheit, in der etwas ist, nachdem es nicht war (possibile esse post non esse)" <sup>40</sup> oder "dessen Gegenteil entstanden sein könnte zu dem Zeitpunkt, in dem dieses entstanden ist (cuius oppositum posset fieri quando illud fit)". <sup>41</sup>

Eine so verstandene Kontingenz kann letztlich keine andere Ursache haben als ein aktives Vermögen, das die Freiheit in Form der Möglichkeit zu entgegen gesetzten Akten hat, also einen Willen. 42 Da Gott ad extra, d.h. in Bezug auf die von ihm schaffbare Welt nicht anders als kontingent handeln kann, verbindet sich in diesem Handeln Notwendigkeit und Kontingenz: Gott erkennt alles Mögliche als ein notwendig, weil formal aus sich Mögliches und wählt aus ihm das zu Erschaffende als ein Kontingentes, weil frei wählbares aus. Auf diese Weise verbinden sich gleichsam zwei "Letztheiten": Auf die Frage, warum etwas formal aus sich möglich ist, gibt Scotus die schon erwähnte Antwort "weil dieses dieses und jenes jenes ist"43 und auf die Frage, warum Gott in der Freiheit seines Willens dieses will und nicht jenes, antwortet er, weil "der Wille eben Wille ist", 44 d.h. ursprüngliche Selbstbestimmung darstellt und in der jeweiligen Weise will, weil er so will. Weil beide "Letztheiten" zusammen kommen, ist Kontingenz keine Willkür. Die Welt, die Gott erschaffen hat, ist kontingent gewählt, aber in ihren formalen Möglichkeiten notwendig, und zwar so notwendig, dass sie – als Ensemble von Möglichkeiten einmal kontingent gewählt – nur noch die Möglichkeiten zulässt, die "kompossibel" sind.45

#### d) Theorie der Realität: Resümee

Was ist mit einer *Theorie der Realität* gewonnen, die die skizzierten Elemente enthält?

1. Wie die *formale* Analyse zeigt, liegt unserem begrifflich vermittelten Welterkennen ein "erster" d. h. allgemeinster Begriff zugrunde, der die am Sub-

- stanzschema orientierten kategorialen Begriffe übersteigt und in dessen Horizont alles als "seiend", d.h. als (noch gänzlich unbestimmtes) Was erkannt wird, dem die aktuelle Existenz nicht widerstreitet. (Bei Kant erscheint diese transzendentale Hohlform des Welterkennens freilich noch ohne den Existenzbezug im Begriff des transzendentalen Gegenstandes, d.h. des Begriffs des "Etwas überhaupt = X"<sup>46</sup>)
- 2. Dieser Begriff enthält ein Verständnis von Realität, das *modal* als die Nichtrepugnanz eines eidetischen Gehalts in Bezug auf die aktuelle Existenz erläutert werden kann. (Kant expliziert mit Hilfe dieses Modus der Nichtrepugnanz das die bloße Gegenständlichkeit qualifizierende Kriterium der "objektiven Realität"<sup>47</sup> als Vereinbarkeit eines Begriffsgehalts mit dem durch die Prinzipien der Erfahrung umschriebenen Existenzraum.)
- 3. Die so verstandene *Realität* lässt sich als eine *intensive Größe* erfassen, die zwar stets in einem bestimmten Modus vorkommt, aber auch *als solche*, d.h. unter Absehung vom jeweiligen Modus erfasst werden kann. Auch dies übernimmt Kant in sein Realitätsverständnis.<sup>48</sup>
- 4. Im Horizont dieses Realitätsverständnisses lässt sich Individualität als ein positiver Modus der Seiendheit auffassen und nicht mehr (wie noch bei Thomas) als eine durch die Aufnahme in die Materie bedingte, je begrenzte raumzeitliche Instantiierung einer allgemeinen Form.<sup>49</sup> Ähnliches gilt für das ontologische Verständnis der Materie.<sup>50</sup>
- 5. Eine maßgebliche Rolle spielt das neue Realitätsverständnis bei der Deutung der *Kontingenz*, die nicht mehr wie bei Aristoteles und Thomas als physikalisch-kosmologisch bedingte Veränderlichkeit, sondern als Modus der Seiendheit verstanden wird, nämlich als derjenige, in dem etwas ist, das zur gleichen Zeit, in der es ist, auch nicht oder anders sein könnte im Gegensatz zum Modus der Notwendigkeit, für den dies nicht gilt.
- 6. Löst man das Realitätsverständnis von der Orientierung an der Substanz als dem hier und jetzt existierenden Einzelding ab und versteht Realität als die Nichtrepugnanz einer eidetischen Bestimmtheit zum Existenzraum, lassen sich auch formale Bestimmungen als real verstehen. An Stelle einer Metaphysik der Substanz rückt die Möglichkeit einer Metaphysik in den Blick, die im Ausgang von einer Analyse der transzendentalen Begriffe die Realität als ein Gefüge formaler Strukturen zu begreifen erlaubt.
- 7. Durch die Ablösung des Möglichkeitsbegriffs von dem (von Aristoteles vertretenen) Bezug auf ein ursächliches Vermögen wird es möglich, Metaphysik als eine Theorie der Modalitäten zu entwickeln, die es erlaubt, das aristotelische Weltverständnis zu verlassen, in dem alles Mögliche auch einmal wirklich wird,<sup>51</sup> und wie in der modernen Logik oder der theoretischen Physik von "möglichen Welten" zu reden oder naturwissenschaft-

liche Gesetze als "real" zu verstehen. Es ist an der Wende zum 20. Jahrhundert Charles S. Peirce, der dies in seiner *theory of reality* unter ausdrücklicher Berufung auf Scotus vermerkt.<sup>52</sup> Denn nur wenn ich das formal aus sich Mögliche als *real* zu begreifen vermag, lassen sich, wie Peirce vermerkt, die naturwissenschaftliche Gesetze, die wir *im* Denken als das vom jemeinigen Denken *Unabhängige* erfassen, als *real* deuten.

8. Schlüsselfunktion hat schließlich das skizzierte Realitätsverständnis für die Ausbildung eines rational kontrollierbaren *Gottesbegriffs*. Welche konzeptuelle Bedeutung der zu diesem Zweck von Scotus entwickelte Begriff eines "unendlichen Seienden (*ens infinitum*)" hat, macht die Wiederentdeckung des gleichen Begriffs durch den Theoretiker der modernen Mengenlehre, Georg Cantor,<sup>53</sup> deutlich.

#### e) Abschluss der Theorie der Realität: Das unendliche Seiende

Das von Scotus entwickelte Verständnis der Realität erlaubt nämlich nicht nur den ontologischen Status formaler Strukturen und modaler Bestimmungen neu zu denken; es gibt auch den tradierten Begriffen "endlich – unendlich" einen neuen Sinn und lässt die Formulierung eines Gottesbegriffes zu, der die Theorie der Wirklichkeit abschließt und zugleich als der geeignete Begriff betrachtet werden kann, von dem die Theologie ihre auf Glauben und Offenbarung gestützten Sätze wissenschaftlich auszusagen vermag.

Möglich wird dieser Gottesbegriff auf dem Weg der bereits erwähnten Erweiterung der Theorie der begrifflichen Erkenntnis durch nicht-kategoriale Weisen des Begreifens, deren Einführung Scotus durch den Verweis auf Unterscheidungen stützt wie die bereits skizzierte *non identitas formalis* und die ebenfalls kurz erwähnte *distinctio modalis*. Gemeint ist im zweiten Fall die Möglichkeit beim Begriff der Seiendheit (*realitas*) zwischen dem Sachgehalt als solchen und dem inneren Modus (*modus intrinsecus*) der Intensität, in der er jeweils vorliegt, wie zwischen der Farbe weiß und ihrem jeweiligen Intensitätsgrad unterscheiden zu können. <sup>54</sup> Der Intensitätsmodus – so räumt Scotus ein – ist der jeweiligen Realität so innerlich, dass Realität und Modus nie getrennt vorkommen. Doch kann die Realität begrifflich durchaus ohne ihren inneren Modus erfasst werden. Der dies leistende Begriff der *res sine modo* bzw. der *realitas sine modo* ist zwar – wie Scotus betont – unvollkommen, aber kein bloß mentales Produkt, sondern von der Sache selbst verursacht. <sup>55</sup>

Legt man diese Unterscheidbarkeit zwischen Realität und jeweiligem inneren Modus der Intensität zugrunde, lässt sich nach Scotus in drei Schritten der Begriff eines "unendlichen Seienden" entwickeln, der das Kriterium der *Un*-

begrenztheit in doppelter Hinsicht erfüllt, nämlich vollständig (totum) und vollkommen (perfectum) zu sein. <sup>56</sup> Der Begriff eines "Unendlichen der Ausdehnung der Möglichkeit nach", wie ihn Aristoteles in seiner *Physik* (*III 6*) einführt, erfüllt dieses Kriterium nach Scotus nicht; denn einem solchen Unendlichen – wie etwa der natürlichen Zahlenreihe – kann immer noch etwas hinzugefügt werden, so dass eine Unendlichkeit der Wirklichkeit nach nie erreicht wird.

Aber man kann sich vorstellen – so fügt Scotus in einem zweiten Schritt hinzu – dass alle Elemente, die man einem solchen Unendlichen hinzufügen kann, ihm gleichzeitig hinzugefügt werden. Ein solches Unendliches wäre in der Tat vollständig, aber immer noch nicht vollkommen; denn jeder seiner Teile läge außerhalb des anderen. Nichts verbietet aber – so der dritte Schritt - die Kategorie der Ausgedehntheit zu verlassen und sich die Seiendheit als intensive Größe vorzustellen, und zwar als eine intensive Größe sowohl hinsichtlich der Vollkommenheit als auch der Mächtigkeit nach. Fügt man dem noch die Eigenschaft der Nichtübertreffbarkeit hinzu, dann ist ein unendliches Seiendes als ein solches zu denken, "dem nichts an Seiendheit fehlt in der Weise, in der es möglich ist. (die Totalität der Seiendheit) in einem einzelnen Seienden zu haben (cui nihil deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno)", ja, als ein solches, "das jedes endliche Seiende übertrifft, und zwar nicht nur in einem bestimmten Maß, sondern über jedes bestimmte und bestimmbare Maß hinaus (quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem vel determinabilem)". Eben damit aber ist das umschrieben, was später Georg Cantor – unabhängig von der Entdeckung bei Scotus – den Begriff eines "wahrhaft Unendlichen" nennt, eines Unendlichen, das das Transinfinitum eines aktual Unendlichen noch einmal übertrifft.<sup>57</sup>

Natürlich ist mit einem solchen Begriff nur seine rationale Möglichkeit aufgezeigt, nicht aber, dass er nicht leer ist. Dass er dies nicht ist, beweist Scotus mit dem ausführlichsten Gottesbeweis des Mittelalters, der zwei bis dahin unbekannte Mittel einsetzt, nämlich den Ausgang von den realen Möglichkeitsverhältnissen und den Einsatz sog. disjunktiver transzendentaler Bestimmungen.<sup>58</sup>

### 4. THEORIE DES HANDELNDEN ICHS I

### Theorie der Kausalität

Wie kann man es erklären, so fragt Scotus im Blick auf das praktische Selbstverhältnis des Menschen, dass der Mensch sich für sein Handeln verantwortlich weiß? Warum erfährt er sich als Ursache seines Handelns, und zwar als eine solche, die in vielen Fällen auch anders oder gar nicht hätte handeln können? Warum kennen wir Phänomene wie "Schuld" und "Reue", "Lohn" und "Strafe"?<sup>59</sup>

Um die Erfahrung der Verantwortlichkeit für unser Handeln als Illusion abtun zu können, ist die Evidenz der Erfahrung nach Scotus zu stark. Um aber ihre Möglichkeit rational zu erklären, sind die bislang vorgelegten Erklärungen in seinen Augen zu schwach. Die christliche Theologie nimmt die genannten Phänomene in Anspruch und betont – wie Augustinus – mit Emphase ihre Wichtigkeit, doch ihre Möglichkeit lässt auch sie weitgehend unerklärt. Denn zu einer hinlänglichen rationalen Erklärung gehört nach Scotus sowohl eine *Theorie der Kausalität*, die auch die Kausalität eines handelnden Ichs, d.h. eine Theorie des Willens umfasst, als auch eine *Theorie der Normativität*, d.h. eine Theorie, die für das moralische Sollen einen angemessenen Begründungsrahmen liefert.

An beiden Theorien – so Scotus – fehlt es. Aristoteles hat zwar das Verdienst, auf die Eigenart des Handelns hingewiesen und dessen Willentlichkeit betont zu haben; doch greift seine Erklärung zu kurz. Denn Aristoteles hält in *Nikomachische Ethik III* und in *De anima III* unser Handeln schon deshalb für willentlich, weil wir die Ziele des Handelns nicht nur erstreben (wie andere Lebewesen dies auch tun), sondern weil wir die Ziele unseres Handelns mit Hilfe der Vernunft erkennen und so zu unserer Absicht machen. <sup>60</sup>

### a) Wollen als Handeln aus Freiheit

In der Tat – so führt Scotus in Auseinandersetzung mit der aristotelischen Unterscheidung zwischen vernünftigen und nicht-vernünftigen Seelenvermögen aus<sup>61</sup> – zeigt uns unsere Vernunft die möglichen Handlungsziele, und damit die *Gründe* für unser Handeln. Doch die Vernunft kann nur feststellen, was der Fall ist. Sie vollzieht sich naturhaft (*naturaliter*) und damit notwendig. Denn wie das Auge nur das sehen kann, was vor dem Auge liegt, es sei denn, dass das Auge verschlossen bleibt und gar nicht sieht, so erkennt die Vernunft na-

turnotwendig das, was der Fall ist, es sei denn, dass sie gar nicht erkennt. Deshalb kann die Vernunft die Handlungsgründe nur als die Gründe erkennen, die sie sind. Ihr fehlt das, was (auch nach Aristoteles) ein rationales Vermögen als rational ausweist, nämlich sich in Form gegensätzlicher Akte vollziehen zu können. Versteht man aber Rationalität als genau das, nämlich als das Vermögen ja oder nein sagen zu können, dann ist der *Wille* das eigentliche *rationale* Vermögen und damit frei (*liber*). Denn er besitzt die Freiheit der Entscheidung, und dies in zweierlei Form: er entscheidet, indem er die von der Vernunft gezeigten Gründe billigt oder verwirft und damit die konkrete Weise des Handelns bestimmt (*libertas specificationis*) und er entscheidet, ob es überhaupt zum Handeln kommen soll oder nicht (*libertas exercitii*). 62

Beides vermag der Wille nur zu leisten, wenn er hinsichtlich seiner eigenen Leistung, nämlich des Wollens, als ein Vermögen ursprünglicher Selbstbestimmung gedacht wird oder – wie Kant es später ausdrückt<sup>63</sup> – als das Vermögen, von selbst einen Anfang zu setzen. Denn ohne in einen unendlichen Regress zu geraten, lässt sich auf die Frage, "warum der Wille will, keine andere Ursache angeben als die, dass der Wille Wille ist ('quare voluntas voluit' nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas)".<sup>64</sup> Dies bedeutet aber nach Scotus keineswegs Willkür; denn natürlich geht dem Wollen das Erkennen der Gründe durch die Vernunft vorauf.<sup>65</sup> Und was die Vernunft als Handlungsgründe erkennt, ist – wie dargelegt – nicht beliebig; denn Erkennen ist vom Wollen unabhängig.

### b) Handeln als Zusammenwirken von Vernunft und Wille

Wie ich freilich unter den Gründen abwäge, ob ich dem Resultat dieser Einsicht folgen und ob ich überhaupt handeln will, das ist allein Sache des Willens. Wesentlicher Bestandteil seiner Theorie des handelnden Ichs ist für Scotus – wie in Lectura II d.25 ausgeführt – dieses Zusammenwirken von Vernunft und Wille als zwei voneinander unabhängigen, aber "zusammenlaufenden" Teilursachen. Dabei ist der Wille, weil letztlich zum Handeln führend, die causa principalior, doch heißt dies nicht, dass – wie Heinrich von Gent meinte – die Vernunft nicht wirkliche Teilursache, sondern nur causa sine qua non wäre.

# c) Selbstbindung des Willens an das Gute: affectio commodi – affectio iustitiae

Für den Vollzug des Willens spielt die Ausrichtung eine maßgebliche Rolle, die dem Willen seiner Natur als *rationales* Vermögen nach zukommt. Um dies zu verdeutlichen nimmt Scotus die Unterscheidung zwischen der *affectio commodi* und der *affectio iustitiae* auf, die Anselm von Canterbury im Anschluss an Augustinus entwickelt hat. <sup>68</sup> Das eigene Wohl zu wollen (*affectio commodi*) ist nach Scotus ohne Zweifel gut. <sup>69</sup> Doch maßgeblich für ein rationales Vermögen ist im Zweifelfall allein dasjenige Wollen, das sich an nichts anderes bindet als an das als gut Erkannte, unabhängig von allen sonstigen Strebungen und Interessen, also das, was er als *affectio iustitiae* bezeichnet. In dieser freien Selbstbindung an das Gute besteht denn auch die Selbstvervollkommnung des Willens. <sup>70</sup> Sie ist die dem Willen "angeborene Freiheit (*libertas innata*)", <sup>71</sup> so dass Scotus von der Liebe (*caritas*) sagen kann, sie sei diejenige Tugend, "die den Willen vervollkommnet, sofern ihm die *affectio iustitiae* eigen ist". <sup>72</sup>

Daher sieht Scotus im natürlichen Wollen des eigenen Gelingens für den Menschen durchaus ein Wollen des Guten. Doch da das eigentliche Wollen, nämlich dasjenige, das der Natur des Menschen als einem rationalen und sich frei bestimmenden Wesen entspricht, im Wollen des intrinsisch Guten besteht, bedarf es der Einordnung der affectio commodi durch die affectio iustitiae als moderatrix.<sup>73</sup> Ist es aber gerade die dem Willen als einem rationalen Vermögen eigene Fähigkeit der Selbstbestimmung, die den Willen dazu führt, sich selbst zu dem in sich Guten zu bestimmen, dann muss die affectio iustitiae im Sinn dieser Selbstbestimmung zu dem in sich Guten ihrerseits als Selbstvervollkommnung des Willens gedacht werden.

Konsequenterweise sieht Scotus daher die dem Menschen gemäße Weise der Glückseligkeit nicht wie Aristoteles und Thomas im Erkennen, sondern im Wollen, als dessen vollendete Form die Selbstbindung an das Gute zu betrachten ist, die wir *Liebe* nennen. Damit sind die beiden Stichworte genannt, die durch Kant zum Kern der neuzeitlichen Ethik werden: der neue Begriff des Willens als eines Vermögens ursprünglicher Selbstbestimmung und das neue Verständnis von Moralität als die freie Selbstbindung des Willens an das als gut Erkannte.

Doch vermag die von Scotus entwickelte Theorie des handelnden Ichs mehr noch zu erklären als diese beiden Momente: Denn sie versteht Kausalität am Leitfaden des handelnden Ichs, d.h. als eine Verwandlung von Gründen in Ursachen. Damit nimmt sie die moderne Einsicht vorweg, dass Kausalität umfassender gedacht werden muss, nämlich als Handlungskausalität (agent cau-

sality), wie sie sich aus der Perspektive des handelnden Subjekts darstellt, und nicht nur als die nach gesetzmäßiger Regularität verlaufende Ereigniskausalität (event causality), wie sie Gegenstand der Naturwissenschaften ist.<sup>74</sup> Mehr noch: indem die scotische Theorie Wille und Verstand als Teilursachen des freien Handelns versteht und dabei dem Willen die maßgebliche Rolle zuordnet, kann sie erklären, warum Gründe Ursachen werden, ohne dass die Gründe sich in einen endlosen Regress verlieren und/oder der Wille als dezisionistische Willkür gedacht werden muss.

### d) Die Wirklichkeit der Freiheit: Das Faktum der Kontingenz

Freilich bleibt eine wichtige Frage, was nämlich nicht nur die Möglichkeit von Freiheit und Wille, sondern auch deren Wirklichkeit belegt. Auf diese Frage antwortet Scotus nicht mit dem Versuch einer Deduktion der Freiheit, sondern mit dem Verweis auf die Erfahrung, die jeder Handelnde macht, nämlich die Erfahrung, auch anders oder gar nicht handeln zu können. Dass es solche Kontingenz gibt, ist für Scotus schlechthin evident (evidentissimum).<sup>75</sup> Wer daher leugnet, dass er in bestimmten Fällen nicht auch anders oder gar nicht hätte handeln können, dem muss man die harsche Behandlung androhen, die Avicenna für die Leugner des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch empfiehlt, nämlich ihn zu foltern bis er zugibt, dass der Folternde sein grausames Handeln auf der Stelle auch einstellen könnte.<sup>76</sup> Es ist das unbezweifelbare Faktum der Kontingenz von Handlungen, die kontrafaktische Möglichkeit des Gegenteils, das auf die Freiheit des sie verursachenden Willens hinweist. Dass solche Freiheit ihrerseits durch mannigfache Faktoren umstellt und damit bestimmt, ja zuweilen ganz gehindert ist, ändert nichts an der rationalen Notwendigkeit, den Willen, sofern er sich als Willen betätigt bzw. zu betätigen in der Lage ist, als frei zu denken.

Was Scotus hier zur Anwendung bringt, ist die bereits erwähnte und oft missverstandene Anwendung der von ihm verfolgten formalen Betrachtungsweise. Diese Betrachtungsweise fragt, was einem Vermögen wie dem Willen als solchen zukommt unter Absehung von der Interaktion mit anderen Vermögen und der Bestimmung durch hinzutretende Faktoren. Deshalb läuft die Feststellung, dass dem Willen als solchem Freiheit im Sinn der Indeterminiertheit zugeordnet werden muss, keineswegs darauf hinaus, dass er nicht durch die Vernunft bestimmt und durch die Umstände beschränkt wird.<sup>77</sup> Nur als Wille muss er indeterminiert gedacht werden; sonst lässt sich ohne den Preis eines unendlichen Regresses die Freiheit anders handeln oder – mehr noch – sich des Handelns ganz enthalten zu können, nicht erklären.

### 5. THEORIE DES HANDELNDEN ICHS II

### Theorie der Normativität

#### a) Der Vorwurf des Voluntarismus

Wie aber kann unter diesen Bedingungen der Anspruch des Guten als ein an den Willen gerichteter Anspruch des Sollens erklärt, also eine angemessene *Theorie der Normativität* entwickelt werden? Hat die Erklärung des Willens als Vermögen ursprünglicher Selbstbestimmung nicht notwendig eine *voluntaristische* Moral zur Folge? Wie steht es überhaupt: Ist etwas moralisch verwerflich, weil es verboten ist, oder ist es verboten, weil es moralisch verwerflich ist?

Wie schon Platon im Dialog Eutrypho vermerkt,<sup>78</sup> sind die Folgen der Antwort auf diese Frage erheblich. Denn wenn das Gute und Gerechte Sache einer der menschlichen Einsicht entzogenen Entscheidung Gottes ist, wird nicht nur die Moral widersprüchlich, auch wäre Gott vom Teufel nicht mehr unterscheidbar; denn wie könnten wir in diesem Fall erkennen, ob er, wenn er will, das Gute will? Ja, muss nicht ein Gott, dessen Schöpfung einem Wollen entspringt, für das es keine inneren Gründe gibt, Zweifel an der Zuverlässigkeit der Ordnung des Kosmos auslösen und – so die These Hans Blumenbergs<sup>79</sup> – einen "theologischen Absolutismus" nach sich ziehen, gegen den die europäische Neuzeit mit Recht ihre "Selbstbehauptung" setzt, indem sie Zuflucht zu einer autonomen Rationalität nimmt, die die innere Ordnung des Kosmos nicht entdeckt, sondern allererst entwirft? Und seinen Ursprung hat dieser "theologische Absolutismus" der Prämoderne – so Blumenberg – im neuen Verständnis des Willens, das von Johannes Duns Scotus entwickelt wird. Wilhelm von Ockham ist nur dessen konsequenter Vollstrecker, der Nominalismus die unvermeidliche Folge.

Dieser Vorwurf und die mit ihm verbundene Kritik sind nicht neu. Seit der Wiederentdeckung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie durch die Neuscholastik wird gegen die Lehre des Duns Scotus – vor allem von neuthomistischer Seite – der Vorwurf des "Voluntarismus" im Sinne eines "exzessiven Indeterminismus (des Willens)"<sup>80</sup> erhoben und selbst nach Befreiung des Oeuvres von den nichtauthentischen Texten ist diese Kritik nicht verstummt.<sup>81</sup> Für was aber steht Scotus – für die Idee von Freiheit und Wille, die Kant zum Zentrum der Ethik macht oder für den "theologischen Absolutismus", gegen den sich nach Blumenberg die Neuzeit mit Recht empört?

### b) Der scotische Ansatz: Das oberste Gebot des natürlichen Gesetzes – Das vollkommen Gute ist zuhöchst zu lieben

Die Antwort ergibt sich nur, wenn man sich – wie dies auch für die Auslegung Kants gilt –, auf die schon erwähnte *formale* Betrachtungsweise einlässt, die Scotus verfolgt. Nur wenn Wille Wille und Vernunft Vernunft sind, so die scotische Sicht – und beide als aktive Vermögen betrachtet werden, die (in ihrer je eigenen Tätigkeit voneinander unabhängig) zusammenwirken, kann eine praktische Freiheit erklärt werden, die nicht Willkür ist. Und dies gilt für das menschliche wie für das göttliche Handeln.

Der Kern des moralischen Sollens liegt dann weder in den Strebungen der Natur noch in den dezisionistischen Dekreten eines göttlichen Normgebers, sondern im Wollen selbst. Denn wenn Wollen bzw. Freiheit als Selbstbindung an das als gut Erkannte zu verstehen sind, dann ist das uneingeschränkt Gute auch das unbedingt zu wollende. Eben dieses Gebot bezeichnet Scotus als das "oberste praktische Prinzip (*primum principium practicum*)", das jeder Mensch in Form eines der praktischen Vernunft eigenen "natürlichen Gesetzes (*lex naturalis*)" besitzt,<sup>82</sup> nämlich dass das unendlich Gute (und das bedeutet theologisch gesprochen: Gott) auch unbedingt zu wollen, d.h. zu lieben ist: "Das Vollkommenste ist zuhöchst zu lieben (*optimum esse summum diligendum*)"<sup>83</sup> oder wie es an anderer Stelle heißt: "Wenn es Gott gibt, ist Gott allein der (im strengen Sinn) zu Liebende (*Si est Deus, est amandus ut Deus solus*)".<sup>84</sup>

Das oberste Prinzip, so wird hier deutlich, bringt die streng logische *Korrelation* der Güte des Gegenstandes mit dem Maß der Wertschätzung zum Ausdruck, die ihr entspricht, und damit zugleich den Charakter der *Verpflichtung* für einen Willen, der seiner Natur als rationales Vermögen nach seine Erfüllung in der Selbstbindung an das Gute besitzt. Gemäß diesem Prinzip kann das unendlich Gute für einen rationalen Willen gar nichts anderes als ein unbedingt zu Liebendes sein. Und da Gott das einzige *unendlich* Gute ist, gilt dies nur für Gott. Da die Erkenntnis des obersten praktischen Prinzips nach Scotus aus den Begriffen selbst hervorgeht, nennt er es auch eine "praktische Wahrheit (*veritas practica*)". <sup>85</sup> Dies aber bedeutet keineswegs, dass von dem *endlich* Guten keine Verpflichtungskraft ausgeht. Die Frage ist nur, wie *seine* "praktische Wahrheit" erkannt wird und worin sie begründet ist.

### c) Die weiteren Gebote des natürlichen Gesetzes: Das Kriterium der Konsonanz

Auf diese Frage antwortet Scotus zunächst mit dem Hinweis auf die weiteren Gebote, die zum natürlichen Gesetz gehören und die Scotus mit der Tradition in den Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs sieht. Sie verpflichten, wie Scotus ausführt, weniger strikt, weil sie sich auf Weisen des *endlich* Guten beziehen; doch sind auch diese Gebote verpflichtend, weil sie mit dem ersten Prinzip des strikten Naturgesetzes "übereinstimmen (*consonant*)". Ja, insgesamt ist moralisch gut, was mit dem Menschen als vernünftig erkennenden und frei wollenden Wesen "übereinstimmt".

Damit erscheint neben der *deduktiv*, aus den Begriffsgehalten selbst sich analytisch ergebenden praktischen Wahrheit, eine zweite Form der praktischen Wahrheit, nämlich eine solche, die sich – wie die aus der Musik stammende Metapher des "Zusammenstimmens (*consonare*)" andeutet – aus einer Art Konsistenz der Gründe bzw. einer *Kohärenz* mit dem obersten Prinzip ergibt. Welche Form praktischer Rationalität Scotus hier meint, wird deutlicher im Zusammenhang der Deutung, mit der Scotus das göttliche Erkennen und Wollen im Akt der Schöpfung erklärt.

### d) Das göttliche Erkennen und Wollen ad extra

Denn die skizzierte rationale Struktur des Wollens muss nach Scotus auch für Gott zutreffen, versteht Scotus doch Erkennen und Wollen, Vernunft und Wille – formal für sich betrachtet – als "reine Vollkommenheiten (*perfectiones simpliciter*)", d.h. als Akte bzw. Vermögen, die zu den Vollkommenheiten gehören, die *als solche* keine qualitative Begrenztheit mit sich führen und deshalb dem zuhöchst Vollkommenen, nämlich Gott, zugedacht werden müssen.

Folgt man der Struktur, die der Vernunft und dem Willen, bzw. dem Erkennen und Wollen als solchen eigen ist, dann muss sich das Wollen und Handeln Gottes, das ad extra erfolgt, also sich auf etwas anderes bezieht als sein eigenes Wesen, unterscheiden von dem göttlichen Wollen, das sich auf Gottes eigenes Wesen bezieht. Während wir von der Liebe, mit der Gott das eigene Wesen aufgrund seiner unendlichen Gutheit liebt, annehmen müssen, dass sie frei, aber notwendig erfolgt, müssen wir in Bezug auf alles endlich Gute folgern, dass Gott es nicht anders als frei und kontingent wollen kann. Damit erklärt sich auch die Feststellung, die sich in Lectura III d.19 q.un. findet, wenn es dort heißt, "dass alles von Gott Verschiedene nur deshalb gut ist, weil es von Gott so gewollt ist" ("omne aliud a Deo est bonum 'quia a Deo est voli-

*tum et acceptatum'"*).<sup>86</sup> Aus dem Kontext gelöst scheint dieser Satz den schon von Platon inkriminierten Voluntarismus zum Ausdruck zu bringen.

e) Das göttliche Wollen 'de potentia absoluta' und 'de potentia ordinata': Kritik des Voluntarismus-Einwands

Doch wäre eine solche Deutung des Satzes eine klare Missdeutung des scotischen Ansatzes. Denn auch in Gott geht nach Scotus – wie bereits erwähnt<sup>87</sup> - das Erkennen des in sich notwendig Möglichen dem kontingenten Wollen des Faktischen vorauf. Gott erkennt nicht nur sich selbst, sondern zugleich die Fülle des Möglichen, das er erschaffen kann, und dies mit Notwendigkeit, weil er es nicht anders erkennen kann als es seinem Gehalt nach ist.<sup>88</sup> Die Welt, die er aus der Fülle der notwendig möglichen Welten auswählt, um sie zu erschaffen, ist kontingent gewählt, doch liegt jeder kontingenten Wahl eine notwendige intelligible Struktur zugrunde. Weil das Handeln, das Gott seiner Allmacht nach (de potentia absoluta) möglich ist, an seine Vernunft gebunden ist, ist das konkrete kontingente Handeln Gottes nicht anders als ein Handeln zu verstehen, das durch Vernunft geordnet (de potentia dei ordinata) ist.89 In diesem Sinn stimmt Scotus Augustinus zu, dass Gott, was immer er hervorgebracht hat, mit der "rechten Vernunft (recta ratio)"90 hervorgebracht hat, und charakterisiert Gott als einen "zuhöchst vernünftig Wollenden (rationabilissime volens)". 91 Auch die frei-kontingent getroffenen Willenshandlungen sind als ein Akt der göttlichen Selbstbestimmung "von jener ersten Gerechtigkeit bestimmt, insofern er mit dem Willen übereinstimmt, dem er angemessen ist, so als wäre die handlungsleitende Rechtheit die erste Gerechtigkeit selbst (modificatus ab illa prima iustitia, quia consonus voluntati cui adaequatur, quasi pro rectitudine inclinante iustitia prima)."92 Daher gilt zwar, dass etwas gut ist, weil es von Gott gewollt ist, dass es aber zugleich von Gott gewollt ist, weil es gut ist.93

f) Die Suche nach der praktischen Wahrheit: Moralische Gutheit und praktische Überlegung

Dementsprechend beschreibt Scotus die für den Menschen verbindliche Moral keineswegs als eine 'divine command theory'. Moralisch gut kann nach Scotus eine Handlung im Blick auf die Gattung, die Umstände und die Verdienstlichkeit (gegenüber Gott) genannt werden: Generisch gut ist die Handlung, wenn der Gegenstand der Willenshandlung von der richtig urteilenden

Vernunft als angemessen beurteilt und dementsprechend dem Willen als Verbindlichkeit (dictamen) vorgelegt wird. Für die spezifische Gutheit ist auch die Angemessenheit der Umstände maßgeblich, zu denen zuvorderst die Absicht (intentio) gehört. Verdienstlich vor Gott ist die Willenshandlung schließlich. wenn sie explizit aus Liebe zu Gott geschieht; doch ist dies stets ein gnadenhaftes Geschenk, keine rein menschliche Leistung. So kann Scotus feststellen, das die moralische Gutheit einer Handlung "die Gesamtheit von all dem ist, von dem die rechte Vernunft des Handelnden urteilt, dass es der Handlung bzw. dem in dieser Handlung Handelnden zukommen muss (bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire, vel ipsi agenti in suo actu convenire)". 94 Dabei ist wesentlich, dass die Angemessenheit nicht nur vorliegt, sondern auch in einem entsprechenden Urteil erfasst ist. Die Überzeugung von der Übereinstimmung der Handlung mit den genannten Kriterien kann vom Handelnden nicht an eine andere Vernunft delegiert werden; denn das – so betont Scotus – widerspräche der Natur des Handelnden wie dem Wesen der Handlung.95

Angemessen (conveniens) aber ist einem frei wollenden und sich durch Vernunft bestimmendem Wesen nur die Handlung, in der der Wille nicht einfach Strebungen folgt, sondern sich (gemäß der affectio iustitiae) an das objektiv Gute, d.h. an den als objektiv gut erkannten Wollensgegenstand und die als gut erfassten Wollensumstände bindet, was dann in obliquo heißt die eigene Natur zu erfüllen.

Welcher Wollensgegenstand aber als gut zu betrachten ist, ergibt sich nach Scotus aus den "Geboten des natürlichen Gesetzes", unter denen er – wie bereits erwähnt - die Prinzipienstruktur der jedem Menschen eigenen praktischen Vernunft versteht. Dass sich aus dieser Struktur ergibt, dass nur das unbedingt Gute auch das unbedingt zu Liebende ist, heißt nach dem schon Gesagten für Scotus aber keineswegs, dass alles andere Gute seine Verbindlichkeit nur aufgrund göttlicher Setzung besitzt. Denn wenn sich dieses andere Gute der ordinatio Gottes, d.h. dem frei-kontingenten Wollen Gottes verdankt. dieses Wollen aber der göttlichen Vernunft folgt, dann muss die Gutheit dieses Guten eine eigene innere und nicht-kontingente Begründetheit besitzen. Seine moralische Gutheit ist deshalb durchaus der Einsicht der Vernunft zugänglich und gewinnt durch sie (und nicht allein aus der Autorität des göttlichen Normsetzers) ihre moralische Verbindlichkeit. Sie ergibt sich, wie Scotus es in der Sprache des natürlichen Gesetzes ausdrückt, aus der consonantia mit dem obersten praktischen Prinzip, das ja nichts anderes als die strenge Korrelation zwischen der Gutheit des Willensgegenstandes und seiner moralischen Verpflichtungskraft ausdrückt.

Was Scotus mit dieser *consonantia* als Kriterium der Einsicht in die moralische Verbindlichkeit meint, zeigt sich an der Weise, in der er die Struktur verdeutlicht, die der als positives Recht etablierten *Eigentumsordnung* eigen ist: So folgt aus dem allgemeinen Gebot des positiven Rechts, Rechtsfrieden in einem Gemeinwesen herzustellen, nicht notwendig eine *bestimmte* Eigentumsordnung. Jede solche Ordnung, sei es die des Privateigentums, sei es die der Gütergemeinschaft, lässt sich mit diesem Gebot vereinbaren, ohne freilich aus ihm deduziert werden zu können. Sofern aber Gütergemeinschaft angesichts der gegenwärtigen Verfassung der Menschen den Frieden mehr gefährden kann als das Privateigentum, kann von der rechtlichen Verfügung, die Privateigentum vorsieht, gesagt werden, dass sie mit dem übergeordneten Gebot mehr in *consonantia* steht als die eine Gütergemeinschaft vorsehende Rechtsordnung.<sup>96</sup>

Das aber bedeutet, dass *consonantia* nicht nur Nichtwiderspruch zum obersten Prinzip fordert, sondern darüber hinaus eine Ordnung anzeigt, die zwar nicht aus dem obersten Prinzip abgeleitet werden kann, dennoch aber – wie andere mögliche Ordnungen auch – als *declaratio* und *explicatio* des obersten Prinzip verstanden werden muss. "Wenn wir annehmen, dass es in Bezug auf alle positiven Gesetze nicht nur ein Prinzip gibt, das die Grundlage der Geltung dieser positiven Gesetze ist, sondern dass diese Gesetze (nichts anderes tun als) dieses Prinzip (zu) erklären oder es in Bezug auf das Einzelne (zu) entfalten, dann stimmen diese Entfaltungen in hohem Maß mit dem ersten allgemeinen Prinzip (dieser Gesetze) überein (*Et ita forte in omnibus iuribus positivis, quod licet aliquod sit unum principium quod est fundamentum in condendo omnes illas leges positivas, sed declarant illud principium sive explicant quantum ad particulas, quae explicationes valde consonant primo principio universali)".<sup>97</sup>* 

In gleicher Weise ist das Kriterium der *consonantia* auch für den Bereich der durch das natürliche Gesetz bestimmten Moral zu verstehen. Die *consonantia* zeigt eine innere Konsistenz der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs an, so dass, so Scotus, ihre Ordnung – einmal von Gott gewollt – von ihm nicht ohne Widerspruch in Form einer Dispens durchbrochen, sondern nur durch eine andere Ordnung ersetzt werden kann. <sup>98</sup>

### g) Theorie des handelnden Ichs: Resümee

Die Konsequenzen des skizzierten scotischen Ansatzes für die nachfolgende Entwicklung in der praktischen Philosophie sind nicht zu übersehen:

- 1. Mit der Ausarbeitung seiner Theorie des Willens als eines rationalen Vermögens ursprünglicher Selbstbestimmung vermag Scotus den Determinismus des aristotelischen Bewegungssatzes (*omne quod movetur ab alio movetur*) zu durchbrechen<sup>99</sup> und einen an der *agent causality* orientierten Kausalitätsbegriff und ein damit verbundenes Verständnis spezifisch *praktischer* Rationalität zu entwickeln.
- 2. Durch die Deutung der *libertas exercitii* als eines "Wollen des Wollens" ist Scotus in der Lage praktische Freiheit stärker als dies in der ursprünglich aristotelischen Trasse möglich ist, als Selbstverhältnis des Handelnden zu explizieren.
- 3. Mit der damit verbundenen Theorie der Normativität vollzieht Scotus einen Wandel in der Grundlegung der Moral. Er lässt neben den aristotelisch-thomanischen Typus einer von dem Verhältnis von praktischer Vernunft und naturalem Streben bestimmten Ethik den einer vom Verhältnis von praktischer Vernunft und Willen bestimmten Typus treten: Weder das Streben der Natur noch die Autorität des Normgebers bilden den Kern der Moralität, sondern die Selbstbindung des Willens an das erkannte Gute. Es ist die reflexive Freiheit zweiter Stufe in Form des "Wollens des Wollens", durch die der Mensch zum verantwortlichen "Moderator (*moderatrix*)" seines Handelns und wie es wörtlich heißt "für sich selbst zur Regel (*potest se moderari in volendo*)", <sup>100</sup> d.h. ein moralisches Wesen wird.
- 4. Damit einher geht der Wechsel von einem kosmologischen zu einem personalen Gottesverständnis: Gott wird nicht als eine erste Finalursache naturhaft erstrebt, sondern als der unendlich Gute geliebt.
- 5. Im Verständnis der konkreten Moral tritt der Charakter des *Ethos* hervor: Sie erscheint als ein den unverlierbaren Kern der Moral, nämlich die Selbstbindung an das Gute konkretisierender Entwurf gelungenen Lebens, der als solcher kontingent und damit geschichtlich, aufgrund seiner internen Begründetheit und Sinnhaftigkeit zugleich aber normativ ist. Es ist die praktische Überlegung (*phronesis/prudentia*), in der diese interne Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit zum handlungsleitenden Urteil wird.

### 6. ABSCHLUSS ODER NEUANFANG?

Man hat in der jüngsten philosophiehistorischen Debatte in Bezug auf die Konzepte der Metaphysik diskutiert, ob Johannes Duns Scotus einen Neuanfang darstellt oder nicht eher den Abschluss der mittelalterlichen Debatte. 101 Offensichtlich treffen beide Feststellungen zu: Denn ohne Zweifel gehört die von Scotus im Rahmen seiner Theologie entwickelte Philosophie in die mit Beginn des 13. Jahrhunderts machtvoll einsetzende Rezeption und Transformation der aristotelischen Philosophie. Scotus betrachtet die Ansätze der "philosophi" in Person des Aristoteles und seiner griechischen und arabischen Kommentatoren als den maßgeblichen Leitfaden dessen, was philosophische Erklärung leisten kann, sieht sich aber durch die Phänomene, die im Zentrum des christlichen Offenbarungsglaubens stehen, stärker als seine Vorgänger veranlasst das Konzept der aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem theoretischen wie ihrem praktischen Teil einer grundlegenden Kritik zu unterziehen. Er bringt damit die spannungsvolle mit Albertus Magnus und seinen Zeitgenossen beginnende Debatte zu ihrem Höhepunkt und zu ihrem Abschluss.

Zugleich führt er das kritisierte Konzept über sich hinaus und gewinnt ihm einen Neuansatz ab, der inhaltlich und methodisch – ich nenne die Stichworte der "Transzendentalität" für die theoretische und das Stichwort der "Moralität" für die praktische Philosophie – neue Wege des Denkens eröffnet. 102 Wie die Wirkungsgeschichte zeigt, gehört er zu den wenigen Philosophen wie Platon und Aristoteles, Kant oder Frege, denen es gelingt, das philosophische Fragen und Denken mit einem Schlag auf ein neues, verändertes Niveau des Fragens und Sprechens zu bringen. "Nach Scotus" denkt man in Philosophie und Theologie ,anders', und das tun auch die, die ihm in den inhaltlichen Lösungen nicht folgen; man lese nur Capreolus oder Cajetan, Ockham oder Gerson. Es verwundert daher nicht, dass es diese Sicht der Philosophie ist, die mehr als alle anderen mittelalterlichen Ansätze die folgende Entwicklung der Philosophie bestimmt, wie sich dies in der theoretischen Philosophie vom spätmittelalterlichen Scotismus über Suárez, die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Christian Wolff, Kant und Peirce bis hin zur modernen Gegenstandstheorie und Modalmetaphysik zeigt. 103 Unter den mittelalterlichen Denkern kommt Johannes Duns Scotus daher unzweifelhaft ein besonderer Rang zu.

# **ANMERKUNGEN**

- 1 Vgl. näher Honnefelder, Scientia transcendens; ders., Métaphysique comme science transcendentale.
- 2 Vgl. den Forschungsbericht bei Honnefelder, Metaphysik und Ethik.
- 3 Vgl. näher Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 13-16; ders., "Johannes Duns Scotus der Philosoph".
- 4 Honnefelder, "Johannes Duns Scotus der Philosoph".
- 5 Vgl. Honnefelder, "Kathedralen des Denkens".
- 6 Vgl. Honnefelder, "Anfänge der Aristoteles-Rezeption"; ders., "Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts".
- 7 Vgl. Honnefelder, "Anfänge der Aristoteles-Rezeption"; ders., "Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts".
- 8 Vgl. Honnefelder, Woher kommen wir, 55-59; ders., "Wisdom on the Way of Science".
- 9 Vgl. Anm. 5 und 6.
- 10 Vgl. dazu und zum folgenden näher Honnefelder, "Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts".
- 11 Vgl. Aertsen et al., Nach der Verurteilung von 1277.
- 12 Vgl. näher Honnefelder, "Die zwei Quellen scotischen Denkens".
- 13 Vgl. Kant, KrV, B XXXI; Honnefelder, Scienctia transcendens, 403-486.
- 14 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 498 (ed. Vat. 3), 294-295; *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 386 (ed. Vat. 3), 235; *Rep.* IA, d. 3, q. 4, ed. Wolter and Bychkov, 207-220; vgl. dazu und zum Folgenden Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 30-32, 35-39.
- 15 Vgl. dazu und zum folgenden Honnefelder, Johannes Duns Scotus, 39-44.
- 16 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Met. VII, q. 19, nn. 34-42 (OPh. 4), 367ff.
- 17 Vgl. loannes Duns Scotus, Ord. I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 399-402 (ed. Vat. 2), 355-356.
- 18 Vgl. Donati, "La discussione", 71-81. In seiner Met. [Met. IV, q. 1, nn. 1–91 (OPh. 3), 295–320] diskutiert Scotus der Gattung einer Aristoteles-Kommentierung entsprechend die Frage der univoken Prädikation von "ens" unter den logischen und argumentativen Bedingungen, die seine Zeit für maßgeblich hält und in deren Horizont seine Vorgänger diskutieren. Die Lösung, wie er selbst sie sieht, deutet er in den Dubia an, mit denen die dem Text von Met. I, q. 1 hinzugefügten Adnotationen [Met. I, q. 1, nn. 97–193 (OPh. 3), 49–72] schließen. Explizit entwickelt er die eigene (neue) Position einer die kategoriale Prädikation hinter sich lassenden univoken Prädikation von "ens" in seiner Kommentierung der Sentenzen (s. Anm. 19). Dabei läßt der theologische Kontext keinen Zweifel am philosophischen Anspruch der neuen Lösung, geht es doch in Ord. I, d. 3 um die Frage der Erkennbarkeit Gottes in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit den "philosophi".
- 19 Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26 (ed. Vat. 3), 18: univocum conceptum dico, quia ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri; vgl. dazu ausführlicher Honnfelder, *Johannes Duns Scotus*, 58-62; ders., *Ens inquantum ens*, 268-313.
- 20 Vgl. das Lehrstück in Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 108-201 (ed. Vat. 3), 68-123; dazu ausführlich Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 55-98; ders., *Johannes Duns Scotus*, 29ff.
- 21 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 80 (ed. Vat 3), 54-55; dazu ausführlicher Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 151-160; ders., *Johannes Duns Scotus*, 56-59.
- 22 Vgl. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1/1), 214-218; vgl. dazu Honnefelder, "Duns Scotus / Scotismus II".

- 23 Vgl. dazu Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 80 (ed. Vat 3), 54-55.
- 24 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 27 (ed. Vat. 3), 18; dazu Honnefelder, Ens inquantum ens, 286-294; ders., Johannes Duns Scotus, 60-63.
- 25 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n.80 (ed. Vat. 3), 54-55.
- 26 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 132 (ed. Vat. 2), 207.
- 27 Vgl. dazu und zum folgenden Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 80, 133-137 (ed. Vat. 3), 54-55, 82-86; vgl. ausführlicher Honnefelder, Ens inquantum ens, 313-343; ders., Johannes Duns Scotus, 56-58, 63-67.
- 28 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n.151 (ed. Vat. 3), 93-94.
- 29 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3 (ed. Vat. 4), 169-229; dazu ausführlicher Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 351-362; ders., *Johannes Duns Scotus*, 67-81, 88ff.
- 30 Ioannes Duns Scotus, *Met.* prol., n. 18 (OPh. 3), 9: "...igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se considerat transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a "meta", quod est "trans", et "ycos" "scientia", quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus". Vgl. dazu Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 99-143; ders., *Johannes Duns Scotus*, 52-55, 72-73.
- 31 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 3, n. 2 (ed. Viv. 25), 114; dazu ausführlicher Honnefelder, *Scientia transcendens*, 6-10; ders., *Johannes Duns Scotus*, 75ff.
- 32 Ioannes Duns Scotus, *Ord.* IV, d. 1, q. 2, n. 8 (ed Viv. 26), 108; *Ord.* I, d. 43, q. un., n. 7 (ed. Vat. 6), 354.
- 33 Ioannes Duns Scotus, *Met.* VII, q. 13, n. 119 (OPh. 4), 259: "individuum est verissime ens et unum".
- 34 Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 36, q. un., n. 48 (ed. Vat. 6), 290; dazu ausführlicher Honnefelder, *Scientia transcendens*, 31ff., 45-56; ders., *Johannes Duns Scotus*, 79ff.
- 35 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 36, q. un., n. 48 (ed. Vat. 6), 290.
- 36 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 36, q. un., n. 60 (ed. Vat. 6), 296.
- 37 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 36, q. un., n. 61 (ed. Vat. 6), 296.
- 38 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 43, q. un, n. 7 (ed. Vat 6), 354.
- 39 Ioannes Duns Scotus, Met. IX, q. 15, nn. 57-62 (OPh. 4), 693-694; dazu ausführlicher Honnefelder, Scientia transcendens, 57-74; ders., Johannes Duns Scotus, 82-88.
- 40 Ioannes Duns Scotus, De primo princ., c. 3, concl. 1, n. 25, ed. Kluxen, 32-33.
- 41 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 86 (ed. Vat 2), 178.
- 42 Vgl. dazu und zum Folgenden Honnefelder, Scientia trancscendens, 82-108; ders., Johannes Duns Scotus, 113-120.
- 43 Vgl. loannes Duns Scotus, Ord. I, d. 36, q. un., n. 60 (ed. Vat. 6), 296.
- 44 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 8, p. 2, g. un., n. 299 (ed. Vat. 4), 94.
- 45 Vgl. dazu Ioannes Duns Scotus, Lect. I, d. 39, q. 5, n. 72 (ed. Vat. 17), 503-504; dazu Honnefelder, Scientia Transcendens, 97-100.
- 46 Immanuel Kant, KrV, A 104.
- 47 Vgl. Immanuel Kant, KrV, A 156 / B 195; dazu Honnefelder, Scientia transcendens, 450ff.
- 48 Vgl. dazu Immanuel Kant, KrV, A 143 / B 182 sowie A 175 / B 217; dazu Honnefelder, Scientia transcendens, 458-459.
- 49 Vgl. Honnefelder, Scientia transcendens, 122-140.
- 50 Vgl. Honnefelder, Scientia transcendens, 122-140.
- 51 Vgl. Lovejoy, Die große Kette der Wesen, 39-122.
- 52 Vgl. Honnefelder, Scientia transcendens, 382-402.
- 53 Vgl. dazu Honnefelder, Scientia transcendens, 112; ders., Johannes Duns Scotus, 92, 155.
- 54 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 138 (ed. Vat. 4), 222; dazu ausführlicher Honnefelder, *Scientia transcendens*, 108-121; ders., *Johannes Duns Scotus*, 69ff.
- 55 Vgl. loannes Duns Scotus, Lect. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 129 (ed. Vat. 17), 46-47.

- 56 Vgl. dazu und zum Folgenden Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 5, nn. 2-3 (ed. Viv. 25), 198-199; dazu ausführlicher Honnefelder, *Scientia transcendens*, 108-113, 158-167; ders., *Johannes Duns Scotus*, 91-94.
- 57 Vgl. Anm. 53.
- 58 Vgl. die Fassungen des Beweises in d. 2 der Sentenzenkommentierungen [loannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 2 (ed. Vat. 2), 125-243, *Lect.* I, d. 2 (ed. Vat. 16), 111-157, *Rep.* IA, d. 2, ed. Wolter and Bychkov, 115-186] und in loannes Duns Scotus, *De primo princ.*, ed. Kluxen; dazu ausführlich Honnefelder, *Scientia transcendens*, 167-199; ders., *Johannes Duns Scotus*, 95-102.
- 59 Vgl. etwa Rep. IA, d. 39-40, q. 1-3, n. 30, ed. Wolter and Bychkov, 473.
- 60 Vgl. Kenny, "Thomas über den Willen".
- 61 Ioannes Duns Scotus, *Met.* IX, q. 15 (OPh. 4), 675-676: "Utrum differentia ab Aristotele assignata inter potentias rationales et irrationales sit conveniens."
- 62 Vgl. ebd., 677-699; dazu Möhle, Ethik als scientia practica, 158-173; Honnefelder, Johannes Duns Scotus, 113ff.
- 63 Vgl. Immanuel Kant, KrV, A 534 / B 562.
- 64 Ioannes Duns Scotus, Ord. I, d. 8, p. 2, q. un., n. 299 (ed. Vat 4), 325.
- 65 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Lect.* II, d. 25, q. un., nn. 1-99 (ed. Vat. 19), 229-263; dazu Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 117ff.
- 66 Vgl. ebd.
- 67 Entgegen der von den Herausgebern der Editio Vaticana vertretenen Auffassung [vgl. loannes Duns Scotus, Lect. II, Prolegomena (ed. Vat. 19), 1\*-54\*], der gemäß die in Lect. II, d. 25 (ed. Vat. 19), 229-263 sich findende Auffassung die definitive Lehre des Scotus ist, geht Dumont, "Did Duns Scotus Change His Mind on the Will", davon aus, dass Scotus in der Nachschrift der später anzusetzenden Pariser Sentenzenkommentierung [Joannes Duns Scotus, Rep. II, d. 25 (ed. Viv. 23), 117-129] in Verteidigung der in Paris vom Ordensgeneral Gonsalvus Hispanus besonders betonten franziskanischen Tradition nicht – wie in der Oxforder Kommentierung – dem vom Intellekt erkannten Objekt die Rolle einer Teilursache zumisst, sondern nur die einer dem Akt des Willens voraufgehenden Wirkung. Da Scotus bereits in der Oxforder Kommentierung betont, dass es auschließlich der Wille als Wille ist, dem die besondere Kausalität für sein Handeln zukommt (weshalb er ihn auch als das agens principale bzw. die causa principalior der Willenshandlung bezeichnet), und in der Pariser Kommentierung an der Notwendigkeit der dem Willen voraufgehenden Erkenntnis des Objekts festhält, lässt die Pariser Behandlung des Themas – der gut begründeten Interpretation der Überlieferung von Dumont folgend – zwar eine veränderte Akzentuierung der Thematik erkennen, nicht aber einen Wechsel der Grundposition.
- 68 Vgl. Anselmus Canterburiensis, *De casu diaboli*, c. 4 (Opera Omnia 1); *De concordia* III, cc. 12–13 (Opera Omnia 1).
- 69 Vgl. dazu und zum Folgenden Ioannes Duns Scotus, Ord. II, d. 6, q. 2, ed. Wolter, 462-476.
- 70 Ioannes Duns Scotus, Rep. II, d. 6, g. 2, n. 9 (ed. Viv. 22), 621.
- 71 Ioannes Duns Scotus, Ord. II, d. 6, q. 2, ed. Wolter, 468.
- 72 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. III, d. 27, ed. Wolter, 426.
- 73. Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. II, d. 6, q. 2, ed. Wolter, 462-476, 468.
- 74 Vgl. zur neueren Diskussion Runggaldier, Was sind Handlungen.
- 75 Vgl. loannes Duns Scotus, Lect. I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 56 (ed. Vat. 16), 131.
- 76 Vgl. Anm. 59.
- 77 Vgl. dazu näher Möhle, "Freiheit und Verantwortung".
- 78 Vgl. Platon, *Eutyphro*; vgl. dazu Honnefelder, "Willkür oder ursprüngliche Selbstbestimmung"; ders., "Die zwei Quellen scotischen Denkens".
- 79 Vgl. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*; vgl. näher Honnefelder, "Duns Scotus / Scotismus II"; ders., *Johannes Duns Scotus*, 145.

- 80 Vgl. etwa Minges, Der Gottesbegriff des Duns Scotus; ders., Ist Duns Scotus Indeterminist?
- 81 Vgl. Williams, "Reason, Morality and Voluntarism"; ders., "The Unmitigated Scotus"; ders., "The Libertarian Foundations"; dazu kritisch Cross, *Duns Scotus*, 90-95, 188-192; Ingham, "Letting Scotus Speak for Himself"; Wolter, "The Unshredded Scotus".
- 82 Ioannes Duns Scotus, *Ord.* III, d. 37, q. un., ed. Wolter, 268-278; dazu Möhle, *Ethik als scientia practica*; Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 120-126.
- 83 Ebd., 276, 278.
- 84 Ioannes Duns Scotus, Ord. III, d. 27, ed. Wolter, 424.
- 85 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Ord.* IV, d. 46, q. 1, ed. Wolter, 238-254, 240; dazu Honnefelder, "Theorie der praktischen Wahrheit".
- 86 Ioannes Duns Scotus, *Lect*. III, d. 19, q. un. (ed. Vat. 21), 34. "Et quia omne aliud a Deo est bonum ,quia a Deo est volitum et acceptatum", ideo pro aliqua condicione personae merentis quae non est formaliter condicio actus merendi potest acceptare illud meritum tamquam sufficiens pro infinitis". Die vielzitierte Version dieser Passage aus der Edition Wadding-Vivès von *Ord*. III, d. 19, q. un., n. 7 (ed. Viv. 14), 718b ("Dico quod sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est, et bonum, ideo acceptatum...") ist in der Editio Vaticana nicht enthalten, weil in ihr der Text von d. 18-25 (wie ihn die Edition Wadding-Vivès präsentiert) als nicht-authentischer Teil von *Ord*. III angesehen wird. Vgl. dazu ausführlicher Honnefelder, "Scotus on God's Intellect and Will".
- 87 Vgl. oben, 3c.
- 88 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., nn. 310–326 (ed. Vat. 3), 188–197; *Ord.* I, d. 36, q. un., nn. 13-66 (ed. Vat. 6), 276-298; dazu Honnefelder, *Scientia transcendens*, 82-100.
- 89 Vgl. Ioannes Duns Scotus, *Ord.* I, d. 44, q. un., nn. 1-14 (ed. Vat. 6), 363-369; dazu Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 123.
- 90 Ioannes Duns Scotus, *Rep.* IA, d. 44, q. 2, ed. Wolter and Bychkov, 540; *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 6 (ed. Viv. 15), 433.
- 91 Ioannes Duns Scotus, Ord. III, d. 32, q. un., n. 6 (ed. Viv. 15), 433.
- 92 Ioannes Duns Scotus, *Ord.* IV, d. 46, ed. Wolter, 248; vgl. auch *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 6 (ed. Viv. 15), 432ff.
- 93 In diesem Sinn äußert sich auch Franciscus Lychetus in seinem Kommentar zu *Ord.* III, d. 19, n. 7 in der Fassung der Edition Wadding-Vives (vgl. Anm. 86), wenn er feststellt, dass der scotische Verweis auf Gottes kontigentes Wollen das kontingent Erschaffene in seiner aktuellen Existenz betrifft, nicht in seiner inneren Möglichkeit, die die wesenhafte Gutheit bestimmt.
- 94 Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 18, n. 3 (ed. Viv. 26), 230; dazu Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 119.
- 95 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. II, d. 7, n. 11, ed. Wolter, 220.
- 96 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. III, d. 37, q. un., ed. Wolter, 280; dazu Honnefelder, Johannes Duns Scotus, 125.
- 97 Ioannes Duns Scotus, Ord. III, d. 32, q. un., n. 6 (ed. Viv. 15), 433.
- 98 Vgl. Ioannes Duns Scotus, Ord. III, d. 32, q. un., n. 6 (ed. Viv. 15), 433.
- 99 Vgl. Effler, Omne quod movetur ab alio movetur.
- 100 Ioannes Duns Scotus, Ord. II, d. 6, q. 2, ed. Wolter, 470; dazu Honnefelder, Johannes Duns Scotus, 127-131.
- 101 Vgl. Dumont, "Scotus's Univocity".
- 102 Vgl. dazu Honnefelder, "Transzendentalität und Moralität".
- 103 Vgl. dazu Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 132-148; ders., "Vernunft und Metaphysik"; ders., "Die 'Transzendentalphilosphie der Alten'".

# **BIBLIOGRAPHIE**

### Handschriften

Assisi, Biblioteca Comunale, ms. 137.

## Quellen

- Anselmus Canterburiensis, *De casu diaboli*, ed. F. S. Schmitt (Opera Omnia 1), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1968.
- Anselmus Canterburiensis, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, ed. F. S. Schmitt (Opera Omnia 1), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1968.
- Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. A/B. Akademie-Ausgabe III/IV. Berlin: De Gruyter, 1968.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura* I, d. 1-7, ed. C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić et al. (ed. Vat. 16), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura* I, d. 8-45, ed. C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić et. al. (ed. Vat. 17), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura* II, d. 7-44, ed. L. Modrić, B. Hechich, I. Percan et al. (ed. Vat. 19), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1993.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III, d. 18-40, ed. B. Hechich, B. Huculak, I. Percan et. al. (ed. Vat. 21), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2004.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 1-2, ed. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić et al. (ed. Vat. 2), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, ed. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić et al. (ed. Vat. 3), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 4-10, ed. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić et al. (ed. Vat. 4), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 26-48, ed. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić et al. (ed. Vat. 6), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, ed. Wolter: *Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected and Translated with an Introduction by Allan B. Wolter, 462-476. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986.
- Ioannes Duns Scotus, Ordinatio III, suppl. d. 27, ed. Wolter: Duns Scotus on the Will and Morality. Selected and Translated with an Introduction by Allan B. Wolter, 423-446. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986.
- Ioannes Duns Scotus, Ordinatio III, suppl. d. 37, ed. Wolter: Duns Scotus on the Will and Morality. Selected and Translated with an Introduction by Allan B. Wolter, 268-287. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 46, ed. Wolter: *Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected and Translated with an Introduction by Allan B. Wolter, 238-254. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986.
- Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V*, ed. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, et al. (OPh. 3-4), St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1997.

- Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in III librum sententiarum*, d. 1-22 (ed. Viv. 14), Paris: Vivès, 1894.
- Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in III librum sententiarum*, d. 33-40 (ed. Viv. 15), Paris: Vivès, 1894.
- Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in IV librum sententiarum*, d. 1-7 (ed. Viv. 16), Paris: Vivès, 1894.
- Ioannes Duns Scotus, Quaestiones Quodlibetales, d. 1-13 (ed. Viv. 25), Paris: Vivès, 1895.
- Ioannes Duns Scotus, Quaestiones Quodlibetales, d. 14-21 (ed. Viv. 26), Paris: Vivès, 1895.
- Ioannes Duns Scotus, Reportata Parisiensa I, d. 1-48 II, d. 1-11 (ed. Viv. 22), Paris: Vivès, 1894.
- Ioannes Duns Scotus, Reportata Parisiensa II, d. 12-44 III, d. 1-6 (ed. Viv. 23), Paris: Vivès, 1894.
- loannes Duns Scotus, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*, ed. and trans. A.B. Wolter and O.V. Bychkov, St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2004.
- Ioannes Duns Scotus, Über das erste Prinzip, übers., Kluxen: Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, üebrs., Wolfgang Kluxen, 4. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, ed. F.-W. Herrmann (GA 1/1), Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.
- Platon, Eutyphro, ed. I. Burnet (Platonis Opera 1), Oxford: Clarendon, 1950.

## Studien

- Aertsen, Jan A., Kent Emery, Jr. und Andreas Speer (Hg.), Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. Miscellanea Mediaevalia 28. Berlin und New York: De Gruyter, 2001.
- Blumenberg, Hans, Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.
- Cross, Richard, Duns Scotus. New York: Oxford University Press, 1999.
- Donati, Silvia. "La discussione sull'unità del concetto di ente nella tradizione di commento della Fisica: commenti parigini degli anni 1270-1315 ca." In *Die Logik des Transzendentalen. Fest-schrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag,* hg. von Martin Pickavé, 60-139. Miscellanea Mediaevalia 30. Berlin und New York: De Gruyter, 2003.
- Effler, Roy R., John Duns Scotus and the Principle "Omne quod movetur ab alio movetur". Louvain: Nauwelaerts, 1962.
- Dumont, Stephen D., "Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?" In Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, hg. von Jan A. Aertsen, Kent Emery, Jr. und Andreas Speer, 719-794. Miscellanea Mediaevalia 28. Berlin und New York: De Gruyter, 2001.
- Dumont, Stephen D. "Scotus's Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics." In Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, hg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 193-212. Miscellanea Mediaevalia 26. Berlin und New York: De Gruyter, 1998.
- Honnefelder, Ludger, "Ansätze zu einer Theorie der praktischen Wahrheit bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus." In Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre. What is Good for a Human Being? Human Nature and Values, hg. von Matthias Lutz-Bachmann und Jan Szaif, 246-262. Berlin: De Gruyter, 2004.
- Honnefelder, Ludger, "Art. 'Duns Scotus / Scotismus II'". In *Theologische Realenzyklopädie*, Band 9, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst R. Balz, 232-240. Berlin u. a.: De Gruyter, 1982.

- Honnefelder, Ludger. "Die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Zur Einführung in die Thematik." In Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, hg. von Ludger Honnefelder et. al., 11-24. Subsidia Albertina 1. Münster: Aschendorff, 2005.
- Honnefelder, Ludger. "Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen." In Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, hg. von Ludger Honnefelder et. al., 249-279. Subsidia Albertina 1. Münster: Aschendorff, 2005.
- Honnefelder, Ludger. "Die 'Transzendentalphilosphie der Alten': Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff der Transzendentalphilosophie." In *Proceedings of the Eigth International Kant Congress, Memphis 1995*, Bd. 1, hg. von Hoke Robinson, 394-407. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- Honnefelder, Ludger. "Die zwei Quellen scotischen Denkens. Franziskanische Spiritualität und aristotelische Wissenschaft." In Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch, hg. von Franz Lackner OFM, 9-23. Franziskanische Forschungen 45, Kevelaer: Butzon und Bercker, 2003.
- Honnefelder, Ludger, Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. 2. Auflage. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 16. Münster: Aschendorff, 1989.
- Honnefelder, Ludger, *Johannes Duns Scotus*. Beck'sche Reihe Denker, München: C. H. Beck, 2005.
- Honnefelder, Ludger, "Johannes Duns Scotus der Philosoph." In Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus. Beiträge auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie vom 5.-8. November 2008 in Köln zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus, hg. von Herbert Schneider OFM, 195-206. Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität 29. Mönchengladbach: B. Kühlen, 2009.
- Honnefelder, Ludger, "John Duns Scotus on God's Intellect and Will." In *The Opera Theologica of John Duns Scotus. The Quadruple Congress on John Duns Scotus, Volume 2*, hg. von Richard Cross. Archa Verbi Subsidia, Band 4. Münster: Aschendorff [erscheint in Kürze].
- Honnefelder, Ludger, "Kathedralen des Denkens. Entwürfe der Metaphysik im Köln des 13. und 14. Jahrhunderts: Albertus Magnus Thomas von Aquin Johannes Duns Scotus." In *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner*, hg. von Ludger Honnefelder, Norbert Trippen und Arnold Wolff im Auftrag des Metropolitankapitels, 395-404. Köln: Kölner Dom, 1998.
- Honnefelder, Ludger, La métaphysique comme science transcendentale entre le Moyen Âge et les Temps Modernes. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Honnefelder, Ludger, "Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und -perspektiven. Eine Einführung." In *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, hg. von Ludger Honnefelder, Rega Wood und Mechthild Dreyer, 1-33. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 53. Leiden, New York und Köln: Brill, 1996.
- Honnefelder, Ludger, Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus Suárez Wolff Kant Peirce). Paradeigmata 9. Hamburg: Meiner, 1990.
- Honnefelder, Ludger, "Transzendentalität und Moralität. Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie." *Theologische Quartalsschrift* 172 (1992): 178-195.
- Honnefelder, Ludger, "Vernunft und Metaphysik. Die dreistufige Konstitution ihres Gegenstandes bei Duns Scotus und Kant." In *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, hg. von Petra Kolmer und Harald Korten, 319-350. Freiburg i.Br.: Alber, 1994.

- Honnefelder, Ludger, "Willkür oder ursprüngliche Selbstbestimmung? Johannes Duns Scotus und das neue Verständnis des menschlichen Willens." Wissenschaft und Weisheit 70 (2007): 197-211.
- Honnefelder, Ludger, "Wisdom on the Way of Science: Christian Theology and the Universe of Sciences According to St. Albert the Great." In *Via Alberti. Texte Quellen Interpretationen*, hg. von Ludger Honnefelder, Hannes Möhle und Susana Bullido del Barrio, 13-36. Subsidia Albertina II. Münster: Aschendorff, 2009.
- Honnefelder, Ludger, Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters. Darmstadt: WBG, 2008.
- Ingham, Mary Beth, "Letting Scotus Speak for Himself". *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 173–216.
- Kenny, Anthony, "Thomas von Aquin über den Willen". In *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, hg. von Wolfgang Kluxen, 101-131. Freiburg: Alber, 1975.
- Lovejoy, Arthur O., Die große Kette der Wesen: Geschichte eines Gedankens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- Minges, Parthenius, Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft. Wien: Mayer, 1907.
- Minges, Parthenius, *1st Duns Scotus Indeterminist*? Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 5, 4. Münster: Aschendorff, 1905.
- Möhle, Hannes, Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 44. Münster: Aschendorff, 1995.
- Möhle, Hannes, "Freiheit und Verantwortung. Zum Verhältnis kompatibilistischer und inkompatibilistischer Willenstheorien". In *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Band 10, hg. von Ludger Honnefelder und Dieter Sturma, 35-53. Berlin und New York: De Gruyter, 2005.
- Runggaldier, Edmund, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Stuttgart: Kohlhammer, 1996.
- Williams, Thomas, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved". *The Modern Schoolman* 74 (1997): 73–94.
- Williams, Thomas, "The Unmitigated Scotus". Archiv für Geschichte der Philosophie 80 (1998): 162–181.
- Williams, Thomas, "The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy". *The Thomist* 62 (1998): 193–215.
- Wolter, Allan B., *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington: Catholic University of America Press, 1986.
- Wolter, Allan B., "The Unshredded Scotus: A Response to Thomas Williams". *American Catholic Philosophical Quarterly* 77 (2003): 315-356.

## Veröffentlichungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste

## Lieferbare Titel

## VORTRÄGE GEISTESWISSENSCHAFTEN

391	Jürgen C. Jacobs, Wuppertal Wiedergeburt in Rom. Goethes "Italienische Reise" als Teil seiner Autobiographie 2004. 28 Seiten.	€ .
	ISBN 3-506-71341-8	€ 7,90/CHF 14,60
392	Stanisław Waltós, Krakau Die Abschaffung der Folter im Jahre 1776 in Polen und Litauen 2004. 28 Seiten,	70 To 10 Y
393	ISBN 3-506-72882-2  Nikolaus Himmelmann, Bonn Grundlagen der griechischen Pflanzendarstellung 2005. 108 Seiten, 46 s/w-Abb., ISBN 3-506-72897-0	€ 7,90/CHF 14,60 € 28,90/CHF 50,50
394	Rainer Lengeler, Bonn Derek Walcott. Ein moderner Homer der Karibik 2005, 94 Seiten, ISBN 3-506-72887-3	€ 19,90/ CHF 34,90
395	Karl-Heinz Menke, Bonn Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse 2005, 90 Seiten, ISBN 3-506-72888-1	€ 14,90/CHF 26,80
396	Fritz Ossenbühl, Bonn Die deutschen Akademien der Wissenschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts 2005, 36 Seiten, ISBN 3-506-72894-6	€ 10,90/CHF 19,70
397	Symposium "Kontinuität und Wandel in der föderativen Ordnung Deutschlands" 2005. 72 Seiten, ISBN 3-506-72898-9	€ 15,90/CHF 28,50
398	Hartmut Steinecke, Paderborn Literatur als Gedächtnis der Shoah 2005. 40 Seiten, ISBN 3-506-72946-2	€ 7,90/CHF 14,60
399	Peter Wunderli, Düsseldorf Die franko-italienische Literatur. Literarische <i>memoria</i> und sozio-kultureller Kontext 2005. 64 Seiten, ISBN 3-506-72947-0	€ 14,90/CHF 26,80

400	Bernhard Großfeld, Münster Poesie und Recht – Rechtsvergleichende Zeichenkunde 2005. 80 Seiten,	al al
	ISBN 3-506-72973-X	€ 18,90/CHF 33,40
401	Theo Kölzer, Bonn Kaiser Ludwig der Fromme (814-840) im Spiegel seiner Urkunden 2005. 68 Seiten, 1 4C- und 1 s/w-Abb., ISBN 3-506-72969-1	€ 18,90/CHF 33,40
402	Paul Mikat, Düsseldorf	0 10,707 0111 33,10
	Konflikt und Loyalität – Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römische 2005. 52 Seiten,	
	ISBN 3-506-72970-5	€ 14,90/ CHF 26,80
403	Wolfgang Frühwald, München "Das Los des Schönen auf der Erde". Über Schicksal und Glück im Werke Friedrich Schillen 2005. 28 Seiten, ISBN 3-506-75681-8	€ 7,90/CHF 14,60
404	Karl Reichl, Bonn	
	Die Anfänge der mittelenglischen, weltlichen Lyrik: Text, Musik, Kontext 2005. 68 Seiten, 5 s/w-Abb.,	
	ISBN 3-506-75682-6	€ 16,90/CHF 30,10
405	Otto Zwierlein, Bonn Hippolytos und Phaidra: Von Euripides bis D'Annunzio. Mit einem Anhang zum Jansenis: 2006. 79 Seiten, 6 s/w-Abb.,	nus
	ISBN 3-506-75694-X	€ 17,90/CHF 30,60
406	Peter Wunderli, Düsseldorf Das Franko-Italienische. Eine literarische Mischsprache und ihre Charakteristika 2006. 113 Seiten,	¥
	ISBN 978-3-506-75721-0	€ 26,90/CHF 45,80
407	Josef Isensee, Bonn Salus publica – suprema lex? Das Problem des Gemeinwohls in der freiheitlichen Demokrat 2006. 69 Seiten, ISBN 978-3-506-76339-6	
	Martin Honecker, Bonn	€ 16,90/CHF 29,70
408	Ökumene im 21. Jahrhundert	
	2007. 31 Seiten, 3 s/w-Abb., ISBN 978-3-506-76336-5	€ 8,90/CHF 16,30
409	Werner Besch, Bonn	8 :
	Wege und Irrwege der deutschen Rechtschreibreform von 1998. Korrekturen des 2004 eingesetzten Rates für deutsche Rechtschreibung	*
	2007. 26 Seiten, 6 s/w-Abb., ISBN 978-3-506-76337-2	C 0 00/CHE 4/ 20
410		€ 8,90/CHF 16,30
410	Otto Pöggeler, Bonn Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann	
	2007. 32 Seiten, ISBN 978-3-506-76372-3	€ 10,90/CHF 19,70
411	Thomas Söding, Wuppertal Ereignis und Erinnerung. Die Geschichte Jesu im Spiegel der Evangelien	
	2007. 57 Seiten, ISBN 978-3-506-76406-5	€ 12,90/CHF 23,00
412	Wolfram Hogrebe, Bonn Von der Hinfälligkeit des Wahren und der Abenteuerlichkeit des Denkers. Eine Studie zur Philosophie Oskar Beckers	
	2007. 34 Seiten, ISBN 978-3-506-76410-2	€ 8,90/CHF 16,30

413	Klaus Bergdolt, Köln  Das Auge und die Theologie. Naturwissenschaften und "Perspectiva" an der päpstlichen Kurie in Viterbo (ca. 1260-1285)	
	2007. 55 Seiten, 3 4C- und 2 s/w-Abb., ISBN 978-3-506-76475-1	€ 14,90/CHF 26,80
414	Bernhard König, Köln Petrarcas <i>Rerum vulgarium fragmenta</i> als Liederbuch (Canzoniere). Zum 700. Geburtstag des Dichters am 20. Juli 2004	
	2007. 33 Seiten, 1 4C- und 1 s/w-Abb., ISBN 978-3-506-76477-5	€ 8,90/CHF 16,50
415	Karl-Heinz Menke, Bonn Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler 2008. 70 Seiten,	Inkarnation
	ISBN 978-3-506-76567-3	€ 14,90/CHF 26,80
416	Hartmut Steinecke, Paderborn Heinrich Heine im Dritten Reich und im Exil 2008. 70 Seiten,	
	ISBN 978-3-506-76688-5	€ 16,90/CHF 30,10
417	Bernhard Großfeld, Münster Ordnungsgesänge: Interkulturelle Begegnung 2008. 57 Seiten,	
	ISBN 978-3-506-76696-0	€ 16,90/CHF 30,10
418	Günther Jakobs, Bonn Rechtszwang und Personalität 2008. 47 Seiten,	
	ISBN 978-3-506-76755-4	€ 12,90/CHF 23,50
419	Peter Thiergen, Bamberg Deutsche Anstöße der frühen russischen Nihilismus-Diskussion des 19. Jahrhunderts 2008. 42 Seiten,	
	ISBN 978-3-506-76764-6	€ 12,90/CHF 23,50
420	Nikolaus Himmelmann, Bonn Der Ausruhende Herakles 2009. 216 Seiten. 90 s/w-Abb.,	
	ISBN 978-3-506-76786-8	€ 63,90/CHF 108,00
421	Harald Mielsch, Bonn Überlegungen zum Wandel der Bestattungsformen in der römischen Kaiserzeit 2009. 37 Seiten, 30 s/w-Abb.,	
	ISBN 978-3-506-76874-2	€ 12,90/CHF 23,50
422	Hans Rothe, Bonn Puškin. Schicksal des Dichters, Wandlungen seiner Dichtung Nebst zwei Anhängen: 1. Zur Bildungsgeschichte vor Puškin und mit Beziehung auf ihn, 2. Zu Puškins Verskunst 2009. X + 150 Seiten,	
	ISBN 978-3-506-76875-9	€ 40,90/CHF 71,20
423	Klaus Düsing, Köln Das Seiende und das göttliche Denken. Hegels Auseinandersetzung mit der antiken Erste 2009. 33 Seiten.	n Philosophie
	ISBN 978-3-506-76903-9	€ 8,90/CHF 15,90
424	Johannes Kunisch, Köln Friedrich an den Ufern des Lethe-Flusses. Der Preußenkönig und das Vergessen	(90)
	2010. 22 Seiten, ISBN 978-3-506-76994-7	€ 7,90/CHF 13,90

4

425 Rudolf Schieffer, München
Wissenschaftliche Arbeit im 9. Jahrhundert
2010. 30 Seiten, 5 s/w-Abb.,
ISBN 978-3-506-76995-4 €7,90/CHF 13,90

426 Jürgen C. Jacobs, Wuppertal
Cato und Werther: Zum Problem des Selbstmords im 18. Jahrhundert
2010. 30 Seiten,
ISBN 978-3-506-77034-9 €7,90/CHF 13,90

#### SONDERVERÖFFENTLICHUNGEN

1	Neuro-Visionen – Perspektiven in Nordrhein-Westfalen	
1	Hrsg. v. Konstantin A. Hossmann	
	Symposium der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften mit Posterwettbewerb	
	2004. 231 Seiten, zahlr. 4C- und s/w-Abb.,	
	ISBN 3-506-71318-2	€ 69,90/CHF 120,90
2	Neuro-Visionen 2 – Perspektiven in Nordrhein-Westfalen	
	Hrsg. v. Konstantin A. Hossmann	
	Symposium der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften mit Posterwettbewerb	
	2005. 275 Seiten, zahlr. 4C- und s/w-Abb.,	
	ISBN 3-506-72952-7	€ 48,90/CHF 84,00
3	Cardio-Visionen – Junge Exzellenz in der Kardiovaskulären Forschung	
	Hrsg. v. Otmar Schober und Jürgen Schrader	
	Symposium der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften mit Posterwettbewerb	
	2005. 232 Seiten, zahlr. 4C- und s/w-Abb.,	
	ISBN 3-506-72968-3	€ 48,90/CHF 84,00
4	Neuro-Visionen 3 – Perspektiven in Nordrhein-Westfalen	
	Hrsg. v. Konstantin A. Hossmann	
	Symposium der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften mit Posterwettbewerb	
	2006. 271 Seiten, zahlr. 4C- und s/w-Abb.,	
	ISBN 3-506-75696-6	€ 48,90/CHF 83,20
5	Organlebendspende – Diskurs zu ethischen, rechtlichen, theologischen und praktischen Aspekten	
	Hrsg. v. Christoph E. Broelsch	
	Symposium der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften	
	2006. 68 Seiten, 6 4C-Abb.,	×
	ISBN 978-3-506-75695-4	·€ 21,90/CHF 37,40
6	Neuro-Visionen 4 – Perspektiven in Nordrhein-Westfalen	
	Hrsg. v. Konstantin A. Hossmann	
	Symposium der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste	
	2007. 275 Seiten,	C 10 00 (CI II = :
	ISBN 978-3-506-76408-9	€ 48,90/CHF 76,90

## KLASSE FÜR KÜNSTE

Peter M. Lynen, Köln
Zeit für eine neue Kulturpolitik?
2010. 33 Seiten,
ISBN 978-3-506-77080-6

117	Dagmar Christians und Hans Rothe, Bonn (Hrsg.) Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit Beiträge einer internationalen Tagung in Bonn, 7. bis 10. Juni 2005 Patristica Slavica, Band 15	
	2007. X + 466 Seiten, 8 s/w-Abb., EBr, ISBN 978-3-506-76429-4	€ 85,90/CHF 141,00
118	Hans Rothe, Bonn (Hrsg.) Incipitarium liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhu 3 Teilbände Patristica Slavica, Band 16 2008. Teil I: XXX + 798 Seiten, Teil II: IV + 736 Seiten, Teil III: IV + 800 Seiten, EBr, ISBN 978-3-506-76488-1	indert € 198,00/CHF 402,00
119	Gerhard Kegel (aus dem Nachlass hrsg. v. Klaus Luig und Heinz-Peter Mansel, Köln) Vermögensbestand – Vermögensherrschaft – Vermögensschutz 2008. 47 Seiten, EBr, ISBN 978-3-506-76484-3	€ 95,90/CHF 163,00
120	Dagmar Christians und Hans Rothe, Bonn (Hrsg.) Gottesdienstmenäum für den Monat Februar Historisch-kritische Edition Teil 3: 20. bis 29. Februar Patristica Slavica, Band 17 2009. XL + 680 Seiten, EBr, ISBN 978-3-506-76699-1	€ 99,90/CHF 156,40
121	Elisabetta Chiodo Songs of Khorchin Shamans to Jayagachi, the Protector of Livestock and Property 2009. 131 Seiten, 8 4C-Abb., EBr, ISBN 978-3-506-76860-5	€ 26,90/CHF 47,10
122	Hans Rothe, Bonn (Hrsg.) Gottesdienstmenäum für den Monat Februar Auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moska Teil 4: Facsimile Patristica Slavica, Band 18 2010. XXIV + 437 Seiten, EBr, ISBN 978-3-506-76975-6	u (GIM) € 64,90/CHF 51,80
123	Hans Rothe, Bonn (Hrsg.) "Biblia Slavica". Referate bei der öffentlichen Präsentation in der Nordrhein-Westfälisc Wissenschaften und der Künste 2008 2010. VIII + 235 Seiten, EBr,	
124	ISBN 978-3-506-77030-1  Dagmar Christians und Hans Rothe, Bonn (Hrsg.)  Gottesdienstmenäum für den Monat April  Auf der Grundlage der Handschrift Sin. 165 des Staatlichen Historischen Museums Moska Teil 1: 1. bis 9. April  Patristica Slavica, Band 19 2010. VIII + 236 Seiten, 31 s/w-Abb., EBr, ISBN 978-3-506-77081-3	€ 37,90/CHF 58,90 u (GIM) € 99,90/CHF 79,80
125	M. A. Momina und N. Trunte (Hrsg.)  Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 1114. Jahrhunderts Teil II: 1. bis 4. Fastenwoche Patristica Slavica, Band 20 2010. XII + 618 Seiten, EBr, ISBN 978-3-506-77082-0	€ 88,90/CHF 71,20

# Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste

ISBN 978-3-506-77229-9

