

*Die Kritik des Johannes Duns Scotus
am kosmologischen Nezessitarismus der Araber:
Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff*

VON LUDGER HONNEFELDER

Betrachtet man das Mittelalter aus der Perspektive des Philosophiehistorikers, so kommt ohne Zweifel dem 13. Jahrhundert besondere Bedeutung zu. Von den philosophischen Fragestellungen und Lösungswegen, durch die die Epoche über sich hinaus weist und das Denken der Neuzeit bestimmt, nehmen die meisten hier ihren Anfang. So etwa, um drei besonders markante Beispiele zu nennen, die Entdeckung der Dimension der praktischen Vernunft und der daraus sich ergebenden Eigenständigkeit der philosophischen und theologischen Ethik durch Thomas von Aquin¹⁾, die Begründung der Metaphysik als »Transzendentalwissenschaft« (*scientia transcendens*) durch Johannes Duns Scotus²⁾ und die Konzeption einer neuen Modalitätenlehre und eines damit zusammenhängenden, theoretische wie praktische Philosophie betreffenden neuen Möglichkeits- und Freiheitsbegriffs ebenfalls vornehmlich durch Duns Scotus³⁾. Im folgenden möchte ich das dritte Stichwort aufgreifen und der Frage nachgehen, was Scotus zur Kritik am kosmologischen Nezessitarismus der griechisch-arabischen Metaphysik veranlaßt (I), welches neue Verständnis von Kontingenz und Freiheit dieser Kritik entspringt (II) und zu welchem veränderten Weltverhältnis der Zusammenhang zwischen notwendiger Möglichkeit und kontingenter Faktizität führt (III).

1) Vgl. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg²1985; G. WIELAND, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.

2) Vgl. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster²1989; DERS., *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13. Jahrhundert*, in: J. P. BECKMANN – L. HONNEFELDER – G. SCHRIMPF – G. WIELAND (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, S. 165–186.

3) Vgl. L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce)*, Hamburg 1990, S. 3–199.

I

Der entscheidende Grund für die philosophischen Neuansätze des 13. Jahrhunderts ist ohne Zweifel die Auseinandersetzung, die durch die um 1150 beginnende und um 1230 abgeschlossene Rezeption der aristotelischen Philosophie, insbesondere der Wissenschaftslehre, der Ethik, der Physik und der Metaphysik, ihrer Systematisierung vor allem durch Avicenna und ihrer Kommentierung vor allem durch Averroes im lateinischen Westen notwendig wird. Was es bedeutet, erstmals einem Welt- und Selbstverständnis gegenüberzustehen, das seinen universalen Anspruch nicht auf das von Gott geoffenbarte Wort, sondern auf die durch Wissenschaftlichkeit sich ausweisende Vernunft stützt, wird von den christlichen Theologen – wie die ersten Aristotelesverbote von 1210 und 1215 belegen – schon früh erkannt⁴⁾. In ihrem ganzen Gewicht werden die Folgen der neuen Philosophie jedoch erst deutlich, nachdem die Rezeption der einschlägigen Schriften in der Pariser Artistenfakultät zu einem »radikalen Aristotelismus« geführt hat, der sich in entscheidenden Punkten der christlichen Lehre widersetzt⁵⁾. Wie die Liste der 1277 von Bischof St. Tempier verurteilten Sätze zeigt, gehören zu diesen Punkten auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt, das heißt die mit der aristotelischen Metaphysik und ihrer arabischen Auslegungen verbundene Kosmologie⁶⁾.

Es verwundert daher nicht, daß die christlichen Autoren, die sich gleichsam in der zweiten Generation auf die Auseinandersetzung mit dem wiederentdeckten Aristoteles einlassen, schärfer als die der ersten Generation erkennen, welche problematischen Implikationen das neue Denken, insbesondere in Metaphysik und Kosmologie, in sich birgt. Der bedeutendste Denker dieser »zweiten« Generation ist ohne Zweifel Johannes Duns Scotus. Da es für ihn ausgemacht ist, daß die neue philosophische Weltsicht nicht als ganze verworfen werden kann, Kritik aber nur wirksam wird, wenn sie auf dem Boden erfolgt, den die christlichen Theologen mit den heidnischen »philosophi« teilen, muß die Auseinandersetzung zwangsläufig zur Ausbildung einer neuen, das aristotelische Konzept in veränderter Weise fortführenden Philosophie führen. Die theologischen Kontexte, in denen dies geschieht, sind die in *Ordinatio* (= *Ord.*) und *Lectura* (= *Lect.*) I d. 8 p. 2 q. un. behandelte Frage nach der Unveränderlichkeit Gottes, die in *Lect.* I d. 39 erörterte Frage nach der Erkenntnis, die Gott von den kontingenten Seienden besitzt, und die Partien des Gottesbeweises in *Ord.* I d. 2 und *De primo principio* (= *De primo princ.*), in denen es um die Zurückführung der Kontingenz auf das freie Wollen der ersten Ursache geht.

Wie läßt sich die Aussage der Heiligen Schrift und der christlichen Theologie, daß Gott allein unveränderlich, alles Geschaffene aber veränderlich ist, so fragt Scotus in *Ord.* u. *Lect.* I d. 8 p. 2 q. un., gegenüber der These der »philosophi« halten, für die die Unveränderlichkeit

4) Vgl. dazu F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München–Paderborn–Wien 1977, S. 90ff.

5) Ebd., S. 117ff.

6) Vgl. H. DENIFLE – A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. I, Paris 1889, S. 543–558; vgl. dazu R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain–Paris 1977.

der ersten Ursache ein unveränderliches und somit notwendiges Verhalten dieser Ursache zu allem, zu dem sie in einem unmittelbaren Verhältnis steht, zur Folge hat, so daß alles, was von der ersten Ursache unmittelbar verursacht wird, selbst unveränderlich und notwendig sein muß⁷⁾? Geschieht Gottes Handeln in der angegebenen Weise notwendig, wird der Begriff des christlichen Gottes, seiner Schöpfung und seines gnadenhaften, ungeschuldeten (das heißt nicht naturnotwendigen) Handelns unvermeidlich fragwürdig. Schon Heinrich von Gent hatte erkannt, daß die Lehre der Offenbarung dem Anspruch der »philosophi« nicht einfach gegenübergestellt werden kann, sondern daß ihre Möglichkeit und damit auch die Möglichkeit von Kontingenz einer, soweit es die Grenzen der Philosophie zulassen, philosophischen Erklärung und Rechtfertigung bedürfen⁸⁾. Doch ist Heinrichs Kritik an den »philosophi« für Scotus nicht genau genug. Wie ist, so muß die Ausgangsfrage der Kritik vielmehr lauten, die von den »philosophi« behauptete Notwendigkeit mit Verursachung durch etwas anderes zu vereinbaren? Drei Weisen der Vereinbarkeit, so stellt Scotus mit Heinrich fest, sind denkbar: 1. Etwas ist aus sich formal notwendig, aber zugleich verursacht durch ein anderes (*ex se formaliter ... necesse-esse, sed ab alio causaliter*). 2. Etwas ist aus sich formal notwendig, aber (zugleich) von einem anderen abhängig (*ex se formaliter ... necesse-esse, sed ab alio dependenter*). 3. Etwas ist aus sich formal möglich, aber notwendig durch ein anderes, wenn dieses andere mit Notwendigkeit verursacht (*esse formaliter ex se possibile, ab alio etiam necessario esse*)⁹⁾. In einer längeren, sorgfältigen Diskussion prüft Scotus, ob diese von Heinrich den »philosophi« zugeschriebenen Weisen auch tatsächlich Aristoteles und Avicenna unterstellt werden können¹⁰⁾. Die Erörterung läuft auf das Ergebnis hinaus, daß Aristoteles (zumindest) die ersten beiden Weisen, Avicenna alle drei Weisen zugeschrieben werden können. Enthalten nun diese Weisen der Verbindung von Notwendigkeit und Verursacht- beziehungsweise Abhängigsein von einem anderen, wie Heinrich von Gent meint, schon als solche einen philosophisch nachweisbaren Widerspruch? Wie meistens bei der Interpretation der »philosophi« ist Scotus hier vorsichtiger als Heinrich¹¹⁾.

7) Vgl. Ord. I d. 8 p. 2 q. un. nn. 223–306, ed. C. BALIĆ u. a., Città del Vaticano 1950ff. (im folgenden ed. Vat.) IV S. 279–328; Lect. I d. 8 p. 2 q. un. nn. 196–285, ed. Vat. XVII S. 73–108. Wenn in der scotischen Erörterung der Frage nach dem Ursprung der Kontingenz die Tatsache einer ersten Ursache vorausgesetzt wird, so ist dies, wie der systematische Gang des Gottesbeweises zeigt, philosophisch durchaus legitim, da der diese erste Ursache beweisende erste Teil des Gottesbeweises hier ohne eine *petitio principii* vorausgesetzt werden kann. Wenn spezifisch offenbarungstheologische Argumente herangezogen werden, macht Scotus, da es ja um eine Auseinandersetzung mit den »philosophi« geht, in der Regel selbst darauf aufmerksam.

8) Die in Frage kommenden Texte Heinrichs werden von der Editio Vaticana an den entsprechenden Stellen der *Ordinatio* (vgl. Anm. 7) ausführlich zitiert.

9) Vgl. Ord. I d. 8 p. 2 q. un. n. 232, ed. Vat. IV S. 282f. – Zu dem ganzen Thema vgl. E. GILSON, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf 1959, S. 264–289.

10) Vgl. Ord. (wie Anm. 9), nn. 233–249, ed. Vat. IV S. 284–294; Lect. I d. 9 p. 2 q. un. nn. 201–214, ed. Vat. XVII S. 74–79. Vgl. dazu E. GILSON, Johannes Duns Scotus (wie Anm. 9) 271–276.

11) Vgl. Ord. und Lect., (wie Anm. 10).

Besondere Umsicht widmet er der dritten, von Avicenna vertretenen Weise von notwendiger Verursachung, einer These, deren Ansatz bei der formalen Möglichkeit derjenige ist, den auch Scotus selbst vertritt. Was Avicenna nach Scotus' Meinung behauptet, ist dies: Dem verursachten Seienden, insofern man es in seinem *ex se* nimmt, ist es eigen, nicht zu sein. Es ist ihm nur eigen, zu sein, insofern es von einer Ursache hervorgebracht wird. Das, was dem Verursachten von sich her (*de se*) eigen ist, das Nichtsein, ist der Natur (nicht der Zeit) nach »früher« als das Sein, das ihm durch seine Ursache zukommt¹²). Was Scotus hier als Ausgangspunkt Avicennas referiert, ist nichts anderes als dessen berühmte These von der »existentiellen Neutralität des Wesens«¹³), die Scotus selbst als Ansatz seiner eigenen Lehre von Wesen und Sein aufgreift¹⁴): Die Existenz ist nicht im Wesen eingeschlossen, oder anders gewendet, die endliche Wesenheit ist von sich her (in ihrer reinen Möglichkeit) dem Sein oder Nichtsein gegenüber indifferent. Wäre nämlich die Existenz im Begriff des endlichen Wesens eingeschlossen, dann müßte es dieser Wesenheit zukommen, aus sich zu sein; sie wäre aus sich notwendig auch wirklich. Daß ein von sich her Mögliches notwendig verursacht sein kann, muß nach Scotus noch kein Widerspruch sein, wie Heinrich meint¹⁵). Die Kritik an den heidnischen Philosophen muß tiefer ansetzen, nämlich an der allen drei Weisen zugrundeliegenden These, daß Gott sich zu dem anderen außerhalb seiner notwendig verhält, so daß sich alles andere, das unmittelbar auf ihn bezogen ist, notwendig zu ihm verhält¹⁶). Trifft sie zu, dann ist die christliche Interpretation des Kosmos' als einer radikal geschaffenen Welt nicht widerspruchsfrei denkbar. Die Frage nach der Möglichkeit von Veränderlichkeit und Kontingenz der von Gott verschiedenen Seienden hängt also an der Frage nach dem Modus der Ursächlichkeit der ersten Ursache¹⁷). Geschieht diese Ursächlichkeit nach Art einer Natur, wie es die »philosophi« behaupten, dann hat sie unvermeidlich notwendigen Charakter.

Scotus eröffnet seine Kritik mit einem Referat der Argumente, die Heinrich den »philosophi« entgegenhält, um dann fünf eigene Gegengründe anzuführen, die ihm offensichtlich

12) Vgl. Ord. (wie Anm. 9), nn. 248 u. 253, ed. Vat. IV S. 293 u. S. 296; Lect. (wie Anm. 10), nn. 227 u. 230, ed. Vat. XVII S. 86 u. S. 87f.

13) E. GILSON, Johannes Duns Scotus (wie Anm. 9), S. 275.

14) Vgl. dazu L. HONNEFELDER, Die Lehre von der doppelten *ratio entis* und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, in: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti* (Studia scholasticoscotistica, Bd. 5), Rom 1972, S. 661–671; DERS., Art. *Natura communis*, in: HWP 6, Sp. 494–504.

15) Vgl. Ord. (wie Anm. 9), n. 249 u. 253, ed. Vat. IV S. 293f. u. S. 296f., Lect. (wie Anm. 10), n. 228 u. 231–232, ed. Vat. XVII S. 86 u. S. 88f.

16) Ord. (wie Anm. 9), n. 251, ed. Vat. IV S. 294f.: *Respondeo ergo quod Aristoteles posuit, et similiter Avicenna, Deum necessario sese habere ad alia extra se, et ex hoc sequitur quod quodlibet aliud necessario se habet ad ipsum (quod quasi immediate comparatur ad ipsum), vel non mediante motu, quia ex uniformitate in toto posuit difformitatem in partibus mobilis, et mediante motu generabilia et corruptibilia difformiter comparantur ad ipsum*; Ord. (wie Anm. 9), n. 255, ed. Vat. IV S. 297: *Itaque concordant Aristoteles et Avicenna in sequentibus ex uno principio falso – in quo concordant – scilicet quod Deus necessario se habet ad quidlibet quod est extra se, ad quod immediate vel mediante immutabili comparatur*; vgl. Lect. (wie Anm. 10), n. 215, 217, 235–236, ed. Vat. XVII S. 79f., S. 81, S. 89f.

17) Vgl. auch E. GILSON, Johannes Duns Scotus (wie Anm. 9), S. 279f.

wichtiger erscheinen: 1. Da ein Seiendes, das absolut und im höchsten Maß notwendig ist, nicht nicht sein kann, auch wenn alles Übrige außer ihm nicht existiert, müßte unter der gegnerischen Voraussetzung eines notwendigen Verhältnisses des anderen zum Ersten auch das Erste nicht sein, wenn das Übrige nicht wäre. Es ist aber unlogisch, von der geringeren Unmöglichkeit des Nichtseins des anderen auf die größere Unmöglichkeit des Ersten zu schließen. Wenn aber das Erste existieren kann, ohne daß das andere existieren und das zweite ausweislich unserer Erfahrung als möglich betrachtet werden muß, ist die innere Notwendigkeit des Verhältnisses des Ersten zum anderen zumindest in Frage gestellt. 2. Wenn es Kontingenz im Bereich des Seienden unserer Welterfahrung geben soll, und daß es sie gibt, wird auch von den »philosophi« zugegeben, muß sie in der Kausalität der ersten Ursache beginnen. 3. Da die Wirkung einer ersten Ursache stets etwas Gutes und Vollkommenes ist, dürfte es unter der Voraussetzung eines naturnotwendigen Handelns des Ersten kein Böses (*malum*) geben. 4. Wenn die erste Ursache notwendig verursacht, müßte sie alles unmittelbar und in einem Akt verursachen, so daß für Vielheit, Unvollkommenheit und Zweitursächlichkeit kein Platz wäre. 5. Da eine notwendig handelnde erste Ursache nicht in der Zeit handeln kann, kann das aus ihr hervorgehende monistische Universum kein Werden und Vergehen kennen; es muß von Ewigkeit her sein¹⁸⁾.

Es ist unverkennbar, daß Scotus seinen Argumenten einen Begriff der ersten Ursache zugrundelegt, der von dem des aristotelischen ersten unbewegten Bewegers durchaus verschieden ist. Die erste Ursache wird von ihm gedacht als *ens absolutum, necessarium summe*, das von einer solchen Vollkommenheit ist, daß es sich selbst genügt¹⁹⁾, oder anders ausgedrückt, als *potentia intensiva*. Dieser Begriff wird nicht einfach aus der Offenbarung genommen, sondern von Scotus im Gottesbeweis in einem wohlbestimmten Umfang bewiesen²⁰⁾. Wenn eine solche *potentia intensiva* als naturnotwendig handelnd angenommen wird, bleibt für andere Kausalität kein Platz. Darum kann das Erste sich nur zu sich selbst notwendig verhalten. Gleich »unterhalb« des Ersten beginnt der Bereich der Kontingenz. Was Scotus den heidnischen Philosophen also eigentlich vorwirft, ist ihr falscher Begriff der ersten Ursache. *Noli mensurare deum secundum Averroem*, heißt es an entsprechender Stelle in den Quästionen zur aristotelischen Metaphysik²¹⁾.

Scotus selbst scheint die veränderten Voraussetzungen seiner Kritik bemerkt zu haben; denn er schließt seine Argumentenkette mit dem Hinweis ab, daß vielleicht die Schlußfolgerungen dieser Argumentation die »philosophi« nicht so weit zu überzeugen vermöchten, daß sie nicht mehr antworten könnten, doch seien diese Konklusionen wahrscheinlicher als die, welche man für die »philosophi« anführen könne, ja vielleicht seien einige davon notwen-

18) Vgl. Ord. (wie Anm. 9), nn. 275–291, ed. Vat. IV, S. 310–321; Lect. (wie Anm. 10), nn. 259–270, ed. Vat. XVII S. 98–102.

19) Vgl. Ord. (wie Anm. 9), n. 275, ed. Vat. IV S. 307.

20) Vgl. Ord. (wie Anm. 9), n. 288, ed. Vat. IV S. 316; vgl. dazu auch E. GILSON, Johannes Duns Scotus (wie Anm. 9), S. 286.

21) Met. V q. 2 n. 6, ed. Viv. VII S. 201.

dig²²⁾. Zumindest, und damit hat die Kette der Argumente schon ihren Zweck bezüglich der Begründung der Kontingenz der geschaffenen Seienden erfüllt, steht aufgrund dieser Argumente für Scotus fest, daß die Lehre der heidnischen Philosophen von der *habitus necessaria* Gottes zu den Dingen außerhalb seiner keine solche Beweiskraft besitzt, daß nicht ein anderes Verständnis der Ursächlichkeit Gottes angenommen werden kann. Damit ist der Weg frei für die Frage, wie denn die Ursächlichkeit Gottes verstanden werden muß, soll die Kontingenz in den Dingen angemessener erklärt werden, als es den »philosophi« aufgrund ihrer Voraussetzungen möglich ist.

II

»Vorausgesetzt, es gibt Kontingenz in den Seienden«, so fragt Scotus in Lect. I d. 39 q. 1–5, »wie kann sie in ihnen sein«²³⁾? Im Rahmen des Gottesbeweises in Ord. I d. 2 und De primo princ. c. 4 greift er die Antwort auf, die sich in der Kritik am Nezzesarismus der heidnischen Philosophen bereits andeutete: Es kann nur Kontingenz in den Dingen geben, wenn die erste Ursache nichtnotwendig handelt; denn jede zweite Ursache verursacht, insofern sie von der ersten bewegt wird. Wenn daher die erste Ursache notwendig bewegt, wird auch alles andere notwendig bewegt und verursacht. Gibt es aber, wie es evident ist, zweite Ursachen, die kontingent bewegen, dann muß konsequenterweise auch die erste Ursache kontingent bewegen. Eine kontingente Verursachung durch die erste Ursache ist aber nur denkbar, wenn diese Ursache ein wollendes Vermögen ist, denn Prinzip nichtnotwendiger Handlungen kann nur der Wille sein, da alles andere naturnotwendig handelt²⁴⁾.

Die von Aristoteles gegebene Erklärung der Kontingenz durch die in der Welt unterhalb des Mondes von der Materie verursachte *difformitas* der Bewegung reicht, sofern sie triftig ist, nur aus, um Kontingenz als Veränderung, nicht aber als Möglichkeit des völligen Gegenteils, das heißt des absoluten Nichtseins, zu erklären²⁵⁾. Kontingent ist nach Scotus etwas, dessen Gegenteil eintreten kann, wenn es eintritt, also etwas, was nicht nur nicht notwendig ist, sondern etwas, das die Möglichkeit von Sein oder Nichtsein besitzt²⁶⁾. Der Versuch, das

22) Vgl. Ord. (wie Anm. 9), n. 292, ed. Vat. IV S. 321.

23) Lect. I d. 39, q. 1–5 n. 41, ed. Vat. XVII S. 492.

24) Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2, nn. 79–81, ed. Vat. II S. 176f.: *Item, aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingenter causat, ergo volens causat. Probatio primae consequentiae; quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo se prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quidlibet necessario causatur; igitur si aliqua causa secunda contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat causa secunda nisi in virtute primae causae in quantum movetur ab ipsa. Probatio secundae consequentiae: nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter; ergo etc.*; vgl. De primo princ. c. 4 concl. 4, ed. W. KLUXEN, Darmstadt 1974, S. 66ff.

25) Vgl. Ord. (wie Anm. 24), n. 83, ed. Vat. II S. 177.

26) Ord. (wie Anm. 24), n. 86, ed. Vat. II S. 178f.: *... dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi »aliquid*

Nichteintreten einer Wirkung wie Aristoteles dadurch zu erklären, daß das Bewegte durch irgend etwas an seiner Bewegung »gehindert« wird, ist nur haltbar, wenn man einen Zufall annimmt. Für Scotus kann aber ein anderes nur hindern in Kraft einer höheren Ursache. Verfolgt man die Verursachungskette bis zum ersten und nimmt sie als notwendig an, dann muß auch das Hindern notwendig geschehen²⁷⁾. Der springende Punkt liegt hier wieder bei der Kausalität der ersten Ursache. Für Scotus ist diese Kausalität solcher Art, daß sich ihr nichts entzieht. Um dieses Begriffs der ersten Ursache wegen muß die Kontingenz radikal auf dieses erste zurückgeführt werden. Ein »Zufall«, der nicht von der ersten Ursache gewollt wäre, ist für ihn undenkbar²⁸⁾.

Eine erste Ursache, so führt Scotus in Lect. I d. 39 q. 1–5 aus, kann nicht anders »bewegen« als durch Verstand und Wille und ein diesen beiden folgendes »ausführendes Vermögen«. Da dieses dritte Vermögen nur exekutiert, was zuerst von den beiden anderen erkannt und gewollt ist, und von diesen beiden Vermögen der Verstand zu den naturhaft bewegenden Vermögen gehört, bleibt als Ursprung der Kontingenz nur der nicht naturhaft, sondern frei handelnde Wille übrig. Freiheit wird damit als eine von zwei Weisen eingeführt, die ein Handlungsprinzip in seiner Art, etwas hervorzubringen, bestimmen²⁹⁾. Jedes Handlungsprinzip handelt nämlich, so Scotus, entweder »naturhaft« (*naturaliter*) oder »frei« (*libere*)³⁰⁾. Das freie Handlungsprinzip heißt »Wille« (*voluntas*). Freiheit ist die »innere Bedingung« (*conditio intrinseca*), die dem Willen als solchem wie auch in bezug auf den Akt des Wollen zukommt³¹⁾. Auch der Wille hat wie jedes Seiende eine »Natur« im Sinn von Wesenheit, doch besteht seine Natur gerade nicht darin – damit begegnet ein zweiter Sinn von »Natur« –, wie ein »naturhaftes Prinzip« zu handeln. Denn ein »naturhaftes Prinzip« ist stets zu einem bestimmten Wirken eindeutig determiniert. Wenn die entsprechenden Umstände gegeben sind, bringt es notwendig die ihm entsprechenden Wirkungen hervor. Eine nach Art eines Naturprinzips wirkende Ursache handelt also stets »naturnotwendig«³²⁾. Allerdings kann die Wirkung eines Naturprinzips kontingent sein, doch nur dadurch, daß sein für sich genomme-

contingenter causatur, et non aliquid est contingens. Nunc dico quod Philosophus non potest consequens negare salvando antecedens per motum, quia si ille totus motus necessario est a causa sua, quaelibet pars eius necessario causatur quando causatur, id est inevitabiliter, ita quod oppositum non potest tunc causari; et ulterius, quod causatur per quamcumque partem motus, necessario causatur et inevitabiliter. Vel igitur nihil fit contingenter, id est evitabiliter, vel primum sic causat immediate quod posset etiam non causare; vgl. De primo princ. c. 4 concl. 4, ed. KLUXEN (wie Anm. 24), S. 70.

27) Vgl. Ord. (wie Anm. 24), n. 87, ed. Vat. II S. 179; De primo princ. (wie Anm. 26).

28) Zur weiteren Auseinandersetzung mit der These der »philosophi« von der notwendigen Kausalität der causa prima vgl. Lect. I d. 2 q. 1–2 nn. 90–95, ed. Vat. XVII S. 143–146.

29) Vgl. Lect. (wie Anm. 23), nn. 42–44, ed. Vat. XVII S. 492; vgl. dazu auch E. GILSON, Johannes Duns Scotus (wie Anm. 9), S. 327–330.

30) Vgl. Quodl. q. 16 n. 15, ed. Viv. XXVI S. 199; Met. IX q. 15 n. 8, ed. Viv. VII S. 612; vgl. dazu näher W. HOERES, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München 1962, S. 80ff.; F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1967, S. 31f., S. 198ff.

31) Quodl. q. 16 n. 8, ed. Viv. XXVI S. 194.

32) Quodl. q. 16 nn. 13, 15–16 u. n. 9, ed. Viv. XXVI S. 197f. u. S. 195.

nes notwendigen Wirken durch etwas anderes verhindert wird, wobei dieses »Hindern« selbst, wie schon erwähnt, für Scotus keinen »Zufall« darstellen kann.

Wie jedes Erkennen, so betont Scotus, geschieht auch das Erkennen des göttlichen Verstandes, das dem Akt des Willens voraufgeht, rein naturhaft und notwendig³³). Gott erkennt daher von Ewigkeit und mit Notwendigkeit alles schlechthin Erkennbare³⁴). Doch ist diese Erkenntnis rein »spekulativ«. Wäre sie als solche handlungsgebietend, geschähe alles Handeln naturnotwendig; ein Wille wäre überflüssig. Seine Sache ist es zu entscheiden, was von den hervorbringbaren Dingen hervorgebracht werden soll oder nicht³⁵). Die entitative Kontingenz der Dinge gründet in der operativen Kontingenz des Willens. Sie aber ist gegeben, weil der Wille nicht naturhaft handelt, sondern frei. Er ist nicht wie ein naturhaft wirkendes Prinzip durch seine vorgegebene Natur in seiner Wirkweise eindeutig bestimmt, sondern »bestimmt sich selbst zum Handeln«; er ist »Herr seines eigenen Vollzugs« (*domina sui actus*)³⁶). Er ist, wie Scotus mit Augustinus sagt, überhaupt nicht oder frei³⁷). Freiheit bedeutet nach Scotus also wesentlich Selbstbestimmung. Sie aber kann sowohl zu einem notwendigen wie zu einem kontingenten Handeln führen. Freiheit des Willens besagt also nicht von vornherein Kontingenz seines Willens, sondern ist durchaus mit Notwendigkeit des Willens (als Notwendigkeit aus Selbstbestimmung, nicht durch Fremdbestimmung) ohne Widerspruch vereinbar³⁸).

Diese scotische Lehre wird erst, wie W. Hoeres gezeigt hat, verständlich, wenn man den Willen mit Scotus als eine »reine Vollkommenheit« versteht. Als solcher ist er nicht unentschieden oder blind, sondern durch die mit seinem Wesen gegebene Ausrichtung auf das Gute zuhöchst positiv bestimmt. Doch ist es sein Wesen, diese Bestimmung auf das Gute hin nicht durch eine eindeutige mit seiner Natur unlöslich verbundene Determination, sondern durch Selbstbestimmung zu vollziehen³⁹). Wenn »Wille als eine solche Vollkommenheit« ebenso wie »Verstand« der ersten Wirk- und Zielursache zukommen, ja mit deren Natur identisch sein muß, so weist Scotus im Rahmen des Gottesbeweises nach, dann kann im Fall der Unendlich-

33) Vgl. Quodl. q. 16 n. 14, ed. Viv. XXVI S. 198; Ord. I d. 38 q. un. n. 6, ed. Vat. VI S. 305.

34) Vgl. Ord. (wie Anm. 24), n. 105, ed. Vat. II S. 187; De primo princ., S. 66.

35) Lect. (wie Anm. 23), n. 44, ed. Vat. XVII S. 493: *Unde, quando intellectus divinus apprehendit hoc esse faciendum ante voluntatis actum, apprehendit ut neutram, sicut cum apprehendo astra esse paria; sed quando per actum voluntatis producitur in esse, tunc est apprehensum ab intellectu divino ut obiectum verum secundum alteram partem contradictionis. Oportet igitur assignare causam contingentiae in rebus ex parte voluntatis divinae; Ord. I d. 39 q. 1–5, ed. Vat. VI S. 306: ... libertas eius est ad omnia factibilia, et ideo necesse est ponere primam determinationem in voluntate respectu factibilium.*

36) Quodl. q. 16 n. 15, ed. Viv. XXVI S. 199. – Konsequenterweise hält Scotus deshalb das aristotelische Axiom *omne quod movetur, ab alio movetur* für nicht allgemein gültig; vgl. Secundae Additiones, ed. C. BALÍĆ, Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté, in: RTh 3 (1931) S. 206; dazu R. EFFLER, John Duns Scotus and the Principle »Omne Quod Movetur Ab Alio Movetur«, St. Bonaventure 1962.

37) Vgl. Rep. I d. 10 q. 2 n. 3, ed. Viv. XXII S. 180.

38) Vgl. Rep. (wie Anm. 37), q. 3 nn. 3–5, ed. Viv. XXII S. 183f.; Quodl. q. 16 n. 8, ed. Viv. XXVI S. 193.

39) Vgl. W. HOERES, Der Wille als reine Vollkommenheit (wie Anm. 30), S. 78–88; vgl. dazu auch die Rez. von W. KLUXEN in: AGPh 49 (1967) S. 104f.

keit der Natur dieses Ersten auch der mit dieser Natur zusammenfallende Wille nicht anders als unendlich sein⁴⁰). Wie für den göttlichen Verstand, so ist auch für den göttlichen Willen das erste eigentümliche Objekt nichts anderes als die Wesenheit, mit der er koinzidiert. Da ein unendlicher Wille »nicht nicht recht sein« und auch »nicht nicht im Akt sein« kann und die göttliche Wesenheit als die unendliche Gutheit »aus sich zu wollen ist«, ist der unendliche Wille seinem eigenen Wesen und dem Wesen seines Objekts nach mit Notwendigkeit »im rechten Akt, dieses Objekt zu wollen«⁴¹).

Nicht Notwendigkeit des Wollens widerspricht also der Freiheit des Willens, sondern nur Naturnotwendigkeit. Während die erschaffende Ursache den Stein dazu bestimmt, als Naturprinzip nach unten zu fallen, determiniert sie den Willen nur dazu, sich selbst zu bestimmen⁴²). Da diese Selbstbestimmung wie in dem Fall, in dem ein unendliches Wesen Gegenstand seines unendlichen Wollens ist, aus sich notwendig geschieht, unterscheidet Scotus »naturhafte Notwendigkeit« von »spontaner Notwendigkeit«⁴³).

Notwendig wird von Gott nur gewollt, was sein Wille »zuerst« hervorbringt, nämlich das unendliche Gute seines Wesens als ein Gewolltes. Alles von ihm »sekundär« Gewollte, nämlich »jedwedes Wollbare« (*quodcumque volibile*) außer dem ersten, wird von ihm kontingent gewollt⁴⁴). Die Kontingenz, mit der die Sekundärobjekte gewollt werden, wurzelt also nicht einfach in der Freiheit des Willens, sondern in ihrem Charakter des Sekundären, sofern er Kontingenz des Gewolltseins erlaubt. Zu dem sekundär Wollbaren gehört aber alles sekundär Intelligible, da von Gottes Verstand alles naturhaft erkannt wird, was möglich ist, das heißt, was dem Wirklichsein nicht widerstreitet⁴⁵).

Wenn es dem Willen als einem frei wählenden Handlungsprinzip eigen ist, auf verschiedene Weise handeln zu können, so heißt das nicht nur, daß er dieses und jenes, sondern auch, daß er dieses oder jenes hervorbringen kann⁴⁶). Die Unbestimmtheit des Wollens bezieht sich

40) Vgl. Ord. (wie Anm. 24), nn. 89–104, ed. Vat. II S. 180–187; De primo princ., S. 66–74.

41) Ord. I d. 10 q. un. n. 48, ed. Vat. IV S. 359: ... *voluntas infinita non potest esse non recta; nec potest non esse in actu, quia tunc esset potentialis; igitur necessario est in actu recto. Non autem omne velle: est praecise rectum quia est ab illa voluntate solum, quasi nihil sit volendum ex se sed tantum quia est volitum ab illa voluntate; essentia enim divina, quae est primum obiectum illius voluntatis, est ex se volenda: igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud obiectum quod est ex se rectu volendum, et sicut ex necessitate est principium volendi, ita ex necessitate est principium producendi amorem illius; vgl. Lect. I d. 10 q. un. n. 26, ed. Vat. XVII S. 124; Rep. I d. 10 q. 2 nn. 4–5, ed. Viv. XXII S. 181f. Vgl. dazu W. HOERES, Der Wille als reine Vollkommenheit (wie Anm. 30), S. 90f.*

42) Vgl. Quodl. q. 16 n. 16, ed. Viv. XXVI S. 189.

43) Vgl. Coll. XV n. 4, ed. Viv. V S. 208; vgl. dazu und zum folgenden W. HOERES, Der Wille als reine Vollkommenheit (wie Anm. 30), S. 82, 107.

44) Vgl. Ord. I d. 45 q. un. nn. 4–5, ed. Vat. VI S. 372; Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 352, ed. Vat. II S. 335.

45) Vgl. Quodl. q. 16 n. 7, ed. Viv. XXVI S. 190; Rep. IV d. 46 q. 4 n. 8, ed. Viv. XXIV S. 584.

46) Ord. IV d. 12 q. 3 n. 19, ed. Viv. XVII S. 594: *Respondeo, quod agens ex electione potest diversimode agere, non tantum diversitate quadam disparationis, sed contradictionis, sicut potest non tantum hoc agere, et illud, sed hoc agere, et illud non agere. Agens autem naturale, quod est illimitatum simpliciter, vel aliquiditer secundum perfectionem activam potest ad disparata agere, sed non ad contradictoria, quia*

nicht nur auf Disparates – auf solches kann sich auch ein Naturprinzip beziehen –, sondern darüber hinaus auf Kontradiktorisches. Sie besteht in einer möglichen Unbegrenztheit hinsichtlich vieler konträrer Wirkungen. Anders als die Unbestimmtheit eines passiven Prinzips⁴⁷⁾, das, wie das der Materie, aufgrund seiner Potentialität und mangelnden Aktualität zu Verschiedenem bestimmt werden kann, hat die Unbestimmtheit des göttlichen Willens ihre Ursache in der unbegrenzten Aktualität des handelnden Vermögens: Gott ist in seinem Wollen im höchsten Maß unbestimmt zu jedweder Handlung »durch die Unbestimmtheit der Unbegrenztheit seiner Aktualität« (*indeterminatione illimitationis actualitatis*). Da er in diesem Sinn unbestimmt ist, kann er sich in seinem Wollen selbst bestimmen⁴⁸⁾.

Diese Freiheit als Unbestimmtheit der unbegrenzten Aktualität trägt in das göttliche Wollen keine Unvollkommenheit hinein, wie Scotus in Lect. I d. 39 in einem Vergleich mit dem menschlichen Willen zeigt. Freiheit als Unbestimmtheit kann sich beziehen auf entgegengesetzte Akte (*ad actus oppositos*), auf entgegengesetzte Objekte (*ad obiecta opposita*) und auf entgegengesetzte Wirkungen (*ad effectus oppositos*)⁴⁹⁾. Als endliches Vermögen kann der menschliche Wille entgegengesetzte Objekte niemals gleichzeitig (*simul*) wollen, sondern nur im Nacheinander durch entgegengesetzte Akte. Er besitzt also die zweite Freiheit zu entgegengesetzten Objekten nur sukzessiv, vermittelt durch entgegengesetzte Akte. Die erste Freiheit zu entgegengesetzten Akten dagegen besitzt er nicht sukzessiv, sondern *in eodem instanti*. Im gleichen Moment, in dem er den einen Willensakt hat, kann er nämlich auch einen entgegengesetzten Akt haben. Dieser logischen Möglichkeit zu entgegengesetzten Akten entspricht eine reale Möglichkeit des menschlichen Willens. Denn auch in dem Moment, wo er

quodlibet illorum agit in materia disposita, et hoc necessario. Non ergo sequitur, non agit secundum electionem, ergo non diversas formas in diversis passis. Sed sequitur, ergo non indifferenter agit, vel non agit ex se formam illam, quam potest agere in tali passo. Exemptum de sole, et tactum est 1. lib. dist. 2. et 7. qui licet habeat indeterminationem quamdam ad disparata causanda in diversis passis, non est tamen indeterminatus contradictorie ad agendum, imo necessario agit in quodlibet passivum, quidquid potest in illud agere; vgl. Met. IX q. 15 n. 8, ed. Viv. VII S. 612.

47) Zu dem Unterschied zwischen der Unbegrenztheit eines passiven und der eines aktiven Prinzips vgl. Ord. I d. 7 q. 1 n. 20, ed. Vat. IV S. 114f.; Lect. I d. 7 q. un. n. 26, ed. Vat. XVI S. 481f.; Rep. I d. 7 q. 1 n. 2, ed. Viv. XXII S. 145; vgl. ferner Ord. I d. 28 q. 3 n. 106, ed. Vat. VI S. 160f.; Lect. I d. 28 q. 3 n. 79, ed. Vat. XVII S. 390; Rep. I d. 28 q. 3 nn. 3–4, ed. Viv. XXII S. 356. Vgl. dazu und zu dem Folgenden W. HOERES, Der Wille als reine Vollkommenheit (wie Anm. 30); F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus (wie Anm. 30), S. 383f.

48) Met. IX q. 15 n. 5, ed. Viv. XII S. 610: *Responsio, est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae. Est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter, vel quodammodo. Primo modo, indeterminatum non reducitur ad actum, nisi prius determinetur ad formam ab alio; secundo modo, indeterminatum potest se determinare. Si enim posset hoc, si haberet actum limitatum, quanto magis si illimitatum? Cum nullo tunc careat, quod fuit simpliciter principium agendi, alioquin Deus, qui est summe indeterminatus ad quamcumque actionem indeterminatione illimitationis actualitatis, non posset ex se aliquid agere, quod est falsum; vgl. Ord. I d. 8 p. 2 q. un. n. 298, ed. Vat. IV S. 324; Lect. I d. 8 p. 2 q. un. n. 278, ed. Vat. XVII S. 105.*

49) Vgl. Lect. (wie Anm. 24), n. 45, ed. Vat. XVII S. 493.

den entsprechenden Willensakt wählt, geht der Wille in seiner Natur seinem Wollen voraus, so wie jede Ursache ihrer Wirkung vorausgeht. Als die Ursache seiner Akte ist er bezüglich dieser Akte frei. Im gleichen Moment, in dem er den einen Akt wählt, kann er auch den anderen kontradiktorischen Akt wählen. Freilich kann er nicht beide gleichzeitig wählen⁵⁰⁾.

Diese dem menschlichen Willen eigentümliche Freiheit zu entgegengesetzten Akten kann dem göttlichen Willen nicht gegeben sein, da sie Veränderlichkeit einschließt und deshalb Unvollkommenheit besagt. Im Gegensatz zum menschlichen Willen, der bei jedem Akt von der Potenz in die Wirklichkeit übergeht, ist der göttliche Wille immer schon im Akt und zwar in einem einzigen Akt (*unica volitione*), mit dem er alles von ihm Gewollte umfaßt. Jeder menschliche Willensakt ist auf ein Objekt begrenzt, so daß es verschiedener Akte bedarf, um verschiedene Objekte zu wollen; der göttliche Willensakt dagegen ist unbegrenzt und kann darum in einem einzigen Akt entgegengesetzte Objekte wollen. Er ist »unendlich freier« als der menschliche Wille. Die Freiheit, entgegengesetzte Objekte zu wollen, ist also durchaus mit der Vollkommenheit Gottes vereinbar; ja sie resultiert gerade aus der unendlichen Unbegrenztheit des göttlichen Willensaktes. Gott kann also, obgleich er immer im Akt ist, oder besser, weil er schon immer in einem einzigen, unbegrenzten, unendlichen Akt ist, das ihm nachgeordnete Objekt wollen oder nicht wollen, und so dieses Objekt hervorbringen oder nicht hervorbringen. Das besagt natürlich nicht, daß er gleichzeitig will und nicht will, sondern daß er im gleichen Moment, wo er A will auch (*in sensu divisionis*) Non A wollen kann. *Ut operativa* ist Gott unbegrenzt im Akt, *ut productiva* betrifft dieser unbegrenzte eine Akt von Ewigkeit her dieses oder jenes Wollbare, ohne sich selbst dadurch zu ändern⁵¹⁾.

Wenn es aber im Bereich der *posteriora* möglich ist, daß von zwei kontradiktorischen Möglichkeiten beide unter das *volibile* fallen, warum will dann der göttliche Wille die eine von beiden und nicht die andere, oder warum will er in bezug auf Sekundärobjekte überhaupt und nicht vielmehr nicht? Einen Grund für dieses kontingente Wollen angeben zu wollen, ist »undiszipliniert«, weil es, wie Scotus mit Aristoteles feststellt, »einen Beweis des Beweises eines Prinzips« nicht geben kann. Zunächst ist ja der Wille seinem Wesen als reine Vollkommenheit nach frei handelnd. Zwischen dem Willen selbst und dem freien Wollen als der Weise seines Handelns gibt es kein »Mittleres« (*medium*). Wie mit jedem Wirkungsprinzip eine bestimmte Weise des Wirkens unmittelbar verbunden ist, so ist mit dem Willen der Modus des freien Wollens unmittelbar verbunden. Auf die Frage, »warum der Wille will«, kann also nur mit der Feststellung geantwortet werden, daß »der Wille (eben) Wille ist« und also solcher nicht durch ein anderes determiniert ist, sondern sich frei selbst determiniert⁵²⁾.

50) Vgl. Lect. (wie Anm. 23), nn. 46–52, ed. Vat. XVII S. 493–496.

51) Vgl. Lect. (wie Anm. 23), n. 53, ed. Vat. XVII S. 496 f.

52) Ord. (wie Anm. 48), n. 299, ed. Vat. IV S. 324 f.: *Et si quaeras quare ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictoriorum quam ad alterum, respondeo: indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem. (secundum Philosophum IV Metaphysicae), principii enim demonstrationis non est demonstratio. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, sicut est immediatum calorem esse calefactivum (sed hic naturalitas, ibi autem*

III

Die Argumentation, die Scotus gegen die heidnischen Philosophen anführt und der er ein neues Verständnis von Freiheit einerseits und von Möglichkeit und Kontingenz andererseits abgewinnt, hat methodologisch den Charakter einer Reduktion. Dem Einzelfall entitativer Kontingenz, über deren Offenkundigkeit er sich mit den »philosophi« einig ist (wer sie leugnet, kann mit Avicenna so lange gezüchtigt werden, bis er einräumt, auch nicht gezüchtigt werden zu können⁵³⁾), entnimmt Scotus die Möglichkeit von Verursachtsein, um von dort auf eine erste Ursache zu schließen, die selbst nur sein kann, wenn sie aus sich notwendig ist. Da es zwingend nur *ein* solches *ens necessarium* geben kann, muß alles andere Seiende kontingent sein. Kontingenz ist damit nicht mehr wie bei den »philosophi« und noch bei Thomas von Aquin Folge der Materialität, sondern Modus des Seienden in seiner aktuellen Existenz⁵⁴⁾, nicht mehr Kategorie des Physischen, sondern transkategoriale Bestimmtheit des Seiendseins.

Diese Kontingenz, so lautet ein zweiter Schritt der Reduktion, muß nicht nur von der ersten Ursache ausgehen, sondern dort seinen Ursprung in der irreduziblen »Bewegung« eines sich selbst frei bestimmenden Vermögens haben, das heißt in einer »Bewegung« der ersten Ursache, die als solche »Wollen« ist. Dem Wollen aber, so ergibt sich auch aus anderen Gründen, muß eine »Bewegung« des Erkennens voraufgehen, die als solche »naturhaft« und damit naturnotwendig geschieht. Vorweg zu jedem Willensakt bewegt die göttliche Wesenheit den göttlichen Verstand sowohl zur einfachen Erkenntnis jedweden erkennbaren einfachen Inhalts als auch zur Erkenntnis aller möglichen Verbindungen zweier oder mehrerer einfacher Gehalte⁵⁵⁾. Diese Erkenntnis bringt den betreffenden Gehalt in ein Erkenntnis im göttlichen Verstand hervor, verleiht ihm aber noch keinerlei Wirklichsein, ja, sie betrachtet das Erkannte, weil vorweg zum Wollen, nicht einmal als *operandum* oder *non operandum*, sondern als *neutrum*⁵⁶⁾. Auf die Frage, warum es der Chimäre, nicht aber dem Stein widerstreitet, hervorgebracht und geschaffen zu werden, kann die Antwort nur lauten, »weil dieses dieses ist und jenes jenes, gleichgültig, welcher Verstand auch immer (dies) erkennt« (*quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente*)⁵⁷⁾. Deshalb kann Scotus sagen, daß der Stein die ihm vor seiner Erschaffung eigene Möglichkeit zu sein *formaliter ex se* hat, *principiative* aber von Gott. In der doppelten Negation der *non repugnantia* tritt eine logische Möglichkeit in Erscheinung, die »absolut, kraft eigener Bestimmtheit zu bestehen vermag,

libertas), *et ideo huius quare voluntas voluit nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas*; vgl. Lect. (wie Anm. 48), n. 279, ed. Vat. XVII S. 105; Ord. II d. 1 q. 2 n. 91, ed. Vat. VII S. 47f.; Rep. I d. 10 q. 3 n. 4, ed. Viv. XXII S. 183f. Vgl. dazu W. HOERES, Der Wille als reine Vollkommenheit (wie Anm. 30), S. 109.

53) Vgl. Rep. I d. 40 q. un. nn. 4–6, ed. Viv. XXII S. 474.

54) Met. IX q. 15 n. 12, ed. Viv. VII S. 615: ... *modus entis in actu, quando est in actu et pro illo nunc, pro quo est in actu*; vgl. dazu L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens* (wie Anm. 3), S. 56–108.

55) Vgl. Ord. I d. 3 p. 2 q. un. nn. 310–326, ed. Vat. III S. 188–197; Ord. I d. 36 q. un. nn. 13–66, ed. Vat. VI S. 276–298. Vgl. dazu ausführlich L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens* (wie Anm. 54).

56) Vgl. Lect. (wie Anm. 23), n. 63, ed. Vat. XVII S. 500.

57) Vgl. Ord. (wie Anm. 55), n. 60, ed. Vat. VI S. 296.

selbst wenn per impossibile keine Allmacht sich auf sie bezöge« (*possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret*)⁵⁸⁾, weil sie ihre *prima ratio* im Inhalt selbst, in der *dispositio alicuius incomplexi*⁵⁹⁾ hat; die *possibilitas ad esse* folgt gleichsam der *compossibilitas* der formalen Gehalte.

Das so primär als möglich Erkannte bietet der Verstand dem Willen dar, der sich selbst frei wollend determiniert, daß das eine zu einem bestimmten Zeitpunkt eintreten wird und das andere nicht, oder daß die *complexio* so eintreten wird und nicht anders⁶⁰⁾. Was der Wille vollbringt, ist die *prima determinatio factibilium*⁶¹⁾. Indem der Wille sich dazu determiniert, ein bestimmtes Mögliches zu einem bestimmten Zeitpunkt als wirklich zu wollen, determiniert er dieses Mögliche selbst. Das zunächst rein Mögliche gewinnt dadurch den Charakter eines *factibile* oder *producibile*⁶²⁾. Nachdem der Wille seine kontingente Selbstdetermination getroffen hat, indem er bestimmte komplexe Inhalte »akzeptiert«, erkennt nun wiederum der Verstand die kontingente Wahrheit dieser vom Willen im *esse volitum* hervorgebrachten *factibilia*⁶³⁾.

Sowohl das primäre hervorbringende Erkennen des göttlichen Verstandes wie die ihm folgende hervorbringende Selbstdetermination des göttlichen Willens bewirken noch kein Wirklichsein. Beide Akte gehen gewissermaßen noch *ad intra*. Das durch sie produzierte *esse cognitum* und *esse volitum* stellen noch in keiner Weise ein Wirklichsein der erkannten oder gewollten Inhalte dar. Erst wenn die sekundäre Bewegung *ad intra* abgeschlossen ist, folgt die eigentliche Bewegung *ad extra*, indem die göttliche Allmacht als *potentia executiva* das erkannte und gewollte *creabile* in dem Zeitpunkt, für den es von Ewigkeit her gewollt ist, als ein wirklich seiendes *creatum* erschafft. Erst mit diesem Vorgang geschieht Schöpfung aus dem Nichts⁶⁴⁾.

Die skizzierte Zurückführung des geschaffenen Kontingenten auf das Erkennen und Wollen des Schöpfers führt zu einem bedeutsamen, philosophiegeschichtlich neuen Verständnis nicht nur von Kontingenz, sondern auch von Möglichkeit: Dem von Gottes Willen frei gewollten Kontingenten geht ein von Gottes Verstand notwendig erkanntes Mögliches voraus. Daß etwas von Gott frei gewollt werden kann, das heißt, als solches möglich ist, hat also seinen Grund nicht in der Allmacht Gottes, nicht in seinem freien Willen, ja nicht einmal in seinem Verstand, sondern in der Möglichkeit, die aufgrund ihrer Gehalte »formal aus sich« besteht. Damit verbinden sich in der Konstitution des endlichen Seienden zwei »Letztheiten«: der irreduzible Ursprung der Kontingenz des aktuellen endlichen Seienden im freien Willen Gottes und der irreduzible Ursprung der Möglichkeit des endlichen Seienden im formal aus

58) Vgl. Ord. (wie Anm. 55), n. 61.

59) Met. IX q. 2 nn. 2–8, ed. Viv. VII S. 530–537.

60) Vgl. Lect. (wie Anm. 23), n. 63, ed. Vat. XVII S. 500f.

61) Ord. II d. 1 q. 1 n. 32, ed. Vat. VII S. 17f.

62) Lect. (wie Anm. 23), n. 63 u. 93, ed. Vat. XVII S. 500f. u. S. 510.

63) Ord. I d. 38 q. un. nn. 8–10, ed. Vat. VI S. 316f.; Lect. (wie Anm. 23), nn. 62–66, ed. Vat. XVII S. 500f.

64) Vgl. Ord. II d. 1 q. 1–3 nn. 1–178, ed. Vat. VII S. 1–91.

sich bestehenden Gehalt. Charakteristischerweise antwortet Scotus deshalb hier wie dort auf die Fragen nach weiteren Gründen mit einer Tautologie: *quia voluntas est voluntas* und *quia hoc est hoc*⁶⁵⁾.

Das Zusammenspiel der beiden »Letztheiten« hat bedeutsame Konsequenzen: Wenn der freie Wille Gottes die Möglichkeit des Wollbaren nicht hervorbringt, sondern voraussetzt und Gottes Verstand alle schlechthin möglichen einfachen Gehalte und alle möglichen Verbindungen dieser Gehalte erkennt, muß der Umfang des von Gott kontingent gewählten Möglichen kleiner sein als der des schlechthin Möglichen. Von der *impossibilitas* der Gehalte überhaupt, die die Grenzen des schlechthin Möglichen angibt, muß die *impossibilitas* der Gehalte *quantum ad aliam*, nämlich in bezug auf die von Gott kontingent gewählte Möglichkeit, unterschieden werden⁶⁶⁾. Das von Gott kontingent gewollte Ensemble ist eine von mehreren – wie man mit späteren Termini sagen könnte – möglichen Welten. Der das neue Freiheitsverständnis begleitende neue Möglichkeitsbegriff führt also nicht nur zu dem gewöhnlich erst Christian Wolff und Leibniz zugesprochenen Gedanken möglicher Welten und damit zum endgültigen Verlassen des von Arthur O. Lovejoy so genannten »principle of plenitude«⁶⁷⁾, nach dem alles Mögliche auch wirklich wird; er erlaubt es erst, die Kontingenz des Seienden von dem Bezug auf das zeitliche Nacheinander unabhängig zu machen und, wie dargestellt, kontingent dasjenige zu nennen, »dessen Gegenteil entstanden sein könnte zu dem Zeitpunkt, in dem dieses entstanden ist«⁶⁸⁾.

Was sich im Verständnis von Kontingenz und Möglichkeit zeigt, ist Teil einer Verschiebung, die das Verständnis von Metaphysik überhaupt betrifft: »Vieles«, so stellt Scotus fest, »haben die philosophi nicht behauptet, was sie mit Hilfe der natürlichen Vernunft hätten erkennen können, und vieles haben sie behauptet, was sie (mit Hilfe dieser Vernunft) nicht beweisen können«⁶⁹⁾. Die theologisch motivierte Kritik führt Scotus dazu, das aristotelische Metaphysikverständnis zugleich philosophisch einzuschränken und zu erweitern: Wenn Kontingenz nicht als physikalische, sondern nur als ontologische Bestimmung angemessen zu erklären ist, dann zeigt dies, daß die berechtigte Frage der Metaphysik von ihren unberechtigten Einlösungen getrennt und neu formuliert werden muß. Metaphysik kann die Frage nach der Welt im ganzen nur beantworten, wenn sie sie als Frage nach den transkategorialen Bestimmungen stellt, unter denen wir die Welt im ganzen begreifen. Die Lehre von den *transcendentia*, den transzendentalen Bestimmungen, die noch bei Thomas von Aquin nur

65) Vgl. Anm. 52 u. 57.

66) Vgl. Lect. (wie Anm. 23), n. 72, ed. Vat. XVII S. 503f.; vgl. auch Ord. I d. 44 q. un. nn. 3–12, ed. Vat. VI S. 363–369.

67) A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge Mass. 1936.

68) *De primo princ.* c. 4, concl. 4, ed. W. KLUXEN (wie Anm. 24), S. 70; vgl. dazu S. KNUUTTILA, *Time and Modality in Scholasticism*, in: DERS. (Hg.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies in the History of the Modal Theories*, Dordrecht 1981, S. 217–234; L. HONNEFELDER, *Art. Possibilia I. Mittelalter*, in: HWP 7, Sp. 1126–1135.

69) Rep. II d. 1 q. 3 n. 11, ed. Viv. XXII S. 536.

einen kleinen Teil der Metaphysik ausmacht, wird bei Scotus zu deren Hauptsache. Metaphysik wird – und damit geschieht der entscheidende Schritt auf die Neuzeit hin – als ganze zur *scientia transcendens*⁷⁰⁾. Der Anspruch der christlichen Theologie führt zu einer philosophischen Kritik der Metaphysik, als deren Resultat sich eine scharfe Trennung zwischen Metaphysik und Physik, Ontologie und Kosmologie und ein neues Verständnis von Metaphysik als rein transzendentaler Disziplin ergibt. Physik und Kosmologie werden durch diesen Vorgang auf folgenreiche Weise für ihre genuine Aufgabe freigesetzt. Ist nämlich die faktische Welt ein Zusammenhang von durch Gott kontingent gewählten, aber formal aus sich bestehenden Möglichkeiten, dann ist sie in ihren Strukturen und Gesetzen der menschlichen Erforschung zugleich bedürftig und zugänglich. Weil das Ensemble kontingent gewählt ist, ist aposteriorisch-empirische Kenntnisnahme notwendig, weil ihm notwendige Möglichkeit zugrundeliegt, ist dessen nomologische Erklärung möglich.

70) Met. prol. n. 5, ed. Viv. VII S. 5. – Zum gesamten Zusammenhang vgl. ausführlicher L. HONNEFELDER, Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur *scientia transcendens*, in: W. KLUXEN (Hg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg–München 1975, S. 229–244 sowie die in Anm. 2, 3 und 14 genannten Publikationen.