

DREYER, Mechthild / INGHAM, Mary Beth: *Johannes Duns Scotus zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2003. 145 S., ISBN 3-88506-388-3.

In den letzten zwanzig Jahren hat dank intensiver Forschung das Interesse an Johannes Duns Scotus erheblich zugenommen. Inzwischen liegen einige beachtliche Textausgaben für den akademischen Lehrbetrieb vor, so daß verständlicherweise nun auch Bedarf an übersichtlichen Einführungen in das Denken des Franziskaners besteht. Mechthild DREYER und Mary Beth INGHAM, beide durch verschiedene Publikationen in der Scotusforschung ausgewiesen, haben für den Junius-Verlag die verdienstvolle Aufgabe übernommen, auch „Johannes Duns Scotus zur Einführung“ vorzustellen. Das übersichtliche Bändchen von 144 Seiten ist leicht und flüssig zu lesen und dürfte auch dem Nichtfachmann verständlich sein. Zwar kommt nicht die gesamte Philosophie und Theologie des Doctor subtilis zur Sprache – das wäre ganz unmöglich gewesen –, aber doch der Kern seines philosophischen Denkens, die Grundzüge seiner Metaphysik und Ethik. Dreyer behandelt die Metaphysik, Ingham die Ethik.

Eine kurze Einleitung ordnet den Denker in seine Zeit ein und gibt einen Überblick über sein literarisches Werk. Der Theologe Scotus hat kein philosophisches System entworfen, sondern seine philosophischen Einsichten im Kontext theologischer Fragen entwickelt, so daß man seine Philosophie „gleichsam aus dem theologischen Kontext herauspräparieren“ muß (11). Auf diese Weise wird eine „in sich schlüssige Rekonstruktion der scotischen Philosophie“ versucht (12). Die Darstellung der Metaphysik durch Dreyer gibt dem Philosophiestudenten eine gut verständliche und dabei doch tiefgründige Hinführung. Die metaphysische Lehre des Scotus wird in neun Anläufen entfaltet, beginnend mit dem Begriff der Metaphysik als der Wissenschaft vom zuhöchst Wißbaren (13-17) und weiterführend mit der Frage nach dem eigentlichen Gegenstand dieser Wissenschaft (17-24). Diese wissenschaftstheoretischen Fragen werden so eingeführt, daß auch der Unkundige die für ihn ungewohnte Terminologie und das mit ihr Gemeinte verstehen kann. Im 3. Abschnitt werden – wohl etwas zu knapp – die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen expliziert (24-27). Leider wird erst später im Ausblick (119f) gesagt, daß Scotus mit solchen Untersuchungen die Überzeugung Kants vorwegnimmt, daß eine Metaphysik erst dann grundgelegt ist, wenn zuvor „Möglichkeit wie Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens“ erörtert worden sind (120). Im 4. und 5. Abschnitt geht es um die berühmte scotische Lehre vom univoken Seinsbegriff und dessen transzendentalen Charakter. Die durchaus korrekten, aber äußerst gedrängten Ausführungen dürften für den Nichtfachmann schwer nachvollziehbar sein. Merkwürdig ist, daß der Absatz S. 32/33 als Zusammenfassung betitelt wird, obwohl er von Dingen handelt, die noch gar nicht zur Sprache gekommen sind (vermutlich ist da in späterer Redaktion etwas gestrichen worden). Der hervorragend geschriebene 6. Abschnitt thematisiert die scotische Lehre von Art und Individuum. Am Ende des Abschnitts wird kurz die Formaldistinktion erklärt, hier wäre eine ausführlichere Erörterung wünschenswert gewesen. Vom scotischen Gottesbeweis handelt der 7. Abschnitt (41-47); dabei wird gut herausgearbeitet, inwie-

fern dieses Lehrstück der Schlußstein der *scientia transcendens* ist und warum der Begriff „*ens infinitum*“ so geeignet ist, das göttliche Wesen zu bezeichnen. Die beiden letzten Abschnitte über die Kontingenz und Modaltheorie (47-60, 61-64) krönen den 1. Teil des Buches. Hier werden dem Leser bestens verständlich die Grundzüge des scotischen Kontingenzbegriffs erschlossen. Leider wird ihm dabei jedoch vorenthalten, wie epochemachend dieses Konzept ist und daß es eine genuin christliche Alternative zum aristotelischen „*principle of plenitude*“ (A. O. Lovejoy) darstellt, insofern nämlich der Primat der Notwendigkeit im Namen des Freiheitsdenkens überwunden wird. Im 9. Abschnitt liegt das Interesse lediglich bei den Konsequenzen für den Wissenschaftscharakter der Metaphysik, das Thema der Freiheit bleibt ausgespart.

Davon handelt freilich der 2. Teil, den Ingham bearbeitet hat. Durch die ausschließliche Behandlung der Freiheit in der Ethik kommt indessen der vermutlich bedeutendste Aspekt der scotischen Lehre gar nicht recht zum Vorschein: die Gründung der Freiheit auf einer Metaphysik der Kontingenz. Reichlich spät kommt darum der wichtige Hinweis Inghams, daß Scotus angesichts eines erneuerten Notwendigkeitsdenkens im Zuge einer averroistisch geprägten Aristotelesinterpretation und dessen Verurteilung 1277 die Willensfreiheit besonders betont und verteidigt hat (65, 67). Sehr schön stellt sie wiederholt heraus, daß für Scotus die Ethik zuerst und vor allem die Lehre vom richtigen Lieben ist (67, 71, 75, 76, 97). Über die Rationalität des freien Willens (68-83) handelt sie kundig und sachgemäß, leider mitunter in etwas verwirrender Gedankenfolge und mit Wiederholungen, die die Sache nicht klarer machen. Sie stellt insbesondere heraus, daß es die Fähigkeit des Willens ist, sich enthalten (*non velle*) zu können (69, 77f, 80, 81f), welche seine unveräußerliche Freiheit ausmacht; so hat der Wille das Vermögen zur ständigen Selbstkontrolle, welches geradezu als „Schlüssel“ zur Freiheit (82) verstanden werden kann. Hinsichtlich der Frage, wie Intellekt und Wille zusammenwirken (83-86), stellt sie die scotische Position als rechte Mitte zwischen dem Intellektualismus und Voluntarismus dar. Im anschließenden Abschnitt über „moralische Weisheit und die Tugenden“ (86-97) kontrastiert sie den Ansatz mit dem von Aristoteles und Thomas, die den Tugenden zuviel Gewicht beigemessen haben (87), während der Mensch nach Scotus „nicht nur genügend rationale Stärke besitzt, auch in Abwesenheit irgendeiner natürlichen Neigung zu wissen, was zu tun ist, sondern auch, dass er frei genug ist, trotz dieses Wissens nicht zu handeln.“ (93) Leider kappt Ingham auch in diesem Abschnitt öfter den roten Faden für den Leser, der bald den Punkt nicht mehr sieht, auf den sie eigentlich hinauswill; es sind vermutlich mehrere gleichzeitig: u.a. die Bedeutung der intuitiven Erkenntnis, welche die „Kluft zwischen Moralwissenschaft und moralischer Entscheidung“ (91) überwinden soll, die heruntergestufte Relevanz der Tugenden und die zentrale Stellung der Liebe, die „über dem Wissen“ steht und die „höchste Vollendung des Vernunftvermögens“ darstellt (88). Im Abschnitt über „moralische Gutheit“ (98-107) zeigt sie, wie Scotus natürliche und verdienstliche Liebe einander zuordnet und bruchlos verbindet. Nach Scotus ist die moralische Ordnung objektiv und für den Menschen erkennbar. Wie Ingham im Abschnitt über das Naturgesetz und den göttlichen Willen (108-114) deutlich macht, vertritt Scotus keinen

theonomen Moralpositivismus, auch wenn er die notwendige und ausnahmslose Geltung des 2. Teils des Dekalogs einschränkt und die dazu gehörigen Gebote für dispensabel hält. Das höchste moralische Prinzip gebietet die Liebe zu Gott, dem unendlichen Gut; es ist analytisch evident (108f). Gebote indessen, die endliche Güter zum Inhalt haben, sind nicht in dieser Weise notwendig, sondern stehen „lediglich in einem harmonischen Verhältnis zu den ersten Prinzipien“ (111). Sie entstammen der *potentia Dei ordinata* und hätten deshalb auch anders lauten können. Eine Diskussion darüber, ob und wie die Gebote unter der Bedingung einer einmal gesetzten Ordnung eindeutig und unabänderlich sind, wird nicht geführt; sie hätte aber vielleicht mehr Klarheit in die umstrittene Sache gebracht. Inghams Schlußfolgerungen (114-117) sind erfreulich klar und prägnant. Scotus wird gegen den Vorwurf eines irrationalen Voluntarismus verteidigt und zum anderen von der aristotelischen Vorstellung abgegrenzt, die Tugenden würden so etwas wie eine zweite Natur konstituieren. Natur und Gnade werden von Scotus nicht getrennt, sondern in der personalen Freiheit geeint. Für Scotus verweist „die Ordnung der Freiheit unmittelbar auf Gott als den Gott, der sich in der Heiligen Schrift dem Menschen geoffenbart hat“ (116).

Im gemeinsam geschriebenen Ausblick (119-122) stellen beide Autorinnen Scotus ins Licht der späteren Geistesgeschichte. Der kantische Kritizismus sei durch ihn vorbereitet und die möglichen Welten eines Leibniz von ihm vorweggenommen worden; freilich habe Scotus auch die Folgeprobleme dieses Gedankens mitzuverantworten (121). Bedauerlicherweise erfährt der Leser wieder nichts von der scotischen Freiheitslehre, die ihn viel stärker mit Kant verbindet und die wahrhaft epochemachend ist. Abgesehen von diesem Mangel bietet das Büchlein eine gut brauchbare Einführung in die Metaphysik und Ethik des Duns Scotus.

In der Fußnote 76 (S. 134) ist die Angabe „Met XII q. 15 n. 4“ falsch; richtig wäre: Met VII q. 15 n. 18.

A. SCHMIDT