

Zwischen Naturalismus und Voluntarismus.

Was uns die Philosophie und Theologie des Johannes Duns Scotus zu denken gibt¹

Dr. Axel Schmidt

Papst Benedikt hat schon vor 50 Jahren bei seiner Antrittsvorlesung in Bonn die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube erörtert.² Seitdem hat er immer wieder seine Überzeugung zur Geltung gebracht, daß beide in Übereinstimmung stehen und daß vernunftwidriges Handeln folglich mit dem Wesen Gottes unvereinbar sei.

Als er sein Anliegen indessen jüngst in Regensburg auf die Frage nach der Legitimität von Gewalt in Glaubenssachen angewandt, da schlug diese scheinbar harmlose akademische These allerdings große Wellen. Die überzogene und teilweise inszenierte Aufregung darüber hat eine andere mindestens ebenso brisante Anwendung völlig in den Hintergrund treten lassen, nämlich die These, daß die Vereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft auch durch eine Überbetonung der Allmacht Gottes gefährdet oder ganz aufs Spiel gesetzt worden sei.

Papst Benedikt belegt diese Position mit dem Begriff des „Voluntarismus“ und setzt sie dem „Intellektualismus“ eines Augustinus und Thomas von Aquin entgegen. Die Wurzel des Voluntarismus erblickt er im Denken des Johannes Duns Scotus.

Ich zitiere die entscheidenden Sätze. Er sagt,

„daß sich im Spätmittelalter Tendenzen der Theologie entwickelt haben, die diese Synthese von Griechischem und Christlichem aufsprengen. Gegenüber dem sogenannten augustinischen und thomistischen Intellektualismus beginnt bei Duns Scotus eine Position des Voluntarismus, die schließlich in den weiteren Entwicklungen dahin führte, zu sagen, wir kennten von Gott nur seine *Voluntas ordinata*.

Jenseits davon gebe es die Freiheit Gottes, kraft derer er auch das Gegenteil von allem, was er getan hat, hätte machen und tun können.

Hier zeichnen sich Positionen ab, die denen von Ibn Hazm durchaus nahekommen können und auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen könnten, der auch nicht an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist. Die Transzendenz und die Andersheit Gottes werden so weit übersteigert, daß auch unsere Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheiden für uns ewig unzugänglich und verborgen bleiben.“³

² Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Hrsg. u. mit einem Nachwort versehen von H. SONNEMANS. Leutesdorf: Johannes Verlag, 2004.

³ Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006 – Predigten, Ansprachen und Grußworte. Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 174), 77.

¹ Vortrag zum Actus academicus der PTH am 8. 12. 2006 in Münster.

Die These ist brisant: Duns Scotus soll am Anfang einer Bewegung des Denkens stehen, das am Ende die düstere Vorstellung eines Willkürgottes herbeigeführt hat, den man nicht verstehen, sondern dem man allenfalls blinden Gehorsam entgegenbringen kann. Die Verzerrung der Freiheit zur Willkür hin entsteht durch eine Unterscheidung zwischen Gottes absoluter Macht (*potestas absoluta*) und seinen faktisch gewählten Verfügungen (*voluntas ordinata*), die dann nicht mehr an die Vernunft zurückgebunden sind, sondern - zumindest für den Menschen - irrational und willkürlich erscheinen müssen. Papst Benedikt sieht hier eine Parallele zur islamischen Gottesvorstellung, deren tendenziell willkürhaften Zügen er gerade dadurch zu begegnen sucht, daß er ihr das Maß der Rationalität auferlegt. Diese Argumentationsstrategie hätte Scotus indessen unterlaufen und statt dessen einer sukzessiven Entrationalisierung des Glaubens vorgearbeitet.

Der Papst deutet diesen Zusammenhang nur vorsichtig an, während einige Philosophiehistoriker ganz unverblümt Duns Scotus die Schuld für folgenschwere Irrtümer der späteren Zeiten geben. So urteilt etwa der Löwener Mediävist Jos Decorte über die Folgen der scotischen Aufwertung des Willens:

„Diese bei der metaphysischen Erklärung alles überragende Rolle des unerforschlichen göttlichen Willens ist das, was man den *Voluntarismus* des Scotus nennt. [...] Aber dieser Versuch führte zu einer Diskrepanz von Glaube und Vernunft. Indem Scotus dieses Ideal einer Harmonie zwischen Glaube und Vernunft zerbrach, fügte er der Scholastik einen so schweren Schlag zu, daß diese sich nie mehr davon erholte. Wilhelm von Ockham sollte die Konsequenzen dieser Sichtweise seines franziskanischen Ordensgenossen nur noch schonungsloser offenlegen.“⁴

Nun gilt: Wer eine extreme Meinung in die Welt läßt, der darf sich nicht wundern, wenn die Reaktionen heftig und ihrerseits extrem sind. Nach Hans Blumenberg ist die Neuzeit wesentlich als Abkehr von einem derart gezeichneten Willkür-Gott zu verstehen, als Epoche der Überwindung der „tödlichen Spaltung des Gottesbegriffes“⁵ und der „Ohnmacht der Vernunft, wie sie Wilhelm von Ockham aus dem Allmachtsprinzip deduziert“.⁶ Demnach hätten wir also den neuzeitlichen Atheismus im Grunde den unerleuchteten Übertreibungen der göttlichen Allmacht und

⁴ Jos DECORTE: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. (Orig. *Waarheid als Weg*, Kapellen 1992). Übersetzt von Inigo BOCKEN und Matthias LAARMANN. Paderborn: Schöningh, 2006, 243f.

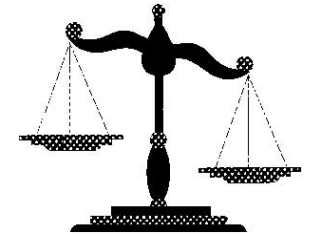
⁵ Hans BLUMENBERG: *Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott*. In: *Studium Generale* 7 (1954) 554-570, 556.

⁶ Hans BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966, 121.

Freiheit durch die nominalistische Theologie zu verdanken, deren Wurzeln freilich wiederum beim Franziskaner Duns Scotus lägen.⁷

Diese philosophiehistorische Leitidee ist freilich erst in sich geschlossen, wenn wir hinzunehmen, was ihr zufolge der Ausgangspunkt der so beschriebenen Entwicklung war: ein Gleichgewicht zwischen Intellekt und Willen sowie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung und damit auch ein ausgewogenes Verhältnis von Vernunft und Glaube. Wann aber ist deren Verhältnis ausgewogen?

Das leitende Bild der Waage, das im Hintergrund solcher Rede steht, läßt uns Vernunft und Glaube wie zwei Gewichte vorstellen. Wir müssen ihre Balance dann zwischen den extremen Möglichkeiten von zuviel und zuwenig Zutrauen in die Vernunft suchen, d.h. zwischen Rationalismus und Irrationalismus. Zuviel Vernunft tut dem Glauben ebenso wenig gut wie zu wenig, die Tugend liegt auch hier in der Mitte. Zuviel Vernunft fordert derjenige, der alle Glaubenswahrheiten aus eigener Einsicht begründen will, zuwenig indessen derjenige, der den Glauben als einen blinden, d.h. vernunftlosen oder gar vernunftwidrigen Akt ansieht.



Die Mehrzahl der scholastischen Theologen war mit gutem Grund der Meinung, daß die Vernunft nicht alle Glaubenswahrheiten selbst einzusehen vermag, daß sie aber einsehen kann, daß sie einer Ergänzung fähig und bedürftig ist; diese Ergänzung werde ihr gerade durch den Glauben zuteil, der nun seinerseits auf die Rationalität verwiesenen ist, indem er nämlich das Geglaubte zu verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*).

Die derart anvisierte Balance ist freilich nichts ein für allemal Gesichertes, sondern eher eine Aufgabe, die in jeder Epoche je neu und je anders anzugehen ist. Nur soviel läßt sich a priori sagen: Wird das Gleichgewicht ganz nach einer Seite hin verschoben, dann entfremden sich Glaube und Vernunft voneinander, der Glaube verliert seine intellektuelle Basis und wird in der Folge unvermeidlich von der nunmehr autonomen Vernunft religionskritisch angefochten.

⁷ Blumenberg (s. Anm. 6, 134) erwähnt Duns Scotus nur am Rande; als Beleg seines Voluntarismus dient ihm v.a. eine Bemerkung aus der *Ordinatio*: „... ,quare voluntas voluit' nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas...“ (*Ord.* I d. 8 p. 2 q. un. n. 299; Vat. IV 324f).

Parvus error in principio magnus erit in fine. „Ein kleiner Irrtum zu Beginn wird am Ende zu einem großen.“⁸ Sollte Duns Scotus diesem aristotelischen Diktum gemäß die bis dato mühsam austarierten Kräfte aus dem Gleichgewicht gebracht und dadurch eine Kettenreaktion entfacht haben?

Der Schweizer Philosoph André de Muralt erhebt gegen Duns Scotus genau diesen Vorwurf. Dabei nimmt er weniger den soeben angesprochenen Voluntarismus aufs Korn als vor allem seine Lehre über die Univozität des Seienden und die damit zusammenhängende *distinctio formalis*. In seinem Buch über „die Streitfrage der mittelalterlichen Philosophie“ behauptet er, daß Scotus die aristotelische Metaphysik definitiv verlassen und ein formalistisches Denken inauguriert habe, das später dann für Descartes und die Hegelsche Dialektik kennzeichnend geworden sei⁹. Diesen Vorgang nennt er die „scotische Revolution“, die freilich eine „lautlose Revolution“¹⁰ gewesen sei. Es ist offensichtlich, daß André de Muralt in dieser Entwicklung nur Niedergang und Verheerung sehen kann.

Doch worin besteht die gefährliche Neuerung, die Duns Scotus da in die mittelalterliche Debatte eingebracht hat, daß de Muralt sie mit derart drastischen Wertungen belegt? De Muralt bestimmt den Kern des Gedankens als „Korrelation zwischen Denken und Sein gemäß dem Ideal mathematischen Denkens“¹¹: Wenn nämlich das Denken mit seinen Gegenständen streng korreliert ist, dann genügt es, die logische Ordnung der Begriffe zu untersuchen, um zu erfahren, wie die reale Dingwelt geordnet ist.

Oder mit den Worten von René Descartes:

„Und da ich weiß, daß alles, was ich klar und distinkt verstehe, in der Weise von Gott geschaffen werden kann, wie ich es verstehe, so genügt es, eine Sache ohne eine andere klar und deutlich verstehen zu können, um mir die Gewißheit zu geben, daß die eine von der anderen verschieden ist, da wenigstens Gott sie getrennt setzen kann.“¹²

⁸ THOMAS VON AQUIN: *De Ente et Essentia*. Prol.: „Quia parvus error in principio magnus erit in fine, secundum Philosophum primo Coeli et mundi...“

⁹ André DE MURALT: *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden u.a.: E. J. Brill 1991 (= STGMA 24), 28f.

¹⁰ De Muralt (s. Anm. 9), XII. XIII.

¹¹ Ebd., 28.

¹² René DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, Med. VI, c. 9: „... quoniam scio omnia quae clare & distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo,

Die Klarheit und Distinktheit einer Idee geben für Descartes die Garantie, daß mit ihr die Wirklichkeit unverfälscht getroffen ist.¹³ Der Klarheit bei Descartes entspricht bei Scotus die Univozität, der Distinktheit entspricht die formale Distinktion des einen Begriffsgehalts im Gegenüber zu einem anderen. Um die Wahrheit zu erkennen, muß ich also – zumindest nach der Deutung von André de Muralt – nur eine Art Innenschau betreiben, um zu wissen, wie die Welt beschaffen ist, muß nur klar und deutlich denken, um damit schon zu erkennen.¹⁴ Ich bin dann gar nicht mehr auf Erfahrung angewiesen¹⁵, sondern kann a priori deduzieren, was möglich und darum auch wirklich ist.¹⁶

Soweit zunächst einmal die schweren Vorwürfe, die gegen die scotischen Neuerungen vorgebracht wurden. Sie ziehen sich wie ein roter Faden durch eine verbreitete Philosophiegeschichtsschreibung. Um sie mit Schlagworten zusammenzufassen, können wir sagen: Scotus soll sowohl den Voluntarismus als auch den Rationalismus grundgelegt und damit eine Lawine losgetreten haben, die das ganze abendländische Denken erschüttert hat.

So kann man Philosophiegeschichte schreiben. Gewiß ist es ist unvermeidlich, die Denker gleichsam in Schubladen einzuordnen und Entwicklungsparadigmen aufzustellen, anhand derer sich der geschichtliche Zusammenhang von Ideen überblicken läßt. Aber das genügt nicht.

satis est quòd possim unam rem absque alterâ clare & distincte intelligere, ut certus sim unam ab alterâ esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni.“ – Vgl. de Muralt (s. Anm. 9), 73.

¹³ de Muralt (s. Anm. 9), 73: „Darum scheint die Wahrheit der Idee schon anlässlich der bloßen Betrachtung der Idee auf, wobei die Klarheit, d.h. Univozität des einfachen Begriffs, und die formale Distinktheit, d.h. Nicht-Identität zwischen einer Idee und einer anderen genügt zur Versicherung, daß das Denken, das in den Grenzen des Ideengehalts verbleibt, keine Gefahr läuft zu irren.“ – Ebd. 72: „Die Korrespondenz zwischen dem distinkten Begriff und der trennbaren, wenn nicht getrennten Sache, garantiert, daß der Geist bei der Betrachtung des distinkten Begriffs der bekannten Sache die Wahrheit der trennbaren oder getrennten Sache in ihrem wirklichen Sein erreicht.“

¹⁴ Vgl. ebd., 73-75.

¹⁵ Immanuel Kant wehrt sich gegen einen solchen Rationalismus mit den Worten: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung“ (*Prolegomena*, Anhang; AA IV, 373).

¹⁶ Vgl. de Muralt (s. Anm. 9), 87.

Wenn ein Philosoph neue Ideen und Konzepte einführt, dann will er damit Probleme lösen, die sich anders nur unzureichend klären lassen. Darum müssen wir uns auch diese Probleme vor Augen führen, wenn wir die Innovationen angemessen beurteilen wollen. Zu diesem Zweck lassen wir den soeben gefundenen roten Faden vorerst beiseite und betrachten die scotischen Neuerungen unter dem Gesichtspunkt, in welcher Weise sie eine Antwort auf drängende Fragen der Zeit waren. Dann können wir erneut in den Kreisgang einsteigen und unser bisheriges Verständnis korrigieren.

Unsere Untersuchung wird insbesondere zu folgenden Einsichten führen:

1. Die Vorstellung eines verborgenen Willkürgottes kann Resultat nicht nur eines übertriebenen Freiheitsdenkens sein, sondern ebensosehr Ausdruck eines naturalistischen Denkens, nämlich eines „Fatalismus“, der für menschliche Freiheit keinen Raum mehr bietet. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Primat des freien Willens vor der Natur nicht als Irrationalismus zu werten, sondern nachgerade als Option für die personale Würde des Menschen und seine einzigartige Stellung im Kosmos.
2. Die Sonderstellung des Menschen wird nämlich nicht nur gefährdet durch die voluntaristische Vorstellung, das freie Handeln erfolge ohne Vernunft, sondern nicht minder durch die Konzeption einer unpersönlichen Vernunft, die nicht frei handelt. Wir werden sehen, daß im Hochmittelalter gerade diese Auffassung neu plausibel und darum extrem gefährlich geworden war.
3. Die konkrete Verteidigung der christlichen Personvorstellung durch Johannes Duns Scotus weist auf, daß der Mensch nicht frei sein kann, wenn nicht schon Gott in seinem Wirken frei ist.
4. Der Mensch ist nach Scotus einerseits frei, andererseits aber auch naturbestimmt. Wie geht beides zusammen? Da es sich hier um konträre Bestimmungen handelt, ist zu fragen, wie der Mensch im Besitz beider Eigenschaften ein einheitliches Wesen bleiben kann. Der Mensch ist identisch mit diesen Bestimmungen, aber nicht ganz. Das erfordert eine ganz bestimmte Struktur der Einheit in Verschiedenheit. Diese eigenartige Nichtidentität wird von Scotus als „*distinctio formalis*“ bezeichnet. Man kann es auch so ausdrücken: Der Mensch geht in seine Freiheitshandlung ganz ein, ohne dabei in ihr aufzugehen.

1. Die Widerlegung des arabischen Naturalismus, Fatalismus und Nezessitarismus durch Duns Scotus

Einer verbreiteten These gemäß standen Vernunft und Glaube im Hochmittelalter in einem ausgewogenen Verhältnis, insbesondere dank der Gedankenarbeit des Thomas von Aquin. Wir wissen jedoch, daß das Verhältnis von *ratio* und *fides* immer ein labiles Gleichgewicht gewesen ist und daß gerade zu Beginn des 13. Jahrhunderts der Glaube durch eine Reihe höchst rationaler Lehren der aristotelischen Wissenschaft in schwere Bedrängnis gebracht worden war.

Als nämlich das Gesamtwerk des Aristoteles in jener Zeit komplett ins Lateinische übersetzt worden war, war nicht mehr zu übersehen, daß es zwischen dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und der aristotelischen Philosophie gewaltige Widersprüche gab – zumal in deren Deutung durch muslimische Denker wie Avicenna und Averroes.¹⁷

So ist z.B. für Aristoteles nur der überindividuelle Geist unsterblich, nicht aber die individuelle Seele eines jeden Menschen; ferner sieht er die Welt als ewig an und ohne zeitlichen Anfang und geht drittens davon aus, daß die relevanten Naturursachen mit unnachgiebiger Notwendigkeit wirken, woraus insbesondere die arabischen Kommentatoren folgerten, daß für ein freies Wirken des Menschen kein Platz ist.¹⁸ Kurz und bündig: Alle Wirklichkeit ist Natur. Dieses Denken faßte trotz verschiedener kirchlicher Aristotelesverbote an den philosophischen Fakultäten der in jener Zeit gerade gegründeten Universitäten Fuß und bestimmte mehr und mehr den Zeitgeist.¹⁹

¹⁷ Vgl. Ludwig HÖDL: *Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten*. München: Hueber, 1960; Fernand van STEENBERGHEN: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Hrsg. von Max A. ROESLE, aus dem Frz. übertr. von Raynald WAGNER, München-Paderborn-Wien: Schöningh, 1977; Jan ROHLS: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 205-228 passim.

¹⁸ Vgl. Luca BIANCHI: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'Aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990, 107-148.

¹⁹ Petrus Johannes OLIVI faßt es wie folgt zusammen: „Sie haben gesagt, daß die Welt seit Ewigkeit gewesen sei und daß Gott per se und unmittelbar nichts Neues wirken könne, sondern was immer er unmittelbar vermocht hat, das habe er notwendigerweise seit Ewigkeit getan; ferner setzen sie nur einen Intellekt in allen Menschen an und bestreiten beinahe die Freiheit des Willens.“ – „... dixeruntque mundum ab aeterno fuisse et Deum per se et immediate nihil posse operari de novo, sed quidquid immediate potuit, fecit necessario ab aeterno; ponuntque unum

Schon diese kurzen Andeutungen lassen uns das Urteil Fernands van Steenberghen verstehen, wonach „der Kampf der christlichen Vernunft gegen das neu erstehende und immer bedrohlicher werdende Heidentum“ das eigentliche „Drama des 13. Jahrhunderts“ gewesen sei.²⁰

Es war also der Glaube, der hier auf dem Spiel stand und der eine neue philosophische Besinnung erforderte. Alle führenden Köpfe des Abendlandes nahmen diese Herausforderung an. Jedoch reichte eine bloße Abwehr der aristotelischen Lehren von außen nicht aus, noch viel weniger eine eklektizistische Auswahl; gefragt war vielmehr eine interne Kritik, um die Weisheit der Heiden mit der der Christen in Übereinstimmung zu bringen. Unbestritten war es Thomas von Aquin, der diese interne Kritik in vollem Umfang geleistet hat, indem er die damals von allen bewunderten Einsichten aristotelischer Philosophie von Mängeln, Einseitigkeiten und Mißverständnissen reinigte und sie so in die christliche Weltansicht zu integrieren vermochte.²¹ Sein Verdienst wird indessen nicht durch den Hinweis geschmälert, daß eine Generation später neue Probleme drängend wurden, angesichts derer seine Lösung nicht mehr in jeder Hinsicht zu befriedigen vermochte.

Um nämlich die Intention des Thomas von Aquin wirksam gegen die radikale Aristoteles-Deutung z.B. eines Siger von Brabant zu verteidigen, bedurfte es nicht nur interpretatorischer Fähigkeiten, sondern mußte ein philosophischer Begriff eingeführt und begründet werden, der den Interpretationsspielraum im aristotelischen Denken beseitigt. Nur so ließ sich der latente Naturalismus aufdecken und eine Entscheidung gegen ihn konsistent durchführen. Zur Auffindung eines solchen Begriffs waren freilich ein gewisser geschichtlicher Abstand sowie ein erneutes Durchdenken der Problemkonstellation der nötig.

Ausgangspunkt hierfür war die Verurteilung von 219 radikal-aristotelischen Thesen durch den Pariser Bischof Etienne Tempier im JAHRE 1277. Unter der Leitung von Heinrich von Gent hatte eine 16köpfige Theologenkommission eine Liste von Irrtümern verfaßt, die an der Pariser Artistenfakultät vertreten wurden.²² Ich zitiere hier nur drei dieser Thesen, die das Thema der Willensfreiheit berühren:

solum intellectum in omnibus hominibus et fere negant arbitrii libertatem“ – Zitiert bei Steenberghen (s. Anm. 17), 417 Anm. 71.

²⁰ Van Steenberghen (s. Anm. 17), 488f.

²¹ Vgl. Steenberghen (s. Anm. 17), 314ff.

²² Vgl. Roland HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977; Kurt FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von*

- These 21: Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus Notwendigkeit. Und alles Zukünftige, das sein wird, wird aus Notwendigkeit sein.²³
- These 48: Gott kann nicht die Ursache eines neuen Ereignisses sein und kann nichts Neues hervorbringen.²⁴
- These 133: Wille und Intellekt werden in ihrem Vollzug nicht durch sich selbst bewegt, sondern durch eine ewige Ursache, nämlich die Himmelskörper.²⁵

Als Scotus gegen 1288 nach jahrelangen einführenden philosophischen Studien sein Theologiestudium begann, bemerkte er, daß die traditionelle Logik ungenügende, d.h. letztlich falsche Annahmen über die Zeit und das zukünftige Mögliche machte. Im folgenden soll deutlich werden, wie revolutionär diese Entdeckung tatsächlich war und welche Begeisterung sie bei seinen Ordensoberen ausgelöst hat. Nach Meinung des Scotusforschers Antonie Vos war sie der eigentliche Grund, warum Scotus im Jahre 1300 nach Paris geschickt wurde, denn er hatte den endgültigen Schlüssel zur Widerlegung der verurteilten, aber nichtsdestoweniger virulenten Thesen gefunden.

Aristoteles mußte einst die Auffassung des Parmenides entkräften, wonach es keine



1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übers. u. erklärt, Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1995. Vgl. dazu Albert ZIMMERMANN (Hrsg.): *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia Bd. 10), Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1976; Jan A. AERTSEN: *Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin*. In: DERS. / Andreas SPEER (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1996, 249-265 (Miscellanea Mediaevalia 24); Bianchi (s. Anm. 18). Vgl. auch den Tagungsband Jan A. AERTSEN et al. (Hrsg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte* (Miscellanea Medievalia 28), Berlin – New York: de Gruyter, 2001.

²³ Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt... (Vgl. Flasch, 117.)

²⁴ Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere. (Flasch, 147)

²⁵ Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora celestia. (Flasch, 205)

Veränderung geben kann, weil nur das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist. Für Parmenides ist das Seiende unveränderlich und notwendig. Hiergegen macht Aristoteles geltend, daß zum Sein nicht nur das Wirkliche, sondern auch das Mögliche gehört. Das Mögliche ist dasjenige, das zwar nicht jetzt, aber in Zukunft wirklich ist. Veränderung bedeutet dann den Übergang des Möglichen zum Wirklichen. Genauer gesagt, ist der Veränderungsprozeß nicht der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, sondern die Weise, wie das Mögliche schon in Wirklichkeit ist, aber sein Ziel noch nicht erreicht hat²⁶, aber diese Feinheit brauchen wir hier nicht näher zu bedenken. Durch die Einführung des Möglichkeitsbegriffs gelingt es Aristoteles, die Dinge in der Zeit veränderlich zu denken, ohne ihnen die starre Notwendigkeit aufzuerlegen, die der logischen Sphäre eigen ist. Ein und dasselbe Ding, das jetzt im Zustand p ist, kann zu anderer Zeit im Zustand -p sein.

Die Skizze²⁷ veranschaulicht den Unterschied der Auffassungen von Parmenides und Aristoteles. Für Parmenides ist p der einzig mögliche und darum nie wechselnde Zustand einer Sache. Für Aristoteles ist p nur einer von mehreren möglichen Zuständen, d.h. auch -p ist möglich.

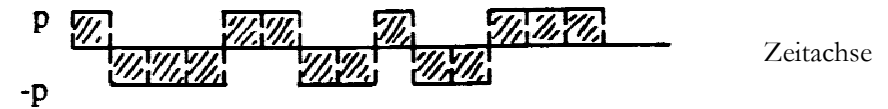
Parmenides



Aristoteles

²⁶ ARISTOTELES: *Physik* III c. 1; 201 b 10-13. – Vgl. dazu Wolfgang WIELAND: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 278-316; Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Freiburg – München: Alber, 1980, 62-93; Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Die Einheit der Natur*, München: dtv, 1995, 428-440.

²⁷ Vgl. dazu Antonie VOS JACZN et al.: *John Duns Scotus: Contingency and Freedom. Lectura I 39. Introduction, translation and commentary* by A. VOS JACZN (et al.). Dordrecht, 1994, 24.



Diese alternative Möglichkeit (-p) gilt indessen nur für einen anderen Zeitpunkt; zur selben Zeit gibt es nach Aristoteles nur einen und genau einen möglichen Zustand. Das bedeutet aber, daß die Zustände zwar wechseln können, daß sie aber in diesem Wechsel notwendig bestimmt sind, weil es für jeden Zeitpunkt nur immer einen möglichen Zustand gibt. Der Übergang von einem zum anderen Zustand ist mithin notwendig determiniert und keineswegs frei; er geschieht unvermeidlich.

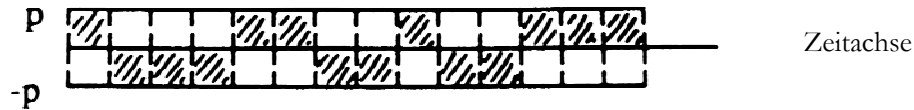
Als Scotus diese Zusammenhänge studierte, ging ihm auf, daß diese Art von Kontingenz nicht ausreicht, um die Zukunft offen zu denken und die Freiheit des Willens zu gewährleisten. Denn der Begriff der Freiheit erfordert die doppelte Möglichkeit, eine Handlung zu tun oder auch zu unterlassen. Wenn ich jemanden für eine böse Tat tadle, dann setze ich voraus, daß der Getadelte die Tat auch hätte vermeiden können. Darum verschärft Scotus den Begriff der Kontingenz:

„‘Kontingenz’ nenne ich hier nicht jegliches, was nicht notwendig und nicht von überzeitlicher Dauer ist, sondern jenes, dessen Gegenteil geschehen könnte eben dann, wenn es geschieht.“²⁸

Mit dieser Definition formuliert Scotus die von ihm entdeckte „synchrone Kontingenz“. Sie besagt das Bestehen von alternativen Möglichkeiten nicht nur nacheinander, sondern in einem Moment. Im Vergleich zur diachronen Kontingenz, die Aristoteles für zureichend gehalten hat, kann die synchrone Kontingenz wie folgt veranschaulicht werden:

Scotus

²⁸ *De pr. pr.* IV concl. 4 n. 56 (ed. Kluxen, 70): „Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit.“ (Hervorhebung von mir) – Vgl. Stephen D. DUMONT: *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency: The Modern Schoolman* 72 (1995) 149-167; Joachim Roland SÖDER: *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingencia bei Johannes Duns Scotus* (= BGPhMA NF 49), Münster: Aschendorff 1999, 44. 91ff. 100ff. 116ff. 124. 199.



Die schraffierten Kästchen stehen für die verwirklichten Möglichkeiten p oder $\neg p$, die leeren, nicht schraffierten für diejenigen Alternativen, die jeweils unverwirklicht geblieben sind.

Das Neue der scotischen Theorie wird durch die Existenz dieser leeren Felder veranschaulicht: Zugleich mit den verwirklichten Möglichkeiten sind jeweils Alternativen möglich gewesen. Es hätte auch anders kommen können, nichts ist schicksalhaft vorherbestimmt! Die Zukunft ist offen, denn es gibt immer mehr Möglichkeiten, als tatsächlich realisiert werden.

Scotus erkannte indessen nicht nur, daß die Ereigniswelt synchron kontingent sein muß, wenn es in der Welt Freiheit geben soll, er begründete darüber hinaus die Einsicht, daß die Kontingenz der Ereigniswelt zur Bedingung hat, daß schon die erste Ursache, also Gott, auf freie Weise tätig ist und sich folglich nicht auf naturnotwendige Weise zu den Dingen außerhalb ihrer selbst verhält. Beide Einsichten zusammengekommen führen zu folgender These: Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit ist die göttliche Freiheit.

Dies muß entschieden gegen das aristotelische Notwendigkeitsdenken festgehalten werden:

„ARISTOTELES hat behauptet und ähnlich auch AVICENNA, daß Gott sich auf notwendige Weise zu den anderen (Dingen) außerhalb seiner selbst verhält, und daraus folgt, daß sich jedes andere auf notwendige Weise zu ihm verhält.“²⁹

Scotus zeigt, daß aus dieser Prämisse unweigerlich folgt, daß es in der Welt keine vermeidlichen, d.h. synchron kontingenten Ereignisse geben kann. Die scheinbar zufälligen Geschehnisse wären letztlich in einen notwendigen Kausalzusammenhang eingeordnet, denn:

„Jede Zweitursache verursacht insofern, als sie von der ersten bewegt wird; wenn also die erste mit Notwendigkeit bewegt, so wird jede mit Notwendigkeit bewegt und jegliches wird mit Notwendigkeit verursacht.“³⁰

²⁹ Ord. I d. 8 p. 2 q. un. n. 251 (Wat. IV 294): „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...“

„Wie sollte das“, erläutert Etienne Gilson, „was aus einer Ursache resultiert, die ihrer eigenen Notwendigkeit gehorcht, nicht der Notwendigkeit unterworfen sein?“³¹ Die Schlußfolgerung gilt ausnahmslos, auch für den menschlichen Willen, dem keine Sonderstellung zugestanden werden kann, weil die Notwendigkeit des göttlichen Wirkens auch bis zum menschlichen Wollen durchschlagen müßte.³²

So ergibt sich, daß nur eine der beiden Alternativen richtig sein kann:

„Entweder also geschieht nichts in kontingenter Weise, d.h. vermeidlich, oder das Erste verursacht, und zwar auch unmittelbar, in solcher Weise, daß es auch nicht verursachen könnte.“³³

Scotus sieht viel deutlicher als seine Vorgänger, daß der Naturalismus nur abgelehrt werden kann, wenn zuerst und vor allem der Begriff von Gott und seinem Handeln neu bestimmt wird. Darum seine Warnung:

„Noli mensurare Deum secundum Averroem! – Miß Gott nicht mit dem Maße, das Averroës angelegt hat!“³⁴

Daß Gott überhaupt ein personales Wesen ist, das handelt, war im Rahmen der aristotelischen Vorgabe alles andere als selbstverständlich. Nach Aristoteles denkt Gott nichts, was unter ihm steht, nicht einmal die ewigen Himmelsphären, und darum bewegt er sie auch nicht auf aktive Weise. Er bewegt nicht aktiv, sondern nur, insofern sich die anderen, weniger vollkommenen Bewegungsursachen auf ihn als das Ziel richten und dort ihren Grund zum effizienten Bewegen haben. Kurz: Gott ist zwar Vernunft, aber keine solche, die handelt. Die arabischen Philosophen haben Aristoteles in diesem Punkt zwar korrigiert, indem sie Gott durchaus als den Schöpfer und damit als eine handelnde Person verstanden, aber sie faßten dieses Schöpfungshandeln als den inneren Wesensvollzug Gottes auf, der keine freie Wahl

³⁰ De pr. pr. IV concl. 4 n. 56 (ed. KLUXEN 68. 69): „Quaelibet causa secunda causat inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur.“ (Übers. nach Kluxen)

³¹ Etienne GILSON: *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf: Schwann, 1959, 273.

³² De pr. pr. IV concl. 4 n. 56 (ed. KLUXEN 68-70): „Si est primum efficiens respectu voluntatis nostrae, idem sequitur de ipsa quod et de aliis; quia, sive immediato necessario moveat illam, sive aliud immediate, et illud necessario motum necessario moveat, quia movet ex hoc quod movetur, tandem proximum necessario movebit voluntatem; et ita necessario volet et erit volens necessario.“

³³ Ebd. (ed. KLUXEN 70): „Vel igitur nihil fit contingenter, id est, evitabiliter, vel primum sic causat, etiam immediate, quod posset non causare.“

³⁴ Met. V q. 2 n. 42 (OP III 425).

zwischen Alternativen kennt. Eine Vernunft ohne Freiheit ist eine Vernunft ohne Liebe. Ohne Liebe aber sind die Vollzüge der höchsten Vernunft für den Menschen bloßes Schicksal und nicht weniger befremdend als die blinden Verfügungen eines Willkürgottes. Vernunft ohne Freiheit ist nicht besser als Freiheit ohne Vernunft. Die Säkularisation der Neuzeit ist wohl nicht nur als Reaktion auf den extremen Voluntarismus zu verstehen, sondern ebenso oder sogar noch mehr als Rückfall in das antike Notwendigkeitsdenken.

In Abwehr dieses Nezessitarismus und mit der Absicht, Vernunft und Freiheit in Gott zusammenzudenken, hat Scotus Gott als ein frei handelndes Wesen bestimmt. Allein so erklärt sich die kontingente Seinsweise der Dinge und Ereignisse in der Welt³⁵: sie stammt nicht aus der Natur, sondern aus dem freien Willen.³⁶

Damit wird Freiheit als eine von zwei Weisen eingeführt, wie ein Handlungsprinzip in den Akt übergeht und etwas hervorbringt. Dies kann nämlich nur auf zweierlei Weise geschehen: entweder aus sich selbst (*ex se*) oder nicht aus sich selbst, sondern von außen bestimmt. Die erste Weise ist die der Freiheit, die zweite die der Natur.³⁷ Die erste besitzt einen Handlungsspielraum synchroner Alternativen, die zweite nicht. Natur und Freiheit geraten so in einen fundamentalen Gegensatz:

³⁵ Vgl. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 41 (Vat. XVII 492). Dazu Ludger HONNEFELDER: *Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff*, in: Johannes FRIED (Hrsg.): *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1991, 249-264, 254ff.

³⁶ *De pr. pr.* IV concl. 4 n. 56 (ed. Kluxen 68): „Nullum est principium contingentis operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter.“ – Zur weiteren Ausdeutung dieses Gedankens vgl. Joachim SÖDER (s. Anm. 28), 50-56. 81-84. 108-124.

³⁷ *Met.* IX q. 15 n. 21f (OP IV 680f): „... sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‚natura‘, secunda dicitur ‚voluntas‘.“ – Vgl. auch *Ord.* I d. 1 p. 2 q. 2 n. 80 (Vat. II 60). – Vgl. dazu Walter HOERES: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München: Anton Pustet 1962, 80ff; Axel SCHMIDT: *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*. Freiburg: Alber, 2003, 319-326.

„Auf naturhafte Weise tätig und auf freie Weise tätig sein, sind die ersten Differenzen eines tätigen Prinzips...“³⁸

Aus sich selbst (<i>ex se</i>)	Von außen bestimmt
Handlungsspielraum synchroner Alternativen	Kein Handlungsspielraum
Freiheit	Natur

Was aus sich selbst tätig werden kann, ohne dazu schon – von außen oder von Natur aus – bestimmt zu sein, das ist im prägnanten Sinne selbstbestimmend; und die hierzu vorausgesetzte Indetermination ist offenbar kein Mangel, sondern vielmehr Ausdruck einer nicht per se begrenzten Wirkmächtigkeit.³⁹

„Denn wer wollte leugnen, daß ein Handlungsprinzip um so vollkommener ist, je weniger abhängig, bestimmt und begrenzt es ist hinsichtlich seines Aktes oder seiner Wirkung?“⁴⁰

Ein solches Handlungsprinzip ist eben der Wille, weil dieser sich zum Handeln selbst bestimmen kann.⁴¹

Blicken wir auf den bisherigen Denkweg zurück. Scotus hat den freien Willen des Schöpfers wie kaum jemand vor ihm betont, um ein Gegengewicht gegen die virulenten Ideen des Naturalismus, Fatalismus und Nezessitarismus zu setzen. Die göttliche Freiheit garantiert die menschliche Freiheit, insofern sie allen weltlichen Ereignissen die Seinsweise synchroner Kontingenz mitteilt und so die Zukunft für das menschliche Handeln offenhält. Diese Freiheit besagt zweifelsohne, daß Gott weit mehr Möglichkeiten offenstehen, als er faktisch realisiert, so daß seine absolute Macht weiter reicht als die von ihm nun einmal gewählte Ordnung, aber damit ist nur die Notwendigkeit des Außergöttlichen ausgeschlossen, nicht aber die Liebe als Motiv des göttlichen Handelns; diese ist vielmehr eingeschlossen.

³⁸ *Quodl.* q. 16 a. 3 n. 15 (Viv. XXVI 199a): „...esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi...“

³⁹ Vgl. *Met.* IX q. 15 n. 31 (OP IV 683): „... 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.“

⁴⁰ Ebd. n. 44 (OP IV 688): „Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus?“

⁴¹ Ebd. n. 41 (OP IV 686): Voluntas „modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare.“

2. Die *distinctio formalis* als neues Denkmittel der Komplementarität

Doch fragen wir nun in einem zweiten Schritt, ob und wie Scotus es vermeiden kann, von einem Extrem ins andere zu fallen, den Naturalismus durch einen irrationalen Voluntarismus auszutreiben.

Gelingt es ihm, die Naturauffassung aristotelischer Prägung mit seinen Freiheitsprinzipien zu vereinbaren? Wie kann er die konträren Bestimmungen in eine ausgewogene Synthese bringen? Auch zur Klärung dieses Problems hat Scotus eine Neuerung ins Denken eingeführt, die nun in ihren wesentlichen Grundzügen vorgestellt werden soll werde. Die *distinctio formalis* ist allerdings ambivalent:

Einerseits scheint sie dem Rationalismus Tor und Tür zu öffnen, andererseits kann sie als Mittel interpretiert werden, zwischen konträren Positionen die Waage zu halten, also insbesondere auch zwischen dem Rationalismus und dem Nominalismus, d.h. der Theorie, wonach unsere Begriffe völlig inadäquat sind.

Ganz unabhängig von historischen Überlegungen sollten wir uns bewußt machen, daß die Aufgabe der Synthese von Gegensätzlichem ein grundlegendes philosophisches Problem darstellt: Wie lassen sich Einheit und Verschiedenheit zusammendenken? Wie kann etwas eins sein und dennoch ganz konträre Eigenschaften besitzen? Konkret für unsere Fragestellung: Wie kann ein Wesen naturhaft bestimmt und zugleich frei sein? Wie kann Gott sowohl vernunftbestimmt sein als auch frei handeln?

An einem Beispiel, das in der Sache vergleichsweise unumstritten war, können wir sehr leicht ersehen, mit welchem Denkmittel Scotus die Aufgabe löste, konträre Eigenschaften so zusammenzudenken, daß die Einheit des Ganzen nicht aufgelöst wird. Dieses Problem entsteht nämlich angesichts der göttlichen Trinität, die ein Wesen ist, jedoch in drei Personen.

In Gott sind nicht nur die drei Personen voneinander verschieden, sondern offenbar auch das Wesen einerseits und jede Person andererseits. Das Wesen ist nämlich dasjenige, was die Personen einander mitteilen; die Personen dagegen sind schlechthin unmitteilbar und einzigartig. Doch welcher Art ist der Unterschied von Wesen und Person? Wäre er im vollen Sinne real, dann wäre das Wesen eine vierte Größe neben den Personen; wäre die Unterscheidung indessen rein gedanklich vollzogen, dann wäre die Differenz der Personen untereinander nicht mehr

widerspruchsfrei zu denken, weil dann ein und dasselbe zugleich Prinzip der Einheit des Wesens und der Verschiedenheit der Personen sein müßte, was unmöglich ist. Die erste Antwort führt in die Quaternität des Gilbert von Poitiers, die zweite nähert sich bedenklich entweder dem Modalismus oder dem Tritheismus.⁴²

Um beiden Extremen zu entgehen, muß man plausibel erklären können, daß Person und Wesenheit in Gott, obschon real identisch, doch irgendwie unterschieden sind.⁴³ Diese Art von Unterschied nennt Scotus *distinctio formalis*. Sie dient ihm zur Erklärung des Trinitätsgeheimnisses, aber auch ganz grundsätzlich aller verwandten Probleme. D.h. er benutzt sie als metaphysisches Modell, um bei bestehender realer Identität Distanz und Differenz denken zu können. Das nächstliegende Anwendungsfeld ist die Differenz von Intellekt und Willen in Gott. Zunächst zur traditionellen Meinung über diese Anwendung, damit ersichtlich wird, worin das Neue der *distinctio formalis* besteht.

Nach traditioneller Auffassung liegt es an der Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis, wenn wir verschiedene Begriffe bilden, obwohl wir ein und dasselbe bezeichnen, z.B. wenn wir von Gottes Wesen einerseits und den göttlichen Personen andererseits sprechen oder von Gottes Willen einerseits und Gottes Verstand andererseits. Durch die Begriffe trennen wir, was in Wahrheit eins ist, und so werden wir durch unsere Sprache dazu verführt, in der Sache Unterschiede anzunehmen, die dort gar nicht vorhanden sind.

Doch für Scotus ist diese traditionelle Meinung nicht oder jedenfalls nicht immer richtig. Wille und Verstand haben nämlich verschiedene Funktionen, die sich auf den schon genannten letzten Unterschied zurückführen lassen: der Wille wählt eine von mehreren kontingenten Alternativen, der Verstand dagegen erkennt diese Möglichkeiten, läßt sie aber unentschieden. Wenn wir mit den Begriffen Verstand und

⁴² Vgl. Eberhard WÖLFEL: *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*. Münster 1965 (BGPhMA Bd. XL), S. 168-177.

⁴³ Ord. I d. 2 p. 2 q. 1 n. 388-410 (Vat. II 349-361). – Vgl. dazu Friedrich WETTER: *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1967 (BGPhMA Bd. 41/5), S. 58-74. – Zur *distinctio formalis* bei Scotus vgl. Gilson (s. Anm. 31), S. 252-264; WÖLFEL (wie Anm. 4242), S. 17-31; Allan B WOLTER: *An Oxford Dialogue on Language and Metaphysics*. In: *The Review of Metaphysics* 31 (1978) 615-648; 32 (1979) 323-348; Axel SCHMIDT: *Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis. Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 67 (2004) 96-118.

Wille überhaupt etwas erkennen und nicht nur leer daherreden, dann muß der Unterschied zwischen beiden auch in der Sache, d.h. auch in Gott bestehen. Während Gottes Verstand mit Notwendigkeit alles Endliche als formal Mögliches erkennt, wählt sein Wille in Freiheit aus dem Bereich des Möglichen dasjenige aus, was zu jeweiliger Zeit wirklich werden soll, z.B. daß dieser Mensch erschaffen und heute ins Dasein treten soll usw. Gottes Intellekt legt gewissermaßen seinem Willen Alternativen vor, die als erkannte unentschieden und als frei gewählte entschieden sind. So ist der göttliche Intellekt Prinzip des Möglichen und der Wille Prinzip des aktuell Wirklichen.⁴⁴

Verstand	Wille
erkennt die Möglichkeiten	wählt aus ihnen aus
lässt unentschieden	entscheidet
erkennt mit Notwendigkeit	handelt in Freiheit

Wille und Verstand sind demnach in Gott zwar eins, aber dennoch formal verschiedene Vermögen, daran besteht für Scotus kein Zweifel:

„Wer es also fassen kann, der fasse es; denn mein Geist zweifelt nicht daran, daß es sich so verhält.“⁴⁵

Doch erinnern wir uns: André de Muralt hat an dieser für Scotus so wichtigen Lehre bemängelt, daß sie die Sache mit dem Begriff korreliert und sie so auf das Maß des Begrifflichen herabstuft, sie gleichsam verbegrifflicht. Was ist damit gemeint? Scotus geht von dem begrifflichen Unterschied zwischen Verstand und Willen aus und folgert, daß diesem Unterschied auch einer in der Sache entspricht. Ist das falsch? Ein solcher Schluß ist jedenfalls nicht immer gültig. Da hat de Muralt vollkommen recht. Aber ist der Schluß in jedem Fall ungültig? Offenbar gibt es auch

⁴⁴ *Rep. I A d. 38 q. 1-2 n. 37* (ed. Söder, Herder 2005, 50): „Dico quod omnis actus intellectus qui in Deo praecedit actum voluntatis, est mere naturalis et non formaliter liber; et per consequens quicquid intelligitur ante omnem actum voluntatis est mere naturale. Ergo intellectus divinus mere naturaliter apprehendens terminos alicuius complexionis futurae contingentis est indifferens sive est de se neuter, quia non concipit veritatem alicuius complexionis nisi cuius veritas includitur in rationibus terminorum vel sequitur necessario ex veritate notitiae complexae. Sed offert terminos complexionis futuri contingentis voluntati ut neuter de ea; ... Offerente autem intellectu huiusmodi complexiones voluntati, potest voluntas libere eligere unionem istorum terminorum vel non eligere...“

⁴⁵ *Lect. I d. 2 p. 2 q. 1-4 n. 275* (Vat. XVI 217): „Qui igitur potest capere, capiat, quia sic esse intellectus meus non dubitat.“

hier zwei extreme Positionen: eine, welche den Schluß immer zuläßt, und eine, welche ihn nie erlaubt.

Die erste Position denkt den Begriff so, daß er der Sache total adäquat ist, die andere hält ihn für völlig inadäquat. Die erste wird Rationalismus, die zweite Nominalismus genannt. Beides kommt für Scotus nicht in Frage. Begriffe müssen mehr als Etiketten sein, die man den Dingen beliebig anhängt, sonst könnten wir mit ihnen die Dinge nicht mehr erkennen. Gibt es hier aber wirklich einen Mittelweg, und wie kann man ihn finden?

Jeder, der einen solchen Weg gefunden zu haben vorgibt, muß sagen können, inwiefern Begriffe weder ganz adäquat noch ganz inadäquat sein können. Was meint man, wenn man die Inadäquatheit der Begriffe behauptet? Scotus hat jedenfalls einen präzisen Vorschlag gemacht, wie man einen solchen Mittelweg denken kann. Die *distinctio formalis* ist hierzu der Schlüssel, denn sie leistet ein Zweifaches:

1. Sie korreliert das Begriffliche mit den wesentlichen Gehalten der Sache.
2. Sie unterscheidet das korrelierbare Wesen von außerwesentlichen Bestimmungen.

Für Scotus ist die Wirklichkeit nämlich so beschaffen, daß sie zwei Aspekte zeigt, von denen nur der eine begrifflich zu fassen ist, nicht aber der andere. Das bedeutet: die ganze Wirklichkeit wird immer größer sein als jeder Begriff, auch der komplexeste. Aber die Wirklichkeit wird immer Züge besitzen, die adäquat begrifflich zu fassen sind. Für die wesentlichen Aspekte gilt die von A. de Muralt beschriebene Korrelation von Begriff und Sache. Hier entsprechen begriffliche Unterschiede solchen in der Sache. Die wesentlichen Aspekte sind jedoch nur gleichsam ein Teil der ganzen Wirklichkeit, können von ihr aber nicht abgetrennt werden. Sie sind mit den außer- oder überwesentlichen Aspekten untrennbar eins. Offenbar liegt auch hier die Struktur einer Gegensatzeinheit vor, welche durch die *distinctio formalis* ausgedrückt wird. Der Verstand isoliert die in der Sache untrennbaren Gehalte, aber ihren Unterschied erzeugt er nicht.

Die Formaldistinktion ist also ein Denkmittel, um komplementäre Strukturen auszusagen. Sie dient dazu, konträre Bestimmungen in eine Synthese zu bringen, konkurrierende Größen in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen und zwischen extremen Positionen zu vermitteln. Ich nenne zusammenfassend nur die folgenden Gegensatzpaare:

Vernunft und Wille

Rationalismus und Voluntarismus
 Natur und Freiheit
 Notwendigkeit und Kontingenz / Zufall
 Rationalismus und Nominalismus

Schluß

Wie ist das Denken des Doctor subtilis nun schlußendlich zu bewerten? Waren seine Neuerungen erforderlich, um dem aufkommenden Naturalismus Einhalt zu gebieten? Oder enthielten sie von Anfang an einen kleinen Irrtum, der am Ende zu einem großen anwuchs? Vielleicht sollten wir sagen: seine Neuerungen enthielten von Anfang an eine Mißbrauchsmöglichkeit. Denn es ist nicht zu bestreiten, daß sowohl der Voluntarismus als auch der Rationalismus auf die scotischen Neuerungen zurückgeführt werden können.

Freilich gilt, was schon die Lateiner wußten: *Abusus non tollit usum*, der Mißbrauch hebt den richtigen Gebrauch nicht auf. Die Frage ist nur, warum anscheinend mit den scotischen Neuerungen mehr Mißbrauch getrieben wurde als guter Gebrauch. Wie konnte es dazu kommen, daß das von Scotus mit neuen Mitteln austarierte Verhältnis zwischen antagonistischen Größen bald nach dieser, bald nach jener Seite ins Ungleichgewicht gebracht wurde?

Was macht den einseitigen Gebrauch so anziehend? Zunächst dürfte unbestritten sein, daß Scotus mit seinem scharfen Begriff der Freiheit, ja, überhaupt mit seiner Methode, alle Begriffe auf ihre letzten scharfen Unterscheidungsgründe zurückzuführen, den nachfolgenden Denkern ein äußerst wirksames Instrument an die Hand gegeben hat. Er hat sozusagen eine Waffe erfunden, die nicht nur gegen die Irrtümer eingesetzt werden kann, sondern zur Destruktion von allem und jedem. Die formale Betrachtungsweise, die Scotus eingeführt hat, ist der lehrbare Teil seines Denkens; die Grenzen, die er der begrifflichen Denkweise gesetzt hat, erfordern dagegen eine wache Einsicht, die schwer lehrbar ist und auf die man scheinbar ohne Verlust verzichten kann. So erklärt es sich, daß der Scotismus zum Rationalismus tendierte und so gerade den Widerspruch des Nominalismus herausforderte. Das Verhältnis von Scotus zum Scotismus ist insofern dem von Kant zu Hegel ähnlich: Der eine richtet Grenzen auf, der andere legt sie nieder.⁴⁶

⁴⁶ Vgl. Axel SCHMIDT: *Scotus und Kant. Rationale Anti-Rationalisten*. In: ThGl 89 (1999) 180-218.

Doch beim Niederlegen geht das innerste Ziel des Denkens verloren. Dieses liegt bei Scotus in der Liebe: in der Liebe Gottes zum Menschen und in der antwortenden Liebe des Menschen. Denn vor allem dazu hat Scotus den Naturalismus mit aller Kraft bekämpft, um Raum für die Liebe zu schaffen, und wegen dieser Leistung wurde er von seinen Ordensoberen so bewundert und nach Paris geschickt, um die Verteidigung der Freiheit gleichsam in der Höhle des Löwen aufzunehmen.

Der johanneische Satz „*Gott ist Liebe*“ trifft das Zentrum der Theologie des Johannes Duns Scotus.⁴⁷ Da es zur Liebe gehört, daß sie Personen zur Mitliebe einlädt, zielt Gottes Wirken darauf ab, in einem Menschen einen vollkommenen Mitliebenden zu haben, das ist der Gottmensch Jesus Christus. In ihm ist die Schöpfung vollendet, und darum ist er das absolute Ziel der Schöpfung. Weil Christus absolutes Ziel ist, kann sein Kommen aber von nichts abhängig sein, auch nicht von der Sünde des Adam. Darum lehrt Scotus die sogenannte „absolute Prädestination“ Christi.⁴⁸ – In den Augen von Hans Blumenberg vertritt Scotus damit jedoch einen „theologischen Absolutismus“, denn er bemühe sich hier furchtsam, „das Handeln seines Gottes auch nur von dem Anschein freizuhalten, es ‚reagiere‘ auf das Handeln des Menschen, auf seine Geschichte und seine ‚Werke‘.“⁴⁹ Diese Bemerkung zeigt deutlich, wie weit das Mißverständnis gehen kann, wenn man ein Denken rein formal von außen und unabhängig von seinem eigentlichen Kern betrachtet.

Andererseits sehen wir die große Verwandtschaft des scotischen Anliegens mit dem von Papst Benedikt, dessen erste Enzyklika über die Wahrheit „*Gott ist Liebe*“ meditiert. Diese Wahrheit hat das Schicksal, in der Menschheitsgeschichte immer wieder mißachtet zu werden, weil die Menschen unter der alles bestimmenden Wirklichkeit meist etwas anderes verstehen, z.B. das Geld, Wissenschaft und Technik oder die Macht. Wenn also auch dem seligen Duns Scotus das Schicksal widerfährt, so ausgelegt zu werden, als ginge es ihm vorwiegend um die *ratio* und nicht um die Liebe,

⁴⁷ Vgl. Herbert SCHNEIDER: *Primat der Liebe nach Johannes Duns Scotus*. Mönchengladbach: B. Kühlen Verlag, 2006.

⁴⁸ Maria BURGER: *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen* (BGPMA NF 40), Münster: Aschendorff, 1994; Henri VELDHIJS: *Zur hermeneutischen Bedeutung der supralapsarischen Christologie des Johannes Duns Scotus*. In: Herbert SCHNEIDER (Hrsg.): *Menschwerdung Gottes – Hoffnung des Menschen*. Kevelaer 2000, 81-110.

⁴⁹ Blumenberg (s. Anm. 6), 138.

dann muß es nicht an seinem Denken liegen, sondern eher an dem seiner Interpreten.