

Johannes Duns Scotus

Reportatio Parisiensis examinata I 38–44

Pariser Vorlesungen
über Wissen und Kontingenz

Lateinisch
Deutsch

herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von
Joachim R. Söder

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005
www.herder.de
Satz: SatzWeise, Föhren
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Druck und Bindung: KN Digital Printforce, Erfurt
ISBN 978-3-451-28686-5

Inhalt

Einleitung	9
Leben	10
Werke	14
Wissen, Macht und Kontingenz	17
Die Pariser Vorlesungen von 1302/1303	24
Zur Edition	30
Text und Übersetzung	33
38. Distinktion	35
39. und 40. Distinktion	66
41. Distinktion	117
42. Distinktion	151
43. Distinktion	167
44. Distinktion	189
Bibliographie	209
Register biblischer, antiker und mittelalterlicher Personen	215

Dank

Danken möchte ich dem Herausbergremium sowie Herrn Dr. Peter Suchla vom Verlag Herder für die gute Betreuung und ausgezeichnete Zusammenarbeit.

Großen Anteil an der Fertigstellung dieses Buches haben Frau Nadine Dietzler und Herr Simon Weber M.A., für deren freundschaftliche Hilfe bei der Kollation der Handschriften ich ebenfalls herzlich danke.

Die *Pariser Vorlesungen* hätten aber nicht erscheinen können ohne die tätige Mithilfe meiner Frau Uta, der ich dieses Buch widme.

Einleitung

Genau drei Jahre nach dem Tod des Thomas von Aquin beendet der Bischof von Paris mit einem Paukenschlag den aufregend-stürmischen Flirt zwischen christlichem Glauben und weltlicher Vernunft. In scharfen Worten verurteilt er 219 philosophische Lehrsätze, die fortan bei Strafe der Exkommunikation von Christen nicht mehr vertreten werden dürfen. »Nach kurzen Flitterwochen glauben Theologie und Philosophie nunmehr zu merken, dass ihre Ehe ein Irrtum gewesen ist.«¹

Dieser Verurteilung, keineswegs die erste, aber die umfangreichste und schwerwiegendste, war ein Jahrhundert der Entdeckung und Assimilation griechischer und arabischer Medizin, Naturwissenschaft und Philosophie vorangegangen. Insbesondere das wiedergewonnene Werk des Aristoteles mit seinem enzyklopädischen Charakter, seinem wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch und seiner rationalistischen Strenge beflügelte die westeuropäischen Intellektuellen die seit der Patristik eingeschlagenen Pfade des Denkens zu verlassen, Neuland zu betreten und sich auf das Wagnis der Erprobung der reinen Vernunft einzulassen. Die Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytiken* mit ihrem Ideal argumentativ begründeten, notwendigen Wissens forderte den Anspruch des christlichen Glaubens auf absolute Wahrheit heraus. Die rationale Theologie des Aristoteles, die sogar in der Lage war, einen Gottesbeweis zu führen, stellte die Notwendigkeit einer Offenbarungstheologie in Frage. Seine diesseitsbezogene Ethik des guten Lebens wurde als Alternative zur Jenseitsorientierung der Moral verstanden. Neben den großen Synthesen eines Albertus Magnus oder Thomas von Aquin, die einen harmonischen Ausgleich zwi-

¹ Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris ²1954, S. 605. – Gegen eine so pointierte Charakterisierung versucht Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, Bergamo 1990, die Bedeutung der Verurteilung von 1277 zu relativieren.

schen Vernunft und Glauben anstrebten, kam es schon früh zu Polarisierungen: radikale Vertreter des neuen Rationalismus und Bewahrer der althergebrachten Denkkordnung standen sich immer unversöhnlicher gegenüber. Die Verurteilung von 1277 wirkt wie der Versuch, die sich zuspitzende Krise durch ein Machtwort zu beenden.

Dieses Machtwort freilich weist nicht nur die strengen Rationalisten in die Schranken, es stellt auch die Bemühungen derer in Frage, die den Ansprüchen der Vernunft ebenso wie denen des Glaubens Rechnung tragen wollen. Bereits die Zeitgenossen empfanden deutlich, dass das Verdikt des Pariser Bischofs nicht nur Siger von Brabant trifft, sondern auch Thomas von Aquin.² Der Dialog zwischen *fides* und *ratio* hatte seine Unschuld verloren. Wissenschaft nach 1277 findet unter neuen Prämissen statt.

Leben

In diese aufgewühlte Zeit um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, da alte Denkprojekte nicht mehr einfach so weiterbetrieben werden können wie bisher, fällt die wissenschaftliche Wirksamkeit des Johannes Duns Scotus, über dessen Leben wir nur sehr wenige gesicherte Daten besitzen.³

Geboren wohl zwischen Dezember 1265 und März 1266⁴ im süd-

² Das geht auch daraus hervor, dass am 14. Februar 1325 ausdrücklich die gegen Thomas von Aquin gerichteten Teile des Exkommunikationsdekrets aufgehoben wurden, da sie sich nicht gut mit seiner zwei Jahr zuvor erfolgten Heiligsprechung vertrugen. Vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 2, n. 838, ed. H. Denifle/É. Châtelain, Paris 1891, S. 280–281.

³ Zur Biographie vgl. Karlo (Charles) Balić, »The Life and Works of John Duns Scotus«, in: John Ryan / Bernardine Bonansea (Hg.), *John Duns Scotus 1265–1965*, Washington 1965, S. 1–27; Allan B. Wolter, »Reflections on the Life and Works of Scotus«, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), S. 1–36; Antonie Vos, *Johannes Duns Scotus*, Leiden 1994; Richard Cross, *Duns Scotus*, Oxford 1999; Niklaus Kuster, »Zukunft dank Seelsorge und Gelehrsamkeit«, in: Franz Lackner (Hg.), *Zwischen Wissenschaft und Weisheit: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, Kevelaer 2003, S. 24–83; Thomas Williams, »Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot«, in: Thomas Williams (Hg.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, S. 1–14; Ludger Honnfelder, *Johannes Duns Scotus*, München 2005.

⁴ Die Angabe errechnet sich aus dem sicher belegten Datum der Priesterweihe am 17. März 1291. In dieser Zeit wurde die Weihe nur Kandidaten gespendet,

schottischen Duns, Grafschaft Berwick, dürfte Johannes etwa ab dem dreizehnten Lebensjahr die Franziskanerschule in Dumfries besucht haben, wo er auch dem Orden der ›Minderen Brüder‹ beitrifft. Elias Duns, sein Onkel, war zu dieser Zeit Verwalter der schottischen Franziskanerprovinz, die allerdings rechtlich der Oberhoheit der englischen Kustodie von Newcastle unterstand.⁵ Dieser Umstand dürfte erklären, warum der begabte Johannes ins englische Oxford zum Studium geschickt wurde. Ob Scotus sein gesamtes philosophisch-theologisches Studium, das nach den damaligen Regeln zwölf bis dreizehn Jahre dauerte, in Oxford zugebracht hat, ob er vielleicht vor seiner Priesterweihe am 17. März 1291 in anderen Studienhäusern der Provinz ausgebildet wurde, ob er gar, wie eine frühe handschriftliche Notiz nahe legt, zeitweise auch in Cambridge studiert hat, wissen wir nicht mit Sicherheit.⁶ Fest steht jedoch, dass er 1300 als fertiger Baccalar (*baccalareus formatus*) unter der Leitung von Philipp Bridlington, dem Inhaber des franziskanischen Theologielehrstuhls, an einer großen Universitätsdisputation teilgenommen hat.⁷ Das setzt voraus, dass er in den vier Jahren zuvor bereits die obligatorischen Vorlesungen über die *Sentenzen* des Petrus Lombardus sowie die Bibel gegeben haben muss. Der Oxforder *Sentenzen*-Kurs über Buch I und II, die sogenannte *Lectura*, ist uns erhalten geblieben; er wurde nach über sechshundert Jahren von Karlo Balić wiederentdeckt⁸ und seit 1960 kritisch ediert.

Offenbar noch im Jahr 1300 begann Scotus damit, seine *Sentenzen*-

die das 25. Lebensjahr vollendet hatten. Vgl. Ephrem Longpré, »L'ordination sacerdotale du bx. Jean Duns Scot«, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 22 (1929), S. 54–62.

⁵ Vgl. hierzu Niklaus Kuster, »Zukunft dank Seelsorge und Gelehrsamkeit«, in: Franz Lackner (Hg.), *Zwischen Wissenschaft und Weisheit: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, Kevelaer 2003, S. 24–83, bes. S. 25–26.

⁶ Vgl. C. K. Brampton, »Duns Scotus in Oxford, 1288–1301«, in: *Franciscan Studies* 24 (1964), 5–20; Allan B. Wolter, »Duns Scotus at Oxford«, in: Leonardo Sileo (Hg.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Bd. 1, Rom 1995, S. 183–192.

⁷ Ephrem Longpré, »Philippe de Bridlington, OFM, et le bx. Duns Scot«, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 22 (1929), S. 587–588; A. G. Little, »Chronological Notes on the Life of Duns Scotus«, in: *English Historical Review* 47 (1932), S. 568–582, bes. S. 573.

⁸ Vgl. Karlo (Charles) Balić, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Löwen 1927.

Vorlesung für die Publikation zu überarbeiten und die Aufzeichnungen der *Lectura* zu einer um weitere Argumente und Quaestiones angereicherten *Ordinatio* auszubauen.⁹ Mitten in diese Arbeiten hinein trifft ihn die Anweisung der Ordensoberen nach Paris zu gehen und dort, nicht in Oxford, den Doktorgrad in der Theologie zu erwerben. Über die Gründe für diese Versetzung kann nur gemutmaßt werden, verzögert sie doch offenbar den Antritt einer regulären Professur um mehrere Jahre. Als fertiger Baccalar hätte es wohl nicht mehr lange gedauert, bis Scotus in Oxford einen Lehrstuhl übernommen hätte, in Paris musste er dagegen noch einmal einen Kurs über die *Sentenzen* des Petrus Lombardus geben, bevor er promoviert und zum ordentlichen Lehrstuhlinhaber (*magister regens*) ernannt werden konnte. Andererseits war eine Pariser Promotion und ein dortiger Lehrstuhl mit deutlich höherem Ansehen verbunden, und nicht selten waren es die Pariser Professoren, die zur Übernahme hoher und höchster Leitungsfunktionen in Kirche und Orden herangezogen wurden. So wird man vielleicht nicht fehlgehen, in der Entscheidung der Ordensleitung, Scotus nach Paris zu schicken, einen Hinweis darauf zu erblicken, dass er künftig für wichtige Ämter vorgesehen war.¹⁰

Wann genau Scotus den Ärmelkanal überquerte, lässt sich nicht angeben,¹¹ wir finden ihn auf jeden Fall zu Beginn des akademischen Jahres 1302/03 in Paris, wo er wieder über die *Sentenzen* des Petrus Lombardus liest. Es handelt sich hierbei nicht einfach um eine Wiederholung des Oxford-Kurses, sondern die in ihn gesetzten Hoffnungen und das intellektuelle Klima an der wichtigsten Universität Europas bringen Scotus dazu, seine Argumentationsbasis in signifikanter Weise zu erweitern und zu vertiefen. Als Scotus nach Paris kommt, amtieren unter anderem die beiden deutschen Dominikaner

⁹ Vgl. Allan Wolter, »Reflections about Scotus' early Works«, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, S. 37–57.

¹⁰ Vgl. Antonie Vos, »Duns Scotus at Paris«, in: Olivier Boulnois u. a. (Hg.), *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, Turnhout 2004, S. 3–19, bes. S. 4–6.

¹¹ Vgl. die Diskussion bei William J. Courteney, »Duns Scotus at Paris«, in: Leonardo Sileo (Hg.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Bd. 1, Rom 1995, S. 149–163; Antonie Vos, »Duns Scotus at Paris«, in: Olivier Boulnois u. a. (Hg.), *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, Turnhout 2004, S. 3–19, bes. S. 7–11.

Dietrich von Freiberg und Meister Eckhard als Professoren. Aber nicht nur die Konkurrenz zwischen Dominikanern und Franziskanern findet in den Vorlesungen manchen Widerhall, auch die Auseinandersetzung mit den Professoren des Weltklerus, darunter Heinrich von Gent († 1293) und Gottfried von Fontaines († 1306/1309).

1303 wird die Karriere des angehenden Doktors der Theologie erneut unterbrochen: Im Streit mit Papst Bonifaz VIII. fordert der französische König Philipp IV. die Universität auf, sich einem Appell an ein gegen den Papst einzuberufendes Konzil anzuschließen. Als Scotus, wie 66 weitere Franziskaner, die Unterschrift verweigert, wird er zusammen mit den anderen Papstanhängern aus Frankreich ausgewiesen. Wahrscheinlich verbringt er das akademische Jahr 1303/04 wieder in England, möglicherweise in Oxford, vielleicht auch in Cambridge. 1304 wird die Ausweisung zurückgenommen, Scotus kann nach Paris zurückkehren und den *Sentenzen*-Kurs beenden. Auf Vorschlag des Ordensgenerals Gonsalvus Hispanus wird Duns Scotus im Frühjahr 1305 zum Doktor der Theologie promoviert. In seinem Empfehlungsschreiben vom 18. November 1304 rühmt Gonsalvus die außerordentliche wissenschaftliche Begabung des Kandidaten, mit dem er selbst im Pariser Konvent zusammen gewohnt hatte: »Ich empfehle eurer Wertschätzung den in Christus geliebten Pater Johannes Scotus, über dessen löblichen Lebenswandel, seine herausragende Wissenschaftlichkeit, sein äußerst scharfsinniges Genie und seine anderen vorzüglichen Eigenschaften ich zur Genüge informiert bin, und zwar teils durch lange persönliche Erfahrung, teils durch den Ruf, der sich überall verbreitet hat.«¹² Schon hier deutet sich an, dass Scotus als *doctor subtilis*, der ›scharfsinnige Lehrer‹ in die Geistesgeschichte eingehen wird.

Es sind politisch und wissenschaftlich unruhige Zeiten, in denen Scotus sein Pariser Lehramt ausübt. Der König bereitet den Vernichtungsschlag gegen den Templerorden vor, das kirchliche Lehramt wacht über die Einhaltung der Rechtgläubigkeit, die Theologie ringt um eine neue wissenschaftsfähige Form, welche die Einseitigkeiten des reinen Rationalismus und des blinden Fideismus gleichermaßen

¹² *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 2, n. 652, ed. H. Denifle/É. Châte-lain, Paris 1891, S. 117: »dilectum in Christo patrem Johannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo aliisque insignibus condicionibus suis partim experientia longa, partim fama que ubique divulgata est, informatum sum ad plenam, dilectioni vestre assigno«.

vermeidet. Zwei Jahre amtiert Duns Scotus als Pariser *Magister*, dann wird er 1307 ans Kölner Studienhaus der Franziskaner versetzt.

Dass ein Professor nach zwei Jahren seinen Lehrstuhl räumt, ist durchaus üblich, warum aber die Wahl der Ordensleitung auf Köln als neuen Einsatzort des *doctor subtilis* gefallen ist, liegt im Dunkeln. Als Wissenschaftsstandort war Köln seit fast sechzig Jahren etabliert: 1248 hatte Albertus Magnus, der zusammen mit Thomas von Aquin aus Paris kam, das Studienhaus der Dominikaner gegründet und, mit Unterbrechungen, bis zu seinem Tod 1280 geleitet. Wenig später hatten die Franziskaner nachgezogen und ebenfalls ein *studium* errichtet,¹³ das offenbar rasch Zulauf erhielt: Als Scotus nach Köln kommt, findet er einen Konvent mit 300 Mitbrüdern vor.¹⁴ Sollte Scotus das franziskanische Gegengewicht gegen den intellektuellen Vorrang der Dominikaner verstärken? Jedenfalls war ihm nur noch eine kurze Wirksamkeit beschieden: bereits am 8. November 1308 stirbt Johannes Duns in Köln und wird in der Kirche des Konvents, der Minoritenkirche, beigesetzt, wo sich auch heute noch sein Grab befindet. Er hinterlässt eine Fülle von Aufzeichnungen, die allermeisten freilich unfertig, im Stadium der Bearbeitung.

Werke

Scotus' theologisches *opus magnum*, die Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus, bleibt ein Torso: Um 1300 hatte er angefangen, die Oxfordter *Lectura* zu überarbeiten und in die endgültige Form der *Ordinatio* zu bringen. Als er nach Paris versetzt wurde, steckte diese Arbeit noch in den Anfängen.¹⁵ Während der Pariser

¹³ Seit 1260 ist es belegt, muss also wohl vorher bereits gegründet worden sein; vgl. Erich Meuthen, *Die alte Universität* (Kölner Universitätsgeschichte, 1), Köln 1988, S. 48.

¹⁴ Erich Meuthen, *Die alte Universität* (Kölner Universitätsgeschichte, 1), Köln 1988, S. 48.

¹⁵ Thomas Williams, »Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot«, in: Thomas Williams (Hg.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, S. 1–14, hier: S. 9, meint, »it probably did not get much past Book 2«, und schließt sich damit Allan B. Wolter, »Reflections about Scotus' early Works«, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, S. 37–57, bes. S. 49–54, an. Dagegen setzt Antonie Vos, »Duns Scotus at Paris«, in: Olivier Boulnois u. a. (Hg.), *Duns Scot à Paris, 1302–*

Jahre setzt Scotus das Projekt zwar fort, es ist aber immer noch unvollendet, als er nach Köln geht.¹⁶ Durch die *Sentenzen*-Vorlesung in Paris war sogar noch eine Fülle neuen Materials dazugekommen. Nach dem frühen Tod des *doctor subtilis* kompilierten Schüler aus den ihnen zugänglichen Texten ein scheinbar geschlossenes Werk, das sogenannte *opus Oxoniense*, das in dieser Form allerdings nicht auf Scotus selbst zurückgeht.¹⁷ Erst die im 20. Jahrhundert von Balić begonnene kritische Edition legte die ursprüngliche Gestalt der *Ordinatio* wieder frei.¹⁸ Außerdem entdeckte er Handschriften der frühen *Lectura*, die bis dahin noch niemals gedruckt worden war.¹⁹

Der Pariser *Sentenzen*-Kurs liegt in mehreren Hörernachschriften vor, von denen allerdings Scotus eine, die das erste Buch umfasst, selbst durchgesehen und autorisiert hat, wie das Explicit des codex latinus 1453 der Wiener Nationalbibliothek ausweist: »Hier endet die Nachschrift der Vorlesung über das erste Buch der *Sentenzen*, gehalten vom Magister Johannes Scotus und mit demselben ehrwürdigen Professor zusammen auf Richtigkeit geprüft.«²⁰ Offensichtlich hatte ein Bruder namens Thomas, der Scotus in Paris als Assistent (*socius*) zur Verfügung stand, die Nachschrift angefertigt und mit Scotus zusammen überprüft.²¹ Die in den alten Druckausgaben vorfindlichen *Reportata Parisiensia*²² gehen allerdings nicht auf diese authentische Fassung zurück, sondern auf die Bearbeitung einer schlechteren Nachschrift durch Scotus' späteren Sekretär Wilhelm von Alnwick (die sog. *Additiones magnae*); sie umfassen nur etwa die Hälfte des Textbestands der »geprüften Nachschrift« (*Reportatio examinata*). Die *Reportatio examinata* oder *Reportatio I A* ist bisher zur Gänze noch

2002, Turnhout 2004, S. 3–19, hier S. 9, den Schnitt irgendwo zwischen *distinctio* 5 und 10 des ersten Buches.

¹⁶ Vgl. Allan B. Wolter, »Reflections about Scotus' early Works«, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, S. 37–57.

¹⁷ Gedruckt in den Ausgaben von Wadding und Vivès.

¹⁸ In der Editio Vaticana sind bisher die Bände I–VIII erschienen, welche den Prolog, Buch I und II umfassen.

¹⁹ In der Editio Vaticana liegen Buch I und II als Band XVI–XX vor.

²⁰ »Explicit Reportatio super primum Sententiarum sub magistro Ioanne Scoto et examinata cum eodem venerando doctore«.

²¹ Vgl. Antonie Vos, »Duns Scotus at Paris«, in: Olivier Boulnois u. a. (Hg.), *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, Turnhout 2004, S. 3–19, hier S. 9–10.

²² In den alten Druckausgaben von Wadding und Vivès.

nirgends veröffentlicht worden, es liegen lediglich einige Teileditionen vor.²³

Bereits vor seiner Promotion hatte Scotus, wie damals üblich, Lehrveranstaltungen zu verschiedenen Themen abgehalten; ihre Niederschriften sind uns in den 46 Oxforder und Pariser *Collationes* erhalten. In die Zeit der Pariser Professur fallen die 21 großen Magistral-Disputationen oder *Quaestiones quodlibetales*; auch sie liegen nur in unkritischer Edition vor.²⁴

Daneben sind uns eine Reihe von Kommentaren erhalten geblieben: die ältesten dürften die Logik-Kommentare²⁵ zur *Isagoge* des Porphyrius sowie zu den aristotelischen *Kategorien*, *Peri hermeneias* (zwei verschiedene Kommentare) und den *Sophistischen Widerlegungen* sein; ferner findet sich ein Kommentar zu *De anima*²⁶ sowie die umfangreichen *Quaestiones zur aristotelischen Metaphysik*.²⁷ Vor wenigen Jahren hat Giorgio Pini darüber hinaus eine weitere *Metaphysik*-Auslegung²⁸ sowie einen *Topik*-Kommentar²⁹ entdeckt.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt die ›monographische‹ Abhandlung *De primo principio* ein: der ausführlichste Gottesbeweis der Scholastik verwendet großteils Material aus der *Ordinatio*, ist aber offenbar – wie andere Werke auch – nicht endgültig abgeschlossen worden.³⁰ Noch sehr viel mehr Rätsel geben die *Theoremata* auf, bei

²³ *Reportatio* I A d. 2 in: Allan B. Wolter / Marylin McCord Adams: »Duns Scotus' Parisian Proof for the Existence of God«, in: *Franciscan Studies* 42 (1982), S. 248–321; *Reportatio* I A d. 36 in: Timothy B. Noone, »Scotus on Divine Ideas«, in: *Medioevo* 24 (1998), S. 359–453; *Reportatio* I A d. 38–40, d. 43 q. 2, d. 44 q. 2 in: Joachim R. Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 225–265.

²⁴ In den alten Druckausgaben von Wadding und Vivès. Für ihre englische Übersetzung (Felix Alluntis/Allan B. Wolter (Hg.): *God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975) haben die Herausgeber zwar Handschriften herangezogen, sie drucken aber den alten lateinischen Text ab.

²⁵ Sie liegen jetzt in kritischer Edition vor in Bd. 1–2 der *Opera philosophica*.

²⁶ *Opera philosophica* Bd. 5.

²⁷ Ebd., Bd. 3–4.

²⁸ Giorgio Pini, »Notabilia Scoti super Metaphysicam: una testimonianza ritrovata dell'insegnamento di Duns Scoto sulla Metafisica«, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 89 (1996), S. 137–180.

²⁹ Giorgio Pini, »Duns Scotus' Commentary on the Topics: New Light on his Philosophical Teaching«, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 66 (1999), S. 225–243.

³⁰ Vgl. Wolfgang Kluxen, »Einleitung«, in: Johannes Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*, Darmstadt 1974 (²1987), S. IX–XXV, hier: S. XIV–XVII.

denen es sich um »noch nicht systematisch in eine endgültige Form gebrachte Notate (einschließlich aporetischer Überlegungen)«³¹ handelt.

Wissen, Macht und Kontingenz

Wir kennen mindestens drei verschiedene Fassungen³² des Problemkomplexes von Wissen, Macht und Kontingenz, mit dem sich Scotus anlässlich der Kommentierung der Distinktionen 38–44 des ersten *Sentenzen*-Buches auseinandersetzt. Bereits die früheste Fassung, die Oxforder *Lectura*, zeigt die Grundlinien der nachgerade revolutionär anmutenden Lösung des *doctor subtilis*: Scotus bricht radikal mit dem vorherrschenden Paradigma, dass der Modus der Notwendigkeit als einziger der Erstsache angemessen sei.³³

Seit der Antike galt es als geradezu selbstverständlich, dass kontingente, also nicht-notwendige, zufällige Ereignisse als ontologisch defizitär betrachtet werden müssen. Das Unvorhersehbare, Unberechenbare stört die rationale Ordnung des Kosmos; es ist zum Glück auf den Bereich unterhalb der Mond-Sphäre beschränkt, wo die Materie ihre chaotischen Störeinflüsse entfalten kann. Jenseits des Mondes ziehen die Gestirne mit atemberaubender Präzision ihre Bahn; sie sind berechenbar, weil ihre Bewegung notwendigen, ehernen Gesetzen folgt. In *Physik* VIII und *Metaphysik* XII hatte Aristoteles gezeigt, dass aller Bewegung zuletzt ein selbst unbewegtes Prinzip zugrunde

Kritische Editionen von Wolter (John Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, Chicago 1966) und Kluxen (Johannes Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*, Darmstadt 1974).

³¹ Ludger Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, München 2005, S. 17. Die kritische Edition ist als Bd. 5 der *Opera philosophica* erschienen.

³² Hinzu kommt eventuell noch die Scotus zugeschriebene *Lectura Cantabrigiensis*, ein in Cambridge gehaltener Kurs über die *Sentenzen* des Petrus Lombardus. Diese Cambridge Vorlesung liegt nur in drei Handschriften vor, die noch niemals publiziert worden sind. Bevor dies nicht geschehen ist, kann keine definitive Aussage über die Echtheit der Zuschreibung und den Zusammenhang dieser Vorlesung mit denen in Oxford und Paris gemacht werden.

³³ Vgl. zum Folgenden den ausführlichen Kommentar zu *Lectura* I d. 39 von Antonie Vos und seiner Forschergruppe in: Johannes Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid*, Zoetermeer 1992 (englische Ausgabe unter dem Titel: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom*, Dordrecht 1994).

liegen muss.³⁴ Zeigt sich nun in den Bewegungen der Gestirne eine unbeeinträchtigte Regularität, so kann diese nur von der regulären, d. h. nicht-kontingenten, mithin notwendigen Verursachung des Unbewegten Bewegers herrühren.

Die Vorstellung, dass die Erste Ursache, die schon bei Aristoteles ausdrücklich mit Gott identifiziert wird, im Modus der Notwendigkeit verursacht, wird von den Philosophen im islamischen Kulturkreis, etwa Ibn Sînâ (Avicenna) und Ibn Rušd (Averroes), nicht nur stillschweigend akzeptiert, sondern ausdrücklich affirmiert. Sie vertreten in noch stärkerem Maße, als es ihre antiken Vorbilder nahelegen, eine letztlich ›nezessitaristische‹ oder deterministische Weltansicht.

Im Zuge der großen Rezeptionsbewegung des 11./12. Jahrhunderts findet der Nezessitarismus auch in Westeuropa zunehmend Anhänger. Zwar erkennt man schnell, dass dieses Paradigma christlichen Glaubensüberzeugungen widerspricht, doch sind die Argumente, die es bekräftigen, zu bestechend, als dass es sich durch Appelle aus der Welt schaffen ließe. Nicht nur die radikalen Aristoteliker der Pariser Artes-Fakultät, auch auf Ausgleich bedachte Theologen wie Thomas von Aquin können sich nicht seinem Bann entziehen. Zwar betont Thomas an vielen Stellen die Freiheit Gottes und die Nicht-Ewigkeit der Welt,³⁵ doch verbleibt er metaphysisch ganz und gar innerhalb des ontokosmologischen Rahmens, wenn er behauptet, dass eine notwendige Ursache notwendige Wirkungen aus sich entlässt,³⁶ so dass die Wesen, die Gott am nächsten stehen, selbst »absolut notwendig«³⁷ sind.

Bereits 1270 hatte Stephan Tempier, der Bischof von Paris, einige

³⁴ Aristoteles, *Physik* VIII, 5–6 (256a4–260a19); ders., *Metaphysik* XII, 6–7 (1071b3–1073a13).

³⁵ Die These von der Ewigkeit der Welt folgt direkt aus dem nezessitaristischen Paradigma: Wenn die Erstursache notwendig verursacht, dann tut sie das zu allen Zeiten (alles andere wäre eine kontingente Unterbrechung ihrer Kausalität); mithin ist die Welt seit Ewigkeit verursacht.

³⁶ Z. B. Thomas von Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* I d. 38 q. 1 a. 5, ed. P. Mandonnet, Paris 1929, Bd. 1, S. 909. Vgl. Joachim Söder, »Von der Ontokosmologie zur Ontologik«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), S. 33–40.

³⁷ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* c. 30, ed. Leonina, Bd. 13, Rom 1918, S. 338b: »Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. – Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

nezessitaristisch-ontokosmologische Thesen verurteilt.³⁸ 1277 wird er noch deutlicher. Exkommuniziert sei, wer behauptet: »Das göttliche Vorauswissen ist notwendig wirkende Ursache für das, was vorausgewusst wird«, und infolgedessen die Kontingenz der Dinge leugnet;³⁹ wer behauptet: »Gott kann nicht etwas irregulär bewegen [= verursachen], d. h. auf andere Weise, als er es faktisch tut«;⁴⁰ wer behauptet: »Was immer Gott tut, muss er mit Notwendigkeit tun«;⁴¹ wer behauptet: »Gott ist die notwendig wirkende Ursache der Bewegung der Himmelskörper«⁴² usw. Hier werden Grenzpfähle eingeschlagen, an denen sich fortan die wissenschaftliche Diskussion – zumindest im unmittelbaren Geltungsbereich des Dekrets – zu orientieren hat.

Offensichtlich versuchten die meisten Gelehrten, sich nach 1277 an diese Demarkationslinie zu halten, indem sie zwar nicht (oder nicht mehr) die fraglichen Thesen vertraten; die Denkvoraussetzungen, aus denen sich solche Thesen jedoch ergaben, änderten sich nicht. Ein signifikantes Beispiel hierfür ist Augustinus von Ancona,⁴³ der zeitgleich mit Scotus in Paris lehrt. Seine Lehre verbleibt an der Oberfläche vollständig innerhalb des lehramtlich abgesteckten Rahmens, dennoch baute er das ontokosmologische Grundsystem nicht um, so dass seine Schlussfolgerungen in merkwürdiger Spannung zu ihren Prämissen stehen.

Duns Scotus ist der Erste, der den Mut hat, bisher Selbstverständliches in Frage zu stellen, indem er die ganze aus der Antike ererbte Verbindung zwischen nezessitaristischer Kosmologie und Ontologie verwirft. Seine Metaphysik beruht nicht mehr auf Annahmen über die Physik, sondern sie ist Ontologik: begriffliche Analyse des Sinngehalts von ›seiend‹. Im Zuge dieser Analyse erweist sich der Begriff ›seiend‹ als einer, der die Kategorien des Aristoteles übersteigt, weil er auf alles Kategoriale angewendet werden kann, mithin transkategorial bzw. transzendental ist. Metaphysik als Ontologik ist – der Ausdruck fällt bei Scotus zum ersten Mal – Transzendentalwissenschaft (*scientia*

³⁸ Vgl. *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum* n. 4–5, n. 9, n. 12, ed. H. Anzulewicz, S. 383.

³⁹ Ebd., n. 14, S. 384.

⁴⁰ Ebd., n. 21, S. 385.

⁴¹ Ebd., n. 25, S. 385.

⁴² Ebd., n. 31, S. 385.

⁴³ Vgl. hierzu Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 211–213.

transcendens).⁴⁴ ›Seiend‹, das ›washeitlich‹ von allem ausgesagt wird (*praedicatio in quid*), ist aber nicht das einzige transzendente Prädikat, es gibt auch Transzendentalien, die ›wieheitlich‹ von allem ausgesagt werden (*praedicatio in quale*). Neben den seit alters her bekannten einfach-konvertiblen Bestimmungen wie *unum*, *verum* oder *bonum* sind für die scotische Metaphysik die disjunktiven Transzendentalien von besonderer Wichtigkeit, also Transzendentalienpaare wie ›unendlich/endlich‹ oder ›notwendig/kontingent‹, die nur zusammengenommen denselben Begriffsumfang wie ›seiend‹ haben.⁴⁵ ›Seiend‹ – und das heißt alle Gegenstände der Wirklichkeit, auf die sich diese transzendente Bestimmung bezieht – ist logisch entweder ›unendlich‹ oder ›endlich‹, entweder ›notwendig‹ oder ›kontingent‹ usw.

Mit dieser Konzeption ist das Kontingenz-Problem auf eine ganz andere Ebene gehoben: Kontingenz ist nicht mehr eine abgeleitete, defizitäre Seinsweise, sondern steht transzendental-logisch auf derselben Stufe wie der Modus der Notwendigkeit. Zwar ist ›notwendig‹ der stärkere oder, wie Scotus sich ausdrückt, ›vornehmere‹ Begriff, das hat jedoch keine Konsequenzen für die Modalität als solche, sondern nur für ihre logische Herleitbarkeit: Gesetzt es gäbe kontingentes Seiendes, so ließe sich hieraus auf notwendiges Seiendes schließen; umgekehrt gilt dies nicht: das begrifflich stärkere Notwendigsein impliziert logisch nicht die Existenz von etwas Kontingentem.⁴⁶

Eine zweite Neuerung bringt eine weitere Differenzierung: Scotus unterscheidet konsequent zwischen Kontingenz (bzw. Notwendigkeit) als *Seins*-Weise und als *Wirk*-Weise.⁴⁷ Nicht alles, was seinem Sein nach kontingent ist, wirkt auch kontingent: Die Tatsache etwa, dass ein Apfelbaum einen Apfel hervorbringt, ist eine durchaus notwendige Wirkweise; weder könnte der Baum eine andere Frucht hervorbringen noch kann er von sich aus die Hervorbringung des Apfels verhindern. Dennoch ist der Baum seinem Sein nach natürlich kein

⁴⁴ Vgl. Allan B. Wolter, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, St. Bonaventure 1946; Ludger Honnefelder, *Ens inquantum ens*, Münster 1979 (21989); ders., *Scientia transcendens*, Hamburg 1990.

⁴⁵ Über die Hintergründe der Lehre von den disjunktiven Transzendentalien vgl. Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 39–40.

⁴⁶ Siehe auch *Reportatio* I A d. 39–40 n. 29–30.

⁴⁷ Siehe auch *Reportatio* I A d. 39–40 n. 26–28. Vgl. Celestino Solaguren, »Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto«, in: *Verdad y vida* 24 (1966), S. 55–100, hier: S. 100.

notwendiges Seiendes, sondern ein durch und durch kontingentes; und auch der Apfel ist, obwohl notwendig hervorgebracht, seinem Sein nach kontingent: Es lässt sich eine mögliche Welt denken, in der weder der Apfelbaum noch der Apfel vorkommen.

Damit stellt sich die Frage nach dem Grund kontingenter Verursachung. Es muss sich dabei um ein Vermögen handeln, das in der Lage ist, aus sich heraus einen neuen Anfang zu setzen; als solches kommt aber nur der Wille in Frage. Deshalb konzentriert sich Scotus, dem es um den ersten (bzw. letzten) Grund der Kontingenz geht, in der *Lectura* auf den Willen der ersten Ursache, nämlich den göttlichen Willen. Dies hat zu der völligen Fehleinschätzung geführt, Scotus würde den Willen Gottes als einzige Quelle der Kontingenz ansehen.⁴⁸ Dass dies nicht so ist, wird die Pariser *Reportatio* ausdrücklich zeigen.

Nun kann der Wille nacheinander *A* und dann das Gegenteil *non-A* wollen, also diachron etwas Neues setzen. Ein solches Wollen von Verschiedenem entlang der Zeitachse muss aber noch nicht echte Kontingenz verbürgen. Es könnte ja auch sein, dass es sich um einen in sich notwendigen Veränderungsprozess handelt. Deshalb fasst Scotus den Kontingenzbegriff strikter, indem er mittels eines Gedankenexperiments sich einen Willen denkt, der nur zu einem einzigen Zeitpunkt existiert. In diesem einen Zeitpunkt könnte der Wille sich *synchron* entweder für *A* oder für *non-A* entscheiden. Damit hängt Kontingenz ganz allein vom Willen ab, der sich zwischen simultanen Alternativen entscheidet. Dies schließt natürlich die Möglichkeit einer diachronen Veränderung mit ein, aber umgekehrt wäre die faktische Wahl des Zustandes *A* für mehrere oder gar alle Punkte der Zeitachse kein Argument gegen die Kontingenz, denn zu jedem Zeitpunkt besteht für den Willen die kontrafaktische Möglichkeit, sich für *non-A* zu entscheiden. Später findet Scotus hierfür die Definition: »Kontingent ist das, dessen Gegenteil geschehen könnte, wenn es geschieht.«⁴⁹ Die Lehre von der synchronen Kontingenz, bei der sich Scotus bereits auf einige Vorarbeiten⁵⁰ stützen kann, veranlasst ihn, eine detaillierte

⁴⁸ Douglas Langston, *God's Willing Knowledge*, University Park 1986; Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' 'Metaphysics'*, Leiden 1996.

⁴⁹ *Ordinatio* I d. 2/1 n. 86, ed. Vaticana, Bd. 2, Vatikanstadt 1950, S. 178; *De primo principio* IV n. 56, ed. W. Kluxen, Darmstadt 1987, 70.

⁵⁰ Stephen Dumont, »The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency«, in: *The Modern Schoolman* 73 (1995), S. 149–167.

Modallogik bzw. Modalsemantik auszuarbeiten, die es bis dahin in dieser Form nicht gegeben hat und die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem heutigen modallogischen Kalkül S5 aufweist.⁵¹

Der Modus des Kontingenten hatte schon innerhalb des alten ontokosmologischen Paradigmas erhebliche erkenntnistheoretische Anschlussprobleme aufgeworfen. Kann es Wissen von kontingenten Ereignissen geben? Mit besonderer Schärfe stellt sich diese Frage, wo es um kontingente Ereignisse geht, die erst noch in der Zukunft liegen. Schon Aristoteles diskutiert im berühmten neunten Kapitel von *Peri hermeneias* die Frage, ob Sätze, die ein zukünftiges kontingentes Ereignis – z. B. eine bevorstehende Seeschlacht – zum Inhalt haben, wahr oder falsch sind, und wenn ja, ob sie es bereits heute sind. Gilt bei Sätzen über *futura contingentia* das Bivalenzprinzip oder nicht?⁵² Die Frage spitzt sich erneut unter den Auspizien eines absoluten Wissens zu, wie es in den drei monotheistischen Religionen Gott zugeschrieben wird. Kann Gott Zukünftig-Kontingentes wissen? Wenn ja: Kann das Kontingente dann immer noch nicht-eintreten, oder wird es, sofern es absolut gewusst wird, notwendig? Wenn nein: Wie kann Gott dann noch als allwissend verstanden werden, wie kann es dann absolutes Wissen überhaupt geben?

Auch in dieser Frage bricht Scotus mit den beiden konventionellen Antwortversuchen seiner Zeit. Der erste will das absolute Wissen über Ideen rekonstruieren: Alle Sachverhalte, darunter auch die zukünftigen kontingenten, werden dem göttlichen Verstand durch Ideen re-

⁵¹ William Craig, »John Duns Scotus on God's Foreknowledge and Future Contingents«, in: *Franciscan Studies* 47 (1987), S. 98–122, hier: 100. – Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Simo Knuuttila, »Duns Scotus' Criticism of the ›Statistical‹ Interpretation of Modality«, in: Wolfgang Kluxen u. a. (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin/New York 1981, S. 441–450; ders., »Time and Modality in Scholasticism«, in: Simo Knuuttila (Hg.), *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht 1981, S. 163–257; ders., »Modal Logic«, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, S. 342–357; ders., *Modalities in Medieval Philosophy*, London/New York 1993; ders., »Duns Scotus and the Foundation of Logical Modalities«, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, S. 127–143.

⁵² Vgl. hierzu Dorothea Frede, *Aristoteles und die ›Seeschlacht‹: Das Problem der Contingentia Futura in De interpretatione* 9, Göttingen 1970; sowie umfassend Hermann Weidemann, »Erläuterungen«, in: Aristoteles, *Peri hermeneias*, Berlin 1994, S. 39–483.

präsentiert. Dieses Modell, das von den meisten scholastischen Autoren vertreten wird – neben Thomas von Aquin und Heinrich von Gent wäre hier auch Scotus' Ordensbruder Bonaventura zu nennen⁵³ –, geht zurück auf Augustinus, der die platonischen Ideen als Gedanken im göttlichen Geist interpretiert.⁵⁴ Scotus verwirft diesen Ansatz vor allem deshalb, weil die Ideen ja so etwas wie begriffliche Gehalte sind. Als solche könnten sie zwar analytische Urteile mitrepräsentieren, aber keine synthetischen. Die Begriffe ›Ganzes‹ und ›Teil‹ etwa stehen zueinander in einer notwendigen Beziehung, die sich in dem analytischen Urteil ausdrückt: ›Das Ganze ist größer als jedes seiner Teile‹. Zwischen ›Sokrates‹ und ›Laufen‹ jedoch besteht keine notwendige Beziehung. Selbst wenn ein absoluter Geist Ideen von Sokrates und der Tätigkeit des Laufens besäße, wüsste er noch immer nicht, ob Sokrates *tatsächlich* läuft oder nicht läuft, denn das Laufen kommt dem Sokrates ja nur kontingent zu.

Der zweite Versuch, absolutes Wissen und Kontingenz miteinander in Einklang zu bringen, besteht in einer besonderen Auffassung der Koexistenz von Zeit und Ewigkeit: Was vom jetzigen Zeitpunkt aus als ein mögliches zukünftiges kontingentes Ereignis erscheint, der Eintritt einer Seeschlacht etwa, das erscheint aus der Perspektive der Ewigkeit nicht als zukünftig, sondern in gewisser Weise als bereits eingetreten, da sich von der Ewigkeit aus die gesamte Zeit – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – überblicken lässt. Folglich hätte das ewige Wissen Gottes, das ja nicht an die Zeit gebunden ist, keine Schwierigkeit, die Wahrheitswerte zukünftiger kontingenter Ereignisse zu erkennen. Doch nach Scotus führt auch dieser Ansatz nicht zum Ziel, denn nicht einmal die Ewigkeit Gottes kann dem koexistieren, was nicht ist. Zukünftige Ereignisse aber sind per definitionem noch nicht, folglich erstreckt sich die Koexistenz der Ewigkeit auch nicht auf sie.

Scotus hingegen sucht seine eigene Lösung beim Zusammenwirken von Verstand und Wille Gottes: Der göttliche Verstand erkennt in einem Stadium, das logisch (nicht zeitlich) vor aller anderen Tätigkeit liegt, alle intelligiblen Gehalte in ihrem logischen Möglichsein. Er erkennt dabei auch, dass bestimmte Möglichkeiten miteinander beste-

⁵³ Vgl. Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 127–130.

⁵⁴ Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* n. 46 (Corpus Christianorum Series Latina, 44A), Turnhout 1975, S. 70–73.

hen können und andere sich gegenseitig ausschließen. In einem zweiten Stadium wählt Gottes Wille aus der Fülle aller erkannten Möglichkeiten diejenigen aus, die er zur Verwirklichung kommen lassen will; und zwar versieht er sie dazu mit einem Zeitindex. So sind z. B. die Gehalte ›Sokrates‹ und ›Laufen‹ jeweils für sich möglich, auch ihre Verbindung ist möglich; in die Wirklichkeit tritt der laufende Sokrates dann, wenn Gott die Verbindung von ›Sokrates‹ und ›Laufen‹ für einen bestimmten Zeitpunkt t_x will. Damit ist für Scotus das Problem von Wissen und Kontingenz gelöst: Gott weiß, dass Sokrates zu t_x laufen wird, weil er will, dass er zu t_x läuft.

Mit diesem Ansatz hat Scotus den Schlüssel gefunden, auch die Frage nach der Macht Gottes zu klären: sie ist direkter Ausfluss seines absoluten und unbehinderbaren Willens. Somit erstreckt sich die göttliche Allmacht wie sein Wille auf alles, was logisch möglich ist. Das Unmögliche, etwa ein viereckiger Kreis, ist dagegen schlichtweg nichts, und auf das Nichts kann sich auch Gottes Macht nicht beziehen. Andererseits schränkt dies die Allmacht keineswegs ein, denn was nichts ist, kann auch nicht einschränken. Zu beachten ist freilich, dass sich Gottes Macht nicht in blinder Willkür ergeht, sondern immer zurückgebunden ist an das, was der absolute Verstand erkennt. Intellekt und Wille bilden zutiefst eine Einheit, und so ist, was Gott will, immer ein vernünftiges Wollen.⁵⁵

Die Pariser Vorlesungen von 1302/1303

Der erstmals in der Oxforder *Lectura* ausgearbeitete Ansatz findet sich auch in einer um weitere Argumente und Beispiel angereicherten und ein wenig verfeinerten Form, die in die Handschriften der *Ordinatio* eingegangen ist. Dieses Textstück sucht man allerdings in der kritischen Ausgabe an der fraglichen Stelle vergebens; die Editoren haben es in einen Anhang verbannt, weil sie vermuten, es stamme von einem

⁵⁵ Vgl. Bernardine Bonansea, »Duns Scotus' Voluntarism«, in: John Ryan / Bernardine Bonansea (Hg.), *John Duns Scotus 1265–1965*, Washington 1965, S. 83–121; ders., *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, Lanham 1983. Einen anderen Akzent setzt Thomas Williams, »A most methodical Lover? On Scotus's arbitrary Creator«, in: *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), S. 196–202.

Bearbeiter (*primus recensor*).⁵⁶ Eine der wichtigsten Handschriften nämlich, der Codex A (Assisi Biblioteca comunale 137), scheint im Wesentlichen direkt oder indirekt auf dem scotischen Originalmanuskript, dem sogenannten *liber Scoti* oder *liber Duns*, zu fußen. Wo dieses Manuskript (oder seine Abschrift) Lücken aufwies, ergänzte der Schreiber des Assisi-Codex diese aus anderen Quellen und vermerkte jeweils recht penibel am Rand, dass in seiner Vorlage etwas fehlte. An der einschlägigen Stelle nach *distinctio* 38/1 des ersten Buchs bringt Codex A zwar die ›verfeinerte‹ Form des Kontingenz-Traktats, hält am Rand jedoch fest: »Von hier ab bis zur 40. Distinktion finden sich weiße Seiten im Scotus-Buch«. ⁵⁷ Der ›verfeinerte‹ Text allerdings, der in der Scotus-Kladde offensichtlich fehlte, stammt jedoch, wie Timothy Noone nachgewiesen hat, keineswegs von einem Bearbeiter, sondern von Scotus selbst. Denn Wilhelm von Alnwick, der als Sekretär sehr wohl die verschiedenen Aufzeichnungen des Scotus kannte, zitiert an mindestens zwei Stellen diesen Text mit den Worten: »Scotus sagt ...« bzw. »Scotus antwortet ...«. ⁵⁸ Scotus hat also offenbar im Zuge der *Lectura*-Überarbeitung auch den Kontingenz-Traktat in eine etwas verbesserte Form gebracht, hielt diese allerdings wohl noch nicht für so gut, dass er sie in das abschließende Manuskript des *liber Duns* integrierte. ⁵⁹

Der Grund hierfür ist offenbar in Paris zu suchen. Die Versetzung an die wichtigste Universität der lateinischen Welt brachte für Scotus neue Herausforderungen und Anregungen mit sich. Das intellektuelle Klima, die Brillanz der akademischen Lehre, die lebendige Tradition so großer Namen wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Heinrich von Gent, aber auch das Erbe der Radikal-Aristoteliker Siger von Brabant und Boethius von Dacien, die Anwesenheit Dietrichs von Freiberg, Meister Eckhards, des Gonsalvus Hispanus – all das muss Scotus bewogen haben, den Problem-Komplex von Wissen, Macht und Möglichkeit noch einmal neu zu durchdenken. Zwar bleibt er sich selbst in dem eingeschlagenen Lösungsansatz treu, doch

⁵⁶ »Adnotationes«, in: *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, Bd. 6, Vatikanstadt 1973, S. 29*.

⁵⁷ »Ab isto loco est album in Scoto usque ad distinctionem quadragesimam.«

⁵⁸ Vgl. Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 8–10.

⁵⁹ Allan Wolter, »Reflections about Scotus' early Works«, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, S. 37–57, hier: S. 52–54.

gliedern die Pariser Vorlesungen das Material anders als die *Lectura* und der verfeinerte, aber nicht endgültige *Ordinatio*-Text, und wichtige Punkte werden stärker herausgearbeitet.

Trotz des protokollartigen Charakters der Vorlesungsnachschrift durchzieht eine Lebendigkeit und Frische, ja häufig sogar ausgesprochene Polemik und Ironie diese Texte, was den getragenen und völlig unpersönlich gehaltenen Parallelen in *Lectura* und *Ordinatio* fremd ist. Es fällt auf, dass Scotus in den Vorlesungen nicht nur längere Abschnitte aus der *Summe der Theologie* oder dem *Sentenzenkommentar* des Thomas von Aquin zitiert, sondern diesen, dessen Konzeption er angreift, sogar mit Namen nennt – was sonst eher unüblich ist. Wie heftig muss die Kontroverse zwischen den Dominikanern und den Franziskanern gewesen sein, wenn Scotus genüsslich Thomas-Texte im Wortlaut anführt, in denen jeder Zeitgenosse die verurteilten Lehren von 1277 wiedererkennt. Welches Selbstbewusstsein spricht aus den Vorlesungen, wenn Scotus ausführlich die Meinung des hoch angesehenen Heinrich von Gent referiert und dann ironisch schließt: »Dies, bitte schön, ist die Meinung des ›feierlichen Lehrers‹ – mir aber scheint das nicht zu stimmen.« Wusste doch jeder, dass Heinrich zu der von Stephan Tempier eingesetzten Theologenkommission gehört hatte, die das Verurteilungsdekret vorbereitete, dass er nach 1277 allerdings selbst einige seiner Lehren revidieren musste und dass er außerdem im Streit zwischen Weltklerikern und Bettelorden heftig Partei gegen die den Dominikanern und Franziskanern zugestandenen Privilegien ergriffen hatte. Erstaunlich ist zudem, dass der damalige Nestor der Theologischen Fakultät, Gottfried von Fontaines, mehrmals angegriffen wird; dennoch ändert dies nichts daran, dass Gottfried trotz deutlich anderer Auffassungen seine fördernde Hand über die akademische Karriere des feurigen Schotten hielt.⁶⁰

Allan Wolter dürfte Recht haben, wenn er die Pariser *Sentenzen*-Vorlesung als »letztes Wort des Scotus zu diesem Thema [Wissen zukünftiger Ereignisse], das wir besitzen«,⁶¹ bezeichnet. Die Pariser Vorlesungsnachschrift ist deshalb unverzichtbar, wenn es darum geht, seine Lehre von Kontingenz, Wissen und Macht zu erforschen. Eine

⁶⁰ Vgl. Antonie Vos, »Duns Scotus at Paris«, in: Olivier Boulnois u. a. (Hg.), *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, Turnhout 2004, S. 3–19, hier: S. 15–17.

⁶¹ Allan Wolter, »Scotus's Paris Lectures on God's Knowledge of Future Events«, in: Allan Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca/London 1990, S. 285–333, hier: S. 286.

Nichtberücksichtigung kann zu fatalen Ergebnissen führen, wie sich an der in Paris unzweideutig vorgetragenen Lehre von der ›doppelten Kontingenz‹ zeigt; sie ist zwar bereits in der *Lectura* angelegt, doch findet Duns Scotus erst in Paris zu ihrer expliziten Formulierung. Die Entkoppelung von entitativer und operativer Kontingenz, entitativer und kontingenter Notwendigkeit, ermöglicht Kombinationen verschiedener Kausalverhältnisse: Die Erstursache ist ihrem Sein nach notwendig, verursacht aber prinzipiell kontingent; Zwischen- oder Zweitursachen sind demnach entitativ kontingent, da kontingent von der Erstursache verursacht, und können selbst entweder operativ kontingent oder operativ notwendig verursachen. Somit gibt es Wirkungen, die doppelt kontingent sind, da sie sowohl von Seiten der Erst- wie der Zweitursache kontingent verursacht worden sind – hierzu zählen vom Menschen willentlich hervorgerufene Wirkungen; und es gibt Wirkungen, die seitens der Erstursache kontingent, seitens der Zweitursache hingegen notwendig hervorgebracht werden –, nämlich alle unwillkürlich ablaufenden Naturprozesse. Dagegen ist die Kombination ›notwendig von Seiten der Erstursache/kontingent von Seiten der Zweitursache‹ real nicht möglich, da sie voraussetzen würde, dass die Erstursache überhaupt notwendig verursacht (was ja nicht der Fall ist), dann aber wäre es auch nicht vorstellbar, wie eine Zweitursache noch kontingent verursachen sollte.⁶² Hier kommt unmissverständlich zum Ausdruck, dass nicht nur der göttliche Wille Quelle von Kontingenz ist, sondern ebenso der menschliche Wille.

Zwei monographische Studien, welche sich nur auf *Lectura* und *Ordinatio* stützen, behaupten, nur der göttliche Wille sei als Grund kontingenter Wirkungen anzusehen, nicht aber der menschliche.⁶³ Michael Sylwanowicz kommt angesichts der diachronen Veränderlichkeit des menschlichen Willens zu dem Schluss: »at any one time man's will is determined by God to choose X«. ⁶⁴ Nur Gott ist frei, alles andere ist strengstens determiniert. Schon diese Interpretation tut den beiden frühen Fassungen des Kontingenztraktats einige Gewalt

⁶² Siehe *Reportatio* I A d. 39–40 n. 36–37.

⁶³ Douglas Langston, *God's Willing Knowledge*, University Park 1986; Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' 'Metaphysics'*, Leiden 1996.

⁶⁴ Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' 'Metaphysics'*, Leiden 1996, S. 201.

an;⁶⁵ doch ist nicht zu leugnen, dass Scotus weder in der Oxforder Vorlesung noch in dem überarbeiteten Text ausdrücklich vom menschlichen Willen als Kontingenzursache spricht. Dies tut er explizit nur in der *Reportatio Examinata*: »Es kann nun etwas seitens seiner Ursache doppelt kontingent heißen. Zum Beispiel hat mein Willensakt eine doppelte Kontingenzursache: zum einen ist er kontingent von Seiten des göttlichen Willens her als der Erstursache, zum andern von meinem eigenen Willen her als der Zweitursache.«⁶⁶ Als Grund, warum auch der menschliche Wille kontingent wollen kann, gibt Scotus die jeglichem Willen eigene Fähigkeit an, in ein und demselben Augenblick zumindest zwischen zwei kontradiktorischen Alternativen – *A* und *non-A* – wählen zu können: »Unser Wille will in dem Augenblick, in dem er sein Wollen hervorruft bzw. verursacht, auf kontingente Weise, und er könnte in demselben Augenblick, da er Ursache seines Wollens ist, das Gegenteil wollen.«⁶⁷ Dies hat zur Folge, dass es »in allen Dingen bzw. Wirkungen, die von uns gewollt sind, als solche keine Notwendigkeit gibt, sondern nur Kontingenz.« Angesichts solcher Textbelege zu behaupten, Scotus lehre die Determiniertheit des menschlichen Willens, ist schier unmöglich.

Noch ein weiterer Gedanke gewinnt schärfere Konturen: Es gibt eine geradezu unendliche Vielzahl in sich kohärenter Möglichkeitsmengen, die jedoch untereinander inkompatibel sind. Modern ausgedrückt ist dies die in der Modallogik verbreitete Vorstellung möglicher Welten. Sie entspringt der Lehre von der Synchronie kontradiktorischer Möglichkeiten: Ein Wille kann zum selben Zeitpunkt t_x und für denselben Zeitpunkt t_y zwischen *A* und *non-A* wählen. Daraufhin wird eine Möglichkeit verwirklicht, die andere nicht. Wie die Menge aller verwirklichten Möglichkeiten sich zu einer kohärenten Ganzheit zusammenfügt, nämlich der realen Welt, so lassen sich auch bestimmte nicht-verwirklichte Möglichkeiten zu kohärenten Mengen ordnen, die sich gegenüber anderen kohärenten Möglichkeitsmengen durch ihre gegenseitige Unvereinbarkeit abgrenzen. Der absolute Wille Gottes wählt also ein in sich stimmiges Set von Möglichkeiten aus und lässt so die wirkliche Welt entstehen; er hätte – da ihm ja absolute

⁶⁵ Vgl. Joachim Söder, »La doctrine scotiste de la contingence dans la ›Reportatio I A‹«, in: Olivier Boulnois u. a. (Hg.), *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, Turnhout 2004, S. 375–386, hier: S. 382–385.

⁶⁶ *Reportatio I A d.* 39–40 n. 36.

⁶⁷ *Reportatio I A d.* 39–40 n. 43.

Macht (*potentia absoluta*) zukommt – auch jedes beliebige andere Set auswählen können, und zwar ausdrücklich auch das Set mit den gegenteiligen Möglichkeiten.⁶⁸ Erinnerung diese These bereits sehr stark an Leibniz, so teilt Scotus dennoch ganz und gar nicht dessen Optimismus, dass wir in der besten aller möglichen Welten leben, denn er stellt ausdrücklich fest: »Gott hätte Besseres erschaffen können, als er erschaffen hat« – und zwar Besseres der Intensivität wie der Extensivität nach.⁶⁹ Die sich aus der scotischen Modalsemantik entwickelnde Doktrin der ›möglichen Welten‹ verdankt übrigens ihre Entstehung in nicht geringem Maß der Zensur von 1277, denn dort wird ausdrücklich die These verurteilt, »dass die Erstursache nicht mehrere Welten erschaffen könnte«.⁷⁰

Damit zeichnet sich bereits ab, dass mit der scotischen Philosophie ein neuer Weg eingeschlagen wird, der direkt in die Neuzeit führt. In der faktisch erfolgten Wahl des absoluten Willens bindet sich die *potentia absoluta* selbst und wird zu der Macht, die gemäß der gewählten Ordnung wirkt (*potentia ordinata*). Davon unberührt bleibt ihr die Möglichkeit, jederzeit eine andere Ordnung zu wählen und entsprechend dieser Ordnung dann zu wirken. So ist die *potentia absoluta* also nicht eigentlich als ungeordnete Macht zu verstehen, sondern als die Macht, die zwischen Ordnungen wählen kann, sich aber immer, gleich welche Wahl sie trifft, an irgendeine Ordnung bindet.⁷¹ Wenn demnach die faktische Wahl stets kontingent und noch dazu revozierbar ist, dann kann es von den durch die Wahl hervorgerufenen Wirkungen keine Wissenschaft im strengen Sinne geben; in leibnizscher Terminologie: Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten fallen auseinander, der endliche Verstand des Menschen kann in den Prozessen der kontingent eingerichteten Natur lediglich Wahrscheinlichkeiten erkennen, die sich nicht zu einem notwendigen Wissen fügen. »Von kontingenten Dingen gibt es keine Wissenschaft [im

⁶⁸ *Reportatio* I A d. 43 n. 26.

⁶⁹ *Reportatio* I A d. 44 n. 22.

⁷⁰ »Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum« n. 9, ed. H. Anzulewicz, in: *Franziskanische Studien* 74 (1992), S. 379–399, hier: S. 384: »Quod prima causa non posset plures mundos facere.«

⁷¹ *Reportatio* I A d. 44 n. 10. Vgl. Thomas Williams, »A most methodical Lover? On Scotus's arbitrary Creator«, in: *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), S. 196–202, sowie die grundlegende Monographie von Richard Cross, *Duns Scotus on God*, Aldershot 2005.

strengen Sinn der *Zweiten Analytiken* des Aristoteles], höchstens ein Wissen um die Wahrscheinlichkeit des faktischen Eintretens.«⁷² Nur unter Ausklammerung der Faktizität, die immer auch anders sein kann, d. h. im Rückgang auf idealisierte Naturregularitäten, ist so etwas wie Naturwissenschaft doch noch möglich.⁷³

Damit legt Duns Scotus Fundamente, auf denen die Wissenschaft der Moderne aufbaut. Die transzendente Analyse der Modalitäten zerstört nicht nur die naive Annahme, die Wirklichkeit sei, wie sie ist, notwendig; sie steckt auch den Horizont ab, unter welchen Bedingungen Wissenschaft in einer kontingenten Welt überhaupt möglich ist.

Zur Edition

Die von Scotus autorisierte Fassung der Pariser Vorlesungen über das erste Buch der *Sentenzen* des Petrus Lombardus ist noch niemals als Ganze ediert worden. Auch der in sich geschlossene Problemkomplex zu Wissen, Macht und Kontingenz liegt bislang nicht im Zusammenhang vor.⁷⁴ Fünf Handschriften überliefern diesen Text:⁷⁵

V Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. lat. 1453, f. 113rb ff.; 14. Jh.

R Rom, Vatikanische Bibliothek, Borghese 325, f. 85ra ff. (unvollständig); 14. Jh.

M Oxford, Merton College, 59, f. 171r ff.; 1455

B Oxford, Balliol College, 205, f. 167v ff.; 1463

T Turin, Universitätsbibliothek, K.II.26, f. 103vb; 14. (–15.) Jh.

Der Wiener Codex V enthält das berühmte Explicit, das die Überprüfung durch Scotus bezeugt, was dazu beitrug, dass er lange als wichtigster Textzeuge angesehen wurde.⁷⁶ Neuere Untersuchungen haben

⁷² *Reportatio* I A d. 44 n. 17.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ *Reportatio* I A d. 38–40 sowie d. 43 q. 2 und d. 44 q. 2 wurden zwar in Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 225–270, erstmals publiziert, doch fehlen die dazwischenliegenden Stücke d. 41–43 q. 1 und d. 44 q. 1.

⁷⁵ Vgl. zum Folgenden Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 217–220.

⁷⁶ Allan Wolter / Marylin McCord Adams: »Duns Scotus' Parisian Proof for the

diese Vorrangstellung jedoch vor allem wegen der zahlreichen Fehler von *V* erschüttert.⁷⁷ Handschrift *R* steht in enger Beziehung zu *V*, bietet aber im allgemeinen einen schlechteren Text; wahrscheinlich gehen beide Handschriften auf eine gemeinsame Vorlage zurück. Die beiden Oxforder Handschriften *M* und *B* sind direkt voneinander abhängig: sie stammen vom selben Schreiber Johannes Reinbold von Zierenberg, der 1455 zunächst *M* anfertigte und diesen Codex als Vorlage benutzte, als er 1463 den Text noch einmal in *B* abschrieb. Da *B* als Abschrift einer identifizierbaren Vorlage *M* keine neuen Erkenntnisse über den ursprünglichen Text bietet, findet sie naturgemäß keine weitere Berücksichtigung. Eine Sonderstellung nimmt *T* ein: hier findet sich in den Kolonnen ein ausgesprochen reduzierter Text, der aber durch zahllose Ergänzungen und Korrekturen am Rand wieder amplifiziert ist. Weder der Grundtext noch die Randbemerkungen lassen eine Verwandtschaft zu den Gruppen *VR* oder *MB* erkennen.

So spaltet sich die Textüberlieferung in drei Stränge auf, deren Zuordnung zueinander ausgesprochen unklar ist. Auf Grund der Erfahrungen, die im Umgang mit allen fünf Textzeugen gewonnen wurden,⁷⁸ wurde für die folgende, neu erstellte Edition jener Codex als Leithandschrift zugrunde gelegt, der insgesamt den besten Text bietet: Handschrift *M*.⁷⁹ Sie gehört zwar zu den jüngsten Handschriften, basiert aber offenbar auf einer sehr guten und vermutlich sehr alten Vorlage, wie sie in Oxford 1455 noch vorhanden gewesen sein dürfte. Der Text von *M* wurde durchgängig mit *V* verglichen; in den Textbestand wurde allerdings nur eingegriffen, um offensichtliche Fehler von *M* zu heilen, nicht jedoch zur Herstellung eines inhaltlich geschmeidigeren Textes. Überall, wo *M* gegenüber dem konstituierten Text abweicht, ist dies im Anmerkungsapparat dokumentiert, die Abweichungen von *V* hingegen werden nicht einzeln gekennzeichnet.

Existence of God«, in: *Franciscan Studies* 42 (1982), S. 248–321, hier: S. 249–250; Allan Wolter, »Scotus's Paris Lectures on God's Knowledge of Future Events«, in: Allan Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca/London 1990, S. 285–333, hier: S. 286 Fußnote 4.

⁷⁷ Klaus Rodler, *Der Prolog der ›Reportata Parisiensia‹ des Johannes Duns Scotus*, Dissertation Innsbruck 1991, S. 13–24; Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 218 Fußnote 5, S. 220–223.

⁷⁸ Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 217–270.

⁷⁹ Damit weicht diese Edition in den Konstitutionsprinzipien und folglich auch im Textbestand von jener in Joachim Söder, *Kontingenz und Wissen*, Münster 1998, S. 225–265, ab.

Steht im *lateinischen* Text das Fußnotenzeichen unmittelbar hinter einem Wort, so ist dieses Wort (oder der in der Anmerkung angegebene Ausdruck) aus *V* geschöpft, die Anmerkung bietet den abweichenden Text von *M*. Steht das Fußnotenzeichen dagegen hinter einem Wort in spitzen Klammern ⟨ ⟩, so handelt es sich um eine Konjektur des Editors, für die sich kein Beleg in einer der herangezogenen Handschriften findet. Runde Klammern () werden nicht als editorische Zeichen, sondern zur Textgliederung verwendet: sie markieren gedankliche Einschübe, die den Satzfluss unterbrechen; der von ihnen eingeschlossene Text ist in *M* bezeugt. In eckigen Klammern [] stehen vom Editor hinzugefügte Überschriften oder Zwischenüberschriften, außerdem Zusätze von *V*, die in *M* fehlen, sowie die Folioangaben der zugrundegelegten Handschrift *M*.

Die erklärenden Anmerkungen in der deutschen Übersetzung beschränken sich auf ein Minimum. Ausführliche Erläuterungen und Interpretationen finden sich in der monographischen Studie *Kontingenz und Wissen*, die gleichsam als Kommentar herangezogen werden kann.