

Meiner

Philosophische Bibliothek

Johannes Duns Scotus

Über die
Erkennbarkeit Gottes

Texte zur Philosophie und Theologie

Lateinisch-Deutsch



JOHANNES DUNS SCOTUS

Über die Erkennbarkeit Gottes

Texte zur Philosophie und Theologie

Lateinisch-deutsch

Herausgegeben und übersetzt von

HANS KRAML
GERHARD LEIBOLD
VLADIMIR RICHTER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1617-5

ISBN eBook: 978-3-7873-3288-5

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Österreichischen Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur, der Universität Innsbruck sowie der Hypo Tirol Bank.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Abkürzungen	VIII
Einleitung	IX
1. Einführung	IX
2. Leben und Werk von Johannes Duns Scotus	XII
3. Zur Begründung der lateinischen Textfassung	XV
4. Zum Inhalt	XX

JOHANNES DUNS SCOTUS

Über die Erkennbarkeit Gottes Texte zur Philosophie und Theologie

Erstes Buch

PROLOG

1. Frage	Ob es für den Menschen in seinem jetzigen Zustand notwendig ist, daß ihm eine Lehre auf übernatürliche Weise eingegeben wird	3
2. Frage	Ob die Theologie von Gott als ihrem ersten Subjekt handelt	21
3. Frage	Ob die Theologie praktisch ist	29

1. DISTINKTION

1. Frage	Es wird nach dem ›frui‹ gefragt, ob es ein vom Willen hervorgebrachter Akt ist oder ein Genuß	45
----------	---	----

2. Frage Ob der Wille, wenn er ein Ziel erfaßt hat,
sich diesem notwendig hingibt 55

2. DISTINKTION

1. Frage Ob es unter den Seienden ein aktual
Unendliches gibt 65
2. Frage Ob es nur einen einzigen Gott gibt 87

3. DISTINKTION

1. Frage Ist Gott auf natürliche Weise durch den
Intellekt des Menschen in seinem jetzigen
Zustand erkennbar? 95
2. Frage Findet sich im Geschöpf eine Spur der
Dreifaltigkeit? 105
3. Frage Ob es im intellektiven Teil der Seele im
eigentlichen Sinn ein Gedächtnis gibt,
in dem sich eine vernunftbestimmte
Form findet, die von Natur aus früher ist
als der Erkenntnisakt 117
4. Frage Ob der erkennende Seelenteil im eigent-
lichen Sinn die vollständige Ursache für das
Hervorbringen aktueller Erkenntnis ist 129
5. Frage Ob der Geist in deutlicher Weise ein Bild
der Dreifaltigkeit ist 135

8. DISTINKTION

- Frage Ob es mit der Einfachheit Gottes vereinbar
ist, daß er zu einer Gattung gehört 147

26. DISTINKTION

Frage	Ob die Personen durch Relationen konstituiert werden	161
-------	---	-----

Zweites Buch

25. DISTINKTION

Frage	Ob etwas anderes als der Wille den Willensakt im Willen wirkursächlich hervorbringt	183
-------	---	-----

Anmerkungen der Herausgeber	201
Literaturverzeichnis	215
Stichwortverzeichnis lateinisch–deutsch	221
Index verborum	225
Index auctorum	231

ABKÜRZUNGEN

- a. Artculus
- c. Capitulum
- d. Distinctio
- t. Textus
- f. Ioannis Duns Scoti Commentaria Oxoniensia 1,2,
ed. M. Fernández García, Quaracchi 1912–14.
- v. Ioannis Duns Scoti Opera omnia, ed. Com. Scotistica
(praes. C. Balić), Civitas Vaticana 1950ff.
- w. Ioannis Duns Scoti Opera omnia, ed. L. Wadding,
Lyon 1639, repr. Hildesheim 1968, Bd. 5–10.

Durch Kleinbuchstaben des Alphabets hinter den Nummern aus den Ausgaben von Fernández García, Wadding und Vaticana werden die Absätze unter den dortigen Nummern angegeben.

EINLEITUNG

1. Einführung

Anhänger und Gegner des Johannes Duns Scotus wußten schon in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts von der Unsicherheit seiner Texte, insbesondere des *Opus Oxoniense*.¹ Die Sorge um diesen bedeutenden Text, um seine Richtigkeit und Authentizität, ist bis heute trotz der gelehrten Untersuchungen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts über diesen Gegenstand und auch trotz der staunenswerten Akribie der *Editio Vaticana* nicht ausgeräumt. Der hier vorgelegte Band steht an bescheidener Stelle in der Tradition der Versuche, auf die Komplexität der Entstehung und Überlieferung des *Opus Oxoniense* hinzuweisen. Es ist längst allgemeine Auffassung geworden, daß die *Ordinatio*, als welche das *Opus Oxoniense* heute meist gilt, in dem auf uns gekommenen Zustand keine Redaktion letzter Hand ist. Scotus hat dieses Werk, das direkt mit keiner Vorlesungstätigkeit in Zusammenhang steht, unvollendet hinterlassen und damit die Tür für vielfältige Bearbeitungen geöffnet, deren Undurchschaubarkeit die Frage der Authentizität einzelner Teile bis heute nicht hat zur Ruhe kommen lassen.

Die Schwierigkeit und Unübersichtlichkeit der überlieferten Texte hat zur Folge, daß Scotus trotz seiner nie bezweifelte Bedeutung für die Geschichte des abendländischen Denkens kaum in Seminaren behandelt werden kann. Die hier vorgelegten Texte sind selbst das Resultat einer zwanzig-

¹ A.M. Landgraf, Rezension von: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. Com. Scoticistica (praes. C. Balić), Civitas Vaticana 1950ff., in: *Theologische Revue* 47 (1951) 217.

jährigen Beschäftigung mit Scotus, den textkritischen Problemen seiner Werke und ihrer Übersetzung. Es sind, so könnte man sagen, Generationen von Studierenden unter Leitung von Professor Vladimir Richter am Entstehen dieser Texte beteiligt gewesen. Angesichts des Zurückgehens der Lateinkenntnisse und der Schwierigkeiten der Lektüre des Werkes des *Doctor subtilis* denken wir mit Respekt an all diese Studierenden zurück und danken ihnen für ihre Leistung, durch beharrliches Nachfragen schließlich die Entwicklung eines deutschen Textes gefördert zu haben, den wir für verständlich und stilistisch erträglich halten. Unser Bemühen war es, bei aller Treue zum Text eine lesbare und verstehbare Übersetzung zu liefern. Trotzdem möchten wir darauf hinweisen, daß eine Übersetzung immer nur den Ausgangspunkt für die eigene Erarbeitung der Gedanken des Autors bildet. Für denjenigen, der sich mit dem lateinischen Text selbst nicht mehr beschäftigen kann, hoffen wir, eine Übersetzung zu bieten, die jedenfalls nicht irreführend ist. Doch auch darin sind wir fehlbar, und Korrekturen und Anregungen werden wir mit größter Dankbarkeit aufnehmen.

Für Seminare unter fachkundiger Anleitung schlagen wir vor, die bekannten Editionen immer neben unserem Text zu berücksichtigen. Die Angaben zu jeder Nummer in den Texten erlauben es, die Texte in den Ausgaben von Fernández García,² Luca Wadding³ und in der modernen *Editio Vaticana*⁴ aufzusuchen und einen Überblick über die Gestalt des Textes, der im Lauf der Geschichte wirksam geworden ist, zu gewinnen. Zur Entstehung des von uns gebotenen Textes wird weiter unten das Wichtigste gesagt werden. Die Heran-

² Ioannis Duns Scoti *Commentaria Oxoniensia* 1,2, ed. M. Fernández García, Quaracchi 1912–14.

³ Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, ed. L. Wadding, Lyon 1639, repr. Hildesheim 1968, Bd. 5–10.

⁴ Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, ed. Com. Scotistica (praes. C. Balić), Civitas Vaticana 1950ff.

ziehung der Editio Vaticana und ihres textkritischen Apparates erlaubt es auch, die Gründe für die von uns getroffenen Entscheidungen zu erkennen und diese wiederum einer kritischen Beurteilung zu unterziehen.⁵ Insgesamt hoffen wir, auf diese Weise der Erforschung des Werkes von Johannes Duns Scotus und seines Einflusses auf das Geistesleben des Abendlandes dienlich zu sein.

Namentlich gilt unser Dank Dr. Klaus Rodler, Dr. Alexander Eichinger und DDDr. Clemens Sedmak, die als Assistenten an verschiedenen Phasen des Entstehens der Auswahl intensiv beteiligt waren. Dieses Buch ist aus der gemeinsamen Arbeit von Hans Kraml, Gerhard Leibold und Vladimir Richter hervorgegangen. Wie bei allen Gemeinschaftsprojekten hat es auch hier in gewissem Umfang eine Arbeitsteilung gegeben. Angesichts des Resultats erscheint es uns aber unangemessen, die jeweiligen Leistungen der einzelnen Autoren genauer anzuzeigen. Hingegen darf nicht verschwiegen werden, daß es Vladimir Richter ist, auf den die Idee zu diesem Buch und die Konstitution des lateinischen Textes zurückgehen.

Der vorzüglichen Übersetzung, die Wolfgang Kluxen von *De primo principio*⁶ veranstaltet hat, verdanken wir sehr viel, auch wenn wir seiner Übersetzung und seinen terminologischen Vorschlägen nicht immer gefolgt sind.

⁵ Detaillierte Überlegungen zu diesen Gründen finden sich bei V. Richter, Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus (Veröffentlichungen der Komm. für die Herausgabe ungedr. Texte aus der mittelalt. Geisteswelt der Bayer. Akademie der Wissensch. Bd.14), München 1988, und ders., Das Werk von Johannes Duns Scotus im Lichte der Literarkritik, Teil 1, in: *Filosofický Casopis* XL (1992) 4, S.639–648; Teil 2: 5, S. 868–886, sowie in mehreren anderen Aufsätzen, neuestens ders., Zur Entwicklung philosophischer und theologischer Lehren bei Johannes Duns Scotus, in: *Studia Mediewistyczne* XXXIV (1999) 157–162.

⁶ Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, hrsg. u. übers. v. Wolfgang Kluxen, Darmstadt 1974.

2. Zum Leben und Werk des Johannes Duns Scotus

Vom Leben des Johannes Duns Scotus besitzen wir nur wenig sicheres Wissen. Das neuere Studium der Quellen, die für seine Biographie verwertbar sind, hat eher manche traditionellen Annahmen erschüttert als neue Wahrheiten ans Licht gebracht. Hinzu kommt, daß einige der vorliegenden historischen Zeugnisse für verschiedene Interpretationen offen sind. Außer dem Todestag (8.11.1308) kennen wir mit Sicherheit nur einige weitere Daten, so den Tag seiner Priesterweihe: Duns Scotus wurde am 17. März 1291 in Northampton vom Bischof von Lincoln, Oliver Sutton, ordiniert. Als Geburtsjahr wird daraus gewöhnlich das Jahr 1266 erschlossen. Wann und wo er in den Franziskanerorden eintrat, ist ebenfalls unbekannt. Sicher ist, daß Scotus im Juli 1300 in Oxford weilte: Er gehörte zu den Kandidaten, denen der Bischof von Lincoln die Beichtjurisdiktion verweigerte; außerdem ist bezeugt, daß Scotus an der *vesperiae disputatio* im Zusammenhang mit der *inceptio*⁷ des Philip Bridlington teilnahm.

Auch von seinen frühen Studien wissen wir nicht viel. Die Vermutung eines Studienaufenthaltes in Paris in den neunziger Jahren findet heute kaum noch Unterstützung, so daß es naheliegt, Oxford als Studienort anzunehmen. Nach neueren Untersuchungen⁸, die allerdings nicht unwidersprochen blieben, könnte die Oxforder Sentenzenvorlesung von Scotus vor 1300 angesetzt werden, nicht erst 1300–1301. Vielleicht schon im Herbst 1300, spätestens jedoch 1301 verließ Scotus Oxford und ging nach Paris, wo er im akademischen Jahr 1302–1303 zum zweitenmal über die Sentenzen las.

⁷ Üblicherweise wurden bei der Einführung eines neuen Magisters in sein Amt feierliche Disputationen abgehalten.

⁸ W.J. Courtenay, *Scotus at Paris*, in: *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale*, Roma 9–11 marzo 1993, ed. L. Sileo, Rom 1995, vol. I, S. 149–163. A.B. Wolter, *Duns Scotus at Oxford*, ebd. S. 183–192.

Ende Juni 1303 mußte er aus politischen Gründen seine Lehrtätigkeit unterbrechen und Paris verlassen, kehrte aber wahrscheinlich bald nach April 1304 zurück. Er erfüllte alle noch ausstehenden Verpflichtungen für den *baccalaureus formatus* und wurde wohl 1305 in Paris zum Magister der Theologie promoviert. Erst mit einer Verzögerung, 1306, erhielt er das Amt eines *Magister actu regens*, das er nur bis 1307 ausübte. Dies ist die allgemein verbreitete Auffassung. Uns ist aber klar, daß man den entsprechenden Text des *Chartularium Parisiense* II,117 auch so verstehen kann, daß Scotus zu diesem Zeitpunkt mit der Sentenzenvorlesung beginnen sollte. In diesem Jahr wurde er nach Köln als *Lector principalis* an den dortigen Franziskanerkonvent geschickt. Dort ist er am 8. November 1308 gestorben. Er liegt in der Kölner Minoritenkirche, wenige hundert Meter vom Grab Alberts des Großen entfernt, begraben.

Scotus hat demnach mit Sicherheit zweimal über die Sentenzen des Petrus Lombardus die zum Erwerb der Lehrbefugnis offiziell erforderliche Vorlesung abgehalten, und zwar in Oxford und in Paris. Eine Reihe von schriftlichen Zeugnissen dieser Tätigkeit ist uns erhalten geblieben, wobei das offenbar angestrebte Hauptwerk unvollendet geblieben ist. Es liegt uns als *Opus Oxoniense* vor, das als, wenn auch nicht fertiggestellte, *Ordinatio* eingeschätzt wird. Dieses *Opus Oxoniense* ist in unterschiedlichen Stadien seiner Bearbeitung in zahlreichen Handschriften und Drucken seit Anfang des 14. Jahrhunderts weit verbreitet. Es ist Gegenstand der von der *Commissio Scotistica* edierten *Ordinatio*.

In nur drei Handschriften bezeugt und nach 600 Jahren wiederentdeckt liegen heute zwei Bücher eines Sentenzenkommentars vor, der ebenfalls die Oxforder Vorlesung darstellt, kompakter und weniger umfangreich als das *Opus Oxoniense*.⁹ Dieses Werk wird heute gewöhnlich »*Lectura*

⁹ Das Werk wurde von C. Balić im Jahr 1926 aufgefunden. Vgl.

Oxoniensis« genannt. Es stellt nach Meinung der großen Mehrheit der Forscher die Endfassung der Vorlesungen in Oxford dar.¹⁰

Schließlich existieren mehrere Reportationen, also Vorlesungsnachschriften, aus der Pariser Sentenzenlesung, bekannt als »Reportata Parisiensia«. Diese Sentenzenlesung ist nicht in einheitlicher Form überliefert. Die verschiedenen Versionen geben sicher die Grundgedanken des Scotus wieder, es ist aber kaum anzunehmen, daß eine Version existiert, die eine abschließende schriftliche Bearbeitung durch Scotus selbst erfahren hat.

Zur Erstellung einer umfassenden Sammlung des von Scotus überlieferten Materials wurden Bestandteile seines Werkes zusammengetragen, um das Opus Oxoniense und die Pariser Reportationen jeweils zu vervollständigen. Unter dem Titel »Additiones magnae« stellen diese Texte Ergänzungen aus den auf Scotus zurückzuführenden Werken dar und sind in diesem Sinn authentisch, stammen aber nach einem handschriftlichen Zeugnis von Wilhelm von Alnwick.

Das Problem der sog. »Reportatio Cantabrigiensis«, die auf eine dritte Lectura der Sentenzen in Cambridge zurückgehen soll, betrachten wir seit den Arbeiten insbesondere von A. Pelzer¹¹ und K. Rodler¹² als erledigt.

Neben diesen zentralen, weil mit der akademischen Laufbahn direkt verbundenen Werken, sind unter dem Namen

C. Balić, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, in: *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* I, Louvain 1927, 56–87.

¹⁰ Selbst wenn jemand diese Meinung nicht teilt, stellt die Lectura eine ausgezeichnete Zusammenfassung dessen dar, was nach dem Ausweis des Opus Oxoniense die Lehre des Duns Scotus ist.

¹¹ *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scotus*, in: *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* 5 (1923) 449–491.

¹² *Der Prolog der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition.* (Diss., ungedr.), Innsbruck 1991.

von Scotus noch »De primo principio«¹³ überliefert sowie eine Reihe von Schriften zum aristotelischen Organon und sog. »Quaestiones super Metaphysicam«.¹⁴

3. Zur Begründung der lateinischen Textfassung

Die für diesen Band ausgewählten Texte sollen einen ersten Einblick in einige grundlegende philosophische und theologische Lehren von Johannes Duns Scotus vermitteln. Folgende Themen werden behandelt: Die Notwendigkeit einer übernatürlichen Lehre, das erste Subjekt der Theologie, ihr praktischer Charakter, die *Fruitio*, der Gottesbeweis, die Einzigkeit Gottes, die Erkennbarkeit Gottes (mit dem wichtigen Problem der Univozität), die Besonderheit des Gottesbegriffs, der (trinitarische) Personbegriff und die Wirkursache des Willensakts. Mit dieser Textauswahl wenden wir uns, wie eingangs gesagt, nicht so sehr an die Fachgelehrten des mittelalterlichen Geisteslebens als vielmehr an philosophisch-theologisch interessierte Studierende. Es ist eine beklagenswerte, wenn auch verständliche Tatsache, daß etwa im universitären Seminarbetrieb das Hauptwerk von Scotus kaum gelesen wird. Die Gründe hierfür dürften hauptsächlich in der in den Editionen dargebotenen Textüberlieferung und -gestaltung liegen, die es schwer macht, die Übersicht über den Argumentationsgang in den einzelnen Quaestiones zu gewinnen. Dabei ist es aus unserer Sicht eine noch ungelöste Frage, ob Scotus selbst oder die komplexe, von verschiedenen Interessen begleitete Überlieferungsgeschichte für diesen Zustand verantwortlich ist.¹⁵

¹³ S. Anm. 5.

¹⁴ Johannes Duns Scotus, *Quaestiones super Metaphysicam*, 2 Bde., ed. G. Etzkorn, St. Bonaventure, N.Y. 1997 (*Opera Philosophica III und IV*).

¹⁵ Es ist jedenfalls klar, daß Scotus sein Werk nicht in der von ihm gewünschten Weise beenden konnte, da er zu früh verstarb.

Die hier vorgelegte Textfassung verlangt nach einer Begründung. Sie folgt keiner der bisherigen Scotus-Editionen, also auch nicht der kritischen Edition der *Commissio Scotistica*, der seit 1950 erscheinenden sog. *Editio Vaticana*, ist andererseits aber auch keine bloße, etwa nach didaktischen Gesichtspunkten vorgehende und die Lektüre erleichternde Textauswahl. Unser Text beruht auf text- und literarkritischen Überlegungen, die zur hypothetischen Rekonstruktion eines Textes geführt haben, der sich erheblich von dem der *Editio Vaticana* unterscheidet.

Man kann davon ausgehen, daß Scotus von seiner Sentenzenlesung in Oxford einen schriftlichen Text, entweder in Form einer *Reportatio* oder als eigene schriftliche Vorbereitung, besaß. Diese Sentenzenlesung und deren schriftliche Fassung müssen als Grundlage aller weiteren Bearbeitungen des Kommentars und der Vorbereitung für die Pariser Sentenzenlesung betrachtet werden. Nach unserer Auffassung ist auch das als »*Lectura Oxoniensis*« bekannte Werk von dieser einen ursprünglichen Sentenzenlesung und ihren schriftlichen Unterlagen abhängig.¹⁶ In der Folge hat Scotus sich beständig mit der Bearbeitung seiner ersten Sentenzenlesung beschäftigt, bald vor allem auch im Hinblick auf die Aufgabe einer zweiten Lesung in Paris. Darüber hinaus scheint er die Absicht gehabt zu haben, einen definitiven Text seines theologischen Bemühens auf der Basis der Vorlesungen von Oxford zu erzeugen. Die Ergebnisse dieser Beschäftigung sind in mehr oder weniger loser Form an den ursprünglichen Text angelagert oder in ihn eingearbeitet worden. Die zahlreichen »*notae criticae*« in vielen Handschriften sind beredte Zeugen dieses Prozesses. Das Resultat dürfte der in der Tra-

¹⁶ Wir können uns hier kurz fassen und dürfen auf die Untersuchungen von V. Richter, vor allem: *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus* (Veröffentlichungen der Komm. für die Herausgabe ungedr. Texte aus der mittelalt. Geisteswelt der Bayer. Akademie der Wissensch. Bd.14), München 1988, verweisen.

dition genannte, leider verlorengegangene »Liber Ioannis« oder »Liber Duns« sein.¹⁷ Dazu kommt noch, daß auf die Lehrtätigkeit des Duns Scotus sehr rasch eine Art von Schulbildung einsetzte, die ihrerseits dazu beigetragen hat, in den ursprünglich lückenhaften Text weitere Elemente, auch aus den sich anschließenden Kontroversen, hineinzuflechten.¹⁸ Dies erklärt sicher einen Teil der oft weit verzweigten Argumentationen, die es so schwer machen, den eigentlichen Gedanken des Scotus im *Opus Oxoniense* zu folgen. Es gibt beim derzeitigen Stand unseres Wissens keinen einzigen Textzeugen, der von solchen weiteren Einflüssen und Zusätzen frei wäre.

Wer den Text, den die *Editio Vaticana* bietet, studiert und mühsam den fortlaufenden Gedanken im »Labyrinth« dieser Textfassung festhalten will, wird – so meinen wir – abgeschlossen sein für die Frage, welches denn wohl der Grund- oder Kerntext war, um den herum sich weitere Bearbeitungen durch Scotus selbst und durch andere Redaktoren angesiedelt haben. Damit wird kein »neues« Werk von Scotus postuliert und auch nicht die Frage der Verfasserschaft der *Lectura Oxoniensis*, der von den meisten Forschern als authentisch angesehenen Textfassung der Oxforder Vorlesung,

¹⁷ Die Existenz dieses Autographs ist u.a. durch Adam Wodeham bezeugt: W.J. Courtenay, Adam Wodeham. *An Introduction to his Life and Writings*, Leiden 1978, S. 44.

¹⁸ »Im Laufe der Zeit liefert jede Schule ihre Kompendien, deren Zweck weniger in der allseitigen Ergründung der Ideen, als vielmehr in einer klaren und systematischen Darstellung derselben ad usum delphini besteht. Handbücher, excerpta, abbreviationes erschienen während des ganzen Mittelalters und wurden manchmal nicht dem Abbreviator, sondern jenem Magister, auf dessen Werk sie sich stützten, zugeschrieben«. C. Michalski, *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*, in: *Scritti di Storia e Paleografia. Miscellanea Francesco Ehrle Vol. 1*, Rom 1924, S. 221. Michalski widmet dem *Opus Oxoniense* von Scotus einen großen Teil seines Aufsatzes (S. 244–258).

berührt. Vielmehr soll im Ausgang vom *Opus Oxoniense*, wie es uns durch eine Vielzahl erhaltener Textzeugen als Resultat einer komplexen Textgeschichte vorliegt, versucht werden, mit Hilfe ebendieser Textzeugen einen »hypothetischen« Text zu rekonstruieren, der auf jeden Fall von Scotus selbst stammt, klar den Gedankengang der einzelnen Quaestionen wiedergibt und ganz am Anfang seiner Sentenzenkommentierung in Oxford (also auch noch vor der sog. »*Lectura Oxoniensis*«) steht, ohne daß damit schon behauptet ist, genau so habe der Text ausgesehen, den Scotus in Oxford vorgetragen hat.

Die – freilich hypothetische – Rekonstruktion des hier vorgelegten Textes geschieht dadurch, daß allen Hinweisen auf Zusätze und Eingriffe in den Text sowie den textkritischen Problemen nachgegangen wird. Dabei werden die späteren Zusätze eliminiert. Praktisch alle Eingriffe in die überlieferten Texte sind ursprünglich auf diese Weise am Text selbst abgedeckt. Interessanterweise kommen mit diesem Verfahren tatsächlich Quaestionen nach dem in den Sentenzenkommentaren der damaligen Zeit üblichen Muster heraus. Sie haben insgesamt dann auch in etwa die Länge jener Quaestionen, die in den *Scripta* anderer Magistri am Ende des 13. Jahrhunderts zu finden sind.¹⁹ Bei dem zusatzfreien Text wird sodann versucht, gemäß der Regel ›*lectio difficilior probabilior*‹ und anderen einschlägigen textkritischen Regeln die vermutlich ursprünglichen Lesarten zu ermitteln. Mit einigem Glück könnte man auf diese Weise den Kernbestand dessen zu fassen bekommen, was den Ausgangspunkt für den

¹⁹ Die ausufernde Länge mancher Quaestionen seit Beginn des 14. Jahrhunderts geht auf die mehrfachen Redaktionen und die Ausarbeitung im Sinn einer *Ordinatio* zurück. Das hat eine enorme Kopflastigkeit der Kommentare zur Folge, die den Einleitungsfragen und den ersten Distinktionen ein beträchtliches Übergewicht verleiht unter oft völliger Vernachlässigung der weiteren Bücher des Petrus Lombardus.

uns heute überlieferten Textbestand des Oxforder Sentenzenkommentars darstellt. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß eine kritische Edition des Werkes von Duns Scotus auch jene Bestände erfassen muß, die von Scotus selbst hinzugefügt oder durch die Schule herangetragen wurden und geschichtlich wirksam geworden sind. Der von uns vorgelegte Text wird daher relativ zur Editio Vaticana, zur Ausgabe Waddings und zu der von Fernández García ausgewiesen. Die Angaben am Fuß des lateinischen Textes zu jeder Nummer unseres Textes sind als Führer durch diese Ausgaben zu lesen. Man kann so dem Gedanken der Quaestionen folgen und die Anlagerungen an den Text richtig zuordnen.

Bekanntermaßen hört der Hinweis auf die Textgenese durch die »notae criticae« nach den Anfangsquaestionen in den Handschriften auf. Das zwingt dazu, auf der Basis der vorliegenden »notae« für die weiteren Quaestionen Textteile hypothetisch als Erweiterungen anzunehmen, die nach unserer Auffassung nicht in den zu vermutenden ursprünglichen Quaestionenbestand passen. Da hier dann allerdings nur noch gelegentlich textkritische Probleme Hinweise geben können, ist die Erstellung dieser Texte besonders problematisch. Dementsprechend müssen die Texte mit noch größerer Vorsicht verwendet werden. Es empfiehlt sich daher immer die Beziehung der Editio Vaticana. Dennoch ist der von uns verwendete und übersetzte Text grundsätzlich keine Art von (weiterer) Abbreviation oder Kontamination, sondern ein handschriftlich gesicherter Text, durch den lediglich bestimmte Textteile für eine erste Beschäftigung mit den Texten des Scotus in den Hintergrund gestellt werden, aus dem sie bei Bedarf durch Benützung der Editio Vaticana oder der Waddingschen Ausgabe wieder hervorgeholt werden können. Der gebotene Text stellt damit einerseits lediglich eine Textauswahl dar und darf daher nicht als neues Werk von Scotus angesehen werden, welches das ursprüngliche Wort des Scotus darstellte. Die Auswahl wird andererseits

aber nach Hinweisen im Text erzeugt und könnte in die Nähe eines Textes führen, der von Scotus selbst zum Ausgangspunkt für seine verschiedenen Bearbeitungen genommen wurde. Nach unserer Auffassung hat Scotus bis zu seinem Lebensende am *Opus Oxoniense* gearbeitet, und die letzten Eingriffe von seiner Hand in diesen Text stellen das dar, was wir als seine zuletzt vertretene Auffassung ansehen können. Warum er bis zuletzt an der Oxfordter Version seiner Sentenzenkommentierung gearbeitet hat, ist eines der vielen Rätsel um die Person des Johannes Duns Scotus.

Die in eckige Klammern ([]) gestellten Überschriften stammen aus den Gliederungsnotizen von M. Fernández García. Erforderliche Ergänzungen im Text haben wir in spitze Klammern < > gesetzt.

4. *Zum Inhalt*

A. PROLOG

a) *Quaestio 1*

Die erste *Quaestio* des Prologs zum Oxfordter Sentenzenkommentar von Johannes Duns Scotus geht auf ein Zentralthema der philosophisch-theologischen Anthropologie ein: »Ist es für den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustand notwendig, daß ihm eine Lehre auf übernatürliche Weise eingegeben wird?« Scotus exponiert das Problem durch die Gegenüberstellung von Philosophen und Theologen. Die Philosophen – zu denken ist hier vor allem an Aristoteles – vertreten die Vollkommenheit der Natur, die Theologen erkennen dagegen ihre Mangelhaftigkeit und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Vollendung. Die Problemstellung ist nicht nur selbst theologischer Art, sondern setzt ein anderes theologisches Problem als gelöst voraus, an das Aristoteles nicht hatte denken können, nämlich das der gegenwärtigen Lage des Menschen in *statu naturae lapsae*. Aus rein philoso-

phischer Sicht haben wir nichts, was auf die Notwendigkeit übernatürlichen Wissens hinwiese. Aus christlicher Sicht dagegen entsteht die Frage, ob eine philosophische Erkenntnis allein, d. h. ohne Vervollkommnung durch eine übernatürlich geoffenbarte Wahrheit, für den Menschen ausreicht, um an sein letztes Ziel, sein ewiges Heil bei Gott, zu gelangen. Die Philosophie genügt nach Scotus für die Erkenntnis dieses Ziels nicht. Mit dieser Beurteilung wird der Philosophie nicht ein Mangel vorgehalten, sondern ihr wird eine Grenze gezogen gegenüber dem Wissen, das nur die übernatürliche Offenbarung mitteilen kann.

Damit steht Scotus bei der Frage, wie der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand verfaßt ist, so daß er überhaupt Adressat der übernatürlichen Offenbarung werden kann. Dazu ist eine Erläuterung der Unterscheidung von ›natürlich‹ und ›übernatürlich‹ notwendig. ›Natürlich‹ und ›übernatürlich‹ sind keine Begriffe, die Seienden in sich zukommen und diese voneinander unterscheiden. Was die beiden Begriffe meinen, wird deutlich, wenn man die Beziehung des aufnehmenden Intellekts zu dem Agens betrachtet, das den Intellekt zu einer Erkenntnis bewegt. Scotus gibt zwei terminologische Bestimmungen von ›übernatürlich‹. In einem ersten Sinn ist übernatürlich im gegenwärtigen Zustand des Menschen diejenige Erkenntnis, die durch ein Agens hervorgerufen wird, das ohne Rückgriff auf das sinnliche Vorstellungsbild (*phantasma*) und *intellectus agens* als konkurrierende Teilursachen auf den *intellectus possibilis*²⁰ einwirkt. Natürlich ist umgekehrt eine Erkenntnis dann, wenn diese eben durch die beiden Teilprinzipien im *intellectus possibilis* hervorgebracht wird. In einem zweiten Sinn kann übernatürlich diejenige Erkenntnis genannt werden, die dadurch entsteht, daß das übernatürliche Agens nicht in seiner eigentüm-

²⁰ Zu *intellectus agens* und *intellectus possibilis* siehe unten, Kommentar zu Prol. Q.1, n.5, S. 202f.

lichen Wesenheit (sub propria ratione) tätig wird, sondern über die Stellvertretung eines anderen Gegenstands. Dieses stellvertretende Agens ist Gott, insofern er die Offenbarung gewährt und zum Menschen spricht. Diese faktische Vermittlung schränkt, obwohl sie selbst übernatürlich ist, die Deutlichkeit der Erkenntnis ein. – Die Philosophen, die von einer Mangelhaftigkeit der Natur nichts wissen, behaupten, daß eine übernatürliche Lehre nicht notwendig ist, weil das natürliche Erkenntnisvermögen von sich aus jedem Erkennbaren in jeder Hinsicht entspricht. Das gilt nach Meinung der Theologen nicht uneingeschränkt: Für die im Glauben festzuhaltenden Wahrheiten bedarf es eines übernatürlichen Agens, das die Entsprechung von erkennendem Intellekt und erkannter Heilswahrheit herstellt. Es ist dies Gott selbst, der sich dem Menschen mitteilt, so weit es für das menschliche Heil erforderlich und wie es für ein menschliches Wesen faßbar ist. Es gibt daher keine übernatürliche Offenbarung im eigentlichen Sinn, die nicht Selbstmitteilung Gottes wäre.

b) Quaestio 2

Scotus ist Theologe und will Theologie treiben. Wovon handelt die Theologie? Anders gefragt: Was ist ihr erstes Subjekt? Subjekt ist der Gegenstand, über den ein Prädikat ausgesagt wird. Zum Begriff des ersten Subjekts gehört, virtuell alle Wahrheiten eines betreffenden Habitus in sich zu enthalten, d. h. über dieses Subjekt können alle Termini der betreffenden Wissenschaft prädiziert werden. Im Falle der Theologie ist nach Scotus das erste Subjekt Gott selber, und zwar Gott nicht unter einer bestimmten Rücksicht, sondern Gott in der Bestimmtheit seiner singulären Wesenheit. Nur in seiner Wesenheit, wie sie in sich ist, enthält Gott alle Sätze der Theologie. Die Einsicht in die Wesenheit Gottes kann auf natürlichem Weg nicht erbracht werden. Dafür ist die Theologie

angewiesen auf übernatürliche Offenbarung und auf Glauben. Kennzeichen einer geoffenbarten Wahrheit ist, daß sie auf ein übernatürliches Agens zurückgeht, das den Intellekt zu dieser Wahrheit geneigt macht. Ersichtlich entstehen aus diesen Bestimmungen unüberwindliche Schwierigkeiten mit dem Wissenschaftsverständnis des Aristoteles in den *Zweiten Analytiken*. Im weiteren, augustinisch geprägten Verständnis kann aber Theologie als sicheres Wissen gelten.

c) Quaestio 3

Charakteristisch für Scotus (und die franziskanische Tradition) ist die Auffassung, daß Theologie eine praktische Wissenschaft ist. Mit dem Begriff ›praktische Wissenschaft‹ bezieht sich Scotus auf die aristotelische Unterscheidung der Wissenschaften in theoretische, d. h. um ihrer selbst willen, und praktische, d. h. um des Handelns willen betriebene Disziplinen. Im Mittelpunkt der Quaestio steht Scotus' Definition von ›Praxis‹. Danach ist Praxis ein Akt des Willens, nicht des Intellekts. Wenn dieser Akt so gewählt wird, daß er der zuvor erkannten rechten Einsicht (recta ratio) entspricht, ist er ein rechter Akt. Jede Erkenntnis, die einem Akt des Wollens vorausgeht und die ihrem Inhalt nach geeignet ist, diesen in der rechten Weise zu leiten, ist eine praktische Erkenntnis. Die Hinordnung auf Praxis kommt der praktischen Erkenntnis vor jedem Akt des Wollens zu und hat ihren Grund im Inhalt (obiectum) des Erkannten.

Mit ihrer Hinordnung auf Praxis folgt die Theologie der Ordnung der Offenbarung, die ja als solche nicht darin aufgeht, unsere theoretische Kenntnis von Gott zu erweitern, sondern die uns zu einer dem göttlichen Willen entsprechenden Praxis führen soll.

B. 1. DISTINKTION

a) Quaestio 1

Im Mittelpunkt dieser Quaestio steht die Erörterung der Begriffe ›frui‹ und ›fruitio‹. Hierbei kommt der Zusammenhang mit der scotischen Auffassung von Theologie als praktischer Wissenschaft zum Ausdruck: Das höchste Ziel des Menschen, wie es die Offenbarung vorstellt, ist Gott. Dieses Ziel wird aber nicht durch eine bloße Erkenntnis, sondern durch rechte Praxis erreicht. Die Gott konforme Praxis ist in ihrer Vollgestalt die Gottesliebe, deren Vollendung in der ›fruitio Dei‹ besteht. ›Frui‹, traditionell mit ›genießen‹ übersetzt, ist etwas dem Willen, nicht dem Intellekt, Zugehöriges. Der Wille als natürliches Vermögen ist die Hinneigung der menschlichen Natur zur Selbstverwirklichung. Die Akte des Willens sind frei gewollt, unbeschadet der vorausgehenden, aber nicht bestimmenden (determinierenden) Akte des Intellekts. Der Mensch vollzieht also das ›frui‹, das ›Genießen‹, in voller Freiheit. ›Frui‹ besteht, nach der maßgeblichen Definition des Augustinus, darin, etwas um seiner selbst willen anzuhängen. Gegensatz dazu ist das ›uti‹, das ›Gebrauchen‹. Darin geschieht etwas um eines anderen Zwecks willen. In der Tradition wurde die Frage erörtert, ob das ›frui‹ ein Akt des Willens sei oder ein Genuß oder beides. Scotus führt verschiedene Autoritäten an und scheint der Auffassung den Vorzug zu geben, ›frui‹ sei beides, Akt und Genuß.

b) Quaestio 2

Der Wille ist frei, daher bringt er auch seine Akte frei hervor. Die Möglichkeit zur freien Entscheidung erhält der Wille nicht erst vom (notwendig wirkenden) Intellekt, sie liegt in ihm selbst. Der Wille wählt seine Ziele und Zwecke selbst. Zwar kann

der Wille nur ein Objekt wollen, das ihm zuvor der Intellekt darbietet. Aber im Objekt liegt nicht die Ursache des Wollens, sondern ausschließlich im Willen selbst. Weil dieser frei ist, kann er in bezug auf jedes Objekt, selbst auf das höchste, nämlich die *beatitudo*, ein Wollen oder Nichtwollen vollziehen. Was für die Ziele gilt, gilt auch für die Mittel, die zum Ziel führen: Auch diese kann der Wille frei wählen. Es ist gerechtfertigt, bei Scotus vom Primat des Willens gegenüber dem Intellekt zu sprechen.

C. 2. DISTINKTION

a) Quaestio 1

Der philosophische Gottesbeweis innerhalb der theologischen Synthese: Hier wird die Struktur des Verhältnisses von Philosophie und Theologie sichtbar. Scotus ist der Überzeugung, daß innerhalb der geoffenbarten Wahrheit ein gewisses natürliches Wissen als konstitutives Medium ihrer Verstehbarkeit anwesend ist. Daher muß Theologie bei ihrer Bemühung um Einsicht in die übernatürliche Wahrheit auch eine methodische Reflexion auf das in ihr enthaltene natürliche Wissen treiben. Der Theologe muß auch Philosoph sein. In seinem erbsündlich geschwächten Zustand vermag der Mensch die göttliche Wesenheit, wie sie in sich ist, nicht zu erkennen. Das unter den gegenwärtigen Bedingungen von Gott erste und vollkommenste Erkannte, von dem alle durch die Offenbarung vermittelten Wahrheiten des Habitus ›Theologie‹ ausgesagt werden können, ist der Begriff des ›unendlichen Seienden‹. Scotus will in dieser Quaestio zeigen, daß es ein aktual (also nicht nur potentiell) Unendliches gibt. Damit ist allerdings ein seinem Vermögen nach Unendliches (*virtute infinitum*), nicht ein quantitativ Unendliches gemeint. Quantitatives ist auch für Scotus im Anschluß an Aristoteles immer nur potentiell unendlich.

Zuerst wird bewiesen, daß es unter den Seienden ein schlechthin Erstes gibt, das durch eine dreifache Erstheit ausgezeichnet ist: ein Erstes gemäß der Wirkursächlichkeit, der Zielbestimmtheit und dem Vorrang. Die Beweise stützen sich darauf, daß es weder bei der wesentlich noch der beiläufig geordneten unendlichen Ursachenreihe ein erstes unabhängiges Glied gibt. Es muß, will man der Zirkelargumentation entgehen, eine unabhängige Ursache angenommen werden, die nicht innerhalb der Reihe steht. Die Unendlichkeit des Ersten wird dreifach bewiesen: aus der unendlichen Bewegung, der Zielbestimmtheit und dem Vorrang. Der Begriff des Unendlichen ist der Schlüssel zum Verständnis des Wesens Gott in der Fülle seiner Vollkommenheiten. Das Unendliche übertrifft jedes Endliche über jedes angebbare Verhältnis hinaus. Sein Begriff wird vom Endlichen her gewonnen und zeigt sich nur in der Negation des Endlichen.

b) Quaestio 2

Nachdem das Dasein eines unendlichen Seienden bewiesen ist, wird hier die Frage erörtert, ob dieses das einzige ist. Scotus verwendet hier wieder das Wort ›Gott‹, worauf er beim Beweis des Ersten verzichtet hat. Er fragt also: Gibt es nur einen einzigen Gott? Über die Antwort kann es keine Unschlüssigkeit geben. Daß es nur einen einzigen Gott gibt, wird in dieser Quaestio auf dreifachem Weg bewiesen: aus dem Begriff des unendlichen Gutes, des unendlichen Vermögens und der (im Glauben angenommenen) Allmacht. Der ›Nerv‹ der Beweise liegt im Begriff des Unendlichen, wie er in der vorangegangenen Quaestio dargelegt wurde: Die Natur des Unendlichen impliziert ihre Einzigkeit. Die Beweise folgen der Vernunft, ohne zu bestreiten, daß die Einzigkeit Gottes eine geoffenbarte Wahrheit ist.