

## Praktische Philosophie

*Johannes Duns Scotus. Freiheit, Tugenden und Naturgesetz. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Tobias Hoffmann (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 2) Freiburg im Breisgau 2012, 318 S., ISBN 978-3-451-34039-0.*

Die theologisch-philosophische Konzeption von Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) kann man in mehrerer Hinsicht als bahnbrechend bezeichnen, denn sie beeinflusste maßgebend die spätere Entwicklung des theologisch-philosophischen Denkens. Die rezensierte Publikation *Johannes Duns Scotus. Freiheit, Tugenden und Naturgesetz* stellt in gewisser Hinsicht die Landkarte dar, in der die von Scotus bewirkten Rupturen und Neuanfänge in der Ethik abgelesen werden können. Autor und Übersetzer ist Scotus-Forscher Tobias Hoffmann, der an der Katholischen Universität von Amerika in Washington tätig ist. Ich konzentriere mich hier hauptsächlich auf die einführende Studie.

Hoffmann hat die wichtigsten Texte zur Ethik des Duns Scotus gewählt und nach systematischen, nicht chronologischen Kriterien geordnet. Dies hat den Vorteil, von verschiedenen Gesichtspunkten her Scotus' Auseinandersetzung mit den Grundthemen der Ethik wie Willensfreiheit, Verhältnis von Wille und Verstand, Selbstbewegung des Willens, die Verbindung der Tugenden sowie eine innovative Auffassung des Naturgesetzes betrachten zu können.

Nach eigener Aussage verfolgt der Autor ein bescheidenes Ziel: Die Studie möchte den ersten Kontakt mit dem ethischen Denken von Duns Scotus für Nichtspezialisten ermöglichen. Bei der Darstellung äußert der Autor sehr selten seine persönliche Auffassung zu gegenwärtigen Forschungsdebatten, aber der reiche Fußnotenapparat bietet Hinweise auf die Quellen, in denen sich solche Debatten abspielen. Das Hauptziel der Publikation ist eher pädagogisch-didaktisch. Diesem Zweck sind auch die Ausdrucksweise und der Stil angepasst: beide sind klar und leserfreundlich.

Der erste übersetzte Text kommt aus Scotus' Metaphysikkommentar IX, q. 15. Das Thema dieser Quästion ist der Unterschied zwischen rationalen und irrationalen aktiven Vermögen. Diesen von Aristoteles diskutierten Unterschied interpretiert Scotus als Unterschied zwischen Natur und Willen. Das zentrale Unterscheidungskriterium zwischen diesen Vermögen besteht in der Weise, wie sie ihre Akte ausüben, d. h. ob sie von außen oder von selbst determiniert sind. Wird der Unterschied zwischen rationalen und irrationalen Vermögen als Unterschied von Wille und Natur verstanden, so hat das die Konsequenz, dass der Verstand kein ratio-

nales Vermögen ist. Nur der Wille kann als rationales Vermögen im wahren Sinne bezeichnet werden. Der Wille ist nämlich von selbst indeterminiert und bestimmt sich von selbst. Diese Merkmale machen den Willen im ganzen Universum einzigartig.

Die Psychologie der Freiheit ist im Text von Lectura II, d. 25 präsentiert, der chronologisch der früheste dieser Textsammlung ist. Die zentrale Frage dieses Textes ist, wie der Willensakt entsteht. Die Meinungen von Scotus' Vorläufern können in zwei Gruppen eingeteilt werden: 1. Die Totalursache des Willensaktes ist der Wille allein, während der Verstand nur das Hindernis der Unwissenheit beseitigt, woraufhin sich der Wille von selbst bewegt (Heinrich von Gent). 2. Die Totalursache ist der erkannte Gegenstand in der Vorstellung (Gottfried von Fontaines). Duns Scotus weist beide Positionen ab. Zur ersten bemerkt er, die Kausalität des Gegenstandes werde ungenügend gewürdigt (intensivere Liebe einer Fliege wäre vollkommener als weniger intensive Liebe Gottes), die zweite Position würde zu Determinismus führen. Scotus wählt den »Mittelweg« und schreibt sowohl dem erkannten Gegenstand als auch dem Willen spezifische Kausalität zu, wobei die Kausalität des Willens als vollkommener bezeichnet wird. An diese Position knüpft später Petrus Aureolus an. Duns Scotus revidiert aber diese Auffassung in der späteren Phase seines Lehrens und stimmt sachlich mit der Position des Heinrich von Gent überein.

Der dritte übersetzte Text (Ordinatio II, d. 6, q. 1), gleichwohl einem hochtheologischen Problem gewidmet (der Sünde Luzifers), hat seinen systematisch-philosophischen Kern in der Frage, ob auch im Fall der Unfehlbarkeit des Verstandes der Wille falsch handeln kann. Der intellektualistischen Lösungsstrategie nach ist solche Abweichung von Verstand und Wille unmöglich. In Scotus' Auffassung ist der Wille ebenso wie die Vernunft *vis collativa*, das heißt ein diskursives Vermögen, das mentale Relationen hervorbringen kann. Als im Vergleich zur Vernunft stärkeres Vermögen kann der Wille daher die richtige Verstandeserkenntnis »auf den Kopf« stellen. Die Sünde besteht also im Willen selbst und ist nicht auf einen Verstandesirrtum zurückzuführen.

Der folgende Text (Ordinatio II, d. 6, q. 2) vergegenwärtigt und vertieft die Problematik der Freiheit aus der Sicht von Duns Scotus. Mit anderen Denkern seiner Zeit sagt Scotus, rationale Geschöpfe finden ihre Erfüllung in der Schau Gottes, insbesondere in der unmittelbaren Liebe zu Gott. Aber nach Scotus ist das Streben nach der Glückseligkeit nicht notwendigerweise mit einem sittlichen Wert verbunden. Während Thomas von Aquin einen Motivationsmonismus lehrt (der Wille will alles der

Glückseligkeit wegen), vertritt Scotus einen Motivationsdualismus. Demzufolge gibt es im Willen zwei gegensätzliche Motivationen/Neigungen, zwischen denen die Willensentscheidungen oszillieren. Die erste Motivation/Neigung ist zum Angenehmen (*affectio commodi*) beziehungsweise zur Maximierung des persönlichen Vorteils, die zweite ist die Motivation/Neigung zum Gerechten (*affectio iustitiae*), der gemäß das jeweilige Gute um seiner selbst gewollt wird, d. h. aufgrund seines inneren Wertes. Durch diesen Motivationsdualismus trennt Scotus die Sittlichkeit von der Glückseligkeit: Sittliches Handeln verfolgt in der Regel nicht das Endziel der Glückseligkeit, sondern einen Wert als solchen, der durchaus mit der persönlichen Glückseligkeit unvereinbar sein kann. In diesem Sinn ist die Ethik von Duns Scotus anti-eudaimonistisch und anti-naturalistisch, womit sie vom systematischen Gesichtspunkt der kantischen Ethik ähnlich ist.

Der nächste Bruch, mit dem Scotus das spätere ethische Denken beeinflusste, ist seine Neukonzipierung der damals herrschenden Meinung von der Verbindung der Tugenden. Diesem Thema ist hauptsächlich Ordinato III, d. 36 gewidmet. In der aristotelischen Tradition ist die Klugheit (*prudentia*) die Tugend, die alle moralischen Tugenden verbindet (denn ohne Klugheit gibt es keine moralischen Tugenden, und ohne die moralischen Tugenden gibt es keine Klugheit); in der stoisch-patristischen Tradition sind die Kardinaltugenden komplementär. Scotus setzt sich mit diesen Traditionen auseinander, indem er sagt, die Tugenden seien nicht verbunden, sondern könnten getrennt gehabt werden: Da die Aktivitäten, durch welche die Tugenden entstehen, separat sind, können auch die Tugenden als Resultate dieser Aktivitäten getrennt sein. Auf diese Weise vermeidet Scotus auch ein theoretisches Problem: Die Verbindung der Tugenden impliziert zirkuläre Prioritätsbeziehungen. Die Klugheit ist nach allgemeiner Auffassung ein Habitus des Verstandes, die moralischen Tugenden versteht Scotus als Habitus des Willens. Nach Scotus entsteht die Klugheit aus richtigen ethischen Urteilen, während die moralischen Tugenden dadurch entstehen, dass der Wille frei entscheidet, der richtigen Einsicht des Verstandes zu folgen. Daraus folgt, dass die Klugheit auch ohne moralische Tugenden existieren kann, nämlich wenn es ein richtiges Verstandesurteil gibt, der Wille es aber nicht ausführt. Zudem besitzt nach Scotus jede moralische Tugend ihre eigene Klugheit, d. h. es gibt eine Vielzahl von Klugheiten. Von der Klugheit als solcher kann man nur im weiteren Sinne sprechen; Scotus versteht sie als Einsicht in das erste praktische Prinzip (das Gebot der Gottesliebe). Scotus diskutiert die Verbindung der theologischen Tu-

genden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und kommt zum Schluss, dass sowohl die moralischen als auch die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung ohne Liebe nur als unvollkommene Tugenden existieren können. Die Liebe verleiht allen Tugenden den Vollkommenheitscharakter und das echte christliche Ethos.

Der letzte analysierte Text ist Ordinato III, d. 37, in dem Scotus seine originelle Theorie des Naturgesetzes konzipiert. Das entscheidende Problem der Ethik als solcher besteht in der Beantwortung der Frage, worin die ethischen Normen letztendlich gründen. Ist es die natürliche und notwendige Richtigkeit, die vom Verstand erkannt wird, oder ist es die Entscheidung des obersten Gesetzgebers, in der die Normen ihre Promulgation finden? Scotus setzt sich mit diesen Problemen in der Beantwortung von zwei Fragen auseinander: Ob alle Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz gehören, und ob Gott von ihnen befreien kann. Die scotische Naturgesetzkonzeption hat zwei Ebenen: Das Naturgesetz im strengen Sinne und im weiteren Sinne. Zur ersten Ebene gehören analytisch notwendige präskriptive Sätze und solche, die syllogistisch daraus abgeleitet werden können. Zur zweiten Ebene gehören solche Sätze/Normen, die mit den ersten in der „größeren Übereinstimmung“ stehen. Inhalt der ersten Gruppe bilden grundsätzlich das evidente und analytische Gebot der Liebe zu Gott, denn Gott ist das höchste Gut und es wäre widersprüchlich, dass dieses Gut nicht geliebt werden soll. Von diesem Gebot kann Gott nicht befreien, denn sonst würde Gott etwas Widersprüchliches zu sich selbst erlauben. Anders ausgedrückt, zum Naturgesetz im strengen Sinne gehören die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs. Zum Naturgesetz im weiteren Sinne gehören solche Normen, die in der „größeren Übereinstimmung“ mit ihm sind (z. B. bezüglich des Privateigentums oder der Monogamie). Diese Normen sind nicht analytisch und notwendig wahr, sondern sie sind von Gott offenbart. Dennoch sind sie nicht irrational und willkürlich. Vielmehr sind die Normen beider Gruppen auf natürliche Weise vom menschlichen Verstand mit einem unterschiedlichen Grad der Sicherheit/Notwendigkeit/Gültigkeit erkennbar. Offenbarung steht nicht im Widerspruch zur natürlichen Erkenntnis des Menschen. Wir stimmen mit Hoffmanns These überein, Scotus sei ein gemäßigter Voluntarist, denn Gott lügt nicht und er handelt rational, was impliziert, dass er den menschlichen Verstand nicht in den Irrtum führen kann und dass seine Rationalität von der des Menschen auch natürlich erkennbar ist. In diesem Zusammenhang ist die vom Autor angegebene Anmerkung zur gegenwärtigen Diskussion über diese Problematik sehr hilfreich.

Der letzte Abschnitt besteht in der Auswertung der Grundcharakteristik der Ethik von Duns Scotus als Abstandnahme vom Naturalismus. Freiheit und Ethik beginnen nach Scotus dort, wo die Natur (notwendigkeit) endet (S. 46). Die Ethik von Duns Scotus beginnt nicht bei der Deskription der natürlichen Anlagen des Menschen, in denen sich seine Primärgüter zeigen, sondern bei den analytisch evidenten Prinzipien, die als feste Grundlage der Ethik fungieren können. Den ethischen Wert besitzt nur das, was sittlich richtig ist, und nicht das, was die affektive Konstitution des Menschen zum Ausdruck gibt.

Die rezensierte Publikation entsteht aus der ausgezeichneten Kenntnis der vielen Winkel des scotischen Denkens und seiner relevanten Interpretationen. Der lateinische Text wurde gelegentlich verbessert und teilweise sind zutreffendere Quellenangaben gemacht worden (siehe z. B. S. 110, Anm. 33). Der Autor formuliert in verständlicher Weise für eine breitere Leserschaft die Grundprobleme der scotischen Ethik und die Hauptargumente ihrer Lösung. Hoffmann situiert das Denken von Duns Scotus nicht nur in den damaligen historisch-philosophischen Kontext, sondern auch im Rahmen seiner Biographie. Zugleich wird auf die Entwicklung des scotischen Denkens hingewiesen, auf seine unmittelbare Nachfolger und seinen weiteren historisch-philosophischen Einfluss. Hoffmanns Interpretationen entstanden aus einer gründlichen Arbeit mit dem Primärtext, was der Leser im Original »verifizieren« kann. Zusammen mit der Lektüre der rezensierten Publikation sei auch das Buch *Johannes Duns Scotus. Pariser Vorlesungen über Kontingenz und Wissen*, Herder 2005 (Verfasser ist J. R. Söder) empfohlen. Beide Publikationen ergänzen sich thematisch: durch die Lektüre von beiden Büchern kann der Leser ein plastisches Bild vom ethischen Denken des Duns Scotus gewinnen. Der Autor bietet klare Vergleiche von Scotus' Denken mit seinen maßgebenden Zeitgenossen. Alle genannten Merkmale der Arbeit von Hoffmann machen das Buch lesenswert. Es ist ein willkommener Beitrag zur Vertiefung und Propagierung der Philosophie von Duns Scotus nicht nur im deutschsprachigen, sondern auch im mitteleuropäischen Raum. Das in der Einführung gestellte Ziel, den ersten Zugang zu Scotus' ethischem Denken zu ermöglichen, ist vollkommen erfüllt. Nach dem rezensierten Buch können nicht nur Scotus-Spezialisten greifen, sondern grundsätzlich alle, die sich für die mittelalterliche Philosophie und ihre Bedeutung in ihrem engeren oder breiteren historisch-philosophischen Kontext interessieren.

*Michael Chabada, Bratislava*

## Zweites Vatikanum

*Brunero Gherardini: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs. Übersetzt von Claudia Barthold, Mülheim/Mosel: Carthusianus Verlag (Peter Barthold, Poststr. 5, D-54486 Mülheim/Mosel, E-Mail: carthusianus@t-online.de) 2010, ISBN 978-3-941 862-01-2, 239 S., € 17,80.*

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde von Papst (1958) Johannes XXIII. (1881–1964) am 11. Oktober 1962 eröffnet und von Papst (1963) Paul VI. (1897–1978) am 8. Dezember 1965 abgeschlossen. In vier Sitzungsperioden wurden viele Beschlüsse gefasst und Dekrete verabschiedet, wobei ein lehrmäßiger Unterschied zwischen einer Konstitution (über die Kirche, Liturgie, Offenbarung) und einfachen Erklärungen (über die christliche Erziehung, Massenmedien, Religionsfreiheit, Beziehungen zu anderen Religionen einschließlich Judentum) besteht. Auch wenn kontroverse Dokumente ihrer kanonischen Natur nach nicht in dem Maße einen bindenden Inhalt haben wie dogmatische Konstitutionen, sind sie doch Ausdruck des lebendigen Lehramts der Kirche und somit auch ernst zu nehmen. Für die authentische Interpretation der Konzilstexte in Kontinuität mit der Tradition ist das Magisterium der Kirche zuständig, das die katholische Lehre festlegt und auf mögliche offene Fragen antwortet. Die Schwierigkeiten, das Zweite Vatikanische Konzil richtig zu begreifen, entstammen zum Teil den Konzilsdokumenten selbst, die nicht immer in wünschenswerter Klarheit abgefasst oder undeutlich sind, und darum einer lehramtlichen Auslegung bedürfen.

Der Verfasser, geb. 1925 in Prato / Toskana, emeritierter Theologieprofessor an der Päpstlichen Lateranuniversität für Ekklesiologie und Ökumenismus sowie amtierender Kanoniker der Päpstlichen Basilika St. Peter in Rom, konstatiert mit der vorliegenden kritischen Sichtung der theologischen Kernprobleme manche Fehlinterpretationen oder fehlende Interpretationen der Konzilstexte, die allzu oft durch die Berufung auf einen diffusen »Geist des Konzils« entstanden sind. In neun Kapiteln geht er auf den Wert und die Grenzen des Zweiten Vatikanums, die Tradition, die Liturgie, das Problem der Religionsfreiheit, den Ökumenismus und die Gefahr des Synkretismus sowie die Lehre über die Kirche in Lumen gentium ein, womit er sich de facto gegen eine Umdeutung (Paradigmenwechsel) des Konzils wendet, in Italien repräsentiert von Giuseppe Dossetti, dem Gründer der »Schule von Bologna«, die zunächst unter Giuseppe Alberigo und dann Alberto Melloni eine ausdrückliche »Hermeneutik der Diskontinuität«, also eine Hermeneutik