

Hoeres, Walter, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 1.) München, Anton Pustet, 1962. 8<sup>o</sup>, 324 S. – Kart. DM 38,-.

In dem hier angezeigten Werk bearbeitet H. eine Frage, die im Denken des Duns Scotus eine zentrale Stellung einnimmt. Der Vf. entwickelt die Willenslehre des Doctor Subtilis aus dessen Seinslehre, indem er den Willen als reine Vollkommenheit (*perfectio simpliciter*) darstellt.

Im 1. Teil der Arbeit werden Wesen und Erkenntnis der reinen Vollkommenheit im allgemeinen dargelegt (15–72). Zunächst gibt H. eine Einführung in die für Scotus typische blickweise Erkenntnismethode. Dann erläutert er den Begriff der reinen Vollkommenheit, den Scotus dem *Monologium* Anselms von Canterbury entnommen hat. Die Definition lautet: *Perfectio simpliciter est, quae in quolibet habente ipsam melius est ipsam habere quam non ipsam habere*. Mit dieser Begriffsbestimmung soll zum Ausdruck gebracht werden, daß es für den jeweiligen Träger immer besser sei, die reine Vollkommenheit zu besitzen, als alles andere zu haben, was mit dieser unverträglich ist. Die reinen Vollkommenheiten selbst sind alle in einem Subjekt miteinander vereinbar und können in verschiedenen Modi existieren, welche die unterschiedlichen Intensitätsgrade bezeichnen. Der göttliche Wille existiert im Modus der Unendlichkeit, der geschöpfliche im Modus der Endlichkeit. Das gegenseitige Verhältnis von Vollkommenheit und Modus läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ihre Einheit ist so innig, daß sie keine Zusammensetzung bilden;

zwischen beiden besteht nicht einmal ein formaler, sondern nur ein modaler Unterschied. Der mit dem Modus gegebene Intensitätsgrad kontrahiert die Vollkommenheit zur Diesheit, übt also die Funktion der individuellen Differenz aus. Die reine Vollkommenheit verhält sich gegenüber den jeweiligen Modi indifferent, so daß ihre *ratio formalis* durch den Grad der Intensität keine Veränderung erfährt. Von dieser Begriffsbestimmung ausgehend zeigt der Vf., daß die scotische Univokation keineswegs im Widerspruch zur realen Analogie steht, vielmehr diese erst ermöglicht. Abschließend stellt H. die reine Vollkommenheit in ihrer vollendeten Gestalt dar. Die verschiedenen reinen Vollkommenheiten sind in Gott sowohl voneinander als auch vom göttlichen Wesen formal verschieden, schließen sich aber auf Grund ihrer Unendlichkeit gegenseitig ein. Nach diesen grundsätzlichen Darlegungen der reinen Vollkommenheit im allgemeinen geht der Vf. nun zur Willenslehre selbst über.

Er behandelt im 2. Teil das inhaltliche Wesen des Willens als reine Vollkommenheit (73–240), wo er sich zu Beginn mit dem Willen im Modus der Unendlichkeit befaßt (73–112). Nach Scotus ist die Freiheit nicht etwas, das zum Willen hinzukäme; sie gehört vielmehr als positive Bestimmung zum Wesen des Willens. Sie bildet die dem Willen eigentümliche Wirkweise, nach der sich dieser selbst zu seinem Akt bestimmt. Dem Willen als freiem Wirkprinzip steht die Natur als naturhaft wirkendes Prinzip gegenüber, so daß Freiheit und Naturhaftigkeit als »wesentliche Differenzen« der Wirkprinzipien in Erscheinung treten. Dagegen stellen Notwendigkeit und Kontingenz nur »akzidentelle Differenzen« dar, die das Wesen der Freiheit nicht berühren und in der konkreten Existenzweise des Willens gründen. Freiheit schließt folglich nur die Naturhaftigkeit aus, nicht aber die Notwendigkeit. Die mit der Freiheit gegebene Selbstbestimmung genügt indes noch nicht, das Wesen des Willens ganz zu erfassen. Denn »bloße Selbstbestimmung des Willens allein wäre richtungs- und maßstabslos«; es muß noch die Rationalität hinzukommen, die dem Willen eine »inhaltliche Richtung«, einen »Zug zum Guten« gibt. Dadurch erhält die Selbstbestimmung einen Maßstab, der sie befähigt, dem Gegenstand jeweils gerecht zu werden. Der sich selbst bestimmende Wille besitzt daher in sich eine alle aktuellen Entscheidungen vorausgehende Entschiedenheit für das Vernünftige. Freiheit und Rationalität sind identisch und bilden in ihrer Einheit die reine, einfache Vollkommenheit »Wille«. Anhand dieser Konzeption erklärt nun der Vf., warum Gott sein freies Wollen ad intra notwendig vollzieht; ferner zeigt er, daß Gott auch in seinem Handeln ad extra an seine Wesensguteit gebunden ist, weshalb bei Scotus von einer Willkür Gottes keine Rede sein kann, und daß das göttliche

kontingente Wirken nach außen keine Unvollkommenheit einschließt. Bei der Behandlung des Willens im Modus der Endlichkeit (113–240) stellt der Vf. zuerst die Frage nach der Möglichkeit des Abfalls vom Guten. Die Defektibilität ist dem geschöpflichen Willen auf Grund seiner Schwäche eigen, die ihm nach dem Maß seiner Intensität anhaftet. Die Fähigkeit zur Sünde gehört also nicht zum Wesen der Freiheit, sondern ist eine Folge der seinhaften Schwäche des Willens. Anschließend kommt der Begriff der Naturtendenz zur Sprache. Man muß nach Scotus zwei Fähigkeiten des Willens unterscheiden; die eine geht auf die eigene Vollendung des Willens und seines Trägers aus (*affectio commodi*), die andere zielt auf das Gute um seiner selbst willen (*affectio iustitiae*). In der letzten Fähigkeit besteht die dem freien Willen eigentümliche Naturtendenz (*libertas innata*), die diesen zu den Akten uneigennütziger, ekstatischer Liebe hinneigt. Wie sich die inklinierende Wirksamkeit vollzieht, stellt H. an der Habituslehre und an der unmittelbaren Erfahrung dar. Schließlich ist noch ein Kapitel der Rationalität des endlichen Willens gewidmet, wo das Verhältnis zwischen Intellekt und Wille näher erläutert wird: Der Wille ist die Totalursache seines Wollens, während dem Intellekt die Rolle einer notwendigen Bedingung zufällt; der Wille ist aus sich und nicht erst durch Teilhabe an der geistigen Erkenntnis inhaltlich rational bestimmt.

Der 3. Teil beschäftigt sich mit der formalen Betrachtung des Willens als einfacher, reiner Vollkommenheit (241–293). Der Vf. wendet sich zunächst den Seelenfähigkeiten zu, die als seismäßige Beschaffenheiten der Seele, also als Qualitäten, gekennzeichnet werden. Im folgenden Abschnitt zeigt er, daß die Tätigkeiten der Geistseele, zu denen der Willensakt gehört, ebenfalls als Qualitäten oder qualitative operationes zu fassen sind, die ihren Träger vervollkommen. Ferner wird die formale Struktur der Selbstbewegung des endlichen Willens untersucht und festgestellt, daß dieser unter allen Potenzen allein sein Handeln formaliter und zugleich effective in seiner Macht hat und daher in seiner Wirksamkeit von allen äußeren Agentien unabhängig ist. Ein letzter Abschnitt veranschaulicht die formale Struktur der geistigen Tätigkeiten am Beispiel des Erkennens.

Im 4. und letzten Teil behandelt H. die Einheit von inhaltlicher und formaler Betrachtung des Willens, indem er den geschöpflichen Willensakt in seiner Vollendung untersucht (295 bis 331). Die Vereinigung mit Gott als dem beseligenden Gut vollzieht sich nicht unmittelbar in der Wesenheit des Geschöpfes, sie läßt sich vielmehr nur durch eine Potenz verwirklichen, die durch ihre Tätigkeit Gottes Wesen berührt, wobei man jedoch beachten muß, daß nach der Lehre des Scotus die Potenzen mit der Wesenheit realidentisch sind. Als die Tätigkeit, die

die Seligkeit formell konstituiert, ist der Willensakt anzusehen, weil er am innigsten, d. h. am unmittelbarsten, mit dem höchsten Gut vereinigt. Der Selige vollzieht diesen Akt nicht mit absoluter Notwendigkeit, wohl aber mit unfehlbarer Sicherheit.

Der Vf. beschränkt sich nicht auf die Wiedergabe der scotischen Ansicht, sondern weist auch wiederholt auf deren Beziehung zur modernen Philosophie, vor allem zu Husserl, hin. Zu der wertvollen Arbeit, die durch die Fülle der behandelten wie gestreiften Probleme sehr anregend ist, seien jedoch noch einige Bemerkungen gestattet. Es fällt auf, daß der Vf. keinerlei Bezug auf die *Additio magna* nimmt, deren Bedeutsamkeit für eine Darstellung der Willenslehre des Duns Scotus allein schon aus der Verwendung ersichtlich ist, die sie bei Gilson, Johannes Duns Scotus 601 ff. findet. Diese *Additio* wurde von C. Balić veröffentlicht in: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Löwen 1927, 264–301. Dieses Werk fehlt jedoch im Literaturverzeichnis. Zugleich sei noch auf andere einschlägige Literatur verwiesen: C. Balić, *Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti*, in: *Antonianum* 28 (1953) 261–306, bes. 286–290, wo Balić auf das Zeugnis des Wilhelm von Alnwick hinweist, nach dessen Äußerung Scotus über die Beziehung zwischen Intellekt und Wille beim Zustandekommen des Willensaktes in Oxford eine andere Meinung als in Paris vertreten habe. Damit wird die Frage einer Lehrentwicklung bei Scotus aufgeworfen, mit deren Möglichkeit H. allerdings nicht zu rechnen scheint. Ferner Ph. Böhner, *Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus*, in: *Wiss. und Weish.* 2 (1935) 1–17; W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*, Göttingen 1954; A. da Positoma, *Il volontarismo in G. Duns Scoti*, in: *Studia Patavina* 5 (1958) 136–138; G. Stratenwerth, *die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Göttingen 1951; R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig 1900, wäre wohl wegen des maßgeblichen Einflusses, den dieses Werk auf die Scotusinterpretation ausgeübt hat, auch noch erwähnenswert gewesen. Außerdem hält sich der Vf. beim Zitieren der ersten Distinktionen des ersten Buches der *Ordinatio* nicht regelmäßig an die kritische Vaticana-Edition, von der im Jahre 1959 bereits fünf Bände vorlagen (*Ord. I, Prol. und Dist. 1–25*), sondern benützt daneben willkürlich auch die alte Wiedergabe von Vivés. So wird beispielsweise auf einer Seite (46) dieselbe Distinktion einmal nach Vivés und einmal nach der neuen Ausgabe angeführt. Wenn auch der alte Druck die Gedanken des Scotus im wesentlichen richtig wiedergibt, so trifft das prinzipiell nicht immer auch auf die einzelnen Sätze und kurzen Abschnitte zu, die doch oft als Belege herangezogen werden. In diesem Zusammenhang darf einmal grundsätzlich darauf hingewiesen

werden, daß man, solange die neue Edition nicht abgeschlossen ist, zur Ergänzung des alten Druckes auf handschriftliche Quellen zurückgreifen muß, um eine adäquate Scotusinterpretation mit Sicherheit vorlegen zu können. Für die Pariser Vorlesung kommt hier die sog. *Reportatio maior* in Frage, die den Vermerk trägt, Scotus habe sie selbst gutgeheißen, und daher eine besondere Autorität besitzt. Außerdem darf die *Lectura prima* nicht übersehen werden, welche die Vorlesung des Duns Scotus in Oxford enthält und erstmals in der neuen *Vaticana*-Ausgabe veröffentlicht wird; denn sie bietet zuweilen nähere Erklärungen, die in der Pariser Vorlesung und in der *Ordinatio* fehlen. Inzwischen ist der erste Band dieses Werkes (*Lect. I, Prol. und Dist. 1–7*) im Jahre 1960 als Band XVI der Gesamtausgabe erschienen. Dieser grundsätzliche Hinweis darf jedoch nicht mißverstanden werden, als ob die Benützung von Hss in jedem Fall, etwa auch in der hier besprochenen Arbeit über die Willenslehre, zu völlig neuen Ergebnissen führen müßte. Ferner wäre der Leser dem Vf. recht dankbar, wenn er die Belegstellen für jene Autoren, die außer Scotus zur Sprache kommen, regelmäßig vorfände. Es ist jedoch nicht einmal die für den Begriff der reinen Vollkommenheit bedeutende Stelle aus Anselms *Monologium* angegeben; sie findet sich in c. 15 (*PL* 158, 163; ed. Schmitt I 28 f.). Weiter stößt man des öfteren auf Unklarheiten, die leicht zu Mißverständnissen führen, so z. B., wenn S. 77 *producere* mit »wirken« wiedergegeben wird; Scotus selbst unterscheidet scharf zwischen *operari* = wirken und *producere* = hervorbringen (z. B. *Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 311*). S. 256, Anm. 3 heißt es: »Scotus reserviert für diese *actus secundi* = Qualitäten den Ausdruck *operatio*, der diese also von den Tätigkeiten = *actiones* abgrenzt.« Tatsächlich teilt Scotus die geschöpfliche *actio* in eine *actio de genere qualitatis* und in eine *actio de genere actionis* unter. Der Terminus *actio* wird von Scotus also auch im Zusammenhang mit der *qualitas* gebraucht (*Ord. I d. 3 p. 3 q. 4 n. 601 bis 604; d. 6 q. un. n. 14*). Auf S. 113 steht »Sündhaftigkeit«, wo es »Fähigkeit oder Möglichkeit zur Sünde« heißen müßte. Auf der nächsten Seite wird ausdrücklich bestätigt, daß nur die Möglichkeit des Abfalls gemeint sei. Der Begriff Sündhaftigkeit besagt jedoch nach allgemeinem Verständnis nicht die reine Möglichkeit zur Sünde, sondern bringt ein tatsächliches Anhaften der Sünde zum Ausdruck. S. 289 lesen wir: »... beim Intellekt aber genügt schon die *memoria perfecta*, wie Scotus mit vom hl. Augustinus übernommenen Begriffen sagt. Diese besteht in der aktuellen Gegenwart des Objektes...« Nach Scotus besteht die *memoria perfecta* nicht im gegenwärtigen Objekt, noch weniger in der Gegenwart des Objekts, sondern im Intellekt, dem sein Objekt aktuell gegenwärtig ist, wie es deutlich

in dem Zitat S. 289, Anm. 40 heißt und auch auf der folgenden Seite vom Vf. selbst bestätigt wird. Solche nicht präzise Ausdrucksweise erleichtert die Lektüre nicht und bietet Anlaß zu vermeidbaren Mißverständnissen. H. kommt an verschiedenen Stellen auf die Gegensätze zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus zu sprechen, wobei er sich regelmäßig zur Ansicht des *Doctor Subtilis* bekennt. Diese Stellungnahme, so begründet sie u. U. sein mag, sollte trotzdem nicht dazu verleiten, wiederholt die Unterlegenheit der entgegengesetzten Lehrmeinung zu unterstreichen, vor allem, wenn es sich dabei um die Ansicht eines Denkers vom Format eines Thomas von Aquin handelt. Schließlich wäre noch eine genaue Schreibweise der Namen ausländischer Autoren wünschenswert, wie Balić statt Balic (11, 315, 320), Longpré statt Longpre (11) und Étienne statt Etienne (316); diese letzte Bitte dürfte wohl eher an den Verlag als an den Verfasser gerichtet sein. Trotz der hier angezeigten Schönheitsfehler stellt die Arbeit von W. Hoeres einen sehr begrüßenswerten Beitrag zur Scotusforschung dar.

München-Eichstätt

Friedrich W e t t e r