

Ausbruch aus der Zeit blitzt das Gültige auf ... Ähnliche Gedanken entwickelt *K. H. Volkmann-Schluck* (311–325) anhand von Platons „Politikos“. *Ludger Oeing-Hanhoff* (375–409) bietet eine vorzügliche Darlegung über die Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis bei *Descartes*. *Norbert Hinske* (410–427) befaßt sich mit der Eigenart von Kants anthropologischen Vorlesungen; *Odo Marquard* (428–442) mit dem Umschlag der Geschichtsphilosophie des Deutschen Idealismus in Weltanschauungstypologie à la Dilthey: Symptom eines Resignationsprozesses; *Michael Theunissen* (461–490) skeptisch mit den Personbegriffen moderner Anthropologien, speziell kritisch zur christlichen Fassung, auch bei M. Müller. *Otto Pöggeler*, über existentielle Anthropologie (443–460), gelangt naturgemäß in die Nähe der Ansätze Max Müllers: Das Denken hat seinen kritischen Charakter „darin zu bewähren, daß es noch, soweit ihm das möglich ist, die eigene Beortetheit durch die Geschichte der Wahrheit mitzudenken versucht“ (458).

Sollen wir sagen: das Gespräch geht weiter – oder: daß wir auf das von Max Müller angekündigte Werk über transzendente Erfahrung warten, das die von ihm so eindrucksvoll umrissene „Rahmen-Aufgabe“ (4: 251) kohärent und konkret mit dem Inhalt einer philosophischen Anthropologie füllt (2: 51)?! – Nur eine Lappalie ‚historischer‘ Ungenauigkeit möchte der Rez. noch monieren, im „Symbolos“ (30): als M., weil ihm die *venia legendi* vom damaligen Regime versagt blieb, 1940/41 als Erzbischöflicher Dozent in Freiburg Philosophie unterrichtete, gehörten zu seinen Hörern nicht nur elsässische Theologiestudenten, sondern auch badische – der Rez. zum Beispiel. W. Kern, S. J.

Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celebrati, *Studia scholastico-scotistica. De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Vol. I–IV. Gr. 8^o (XVIII u. 438 S.; VIII u. 747 S.; IX u. 806 S.; IX u. 844 S.) Romae 1968. 25.000 L.; 40.— \$.

Die Commissio Scotistica unter Leitung von *Carlo Balić, O. F. M.*, hat nunmehr in vier stattlichen Bänden die Akten des internationalen Kongresses vorgelegt, der aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier von Duns Scotus (1265/6–1308) in Oxford und Edinburgh stattfand. Durch übersichtliche Gliederung ist das gewaltige Material aufgeschlüsselt worden. Ein Vorwort weist jeweils auf Sinn und Stellenwert der Themen eines Bandes hin.

Bd. I hat das Gesamthema: „*Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*.“ Dankenswerterweise führt er zunächst alle 126 Namen und Anschriften der mit Ansprachen, Vorträgen in der Vollversammlung und Kurzreferaten in den Sektionen hervorgetretenen Kongreßteilnehmer an: die 4 Bände enthalten insgesamt 123 wissenschaftliche Beiträge und Referate, die zum Teil wesentlich für den Druck erweitert worden sind. Dann folgen ein Überblick über den Verlauf des Kongresses (3–29) und ein dokumentarischer Teil (33–61), der u. a. das Apostolische Schreiben „*Alma parens*“ von Papst Paul VI. enthält, in dem die überragende Bedeutung von Duns Scotus aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier gewürdigt wird. Der wissenschaftliche Teil ist in zwei Abschnitte gegliedert: „*De ambitu historico*“ und: „*De Ioannis Duns Scoti vita operibus ac methodo*.“ In letzterem verdienen *Balić*'s Ausführungen „*De methodo I. Duns Scoti*“ (395–422) Beachtung. Liest man im ersten Abschnitt die Beiträge von *Hadrian Borak, O. F. M. Cap.*, „*Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti*“ (113–138), *Walter Hoeres*, „*Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus*“ (139–168), *Ibrahim Madkour*, „*Duns Scot entre Avicenne et Averroès*“ (169–182) und *Miguel Cruz Hernández*, „*El avicenismo de Duns Escoto*“ (183–205), dann kann man es geradezu als Ergebnis dieses Bandes bezeichnen, daß der Platonismus von Scotus und seine Abhängigkeit von Avicenna schärfer als bisher deutlich geworden ist: Platonismus, weil Scotus den schauend hinnehmenden, entdeckenden Charakter des geistigen Erkennens so ernst nimmt, daß die begrifflichen Unterscheidungen unvermittelt solche der Sache widerspiegeln; Abhängigkeit von Avicenna, weil er sich in seiner Metaphysik stets von der Einsicht leiten läßt, daß das Sosein einer Sache nichts anderes sei als nur dieses Sosein. Daher kommt alles darauf an, vor der Betrachtung der konkreten Realität ihr reines Wesen in den Griff zu bekommen,

um von ihm her seine Verwirklichung zu begreifen. Auch das Sein wird zwar nicht als Sosein, wohl aber, wie das *Gilson* einmal treffend formuliert hat, nach Art eines Soseins erfaßt, um auf diese Weise von dem ausgehen zu können, was Sein überhaupt und in sich bedeutet. So kommt *H. Borak*, der sicher den bedeutendsten in dieser Gruppe von Beiträgen geliefert hat, zu dem Ergebnis, daß Scotus die ratio entis ‚reducit ad id quod est, considerando illud formaliter et abstrahendo a quolibet quod non sit ens formaliter. Ista restrictio conceptus entis, considerati ab intrinseco est possibilis solum quando ascenditur a campo entium realium ordinis aristotelici, et quando ens consideratur quidditative‘ (135 f.). Mit Recht stellt daher *M. Cruz Hernández* heraus, daß Avicenna für Scotus der Ausgangspunkt schlechthin in der Philosophie sei (193). Aber gerade weil der Platonismus von Scotus ganz von Avicenna her bestimmt ist, sind einige Anmerkungen zu dem grundlegenden Beitrag von *Borak* über Scotus‘ Platonismus erforderlich.

Nach B. ist der Angelpunkt der scotischen Metaphysik die Lehre, daß Gott alle Dinge vorgängig zu ihrer Erschaffung und unabhängig von ihr durch seine Erkenntnis ‚in esse intelligibili‘ hervorbringt (120 f.). Dieses Sein, das den Dingen im göttlichen Verstand zukommt, wird von Scotus auch als ‚esse secundum quid‘ oder ‚esse deminutum‘ bezeichnet. Bei diesem handelt es sich also tatsächlich um Sein, wenn auch um ein Sein im göttlichen Verstande, denn die ‚prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et in ens in anima‘ (Ord. I d. 36 n. 36 Vat.). In der Lehre vom esse intelligibile sieht B. nun den platonischen Wesenszug der scotischen Metaphysik und die konsequente Anwendung des platonischen Grundsatzes: ‚Quidquid est obiectum intellectus habet aliquod esse proprium‘ (122). Dieser von Scotus hochgehaltene Grundsatz, der in verschiedener Weise vom göttlichen und menschlichen Verstand gelte, offenbare den echt platonischen Realismus seiner Philosophie: ‚qui radicaliter exprimitur duplici ordine existentium, et secundum quem entia in ordine reali aliquo modo ab entibus in ordine cognitionis dependent‘ (122). Danach reiche das Sein so weit wie das esse intelligibile, und wir finden in B.s Abhandlung immer wieder Formulierungen, die diese das Sein allererst stiftende Funktion des göttlichen Verstandes hervorheben: wie der Verstand den Dingen die Autonomie ihrer eigenen Intelligibilität verleihe, so der (göttliche) Wille die Autonomie der Existenz (126). Oder: die Wahrheit der Dinge, durch die sie auch für uns einsichtige Gegenstände seien, hänge nach Scotus vom Verstand Gottes ab: ‚sine cuius esse et agere reale illa obiecta non haberent esse intelligibile‘ (131). Oder: indem Scotus notwendige Wesenswahrheiten als solche zum Thema mache, betrachte er sie immer schon in ihrem ‚esse intelligibile‘, wie sie vom göttlichen Verstand hervorgebracht werden. In dieser Blickrichtung, die die Wesensnotwendigkeit auf die ‚necessitas obiectorum in esse intelligibili producta ab intellectu Dei‘ zurückführt (132), sieht B. die Quintessenz des Platonismus von Scotus (a. a. O.).

Man wird nicht bestreiten können, daß diese Formulierungen sich auf Texte von Scotus stützen können. Aber die Frage bleibt, woher die Possibilia nach Scotus ihre innere Möglichkeit und das heißt ihre innere, wesensnotwendige Stimmigkeit besitzen. Ist das Wesen „Mensch“ erst dadurch eine in sich mögliche Einheit, daß es von Gott als esse intelligibile konstituiert wird oder nicht vielmehr schon aus sich? Wenn selbst Gott an der Notwendigkeit des Widerspruchsprinzips und damit an der inneren Notwendigkeit der Wesenheiten nichts ändern kann, ist es dann nicht mißverständlich zu sagen, daß er sie allererst in ihrem esse intelligibile konstituiert? Nimmt er sie dann nicht auch in wohlzuverstehendem Sinne, der die besonderen Bedingungen des göttlichen Erkennens beachtet, hin – so wie sie in ihrem notwendigen „in sich“ eben nur hingenommen werden können? Diese Fragen müssen gerade an Scotus gerichtet werden, der in der Nachfolge Avicennas ebenso scharf wie Heinrich von Gent das ‚in se‘ (Heinrich spricht vom ‚ad se‘) der Wesenheiten betont: ihre in sich geschlossene und notwendige Konsistenz. B. macht selbst darauf aufmerksam, daß Scotus immer wieder einschärft, das possibile sei ‚ab infra‘ dem Unmöglichen entgegen gesetzt und in dieser inneren Möglichkeit notwendig (123). Ebenso wie das Notwendige aus sich heraus notwendig sei, sei das Unmögliche aus sich unmöglich, denn ‚utrumque est id quod est propter suam structuram intrinsecam‘ (124). Diese Feststellung B.s trifft genau die Intention von Scotus, der als methodisches Leit-

prinzip häufig einprägt: „quidquid est ex se aliqualē, est necessario tale“ (Ord. I d. 3. n. 323). Bevor die besonderen Bedingungen ihrer Verwirklichung erfaßt werden, muß jede Wesenheit zunächst in ihrem reinen „Für sich“ betrachtet werden. Ohne diskursives Hin und Her sisiert der einfache Hinblick in ihr selbst und ihrer „Besonderheit“ als diese bestimmte Wesenheit. Von aller Wesenserkenntnis gilt daher sinngemäß, was Scotus von der Erkenntnis völlig einfacher Gegenstände sagt: „Quia tale ‚simpliciter simplex‘ omnino est ignotum, nisi secundum se totum concipiatur“ (Ord. I. d. 3 n. 148). Wie gesagt, kommt diese Auffassung von Wesen und Wesenserkenntnis ganz von der tiefen Erfahrung Avicennas her, daß die Wesenheiten auch rein in sich unserer Erkenntnis vorgegeben sind. Diese Erfahrung bewog Heinrich von Gent, ihnen ein ‚esse essentiae‘ zuzuschreiben, das Scotus als unvorstellbares Reich zwischen Sein und Nichts ablehnt. Es war wohl die Polemik gegen dieses esse essentiae, die ihn das esse intelligibile als einziges Sein, das die möglichen Wesenheiten vor ihrer Erschaffung haben können, besonders stark betonen ließ. Wenn also von Platonismus bei Scotus gesprochen werden soll, dann scheint er uns viel eher in diesem beständigen Leitmotiv der scotischen Philosophie, nämlich der schauenden Hinnahme der vorgegebenen, in sich faßbaren Wesenheiten zu liegen als in dem Gedanken, daß Gott sie allererst in ihrem Sein konstituiert. Nach Platon erfaßt der Geist in entdeckender Schau die Wesenheiten, und mit Recht betont *Jos. de Vries, S. J.*, daher, daß der „Platonismus aller Zeiten“ Erkenntnis „als geistige Schau“ begriffen habe (vgl. Kant und die Scholastik heute [Pullach 1955] 3). Von der Logik der Sache wie auch vom so verstandenen Platonismus des Doctor Subtilis her scheint uns also das Gegenteil der Feststellung B.s richtig: Scotus betone das esse intelligibile so stark, um die innere Möglichkeit des Seienden zu rechtfertigen. Denn was auch von Gott nicht erkannt werde, sei eben nichts und könne auch nicht erschaffen werden (124). Ist es nicht nach Scotus eher so, daß sich aus der inneren Möglichkeit und Konsistenz der Wesenheiten allererst die Möglichkeit für sie ergibt, esse intelligibile zu sein? B. bemerkt denn auch ganz im Sinne des scotischen Platonismus, wie wir ihn verstehen, daß die möglichen Wesenheiten ‚a Deo intelliguntur‘ (124) und daß ‚ipse primus intuetur obiectum . . . cognitionis verae et certae‘ (129) und in ganz unverfänglichem Sinne, dem jeder zustimmen könnte, daß nach Scotus die Dinge in ihrer Erzeugung als esse intelligibile zuerst in ihrer Möglichkeit offenbar werden (122. 124. 133). Aber auch diese Formulierungen verschärfen nur die Frage, wie nach Scotus die Konstitution der Objekte in esse intelligibili ihre Intelligibilität und Wahrheit schlechthin und damit auch für den menschlichen Verstand begründen könne (vgl. a. a. O. 129 ff.), da doch gerade Scotus so deutlich betont, daß die Wesenheiten von sich her und in sich für jede Erkenntnis faßbar seien.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir den Wert der Arbeit von B., der selbst immer wieder auf den Begriff des in sich Möglichen bei Scotus zu sprechen kommt (a. a. O. 122 ff.), in keiner Weise herabsetzen. Ihr Wert besteht gerade darin, daß sie eine umfassende kritische Untersuchung des Zusammenhanges des esse intelligibile und des „in sich“ der Wesenheiten bei Scotus anregt. Auch wollen wir keineswegs behaupten, daß sich unser Problem allein bei Scotus findet, aber es ist hier besonders brisant wegen des esse secundum quid, das die Wesenheiten nach ihm in der Erkenntnis Gottes gewinnen und in dem offensichtlich das esse essentiae des Heinrich von Gent in neuer Form wiederkehrt.

Auch der kurze Artikel von *Hildebert A. Huning, O. F. M.*, „Petrus de Trabis: ein Vorläufer des Johannes Duns Scotus in der Lehre vom Formalunterschied“ (285–295), weist die Forschung auf Probleme hin, die der von Avicenna bestimmte Platonismus von Scotus aufgibt. Seit *Bernhard Jansen, S. J.*, seine Arbeit über die geschichtliche Entwicklung der *Distinctio formalis* veröffentlicht hat, wurde immer deutlicher herausgearbeitet, daß diese Lehre keineswegs von Scotus erfunden worden ist. Bonaventura, Olivi, Petrus de Trabis, Heinrich von Gent haben in je verschiedener Weise diese Lehre von den ‚rationes reales‘, wie sie Olivi nennt. Aber H.s Beitrag macht auch deutlich, daß noch keine Einigkeit darüber besteht, ob diese Lehre wirklich bei allen Denkern im Sinne einer in der Sache vorgegebenen Unterscheidung und damit eines von Avicenna moderierten Platonismus zu verstehen sei oder ob nicht auch von einigen Vertretern eine Linie

zu Suárez' *distinctio rationis ratiocinatae* führt (a. a. O. 295). Eine wirklich umfassende Darstellung, die die Lehre von der Formalunterscheidung geschichtlich entwickelt und systematisch abgrenzt, könnte hier allein Antwort geben.

Bd. II ‚*Problemata Philosophica*‘ ist in drei große Abschnitte eingeteilt: ‚*Ex gnoseologia et metaphysica*‘ (3–362); ‚*Ex theologia naturali*‘ (363–574); ‚*Ex philosophia hominis*‘ (577–734). Da die Auseinandersetzung um die angebliche, reine Essenzenmetaphysik von Scotus noch immer anhält, dürften die aufeinanderfolgenden Referate von *Allan B. Wolter*, *O. F. M.*, „*Is Existence for Scotus a perfection, predicate or what?*“ (175–182) und *Etienne Gilson*, „*Sur la composition fondamentale de l'être fini*“ (183–198), besonderes Interesse beanspruchen. Aber W., der durch seine Arbeiten vor allem über die Transzendentalien bei Scotus bekanntgeworden ist, kann diesmal keine neuen Einsichten vorlegen. Der Beitrag zeigt nur eines, das aber gründlich: daß man der Seinslehre von Scotus nicht mit den Mitteln der modernen sprachanalytischen Philosophie und Symbolik beikommen kann. Die Anwendung abstrakter Symbole (177) überrascht hier ebenso wie der Vergleich mit Aussagen Russells oder Wittgensteins (179), weil das, was Existenz, Sein, Vollkommenheit, Modus bei Scotus bedeuten, sich nur im Eingehen auf die einmalige, „inhaltliche“ Besonderheit, die diese Begriffe bei ihm haben, klären läßt: man erinnere sich an das, was wir über das „*Sosein des Seins*“ bei Scotus mit Borak und Gilson gesagt haben.

Die Arbeit *Gilsons* bietet trotz ihrer Kürze einen meisterhaften Durchblick durch Scotus' Seinslehre. Vor allem macht sie *den* Begriff deutlich, ohne den diese in hoffnungslose Aporien verstrickt bliebe. Denn wenn der univoke Seinsbegriff ebenso von Gott und Geschöpfen ausgesagt werden kann, scheint die Konsequenz unvermeidlich, daß er ähnlich wie Gattungsbegriffe nur durch hinzukommende Differenzen zum Begriff eines bestimmten (göttlichen oder geschöpflichen) Seins kontrahiert werden kann. Die Schwierigkeit löst sich durch Scotus' Begriff des Modus oder Grades an Sein, der einer Sache zukommt. Während in seinem großen Scotus-Werk die Schlüsselrolle dieses Begriffs nicht genügend deutlich wird (in der 1959 erschienenen Übersetzung ist er nur dreimal erwähnt), betont G. nunmehr mit Recht, diese Lehre von den Modi sei „*une pièce essentielle de la doctrine scotiste*“ (185). Das univoke Sein könne von Bestimmungen affiziert werden, die seine Einfachheit nicht aufheben: dies seien die Modi als Grade, nicht aber als (inhaltliche) Differenzen des Seins. Auch der Begriff des modal bestimmten unendlichen oder endlichen Seins bleibt so einfach. Wie es möglich ist, daß das reine univoke Sein seine Einfachheit in der näheren Bestimmung durch den Modus nicht verliert, kann wiederum nur die einfache Einsicht dessen zeigen, was „*Sein*“ auf der einen Seite und Modus = Grad auf der anderen Seite bedeuten. Diese an sich inexplicable Einsicht wird am besten durch das Bild vom Modus als der Intensität oder der Quantität des jeweiligen Seienden beschrieben. Jede Wesenheit ist so ein bestimmtes Maß an Sein, das dem Seienden selbst möglich ist (186 f.). Betrachten wir die modale Bestimmung jedoch im Lichte des Seins überhaupt oder des „*Soseins des Seins*“, dann verhält sich Sein anders zum Modus der Unendlichkeit als zu dem der Endlichkeit. Zu jenem hat es eine innere Affinität, denn es ist in sich selbst ohne Begrenzung auf ein bestimmtes Maß an Sein und daher sozusagen natürlicherweise unendlich. Vom Sein als solchem her gesehen besteht also nicht das Problem, wie es unendlich, sondern wie es endlich sein kann. Daher findet sich in jedem endlichen Seienden eine Zusammensetzung „*ex entitate aliqua quam habet, et carentia alicuius gradus perfectionis entis – cuius ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax*“ (Ord. I d. 8 n. 32). Dieser tiefste Punkt der scotischen Lehre von der Endlichkeit der Dinge wird von G. meisterhaft dargestellt. Jene Zusammensetzung hat nichts mit der thomistischen zwischen *essentia* und *esse* zu tun. Sie offenbart sich nur von dem her, was Sein in sich selbst ist und bedeutet, aber deshalb prägt sie doch das endliche Sein nicht weniger. Auch mit diesem fesselnden Beitrag bestätigt G. jene tiefe Abhängigkeit Scotus' von Avicenna, deren Nachweis sein Verdienst ist.

Von den Arbeiten über die Erkenntnislehre von Duns Scotus ist die Gegenüberstellung von *W. Kluxen* „*Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken*“ (229–240) besonders erwähnenswert. Auch bei diesem wichtigen Thema zeigt sich, daß „*das skotische Denken von*

ganz anderen Motiven bewegt und strukturiert ist als das thomistische“ (235). Mit Recht stellt Verf. als ganz grundlegendes Motiv den „unbedingten Willen“ heraus, „den Begriff als eindeutigen klaren und distinkten zur Herrschaft zu bringen“ (235). Darin ist Scotus wiederum tief von Avicennas Konzeption des reinen Wesens bestimmt, weshalb auch nicht zufällig für ihn „Grundlage und Halt jedes Erkennens der einfache Hinblick des Verstandes auf die Sache ist“ (ebd.).

Im Abschnitt ‚Ex theologia naturali‘ beweist die wie immer von profundem Textkenntnis getragene Arbeit von *Timotheus Barth*, O. F. M., über „Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus“ (409–425), welch schweren Verlust die Scotus-Forschung durch den Tod dieses hervorragenden deutschen Vertreters erlitten hat, der ein Jahr nach dem Kongreß verstorben ist. Auch der gründliche Beitrag von *Friedrich Wetter* über „Die Erkenntnis der Freiheit Gottes nach J. Duns Scotus“ (477–517) verdient Beachtung.

Natürlich wird in diesem Bande auch die Freiheitslehre des Doctor Subtilis, das andere originelle Kernstück seiner Philosophie neben der Seinslehre, ausführlich behandelt. Wir verweisen hier vor allem auf die glänzenden Ausführungen von *Pietro Scapin*, O. F. M. Conv., „Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scotus“ (519–566). Sie finden sich gegen Ende des Abschnitts ‚Ex theologia naturali‘, könnten aber ebensogut die Referate über die Freiheit im folgenden Abschnitt ‚Ex philosophia hominis‘ anführen. Denn die menschliche Freiheit ist nach Scotus ein Abglanz des reinen Wesens Freiheit, wie es nur in Gott in vollkommener Ausprägung wirklich ist. So macht S.s Arbeit anhand vieler Zitate deutlich, daß in den Texten über die Freiheit Gottes die tiefsten Aufschlüsse über das Wesen des freien Willens zu finden sind. Freiheit ist so wenig Indifferenz, daß der Wille in den höchsten Formen seiner Verwirklichung vielmehr zugleich notwendig und frei will. Auch *Roberto Zavalloni*, O. F. M., „Personal Freedom and Scotus' voluntarism“ (613–627) will aufweisen, wie wenig die Freiheit nach Scotus mit isolierter, willkürlicher Selbstbestimmung zu tun hat. Dazu führt er, wie das schon mehrfach in der Literatur geschehen ist, die Entdeckung von *C. Balić* an, daß Scotus lange Zeit in der Frage gezögert habe, ob die Erkenntnis nur *condicio sine qua non* oder echte Mitursache des Willensentscheides sei, um sich später für die zweite Möglichkeit auszusprechen. Damit ist dann für *Z. Gilsons* Interpretation als unzutreffend erwiesen (623 f.). Nach Gilson akzeptiert Scotus zahlreiche Teilursachen, u. a. auch die Erkenntnis, die den Willensakt vorbereiten. Da aber der Wille nach Scotus wesenhaft frei sei, könne auch nur er allein über die Handlung entscheiden, weshalb die Erkenntnis doch nur *condicio sine qua non* der freien Entscheidung bleibe. Demgegenüber weist *Z.* auf *Balić's* Entdeckung hin, um auf sie gestützt festzuhalten: „Thus Scotus . . . renounces the most fundamental postulate of extrem voluntarism“ (624). Daß die Revision, die bei Scotus vorliegt, jedoch nur Termini oder Begriffe, nicht aber das Verhältnis von Intellekt und Wille selbst betrifft, wird ersichtlich, wenn man inhaltlich auf den Begriff des Willens bei Scotus eingeht. Das Prinzip „Wille“ steht im Gegensatz zu allen naturhaft wirkenden Agentien, weil es zu seinem unverlierbaren Wesen gehört, freie Selbstbestimmungsfähigkeit zu sein, die die alleinige potestas und das alleinige dominium über ihren Akt hat. Das naturhafte Agens „Verstand“ kann diese souveräne Selbstbestimmungsfähigkeit daher in keiner Weise zum Handeln veranlassen. Ob der Wille einer Überlegung oder Vorstellung zustimmt, hängt aufgrund dieser Willenslehre, die Scotus niemals aufgegeben hat, allein von ihm ab – gleich, ob Scotus jene Vorstellung einmal ‚*condicio sine qua non*‘ und das andere Mal „Teilursache“ nennt. Zudem ist nach Scotus der Wille schon aus sich und nicht erst durch Teilhabe am Verstand oder an der Natur des Geistes eine vernünftige Eigenkraft, die deshalb einen rationalen Vergleich sui generis zwischen dem Wertgehalt der Objekte anstellen kann. Die Verstandeserkenntnis hat somit ursächlichen Einfluß auf den Entscheid, aber ob sie ihn ausüben kann, hängt wiederum nur vom Willen selbst ab. Die betr. Arbeit von *Balić*, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti* (Antonianum 28 [1953] 261–306) macht deutlich, warum Scotus in seiner späteren Periode von der Teilursächlichkeit des Intellektes gesprochen hat: es ging ihm darum, das innige Zusammenwirken von Intellekt und Wille ‚*per modum unius*‘ (289) herauszustellen. Auch *Valerius Messerich*, O. F. M., stellt in seinem Beitrag fest: „The activity of such partial

causes are simply subject to the sovereignty of the will“ („The Awareness of Causal Initiative and Existential Responsibility in the Thought of Duns Scotus“ [629–644. 632]).

Bd. III ‚Problemata Theologica‘ umfaßt drei große Abschnitte: ‚Ex Theologia Fundamentali et Dogmatica‘ (3–507); ‚Ex Theologia Morali‘ (511–630); ‚De Oecumenismo‘ (633–785). Hier sei vor allem auf die große Abhandlung von *Reinhold Oswald Messner*, O. F. M., über „Die ökumenische Bedeutung der skotischen Trinitätslehre“ (653–726) hingewiesen, die in origineller und anregender Weise die Motive der scotischen Trinitätsspekulation sichtbar und für den Dialog der Bekenntnisse fruchtbar zu machen sucht.

Bd. IV ‚Scotismus decursu saeculorum‘ ist naturgemäß der umfangreichste und farbigste. Die Gliederung folgt den Epochen des Aufgangs, der Blüte sowie des Niedergangs und der Renaissance des Scotismus: ‚Initia et progressio scotismi‘ (3–187); ‚Aurea aetas scotismi‘ (191–534); ‚Lapsus et restauratio scotismi‘ (537–816). Gerade in diesem Band finden wir Beiträge, die schon vom Thema her sehr unterschiedliches Gewicht haben. Wichtige und z. T. umfangreiche Arbeiten wie die von *Valens Heynck*, O. F. M., „Der Einfluß des Scotismus auf dem Konzil von Trient“ (259–290), kontrastieren mit sicher ebenfalls interessanten Notizen wie beispielsweise „Scotism and Scotists in Lituania“ (*Viktoras Gidziumas*, O. F. M. [239–249]).

Für die Philosophie scheint uns besonders das Referat von *Eleutherius Elorduy*, S. J. ‚Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam‘ (307–337) wichtig. E. geht es freilich mehr um den Zusammenhang bestimmter philosophischer und auch theologischer Einzellehren der beiden Denker. Aber seine Arbeit macht erneut deutlich, daß uns bisher noch eine umfassende Darstellung des gar nicht zu überschätzenden Einflusses von Scotus auf Ontologie und Metaphysik von Suárez fehlt. Auf dieses Desiderat weist auch die wichtige Darstellung von *Isaac Vasquez*, O. F. M., „La enseñanza del escotismo en España“ hin (191–220). Für Philosophie und Theologie gleichermaßen interessant dürfte die Abhandlung von *Antonius Martínez Riu*, O. F. M., „De distinctione virtuali et distinctione formali a parte rei. Doctrina Scheeben cum doctrina Duns Scoti collata“ (589–616) sein – nicht so sehr wegen der Beziehung zu Scheeben als vielmehr wegen der sorgfältigen Behandlung des Problems der Anwendung der distinctio formalis auf Gott. Die heutige christologische Diskussion schließlich wird für den Beitrag von *Crisóstomo de Pamplona*, O. F. M. Cap., „El Yo de Cristo y de las divinas personas según Duns Escoto y Deodat Marie De Basly“ (717–737) dankbar sein.

Unsere Hinweise können die Fülle der Ergebnisse und Einsichten, die in den vier Bänden enthalten sind, nur andeuten. Überblickt man das ganze Werk, dann kann man guten Gewissens sagen, daß nicht nur die Scotus-Forschung, sondern auch Philosophie und Theologie der Gegenwart an ihm nicht vorbeigehen können.

W. Hoeres

Heberer, Gerhard (Hrsg.), *Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre*. 3., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. in 3 Bänden. Bd. 1. Gr. 8^o (XVI u. 754 S., 1 Porträt, 265 Abb., 8 Tafeln) Stuttgart 1967, G. Fischer. 128.— DM.

Daß dieses umfangreiche Werk, dessen 2. Aufl. 1959 beendet war, bereits jetzt in 3. Aufl. erscheint, ist ein Zeugnis für die Notwendigkeit und Gründlichkeit seiner Informationen. Der vorliegende 1. Bd. entspricht mit seinen Hauptteilen „Zur allgemeinen Grundlegung“ und „Geschichte der Organismen“ in etwa den 2 ersten Lieferungen der 2. Aufl. (vgl. Schol 30 [1955] 249–252); jedoch ist der 1. Teil fast auf das Dreifache erweitert und enthält außer dem erweiterten Beitrag von *W. Zimmermann* vier völlig neue Beiträge; im 2. Teil ist der Beitrag von *R. W. Kaplan* neu, während die beiden Berichte von *Karl Mägdefrau* über „die Geschichte der Pflanzen“ und von *Adolf Remane* über „die Geschichte der Tiere“ im wesentlichen mit der 2. Aufl. übereinstimmen. Der 2. Bd. soll die Kausalität der Phylogenie, der 3. Bd. die Phylogenie der Hominiden behandeln.

Der 1. Bd. beginnt mit einem grundlegenden Referat von *Klaus Güntber* zur Geschichte der Abstammungslehre (3–60). Er erörtert zuerst die Frage nach der Geschichte als einem Verständnisquell für die Gegenwart. Die moderne Ab-