

scher Denkmotive innerhalb der analytischen Philosophie in irgendeiner Weise bestreiten zu wollen, wäre doch kritisch zu vermerken, daß damit keineswegs eine bruchlose Rückkehr zum thomanischen Realismus i. S. L.s verbunden sein dürfte und es sich zudem eher um ein Einzelphänomen handelt, dessen Bedeutung für die praktische Philosophie schon allein deswegen nicht überschätzt werden sollte, weil es bei vielen Zeitgenossen gravierende Vorbehalte gegen eine Naturgesetzlehre gibt, die von Fragen der Metaphysik völlig unabhängig sind (z. B. Trennung von Recht und Moral, Probleme der präzisen Umfangsbestimmung naturgesetzlicher Prinzipien, evidenztheoretische Fundierung). Ungleich überzeugender nimmt sich die Argumentation des neunten Kapitels aus, das nach dem Verhältnis von natürlichem Sittengesetz auf der einen und der Vorstellung unveräußerlicher Menschenrechte auf der anderen Seite fragt. L. betont zu Recht, daß die für den neuzeitlichen Rechtsbegriff charakteristische Idee eines individuellen Rechtsanspruchs innerhalb der thomanischen Lehre vom *ius naturale* zwar noch keine Entsprechung findet, daß die thomanische Konzeption mit der Begründung unbedingter Rechtspflichten gleichwohl einen Rahmen bereitstelle, der für die Entwicklung eines Menschenrechtsethos durchaus offen ist. Das zehnte Kapitel faßt noch einmal die wichtigsten Thesen der Untersuchung zusammen und gibt einen kurzen Ausblick. Drei Anhänge mit einer englischsprachigen Übersetzung von S. Th. I II 90–97, summarischen Angaben zu Leben und Werk des Aquinaten sowie zum Bauplan des Gesetzestraktates der *Prima Secundae* beschließen den Band.

Es sei abschließend noch ein Hinweis auf einige methodische Eigentümlichkeiten der Studie gestattet: L.s analytischer Rekonstruktionsversuch will kein umfassender Kommentar zur thomanischen *lex-naturalis*-Lehre sein, der zu allen Sachfragen ausführlich Stellung nimmt. Die bewußte Beschränkung auf einige wenige, in systematischer Hinsicht besonders drängende Probleme (Sein-Sollen-Fehlschluß: Verhältnis Ethik-Metaphysik) ist als solche zweifellos legitim. Überraschend ist dagegen die relativ schmale Textbasis (weitestgehende Beschränkung auf S. Th. I II 90–97), die der Autor seinen eigenen, in systematischer Hinsicht äußerst weitreichenden Überlegungen zugrundelegt. Die Gefahr, auf diese Weise wichtige Aussagen des Aquinaten aus dem Blick zu verlieren, wird noch dadurch gesteigert, daß L. sich über weite Strecken beinahe ausschließlich mit (einem bestimmten Ausschnitt!) der Sekundärliteratur auseinandersetzt und die direkte Textanalyse damit ungebührlich in den Hintergrund drängt. Daß sich so der spannende Dialog mit Thomas allzu oft in ein Gespräch über Thomas verkehrt, und zudem deutliche Züge eines in mancher Hinsicht fragwürdigen neuscholastischen Thomasbildes an die Oberfläche treten, macht die Grenze dieser Untersuchung aus.

F.-J. BORMANN

SÖDER, JOACHIM R., *Kontingenz und Wissen*. Die Lehre von den *futura contingentia* bei Johannes Duns Scotus, Münster: Aschendorff 1999 (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie und Theologie d. Mittelalters, NF 49). 305 S.

In jüngerer Zeit hat das Thema der Kontingenz und des göttlichen Vorherwissens nach Duns Scotus mehrfach Aufmerksamkeit gefunden. Diese Studie (die 1998 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde) zeichnet sich gegenüber vorherigen Veröffentlichungen insbesondere dadurch aus, daß sie durch die kritische Edition bislang ungedruckten Materials die Interpretation auf eine weitere Textgrundlage stellen kann. Zwei Teilfragen bilden den Leitfaden: Wie kann es Wissen und Wissenschaft von Kontingentem geben, und wie muß Kontingenz gedacht werden, damit es wissens- und wissenschaftsfähig ist? (1) – Die Einleitung (1–14) dient vor allem der Klärung der Textgrundlage. Der Traktat der *futura contingentia* wird nach den drei Fassungen des Sentenzenkommentars textkritisch untersucht: Der Text der *Lectura* (I d. 39), einer frühen Vorlesung zu den Sentenzen (Oxford 1298/99), wird allgemein als authentisch angesehen. Auch die Authentizität der *Ordinatio* ist unbestritten; lange Zeit überwog jedoch die Meinung, der Traktat über die *futura contingentia* (I d. 38 p. 2–d. 39) entstamme der Feder von Schülern. Zahlreiche Argumente sprechen jedoch für die Urheberschaft von Scotus, weswegen der Text in dieser Studie zur Interpretation hinzugenommen wird. Schließlich wird die *Reportatio I A* (= *Reportatio examinata* oder *Re-*

portatio Magna) herangezogen, deren Authentizität unbezweifelt ist, die jedoch erstmals in dieser Studie in kritischer Edition veröffentlicht ist (d. 38 und d 39–40). Dieser Text wird hier als der späteste Scotische Ausdruck zu dem Thema angesehen. – Die Studie gliedert sich in vier Kapitel. Das erste („Problemtopologie“, 15–34) behandelt das Problem der Erkenntnis des zukünftig Kontingenten in historischer Perspektive. Nach Aristoteles – gemäß einer ‚Standardinterpretation‘ – erhält eine Aussage über ein kontingentes Ereignis erst mit dessen Eintreffen einen festen Wahrheitswert. Die göttliche Kenntnis darüber ist dann entweder von der Faktizität des eingetroffenen Ereignisses abhängig, oder es bleibt unbestimmt, sollte nicht umgekehrt das Ereignis aufgrund des sicheren Wissens darüber determiniert sein (15–19). Boethius versucht, diesem Dilemma mit folgender Annahme auszuweichen: Kontingente Ereignisse haben nur im Rahmen der Zeitlichkeit keinen festen Wahrheitswert; aus der Perspektive der Ewigkeit, die gemäß dieser Auffassung alles Zeitliche umfaßt, könne Gott jedoch solche Ereignisse mit Gewißheit erkennen (19–23). Bei Avicenna und Averroes wird Kontingenz in einer notwendig wirkenden Erstursache grundgelegt (Nezessitarismus), weshalb sich Kontingenz letztlich in Notwendigkeit auflöst (23–29). Duns Scotus entwickelt seine Theorie der *futura contingencia* vor dem Hintergrund der Lehrurteilungen des 13. Jahrhunderts, die die nezessitaristische Position zurückweisen (29–34). Leider findet Heinrich von Gent, der viele Aspekte des scotischen Kontingenzbegriffes vorbereitet, nicht die gebührende Beachtung. – Das zweite Kapitel („Grundlegungsfragen“, 35–84) fragt nach der Beweisbarkeit und dem Fundament von Kontingenz. Nach Scotus kann Kontingenz nicht *a priori* begründet werden, da aus dem Begriff des Seienden nicht ableitbar ist, daß es kontingentes Seiendes gibt (37–45). *A posteriori* könne Kontingenz jedoch unter Hinweis auf die unannehmbaren Folgen von deren Leugnung begründet werden. Tugenden, Gebote, Verdienste, Lohn, Strafe und Ehren, mithin jegliche politische Ordnung und jedes menschliche Miteinander würden ihren Sinn verlieren (46–49). Bei der Frage nach der Grundlegung von Kontingenz stellt Scotus erstmals einen Unterschied zwischen ‚entitativ‘ und ‚operativer‘ Kontingenz klar heraus. Die entitative Kontingenz besagt, daß etwas nicht-notwendig *ist*; der Ausdruck ‚operative Kontingenz‘ drückt aus, daß Ereignisse frei *bewirkt* werden (50–54). Scotus führt alles entitativ Kontingente auf ein erstes operativ kontingentes Prinzip zurück, nämlich auf Gott (54–56). Mit der Annahme, daß entitative Kontingenz bereits in der Wirkweise der Erstursache grundgelegt ist, weist Scotus alle Auffassungen zurück, die für Kontingenz die Zweitursachen als verantwortlich erachten (56–71). So sieht etwa Thomas von Aquin Kontingenz bloß hinsichtlich der Nächstursachen gegeben, während das Verhältnis der Seienden zur Erstursache letztlich durch Notwendigkeit bestimmt sei, da die Dinge von Gottes Erkenntnis abhängen (56). Kontingenz ist demzufolge ein Phänomen der sublunaren Welt, in der es aufgrund der zahlreichen interferierenden Ursachenketten zu unregelmäßigen Bewegungen kommt, zu einer Störung, die die volle Entfaltung gewisser Ursächlichkeiten verhindert („ontokosmologische Konzeption“) (68–70). Nach Scotus folgen aus einem notwendigen Verhältnis der Zweitursachen zur Erstursache drei Dinge: daß es überhaupt nichts wahrhaft Kontingentes gibt, daß es keine Zweitursachen gibt, sowie daß es nichts Böses gibt (71–77). Demgegenüber bestimmt er das Kontingente als „das, dessen Gegenteil eintreten könnte, wenn es selbst eintritt“ (79). Eine so verstandene Kontingenz läßt sich allein auf den göttlichen Willen zurückführen, der nämlich – im Gegensatz zum göttlichen Intellekt – nicht naturhaft, sondern frei tätig ist (81–84). Die Grundlegung der Kontingenz im freien Willen wird im dritten Kapitel vertieft („Kontingenz und Wille“, 85–124). Einsicht in die Wirkweise des göttlichen Willens vermag eine Betrachtung der Tätigkeit des menschlichen Willens zu vermitteln; was sich beim menschlichen Willen an Vollkommenheit zeigt, läßt sich nach Scotus auf den göttlichen übertragen. Zudem empfiehlt sich der Ausgang vom menschlichen Willen, weil auch dieser Ursache von Kontingenz ist (87). Es lassen sich hier drei Freiheitsmomente feststellen: in bezug auf entgegengesetzte Akte, in bezug auf entgegengesetzte Objekte und hinsichtlich unterschiedlicher Wirkungen (88–90). Grundlegend ist die Objektindifferenz, die es ermöglicht, sich zeitlich auf unterschiedliche Objekte zu erstrecken (diachrone Freiheit). Sie erlaubt aber auch, etwas im selben Moment zu wollen oder nicht zu wollen: ohne zeitliches Nacheinander kann der menschliche Wille gegensätzliche Alternativen wählen, zwar nicht beide zusammen,

wohl aber jede für sich (synchrone Freiheit) (91–94). Der Aufweis synchroner Alternativen begründet einen neuen Möglichkeitsbegriff, demzufolge die widerspruchslose Verbindbarkeit von Termini das Minimal Kriterium für die („logische“) Möglichkeit abgibt. Die Linearität von Potenz und Akt (wonach jede Potenz irgendwann verwirklicht wird) wird hier durchbrochen, da nicht *a priori* feststeht, welche alternative Möglichkeit realisiert wird (94–100). Im selben Augenblick kommt dem Willen eine von zwei entgegengesetzten Willensausrichtungen wirklich zu, die andere nur als ‚real‘ mögliche (100–106). So kann der Wille in freier Wahl von disjunktiven Möglichkeiten ein *possibile* auswählen, und genau darin findet der Scotische Begriff des Kontingeten als dem, „dessen Gegenteil zum selben Zeitpunkt hätte wirklich werden können“, sein ontologisches Fundament (106–107).

Auf den göttlichen Willen läßt sich die Aktindifferenz nicht übertragen, da sie die Wandelbarkeit des Willens voraussetzt, wohl aber die Objektindifferenz und die Freiheit in bezug auf entgegengesetzte Wirkungen. Die Willensfreiheit versteht Scotus als Fähigkeit zur Selbstbewegung, worin die radikale Offenheit, welche von alternativen Möglichkeiten verwirklicht wird, ihren tieferen Grund erfährt (109–115). Der Wille Gottes ist Ursprung synchroner Kontingenz, da er im selben Augenblick die gegensätzlichen Operationen des *velle*, *nolle* oder *non velle* hervorbringen kann (116–121). Demgegenüber erklärt sich die diachrone Kontingenz aus Gottes Fähigkeit, ewiglich ein Ding für einen bestimmten Zeitpunkt zu wollen (121–124). – Das letzte Kapitel untersucht die Konsequenzen, die sich aus dieser Konzeption der Kontingenz für die Wißbarkeit zukünftiger kontingenter Ereignisse ergibt („Erkenntnistheoretische Anschlußprobleme“, 125–198). Die Ausgangsfrage lautet nun, wie angesichts eines Verständnisses von Kontingenz, wonach von verschiedenen Alternativen einige ausgewählt werden und nicht deren disjunktive Möglichkeiten, sicheres Wissen über kontingente Sachverhalte möglich sind (125). Zwei Ansätze werden von Scotus diskutiert und zurückgewiesen. Ein nicht eindeutig einem bestimmten Autor zuzuordnender „ideentheoretischer Ansatz“ sieht in den Ideen den Erkenntnisgrund für sowohl den jeweiligen idealen Gehalt, als auch für deren Verbindungen mit dem *modus essendi* (Existenz oder Nicht-Existenz), einschließlich dem Zeitpunkt der Existenz (128). Entgegen dieser Auffassung lehnt es Scotus generell ab, die Ideen als Erkenntnisgrund für die Ideale zu verstehen; zudem repräsentieren die Ideen nach Scotus bloß die in sich möglichen endlichen Gehalte, ohne Aufschluß über die Verbindung dieser Gehalte mit deren Existenzweise in der tatsächlich erfolgten Schöpfung zu vermitteln (130–137). Ein „zeittheoretischer Ansatz“, den Scotus dem Aquinaten zuschreibt, nimmt an, alles Zeitliche – Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges – sei in dem einen Moment der Ewigkeit dem Erkennen Gottes gemäß der wirklichen Existenz gegenwärtig (138–147). Dagegen wendet Scotus ein, daß dasjenige, was nicht ist, auch niemandem gegenwärtig sein kann: Wie Gott in seiner *immensitas* nur wirklichen, nicht aber potentiellen Räumen koexistieren könne, so koexistiere auch die *aeternitas* Gottes nur dem Zeitpunkt, der wirklich, nämlich gegenwärtig, ist. Eine Relation der Koexistenz mit dem Zukünftigen kann nicht zustande kommen, da das Zukünftige kein Sein hat und mithin nicht Relat einer solchen Beziehung sein kann (148–156). Der Problematik der Erkenntnis der *futura contingentia* wird durch den kritisierten Ansatz die Spitze genommen, sofern er einfach das Zukünftige als Gegenwärtiges interpretiert (160). Scotus' Lösung dafür, ein zeitenthobenes, wahrheitsfunktionales Wissen über Zukünftiges zu fundieren, basiert auf einem Zusammenspiel von Intellekt und Wille. Der göttliche Intellekt erkennt naturhaft jegliches mögliche Geschöpf, und zwar gleichsam neutral hinsichtlich der Existenz oder Nicht-Existenz. Gottes Wille wählt zwischen den alternativen Möglichkeiten (etwas zu verwirklichen oder nicht); da er nicht wandelbar ist und aufgrund von Gottes Allmacht auch nicht behindert werden kann, wird das vom Willen Gewählte unfehlbar verwirklicht. Schließlich „sieht“ der Intellekt, wie sich der Wille entscheidet. Erkenntnisgrund dafür ist zufolge einem Lösungsvorschlag, der Wille selbst; gemäß einem alternativen Modell, die göttliche Wesenheit (166–183). Darüber, wie Gott unter diesen Voraussetzungen den Ausgang von menschlichen Willensentscheidungen erkennt, äußert sich Scotus nicht. Diese Problematik wird in dieser Studie nur kurz erwähnt (166, Anm. 132). Die scotische Erklärung der Erkenntnis der *futura contingentia* nimmt gleichsam einen transzendentalen Standpunkt ein, eine Betrachtung von seiten Gottes (186). Scotus präzisiert, daß Gottes

Wissen von dem Kontingenten unfehlbar und unwandelbar, dennoch aber – gegen Thomas von Aquin – kein naturhaft-notwendiges, sondern willentlich-bestimmtes, kontingentes Wissen ist. Als göttliches Attribut ist Gottes Erkennen zwar formal notwendig, die inhaltliche Ausgestaltung dieses Wissens ist aber in bezug auf die Existenz der Geschöpfe kontingent (191–198).

In einem Resümee (199–215) wird auf die Bedeutung dieses Kontingenzbegriffs für die Scotische Metaphysikkonzeption eingegangen. Das Kontingente gründet seiner Möglichkeit nach in der göttlichen Erkenntnis. Weil Gottes Intellekt naturhaft erkennt, ist der Bereich des in sich Möglichen nicht wiederum kontingent, sondern notwendig. Aus diesem Grund kann die scotische Metaphysik auch Kontingenz zum Inhalt haben, ohne der wissenschaftstheoretischen Forderung nach der Notwendigkeit des ersten Objekts der Wissenschaft auszuweichen. Die Kontingenz wird als eigenständiger, nicht defizitärer Seinsmodus in die Metaphysik integriert und bleibt nicht ontokosmologisch auf die sublunaren Sphäre eingeschränkt (199–200). Die Entdeckung der synchronen, operativen Kontingenz legt eine Metaphysik der Freiheit offen. Dies führt Scotus zu einem Möglichkeitsbegriff, wonach nicht jegliches Mögliche irgendwann verwirklicht werden muß. Die leibnizische Theorie der möglichen Welten ist hier vorbereitet; entgegen Leibniz faßt Scotus die Kontingenz jedoch so radikal, daß die faktische Schöpfung nicht die beste aller möglichen Welten ist. Der Grad der Vollkommenheit, den Gott der Welt mitteilt, untersteht ganz seinem Freien Willen (204–214). – Der Autor erwähnt in den kurz gehaltenen Prolegomena zur Edition (217–224) die Problematik einer kritischen Edition der *Reportatio I A* (es läßt sich kein Stemma erstellen und keine Leithandschrift ausmachen, 220) und betont, daß sich seine Edition als Arbeitstext begreifen möchte (221). Kritisch ediert werden *Rep. I A d. 38 q. 1–2* (225–240) und *Rep. I A d. 39–40 q. 13* (241–265); zwei weitere Texte werden lediglich nach der Hs. Oxford Merton 59 transkribiert: *Rep. I A d. 43 q. 2* (267–268) und *Rep. I A d. 44 q. 2* (268–270). Es werden eine ausführliche Bibliographie, verschiedene Indexe sowie eine Zusammenfassung auf Englisch beigefügt.

Bei dieser Studie handelt es sich um ein gründliches und klares Werk, das es verdient, über die Scotus-Forschung hinaus eine Referenz für den Kontingenz-Begriff des lateinischen Spätmittelalters zu werden.

T. HOFFMANN

ERTL, WOLFGANG, *Kants Auflösung der „dritten Antinomie“*. Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre (Symposion 110). Freiburg/München: Alber 1998. 280 S.

Wer einen deterministischen Standpunkt vertreten möchte, muß die Welt aus dem Blickwinkel Gottes betrachten. Die modernen Naturwissenschaften können als eine Art Inbegriff dieses göttlichen Blicks von Nirgendwo gelten. Deshalb sind die Naturwissenschaften nicht nur als die entschiedensten Verfechter des Determinismus, sondern auch als die schärfsten Gegner der Theologie aufgetreten. Diese Konstellation hat den Blick dafür verstellt, daß es *innerhalb* der Theologie ebenfalls zum Konflikt zwischen der Ordnung der Natur und der Freiheit des Menschen kommen muß. Inwiefern kann der Mensch in einer von Gott geschaffenen Welt die „erste“ und „freie“ Ursache seiner Handlungen sein?

Nachdem bereits H. Heimsoeth auf den „kosmotheologischen“ Ursprung von Kants Freiheitsantinomie hingewiesen hat, unternimmt W. Ertl (E.) in seiner Erlangener Dissertation den Versuch, Ordnung in das Gestrüpp der Auflösung der dritten Antinomie zu bringen. Die Unterscheidung zwischen dem schöpfungstheologischen Problem des Gegensatzes von Natur und Freiheit auf der einen und einem moralphilosophischen bzw. handlungstheoretischen Problem auf der anderen Seite durchzieht die Untersuchung. Das theologische Problem läßt sich in die Frage fassen, wie Gott zugleich die durchgängige Geltung der Gesetze der Natur *und* die Freiheit des Menschen wollen kann. Die Lösung des Problems liegt E. zufolge in einem nicht-zeitlichen Schöpfungskonzept. – Nun kann aber nicht übersehen werden, daß Kant seinen Begriff der Spontaneität des Handelns in mehr oder weniger ausdrücklicher Analogie zur anfänglichen Erschaffung der Welt durch Gott versteht. In der Anmerkung zum Beweis der These der