

**DAS NATÜRLICHE GESETZ UND DAS KONKRETE PRAKTISCHE
URTEIL NACH DER LEHRE DES JOHANNES DUNS SCOTUS**

**Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn**

**vorgelegt von
CESAR RIBAS CEZAR
aus
LONDRINA (Brasilien)
Bonn 2003**

**Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen
Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-
Universität Bonn**

- 1. Berichterstatter: Professor Dr. Dr. h.c. L. Honnefelder**
- 2. Berichterstatter: Professor Dr. Dr. h.c. mult. W. Kluxen**

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Februar. 2003.

Inhalt

Einleitung.....	1.
1- <i>Affectio commodi / Affectio iustitiae</i>	09.
1.1-Die theologischen Tugenden.....	10.
1.2-Die Sünde des Teufels.....	15.
1.3-Verdienstvolle Handlung.....	21.
1.4- <i>Fruitio Dei</i>	22.
1.5-Innere Erfahrung.....	24.
1.6-Schluss.....	26.
2-Definition der moralischen Gutheit.....	29.
2.1-Definition der moralischen Gutheit.....	30.
2.2-Kriterien zur Bestimmung der moralischen Gutheit.....	31.
2.3-Das Ziel als Kriterium zur Bestimmung der moralische Gutheit.....	36.
2.4-Stufen der moralischen Gutheit.....	38.
2.5-Neutrale Handlungen.....	41.
2.6-Schluss.....	43.
3-Naturgesetzlehre.....	46.
3.1-Definition vom Naturrecht.....	47.
3.2-Der Dekalog.....	50.
3.3-Schluss.....	61.
4-Naturgesetz im engeren Sinn – Was bedeutet „Gott muss geliebt werden“.....	63.
4.1-Gottesliebe (<i>Caritas</i>).....	64.
4.2-Das Objekt der <i>Fruitio</i>	72.
4.3-Das höchste Gute.....	77.
4.4-Schluss.....	79.
5-Naturgesetz im weiteren Sinn.....	86.
5.1-Nächstenliebe.....	87.
5.2-Selbstliebe.....	91.
5.3-Liebe zu den Feinden.....	93.
5.4-Schluss.....	98.
6-Konkrete Beispiele.....	101.
6.1-Ehe.....	102.
6.2-Bigamie.....	110.
6.3-Ehescheidung.....	114.
6.4-Ehe zwischen Menschen verschiedenen Glaubens.....	116.
6.5-Lüge.....	119.
6.6-Meineid.....	124.
6.7-Privates Eigentum.....	127.
6.8-Ersitzung.....	133.
6.9-Sklaverei.....	135.
6.10-Schluss.....	138.

7-Naturgesetz und Freiheit Gottes.....	141.
7.1- <i>Potentia absoluta / Potentia ordinata</i>	143.
7.2-Gerechtigkeit Gottes.....	147.
7.3-Schluss.....	151.
8-Die Notwendigkeit der Offenbarung.....	156.
8.1-Offenbarung im Prolog der <i>Ordinatio</i>	158.
8.2-Die Erkenntnis der Trinität.....	165.
8.3-Allgemeine Auferstehung.....	169.
8.4-Übernatürliche Gottesliebe und ewiges Leben.....	175.
8.5-Schluss.....	177.
Schluss.....	179.
Literaturverzeichnis.....	194.

Einleitung:

Scotus, so wird es oft gesagt, hat einen neuen Begriff des Willens entwickelt. Der Wille des Menschen kann für ihn nicht wie in der aristotelisch-thomanischen Konzeption einfach als ein intellektuelles Streben nach der Vervollkommnung der menschlichen Natur beschrieben werden. Denn nach einer solchen Konzeption würde der Wille notwendig dem Urteil des Intellektes folgen, das ihm zeigt, wie die Strebungen der menschlichen Natur am besten erfüllt werden können, und hätte keine echte Freiheit. Ein freier Wille muss für Scotus die Fähigkeit haben, sich selbst zu bestimmen, also nicht immer und nicht notwendig gemäß einem Urteil des Intellektes zu entscheiden, und die Fähigkeit haben, nicht nur vom natürlichen Streben nach Vollkommenheit bestimmt zu werden.¹ Die Originalität der scotistischen Willenslehre weckt zwangsläufig das Interesse an seiner Morallehre und löst die Frage aus, was für eine Wirkung ein solcher Willensbegriff auf seine Ethik hat. Wie können die moralischen Normen bei Scotus begründet und bestimmt werden? Insbesondere ist zu fragen, wie er eine Lehre von Naturgesetz entwickeln kann, wenn sich der Wille nicht nur gemäß den Strebungen der menschliche Natur bestimmen soll?

Bei dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, sehen wir uns mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert. Scotus hat uns keinen Text hinterlassen, in dem er systematisch und ausführlich seine Moralphilosophie beschreibt. Die Texte, die uns zur Verfügung stehen, sind knapp und unvollendet. Außerdem war er ein Theologe, nicht ein Philosoph, so dass sich sein Interesse nicht hauptsächlich auf eine sozusagen „natürliche“ moralische Lehre richtete, die dem Menschen ohne Hilfe von Offenbarung erkennbar ist, sondern auf die übernatürliche, heilsrelevante moralische Lehre. Daher ist es schwer, Texte von Scotus zu finden, die „rein“ philosophisch sind, d.h. die keinen Bezug auf die christliche Offenbarung haben.

Um die genannte Frage zu beantworten, sind wir also gezwungen, seine Morallehre aus Texten zu rekonstruieren, die zerstreut in den verschiedensten Kontexten zu finden sind. Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, dass nicht alle relevanten Texte kritisch ediert sind. Wir können uns zwar der kritisch edierten Texte der *Vaticana*-Ausgabe bedienen, soweit sie uns zur Verfügung stehen. Außerdem hat Allan B. Wolter eine wertvolle Sammlung von für die Ethik relevanten Texten von Scotus herausgegeben, die, wenn sie nicht bereits in der

¹ Vgl. Honnefelder, L. : Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und – Perspektiven. Eine Einführung. S.24-30; Wolter, Allan, B. : John Duns Scotus (Artikel in : The Encyclopedia of Philosophy) Vol. I, S.433-435 ; Dumont, Stephen D.: John Duns Scotus (Artikel in : Routledge Encyclopedia of Philosophy) S.166- 167 . Über die Willenslehre von Scotus vgl. : Dumont, Stephen D. : Did Scotus Change His Mind on the Will?; Ingham, Mary Beth: Did Scotus Modify his position on the Relationship of Intellect and Will?.

Vaticana enthalten sind, an den wichtigen Handschriften überprüft sind.² Aber wir müssen auch Texte der *Vivès*-Ausgabe verwenden, deren Authentizität nicht ganz sicher ist, die aber bei dem Versuch, die scotistische Morallehre zu rekonstruieren, nicht ignoriert werden dürfen. Eine solche Rekonstruktion wird also provisorisch bleiben, solange die Frage nach der Authentizität dieser Texte nicht beantwortet ist.

Inhaltlich konzentriert sich die größte Schwierigkeit bei der Rekonstruktion der Morallehre von Scotus auf die Interpretation von zwei Sätzen:

„Die moralische Gutheit einer Handlung besteht also hauptsächlich in der Übereinstimmung der Handlung mit dem richtigen Urteil der Vernunft, wie sie von allen erforderlichen Umständen dieser Handlung vollständig geboten ist.“³

„Ich sage, dass, wie alles, das nicht Gott ist, gut ist, weil Gott es will, und nicht umgekehrt, so auch jenes Verdienst nur gut ist, insoweit es akzeptiert wurde. Es war also ein Verdienst, weil es akzeptiert wurde, und nicht umgekehrt, d.h., dass es gut war und deswegen wurde es akzeptiert.“⁴

C. R. S. Harris sieht in diesen Sätzen den unmissverständlichen Beweis dafür, dass die Morallehre von Scotus inkonsistent ist. Der *Doctor Subtilis* hat behauptet, dass die Gutheit einer Handlung nur vom Willen Gottes abhängig ist, d.h., dass sie keine Begründung hat, es sei denn, in der willkürlichen Entscheidung des göttlichen Willens. Aber er hat auch behauptet, dass sie von der Übereinstimmung mit einem richtigen Urteil der Vernunft abhängig ist, d.h. dass sie eine nachvollziehbare Begründung hat. Beide Behauptungen sind widersprüchlich und es gibt keine Lösung für diese Inkonsistenz.⁵

Andere Kommentatoren, wie Allan B. Wolter, sehen keine prinzipielle Inkonsistenz in der Morallehre von Scotus.

Mit dem Satz „alles, das nicht Gott ist, ist gut, weil Gott es will, und nicht umgekehrt“ wollte Scotus die Meinung ablehnen, dass die Kreaturen in sich eine Gutheit besitzen, die den Schöpfungsakt Gottes notwendig bestimmt. Die Kreaturen haben nämlich keinen Anspruch

² Wolter, Allan B.: *Duns Scotus on Will and Morality*. Selected and translated with an Introduction, Washington, 1986.

³ „*Principaliter ergo conformitas actus ad rationem rectam – plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis istius actus – est bonitas moralis actus.*“ *Ordinatio* I, dist. 17, n.62; *Vaticana* V, 163-164.

⁴ „*Dico quod sicut aliud a Deo ideo est bonum quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum.*“ *Ord. III, dist. 19, n. 7; Vivès XIV, 718.*

⁵ „*For God, as the author of the moral law, can also revoke it. It would seem, therefore, that the right and wrong of things is dependent on volition, a theory which is quite inconsistent with the doctrine which we have mentioned previously, that the goodness of an action is dependent on its conformity with right reason. That there is here a latent contradiction in Scotus' thought cannot be doubted, nor can we find any satisfactory solution to the antinomy.*“ Harris, C.R.S: *Duns Scotus*, II, S.330-331.

auf ihre Existenz.⁶ Der göttliche Willen kann durch ihre endliche Gutheit nicht gezwungen werden, sie zu schaffen.⁷

Scotus war also der Meinung, dass Gott keineswegs genötigt ist, eine Welt zu schaffen und ihr eine bestimmte Ordnung zu geben. Er ist frei zu schaffen, wie er will. Das ist unumstritten.⁸

Aber das bedeutet nicht, dass Gott in Bezug auf die Kreaturen willkürlich und ungeordnet handelt. Obwohl er frei ist, die Welt nicht zu schaffen, oder anders zu schaffen, kann er erstens nicht etwas Widersprüchliches schaffen und zweitens muss er bei der Schöpfung seiner eigenen Gutheit folgen.⁹ Wie ein guter Künstler, der kein schlechtes Werk erzeugen kann, kann Gott keine schlechte, ungeordnete Welt schaffen, obwohl er fähig ist, eine andere Welt zu schaffen, denn keine kann seine unendliche Kreativität erschöpfen.¹⁰

Der Wille Gottes in Bezug auf die Kreaturen ist also frei, aber geordnet.¹¹

Das bedeutet aber, dass Gott bei der Bestimmung der moralischen Normen für die Kreaturen ordentlich handelt. Einerseits kann er nicht etwas befehlen, das im Widerspruch mit seiner Gutheit steht. Das Gebot „Gott muss geliebt werden“ gilt also unabhängig von jedem Willensakt Gottes und Gott selbst kann niemanden von ihm befreien.¹² Andererseits kann er nicht ein System von Normen erlassen, das die Bedürfnisse der menschlichen Natur ignoriert. Die menschliche Natur und ihre Bedürfnisse haben zwar einen endlichen Wert und können den Willen Gottes nicht zu einer bestimmten Entscheidung nötigen. Die Normen, die sie schützen

⁶ „What he is trying to rule out is the suggestion that this natural goodness somehow moves God’s creative will in the way his own infinite goodness does, for no creature has a claim to actual existence simply in virtue of the sort of thing it happens to be.“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S.17.

⁷ „But being finite in degree, it cannot force or compel the divine will first to give it being as willed object (*esse volitum*) from all eternity, and then actual existence at some moment at time.“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S. 18.

⁸ „Granted contingency exists, what must we presuppose about God, the first cause, as a necessary condition for the possibility of such contingency? We must assume that he does not create, conserve, or cooperate with the causes he creates in any necessary way.“ Wolter, Allan B. : Duns Scotus on will and morality...,S.9. „Only where the good is infinite can it bind or necessitate God’s infinitely perfect will. In all other cases, God is free to love or not to love creatively.“ Wolter,Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S.18.

⁹ „...which points out that God could always create otherwise than he actually has, since to do so is not self-contradictory. For though he has ordered things wisely, his absolute power extends beyond what he has actually ordained. And while absolute power is defined in terms of what is not self-contradictory, this does not mean (...) that ‘he could have made things inordinately’. If what Scotus has just said of God’s justice be true, then it would be simply self-contradictory if he did not do justice to his own goodness and in his generosity make creatures in a fitting way.“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S. 19.

¹⁰ „For God is obviously the most perfect of artists, a craftsman like no other. He owes it to himself that whatever he chooses to create will have a beauty and a natural goodness about it. Yet no particular creation is so perfect, beautiful, or good that it exhausts his infinite powers of creativity.“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S. 19.

¹¹ „God is always *‘ordinatissime volens’*...“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S. 20.

¹² „Inasmuch as the first table can be equated with this law, ‘God should be loved’, God himself could not dispense man from its obligations. And hence in this sense, the actions commanded or prohibited by the first table are morally good or bad independently of the fact that God commands or prohibits such.“ Wolter, Allan B. : Duns Scotus on will and morality...,S. 22.

sollen, sind also kontingent und abhängig von göttlichem Willen.¹³ Sie sind mit der Gutheit Gottes nicht mit Notwendigkeit verbunden, so dass er jemanden von einigen dieser Normen befreien kann. Dennoch kann Gott nicht den Menschen von allen diesen Normen auf einmal befreien, denn das würde bedeuten, dass er den Menschen mit einer Natur geschaffen hat, die ihn in eine Richtung bringt, und ihn zugleich verpflichtet, in die andere Richtung zu gehen. Das würde nicht im Übereinstimmung mit der Gutheit seiner Kreativität stehen.¹⁴

Auch die Gebote Gottes, die nicht direkt mit der Gutheit Gottes selbst in Verbindung stehen, sind also nicht willkürlich. Diese moralische Normen werden nämlich in Übereinstimmung mit der menschlichen Natur bestimmt.¹⁵ Moralisch richtig ist das, was für die Natur des Menschen gut ist, d.h. das, was die menschliche Natur vervollkommnet.¹⁶

Da die menschliche Vernunft natürlich erkennen kann, was die menschliche Natur vervollkommnet, können wir die moralischen Normen natürlich erkennen, d.h. ohne eine besondere übernatürliche Offenbarung.¹⁷ Die moralische Gutheit einer Handlung kann also durch die Vernunft erkannt werden. Die moralische Gutheit besteht also in der Übereinstimmung mit dem richtigen Urteil der Vernunft, die zeigt, welche Handlung, unter welchen Umständen gut ist, obwohl sie frei von Gott bestimmt wurde.

Andere Kommentatoren akzeptieren eine solche Interpretation nicht. Für sie ist Scotus durchaus ein Voluntarist. Thomas Williams, der als ein paradigmatischer Vertreter solcher Interpretation gelten kann, erklärt in seinem Artikel *The Unmitigated Scotus*, dass „Voluntarismus“ in der Auffassung besteht, dass die Gutheit von fast allen Dingen, sowie die Gutheit von fast allen Handlungen, nur vom göttlichen Willen abhängen, und dass diese

¹³ „One could put this another way, by stressing that the values protected by the second table of the natural law cannot have the same absolute value as those preserved by the first table. Neither are they as independent of, or antecedent to, what God wills, in the way the values safeguarded by the precepts of the first table are. For the natural good each precept is intended to save or secure concerns some aspect of what is of individual, social, and political value to mankind. As such it represents only what pertains to man's natural perfection. Like human nature itself, this is only a finite good;...“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S. 23.

¹⁴ „Now, none of the intrinsic or ideal natural perfections protected by the second table of the law are absolutely or necessarily connected with the attainment of man's actual supernatural end, which is union with God in the afterlife. Hence Scotus maintains that while the second table represents what is 'valde consonans' with natural law, certain aspects of the second table of the decalogue can be dispensed with according to right reason, when their observation would entail more harm than good. But God could obviously not dispense from all its precepts at once, for this would be equivalent to creating man in one way and obligating him in an entirely different fashion, something contrary to what he 'owes to human nature in virtue of his generosity'. Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S.24.

¹⁵ „...what is naturally good or evil, as we said, is a precondition for moral goodness or moral badness. And the natural goodness or badness of an act, as the subsequent section will make clear, is something we can reason to philosophically or logically.“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S.24.

¹⁶ „Given the fact that Scotus, in determining what pertains to natural law, continually falls back on what is naturally good for human nature,...“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...,S. 27.

¹⁷ „For what right reason tells us (...) is what perfects man's human nature naturally, and this should suffice for the development of a rational ethics by those who claim man's moral behavior is not essentially dependent upon a divine command.“ Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and morality...S. 29. Vgl. Fußnote 15.

göttliche Willensentscheidung durch den göttlichen Intellekt, durch die menschliche Natur oder durch etwas anderes keineswegs erklärt werden kann.¹⁸ Scotus sei ein bewusster Voluntarist gewesen. Diejenigen, die den Voluntarismus nicht akzeptieren, müssten Abschied von der Morallehre von Scotus nehmen, anstatt zu versuchen, seinen Voluntarismus zu mildern.¹⁹

Dieser Interpretation nach ist Scotus der Meinung, dass Gott frei ist, das zu schaffen, was er will und den Kreaturen die Vollkommenheiten zu geben, wie er will.²⁰ Er ist auch frei, moralische Normen für die Kreaturen, mit einigen wenigen Ausnahmen, nach seinem Gutdünken zu bestimmen, und es gibt nichts, das den Willen Gottes bei dieser Bestimmung beeinflussen kann.²¹ Es ist sinnlos zu fragen, warum Gott eine Entscheidung in Bezug auf die Kreaturen getroffen hat und nicht eine andere, denn, wie Scotus selbst sagt, es gibt keinen Grund dafür, es sei denn, die freie Entscheidung selbst.²²

Gott kann zwar nicht einen Widerspruch wollen und kann nicht aufhören, seine eigene Gutheit zu wollen. Aber das begrenzt keineswegs seine Freiheit in Bezug auf die Kreaturen.²³ Gott kann sogar moralische Normen für die Menschen bestimmen, ohne die von ihm selbst gewollte Natur des Menschen zu berücksichtigen.²⁴

¹⁸ „As I am using the word,(...), voluntarism is the view that (i) the goodness of almost all things, as well as the rightness of almost all acts, depends wholly on the divine will and (ii) what God wills with respect to those things and those acts is not in turn to be explained by reference to the divine intellect, human nature , or anything else.“ Williams, Thomas: *The Unmitigated Scotus...* , S. 162-163.

¹⁹ „Scotus was as convinced of his brand of voluntarism as Berkeley was convinced of his brand of immaterialism. He asserts it outright. He gives arguments for it. He cheerfully embraces the very conclusions from which his defenders have tried to save him. (...) And since many interpreters have tried to mitigate Scotus’s apparent voluntarism, I shall also deal in some detail with the best of the mitigating interpretations and show why it fails. Perhaps my readers, having examined what Scotus says and what reasons he gives, will not wish to follow him into voluntarism, and will reluctantly (or otherwise) part company with him. „ Williams, Thomas: *The unmitigated Scotus,...*,S. 163.

²⁰ „God ist free to create what pleases, assign to his creatures their standards of perfections as he pleases, and confer such perfections on them if he pleases.“ Williams, Thomas: *The Unmitigated Scotus,...*,S. 170.

²¹ „Some of the laws of morality, Scotus says, are in force only because God willed them to be in force. Let us call such a law **L**. (...) If his will endorses **L**, **L** is in force; if his will endorses **not-L**, **not-L** is in force. **And there is nothing about either L or not-L that moves God’s will to endorse one or the other.**“ Williams, Thomas: *The unmitigated Scotus, ...*,S. 172-173.

²² „Then what does move God’s will to endorse one or the other? Scotus answer is quite simple: And if you ask why the divine will is determined to one pair of contradictories rather than to the other, I must reply that ‘It is characteristic of the untutored to look for causes and proof for everything.’ [...] There is no cause why the will willed, except that the will is the will, just as there is no cause why heat heats, except that heat is heat. There is no prior cause.“ Williams, Thomas : *The unmitigated Scotus, ...*,S.173. „et si quaeras ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictoriorum quam ad alterum, respondeo: ‘indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem’. [...] Ideo huius ‘quare voluntas voluit’ nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas, sicut huius ‘quare calor est calefactivus’ nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa.“ *Ordinatio I, d.8, pars 2, n. 299; Vat. V, 324-325.*

²³ „The only substantive constraint on the divine will is therefore the class of necessary things. God cannot will a contradiction, for example, and he cannot fail to will his own blessedness. But there is nothing about contingent things to determine his will one way or the other.“ Williams, Thomas : *The unmitigated Scotus, ...*,S. 174.

²⁴ „But as Wolter rightly says, ‘because the second table of the law is will-dependent, God can [dispense] and has at times dispensed men from its obligation, says Scotus. This would be impossible if the moral obligation arose simply from nature being what it is’.“ Williams, Thomas: *the unmitigated Scotus,...*,S.175.

Diese Freiheit Gottes ist besonders in der Prädestinationslehre von Scotus deutlich, nach der Gott keineswegs verpflichtet ist, die Menschen bzw. einen bestimmten Menschen zu retten.²⁵

Gott ist also frei, die moralische Normen zu bestimmen, wie er will, mit der Ausnahme des Gebotes „Gott muss geliebt werden“. Einige Handlungen sind also nur gut, weil er sie will und nicht umgekehrt.

Als Konsequenz davon, so Thomas Williams, war Scotus nicht der Meinung, dass die moralische Normen durch die natürliche diskursive Vernunft des Menschen erkannt werden können, denn sie werden nur von dem göttlichen Willen bestimmt und die göttliche Willensentscheidungen können nur durch eine übernatürliche Offenbarung erkannt werden.²⁶ Sie werden durch nicht-diskursive, unmittelbare moralische Intuitionen erkannt, die Gott in uns verursacht.²⁷

Die moralisch gute Handlung muss zwar in Übereinstimmung mit den moralischen Erkenntnissen stehen, die in unserer Vernunft sind, aber diese Erkenntnisse sind nicht diskursiv, sondern intuitiv und werden in uns unmittelbar von Gott verursacht.²⁸

Es gibt also, grob gesagt, mindestens drei verschiedene Interpretationen der moralischen Theorie von Scotus.

Eine behauptet, dass Scotus inkonsistent ist, denn er behauptet sowohl, dass die moralische Wahrheiten nur von göttlichen Willen abhängig sind, als auch, dass sie eine vernünftige Begründung haben müssen. Diese beide Thesen sind widersprüchlich und man kann keine Lösung für diese Inkonsistenz finden.

Die andere sagt, dass, obwohl die moralische Wahrheiten von göttlichen Willen abhängig sind, sie nicht willkürlich sind, dass sie eine Begründung haben, und zwar in der menschlichen Natur. Da die menschliche Natur von uns natürlich erkannt werden kann,

²⁵ „For Scotus insists that even though God must love his own goodness, he need not create human beings at all, much less predestine any of them; and still less must he predestine any particular human being as opposed to some other.“ „I merely wish to emphasize that Scotus’s doctrine of predestination is one place in which his voluntarism is unmistakable, where Scotus himself admits that we are in the region of the mysterious and the inexplicable.“ Williams, Thomas: *The unmitigated Scotus*,...,S. 178.

²⁶ „ Since Scotus holds that the moral law does not follow from anything other than the divine will, and since he does not think we can know the divine will apart from supernatural revelation, he cannot hold that our natural knowledge of moral law is discursive.“ Williams, Thomas: *The unmitigated Scotus*,..., S. 181.

²⁷ „We know it in non-discursively; in Scotus’s terminology, we know it **immediately**. That is, God has given us moral intuitions to suit the moral order that he freely and contingently established.“ Williams, Thomas: *The unmitigated Scotus*,...,S. 181.

²⁸ „Since God created us with the ability to regulate our actions in accordance with our own knowledge of the moral law, our actions are not fully morally good unless they involve an exercise of our own reason. But since we cannot come to know discursively what God has freely and contingently willed concerning the moral law, God has granted us an immediate knowledge of the moral law.“ Williams, Thomas: *Reason, Morality , and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved*, S. 93-94. Vgl. von Thomas Williams auch: *A Most*

können auch die moralischen Wahrheiten durch die menschliche Vernunft natürlich bestimmt werden. Wir brauchen also nicht unbedingt eine übernatürliche Offenbarung, um sie zu erkennen.²⁹

Die dritte behauptet, dass nach ihm fast alle moralischen Wahrheiten nur von göttlichen Willensentscheidungen abhängig sind, dass diese Entscheidungen keineswegs erklärt oder begründet werden können und daher, dass sie der natürlichen Vernunft des Menschen nicht zugänglich sind. Der Mensch braucht also unbedingt die übernatürliche Offenbarung, um sie zu erkennen.³⁰

In meiner Arbeit will ich einen Interpretationsweg einschlagen, der ein überzeugende Lösung dieses Konfliktes versucht. Ausgangspunkt ist die folgende Annahme: Wenn Scotus tatsächlich der Meinung war, dass der Mensch die moralischen Gesetze natürlich erkennen kann, dann muss er auch konkret gezeigt haben, wie der Mensch diese moralischen Wahrheiten natürlich erkennen kann. Ich werde also versuchen, die Argumentation zu rekonstruieren, die Scotus zur Begründung der moralischen Wahrheiten vorgestellt hat, und die, erkenntnistheoretisch gesehen, nicht von der übernatürlichen Offenbarung abhängig ist, sondern nur durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann. Wenn dies möglich ist, dann wird man nicht mehr leugnen können, dass für Scotus die moralischen Wahrheiten der natürlichen menschlichen Vernunft zugänglich sind, dass diese Normen eine Begründung haben.

Mit diesem Ziel werde ich erstens seine Lehre über die zwei Neigungen des menschlichen Willens – die Neigung zur Gerechtigkeit und die Neigung zum Angenehmen – untersuchen. Diese Distinktion ist nämlich fundamental für das Verständnis aller moralischen Überlegungen von Scotus.

Zweitens werde ich seine allgemeine Definition von moralischer Gutheit einer Handlung vorstellen. Wir werden dort sehen, welche die allgemeinen Kriterien zur Bestimmung der moralischen Gutheit sind, und dass diese Kriterien natürlich erkannt werden können. Wir

Methodical Lover? On Scotus`s Arbitrary Creator; The Libertarian Foundations of Scotus`s Moral Philosophy; How Scotus Separates Morality from Happiness.

²⁹ Vgl. darüber auch: Wolter, Allan B.: Native Freedom of the will as a Key to the Ethics of Scotus, S. 148-162. In diese Richtung gehen unter anderen auch: Minges, Partenius: Ist Duns Scotus Indeterminist?; Copleston, Frederick, S.J.: A History of Philosophy, vol. II, S.545-551; Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Johannes Duns Scotus, in: Wiss. Weish., Bd. I, S. 208-210, Bd.II, S. 131, Longpré, É.: La philosophie du B. Duns Scot; Klein, J. : Intellect und Wille als die nächsten Quellen der Sittlichen Akte nach Johannes Duns Scotus.

³⁰ In diese Richtung gehen unter anderen auch: Willmann, O.: Geschichte des Idealismus, Bd. II, S.508; Stratenwerth, G.: Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus,..., S. 112, 115; Landry, B.: Duns Scot,..., S.251-267; Siebeck, H.: Die Willenslehre bei Johannes Duns Scotus, S. 179-216.

werden also sehen, dass die Moralität einer Handlung von der menschlichen Vernunft natürlich bestimmt werden kann.

Um besser zu begreifen, wie Scotus die Definition der moralischen Gutheit konkretisiert, werde ich drittens seine Lehre über das Naturgesetz beschreiben, und zwar über das Naturgesetz im engeren Sinn, das das Verhalten der Menschen gegenüber Gott regelt, und über das Naturgesetz im weiteren Sinn, das das Verhalten der Menschen gegenüber den anderen Menschen ordnet. Dabei werde ich ansatzweise eine Antwort für unsere Hauptfrage finden, nämlich, wie der Mensch moralische Wahrheiten natürlich erkennen kann.

Daraufhin will ich das Naturgesetz im engeren Sinn ausführlicher untersuchen, um genauer zu verstehen, was der Sinn des Gebots „Gott muss über alles geliebt werden“ ist.

Danach will ich seine Begründung der Vorschriften des Naturgesetzes im weiteren Sinn beschreiben, und zwar zuerst die Rechtfertigung der allgemeinen Pflichten – Selbstliebe, Nächstenliebe und Liebe zu den Feinden – und darauf die Erklärung für konkrete moralische Normen, wie die Vorschriften über die Ehe, das Verbot der Lüge, das private Eigentum, usw.

Besonders mithilfe dieser konkreten Beispiele hoffe ich zeigen zu können, dass für Scotus die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft natürlich zugänglich sind, und was für eine Argumentation benutzt wird, um sie zu begründen.

Nachdem ich gezeigt habe, dass für Scotus die moralischen Wahrheiten *natürlich* erkannt werden können, und dass sie eine vernünftige Begründung haben, will ich versuchen zu erklären, wie diese Meinung mit der Verteidigung der Freiheit Gottes in Bezug auf die Kreaturen vereinbar ist. Denn, wenn die Bestimmung der moralischen Gutheit nicht willkürlich ist, sondern eine Ordnung hat, impliziert das nicht eine Begrenzung der Freiheit Gottes in Bezug auf die Schöpfung? Ich werde also versuchen zu zeigen, wie Scotus ohne die Inkonsistenz interpretiert werden kann, die C.R.S. Harris bei ihm angeblich aufgedeckt hat, wenn er sagt, sowohl dass die moralischen Wahrheiten von götlichem Willen abhängig sind, als auch dass sie eine nachvollziehbare Begründung haben. Hier will ich aber keine ausführliche Antwort auf dieses Problem geben, sondern nur zeigen, in welcher Richtung, meiner Meinung nach, eine Lösung gefunden werden kann.

Zuletzt werde ich versuchen zu erklären, was die Funktion der Offenbarung ist. Denn, wenn die moralischen Wahrheiten natürlich erkannt werden können, ist eine übernatürliche Offenbarung nicht überflüssig? Behauptet Scotus nämlich nicht in dem Prolog der *Ordinatio*, dass übernatürliche Kenntnisse nötig zum Heil sind; Kenntnisse, sage ich, die durchaus moralischen Charakter besitzen? Hier auch will ich keine ausführliche, konklusive Antwort auf diese Fragen geben, sondern nur einen möglichen Interpretationsweg zeigen.

1- *Affectio commodi* / *Affectio iustitiae*:³¹

Zum Verständnis der Ethik von Duns Scotus ist seine Lehre über die zwei Neigungen des menschlichen Willens – die Neigung zur Gerechtigkeit (*affectio iustitiae*) und die Neigung zum Angenehmen (*affectio commodi*) – fundamental. Diese von Anselm von Canterbury (1033-1109) stammende Distinktion legt den Grund zu einer moralischen Theorie, die das menschliche Handeln nicht nur in Bezug auf sein Glück bewertet. Diese Lehre muss aber aus verschiedenen Texten rekonstruiert werden, denn Scotus hat keine spezifische Abhandlung darüber geschrieben.

³¹ Vgl. dazu A. B. Wolter, Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus, S. 148-162; W. Hoeres, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, S. 149-162; L. Honnefelder, Naturrecht und Geschichte, S. 16-23; Stratenwerth, G.: Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus,.....,S. 8-21; Möhle, Hannes: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus, S.322-329; Ingham, M.B., The Harmony of Goodness, S. 25-45; Boler, J.: The moral Psychology of Duns Scotus..., S. 32-41; Boler, J. : Transcending the Natural: Duns Scot on the Two Affections of the Will, S. 109-126.

1.1-Die theologischen Tugenden:

In *Ordinatio III, dist 26 q.unica* stellt Scotus die Fragen, ob die Hoffnung als theologische Tugend verschieden von den anderen theologischen Tugenden, Glaube und Liebe, ist.³² Diese Frage ist von Interesse, weil die Tugenden die Habitus sind, durch die die Vermögen der Seele vervollkommnet werden. Wir können also durch die Analyse der Tugenden Informationen über diese Vermögen gewinnen, vor allem über den Willen, bei dem unser Interesse liegt. Die theologischen Tugenden sind dazu besonders geeignet, denn sie haben dasselbe Objekte, nämlich das unendliche Seiende, d.h. Gott, so dass man ihre Verschiedenheit nur durch eine Verschiedenheit in den Vermögen der Seele erklären kann.³³

Eine der Meinungen behauptet, dass, da es nur zwei Vermögen in der Seele gibt, die sich auf Gott richten können, der Wille und der Intellekt, es nur zwei theologische Tugenden geben kann: der Glaube, durch den der Intellekt Gott kennt und vervollkommnet wird, und die Gottesliebe, durch die der Wille Gott liebt und vervollkommnet wird.³⁴

Sie sagt, dass die Hoffnung nicht verschieden von Glaube und Liebe ist, denn man muss keine Vielheit postulieren, wenn diese Vielheit nicht notwendig ist und hier ist sie nicht notwendig.³⁵ Einerseits wird der Wille durch dieselbe Tugend zum Liebesakt für das anwesende Gute als auch zum Verlangen nach dem abwesenden Guten geordnet, denn durch dasselbe strebt man nach einem noch nicht erreichten Ziel und man bleibt bei diesem schon erreichten Ziel. Durch die Liebe aber wird der Wille genug zum Liebesakt für dieses anwesenden Gute, d.h. Gott geordnet. Keine andere Tugend ist also notwendig, um das Verlangen nach Gott zu erklären.³⁶ Andererseits wird der Intellekt genug durch den Glaube zum Erkenntnis des übernatürlichen Objektes, d.h. Gott, geordnet.³⁷ Daher braucht man keine dritte theologische Tugend zu postulieren.

³² „*Utrum spes sit virtus Theologica, distincta a fide et charitate?*“ Ord. III, dist. 26, q. un.; Vivès XV, 321.

³³ „*Praeterea, duo perfectibilia respectu ejusdem objecti numero, sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus; sed in anima non sunt nisi duas potentiae perfectibiles respectu objecti increati, scilicet intellectus et voluntas; igitur sicut intellectus sufficienter perficitur uno habitu, qui est fides talis objecti, ita et voluntas respectu ejusdem sufficienter perficitur uno habitu, qui est charitas; igitur non erunt nisi duae virtutes Theologicae*“ Ord. III, dist. 26 q.un., n.1; Vivès XV, 322.

³⁴ Vgl. Fußnote 33.

³⁵ „*... cum secundum eam pluralitas sit vitanda, ubi non apparet necessitas ponendi pluralitatem, et in proposito non videatur esse necessitas ponendi tertiam virtutem Theologicam, distinctam a fide et charitate, negaretur spes esse distinctam a fide et charitate*“ Ord. III, dist 26, q.un, n.2; Vivès XV,322.

³⁶ „*Eodem etiam sufficienter disponitur ad amandum bonum praesens, et desiderandum bonum absens. Hoc etiam probatur ratione et auctoritate. Ratione sic, quia eodem tendit aliquid in terminum non habitum, et quiescit in habito, (...) sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne diligibile vel fruibile praesens.*“ Ord. III, dist. 26, q.un., n.2; Vivès XV, 322-323.

³⁷ „*Secundo ex parte intellectus, quia si esset aliquis habitus [sc. spes], non posset poni in intellectu, quia actus intellectus in communi est **intelligere**; ergo omnis habitus in intellectu erit circa aliquod **intelligere**; **intelligere** autem respectu objecti supernaturalis non est nisi **credere**, ergo etc.*“ Ord. III, dist. 26, q.un, n.2; Vivès XV, 323.

In dieser Richtung kann man die Hoffnung als eine Zusammenbindung der Liebe und des Glauben betrachten. Der Akt der Hoffnung schließt nämlich in sich Gewißheit, was zum Intellekt bzw. zum Glauben gehört, und Verlangen, was zum Wille bzw. zur Liebe gehört, ein. Daher kann man sagen, dass die Hoffnung keine Tugend in sich ist, sondern nur ein Aggregat der anderen.³⁸ Oder man kann sie nur als eine Art von Glauben betrachten. Während sich der sogenannte Glaube auf allgemeine Wahrheiten bezieht, richtet sich die Hoffnung auf einzelne Wahrheiten. Sie sind aber dieselbe Tugend, denn es gibt nicht verschiedene Tugenden für das Partikulare und für das Universale.³⁹

Scotus nimmt diese Meinung nicht an, denn er will die Tradition bewahren, die in dem Zitat von Paulus – „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei;“⁴⁰ einen Beweis dafür gesehen hat, dass die Hoffnung eine dritte theologische Tugend ist⁴¹. Aber dazu muss man die Vermögen der Seele so darstellen, dass die Notwendigkeit von drei theologischen Tugenden eine Begründung findet. Die Verschiedenheit der theologischen Tugenden kann nämlich nicht durch eine Verschiedenheit im Objekt begründet werden, denn sie haben dasselbe Objekt.

Eine solche Darstellung bietet Heinrich von Gent. Nach Scotus behauptet er in *Quodlibet VIII, q.15*, dass sowohl die Hoffnung als auch die Liebe den Willen vervollkommen, aber sie sind verschiedene Tugenden, denn sie wirken sozusagen auf verschiedene Kräfte des Willens: die Liebe auf das Begehrliche, die Hoffnung auf das Zornige.⁴² Das Begehrliche begehrt das Objekt als ein ergötzliches Gut, d. h. als ein Gut, das begehrt wird, weil es vorteilhaft für den Begehrenden ist. Das Zornige begehrt dagegen das Objekt als ein schwieriges Gut, d.h. als ein Gut, dessentwillen der Wollende alle Hindernisse überwinden will. Beide richten sich auf

³⁸ „Tenendo conclusionem istam, posset dicere quod spes aggregat in se quodammodo duas virtutes, scilicet fidem et charitatem. Actus enim spei, qui est **expectare**, includit certitudinem; et haec certitudo pertinet ad intellectum et fidem. Includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem, et si sit desiderium meritorium, pertinet ad charitatem, quae perficit voluntatem. Sicut igitur expectatio perfecta et meritoria includit certitudinem intellectus et desiderium voluntatis ordinatae, ita spes ut virtus perfecta diceretur includere per quamdam aggregationem, fidem et charitatem; et secundum hoc ponetur virtus tertia non formaliter, nec simpliciter, sed secundum quod aggregat formaliter in se duas virtutes.“ *Ord. III, dist. 26, q.un., n.3; Vivès XV, 323.*

³⁹ „(...) melius videtur esse ponendum, quod spes in tantum convenit cum fide, quod non est alia virtus; non enim est alius habitus formaliter universalis et particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus. Sed fides est respectu universalis, quia fide teneo omnem justum finaliter esse salvandum, et spes est respectu particularis, quia spe teneo me justum finaliter esse salvandum; igitur non est alius habitus hujus et illius.“ *Ord. III dist.26, q.un., n.3; Vivès XV, 323.*

⁴⁰ 1 Korinther 13, 13 – Nach der Übersetzung der „Neue Jerusalem Bibel“.

⁴¹ „Contra, 1. ad Corinth. 13. **Nunc autem manent fides, spes charitas, tria haec.**“ *Ord. III, dist. 26 q.un., n.1; Vivès XV, 322.* „Via illa non placet, quia videtur obviare auctoritatibus Sanctorum innitentibus dicto Pauli“ *Ord. III, dist. 26, q.un., n.4; Vivès XV, 324.*

⁴² „Alio modo dicitur, quaere 8. **quodlib. Henr. Quaest. 15.** quod spes distinguitur a charitate, licet habeant perficere eandem potentiam, scilicet voluntatem, quia spes est in irascibili, charitas in concupiscibili, et illa non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate distinguitur.“ *Ord.III, dist. 26, q.un., n.6; Vivès XV, 326.*

dasselbe Objekt, aber begehren es unter verschiedenen Aspekten.⁴³ Man kann also die Verschiedenheit zwischen Hoffnung und Liebe dadurch begründen, dass sie Tugenden sind, die diese zwei sozusagen verschiedenen Kräfte des Willens vervollkommen.

Scotus nimmt aber auch diese Erklärung nicht an. Er bestreitet, dass das schwierige Gute als Objekt der Hoffnung verschieden von dem ergötzlichen Guten als Objekt der Liebe ist. Wenn man unter „schwieriges Gut“ etwas, das über alles andere liebenswürdig ist, versteht, dann ist es das Objekt der Liebe; denn es ist die Liebe, die sich auf Gott als das unendliche Gute, d.h. als etwas, das über alles liebenswürdig ist, bezieht. Man kann also dadurch nicht die Hoffnung und die Liebe unterscheiden.⁴⁴

Man kann den Begriff „schwieriges Gut“ aber anders verstehen, entweder als ein abwesendes Gut oder als ein Gut, das die Fähigkeit des Vermögens übersteigt. Doch gerät man in beiden Fällen in Schwierigkeit. Wie die Gottesschau und der Glaube in demselben Vermögen, d.h. im Intellekt, sind, so muss auch der Besitz des unendlichen Guten und die Hoffnung darauf in demselben Vermögen und in derselben Kraft sein. Man kann also nicht das Objekt der Kraft, die die Hoffnung vervollkommnet, als „ein abwesendes Gut“ definieren; denn dieselbe Kraft wird das Objekt besitzen und sie kann nicht ein abwesendes Gut besitzen. Man kann auch nicht das Objekt dieser Kraft als „ein Gut, das die Fähigkeit des Vermögens übersteigt“ verstehen. Denn diese Kraft ist auch in Gott, indem er das unendliche Gute in Besitz hat. Es gibt aber kein Objekt, das die Fähigkeit des göttlichen Vermögens übersteigt. Daher kann man nicht das Objekt dieser Kraft als „ein Gut, das die Fähigkeit des Vermögens übersteigt“ definieren.⁴⁵

Der Vorschlag von Heinrich von Gent ist also vor allem deshalb nicht annehmbar, weil man keine befriedigende Definition von „schwieriges Gut“ bieten kann.

⁴³ „Primo per objecta, nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile; objectum autem irascibilis est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupitum a concupiscente propter commodum ejus. Bonum arduum dicitur bonum appetibile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria; sed istae duae conditiones, quae sunt ejusdem boni, non sub eadem ratione objecti, non tantum sunt conditiones boni, ut nunc, sed etiam boni simpliciter; igitur non tantum sunt boni, ut est appetitus sensitivi, sed etiam ut est objectum voluntatis; (...)“ *Ord. III, dist. 26, q.un. , n.6; Vivès XV, 326.*

⁴⁴ „Contra illam opinionem arguo (...) quaero quid intelligitur per bonum arduum? Aut bonum absens, aut non solum hoc, sed excedens facultatem potentiae, cui dicitur arduum; aut tertio bonum appetibile, id est, amabile excedens omnia alia sibi contraria. Si primo modo, igitur irascibilis non erit in patria, et per consequens spei non succedit tentio, quia oporteret quod tentio esset in eadem potentia et vi cum spe, quia succedit sibi, et ita haberet pro objecto suo arduum, quod est bonum absens, si hoc esset, quod intelligeretur per nomen **ardui**, quod est falsum; in patria enim non erit bonum desiderabile absens. Si secundo modo, igitur in Deo non esset irascibilis, quia nullum est objectum excedens respectu ejus, igitur nec tentio; consequens est falsum, quia non videtur negandum quod in Deo sit tentio respectu suiipsius, igitur et antecedens, scilicet quod in habentibus spem, spes sit habitus irascibilis. Si tertio modo, sic male ponitur bonum arduum objectum distinctum contra objectum charitatis, quia charitas inter omnes virtutes maxime respicit Deum sub ratione appetibilis, quia sub ratione boni infiniti.“ *Ord. III, dist. 26, q.un., n.6; Vivès XV, 327.*

⁴⁵ Vgl. Fußnote 44.

Für Scotus liegt die Lösung in einer Distinktion, die von Anselm von Canterbury herkommt. Im Willen gibt es zwei Neigungen: die Neigungen zur Gerechtigkeit und die Neigung zum Angenehmen. Gemäß der Neigung zur Gerechtigkeit kann jemand ein Gut wollen, das nicht auf ihn selbst hingeeordnet ist. Daraus ist er fähig ein Gut in sich zu lieben, unabhängig von jeder Beziehung, die dieses Gute zu ihm haben kann. Gemäß der Neigung zum Angenehmen kann jemand dagegen nur das wollen, was auf ihn selbst hingeeordnet ist. Er kann nur etwas für sich wünschen. Es ist die Neigung zur Gerechtigkeit, die dem Willen Freiheit verleiht; denn, wenn der Wille nur die Neigung zum Angenehmen hätte, würde er als ein intellektuelles Begehren mit sowenig Freiheit handeln, wie das sinnliche Begehren, das automatisch der sinnlichen Erkenntnis folgt. Die Neigung zur Gerechtigkeit ist vollkommener als die Neigung zum Angenehm.⁴⁶

Da es zwei verschiedene Neigungen im Willen gibt, gibt es auch zwei verschiedene theologische Tugenden, die diese Neigungen vervollkommen.⁴⁷ Die Liebe ordnet den Willen, soweit er von der Neigung zur Gerechtigkeit beeinflusst wird; die Hoffnung ordnet ihn, soweit er von der Neigung zum Angenehmen bestimmt wird.⁴⁸

Durch die Hoffnung wünsche ich das unendliche Gute für mich.⁴⁹ Ich will es nicht seinetwegen, sondern meinetwegen. Ich begehre es nicht als ein *bonum honestum* (ein ehrenhaftes Gute), sondern als *bonum utile* (ein nützliches Gute).⁵⁰ Ein *bonum honestum* wird um seinetwegen gewollt; das *bonum utile* dagegen wird um etwas anderes willen gewollt. Durch den Akt der Hoffnung will ich das unendliche Gute als ein *bonum utile*, denn ich will ihn nicht seinetwegen, sondern um etwas anderes willen, und zwar meinetwegen.⁵¹

⁴⁶ „Hoc etiam probatur tertio, quia secundum Anselmum *de Casu diaboli 14 et de Concordia, cap. 19* in voluntate sunt duae affectiones, scilicet justitiae et commodi. Nobilior autem est affectio justitiae, non solum intelligendo de acquisita et de infusa, sed etiam de innata, quae est libertas ingenita, secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non in ordine ad se. Secundum autem affectionem commodi non potest velle, nisi in ordine ad se, et hanc haberet, si esset praecise appetitus intellectivus sine libertate sequente cognitionem intellectivam, sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum, quod cum amare aliquid in se sit actus liberior, et magis communicativus quam desiderare illud sibi, et magis conveniens voluntati, in quantum habet affectionem justitiae saltem innatae alius autem conveniat voluntati, in quantum habet affectionem commodi, sequitur quod sicut illae affectiones sunt distinctae in voluntate, ita habitus inclinantes ad actus istos erunt distincti.“ *Ord. III, dist. 26, q.un., n.17; Vivès XV, 340-341*. Es gibt keinen bedeutenden Unterschied zwischen dieser Version des Textes und jener, die von A. Wolter vorgestellt ist in: Wolter, A. B.: *Duns Scotus on will and*, S. 178.

⁴⁷ Vgl. Fußnote 46.

⁴⁸ „Dico igitur, quod charitas perficit voluntatem, in quantum est affectiva affectione justitiae, et spes perficit eam, in quantum affectiva affectione commodi(...)“ *Ord. III, dist. 26, q.un., n.18; Vivès XV, 341*.

⁴⁹ „(...) dico quod spes est virtus Theologica, unica et distincta a fide et charitate. Quod persuadetur sic: experimur in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis bonum, (...) iste actus est bonus, quia debite circumstantionatus; igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans“ *Ord. III, dist. 26, q.un., n. 10; Vivès XV, 331*.

⁵⁰ „Si dicatur, quod desiderare bonum mihi variat formalem rationem objecti, quia commutat bonum honestum in bonum utile; ...“ *Ord. III, dist. 26, q.un., n. 13; Vivès XV, 333*.

⁵¹ Vgl. der Kommentar von Franciscus Lychetus, *Vivès XV, 337-338*.

Durch die Liebe liebe ich das unendliche Gute in sich, und nicht als ein Gut für mich. Der Akt der Liebe ist vollkommener als der Akt der Hoffnung, denn sein Objekt ist vollkommener als das Objekt der Hoffnung. Das unendliche Gute in sich ist nämlich vollkommener als das unendliche Gute für mich, d.h. in einer Beziehung zu mir.⁵²

Der Wille hat also zwei Neigungen und beide richten sich auf das unendliche Gute, d.h. auf Gott. Eine neigt durch einen Freundschaftsakt zu Gott als ein Gut in sich; die andere neigt durch einen Begierdeakt zu Gott als ein Gut für etwas anderes, nämlich für das Subjekt des Willens. Diese Neigungen werden durch zwei theologischen Tugenden geordnet, denn beide richten sich auf Gott.⁵³

Die Neigung zur Gerechtigkeit ist vollkommener als die Neigung zum Angenehmen, denn sie zielt auf ein Objekt, das unendliche Gute in sich, das vollkommener als das Objekt der Neigung zum Angenehmen, das unendliche Gute für mich bzw. in einer Beziehung zu mir, ist.⁵⁴

Durch diese Analyse des Willens kann also Scotus die Notwendigkeit von drei theologischen Tugenden begründen. Der Glaube ordnet den Intellekt, die Hoffnung ordnet den Willen, soweit er von der Neigung zum Angenehmen bestimmt wird, und die Liebe den Willen, soweit er von der Neigung zur Gerechtigkeit bestimmt wird.

Aber kann man die Hoffnung in dieser Bedeutung überhaupt „Tugend“ nennen? Ist die Neigung zum Angenehmen nicht etwas Schlechtes, denn durch sie wollen wir das unendliche Gute für uns, d.h. wir lieben das unendliche Gute in sich nicht, sondern wir wollen das unendliche Gute nur um etwas anderes willen benutzen⁵⁵?

Eine Antwort auf diese Frage kann man nur in einem weiterem Text finden.

⁵² „(...) *charitas inclinatur ad amandum simpliciter amore amicitiae; sed desiderare bonum infinitum esse bonum meum, non est amor amicitiae, nec est nobilissimum, quia nobilius esse habeat illud objectum in se quam habeat in alio, vel quod sit comparatio ejus ad aliud ad se; ...*“ Ord. III, dist. 26, q.un., n.17; Vivès XV, 340.

⁵³ „(...) *voluntas habet duas affectiones, et utraque attingit Deum immediate, scilicet affectionem justitiae, qua per actum amicitiae tendit in Deum immediate, ut est bonum in se, et affectionem commodi, qua per actum concupiscentiae tendit in Deum immediate, ut est bonum huic; et uterque actus potest esse ordinatus, et habere habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum, quia respicientem Deum immediate pro objecto;...*“ Ord. III, dist. 26, q.un., n.26; Vivès XV,348.

⁵⁴ Vgl. Fußnote 52.

⁵⁵ „*Si objicitur, ergo voluntas sperans est mala, quia utitur fruendo, referendo illud ad aliud;...*“ Ord.III, dist. 26, q.un., n.14; Vivès XV,333.

1.2-Die Sünde des Teufels:

In *Ordinatio II, dist. 6, q.2* stellt Scotus die Frage, welche die Sünde des Teufels war.⁵⁶ In der Antwort auf diese Frage erläutert er wieder den Unterschied zwischen den zwei Neigungen des Willens und ihre Beziehungen miteinander. Deswegen lohnt es sich, diesen Text in Betracht zu ziehen.

Zuerst erklärt er, dass es verschiedene Willensakte gibt. Einerseits unterscheiden sich der Akt des „Wollens“ (*velle*), durch den man ein angemessenes Objekt billigt und annimmt, und der Akt des „Nicht-Wollens“ (*nolle*), durch den man ein unangemessenes Objekt vermeidet. Andererseits gibt es zwei Arten von „Wollen“: das „Freundschaftswollen“ (*velle amicitiae*), durch das man ein Objekt in sich liebt, insofern ein Ziel in sich ist, und das „Begierdewollen“ (*velle concupiscentiae*), durch das man ein Objekt nur um etwas anderen willen wünscht, d.h. als ob es ein Mittel zu etwas anderes wäre.⁵⁷

Zwischen diesen verschiedenen Akten gibt es eine Ordnung. Jeder Akt des „Nicht-Wollens“ setzt einen Akt des „Wollens“ voraus, denn man vermeidet ein Objekt nur, wenn es unverträglich mit einem anderem Objekt ist, das positiv gewollt wird. Andererseits setzt jedes „Begierdewollen“ ein „Freundschaftswollen“ voraus, denn, wenn man ein Objekt nur um eines anderen Objektes willen wünscht, muss man vorher dieses andere Objekt gewollt haben.⁵⁸

Jeder Willensakt beruht also auf einem „Freundschaftswollen“, d.h. auf einem Akt, durch den man ein Objekt in sich liebt. Das gilt sowohl für die geordneten Akte, d.h. die verdienstvollen Akte, als auch für die ungeordneten Akte, d.h. die sündhaften. Jeder ungeordnete Willensakt kann also auf einen ungeordneten „Freundschaftswollen“ reduziert werden, d.h. auf einen Akt, in dem man ungeordnet ein Objekt in sich liebt.⁵⁹

⁵⁶ „*Utrum peccatum primum Angeli formaliter fuit superbia?*“ *Ord. II, dist. 6, q.2; Vivès XII,344.*

⁵⁷ „*Videndum est primo de ordine actuum voluntatis. Et circa hoc dico quod est in communi duplex actus voluntatis, scilicet velle et nolle: est enim nolle actus positivus voluntatis, quo fugit disconveniens sive quo resilit ab obiecto disconveniente; velle autem est actus quo acceptat obiectum aliquod conveniens. Et est, ulterius, duplex velle, quod potest nominari „velle-amicitiae“ et „velle-concupiscentiae“, ut dicatur velle-amicitiae esse illius obiecti cui volo bonum, et velle-concupiscentiae esse illius obiecti quod volo alicui alii amato.*“ *Ord. II, dist. 6, q.2 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 462*

⁵⁸ „*Et istorum actuum patet ordo, quia omne nolle praesupponit aliquod velle: a nullo enim refugio, nisi quia non potest stare cum aliquo, quod accepto tamquam conveniens; et hoc dicit Anselmus, De casu diaboli, capitulo tertio [ed. Schmidt, I, 239], ponens exemplum de avaro, nummo et pane. Et istorum duorum velle patet ordo, quia concupiscentia praesupponit illud velle-amicitiae: cum enim amatum sit – respectu concupiti – quasi finis cui volo bonum (nam propter amatum concupisco sibi bonum, quod sibi volo), et cum finis habeat primam rationem voliti, patet quod velle-amicitiae praecedit velle-concupiscentiae.*“ *Ord. II, dist.6 q.2 in: Wolter; A.B.:Duns Scotus on will and...;S.462.*

⁵⁹ „*Et ex isto, probato, sequitur ulterius quod similis est processus in actibus deordinatis: nullum enim nolle est primus actus voluntatis deordinatis, quia non posset habere nolle nisi in virtute alicuius velle, - et si velle esset ordinatum (acceptando obiectum cum circumstantiis debitis), nolle quod haberetur consequenter, similiter esset ordinatum; eodem modo, si velle-amicitiae esset ordinatum, velle-concupiscentiae consequens illud, esset ordinatum, - nam si ordinate amo illud cui amo bonum, ordinate volo quod concupisco sibi, cui volo bonum.*

Die Frage, was die Sünde des Teufels war, kann daher in die Frage umformuliert werden, was das Objekt war, das er in sich, d.h. durch einen „Freundschaftsakt“, ungeordnet geliebt hat.

Dieses Objekt kann nicht das unendliche Gute, d.h. Gott sein. Die Liebe zum unendliche Gute in sich kann nämlich nicht ungeordnet sein. Es muss also etwas anderes als Gott sein. Es ist aber unwahrscheinlich, dass unter den Kreaturen etwas anderes mehr als das Selbst durch einen Freundschaftsakt geliebt wurde. Der ungeordnete Akt, aus dem alle andere ungeordnete Akten hergekommen sind, war also ein Freundschaftsakt, in dem man sich Selbst geliebt hat.⁶⁰

Aus diesem ungeordneten Akt des „Freundschaftswollens“ ist der erste ungeordnete Akt des „Begierdewollens“ entstanden, in dem man das Glück maßlos für sich begehrt hat⁶¹.

Zur Erklärung der letzten Behauptung benutzt Scotus die Distinktion der zwei Neigungen des Willens. Alle Willensakte werden entweder aus der Neigung zur Gerechtigkeit oder aus der Neigung zum Angenehmen hervorgebracht. Aus der Neigung zur Gerechtigkeit kann aber keine ungeordnete Begierde bzw. keine Sünde entstehen. Eine ungeordnete Begierde kann also nur aus der Neigung zum Angenehmen entstehen. Aber bestimmt nur durch die Neigung zum Angenehmen, d.h. ohne die Kontrolle der Neigung zur Gerechtigkeit, will der Wille das Angenehmste. Das Angenehmste ist eben das vollkommene Glück. Folglich wünscht der nur durch die Neigung zum Angenehmen bestimmte Wille das vollkommene Glück.⁶²

Das ist der Fall des Teufels. Er wünscht maßlos das vollkommene Glück, denn sein Wille wird nur durch die Neigung zum Angenehmen bestimmt. Die Neigung zur Gerechtigkeit hat ihren Einfluß über seinen Willen verloren, indem er sich selbst mehr als das unendliche Gute geliebt hat.

Dieser Schluß kann aber in Zweifel gezogen werden.

Sequitur igitur quod simpliciter primus actus voluntatis, inordinatus, fuit primum velle-amicitiae respectu eius cui voluit bonum“ Ord. II, dist. 6, q.2 in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will and...,S. 462-464.

⁶⁰ „Hoc autem obiectum non fuit Deus, quia non potuit Deus inordinate – ex intensione – amare ex amicitia, nam Deus est tale amabile quod ex sola ratione sui ut obiectum est, dat completam rationem bonitatis actui perfecte intenso. Nec est verisimile quod aliquod aliud a se nimis intense dilexerit actu amicitiae (...). Igitur primus actus, inordinatus, fuit actus amicitiae respectu sui ipsius.“ Ord. II, dist. 6, q.2 in Wolter A.B.:Duns Scotus on will and ...,S. 464.

⁶¹ „Nunc restat videre de prima inordinatione ipsius velle-concupiscentiae. Et videtur ibi esse dicendum, quod primo concupivit sibi immoderate beatitudinem;...“ Ord. II, dist.6, q.2 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...; S. 464.

⁶² „Primo sic, nam primum concupiscere inordinatum non processit ex affectione iustitiae, sicut nec aliquod peccatum processit; ergo ex affectione commodi, quia ‘omnis actus voluntatus, elicitus, aut elicitor secundum affectionem iustitiae aut commodi’, secundum Anselmum [De casu diaboli I,cc. 13-14; I,255-59]. Maximum commodum maxime appetitur a voluntate non-sequente regulam iustitiae, et ita primo, quia nihil aliud regulat illam voluntatem non-rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta; ergo etc.“ Ord. II, dist. 6, q.2 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and...;S. 464.

Jeder wünscht nämlich das Glück. Es scheint also, dass dieser Wunsch natürlich ist. Die natürlichen Triebe sind aber einwandfrei, denn sie wurden von Gott geschaffen. Der Willensakt, der gemäß diesem natürlichen Trieb entsteht, scheint folglich nicht falsch zu sein. Wie kann man also sündigen, indem man das Glück wünscht?⁶³

Außerdem ist der Wille nicht fähig, das Angenehme bzw. das Glück nicht zu wollen. Sowohl die Guten als auch die Bösen wollen das Angenehme. Warum haben also einige durch denselben Wunsch gesündigt und andere nicht?⁶⁴

Um diese Zweifel zu beseitigen, greift Scotus die Distinktion zwischen die Neigung zur Gerechtigkeit und die Neigung zum Angenehmen noch einmal auf⁶⁵.

Wenn der Engel nicht die Neigung zur Gerechtigkeit, sondern nur die Neigung zum Angenehmen hätte, dann wäre er nicht fähig, das Angenehme bzw. das Glück nicht zu wollen. Er würde dies im äußersten Maß wünschen und könnte es gar nicht anders wünschen. Er hätte nur einen intellektuellen Trieb, der notwendig dieses Gute verfolgt, das ihm der Intellekt gezeigt hätte. Das würde aber nicht als Sünde angesehen, denn er hätte nicht die Fähigkeit, sich zu zügeln. Der Wille wäre nämlich nicht frei.⁶⁶

Aber der Wille hat die Fähigkeit, diese Neigung zu mäßigen. Der Wille erstrebt nicht notwendig das, wozu uns die Neigung zum Angenehmen treibt. Er muss das auch nicht im äußersten Maß erstreben. Diese Fähigkeit entsteht aus der Neigung zur Gerechtigkeit. Es ist also die Neigung zur Gerechtigkeit, die dem Wille Freiheit verleiht. Daher kann Scotus sagen, dass die Neigung zur Gerechtigkeit die eingeborene Freiheit des Willens ist.⁶⁷

⁶³ „Primo, quia secundum Augustinum (XIII Trinitatis, c.5 [PL42,1020]), beatitudo ab omnibus appetitur; quod autem est in omnibus uniformiter, videtur esse naturale; igitur beatitudo naturaliter appetitur. Appetitus autem naturalis semper est rectus, quia a Deo; ergo et voluntas ei consona semper est recta, quia quod est consonum recto, est rectum; ergo in appetendo beatitudinem nullus peccat.“ Ord. II, dist. 6, q.2 in Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.468.

⁶⁴ „Praeterea, tertio: boni habuerunt affectionem commodi sicut mali; sed secundum Anselmum – **De concordia** [III, 11, ed. Schmidt II, 280-281] – voluntas commoda non-velle nequit; igitur ita volunt boni sicut mali. Ergo, omnes aequaliter peccaverunt, si ex affectione commodi peccaverunt; ergo etc.“ Ord. II, dist. 6, q.2 in Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and..., S.468.

⁶⁵ „Ad videndum autem solutionem istarum, distingo, quid possit intelligi per istas ‘affectiones iustitiae et commodi’...“ Ord. II, dist. 6, q.2 in : Wolter,A.B.:Duns Scotus on will and ..., S. 468.

⁶⁶ „Si enim intelligeretur – secundum illam fictionem Anselmi **De casu diaboli** – quod esset angelus habens affectionem commodi et non iustitiae (hoc est, habens appetitum intellectivum mere ut appetitum talem et non ut liberum), talis angelus non posset non velle commoda, nec etiam non-summe velle talia; nec imputaretur sibi ad peccatum, quia ille appetitus se haberet ad suam cognitivam sicut modo appetitus visivus ad visum, in necessario consequendo ostensionem illius cognitivae et inclinationem ad optimum ostensum a tali potentia, quia non haberet unde se refraineret.“ Ord. II, dist. 6, q.2 in : Wolter,A.B.:Duns Scotus on will and..., S. 468.

⁶⁷ „Illa igitur affectio iustitiae, quae est prima moderatrix affectionis commodi et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinat affectio commodi et quantum ad hoc quod non oportet eam summe appetere (quantum scilicet ad illud ad quod inclinat affectio commodi), illa - inquam - affectio iustitiae est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis.“ Ord. II, dist. 6, q.2, in : Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and...,S. 468.

Der Wille ist also frei und kann seine Neigung zu Angenehmen mäßigen. Er ist folglich verpflichtet, das zu tun, wenn die Gerechtigkeit das verlangt. Er ist also nicht daran gebunden, das Glück über alles zu wünschen, und muss diesen Wunsch kontrollieren, damit er angesichts der Gerechtigkeit nicht maßlos wird.⁶⁸

Wie kann man aber das Glück maßlos wünschen?

Scotus bietet drei möglichen Antworten auf diese Frage, ohne damit schon etwas Definitives sagen zu wollen. Erstens kann ich das Glück maßlos wünschen, wenn ich das unendliche Gute nicht als ein Gut in sich liebe, sondern nur als ein Gut für mich, d.h. nur als Grund meines Glückes. Ich würde dann sündigen, denn ich würde das höchste Gut nur benutzen, d.h. ich würde es um etwas anderes willen wünschen, und zwar um meines eigenen Glückes willen. Es ist nämlich eine Inversion, wenn man das endliche Selbst als das letzte Ziel stellt und das unendliche Gute nur als Mittel dafür benutzt. Zweitens kann man das Glück schneller als angemessen wünschen. Man kann nämlich das Glück sofort erreichen wollen, obwohl einige Zeit dafür nötig ist. Drittens kann man das Glück erreichen wollen, ohne das zu verdienen. Wenn man also das Glück auf diese Weisen wünscht, wünscht man es maßlos und gegen die Gerechtigkeit.⁶⁹

Der Wille ist also verpflichtet, die Neigung zum Angenehmen bzw. zum Glück zu mäßigen, und die gebührenden Umstände, die ihm die Vernunft gezeigt hat, zu achten. Wenn er aber die Neigung zu Angenehmen freilässt, so dass er das Glück über alles wünscht, ohne die Forderungen der Vernunft bzw. der Gerechtigkeit zu respektieren, dann sündigt er⁷⁰.

Die Neigung zur Gerechtigkeit ist also die Fähigkeit des Willens, dem Diktat der Vernunft gegen die Neigung zum Angenehmen zu folgen.

⁶⁸ „(...) ipsa – inquam – per libertatem suam potest se moderari in volendo, et quantum ad hoc quod est velle ad quod inclinatur affectio commodi, et licet inclinatur summe ad velle commodum; et ex quo potest moderari, tenetur moderari secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superiore. Secundum hoc ergo patet quod voluntas libera non tenetur omni modo velle beatitudinem (quae voluntas si esset tantum appetitus intellectivus, sine libertate, - vellet eam), sed tenetur – in eliciendo actum – moderari appetitum unde appetitus intellectivus, quod est moderari affectionem commodi, ne scilicet immoderate velit.“ *Ord. II, dist. 6, q.2* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.470.

⁶⁹ „Aliquo igitur istorum modorum, probabile est quod excesserit voluntas eius: vel plus scilicet appetendo sibi beatitudinem in quantum est bonum sibi quam amando illud bonum in se, plus scilicet appetendo illud bonum (ut obiectum beatificum) esse bonum suum tamquam sibi bonum quam appetendo illud inesse alii (ut Deo suo), - et in hoc est summa perversitas voluntatis, quae est uti fruendis et frui utendis secundum Augustinum **83 Quaestionum, q.30** [PL 40,19]; vel secundo modo, - potuit appetere habere statim eam, cum tamen Deus velit eum illam habere post mortem viae; vel tertio modo, - appetendo eam ex naturalibus habere (non habendo eam gratiose), cum tamen Deus vellet eam haberi ex meritis.“ *Ord. II, dist. 6, q.2* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.470-472.

⁷⁰ „Debit igitur voluntas moderari affectionem quantum ad istas circumstantias, quas recta ratio habuit ostendere, (...). Igitur si aliquo istorum modorum sequebatur affectionem commodi, non moderando eam per iustitiam (hoc est per infusam, si habuit, - vel acquisitam - vel innatam sive naturalem, quae est ipsamet libertas), peccavit.“ *Ord. II, dist. 6, q.2* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 472.

Die oben ernannten Zweifel können jetzt beseitigt werden.⁷¹ Jeder hat tatsächlich eine natürliche Neigung nach dem Glück und diese Neigung ist als Neigung nicht maßlos bzw. nicht sündhaft. Dennoch kann der Willensakt, der nur gemäß dieser Neigung hervorgebracht wird, nicht richtig sein, denn der Wille hat auch eine andere Neigung - die Neigung, gemäß der Gerechtigkeit bzw. dem Diktat der Vernunft zu handeln. Der Wille muss also auch gemäß dieser Neigung zur Gerechtigkeit handeln.⁷² Daher ist es klar, wie man sündigen kann, indem man das Glück sucht, nämlich, wenn man bei dieser Suche die Gerechtigkeit vernachlässigt.

Der Wille ist zwar nicht fähig, das Angenehmen bzw. das Glück nicht zu wollen und sowohl die Guten als auch die Bösen suchen das Glück. Dennoch haben die Guten das unendliche Gute in sich mehr als das eigene Glück geliebt, und dadurch gemäß der Gerechtigkeit gehandelt. Daher haben sie nicht gesündigt, indem sie das Glück gesucht haben.⁷³

Es ist nämlich nicht gegen die Gerechtigkeit, die eigene Vollkommenheit bzw. das eigene Glück zu wünschen, damit man besser das unendliche Gute in sich liebt, denn das eigene Glück wird hier nicht als das höchste Gute gestellt, sondern als ein Mittel zur Liebe des unendlichen Guten.⁷⁴

Damit haben wir eine Antwort auf die Frage gefunden, die am Ende des letzten Abschnitts gestellt wurde: wie kann die Hoffnung als „Tugend“ bezeichnet werden?⁷⁵ Die Hoffnung ist der Habitus, durch den ich mein Glück will und dadurch das unendliche Gute als ein Gut für mich will. Sie wäre keine Tugend, wenn ihr Akt nicht auf etwas anderes geordnet wurde, sondern als Letztes und Höchstes gestellt wurde. Wenn aber ich das unendliche Gute als ein Gut für mich will, damit ich das unendliche Gute in sich besser liebe, ist der Akt gut, denn ich habe letztlich aus Liebe zum unendlichen Gut in sich gehandelt. Der Habitus, der diesen Akt

⁷¹ Vgl. Fußnote 63,64.

⁷² „*Quando ergo accepit quod voluntas naturalis est respectu beatitudinis, concedo,- sed non actualiter immoderata actu elicitio; non enim est inclinatio appetitus naturalis aliquis actus elicito, sed est sicut perfectio prima, - et haec non est immoderata, sicut nec natura cuius est.*“ „*Quando ergo accipitur quod voluntas, consona voluntati naturali semper est recta (quia et illa semper est recta) respondeo et dico quod consonat sibi in eliciendo actum, sicut illa eliceret si ex se sola ageret, - non est tamen recta, quia habet aliam regulam in agendo, quam illa haberet si ex se sola ageret; tenetur enim sequi voluntatem superiorem,(...).*“ Ord. II, dist. 6, q.2 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and ...,S.472-474.

⁷³ „*Et cum dicitur 'commoda non-velle nequit', respondeo: boni nec potuerunt nec voluerunt, nolle sibi beatitudinem, etiam sibi concupiscendo, - se illam non voluerunt plus sibi quam Deo bene esse in se, sed minus, quia illud velle ita potuerunt moderari per libertatem.*“ Ord. II, dist. 6, q.2 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.474.

⁷⁴ „*Habere actum perfectum appetendi bonum sibi, ut per illum magis ametur obiectum in se, - hoc est ex affectione iustitiae, quia unde amo aliquid in se, inde volo aliquid in se; et ita boni potuerunt appetere beatitudinem, ut habentes illam perfectius amarent summum bonum: et iste actus concupiscendi beatitudinem, esset meritorius, quia non utitur fruendo, sed fruitor eo, quia bonum quod concupisco mihi, ad hoc concupisco ut plus amem illud bonum in se.*“ Ord.II, dist. 6, q.2 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.476.

⁷⁵ Vgl. Abschnitt 1.1.

veranlasst hat, ist folglich auch gut. Die Hoffnung kann also als Tugend angesehen werden, wenn sie sich der Gottesliebe unterordnet.

Maßlos bzw. sündhaft ist also der Wunsch nach dem Glück, wenn er nicht auf das unendliche Gute in sich gerichtet ist, sondern auf das Selbst. Diese Sünde, die maßlose Liebe zu sich selbst bzw. der maßlose Wunsch nach dem Glück, wird von Scotus nicht als Hochmut (*superbia*), sondern als Unkeuschheit (*luxuria*) identifiziert. Einerseits hat die maßlose Liebe zu sich selbst dieselbe Beschaffenheit wie die maßlose Liebe zu anderer Kreatur; die maßlose Liebe zu anderer Kreatur wird mehr Unkeuschheit als Hochmut genannt; folglich muss auch so die maßlose Liebe zu sich selbst genannt werden.⁷⁶ Andererseits kann jeder maßlose Wunsch nach etwas Ergötzlichen, wie der Wunsch nach Glück, als Unkeuschheit bezeichnet werden.⁷⁷

Aus diesem maßlosen Wunsch nach dem Glück sind die anderen Sünden des Teufels entstanden. Er wollte nämlich vollkommener und glücklicher als alles andere sein. Er wollte also, dass nichts Vollkommeneres und Glücklicheres als er existiert. Daher wollte er, dass Gott nicht existiert, was seine Bosheit vollendet, denn nichts kann schlimmer sein als der Hass auf das unendliche Gute.⁷⁸

⁷⁶ „*Amor autem sui immoderatus, non videtur esse talis praelatio sui, quia ejusdem rationis videtur esse in malitia immoderate se amare amore amicitiae, et alium ut proximum, sed amando alium immoderate, nullus dicitur superbus vel praesumptuosus, sed magis luxuriosus; ergo nec sic amando se.*“ Ord. II, dist. 6, q.2, n.14; Vivès XII, 361.

⁷⁷ „*Licet enim proprie luxuria sit in actibus carnis, tamen omne delectabile immoderate appetitum, inquantum delectabile, potest dici luxuria, si non est excellentia appetita, qualis non fuit ista appetitio beatitudinis*“ Ord. II, dist. 6, q.2, n.16; Vivès XII, 364.

⁷⁸ „*Viso igitur de primo inordinate concupito, potest poni quod inordinate ulterius concupivit sibi aliquod bonum, scilicet excellentiam respectu aliorum. Vel habuit inordinatum nolle, nolendo scilicet opposita eorum quae concupivit: scilicet nolendo sibi beatitudinem minus inesse quam Deo in se (sive quam Deum esse), vel nolendo eam habere ex meritis sed ex se; et ex consequenti, nolendo subesse Deo, - et tandem, nolendo Deum esse, in quo tamquam in summo malo consummata videtur malitia: sicut enim nullus actus formaliter melior est quam Deus diligere, sic nec aliquis actus formaliter peior est quam Deum odire.*“ Ord. II, dist. 6, q.2 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.476. In diesem Zusammenhang ist es interessant, die *Ordinatio IV*, dist. 50, q. 4 zu erwähnen. In diesem Text erklärt Scotus, wie die Strafe der Sünder in der Hölle verschieden sein kann, obwohl sie in der gleiche Tatsache besteht, nämlich in die Abwesenheit Gottes. Diese Abwesenheit verhindert die Sünder, glücklich zu sein, denn das vollkommenste Glück des Menschen besteht in der Schau und Liebe Gottes. Aber je schwerer die Sünde sind, die der Sünder begangen hat, desto maßloser ist sein Wunsch nach Glück, und desto mehr wird er unter der Abwesenheit des Glückes leiden. „... *quanto aliquis gravius peccat, tanto magis dimittitur affectioni commodi, et privatur affectioni justitiae, et per consequens erit malis nolens peccatum suum, inquantum est causae poenae; ergo magis habebit de nolitione quam alius, quanto magis habet de affectione commodi.(...) et tunc dico, quod diligens se ad habendum aliquid, quod nunquam poterit habere, illa dilectio est causa moeroris et tristitiae.*“ Ord. IV, dist. 50, q. 4, n. 12-13; Vivès XXI, 569-570.

1.3-Verdienstvolle Handlung:

Die These, dass der moralische Wert einer Handlung nicht nach der Neigung zum Angenehmen, sondern nach der Neigung zur Gerechtigkeit gemessen werden muss, wird noch deutlicher in *Ordinatio III, dist. 15, q. un.* ausgesprochen. Dort sagt Scotus, dass das Verdienst einer Handlung nur auf der Neigung zur Gerechtigkeit beruht, denn das Verdienst kommt aus der Liebe zu dem unendlichen Guten, d.h. Gott, in sich und es ist durch die Neigung zur Gerechtigkeit, dass man das Wohl für Gott an sich will. Durch die Neigung zum Angenehmen will man dagegen nur das eigene Wohl, das ungeordnet sein kann, nämlich, wenn sie nicht nach der Neigung zur Gerechtigkeit gerichtet wird.⁷⁹

Noch schärfer behauptet er, dass eine Handlung, die nur aus der Neigung zum Angenehmen vollzogen wird, d.h. mit keinem Einfluss der Neigung zur Gerechtigkeit, verwerflich ist, denn sie wird aus einem ungeordneten Verlangen nach dem eigenem Wohl vollzogen. Bestenfalls kann eine solche Handlung als moralisch indifferent betrachtet werden, wenn so etwas überhaupt existiert.⁸⁰

⁷⁹ „... et dico quod radix omnis meriti consistit, proprie loquendo de merito, in affectione justitiae voluntatis, non autem in affectione commodi, nec in affectione justitiae, ut ordinat affectionem commodi. Hoc patet, quia primum objectum, circa quod aliquis meretur primo, est ipse Deus, secundum quod affectione justitiae vult Deo bonum, ut esse et bene esse, scilicet justum, sapientem, etc. Sed voluntas affectione commodi respicit proprium bonum, et aliquando inordinate, nisi reguletur et ordinetur affectione justitiae; ...“ *Ord. III, dist. 15 q.un., n. 5; Vivès XIV, 664.*

⁸⁰ „Et ideo omne amatum affectione commodi, si non ordinetur et moderetur affectione justitiae, est demeritum, quia est immoderatus appetitus proprii boni, vel indifferens, si posset esse indifferens, ...“ *Ord. III, dist. 15, q.un., n. 5; Vivès XIV, 664.*

1.4-Fruitio Dei:

In *Ordinatio IV, dist.49, q.5* behandelt Scotus noch einmal den Unterschied zwischen der Neigung zum Angenehmen und der Neigung zur Gerechtigkeit.

Dort will er erklären, worin der Genuss des unendlichen Guten (*fruitio*) besteht. Der Genuss des unendlichen Guten ist ein Willensakt, in dem man ein Objekt seinetwegen will, d.h. ein Akt, in dem man das Wohl des gewollten Objektes will. Diesen Akt nennt er „Freundschaftswollen“ (*velle amoris amicitiae*). Im Unterschied dazu gibt es den Willensakt, in dem man etwas wegen des Subjektes des Aktes will, d.h. ein Akt, in dem man etwas will und nur das Wohl des Subjektes des Aktes im Auge hat. Das nennt er hier „Begierdewollen“ (*velle amoris concupiscentiae*). Der Genuss des unendlichen Guten ist also ein Akt von „Freundschaftswollen“, denn durch ihn hängt man dem geliebten Objekt nur um des Objektes willen an.⁸¹

Der Akt von „Freundschaftswollen“ zu dem unendlichen Guten entsteht im Willen aus der Neigung zur Gerechtigkeit. Aus der Neigung zum Angenehmen kann der Wille nur etwas wünschen, das nützlich für das Subjekt des Willensaktes ist, d.h. er kann nur einen Akt von „Begierdewollen“ hervorbringen. Darauf gibt Scotus einige Erklärungen über die Neigung zur Gerechtigkeit. Erstens ist sie der Neigung zum Angenehmen überlegen, weil sie die andere regelt und mäßigt, d.h. sie kontrolliert die andere. Zweitens gehört die Neigung zur Gerechtigkeit zum Willen, soweit dieser frei ist. Wenn der Wille nicht frei wäre, d.h. nur ein mechanisches Verlangen wäre, würde er nur aus der Neigung zum Angenehmen bestehen. Das bedeutet aber, dass die Neigung zur Gerechtigkeit eine zusätzliche Fähigkeit bzw. eine zusätzliche Vollkommenheit ist, die einem Vermögen Freiheit verleiht. Drittens ist der Akt der Neigung zur Gerechtigkeit, das „Freundschaftswollen“, vollkommener als der Akt der Neigung zum Angenehmen, das „Begierdewollen“, mindestens im Bezug auf das unendliche Gute. Das „Freundschaftswollen“ richtet sich auf das Objekt, indem es ein Gut in sich ist. Das „Begierdewollen“ richtet sich dagegen auf das Objekt, indem es ein Gut für das Subjekt des Aktes ist. Das unendliche Gute in sich ist aber besser als in einer Beziehung zu einem endlichen Subjekt, denn diese Beziehung vermindert die Vollkommenheit, die das unendliche Gute in sich hat. Das „Freundschaftswollen“ richtet sich folglich auf das unendliche Gute unter

⁸¹ „Ad quaestionem sunt duae conclusiones: Prima, quod in solo actu, qui est fruitio, consistit beatitudo simpliciter naturae intellectualis. Secunda, in qua fruitione, quia non in omni. Prima ostenditur divise sic: in genere non est nisi duplex actus voluntatis, **velle** et **nolle**; **velle** etiam est duplex in genere, aut propter volitum, sive propter bonum voliti, aut propter volentem vel propter bonum volentis. Primum **velle** dicitur esse amoris amicitiae; secundum amoris concupiscentiae, et solum primum **velle** est **frui**, quod est amore inhaerere propter se, scilicet amatum.“ *Ord. IV, dist. 49, q.5,n.2; Vivès XXI, 171-172*. Vgl. Fußnote 57, wo „Begierdewollen“ nicht im Bezug auf das Subjekt des Aktes definiert wurde, sondern als der Akt, in dem man etwas nur als Mittel für etwas anderes will.

einem Aspekt, der seine Vollkommenheit besser als der des „Begierdewollen“ bewahrt. Daher ist der Akt der Neigung zur Gerechtigkeit vollkommener als der der Neigung zum Angenehmen.⁸²

Die Tatsache, dass alle Wesen, die dem intellektuellen Wesen unterlegen sind, nur die Neigung zum Angenehmen haben und nur durch diese Neigung vervollkommen werden, gilt nicht als Beweis dafür, dass auch der Wille nur diese Neigung hat. Unter den Trieben kann nämlich nur der Wille etwas nur wegen des gewollten Objektes wollen. In dieser Hinsicht ist also der Wille und die anderen Triebe nicht ähnlich. Die Neigung zur Gerechtigkeit bzw. die Freiheit ist etwas *sui generis*, das nur im Willen anwesend ist. Und man kann nicht die Existenz von etwas *sui generis* leugnen, weil es nicht anderswo gefunden werden kann, sowie man die Existenz von etwas Vollkommenerem nicht leugnen kann, weil es nicht unter den Dingen gefunden werden kann, die weniger vollkommen sind.⁸³

⁸² „... *actus amicitiae inest voluntati, secundum quod habet affectionem justitiae, quia si solam affectionem commodi haberet, non posset, nisi sibi summe commoda velle, secundum Anselmum 14. De Casu diab.* Actus autem concupiscentiae inest voluntati secundum quod habet affectionem commodi, quia necessario inest secundum illam, etiamsi sola illa esset; nobilior autem secundum rationem est affectio justitiae affectione commodi, quia regulatrix ejus et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati, in quantum libera est, cum affectio commodi esset ejus, etiamsi voluntas libera non esset. Tum quarto, quia *actus amicitiae tendit in objectum, ut est in se bonum; actus autem concupiscentiae tendit in illud, ut est bonum mihi; nobilior est autem objectum in se, quam ut ab aliquo habitum; saltem illa habitio objecti ad habentem, quae est formalis ratio in objecto, ut concupito, diminuit ab illa perfectione objectiva, quam habet istud bonum, ut in se.*“ Ord. IV, dist. 49, q.5, n.3; Vivès XXI, 173.

⁸³ „*Praeterea, omnia inferiora natura intellectuali suo modo, hoc est secundum quid, beatificatur in completionem actus concupiscendi; ergo et voluntas in simili actu, licet perfectiori;...*“ Ord. IV, dist. 49, q.5, n.1; Vivès XXI, 171. „*Ad tertium [sc. omnia inferiora natura...] dico, quod sola voluntas inter omnes appetitus potest velle alicui bonum propter ipsum volitum, et ideo non est simile de aliis appetitibus, et illo; sicut nec generaliter quando illud de quo arguitur est solum tale, imo est argumentum ad oppositum, quando arguitur de aliquo pertinente ad perfectionem istius solitarii, conveniens est cum imperfectioribus se in aliquo, et differens ab eis in alio sibi proprio; perfectius est secundum illud proprium quam secundum illud commune, quia commune non potest esse perfectius quocumque imperfecto includente ipsum.*“ Ord. IV, dist. 49, q.5, n.6; Vivès XXI, 177.

1.5-Innere Erfahrung:

Angesichts des letzten Argumentes entsteht aber die folgende Frage: wie kann man wissen bzw. beweisen, dass der menschliche Wille diese zwei Neigungen hat? Wie kann man wissen bzw. beweisen, dass der Mensch fähig ist, ein Gut in sich zu wollen, d.h. ein Gut zu wollen, ohne dabei das eigene Glück zu wollen?

Ich habe keinen Text bei Scotus gefunden, der diese Frage direkt beantwortet. Dennoch kann man in *Ordinatio IV, dist. 49, qq.9-10* das Prinzip einer Lösung entdecken. In diesem Text stellt Scotus die Fragen, ob alle Menschen zuhöchst und notwendig die Glückseligkeit wollen und ob alles, was sie wollen, wegen der Glückseligkeit gewollt werden.⁸⁴ Zum richtigen Verständnis dieser Frage muss man gegenwärtig haben, dass Glückseligkeit in derselben *distinctio 49* als der Akt definiert wurde, in dem man das unendliche Gute in sich liebt.⁸⁵ Die Frage lautet folglich nicht, ob alles menschliche Handeln auf das eigene Glück zielt, sondern ob der Mensch fähig ist, das unendliche Gute in sich nicht zu lieben, wengleich der Intellekt mit Sicherheit gezeigt hat, dass das unendliche Gute in sich zu lieben ist. Die Frage ist also, ob der Mensch fähig ist, gegen ein deutliches Diktat des Intellekts zu handeln.⁸⁶

Die Antwort ist, dass die Menschen meistens das unendliche Gute in sich lieben, wenn der Intellekt mit Klarheit das befohlen hat, d.h. dass der menschliche Wille meistens dem Diktat des Intellektes gehorcht. Dennoch passiert das nicht immer bzw. nicht notwendig.⁸⁷ Der Willensakt ist immer kontingent.⁸⁸ Der Wille ist also fähig, dem Diktat des Intellektes nicht zu folgen.

Um das zu beweisen, greift Scotus auf die innerliche Erfahrung des Menschen zurück. Jeder kann in sich erfahren, dass er fähig ist, ein vom Intellekt mit Klarheit gezeigtes Gut abzuweisen.⁸⁹ Die Existenz der Freiheit des Willens ist also nicht wissenschaftlich, d.h. aus evidenten, notwendigen Wahrheiten durch einen Syllogismus bewiesen, sondern durch die unmittelbare Erfahrung jedes Menschen in sich selbst.

⁸⁴ „*Utrum omnes homines summe et de necessitate velint beatitudinem [et] utrum propter beatitudinem appetitur quidquid appetitur?*“ *Ord. IV, suppl. dist. 49, qq. 9-10* in Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 182.

⁸⁵ Vgl. Fußnote 81.

⁸⁶ „*Contra hanc opinionem fuit diffuse argutum libro primo in illa quaestione an apprehenso ultimo fine necesse sit frui eo?*“ *Ord. IV, suppl. dist. 49, qq. 9-10* in: Wolter A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 186.

⁸⁷ „*Respondeo ad istum articulum, quod etsi voluntas viatoris ut in pluribus velit beatitudinem in universali apprehensam et particulari, quando intellectus iudicat vel non dubitat in illo particulari esse beatitudinem, tamen non necessario vult beatitudinem nec in universali nec in particulari.*“ *Ord. IV, suppl. dist. 49, qq. 9-10* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 188.

⁸⁸ „*Dico ergo quod contingenter vult finem et beatitudinem tam in universali quam in particulari,...*“ *Ord. IV suppl. dist. 49, qq.9-10* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 188.

Diegleiche innerliche Erfahrung wird benutzt, um zu beweisen, dass der natürliche Trieb des Willens nicht mit dem Willensakt identisch ist. Der natürliche Trieb ist nämlich beständig im Willen. Wenn also der natürliche Trieb identisch mit dem Willensakt wäre, hätten wir immer einen Willensakt. Dieser beständige Willensakt wird aber nicht von uns erfahren. Daher existiert er nicht beständig in uns. Es wäre nämlich absurd, dass unsere Wille beständig einen Akt hätte und dass dieser Akt uns verborgen bleiben würde.⁹⁰

Die Existenz der zwei Neigungen des Willens bzw. der Fähigkeit, ein Gut in sich zu lieben, ohne dabei an dem eigenen Glück interessiert zu sein, kann also nur durch eine ähnliche innerliche Erfahrung erkannt werden. Sie kann nicht aus notwendigen, evidenten Wahrheiten bewiesen werden, sondern nur durch diese unmittelbare Erfahrung.

Ist diese unmittelbare Erfahrung aber nicht illusorisch? Man kann natürlich eine unmittelbare Erfahrung leugnen. Dagegen können wir aber nach Scotus kein weiteres Argument zeigen. Es ist prinzipiell unmöglich, unmittelbare Erfahrungen und erste Prinzipien zu beweisen. Gegen verhärtete Skeptiker ist keine echte Argumentation möglich⁹¹.

⁸⁹ „*Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod bonum, etiam si ostenderet sibi bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actum voluntatis circa illum elicere...*“ Ord. IV, suppl. dist. 49, qq. 9-10 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will and ..., S. 194.

⁹⁰ „*Item, appetitus naturalis perpetuo inest voluntati; ergo si esset elicited, aliquis actus elicited perpetuo inesset voluntati; sed nullum actum perpetuum habet voluntas, quia tunc illum potuissemus experiri in nobis. Inconveniens enim est operationem perpetuo inesse nobis et illam nos latere, si hoc per Philosophum sit inconveniens de habitibus.*“ Ord. IV, suppl. dist. 49, qq. 9-10 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will and...; S. 184.

⁹¹ Vgl. Ord. I, dist. 3, p.1, q.4.

1.6- Schluss:

Aus diesen Texten kann das folgende Fazit gezogen werden.⁹²

Der Mensch kann durch die Analyse seiner unmittelbaren innerlichen Erfahrung die Existenz von zwei Neigungen in seinem Wille anerkennen: die Neigung zum Angenehmen und die Neigung zur Gerechtigkeit.

Aus der Neigung zum Angenehmen liebt der Mensch sich selbst. Er will daraus das eigene vollkommene Glück und die eigene Vollkommenheit. Durch diese Neigung kann er nur ein Gut wollen, das mittelbar oder unmittelbar auf ihn selbst geordnet ist. Er kann nur etwas für sich wünschen.

Aus der Neigung zur Gerechtigkeit kann der Mensch ein Gut in sich lieben, d.h. unabhängig von den Beziehungen, die dieses Gut zu ihm haben kann. Er kann ein Gut wollen, das nicht auf sein Selbst hingeeordnet ist.⁹³

Wenn der Mensch nur die Neigung zum Angenehmen hätte, wäre er nicht frei. Er würde das eigene Glück bzw. die eigene Vollkommenheit notwendig und zuzöchst suchen. Er hätte dann keinen freien Willen, sondern nur einen intellektuellen Trieb. Wie der sinnliche Trieb, der automatisch der sinnlichen Erkenntnis folgt, würde dieser intellektuelle Trieb automatisch, d.h. ohne Freiheit, das eigene Gute, das ihm der Intellekt gezeigt hätte, suchen. Nur die Neigung zur Gerechtigkeit verleiht dem Menschen die Freiheit, und zwar die Freiheit, nicht nur das eigene Glück bzw. die eigene Vollkommenheit zu suchen. Die Neigung zur Gerechtigkeit ist also eine zusätzliche Fähigkeit bzw. eine zusätzliche Vollkommenheit, die dem Menschen erlaubt, ein Gut in sich zu wollen, jenseits des eigenen Interesses.

Die Tatsache, dass diese Fähigkeit in anderen Lebewesen nicht vorhanden ist, ist kein Beweis dafür, dass sie auch nicht in Menschen existiert. Man kann nämlich nicht die Existenz einer zusätzlichen Vollkommenheit leugnen, weil sie bei anderen Wesen nicht vorkommt. Anderenfalls müsste man auch die Existenz der Vernunft in den Menschen leugnen, weil sie in anderen Lebewesen nicht vorhanden ist.

Im Bezug auf das unendliche Gute, d.h. Gott, ist der Willensakt, der aus Neigung zur Gerechtigkeit entsteht, vollkommener als der Akt, der aus der Neigung zum Angenehmen herrührt. Der Akt der Neigung zur Gerechtigkeit richtet sich auf das unendliche Gute, indem es ein Gut in sich ist. Der Akt der Neigung zum Angenehmen richtet sich dagegen auf das unendliche Gute, indem es ein Gut für das Subjekt des Aktes ist. Das unendliche Gute ist aber

⁹² Vgl. über diese Thema auch *Ordinatio II, dist. 25, n.23* (*Vivès XIII, 222-223*); *Ord. II, dist. 39, q.2, n.5* (*Vivès XIII,415*); *Ord. III, dist. 18, nn.5,16* (*Vivès XIV 664,692*); *Ord. IV, dist. 29, n.3* (*Vivès XIX,215*).

in sich besser als in einer Beziehung zu einem endlichen Subjekt, denn diese Beziehung vermindert die Vollkommenheit, die das unendliche Gute in sich hat. Der Akt der Neigung zur Gerechtigkeit richtet sich also auf das unendliche Gute unter einem Aspekt, der seine Vollkommenheit besser bewahrt. Daher ist dieser Akt vollkommener als der Akt der Neigung zum Angenehmen. Dieser Akt ist folglich gemäß der Vernunft bzw. der Gerechtigkeit vorzuziehen.

Außerdem, wenn der Mensch das unendliche Gute nur als ein Gut für ihn, d.h. nur als Grund seines Glückes, will, dann macht er gemäß der Vernunft bzw. der Gerechtigkeit einen Fehler, denn er benützt das Höchste Gute um etwas anderes willen, und zwar um seinen Selbst willen. Es ist nämlich eine Inversion, wenn man das endliche Selbst als letztes Ziel stellt und das unendliche Gute als Mittel dafür benützt. Auch aus diesem Grund ist der Akt der Neigung zur Gerechtigkeit dem Akt der Neigung zum Angenehmen gemäß der Vernunft bzw. der Gerechtigkeit vorzuziehen.

Wenn der menschliche Wille nur die Neigung zum Angenehmen hätte, könnte er nicht solchen Diktaten der Vernunft folgen. Da er aber auch die Neigung zur Gerechtigkeit hat, kann er ihnen folgen. Die Neigung zur Gerechtigkeit kann also auch als die Fähigkeit des Willens, dem Diktat der Vernunft über die Neigung zum Angenehm zu folgen, definiert werden.

Andererseits, wenn der Mensch nur die Neigung zum Angenehmen hätte, könnte er nicht sündigen. Er würde notwendig und zuhöchst das eigene Glück suchen. Diese automatische Handlung könnte dann nicht als Sünde angesehen werden, denn er wäre nicht frei, anders zu handeln. Da er aber fähig ist, dem höheren Maßstab der Gerechtigkeit zu folgen, ist er verpflichtet, die Neigung zum Angenehmen zu mäßigen, wenn die Vernunft bzw. die Gerechtigkeit das verlangt. Wenn er das nicht tut, dann sündigt er.

Diese Freiheit des menschlichen Willens ist also die Grundlage dafür, dass die Moralität einer Handlung letztlich nicht gemäß ihrem Nutzen für die Vervollkommnung bzw. für das Glück des handelnden Subjekts, sondern gemäß einer sozusagen objektiven Gerechtigkeit zu beurteilen ist.⁹⁴

⁹³ „So kann der Wille als *appetitus liber* durchaus Güter erstreben, die seiner eigenen Vervollkommnung, die Scotus als *beatitudo* auffaßt und die der Wille als *appetitus naturalis* notwendig erstrebt, entgegengesetzt sind, ...“ Möhle, Hannes: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus...*, S. 325.

⁹⁴ Hier liegt der grundsätzliche Unterschied zu Thomas von Aquin. Thomas erkennt die Fähigkeit des menschlichen Willens, etwas zu wollen, das formal für seine Vervollkommnung bzw. Glück nutzlos sein kann, nicht an. „*Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates: cum quidquid homo vult, velit propter finem.*“ Summa Theologiae I, q. 60, a.2. Daher kann die Moralität einer Handlung für ihn nicht anders als durch ihre wirkliche Nützlichkeit für das Glück des Menschen bestimmt werden. Vgl. dazu Möhle, Hannes: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus...*, S. 436-441; Möhle, H.: *Wille und Moral. Zur*

Das impliziert aber nicht, dass die Neigung zum Angenehmen etwas Schlechtes in sich ist. Im Gegenteil ist der Wunsch nach Glück eine natürliche Neigung des Menschen und als solche von Gott geschaffen. Diese Neigung ist folglich etwas in sich Gutes. Sie ist aber nur eine der Neigungen des menschlichen Willens und kann maßlos werden, wenn sie ihre Kompetenz überschreitet und den Einfluss der Neigung zur Gerechtigkeit im Willen löscht. Dennoch, wenn die Forderungen der Gerechtigkeit beachtet werden, ist der Wunsch nach eigenem Glück bzw. nach eigener Vollkommenheit etwas Gutes. Es ist nämlich verdienstvoll, die eigene Vollkommenheit zu suchen, um besser das unendliche Gute in sich zu lieben.

Aber wenn der letzte Maßstab der Moralität einer Handlung nicht das Glück des handelnden Subjekts ist, sondern eine sozusagen objektive Gerechtigkeit, die nicht in Bezug auf das Subjekt der Handlung und sein Interesse bestimmt werden kann, wie kann man diesen Maßstab bestimmen? Wenn die letzten Kriterien der Moralität nicht in der Natur des handelnden Subjekts und in seinem Trieb nach Vollkommenheit gefunden werden können, wo können wir sie finden? Kann man überhaupt eine solche objektive Gerechtigkeit bestimmen, die über den Regeln steht, die dem Menschen den Weg zum vollkommenen Glück zeigen? Kann man das machen, ohne die Hilfe einer übernatürlichen Offenbarungen?

Um zu zeigen, dass für Scotus die Bestimmung einer solchen objektiven Gerechtigkeit nur mithilfe der natürlichen Vernunft möglich ist, und wie es möglich ist, werde ich zunächst seine allgemeine Definition von moralischen Gutheit darstellen. Daraufhin will ich seine Naturgesetze beschreiben, wo diese allgemeine Definition konkretisiert wird.

2- Die Definition der moralischen Gutheit:⁹⁵

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, dass für Scotus der menschliche Wille zwei Neigungen hat: Die Neigung zum Angenehmen, durch die der Mensch nur etwas will, das nützlich für seine Vervollkommnung bzw. für sein Glück ist, und die Neigung zur Gerechtigkeit, durch die der Mensch fähig ist, etwas in sich zu lieben, d.h., etwas zu wollen, unabhängig von seinem Nutzen für die Vervollkommnung des handelnden Subjektes. Wir haben auch gesehen, dass die moralische Gutheit einer Handlung letztlich nicht gemäß ihrem Nutzen für die Vervollkommnung des handelnden Subjektes, sondern gemäß einer sozusagen objektiven Gerechtigkeit bestimmt wird. Das bedeutet aber, dass der letzte Maßstab der Moralität einer Handlung nicht in der Natur des Menschen und ihren Trieben gefunden werden kann. Aber, wenn das so ist, wie kann die moralische Gutheit einer Handlung letztlich bestimmt werden? Kann sie überhaupt durch die natürliche Vernunft des Menschen bestimmt werden oder brauchen wir unbedingt eine übernatürliche Offenbarung dafür? Um diese Fragen zu beantworten, werden wir jetzt versuchen, seine allgemeine Definition der moralischen Gutheit darzustellen.

⁹⁵ Vgl. dazu Schwendiger, F.: Metaphysik der Sittlichen nach Johannes Duns Scotus, in : Wiss. Weish., Bd.1, S.180-210.

2.1-Definition der moralischen Gutheit:

In *Ordinatio I, dist. 17* kann man ein erstes Anzeichen dafür finden, wie für Scotus die moralischen Wahrheiten durch die menschliche Vernunft natürlich erkannt werden können.

Dort bietet er zuerst eine allgemeine Beschreibung von moralischer Gutheit. Wie die Schönheit keine absolute Qualität eines Körpers ist, sondern die Verbindung aller für diesen Körper passenden Qualitäten (wie die Größe, die Gestalt, die Farbe, usw.) und der Verhältnisse dieser Qualitäten miteinander, so ist auch die moralische Gutheit keine absolute Qualität einer Handlung, sondern die Verbindung aller für diese Handlung gebührenden Verhältnisse (wie das Verhältnis zu dem Subjekt, zu dem Objekt, zu dem Ziel, zu der Weise, zu dem Ort usw.). Die moralische Gutheit ist also ein Aggregat von Qualitäten und Verhältnissen einer Handlung. Sie ist wie eine Schönheit der Handlung.⁹⁶

Die Qualitäten und Verhältnisse, die zu einer Handlung gehören müssen, werden von der richtigen Vernunft vorgeschrieben. Daher kann man eine spezifische Definition von moralischer Gutheit gewinnen. Wenn eine Handlung mit dem Diktat der richtigen Vernunft, das alle der Handlung gebührenden Qualitäten und Verhältnisse vorschreibt, übereinstimmt, dann ist die Handlung moralisch gut; wenn nicht, dann ist die Handlung moralisch schlecht. Die moralische Gutheit ist also die vollkommene Übereinstimmung der Handlung mit dem Diktat der richtigen Vernunft und zwar der Vernunft des handelnden Subjekts.⁹⁷

Wenn aber die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft nicht zugänglich wären, dann würde es kein richtiges Diktat der menschlichen Vernunft über die gebührenden Qualitäten und Verhältnisse einer Handlung geben. Gemäß der oben beschriebenen Definition wäre also keine menschliche Handlung moralisch gut, denn keine seiner Handlungen könnte mit einem richtigen Diktat der Vernunft des handelnden Subjekts übereinstimmen.

Wenn also die oben erwähnte Definition von moralischer Gutheit einen Sinn für die menschliche Handlung hat, müssen die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft zugänglich sein. Sie muss folglich fähig sein, die gebührenden Qualitäten und Verhältnisse einer Handlung zu bestimmen.

⁹⁶ „Dici potest quod sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori (puta magnitudinis, figurae et coloris), et aggregatio etiam omnium respectum (qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem), ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus, includens aggregationem debitae proportionis ad omnia ad quae habet proportionari (puta potentiam, ad obiectum, ad finem, ad tempus, ad locum et ad modum),...“ *Ord. I, dist.17, n.62; Vaticana V, 163-164.*

⁹⁷ „...ut ista [sc. debitae proportionis] dictantur a ratione recta debere convenire actui: ita quod pro omnibus possumus dicere quod convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus est bonus, et qua non posita – quibuscumque aliis conveniat – non est bonus, quia quantumcumque actus sit circa obiectum qualemcumque, si non sit secundum rationem rectam in operante (puta si ille non habeat rationem rectam in operando), actus non est bonus. Principaliter ergo conformitas actus ad rationem rectam – plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis istius actus – est bonitas moralis actus.“ *Ord. I, dist. 17,n.62; Vaticana V,163-164.*

2.2-Kriterien zur Bestimmung der moralischen Gutheit:

Eine Beschreibung der Kriterien, die die richtige Vernunft in der Bestimmung der moralische Gutheit einer Handlung benutzt, kann in *Quodlibet*, q.18 gefunden werden. Dort erklärt Scotus ausführlich, was die moralische Gutheit bzw. moralische Bosheit ist.

Die moralische Gutheit einer Handlung besteht in der Vollständigkeit derjenigen Bedingungen, die nach dem richtigen Urteil der Vernunft des handelnden Subjekts zu der Handlung oder zu dem Subjekt in der Handlung gehören müssen.⁹⁸

Einerseits darf man die moralische Gutheit einer Handlung mit der transzendentalen Gutheit, die jedem Wesem zukommt, indem es ein Wesen ist, nicht verwechseln. Diese gehört jedem Wesen bzw. jeder Handlung in sich, insofern es eine positive Wesenheit besitzen, d.h. insofern es nicht ein Nichts ist. Die moralische Gutheit ist dagegen wie ein Akzidens, das über die Wesenheit kommt, d.h. das nicht notwendig dem Wesen bzw. der Handlung gehört. Sie besteht in der vollständigen Angemessenheit eines Wesens zu anderem.⁹⁹

Andererseits darf man nicht vergessen, dass die Handlungen, die automatisch vorkommen oder nur durch eine sinnliche Erkenntnis veranlasst wurden, nicht das Attribut „moralisch gut“ bekommen können. Moralische Gutheit kann eigentlich nur denjenigen Handlungen zukommen, die durch den Willen angesichts einer vorherigen intellektuellen Erkenntnis verursacht wurde. Die vorherige Anwesenheit einer intellektuellen Erkenntnis, die über die Angemessenheit der Handlung urteilt, ist die Grundbedingung der Möglichkeit, dass das Attribut „moralisch gut“ einer Handlung verliehen wird.¹⁰⁰

Dafür ist es aber nicht genug, dass das handelnde Subjekt die Fähigkeit hat, die Angemessenheit der Handlung zu beurteilen. Das handelnde Subjekt muss tatsächlich ein richtiges Urteil darüber gebildet haben und die Handlung muss gemäß diesem Urteil durchgeführt werden, damit sie als moralisch gut bezeichnet wird. Die moralische Gutheit

⁹⁸ „... *bonitas moralis actus est integritas eorum quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire vel ipsi agenti debere in suo actu convenire.*“ *Quodlibet* q.18 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 210.

⁹⁹ „*Sicut enim bonitas primaria entis, quae dicitur bonitas essentialis, est integritas vel perfectio entitatis in se, importat positive negationem imperfectionis, per quod excluduntur diminutio et imperfectio, sic maior bonitas entis secundaria, quae est accidentalis sive superveniens entitati, est integritas convenientiae vel integra convenientia eius [alteri cui debet convenire vel alterius sibi] quod debet sibi convenire.*“ *Quodlibet* q. 18 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 210.

¹⁰⁰ „*Sed in actu agentis per intellectum et voluntatem ultra illud iudicium [sc. Dei] generale de convenientia actus, quod est communiter de actu agentis per cognitionem vel sine cognitione, sunt aliqua quae agunt ex cognitione intrinseca sibi et quaedam tantum ex cognitione sensitiva quae aliquo modo apprehendunt cuiuscumque evidentiam obiecti, sive iudicent de convenientia actus sive non, saltem non transit bonitatem naturalem. Alia agunt ex cognitione intellectiva, quae proprie sola est iudicativa de tali convenientia, et talia nata sunt habere regulam intrinsecam rectitudinis in suo actu, et in solum istis potest esse actus bonus habens bonitatem moralem.*“ *Quodlibet* q.18 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.212.

einer Handlung ist also ihre Angenessenheit gemäß dem richtigen Urteil des handelnden Subjekts.¹⁰¹

Hier darf man noch einmal darauf aufmerksam machen, dass dann, wenn diese Definition von moralischer Gutheit angenommen wird, die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft zugänglich sein müssen, sonst wäre keine menschliche Handlung moralisch gut.

Hier liegt aber unser Interesse hauptsächlich in der Frage, wie man die vollständige Angemessenheit einer Handlung richtig bestimmt?

Nach Scotus muss der Mensch zuerst bestimmen, ob eine Handlung einem gewissen Subjekt und einem gewissen Vermögen angemessen ist. Z.B. bestimmt er, dass der Akt „denken“ (*actus intelligendi*) ihm und seinem Denkvermögen angemessen ist. Er kann auch erkennen, dass der Akt „berühren“ zwar ihm, aber nicht seinem Denkvermögen adäquat ist. Er kann drittens einsehen, dass der Akt „denken“ nicht einem unvernünftigen Tier angemessen ist. Dabei beurteilt man nicht mehr als die Möglichkeit, dass eine solche Handlung von einem solchen Subjekt und von einem solchen Vermögen durchgeführt wird. Der Mensch kann diese erste Angemessenheit mit Sicherheit bestimmen, denn dafür braucht man nicht mehr als die formalen Beschaffenheit der Handlung, des Subjekts und des Vermögens zu kennen, was er natürlich erkennen kann.¹⁰²

Darauf muss man bestimmen, ob ein Objekt einer gewissen Handlung und einem gewissen Subjekt adäquat ist. Z.B. kann der Mensch erkennen, dass kein Stein, sondern eine gesunde Speise das angemessene Objekt für den Akt „essen“ ist. Er kann auch einsehen, dass ein Nahrungsmittel, das als angemessenes Objekt für den Akt „essen“ von einem anderen Subjekt, z. B. einem Tier, fungieren kann, aber nicht für ihn adäquat ist.¹⁰³

¹⁰¹ „Sed non sufficiet ad illam, quod in agente sit potentia iudicativa de convenientia sui actus, sed oportet quod actu recte iudicet et secundum illud iudicium actus fiat.(...) Sic igitur patet qualiter bonitas moralis actus est convenientia iudicata secundum rectam rationem ipsius operantis.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 212.

¹⁰² „Primum iudicium de convenientia non potest praesupponere aliquam convenientiam determinatam ab illo [sc. ab alio] intellectu, quia tunc non esset primum. Praesupponit igitur aliquod certum sed ab isto intellectu iudicatum. Huiusmodi est natura agentis et potentia secundum quam agit et ratio quidditativa actus. Ex ratione istorum quidditativa concluditur hunc actum esse convenientem huic agenti secundum istam potentiam vel disconvenientem, nullo praesupposito nisi rationibus istorum terminorum. Sicut ex ratione hominis et potentiae intellectivae et actus intelligendi, patet quod convenit homini secundum intellectum intelligere. Patet etiam quod non convenit sibi secundum intellectum tangere cognita ratione illius actus qui est tangere. Similiter patet ex ratione naturae, potentia et actus quod bruto non convenit intelligere, vel magis proprie sibi repugnat intelligere. In isto quidem primo iudicio quo accipitur praecise ex natura operantis et potentiae operativae et ipsius actus non est disconvenientia, hoc est, indebita sive inordinata connexio sed disconvenientia, hoc est, impossibilitas absolute conveniendi.“ *Quodlibet q. 18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 212-214.

¹⁰³ „Ulterius, ex ratione istorum trium concludi potest quod sit obiectum conveniens tali actui ut est talis agentis; puta de actu comedendi quod convenienter transeat super cibum restaurativum deperditi, non autem super illud quod non natum est esse nutrimentum, sicut lapis vel aliquid quod licet alii animali esset nutrimentum, non tamen homini.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 214.

Aber durch das Objekt wird nur generisch die Moralität einer Handlung bestimmt. Dadurch wird nicht gesagt, dass eine Handlung mit solchem Objekt moralisch gut ist, sondern nur, dass sie der Gattung nach moralisch gut sein kann. Nur durch die gebührenden Umstände bekommt die Handlung spezifisch die moralische Gutheit, d.h. nur wenn man auch die Umstände in Betracht zieht, kann eine Handlung tatsächlich als moralisch gut betrachtet werden. Diese generische Moralität aus dem Objekt ist also nur potenziell, d.h. sie drückt nur die Fähigkeit einer Handlung aus, eine konkrete moralische Gutheit durch die Umstände zu bekommen.¹⁰⁴

Die Bestimmung der spezifischen moralischen Gutheit einer Handlung, d.h. die Bestimmung der Umstände, die eine Handlung haben muss, damit sie das Attribut „moralisch gut“ bekommt, beginnt mit der Determination des Zieles der Handlung. Man kann aus der Natur des handelnden Subjekt, der Handlung und ihres Objektes einsehen, dass eine Handlung einem Subjekt angemessen ist, wenn sie auf ein gewisses Ziel hingeeordnet ist, und folglich, dass diese Handlung wegen dieses Zieles gewollt werden muss. So ist das Essen dem Menschen angemessen, wenn es der Ernährung dienen soll und daher muss der Mensch wegen dieses Zieles essen wollen. Es ist aber nicht erforderlich, dass man durch eine Handlung tatsächlich das gebührende Ziel erreicht hat, um zu beurteilen, ob sie auf ein gebührendes Ziel geordnet ist und daher ob sie moralisch gut ist. Dafür ist es genug, dass man durch diese Handlung dieses Ziel erreicht haben wollte. Das Ziel gehört zur Handlung nicht als tatsächlich vorhanden, sondern als gewollt.¹⁰⁵

Darauf muss die Art und Weise bestimmt werden, nach der die Handlung durchgeführt werden muss.¹⁰⁶ Auf eine unangemessene Weise kann nämlich die Handlung ihre Ziel nicht erreichen.

¹⁰⁴ „Ista determinatio obiecti est prima determinatio pertinens ad genus moris, nec tamquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tantum potentiale receptivum determinationis moralis; propter quod quando actus habens obiectum conveniens agenti et actioni, tunc est capax determinationis moralis secundum circumstantias ordinatas; propter quod ex obiecto dicitur actus habere bonitatem ex genere, quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ista ex obiecto est prima in genere moris, praesupponens solam bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specificae in genere moris.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 214.

¹⁰⁵ „In ista autem bonitas specifica, quae dicitur bonitas ex circumstantia, talis est processus: Prima videtur esse bonitas ex circumstantia finis, quia ex natura agentis et actionis et obiecti statim concluditur quod talis actus non debet competere tali nisi in ordine ad talem finem, et debet appeti et eligi propter talem finem; ista circumstantia non est ipsius actus, ut in esse reali positi vel non positi praecise sic, sed est ipsius actus ut voliti et per actum voluntatis ad talem finem relati; immo, non minus est electio bona, quae fit propter finem debitum, esto quod per actum istum elicatum extra non attingatur finis electionis.“ *Quodlibet q. 18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.214.

¹⁰⁶ „Post circumstantiam finis videtur sequi circumstantia modi agendi, qui concluditur ex omnibus praedictis vel ab aliquibus eorum talis vel talis debere esse.“ *Quodlibet q. 18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 214.

Danach muss über die Zeit geurteilt werden. Manche Handlungen sind nämlich nicht immer adäquat, sondern nur in jenen Zeitpunkten, in denen sie ihr Ziel erreichen können und auf die gebührende Weise durchgeführt werden können.¹⁰⁷

Der letzte zu bestimmende Umstand ist der Ort der Handlung. Er ist der letzte, denn viele Handlungen können unabhängig von dem Ort, in dem sie durchgeführt werden, als moralisch gut betrachtet werden.¹⁰⁸ Dennoch ist er für viele andere ein notwendiger Umstand zu ihrer vollständigen moralischen Gutheit.

Die moralische Gutheit einer Handlung wird also im Abriss gemäß der folgenden Kriterien bestimmt: Angemessenheit der Handlung zu dem Subjekt und seinem Vermögen, Angemessenheit des Objektes, des Zieles, der Art und Weise, der Zeit und des Ortes.

Eine moralisch gute Handlung muss alle diese Kriterien erfüllen. Wenn einer der Umstände, die das richtige Diktat der Vernunft befohlen hat, einer Handlung fehlt, dann kann die Handlung nicht als moralisch gut betrachtet werden. Moralische Gutheit ist also die Vollständigkeit von allem, was nach dem richtigen Urteil der Vernunft zu der Handlung gehören muss.¹⁰⁹

Die moralische Schlechtheit ist dagegen der Mangel von etwas, das zu der Handlung gehören müsste. Dieser Mangel kann entweder privativ oder gegensätzlich sein.¹¹⁰ Es ist z.B. möglich, eine Handlung nicht auf das gebührende Ziel zu richten, ohne sie damit auf ein schlechtes Ziel zu richten, wie jemand, der Almosen gibt, ohne ein gutes Ziel, die Gottesliebe oder die Unterstützung des Nächsten, im Augen zu haben, aber auch ohne ein schlechtes Ziel. Man kann nämlich auch die Handlung auf ein schlechtes Ziel richten, wie jemand, der Almosen aus Ruhmsucht oder zur Demütigung des anderen gibt. Beide Handlungen sind moralisch nicht gut, denn ihnen fehlt etwas, das zu ihnen gehören müsste, dennoch ist eine nur privativ schlecht, die andere gegensätzlich.¹¹¹

¹⁰⁷ „Postea, concludi potest de tempore, quod tali agenti talis actio propter talem finem et talem habens modum, non semper debet convenire, sed pro tempore pro quo ordinabilis est ad talem finem vel potest talem modum habere.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will and..., S.216.

¹⁰⁸ „Ultima autem omnium videtur circumstantia loci ; immo, multi sunt actus quorum etiam bonitas completa moralis non determinatur locum.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and...;S. 216.

¹⁰⁹ „Sic patet de pluralitate eorum quae recta ratio dictat debere convenire actui, quia ad hoc ut fit perfecte bonus, debet habere, secundum descriptionem istam positam omnium istorum integritatem. Unde Dionysius **De divinis nominibus** prima parte, quarta [PG 3, 806] : ‘Bonum ex una et tota est causa, malum autem ex particularibus defectibus.’ Tota, inquit, causa, hoc est, integra ex omnibus circumstantiis.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and...,S. 216.

¹¹⁰ „Breviter igitur, sicut bonitas moralis est integra convenientia, sic malitia moralis disconvenientia; et malitia quidem privativa, disconvenientia privativa, hoc est, carentia convenientiae debita. Malitia autem contraria, disconvenientia contraria, hoc est conditio aliqua repugnans convenientiae.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.218.

¹¹¹ „Potest aliquis agere non cum circumstantia debita et tamen non cum circumstantia indebita; puta non ordinat actum ad finem debitum, nec tamen ipsum ordinat ad finem indebitum. Iste actus est malus privative, non contrarie, sicut ille qui ordinatur ad finem indebitum. Et ex multis talibus actibus generatur habitus

Aus diesem Begriff von moralischer Gutheit bzw. Schlechtheit zieht Scotus die Schlussfolgerung, dass eine Handlung eine vielfache moralische Gutheit haben kann. Sie kann nämlich alle gebührende Umstände in Bezug auf ein Ziel haben und dadurch vollständig gut sein und gleichzeitig alle gebührende Umstände in Bezug auf ein zweites Ziel haben und dadurch noch einmal vollständig gut sein. Man kann z. B. aus Gottesliebe in die Kirche gehen, d.h. um Gott an sich anzubeten und gleichzeitig das aus Nächstenliebe tun, d.h. um den Nächsten durch das Beispiel zu erbauen. Folglich je mehr gute Ziele die Handlung hat, desto besser ist sie.¹¹² Umgekehrt kann es einer Handlung gleichzeitig an vielen gebührenden Umständen mangeln.¹¹³

consimilis in malitia, scilicet privativa et contraria. Exemplum huius: Dare eleemosynam non propter bonum finem, scilicet propter amorem Dei vel subventionem proximi, nec tamen dare propter malum finem, puta vanam gloriam vel nocumentum alicuius, est actus malus privative, non tamen contrarie.“ *Quodlibet q.18* in: Wolter A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 216-218.

¹¹² „*Ex dictis sequitur corollarium: quod in eodem actu substrato potest esse multiplex bonitas moralis, quia idem actus potest esse recte circumstantionatus, non solum multis circumstantiis particularibus, quae non sunt multae bonitates sed integrant unam bonitatem, sed potest idem actus esse circumstantionatus complete, omnibus circumstantiis pertinentibus ad unam virtutem, et omnibus pertinentibus ad unam aliam virtutem; et ita secundum dictamina diversa perfecta prudentiae et respectu multorum finium propriorum. Exemplum: vado ad ecclesiam ex iustitia, quia teneor per obedientiam vel ex voto; vado etiam ex caritate ad Deum, ut adorem vel ut exhibeam Deo cultum laetiae; vado etiam ex caritate fraterna, ut aedificem proximum. Et breviter in quocumque actu sive bono tantum bonitate morali sive ultra hoc, bonitate meritoria, ubi concurrunt plura motiva ordinata agendi, tanto ille melior est.*“ *Quodlibet q.18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.218.

¹¹³ „*Consimiliter, in eodem actu possunt concurrere multae malitiae, tot quidem quot sunt dictamina de oppositis quae deberent inesse*“ *Quodlibet q.18* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.218.

2.3-Das Ziel als Kriterium zur Bestimmung der moralischen Gutheit:

In *Ordinatio II, dist. 40* wiederholt Scotus die These, dass die moralische Gutheit einer Handlung in der Anwesenheit von allen Bedingungen besteht, die zu der Handlung gehören müssen. Er stellt dort die Frage, ob jede Handlung nur aufgrund des Ziels als gut zu betrachten ist.¹¹⁴

Eine Handlung kann nur aufgrund eines guten Ziels nicht als vollkommen gut angesehen werden, denn die moralische Gutheit besteht in der Anhäufung von allem, was der Handlung dem richtigen Urteil der Vernunft nach angemessen ist. Das richtige Urteil der Vernunft erklärt aber, dass nicht nur ein gewisses Ziel, sondern auch andere Bedingungen einer Handlung angemessen sind. Folglich wird die Handlung nicht nur gemäß dem Ziel moralisch beurteilt, sondern gemäß der Anwesenheit von allen Bedingungen, die ihr nach der Vernunft angemessen sind und daher zu ihr gehören müssen.¹¹⁵

Zuerst erklärt die Vernunft, ob eine Handlung dem freien handelnden Subjekt angemessen ist, d.h. ob sie aus ihm entstehen kann. Dadurch wird bestimmt, ob eine Handlung überhaupt moralisch zu beurteilen ist, denn nur die Handlungen, die aus dem freien Willen entstehen, können moralisch getadelt oder gelobt werden.¹¹⁶ Daraufhin, ob das Objekt adäquat ist. Dadurch wird die generische Moralität bestimmt, d.h., ob eine Handlung mit einem solchen Objekt überhaupt moralisch gut sein kann.¹¹⁷ Danach die anderen Umstände. Das angemessene Ziel ist zwar der erste und wichtigste Umstand in der Bestimmung der spezifische Moralität der Handlung, aber nicht der einzige. Dazu gehören auch die adäquate Art und Weise der Durchführung, die adäquate Zeit, der Ort, usw. Folglich reicht die Anwesenheit eines angemessenen Ziels nicht aus, damit eine Handlung konkret als moralisch gut angesehen wird. Dafür sind auch die anderen Umstände erforderlich.¹¹⁸

¹¹⁴ „...quaero utrum omnis actus sit bonus ex fine.“ *Ordinatio II, dist. 40* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.224.

¹¹⁵ „... dico quod bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui non absolute ex natura actus, sed quae conveniunt ei secundum rationem rectam. Quia igitur actui ratio recta dictavit determinatum obiectum convenire et determinatum modum et alias circumstantias, non est bonitas completa ex solo fine.“ *Ord. II, dist. 40* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S. 226.

¹¹⁶ „Sed prima ratio bonitatis eius ex convenientia actus ad efficiens, a quo actus dicitur moralis, quia libere elicited, et istud est commune et actui bono et malo; neque enim est laudabilis neque vituperabilis nisi sit a voluntate.“ *Ord. II, dist. 40* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S. 226.

¹¹⁷ „Secunda conditio est ex obiecto, ita quod si conveniat, tunc est actus bonus ex genere; sed istud est indifferens ad bonitates ultiores, quae sumuntur ex circumstantiis specialibus, sicut genus indifferens ad multas differentias.“ *Ord. II, dist. 40* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.226.

¹¹⁸ „Post istud prima circumstantia est primus finis. Nec ista sufficit sine aliis sicut circumstantia formae, puta quod debito modo fiat quod pertinet ad quartam circumstantiam, et sequuntur etiam circumstantiae magis extrinsicae, scilicet quando et ubi. Patet igitur quod sola bonitas finis etiam ut intenditur secundum rationem rectam non sufficit ad bonitatem actus, sed requiruntur aliae circumstantiae secundum ordinem praedictum ad hoc ut bonitas sit.“ *Ord. II, dist. 40* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 226.

Die spezifische moralische Gutheit einer Handlung besteht also in die Anwesenheit aller Bedingungen, die ihr der Vernunft nach angemessen sind, einschließlich aller spezifischen Umstände, wie die Zeit, der Ort, usw.

2.4-Stufen der moralischen Gutheit:

In *Ordinatio II, dist. 7* findet man noch eine Beschreibung der moralischen Gutheit.

Über die transzendente Gutheit hinaus, die jeder Handlung zukommt, indem sie ein positives Seiendes ist, gibt es die moralische Gutheit. Es gibt aber drei Stufen von moralischer Gutheit: die generische Gutheit, die tugendhafte Gutheit, d.h. Gutheit gemäß den Umständen, und die verdienstvolle Gutheit, d.h. Gutheit, die von Gott als Grund für die Verleihung des letzten Preises akzeptiert wird.¹¹⁹

Eine Handlung besitzt die generische Gutheit, wenn sie sich nach dem richtigen Urteil der Vernunft auf ein adäquates Objekt richtet. Diese Gutheit ist „generisch“, indem der Besitz eines adäquaten Objektes eine erforderliche, aber nicht genügende Bedingung zur vollständigen Gutheit der Handlung ist. Sie bezeichnet nur die Möglichkeit der Handlung, vollkommen gut zu sein, wenn sie unter den gebührenden Umständen durchgeführt wird. Wie die Gattung (*genus*) in Bezug auf die Spezies potentiell ist, so ist auch diese Gutheit nur potentiell in Bezug auf die vollständige Gutheit und ist daher „generisch“ zu nennen.¹²⁰

Eine Handlung besitzt zweitens die tugendhafte Gutheit, wenn sie mit allen Umständen durchgeführt wurde, die nach dem Urteil der Vernunft zu ihr gehören müssen. Diese Gutheit kann auch spezifische Gutheit ernannt werden, denn, wie die Spezies die Differenzen besitzt, die die Gattung spezifizieren, so hat auch diese Gutheit die Differenzen, die die generische Gutheit spezifizieren, nämlich die gebührenden Umstände.¹²¹

Eine Handlung besitzt drittens die verdienstvolle Gutheit, wenn sie die generische und die spezifische Gutheit besitzt und darüber hinaus aus übernatürlicher Gottesliebe durchgeführt wurde. Die übernatürliche Gottesliebe ist das Prinzip des Verdienstes, d.h., Gott akzeptiert die

¹¹⁹ „Dico quod ultra bonitatem naturalem volitionis quae competit sibi in quantum est ens positivum, quae etiam competit cuicumque enti positivo secundum gradum sua entitatis (magis et magis, minus et minus), - praeter illam est triplex bonitas moralis, secundum gradum se habens: quartum prima dicitur bonitas ex genere; secunda potest dici bonitas virtuosa sive ex circumstantia; tertia autem bonitas meritoria, sive bonitas gratuita, sive bonitas ex acceptatione divina in ordine ad praemium.“ *Ord. II, dist. 7* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.218.

¹²⁰ „Prima autem competit volitioni ex hoc quod ipsa transit super obiectum, conveniens tali actui secundum dictamen rectae rationis, et non solum quia conveniens actui naturaliter sicut sol visioni. Et haec est prima bonitas moralis, quae potest dici „ex genere,“ quia est quasi materialis respectu omnis boni ulterioris in genere moris; nam actus transiens super obiectum est quasi formabilis per quamcumque aliam circumstantiam moralem, et ita quasi potentiale;...“ *Ord. II, dist. 7* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...,S. 220.

¹²¹ „Secunda bonitas convenit volitioni ex hoc quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis dictatis a recta ratione debere sibi competere in eliciendo ipsam. Bonum enim est 'ex causa integra', secundum Dionysium **De divinis nominibus**. Et istud est quasi bonum in specie moris, quia habet iam omnes differentias morales contrahentes bonum ex genere.“ *Ord. II dist. 7* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ..., S. 220.

Handlungen, die aus der übernatürlichen Gottesliebe entstehen, als Grund für die Verleihung des letzten Preises.¹²²

Als Beispiel für eine Handlung, die generisch gut ist, erwähnt Scotus die Spendung von Almosen schlechthin. Demgegenüber ist spezifisch gut die Spendung von Almosen aus eigenen Mitteln für einen bedürftigen Menschen an einem adäquaten Ort, die aus Gottesliebe durchgeführt wurde. Die verdienstvoll gute Handlung ist zuletzt die Spendung von Almosen mit allen Umständen der spezifisch guten Spendung, die dennoch nicht aus einer natürlichen Neigung des Menschen hervorgebracht wurde, sondern aus der übernatürlichen Gottesliebe.¹²³

Die verdienstvolle Gutheit setzt die spezifische Gutheit voraus und diese setzt ihrerseits die generische Gutheit voraus, d.h. eine Handlung kann nicht spezifisch gut sein, wenn sie nicht generisch gut ist und eine Handlung kann nicht verdienstvoll sein, wenn sie nicht spezifisch gut ist. Die drei Stufen der moralischen Gutheit sind also eine auf die andere gebaut.¹²⁴

Demensprechend gibt es drei Stufen von moralischen Schlechtheit. Eine Handlung ist generisch schlecht, wenn sie nach dem Urteil der Vernunft ein unangemessenes Objekt hat. Z.B. ist die Handlung „hassen“ generisch schlecht, wenn sie sich auf das unendliche Gute richtet. Eine Handlung ist spezifisch schlecht, wenn einer der Umstände, der ihr nach der Vernunft gehören müsste, nicht beachtet wurde. Eine Handlung ist in Bezug auf das Verdienst schlecht, wenn sie nicht aus der übernatürlichen Gottesliebe entsteht.¹²⁵

Die generische Schlechtheit impliziert die spezifische Schlechtheit und die spezifische Schlechtheit impliziert die Schlechtheit in Bezug auf das Verdienst, denn eine Handlung mit einem unangemessenen Objekt kann nicht durch die Umstände spezifische Gutheit bekommen und eine spezifische schlechte Handlung kann nicht von Gott als verdienstlich betrachtet werden.

In Bezug auf die generische Gutheit bzw. Schlechtheit gibt es keine Handlungen, die nur privativ schlecht sind, d.h. Handlungen, denen es an eine Bedingung der Gutheit fehlt, die

¹²² „Tertia bonitas competit actui ex hoc quod, praesupposita duplici bonitate iam dicta, ipsa elicitur conformiter principio merendi (quod est caritas vel gratia) sive secundum inclinationem caritatis.“ Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will, S. 220.

¹²³ „Exemplum de primo, dare eleemosynam; exemplum de secundo, dare eleemosynam de proprio pauperi qui eget, et in loco quo sibi melius potest competere, et propter amorem Dei; exemplum de tertio, istud opus facere non tantum ex inclinatione naturali, sicut potuit fieri in statu innocentiae (vel forte adhuc modo posset fieri a peccatore, si adhuc peccator existens et non poenitens ex pietate naturali moveretur ad proximum), sed ex caritate, ex qua faciens est amicus Dei in quantum respicit opera eius.“ Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ...,S.220.

¹²⁴ „Haec autem triplex bonitas est ita ordinata quod prima praesupponitur secundae, et non e converso; secunda tertiae, et non e converso.“ Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.220.

¹²⁵ „Huic triplici bonitati opponitur triplex malitia: prima quidem est malitia ex genere, quando scilicet actus qui tantum habet bonitatem naturae (ex quo deberet constitui in genere moris), habet malitiam quia transit super obiectum disconveniens, puta si odire transeat super Deum; secunda est malitia ex aliqua circumstantia

dennoch nichts ihr Widersprechendes besitzen. Das Objekt einer Handlung ist entweder angemessen oder unangemessen. Folglich besitzt die Handlung entweder die Bedingung dieser Gutheit oder etwas ihr Widersprechendes. Die Handlung ist also entweder gut oder gegensätzlich schlecht.¹²⁶

In Bezug auf die spezifische Gutheit bzw. Schlechtheit gibt es Handlungen, die nur privativ schlecht sind, denn es kann einer Handlung an einem Umstand fehlen, der zu ihrer vollständigen Gutheit erforderlich ist, und dennoch kein ihr widersprechender Umstand vorhanden sein.¹²⁷

In Bezug auf die verdienstvolle Gutheit gibt es auch Handlungen, die nur privativ schlecht sind. Sie sind zwar nicht aus der übernatürlichen Gottesliebe entstanden, aber nicht verwerflich.¹²⁸ Eine Handlung kann z.B. gemäß den Umständen vollständig gut sein, und dennoch nicht aus der übernatürlichen Gottesliebe entstanden sein. Eine solche Handlung ist in Bezug auf das Verdienst weder gut noch schlecht, sondern neutral.¹²⁹

Es ist wichtig hervorzuheben, dass Scotus hier ausdrücklich behauptet, dass eine Handlung gut sein kann in Bezug auf die spezifische oder tugendhafte Gutheit und dennoch nicht gut sein in Bezug auf die verdienstvolle Gutheit.¹³⁰ Das bedeutet nämlich, dass es für ihn eine Moralordnung gibt, die unabhängig von der Heilsordnung ist.

deordinate actum, licet transeat super obiectum conveniens secundum rectam rationem actui; tertia est malitia in demerito."Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.220.

¹²⁶ „Sed malitia ex genere, contrarie accepta et privative, convertuntur, et ideo sicut inter privationem et habitum immediatum non est medium, ita bonum ex genere et malum ex genere sunt contraria immediata. Ratio est, quia actus non potest esse quin transeat super obiectum, et illud necessario est conveniens vel disconveniens actui; et ita necessario actus bonus ex genere ex obiecto conveniente, vel actus malus ex genere ex obiecto disconveniente.“ Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...; S. 222.

¹²⁷ „Malitia privative accepta in secundo modo et contrarie non convertuntur. Potest enim aliquis actus carere circumstantia requisita ad perfectionem actus virtuosus, et tamen non elici cum circumstantia repugnante, quae redderet illum actum vitiosum:...“ Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.222

¹²⁸ „Malitia vero tertio modo, contrarie et privative accepta, non convertuntur, quia actus potest esse malus privative, ita quod non eliciatur ex gratia, et tamen non esset demeritorius...“ Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S. 222.

¹²⁹ „Forte tamen pro statu isto non est aliquis actus neuter inter bonum et malum sumpta tertio modo nisi in uno casu, quando scilicet actus est bonus ex circumstantia ad quam tamen non inclinatur caritas.“ Ord. dist.7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S. 222-224.

¹³⁰ „Si est malus [sc. homo] et habet actum bonum secundum modum, ille non est bonus tertio modo nec malus tertio modo; igitur neuter quantum ad bonum et malum ut sunt contraria tertio modo, nec tamen est neuter loquendo de secundo modo.“ Ord. II, dist. 7 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 224.

2.5-Neutrale Handlungen:

In *Ordinatio II, dist. 41* versichert Scotus, dass es moralisch neutrale Handlungen gibt. Dort stellt er ausdrücklich die Frage, ob eine Handlung gleichgültig sein kann.¹³¹

In Bezug auf die spezifische Gutheit¹³² gibt es Handlungen die neutrale sind. Ein Akt, der wie der Akt eines gerechten Menschen vollzogen wird, der aber nicht aus der Tugend entsteht, kann eine solche neutrale Handlung sein.¹³³

In Bezug auf die verdienstvolle Gutheit gibt es auch neutrale Handlungen. Ein Akt hat die verdienstvolle Gutheit, wenn er spezifisch Gut ist und aus der übernatürlichen Gottesliebe entsteht.¹³⁴ Es gibt aber Handlungen, die sich nicht direkt oder indirekt auf Gott richten, die aber nicht so ungeordnet sind, dass sie als Sünde angesehen werden können. Diese Handlungen sind einerseits nicht verdienstvoll, denn sie besitzen nicht die Bedingung des Verdienstes. Andererseits sind sie nicht gegen das Verdienst, denn Gott verpflichtet uns nicht, dass alle unsere Handlungen auf ihn gerichtet werden. Solche Handlungen sind also in Bezug auf das Verdienst neutral.¹³⁵

Es gibt also moralisch neutrale Handlungen und nicht nur automatische Handlungen wie sich den Bart zu kratzen oder einen Grashalm zu entfernen, sondern auch Handlungen, die der freie Wille erzeugt hat.¹³⁶ Sie sind nicht schlecht, obwohl es ihnen an Gutheit fehlt, denn eine

¹³¹ „...quaero utrum aliquis actus noster possit esse indiffeens.“ *Ord. II, dist. 41* in: Wolter ,A.B.: Duns Scotus on will ..., S. 228.

¹³² Hier nennt Scotus „moralische Gutheit“ das, was er in *Ord. II, dist. 7* „spezifische oder tugenhafte Gutheit“ genannt hat.

¹³³ „In prima bonitate et malitia [sc. de bonitate morali] comparando ad actum naturalem videtur posse inveniri actus indifferens, quia scilicet habet determinatam speciem in genera naturae per comparisonem ad omnes suas causas et possit tamen habere indiffeenter bonitatem moralem et malitiam. Quod probatur primo quia secundum Philosophum II [Ethicorum , c.4 1105b5-9], habitus iustitiae generatur ex operibus iustis, non tamen iuste factis; iste actus non est bonus moraliter, quia non est ex virtute“ *Ord. II, dist. 41* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will...,S.230.

¹³⁴ „Secundo etiam modo loquendo de bono et malo [sc. de bonitate meritoria] videtur esse medium inter actum bonum et malum. Supposita enim bonitate morali, ut dictum est in quaestione praecedenti, meritum videtur esse ex relatione ad finem debitum, quae relatio sit a caritate inexistente.“ *Ord. II, dist. 41* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will ...,S. 230.

¹³⁵ „De duobus mediis, scilicet de actu qui tantum refertur habitualiter, et negative absolute, qui non refertur nec actualiter nec virtualiter, dubium est utrum talis actus sit meritorius; vel si non, sit peccatum veniale (quia peccatum mortale poni non posset) aut si talis actus indifferens. (...) Probabile videtur ponere tales actus indifferentes, quia non habet sufficientem rationem malitiae pertinentem ad peccatum veniale, quia possibilis est nullam deordinationem esse in eis quae sufficiat ad rationem peccati. Non enim tenetur homo (...) semper referre actum suum in Deum actualiter vel virtualiter, quia Deus non obligavit nos ad hoc; neque videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis ut sint meritorii,...“ *Ord. II, dist.41* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will...,S.232.

¹³⁶ „Multi etiam singulares actus elicitii sunt indifferentes, qui sunt nec tales nec tales, et non solum non humani, de quibus non est sermo, sicut movere barbam, levare festucam et huiusmodi, quae procedunt ex sola imaginatione, non ex libero arbitrio impellente, sed etiam de actibus libere elicitis.“ *Ord. II, dist. 41* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will ...,S.232.

Handlung ist nicht schlecht, weil es ihr an einer Gutheit fehlt, sondern weil es ihr an einer Gutheit fehlt, die sie haben müsste.¹³⁷

¹³⁷ „*Non enim est actus malus ex hoc solo quod caret bonitate tali vel tali, sed quia caret bonitate quam debet habere.*“ *Ord.II, dist. 41* in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and...,S. 232.

2.6-Schluss:

Wie die Schönheit keine absolute Qualität eines Körpers ist, sondern die Verbindung von vielen Qualitäten und ihrer Verhältnisse zueinander, so auch besteht die moralische Gutheit in keiner absoluten Qualität, sondern in der Vereinigung von vielen Eigenschaften und Verhältnissen einer Handlung.¹³⁸

Sie steht über der transzendentalen Gutheit, die jeder Handlung zukommt, indem sie ein positives Wesen ist, d.h. indem sie nicht ein Nichts ist. Sie kommt also nicht notwendig einer Handlung zu und fungiert wie ein Akzidens zu ihr.

Außerdem kann die moralische Gutheit nicht jeder Handlung zugeschrieben werden, sondern nur denjenigen, die von einem freien Willen angesichts einer vorherigen intellektuellen Erkenntnis verursacht werden. Eine Handlung, die automatisch vollgezogen oder nur durch die sinnliche Erkenntnis veranlasst wird, hat nämlich keine moralische Relevanz, denn das handelnde Subjekt ist dabei nicht fähig, sich anders zu verhalten. Die vorherige Anwesenheit eines Urteils der Vernunft des handelnden Subjektes und der freie Wille sind die Vorbedingungen der moralischen relevanten Handlungen.

Dieses Urteil der Vernunft schreibt dem Willen alle Bedingungen vor, die der Handlung gehören müssen, damit sie moralisch gut ist. Daraus kann man eine erste Definition der moralischen Gutheit gewinnen: moralisch gut ist eine Handlung, wenn sie vollkommen mit dem Diktat der Vernunft übereinstimmt.

Die Vernunft beschreibt nämlich alle Bedingungen, die einer Handlung angemessen bzw. unangemessen sind. Daher kann man eine zweite Definition formulieren: moralisch gut ist eine Handlung, wenn sie vollständig die Bedingungen erfüllt, die der Handlung nach dem richtigem Urteil der Vernunft angemessen sind und daher ihr zukommen müssen. Moralische Gutheit ist also die Verbindung aller Angemessenheiten, die der Handlung gemäß dem richtigen Diktat der Vernunft des handelnden Subjektes zukommen müssen.

Zur Beurteilung der Moralität einer Handlung ist die erste relevante Bedingung ihr Objekt. Die Vernunft bestimmt, ob ein gewisses Objekt einer Handlung angemessen ist, z.B., ob das Brot zum Akt „essen“ adäquat ist. Dabei wird aber nur über die „generische“ Gutheit der Handlung entschieden. Es wird nämlich nicht gesagt, dass diese konkrete Handlung gut ist, sondern nur, dass eine solche Handlung, indem sie sich auf ein solches Objekt richtet, gut sein kann. Man muss auch die anderen Umstände in Betracht ziehen, um beurteilen zu können, ob sie im Konkreten gut ist. Diese generische Gutheit drückt also nur aus, dass eine Handlung

¹³⁸ Vgl. Werner, Hans-Joachim: Die Erfassung des Schönen in seiner personalen und ethischen Bedeutung bei Duns Scotus, S. 540-542.

mit einem gewissen Objekt, die Potenzialität hat, durch andere Umstände spezifiziert zu werden und im Konkreten als moralisch gut angesehen zu werden. Die generische Gutheit bezeichnet aber eine notwendige Bedingung der vollständigen Moralität einer Handlung. Wenn die Handlung kein angemessenes Objekt hat, dann kann sie nicht durch andere Umstände im Konkreten gut werden.

Daraufhin bestimmt die Vernunft die anderen Bedingungen, die die Handlung erfüllen müssen, um im Konkreten moralisch gut zu sein, wie das angemessene Ziel, der angemessene Ort, die angemessene Zeit, usw. Durch diese Umstände wird die spezifische Gutheit der Handlung festgelegt. Eine Handlung wird nämlich im Konkreten als moralisch gut angesehen, nur wenn alle relevanten Umstände beachtet werden. Eine Handlung, die ein adäquates Objekt hat, aber sich auf ein schlechtes Ziel richtet, kann nicht als moralisch gut betrachtet werden. Eine Handlung mit richtigem Objekt und mit richtigem Ziel, aber an einem falschen Ort kann auch nicht als vollständig gut beurteilt werden. Alle relevanten Umstände müssen also respektiert werden, damit die Handlung spezifisch gut ist. Der wichtigste Umstand ist aber das angemessene Ziel.

Bei der Beschreibung der spezifischen Gutheit spricht Scotus auch davon, dass eine spezifisch gute Handlung aus Gottesliebe durchgeführt wird, und zwar aus einer natürlichen Gottesliebe. Daraus kann man den Schluss ziehen, dass für ihn das angemessene letzte Ziel einer spezifisch guten Handlung die natürliche Gottesliebe ist. Die natürliche Gottesliebe ist folglich ein notwendiger Umstand der spezifisch guten Handlung.

Wenn also eine Handlung nach dem richtigen Urteil der Vernunft das angemessene Objekt hat und alle angemessenen Umstände, darunter die natürliche Gottesliebe, beachtet, ist sie im Konkreten gut. Sie braucht nichts mehr, um das Prädikat „gut“ vollständig zu bekommen. Diese Gutheit nennt Scotus „spezifische“, „tugendhafte“, „gemäß den Umständen“ und manchmal „moralische“ in engerem Sinn. Dennoch gibt es für ihn noch eine Stufe der moralischen Gutheit: die verdienstvolle Gutheit. Eine Handlung ist in Bezug auf das Verdienst gut, wenn sie von Gott als Grund zur Verleihung des letzten Preises akzeptiert wird. Eine Handlung wird als solche von Gott akzeptiert, wenn sie aus der übernatürlichen Gottesliebe entsteht.

Es gibt also drei Stufen der moralischen Gutheit: die Generische, die Spezifische - Moralische in engerem Sinn - und die Verdienstvolle. Die generische Gutheit ist eine Bedingung für die zwei anderen; die Spezifische ist ihrerseits eine Bedingung für die Verdienstvolle.

Wenn die moralische Gutheit in der Verbindung von vielen Bedingungen besteht, dann ist die moralische Schlechtheit der Mangel an einer relevanten Bedingung. Dieser Mangel kann gegensätzlich oder privativ sein. Gegensätzliche Schlechtheit besteht in dem Fehlen der gebührenden Bedingungen zusammen mit der Anwesenheit einer gegensätzlichen Bedingung, z.B. das Fehlen eines angemessenen Zieles zusammen mit einem unangemessenen Ziel. Privative Schlechtheit besteht dagegen nur in dem Fehlen von gebührenden Bedingung. Privativ schlechte Handlungen werden von Scotus auch „neutral“ oder „gleichgültig“ genannt.

Wenn die moralische Gutheit die Vollständigkeit aller Bedingungen ist, die die Handlung nach dem richtigen Urteil der Vernunft des handelnden Subjekts erfüllen müssen, dann müssen moralische Wahrheiten der menschlichen Vernunft natürlich zugänglich sein, sonst wäre keine menschliche Handlung moralisch gut, denn sie könnte nicht dem Urteil der Vernunft folgen. Es würde nämlich nicht existieren. Das ist wahr mindestens in Bezug auf die generische und sogenannte spezifische Gutheit der Handlung, die nicht die übernatürliche Gnade benötigt.

Wenn aber die generische und die spezifische Moralität einer Handlung von der menschlichen Vernunft natürlich erkannt werden kann, dann kann auch die verdienstvolle Moralität teilweise natürlich erkannt werden, denn die verdienstvolle Gutheit ist nicht gegen die spezifische Gutheit. Diese ist nämlich eine Bedingung der verdienstvolle Gutheit. Also, wenn die eine natürlich erkannt werden kann, dann kann auch die andere teilweise natürlich erkannt werden.

Die allgemeinen Kriterien, die die Vernunft benutzt, um die spezifische Gutheit einer Handlung zu bestimmen, wurden schon erwähnt: die Angemessenheit des Objektes, des Zieles, des Ortes, der Zeit, usw. Als nächstes will ich die Naturgesetzlehre von Scotus vorstellen. Dort kann man beobachten, wie Scotus diese allgemeinen Kriterien anwendet, um konkrete moralische Normen zu begründen.

Außerdem kann man dort genauer den Unterschied zwischen der tugenhaften und der verdienstvollen Moralität untersuchen, der letztlich auf dem Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesliebe beruht.

3- Naturgesetzlehre:¹³⁹

Die moralische Gutheit einer Handlung besteht, wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, in der völligen Übereinstimmung mit dem richtigen Urteil der Vernunft, das erklärt, welche Bedingungen diese Handlung unbedingt erfüllen muss, um gut zu sein. Es ist also deutlich, dass für Scotus die natürliche Vernunft beurteilen kann, ob eine Handlung gut ist oder nicht, obwohl für ihn der letzte Maßstab der Moralität einer Handlung nicht in der Vervollkommnung bzw. im Glück des handelnden Subjektes, sondern in dem sozusagen objektiven Wert der Handlung gesucht werden soll.

Zur Bestimmung von diesem objektiven Wert einer Handlung hat Scotus die folgenden allgemeinen Kriterien vorgestellt: die Angemessenheit des Objektes, die Angemessenheit des Zieles, insbesondere des letzten Zieles, und die Angemessenheit der Umstände, wie Ort, Zeit und Weise. Es bleibt aber noch undeutlich, wie diese Kriterien benutzt werden können, um konkrete Handlungen moralisch zu beurteilen. Deswegen wollen wir jetzt seine Naturgesetzlehre darstellen. Dort können wir sehen, wie konkrete moralische Normen durch die natürliche Vernunft bestimmt werden können und daher, wie diese allgemeine Kriterien anzuwenden sind.

¹³⁹ Vgl. dazu Möhle, Hannes: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus...,S. 338-360; Stratenwerth,G.: Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus...,S. 73-94; Honnefelder, L.: Naturrecht und Geschichte ...,S. 16-23; Prentice, Robert: The Contingent Element Governing the Natural Law ..., S. 259-292; Wanke, Otto: Thesen zur Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, S. 197-218; Gilson, Étienne: Johannes Duns Scotus, S. 624-645.

3.1-Definition des Naturgesetzes:

In *Ordinatio IV, dist. 17* gibt Scotus eine genaue Definition vom Naturrecht. Ein praktischer Satz gehört zum Naturrecht im engeren Sinn, entweder wenn seine Wahrheit nur aus den Begriffen, die in seiner Formulierung angewendet wurden, erkannt werden kann, und dann fungieren sie als praktische Prinzipien, oder wenn seine Wahrheit aus solchen Prinzipien evident, d.h. durch einen Syllogismus, bewiesen werden kann, und diese sind praktische Schlußfolgerungen.¹⁴⁰

Was aber bedeutet, dass die Wahrheit einer Vorschrift nur aus den Satzgliedern erkannt werden kann? Die Antwort dazu kann man in *Ordinatio I, d.3, p.1, q.4*, finden. Dort erklärt Scotus, dass es Sätze gibt, die durch sich selbst (*per se*) evident sind, z.B. der Satz „Das Ganze ist größer als seine Teile“. Hier ist die Verbindung zwischen den Satzgliedern evident und notwendig. Um ihre Wahrheit gewiß zu erkennen, braucht der Intellekt nur die Satzglieder korrekt zu begreifen und sie in einem Satz zu verbinden¹⁴¹.

Da in solchen Sätzen die Satzglieder die genügenden Gründe für die Anerkennung ihrer Wahrheit sind, braucht man keinen anderen Obersatz, aus dem ihre Wahrheit bewiesen werden könnte, um sie mit absoluter Gewißheit zu erkennen. Sie sind evident durch sich selbst (*per se*) und gelten deswegen als erste Prinzipien, d.h. als erste Wahrheiten in einer Beweisführung¹⁴².

In dieser Frage erklärt er auch, dass es Sätze gibt, die durch andere Sätze (*per aliud*) evident sind. Solche sind die Schlußfolgerungen, die aus evidenten Prinzipien durch einen Syllogismus abgeleitet werden können. Diese Sätze bekommen ihre Evidenz aus der Evidenz der Prämissen und aus der Evidenz des Syllogismus. Die Prämissen, indem sie erste Prinzipien sind, haben ihre Evidenz aus ihren Satzgliedern. Der Syllogismus seinerseits hat seine Evidenz aus dem Prinzip „Die Dinge, die gleich mit einem Dritten sind, sind gleich miteinander“¹⁴³. Seine Wahrheit und Gewißheit sind dann aus der Wahrheit und Evidenz anderer Sätze hervorgegangen.

Naturgesetze in engerem Sinn sind dann nur jene Vorschriften, deren Wahrheit aus ihren Satzgliedern erkannt werden kann, und die aus diesen durch einen Syllogismus abgeleiteten Vorschriften.

¹⁴⁰ „*Illud autem est verum practicum de iure naturali cuius veritas est nota ex terminis – et tunc est principium in lege naturae, sicut et in speculabilibus principium notum ex terminis – sive quod sequitur evidenter ex tali vero sic noto, cuiusmodi est conclusio practica demonstrata. Et stricte loquendo nihil aliud est de lege naturae nisi principium vel consilio demonstrata sic.*“ *Ord., IV, dist. 17* in: Wolter, Allan B.: *Duns Scot on will and ...*; S.262.

¹⁴¹ *Ord. I, dist. 3, p.1, q.4, n. 230.*

¹⁴² Vier, P.C.: *Evidence and ist function*, S.96.

¹⁴³ Vier, P.C.: *Evidence and ist function.....*, S.112.

Dieser Vergleich zwischen den theoretischen Prinzipien und den praktischen Prinzipien wird von Scotus selbst gezogen¹⁴⁴.

Aber nachdem er diese strenge Definition von Naturrecht gegeben hat, bietet er eine zweite, erweiterte Definition. Ein praktischer Satz gehört zum Naturrecht im weiteren Sinn, wenn er mit den Prinzipien und mit den Schlußfolgerungen des engen Naturrechts übereinstimmt und diese Übereinstimmung von allen sofort erkannt wird, d.h. diese Übereinstimmung muss evident sein.¹⁴⁵

Es gibt dann zwei Kriterien, die uns erlauben, das Naturrecht im weiteren Sinn zu erkennen: die Übereinstimmung mit dem Naturrecht im engeren Sinn und die Evidenz dieser Übereinstimmung.

Er gibt noch eine dritte Definition von Naturrecht. Naturrecht ist auch das positive Recht, das von dem Urheber der Natur erlassen wird, d.h. alle Vorschriften, die Gott erlassen hat, gehören zum Naturrecht. Scotus bietet diese Definition dar, um die Behauptung von Gratianus, dass alles, was in der Bibel sei, zum Naturgesetz gehöre, zu erläutern, aber er legt nicht viel Wert darauf. Daher ist diese Definition nicht so interessant.¹⁴⁶

Sowohl die Naturgesetze im engeren Sinn als auch im weiteren Sinn sind einförmig, d.h. sie können sich nicht in Lauf der Zeit ändern¹⁴⁷.

Die Vorschriften, deren Wahrheit weder aus den Satzgliedern noch aus einer Beweisführung erkannt werden kann, oder deren Übereinstimmung mit dem engeren Naturrecht nicht mit Evidenz erkannt wird, gehören zum Positivgesetz. Diese können sich in Lauf der Zeit ändern, sofern sie nicht dem Naturgesetz widersprechen¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Siehe Fußnote 140.

¹⁴⁵ „*Tamen extendendo quandoque illud dicetur esse de lege naturae quod est verum practicum consonum principiis et conclusionibus legis naturae in tantum quod statim notum est omnibus illud convenire tali legi*“. „*nec omnia illa [sc. quae sunt in Scriptura] sunt principia practica nota ex terminis nec conclusiones practicae demonstratae, nec vera evidenter consona talibus principiis et conclusionibus*“. Ord. IV, dist. 17, in: Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and ...; S. 262.

¹⁴⁶ „*Ex hoc apparet quod non recte loquitur Gratianus de iure legis naturae, volens omnia quae sunt in Scriptura veteris vel novi testamenti esse de lege naturae, quia nec omnia illa sunt principia practica nota ex terminis nec conclusiones practicae demonstratae, nec vera evidenter consona talibus principiis et conclusionibus. Exponendus est ergo quod ius naturale extendit ad ius positivum ab auctore naturae, ut distinguitur contra ius positivum, quod scilicet positivum est ab aliquo qui non est auctor naturae*“ Ord. IV, dist. 17 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will, S.262.

¹⁴⁷ „*illa quae sunt de lege naturae sive proprie sive extensive semper sunt uniformia; non sic istae caeremoniae, quae erant aliae pro tempore alterius legis*“, „*Ad propositum dico quod non tenetur quis praecepto legis naturae ad confessionem peccati, de qua quaeritur, quia tunc fuisset obligatio ista pro statu cuiuscumque legis, quod falsum est, quia nec erat in statu innocentiae, nec in statu legis Mosaicae*“ Ord. IV, dit. 17, in: Wolter, Allan B.: Duns Scotus on will and ...; S.264.

¹⁴⁸ „*Quaecumque enim continentur in Scriptura pro tempore pro quo sunt observanda et tamen non sunt nota ex terminis nec statim evidenter consona talibus veris, sunt mere de iure positivo divino. Cuiusmodi sunt omnes caeremoniae iudaeorum pro tempus illius legis et Christianorum pro tempore legis nostrae. Nec enim notum est ex terminis, nec demonstratum, nec evidenter consonum talibus quod Deus sit colendus in immolationibus bestiarum veteris legis, et hoc pro quocumque tempore; nec quod sit colendus in caeremoniis nostris, puta in*

Wie konkretisiert Scotus diese Definitionen?

3.2-Der Dekalog:

In *Ordinatio III, dist. 37* stellt Scotus die Frage, ob alle Vorschriften des Dekalogs zum Naturgesetz gehören¹⁴⁹. Durch diese Frage können wir also genauer sehen, wie er seine Definitionen von Naturgesetz im engeren Sinn und im weiteren Sinn im Konkreten anwendet?

Er beginnt mit den Argumenten gegen die These, dass alle Vorschriften des Dekalogs zum Naturrecht gehören.

Erstens sind die Vorschriften des Naturgesetzes der Definition nach praktische Prinzipien, die nur aus ihren Satzgliedern bekannt werden können, oder die aus diesen Prinzipien abgeleiteten Schlußfolgerungen. Ihre Wahrheit ist dann notwendig, so dass Gott selbst sie nicht falsch machen kann. Was von solchen notwendigen Sätzen als gut bezeichnet wird, kann nicht nicht-gut sein, und das, was als schlecht bezeichnet wird, kann nicht nicht-schlecht sein. Es kann also nicht erlaubt werden, was sie nicht in ihrem Inhalt selbst erlauben. Gott kann daher nicht von solchen Vorschriften befreien. Gott scheint aber, von einigen Vorschriften des Dekalogs befreit zu haben. Er hat nämlich Abraham gesagt, seinen Sohn Isaak zu opfern¹⁵⁰; den Juden befohlen, die Ägypter zu berauben¹⁵¹ und Hosea befohlen, Ehebruch zu treiben¹⁵². Töten, berauben und Ehebruch begehen sind aber gegen die Vorschriften des Dekalogs¹⁵³, so

¹⁴⁹ „...*quaero utrum omnia praecepta decalogi sint de lege naturae*“ *Ord. III, suppl. D. 37*, in: Woler, A. B. : Duns Scotus on Will and ..., S.268.

¹⁵⁰ Genesis, 22, 2.

¹⁵¹ Exodus 11,2; 12.35.

¹⁵² Hosea 1, 2.

¹⁵³ Exodus 20, 3-17:

1.Gebot: 3 Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. 4 Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. 5 Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten , ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen , die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; 6 bei denen , die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.

2.Gebot: 7 Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn der Herr läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen mißbraucht.

3.Gebot: 8 Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! 9 Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. 10 Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du , dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. 11 Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt.

4.Gebot: 12 Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.

5.Gebot: 13 Du sollst nicht morden.

6.Gebot: 14 Du sollst nicht Ehe brechen.

7.Gebot: 15 Du sollst nicht stellen.

8.Gebot: 16 Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen.

9.Gebot: 17 Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen.

10.Gebot: Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, das deinem Nächsten gehört.

Einteilung nach Augustinus. „Neuer Jerusalem Bibel“. 1985, S.102-103.

dass Gott scheint, von diesen Vorschriften befreit zu haben. Diese Vorschriften können also nicht zum Naturgesetz gehören.¹⁵⁴

Zweitens sind die Vorschriften des Naturgesetzes wie die theoretischen Prinzipien natürlich bekannt, wenngleich sie nicht ausdrücklich geschrieben oder offenbart wurden. Der Apostel Paulus sagt aber, dass ohne das Gesetz, d.h. ohne den Dekalog, wir nicht wissen können, dass wir sündigen. Dieses Gesetz ist dann nicht natürlich bekannt. Es gehört also nicht zum Naturgesetz¹⁵⁵.

Drittens ist das Naturgesetz immer gültig. Aber es scheint, dass der Dekalog nicht immer gültig war. Es scheint nämlich, dass er nicht gültig war, bevor er den Menschen offenbart worden war. Der Dekalog gehört also nicht zum Naturgesetz.¹⁵⁶

Im Anschluß daran stellt er die Gegenthese dar. Nach ihr gehören alle Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz. Naturgesetz sind die Vorschriften, die aus den ersten praktischen Prinzipien abgeleitet werden können. Diese Prinzipien sind aus den Satzgliedern bekannt. Alle Gebote des Dekalogs können aus diesen Prinzipien abgeleitet werden, weil alles, was sie vorschreiben, den Menschen zu seinem letzten Ziel führt und alles, was sie verbieten, ihn von diesem Ziel ablenkt. Was dort vorgeschrieben wurde, ist in sich selbst gut. Es wurde vorgeschrieben, weil es in sich selbst gut ist und nicht umgekehrt. Was dort verboten wird, ist in sich selbst schlecht. Es wurde verboten, weil es in sich selbst schlecht ist und nicht umgekehrt¹⁵⁷.

¹⁵⁴ „*Quia in his quae sunt de lege naturae non videtur Deus posse dispensare. Sed dispensavit in aliquibus quae videntur contra praecepta decalogi. Ergo etc. Probatio maioris: Quae sunt de lege naturae vel sunt principia practica nota ex terminis vel sunt conclusiones necessariae sequentes ex talibus principiis. Sive sic sive sic habent veritatem necessariam. Ergo non potest Deus facere eas esse falsas. Ergo non potest facere quin illud sit bonum quod signatum per eas esse bonum, et malum quod notatur per eas esse fugiendum; et ita non potest facere de illicito licitum. Probatio minoris: occidere, furari, moechari sunt contra praecepta decalogi, ut patet Exodus 10: „non occides“. In illis videtur Deus dispensasse. De homicidio patet Genesis 22 de Abraham et filius eius immolando. De furto patet Exodus 10 et 13 de filiis Israel, quibus praecepit Deus ut spoliarent Aegyptios, quae spoliatio est contrectatio rei alienae invito domino, quae est definitio furti. De tertio Osee I: „Fac filios fornicationum“. Ord. III, suppl. dist. 37, in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will and ..., S.270.*

¹⁵⁵ „...ad Romanos 7 dicit Apostolus: ‘Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret ‘non concupiscendus esse‘. Sed ea quae nota ex lege naturae sciuntur esse agenda vel non agenda, etsi non essent scripta, sicut ea quae sunt nota naturaliter in speculativis, essent nota naturaliter, licet non essent revelata, et caetera.“ Ord. III 37, suppl. dist 37, in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 270.

¹⁵⁶ „... lex naturae obligat in omni statu, quia notum est in tali natura quod sic est agendus vel non. Sed non in omni statu obligavit decalogus, puta non in statu innocentiae; tunc enim non erat lex data, nec videtur obligare antequam lex erat data.“ Ord, III, suppl. Dist 37, in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on Will and..., S. 270.

¹⁵⁷ „*Natura est lex descendens ex principiis vel a principiis primo notis in agibilibus. Ex talia quidem sunt prima principia practica nota ex terminis, quae sunt ipsa primaria seminaria veritatis ad quorum veritatem inclinatur naturaliter intellectus ex terminis et ad assentiendum dictamini tali naturaliter inclinatur voluntas. Ex talibus principiis sequitur omnia mediate vel immediate quaecumque sunt in decalogo. Omnia enim quae ibi praecipuntur habent bonitatem formalem, qua secundum se ordinata sunt ad finem ultimum, ut per illa homo convertatur ad illum finem. Omnia etiam quae ibi prohibentur habent malitiam formalem avertentem a fine ultimo, ita quod illa quae praecipuntur non sunt bona tantum quia praecepta; sed econverso, quia bona, ideo praecepta. Quae prohibentur non sunt tantum mala quia prohibita; sed quia mala, ideo prohibita“ Ord. III, suppl. dist. 37, in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on Will and morality, S.272.*

Wenn aber eine Vorschrift nur aus dem formalen Inhalt bekannt wird bzw. gültig ist, hat der Willensakt, welcher auch immer, keinen Einfluß auf die Gültigkeit dieser Vorschrift. Der Willensakt ist nämlich außerhalb des formalen Inhaltes der Vorschrift. Kein Willensakt kann also von einer solchen Vorschrift befreien. Dann kann selbst Gott von solcher Vorschrift nicht befreien¹⁵⁸.

Diese Meinung erklärt die scheinbare Befreiung von einigen Geboten so: eine verbotene Handlung kann erlaubt werden, wenn diese Erlaubnis nicht gegen die Absicht des Verbots stößt. So kann Tötung erlaubt werden, wenn man einen ungerechten Angreifer tötet, weil die Handlung im ersten Fall nicht gegen die Absicht des Verbots ist bzw. gegen den formalen Inhalt der Vorschrift ist. Sie kann aber nicht erlaubt werden, wenn man einen Unschuldigen tötet. Im ersten Fall gibt es also keine echte Befreiung. So könnte man die scheinbare Befreiung von dem Dekalog erklären.

Scotus lehnt diese Meinung ab. Die Frage muss hier so sein: Kann Gott eine verbotene Handlung erlauben, wenn alle Umstände dieselben bleiben, so dass dieselbe Vorschrift mit demselben formalen Inhalt einmal verbindlich ist und ein andermal nicht verbindlich ist? Das ist nämlich der Fall der Zeremonien, die die Juden durchzuführen verpflichtet waren, aber die Christen nicht. Hier hat Gott die Vorschrift ganz einfach aufgehoben, obwohl die Handlung dieselbe ist. Das ist auch der Fall des Zivilgesetzgebers, der ein altes Gesetz durch ein Neues ersetzt, indem er das Alte einfach aufhebt. Diese Vorschriften gehören aber offensichtlich zum Positivgesetz, das geändert werden kann. Die Frage ist aber hier, ob Gott dasselbe mit dem Dekalog machen kann, d.h. ob Gott eine verbotene Handlung, z.B. Töten, unter denselben Umständen erlauben kann, so dass das Gebot ganz einfach aufgehoben wurde.¹⁵⁹

Die Vertreter der Meinung, dass alle Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz gehören, bestreiten diese Möglichkeit. Diese Vorschriften haben ihre Wahrheit aus dem formalen Inhalt der Satzglieder, so dass sie wahr vor irgendeinem Willensakt sind. Ihre Wahrheit ist notwendig und sie würden wahr bleiben, selbst wenn es keinen Willen gäbe. Dementsprechend begreift der göttliche Intellekt den formalen Inhalt der Satzglieder dieser Vorschriften und ihre notwendige Verbindung, bevor der göttliche Wille über sie etwas

¹⁵⁸ „...*Quod enim est illicitum ex se, non videtur quod possit fieri licitum per aliquam voluntatem, puta si occidere ex hoc quod est actus transiens super talem materiam puta proximam est actus malus, stante ista causa semper erit malus, et ita nullum velle quod est extra rationem istorum terminorum potest facere quod sit bonus.*“ *Ord III. suppl. dist 37*, in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will..., 272.

¹⁵⁹ „*Quaero ergo an stantibus omnibus circumstantiis eisdem in isto actu 'occidere hominem', ista circumstantia sola variata per prohibitum et non prohibitum, possit Deus facere quod iste actus, qui cum eisdem circumstantiis aliis aliquando est prohibita et illicitus, alias esset non prohibitus sed licitus?*“ *Ord. III, suppl. dist.37 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will ..., S.272-274.*

entscheidet. Der göttliche Wille muss sich also der notwendigen Wahrheit der Vorschrift beugen und kann nicht das Gegenteil wollen¹⁶⁰.

Gegen diese Meinung zeigt Scotus, dass es der biblischen Überlieferung nach scheint, dass Gott tatsächlich von diesen Geboten befreit hat, was ganz deutlich im Opfer von Isaak durch Abraham ist. Er zeigt weiter, dass dieser Meinung nach die Freiheit Gottes hinsichtlich der Kreaturen begrenzt wird. Einige Geboten betreffen nämlich die Kreaturen; nun aber, wenn sich der göttliche Wille der notwendigen Wahrheit dieser Gebote beugen muss, dann muss sich der göttliche Wille vor etwas beugen, das die Kreaturen betrifft. Aber der göttliche Wille handelt immer frei, wenn diese Handlung nicht auf ihn selbst gerichtet wird. Wenn also die Handlung des göttlichen Willens hinsichtlich der Kreaturen durch die Kontingenz charakterisiert wird, dann können nicht alle Vorschriften des Dekalogs in sich selbst notwendig sein. Einige Vorschriften müssen wahr sein, weil Gott sie will, und nicht umgekehrt.¹⁶¹

Im Anschluß daran stellt Scotus seine eigene Meinung dar.

Wie schon oben gesagt wurde, kann Naturgesetz in einem strengen Sinn und in einem weiteren Sinn verstanden werden.

Im engeren Sinn gehören zum Naturgesetz nur die praktischen Prinzipien, deren Wahrheit aus dem formalen Inhalt ihrer Satzglieder erkannt werden kann, und die aus diesen Prinzipien durch einen Syllogismus abgeleiteten Vorschriften. Dieses Naturgesetz kann sich nicht im Lauf der Zeit ändern und von ihm gibt es keine Befreiung¹⁶².

Zum Naturgesetz im engeren Sinn gehören nur die Gebote der ersten Tafel, d. h. die Gebote, die Gott als Objekt haben. Das Prinzip „wenn Gott existiert, dann muss er, als einziger, geliebt werden“ kann aus dem formalen Inhalt ihrer Satzglieder erkannt werden, so dass es zum Naturgesetz im engeren Sinn gehört. Dieses Prinzip wird in den ersten zwei

¹⁶⁰ „*Nam intellectus divinus quando apprehendit terminos istos, et potest apprehendere ex eis veritatem complexionis, quam scilicet complexionem habet ex terminis aliter prius natura quam voluntas sua aliquem actum habeat circa ea. Igitur in secundo signo naturae quando voluntas habet actum circa illa, oportet necessario quod conformiter velit illi dictamini, et ita non potest est velle oppositum.*“ Ord. III, suppl. dist.37 in: Wolter, A. B.:Duns Scotus on will..., S.274-276.

¹⁶¹ „*Et tunc voluntas divina necessario concordaret istis apprehensis, vel ipsa non esset recta, et ita esset ponenda in Deo ratio scientiae practicae, quod negatum est in primo, distinctio prima, quaestione de praxi. Esset etiam necessarie ponere quod voluntas eius simpliciter necessario determinatur circa alia volibilia a se – cuius oppositum dictum est etiam in primo libro, distinctione secunda, ubi tactum est quod voluntas eius in nihil aliud a se tendit nisi contingenter. Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformari istis ad hoc quod sit recta, non tamen voluntatem divinam oportet istis veris velle conformiter; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera*“ Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will..., S.274.

¹⁶² „*Uno modo tamquam prima principia practica nota ex terminis vel conclusiones necessario sequentes ex eis et haec strictissime dicuntur de lege naturae. Et rationes contra primam opinionem probant quod in talibus non potest esse dispensatio et de istis, secundo, in canone Decreti, quarta distinctio in fine, ubi dicitur quod 'ius naturale coepit ab exordio rationalis creaturae nec mutatur tempore, sed immutabile permanens' - quas concedo*“ Ord. III, suppl. dist.37 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will..., S.276.

Geboten zum Ausdruck gebracht¹⁶³. Daher kann es keine Befreiung von diesen beiden Geboten geben. Gott selbst kann nicht eine Handlung gegen diese Vorschriften erlauben.¹⁶⁴

Es ist zweifelhaft, ob das dritte Gebote der ersten Tafel, über den Sabbat, zum Naturgesetz im engeren Sinn gehört.¹⁶⁵ Es scheint, dass eine genaue Bestimmung der Zeit, in der Gott verehrt werden muss, nicht zum strengen Naturgesetz gehört. Aber wenn es keinen Grund gibt, warum man zu dieser bestimmten Zeit diese Handlung durchführen muss, wird es auch keinen Grund geben, warum man sie zu einer anderen Zeit durchführen muss. Man würde dann zu keiner bestimmten Zeit dazu verpflichtet sein und daher könnte man diese Handlung sein ganzes Leben lang nicht durchführen. Dennoch ist es nicht wahrscheinlich, dass der Mensch sein ganzes Leben lang keinen aktiven Akt der Liebe zu Gott durchführen muss. Ohne einen Akt der Liebe zu dem letzten Ziel würde der Mensch nichts tun, was zur Erlangung dieses Zieles notwendig ist, und daher würde der Mensch überhaupt keinen guten Akt durchführen. Es ist also zweifelhaft, ob dieses Gebot zum Naturrecht in engerem Sinn gehört oder nicht.¹⁶⁶

Die Gebote der zweiten Tafel (4. - 10.Gebote¹⁶⁷), die den Menschen als Objekt haben, gehören nicht zum Naturgesetz im engeren Sinn. Diese Vorschriften können weder aus dem formalen Inhalt der Satzglieder erkannt werden noch aus solchen praktischen Prinzipien durch einen Syllogismus abgeleitet werden. Folglich ist ihre Wahrheit nicht notwendig. Das, was dort vorgeschrieben wird, führt den Menschen nicht notwendig zu seinem letzten Ziel und das, was dort verboten ist, lenkt den Menschen nicht notwendig von seinem letzten Ziel ab. Es ist durchaus möglich, dass der Mensch sein Ziel erreicht, wenn das Gut, das dort vorgeschrieben wird, nicht vorgeschrieben würden, und das Schlechte, das dort verboten wird,

¹⁶³ Vgl. Fußnote 153.

¹⁶⁴ „*De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro obiecto. Duo quidem prima, si intelligantur tantum negativa, primum scilicet 'Non habebis deos alienos' et secundum 'Non accipies nomen Dei tui in vanum', hoc est, 'non facies Deo irreverentiam', illa sunt de lege naturae stricte sumendo legem naturae, quia necessario sequitur 'Si Deus est, est amandus ut Deus solus' (...) Et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit facere oppositum huius et illius prohibiti“ Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will..., S.276.*

¹⁶⁵ Vgl. Fußnote 153.

¹⁶⁶ „*Sed an de lege naturae stricte sit illud praeceptum de sabbato salvando quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato Deo exhibendo dubium est. Quia si non, igitur absolute posset Deus dispensare quod homo numquam toto tempore vitae suae haberet bonum motum circa Deum – quod non videtur probabile, quia sine aliquo bono velle finis ultimi, non potest habere aliquod simpliciter bonum circa ea quae sunt ad finem, et ita numquam teneretur aliquis ad bonum velle simpliciter, quia qua ratione non sequeretur ex lege naturae stricte loquendo quod nunc esset exhibendus cultus Deo, pari ratione nec tunc, et ita pari ratione de quolibet tempore determinato. Ideo stricte loquendo non videtur quomodo possit concludi quod aliquis teneatur tunc vel nunc exhibere cultum dei, et pari ratione nec aliquando indistincte“ Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will: S. 278.*

¹⁶⁷ Vgl. Fußnote 153.

nicht verboten würden. Die Gebote der zweiten Tafel können andere sein, ohne den Geboten der ersten Tafel zu widersprechen.¹⁶⁸

Aber diese Gebote können zum Naturgesetz in dem oben schon definierten, weiteren Sinn gehören. Wenngleich sie aus den ersten praktischen Prinzipien durch einen Syllogismus nicht abgeleitet werden können, sind sie sehr in Übereinstimmung mit jenen Prinzipien¹⁶⁹.

Aber was bedeutet der Begriff „Übereinstimmung“ hier?

Scotus erklärt das durch ein Beispiel aus dem positiven Zivilrecht: Aus dem Prinzip „Das Leben in der Gesellschaft oder im Staat muss friedlich sein“ kann die Vorschrift „jeder muss Besitz haben, der gesondert von dem Besitz von anderem ist“ nicht mit Notwendigkeit abgeleitet werden. Es ist durchaus möglich, in einer friedlichen Gesellschaft zu leben, in der es kein privates Eigentum gibt und alles gemeinsam ist (der Franziskaner Duns Scotus selbst lebte in einer solchen Gesellschaft). Aber wenn man das normale Verhalten des Menschen *pro statu isto*, d.h. in dem jetzigen Leben, in seinem Zustand nach dem Sündefall, beobachtet, wird man sehen, dass sich die Mehrheit mehr um ihren eigenen Besitz kümmern als um die gemeinsamen Güter und, dass sie sich mehr diese gemeinsamen Güter aneignen wollen als sie der Gesellschaft zu geben. Unter diesem Zustand würde eine allgemeine Gemeinschaft der Güter wahrscheinlich Streit und Unruhe verursachen. Das private Eigentum ist dann mehr in Übereinstimmung mit dem Friedensprinzip als die Gemeinschaft der Güter, obwohl sie nicht strikt aus dem Prinzip abgeleitet werden kann. Diese Vorschrift ist nicht eine notwendige logische Schlußfolgerung aus dem Prinzip, sondern eine Erklärung des Prinzips im Einzelnen, die in Übereinstimmung mit dem Prinzip ist¹⁷⁰.

Wenn der Gedankengang so wäre:

Maior: Die Menschen müssen friedlich leben;

¹⁶⁸ „*Et non est sic loquendo universaliter de omnibus praeceptis secundae tabulae, quia de ratione eorum quae ibi praecipuntur vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim est necessaria bonitas in his quae ibi praecipuntur ad bonitatem finis ultimi; nec in his quae prohibentur malitia necessario avertens a fine ultimo. Quin si istud bonum non esset praeceptum, posset finis ultimus attingi et amari. Et si illud malum non esset prohibitum, staret cum illo acquisitio finis ultimi.*“ *Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will ...: S. 276.*

¹⁶⁹ „*Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia multum consona illi legi, licet non necessario consequatur ex primis principiis practicis quae nota sunt ex terminis et omni intellectu necessario nota. Et hoc modo certum est omnia praecepta etiam secunda tabulae esse de lege naturae, quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis*“ *Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will....: S.278.*

¹⁷⁰ „*Ista distinctio potest declarari in exemplo. Nam supposito isto principio iuris positivi, pacifice vivendum esse in communitate vel politia, non necessario sequitur ex hoc: 'ergo, quilibet debet habere distinctionem possessionis vel possessionem distinctam a possessione alterius'. Posset enim stare pax in communitate sive in convivendo, etiamsi essent eis omnia communis. (...) Et tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacifice conversationi. Infirmi enim magis curant bona sibi propria quam bona communia, et*

Minor: Die Menschen können nicht friedlich in einer Gütergemeinschaft leben;

Ergo: Die Menschen dürfen nicht in einer Gütergemeinschaft leben;

dann würde die Schlußfolgerung logisch-notwendig aus den Prinzipien abgeleitet werden. In diesem Gedankengang ist aber die zweite Prämisse falsch. Der Mensch kann friedlich in einer Gütergemeinschaft leben. Das ist nur unwahrscheinlich *pro statu isto*. Der Gedankengang scheint also so zu sein:

Maior: Die Menschen müssen friedlich leben.

Minor: *Pro statu isto* kann die Mehrheit der Menschen nicht friedlich in einer Gütergemeinschaft leben.

Ergo: Es ist nicht empfehlenswert, dass die Menschen *pro statu isto* in einer Gütergemeinschaft leben dürfen.

Die Schlußfolgerung kann nicht notwendig aus den ersten Prämissen abgeleitet werden, denn die zweite Prämisse ist kein notwendiger Satz, der etwas über die Natur des Menschen behauptet. Sie ist nur die empirische Feststellung, dass sich die Mehrheit der Menschen in diesem Leben *de facto* auf eine bestimmte Weise verhalten. Diese Feststellung ist dennoch genügend, um zu erkennen, dass *pro statu isto* das Privateigentum mehr in Übereinstimmung mit einem friedlichen Leben als die Gemeinschaft der Güter ist.

Auf die Frage, ob die Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz gehören, antwortet also Scotus, dass die ersten zwei Gebote zum Naturgesetz im engeren Sinn gehören. Es ist zweifelhaft, ob das dritte Gebote zum Naturgesetz im engeren Sinn oder im weiteren Sinn gehört. Die andere sieben Gebote gehören zum Naturgesetz nur im weiteren Sinn.

Gegen diese Lösung gibt es aber das folgende Argument: Nach dem Apostel Paulus werden die Gebote der zweiten Tafel in das Gebot „Lieb deinen Nächsten wie dich selbst“ zusammengefasst¹⁷¹, so dass es scheint, dass jene Gebote des Dekalogs aus dem Gebot der Nächstenliebe abgeleitet werden kann. Das wird auch durch Christus bestätigt, indem er sagt: „von diesen Geboten (sc. dem Gebot der Liebe zu Gott und der Nächstenliebe) hängt das gesamte Gesetz und die Propheten ab“¹⁷². Das Gebot zur Nächstenliebe kann aber aus dem Gebot der Liebe zu Gott abgeleitet werden. Daher scheint es, dass die Gebote der zweiten

magis vellent bona communia eis appropriari quam communicari communitati et custodibus boni communitatis, et ita fierent lis et contrectatio“ Ord. III, suppl. dist.37 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will...:S.280.

¹⁷¹ Rom., 13,9.

¹⁷² Mattäus, 22, 40.

Tafel des Dekalogs aus dem ersten Prinzip „Gott muss geliebt werden“ abgeleitet werden können und dass sie zum Naturgesetz in engerem Sinn gehört¹⁷³.

Das Gebot der Nächstenliebe kann so aus dem Gebot der Liebe zu Gott abgeleitet werden: Die geordnete und vollkommene Liebe zu Gott kann nicht eifersüchtig sein. Es wäre eine ungeordnete Liebe, wenn man ein gemeinsames Gut als ein nur für sich allein geeignetes Gut liebt. Daher, wenn man Gott ordentlich und vollkommen liebt, muss man auch wollen, dass der Nächste ihn liebt. Aber wer will, daß der Nächste Gott liebt, der liebt den Nächsten. Also, wenn wir Gott lieben müssen, dann müssen wir auch den Nächsten lieben. In der Tat wird nur die Nächstenliebe, die auf die Liebe zu Gott zurückzuführen ist, von Gottesliebe (*caritas*) verursacht.¹⁷⁴

Scotus gibt drei Antworten auf dieses Argument.

Erstens gehört das Gebot „Gott muss geliebt werden“ zum Naturgesetz in engerem Sinn nur, insoweit es das Gegenteil, den Hass gegen Gott, verbietet. Es ist aber zweifelhaft, wie schon in der Erklärung über das 3. Gebot gezeigt wurde, ob irgendwann Gott geliebt werden muss. Nur aus diesem Verbot kann aber die Pflicht der Nächstenliebe nicht abgeleitet werden, so dass diese Pflicht bzw. die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs nicht zum Naturgesetz in engerem Sinn gehört¹⁷⁵.

Zweitens: selbst aus dem positiven Gebot „Gott muss geliebt werden“ kann man nicht ableiten, dass man wollen muss, dass der Nächste Gott liebt. Eine geordnete und vollkommene Liebe zu Gott kann zwar nicht eifersüchtig sein, aber das bedeutet nicht, dass man wollen muss, dass jeder Gott liebt. Man darf nämlich nicht wollen, dass diejenigen Gott lieben, deren Liebe Gott nicht gefällt. In der Tat kann man nicht mit absoluter Gewissheit, d.h. durch ein Prinzip, dessen Wahrheit aus dem formalen Inhalt seiner Satzglieder erkannt wird, wissen, dass die Liebe von allen Gott gefällt.¹⁷⁶

¹⁷³ „... secundum Apostolum ad Romanos (13:5) 'Non occides, non moechaberis. Et si est aliud mandatum in hoc verbo restauratur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum'. Ergo in isto praecepto 'Diliges', etc. includuntur praecepta secundae tabulae. (...) Sed dilectio proximi necessario sequitur ex hoc principio necessario: 'Deus est diligendus, igitur etc. Ergo a primo ad ultimum praecepta secundae tabulae sequuntur ex illo quod est primum praeceptum primae tabulae'“ Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will; S. 280.

¹⁷⁴ „... amor perfectus Dei et amor ordinatus non potest esse zelus, appropriate loquendo, quia amor communis boni, ut boni appropriati sibi soli, est inordinatus. Amor autem alicuius nolentis dilectum condiligi est inordinatus et imperfectus. Igitur sequitur quod, si Deus perfecte et ordinate est amandus, quod amans Deum debet proximum velle diligere Deum. Sed in volendo hoc, proximum diligit.“ Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will, S.282.

¹⁷⁵ „... illud praeceptum 'Diliges Dominum Deum tuum,' etc., non est simpliciter de lege naturae in quantum est affirmativum, sed in quantum est negativum prohibens oppositum. Simpliciter enim est de lege naturae 'non odire', sed aliquando 'amare', dubitatum est prius in tertio articulo. Nunc autem ex illa negativa, non sequitur quod volendum sit proximum diligere Deum. Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.282.

¹⁷⁶ „... ex illo praecepto 'Diliges Dominum Deum tuum,' non sequitur 'Debeam velle proximum diligere Deum'. (...) non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi bono esse alterius,

Drittens: selbst wenn das Gebot der Nächstenliebe aus dem Gebot der Liebe zu Gott strikt abgeleitet werden könnte, könnten die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs aus der Nächstenliebe nicht strikt abgeleitet werden. Die Nächstenliebe ist nach jener Auffassung der Wille, dass der Nächste Gott liebt. Aber es ist möglich, d.h. es ist nicht logisch widersprüchlich, zu wollen, dass der Nächste Gott liebt, und nicht zu wollen, z. B. dass er das leibliche Leben bewahrt. Strikt logisch gesehen impliziert dann die Nächstenliebe nicht das Verbot der Tötung.¹⁷⁷

Wenn der Satz „es ist unmöglich ohne leibliches Leben, Gott zu lieben“ ein Satz wäre, dessen Wahrheit aus dem Inhalt der Satzglieder erkannt würde, dann könnte man durch einen Syllogismus beweisen, dass, wer will, dass der Nächste Gott liebt, auch will, dass der Nächste leiblich lebendig bleibt. Dementsprechend würde das Verbot der Tötung zum Naturgesetz in engerem Sinn gehören. Aber dieser Satz ist nicht auf diese Weise erkennbar, so dass es keine logische Implikation gibt. Daher gehört dieses Verbot nicht zum Naturgesetz im engeren Sinn. Dieser Gedankengang kann für alle anderen Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs wiederholt werden.

Die Zitate des Römerbriefs und des Evangeliums nach Matthäus zeigen nicht, dass aus der Nächstenliebe die Gebote der zweiten Tafel logisch abgeleitet werden können, sondern nur, dass Gott *de facto* die Nächstenliebe so erklärt hat, dass sie diese Gebote einschließt. *De facto* will Gott, dass die Nächstenliebe erfüllt wird, indem man diese Gebote ausführt, und wer den Nächsten liebt, der muss auch wollen, dass ihm das leibliche Leben, die eheliche Treue, die materiellen Güter usw. nicht geraubt werden. Aber *de jure* könnte sie auf eine andere Weise erfüllt werden¹⁷⁸.

Daraufhin antwortet Scotus auf die Initialargumente. Das erste Argument zeigt, dass nicht alle Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz im engeren Sinn gehören. Vom Naturgesetz im

quemadmodum Deus praedestinatus unum et non alium, vult esse bonum unius praedestinati et non alterius.“ Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will..., S.282.

¹⁷⁷ „...licet sit stricte de lege naturae proximum esse diligendum, sicut prius expositum est, hoc est, simpliciter volendum esse proximo ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum; non tamen ex hoc sequuntur praecepta secundae tabulae, puta quod nolendum sit eum occidere, quantum ad bonum eius; (...) Nam possibile est me velle proximum diligere Deum, et tamen nolle vel non velle ipsi vitam corporalem vel fidem coniugii sibi servari, et sic de aliis. Et per consequens possunt ista duo simul stare: Quod hoc esset quoddam verum necessarium conclusum ex principiis practicis quod ‘Volendum est a me proximum diligere Deum in se, sicut ego debeo me velle diligere Deum’ et tamen non sit istud verum ‘Volendum est proximo hoc bonum vel illud cuius est expressivum per praeceptum secundae tabulae.’“ Ord.III,suppl. dist.37 in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will..., S.282-284.

¹⁷⁸ „Et tunc ad auctoritates Pauli et Christi posset dici quod nunc de facto Deus explicavit dilectionem proximi ultra ipsum quod includit ut sequitur ex principiis legis naturae, ita quod licet ut concluditur ex principiis legis naturae non contineat nisi velle diligere proximum in se; tamen ut explicatum est, includit volendum esse proximo bona illa vel saltem non volendum esse proximo mala opposita, puta non volendum esse sibi iniuste vitam corporalem, fidem coniugii, bona temporalia, et cetera huiusmodi.“ Ord, III,suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will...,S.284.

engeren Sinn kann man nicht befreit werden, aber Gott hat von einigen Geboten befreit, so dass sie nicht zu solchem Naturgesetz gehören. Dieses Argument ist für Scotus gültig, indem er auch behauptet, dass nicht alle Gebote zu solchem Naturgesetz im engeren Sinn gehören, und zwar die der zweiten Tafel.¹⁷⁹

Das zweite Argument sagt, dass die Vorschriften des Naturgesetzes im engeren Sinn aus dem formalen Inhalt der Satzglieder erkannt werden können, daher hängt die Kenntnis von ihnen nicht von einer übernatürlichen Offenbarung ab. Aber der Apostel Paulus behauptet, dass ohne die Offenbarung des Gesetzes, d.h. des Dekalogs, wir nicht wissen würden, dass wir das Gesetz brechen. Der Dekalog gehört also nicht zum Naturgesetz im engeren Sinn.¹⁸⁰

Scotus antwortet, dass einige Wahrheiten (z.B. die Existenz Gottes) natürlich erkannt werden können, die trotzdem einer Offenbarung bedürfen. Diese Wahrheiten können zwar aus evidenten Prinzipien durch Syllogismen bewiesen werden, aber der Ignorant kann solchen Beweis nicht folgen, so dass er diese Wahrheit nur durch eine Offenbarung kennen kann. Wenn also das Naturgesetz natürlich erkannt werden kann, heißt das nicht, dass es keiner Offenbarung bedarf. Korrupte Menschen können nämlich nur durch eine Offenbarung seine Wahrheit erkennen. Außerdem sind die Vorschriften der zweiten Tafel weder evidente Prinzipien noch aus diesen strikt abgeleitete Schlussfolgerungen, so dass sie noch mehr offenbart werden müssen, um erkannt zu werden.¹⁸¹

Das dritte Argument sagt, dass das Naturgesetz immer gültig sein muss. Es scheint aber, dass der Dekalog vor seiner Offenbarung nicht gültig war. Der Dekalog gehört also nicht zum Naturgesetz¹⁸².

Darauf antwortet Scotus, dass die Vorschriften des Dekalogs immer verbindlich waren. Bevor diese Vorschriften im Buch geschrieben wurden, waren sie entweder im Herz von jedem vorgeschrieben oder mündlich überliefert worden. Auch im Zustand der Seligkeit werden sie gelten, es sei denn, dass etwas, das im Dekalog vorgeschrieben wird, nicht mehr nötig ist, z. B. wird das Gebot „du sollst deine Eltern ehren“ vielleicht nicht mehr gültig sein,

¹⁷⁹ Siehe Fußnote 154.

¹⁸⁰ Siehe Fußnote 155.

¹⁸¹ „*Ad secundum dico quod etsi Deum esse potest concludi ratione naturali ex principiis per se notis, tamen populo illi rudi et inexercitando vel inexercitato in intellectualibus non esset hoc notum nisi ex lege data. Unde dicit Apostolus ad Hebraeos (11:6): 'Oportet accedentem ad Deum credere quod est' - intellige 'si non habeat, nec habere possit, aliam notitiam de Deo'. Et ita, si aliqua concupiscentia possit concludi esse contra legem naturae, tamen hominibus corruptis non erat notam illam concupiscentiam esse contra legem naturae, ideo necessarium fuit explicare per legem datam vel aliter: 'Concupiscentiae prohibentur per praecepta secundae tabulae.' Et de illis concessum est quod non sunt per se nota.*“ Ord. III, suppl. dist. 37 in: Wolter, A.B.:Duns Scotus on will and...,S.284-286.

¹⁸² Siehe Fußnote 156.

indem es jetzt auch materielle Hilfe einschließt, weil man keine solche Hilfe dann brauchen wird¹⁸³.

¹⁸³ „Ad aliud, dico quod in omni statu servabatur et servari debet ista praecepta. In beatitudine quidem summe erit observatio praeceptorum affirmativorum et negativorum, nisi forte illius solius: ‘Honora parentes,’ non quin erit tunc voluntas honorandi, sed tunc non erit necessitas impendendi actum, saltem prout honor illius extenditur ad sustentationem necessrriorum, quia nullus ibi dicebat auxilo. In statu etiam innocentiae tenebatur omnes ad ista praecepta, quae erant praescripta interius in corde cuiuslibet, vel forte per aliquam doctrinam exteriorem datam a Deo descenderunt a patribus ad filios, licet non esset tunc scripta in libro.“ *Ord.III, suppl. dist. 37 in:* Wolter, A.B.:Duns Scot on will and...,S.286.

3.3-Schluss:

Es gibt zwei Arten von moralischen Normen, deren Gültigkeit natürlich von den Menschen erkannt werden kann.

Zum einen gibt es das Naturgesetz im engeren Sinn, zu dem eine Norm gehört, wenn ihre Wahrheit durch den formalen Inhalt der Begriffe, die in ihrer Formulierung angewendet werden, erkannt werden kann, und dann fungiert sie als praktisches Prinzip, oder wenn ihre Wahrheit aus solchen Prinzipien durch einen Syllogismus bewiesen werden kann, und dann gilt sie als praktische Schlussfolgerung. Diese Normen sind notwendig und Gott selbst könnte sie nicht ändern, denn das würde einen logischen Widerspruch implizieren. Sie haben Gott selbst, das unendliche Gute, als Objekt und kommen in den ersten zwei Geboten des Dekalogs zum Ausdruck. Es ist zweifelhaft, ob auch das dritte Gebot dazu gehört.

Zum anderen gibt es das Naturgesetz im weiteren Sinn. Dieses besteht in Normen, die die Beziehungen der Menschen zu sich selbst und zueinander regeln. Ihre wichtigsten Vorschriften kommen im sogenannten zweiten Tafel des Dekalogs (4.–10. Gebot) zum Ausdruck. Sie können nicht durch einen Syllogismus aus den praktischen Prinzipien abgeleitet werden. Sie sind also nicht notwendig und Gott könnte andere solche Gesetze erlassen. Ihre Gültigkeit hängt letztlich von dem Willen Gottes ab. Das impliziert aber nicht, dass diese Normen willkürlich sind. Sie sind mehr in Übereinstimmung mit den praktischen Prinzipien als ihr Gegenteil und diese Übereinstimmung kann natürlich von den Menschen erkannt werden.

Der Gedankengang, der uns zeigt, dass eine Vorschrift des Naturgesetzes im weiteren Sinn mehr in Übereinstimmung mit den praktischen Prinzipien ist, ist zwar kein logisch-notwendigen Syllogismus. Eine der Prämissen ist kontingent. Sie stellt empirisch nur fest, dass sich die Menschen im jetzigen Leben meistens auf eine bestimmte Weise verhalten. Daher kann die Schlussfolgerung auch nicht notwendig sein. Das bedeutet aber nicht, dass die Schlussfolgerung willkürlich und ohne Kriterien erreicht wurde und daher, dass sie von uns natürlich nicht erkannt werden kann. Sie hat eine Begründung, die von uns erkannt werden kann. Nur ist eine der Prämissen kontingent und kann von uns nicht *a priori* erkannt werden.

Das haben wir im Beispiel über das private Eigentum gesehen. Dieses Beispiel ist dennoch nicht ganz befriedigend, denn die erste Prämisse „Die Menschen müssen friedlich miteinander leben“ wurde nicht begründet, so dass die Schlussfolgerung letztlich unbegründet bleibt. Wir müssen also andere Beispiele in Betracht ziehen, in denen auch die erste Prämisse des Gedankenganges eine Begründung haben, d.h. Beispiele, in denen die Verbindung der

Vorschriften des Naturgesetzes im weiteren Sinn mit dem Naturgesetz im engeren Sinn, dessen Gültigkeit *a priori* bewiesen werden kann, deutlicher gezeigt wird.

Es ist aber auch noch nicht hinlänglich deutlich, wie das Gebot „Gott muss geliebt werden“, das als letzte Grundlage aller moralischen Normen, *a priori*, nur aus dem formalen Inhalt ihrer Satzglieder erkannt werden kann.

Folglich werden wir demnächst versuchen, genauer zu erklären, was der Sinn des Gebotes „Gott muss geliebt werden“ ist. Daraufhin werden wir andere Beispiele von Naturgesetz im weiteren Sinn analysieren und versuchen genauer zu bestimmen, wie sie sich mit der Gottesliebe verbinden, d.h. was der Ausdruck „in größerer Übereinstimmung mit den praktischen Prinzipien“ bedeutet.

Für das Problem, was die Funktion der Offenbarung ist, wenn die moralische Wahrheit natürlich zugänglich ist, haben wir einige Elemente der Lösung gefunden. Wenngleich einige Wahrheiten natürlich erkannt werden können, brauchen viele Menschen die Offenbarung, weil sie am Anfang der Geschichte ignorant waren und komplizierten Beweisführungen nicht folgen konnten und weil sie moralisch verdorben und blind für einige moralische Wahrheiten waren.

4- Naturgesetz im engeren Sinn: Was bedeutet „Gott muss geliebt werden“:¹⁸⁴

In dem letzten Kapitel haben wir gesehen, dass sich alle moralischen Vorschriften auf das erste praktische Prinzip „Gott, das unendliche Gute, muss geliebt werden“ stützen. Dieses Prinzip kann nach Scotus nur aus dem formalen Inhalt der Satzglieder erkannt werden, wie der Satz „das Ganze ist größer als seine Teile“. Dieses Prinzip ist also, modern gesprochen, analytisch.

Dennoch ist es noch nicht ganz klar, in welchem Sinn aus dem Inhalt des Subjekts „Unendliches Gut“ das Prädikat „muss geliebt werden“ gezogen werden kann. Das wollen wir jetzt genauer ermitteln. Außerdem wollen wir sehen, inwieweit dieses Prinzip natürlich erkannt werden kann und inwieweit es der übernatürlichen Offenbarung bedarf. Dazu werden wir zuerst die Frage nach der theologischen Tugend der Gottesliebe (*caritas*) analysieren.

¹⁸⁴ Vgl. Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in: Wiss. Weish. Bd. II, S. 27-31; Möhle, H.: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus, S.348-355; Gilson, Étienne: Johannes Duns Scotus, S. 615-624.

4.1-Gottesliebe (*Caritas*):

In *Ordinatio III, dist. 27* stellt Scotus die Frage, ob es einen übernatürlichen Habitus gibt, der uns dazu bewegt, Gott über alles zu lieben¹⁸⁵. Um sie zu beantworten, muss er aber erklären, was es bedeutet, Gott über alles zu lieben, und warum dieser Akt moralisch richtig ist. Nur dann kann er antworten, ob und inwieweit der Mensch fähig ist, diesen Akt natürlich durchzuführen, d.h. ohne eine göttliche, übernatürliche Hilfe. In diesen Erklärungen liegt unser Interesse.

Er beginnt also mit der Begründung der moralischen Richtigkeit der Handlung, Gott, das unendliche Gute, über alles zu lieben. Diese Handlung ist richtig, denn sie ist gemäß dem Diktat der Vernunft, die natürlich erkennt, dass das Beste am meisten geliebt werden muss. Die Richtigkeit dieses Diktats ist in sich (*per se*) erkennbar, d.h. sie wird nicht durch andere Prämissen (*per aliud*), sondern nur durch den Inhalt seiner Satzglieder erkannt, wie jedes erste Prinzip einer Beweisführung. Dementsprechend sagt er, dass „das höchste Gute zu sein“ nichts anders bedeutet als „am meisten geliebt werden zu müssen“. Daher ist der Satz „das höchste Gute muss am meisten geliebt werden“ *per se* erkennbar, denn das Prädikat ist schon in dem Subjekt eingeschlossen.¹⁸⁶

Wenn also das Gute das ist, was geliebt werden muss, dann muss das höchste Gute am meisten geliebt werden. Es kann aber nichts besser als das unendliche Gute, indem es unendlich ist, geben. Daher ist das höchste Gute das unendliche Gute. Das unendliche Gute, d.h. Gott, muss folglich am meisten geliebt werden.

Die Handlung, Gott über alles zu lieben, ist infolgedessen moralisch richtig und der Habitus, die Gottesliebe (*caritas*), der uns zu dieser Handlung veranlasst, darf „Tugend“ genannt werden. Diese Tugend ist theologisch, denn sie richtet sich auf Gott.¹⁸⁷ Sie muss aber von den anderen theologischen Tugenden unterschieden werden. Sie ist von Glaube verschieden, denn der Akt „Glauben“ gehört dem Intellekt, und der Akt „Lieben“ gehört dem Willen. Andererseits ist sie von der theologischen Hoffnung verschieden, obwohl die Akte von beiden aus dem Willen entspringen, denn durch sie richtet sich der Handelnde auf das Objekt nicht als etwas Nützliches für sich, sondern auf das Objekt an sich. Durch die

¹⁸⁵ „...quaero utrum sit aliqua virtus theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia.“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.422.

¹⁸⁶ „De primo dico quod diligere Deum super omnia est actus conformis rectae rationi naturali, quae dictat optimum esse summe diligendum, et per consequens est actus de se rectus: immo rectitudo eius est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus. Aliquid enim summe diligendum est est nihil aliud a summe bono, sicut non aliud a summo bono est maxime tenendum tamquam verum apud intellectum.“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.424.

¹⁸⁷ „(...) et ita notum est hunc actum esse rectum. Ex hoc sequitur quod ad illum actum potest esse aliqua virtus naturaliter inclinans, et haec est theologica, scilicet circa Deum immediate; ...“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...; S. 426.

Gottesliebe würde man sich auf Gott richten, selbst wenn es keinen Vorteil für den Liebenden böte, was eigentlich unmöglich ist.¹⁸⁸

Dementsprechend erklärt Scotus, dass die objektive Grundlage der Gottesliebe, d.h. der Aspekt, unter dem Gott über alles geliebt werden muss, in eigentlichem Sinn nur Gott in sich selbst ist. Die objektive Grundlage eines Akts ist nämlich das, was in sich als Ziel des Aktes fungiert und wo der Akt seine Erfüllung findet. Aber nur die göttliche Wesenheit in sich kann als Ziel und als Erfüllung der menschlichen Liebe fungieren. Daher ist nur Gott in sich die objektive Grundlage der Gottesliebe. Die Tatsache, dass nur die göttliche Wesenheit als Ziel und Erfüllung der menschlichen Liebe fungieren kann, kann so begründet werden: ein Vermögen, das ein allgemeines adäquates Objekt hat, d.h. das viele Objekte als Ziel seiner Handlung oder als ihr Beweggrund haben kann, kann vollkommene Befriedigung nur in dem Objekt finden, das als adäquates Objekt vollkommen ist. Der Wille, sowie der Intellekt, hat aber die Gesamtheit der Seienden als adäquates Objekt, d.h. alle Seienden können als Ziel oder als Beweggrund des Willens sein. Der Wille kann also vollkommene Befriedigung nur in dem vollkommenen Seienden finden. Das vollkommenen Seienden ist aber Gott, das unendliche Seiende, in sich, d.h. nicht in einer Beziehung mit etwas anderem.¹⁸⁹

Der menschliche Wille ist fähig, etwas in sich zu lieben, d.h. unabhängig von jedem möglichen Vorteil, den dieser Akt zu dem Liebenden bringen kann¹⁹⁰. Diese Fähigkeit kann sich auf alle Seienden richten. Aber wenn sich der menschliche Wille auf endliche Seienden richtet, dann findet er keine vollkommene Befriedigung seiner Liebesfähigkeit, obwohl sie eine eigene endliche Gutheit haben.¹⁹¹ Sie kann also vollkommene Befriedigung nur in dem

¹⁸⁸ „*Haec virtus distincta est a fide, quia actus eius non est intelligere vel credere. Distincta est etiam a spe, quia actus eius non est concupiscere amanti bonum in quantum est amantis, sed tendere in obiectum secundum se, etiamsi per impossibile circumsciberetur commoditas eius ad amantem. Hanc itaque virtutem perficientem voluntatem in quantum habet affectionem iustitiae voco 'caritatem' “. Ord. III, suppl. dist. 27 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.426.*

¹⁸⁹ „...*dico quod ratio obiectiva actus caritatis vel habitus potest intelligi tripliciter: vel prima, quae secundum se accepta nata est ratio terminandi per se; vel secunda, quae est aliqua ratio praecedens aliquem actum propter quam natus est actus elici circa obiectum; et tertia, quae comitat ipsum actum, immo quasi consequitur ipsum actum elicatum. Prima ratio est proprie ratio obiectiva et nulla alia, proprie et stricte loquendo, et haec ratio obiectiva est ratio Dei in se; praecisa autem ratio huius essentiae est formalis ratio terminandi omnem actum et habitum theologicum, et hoc in quacumque natura intellectuali, sicut tactum est supra in quaestione de subiecto theologiae et in prologo primi. Et probatur breviter ex hoc, quia potentia respiciens aliquod obiectum commune adaequatum sibi, sive in ratione motivi sive in ratione termini, non potest perfectissime quietari nisi in eo solo in quo est perfectissima ratio obiecti adaequati. Omnis potentia intellectiva et volitiva respicit pro obiecto primo adaequato totum ens terminative et motive; in nullo ergo ente, sive creato sive increato, potest quietari perfecte nisi in illo invenitur perfectissima ratio entis; tale autem solum est hic primum ens, sed non sub ratione aliqua relativa, sed sub ratione qua est hoc ens.“ Ord. III, suppl. dist.27 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.426.*

¹⁹⁰ Vgl. Kapitel I.

¹⁹¹ „*Et licet unum aliquo modo excellit alterum, tamen non est ibi aliquid necessario ratio quietandi, licet potentia naturaliter sit libera. Licet ergo infinitum bonum et solum quietet voluntatem et hoc in quantum est infinitum bonum, non tamen oportet quod quodlibet bonum in finitis secundum gradum suum in bonitate magis et minus*

vollkommensten Seienden finden und das ist Gott, das unendliche Seiende. Die Vollkommenheit des unendlichen Seienden wird aber besser getroffen, wenn man auf Gott in sich zielt, als wenn man ihn in einer Beziehung zu etwas anderem ansieht, denn die Betrachtung einer Beziehung zu einem endlichem Seiende vermindert die Einsicht in seine Vollkommenheit.¹⁹² Die Liebesfähigkeit des Menschen findet folglich ihre vollkommene Befriedigung nur in dem Akt der Liebe zu Gott an sich.

Gott an sich selbst ist folglich die objektive Grundlage des Liebesaktes zu Gott.

Demzufolge erklärt Scotus, dass Gott, indem er uns liebt und sich uns mitteilt, d.h. in einer Beziehung zu uns steht, nur in einem weiteren Sinn als objektive Grundlage des Liebesaktes zu Gott angesehen werden kann, aber nicht im eigentlichen Sinn. Wie die objektive Grundlage der Liebe der Menschen zueinander primär der Wert des Geliebten an sich ist, und sekundär die Tatsache, dass der Geliebte unsere Liebe erwidert, so besteht auch die objektive Grundlage der Liebe der Menschen zu Gott in seinem unendlichen Werte an sich und nur in einem sekundären Sinn in der Tatsache, dass auch Gott uns liebt.¹⁹³

Auch die Tatsache, dass der Mensch in dem Liebesakt zu Gott vollkommen glücklich wird, kann nur in einem weiteren Sinn als objektive Grundlage dieses Aktes angesehen werden. Das Glück begleitet zwar immer den Liebesakt zu Gott, aber das Glück des Liebenden ist weder das primäre Ziel noch der primäre Beweggrund dieses Aktes, sondern das unendliche Gute Gottes in sich. Das Glück kann also nur in einem sekundärem Sinn als Motiv des Aktes angesehen werden. Gott, indem er die Grundlage des Glücks des Liebenden ist, kann daher nur in einem weiteren Sinn als die objektive Grundlage des Aktes betrachtet werden.¹⁹⁴

Der Mensch muss also Gott über alles lieben, weil er das unendliche Gute ist, weil er uns liebt und uns seine Gutheit mitteilt und weil er uns vollkommen glücklich macht. Dennoch ist nur der erste Grund, die unendliche Gutheit Gottes in sich, in eigentlichem Sinn die objektive Grundlage des Liebesaktes zu Gott, indem dieser Akt aus dem Willen gemäß seiner Neigung zur Gerechtigkeit entspringt.

quietet, quia isti gradus sunt accidentales per comparisonem ad extrinsecum quietandum.“ Ord. III, suppl. dist.27 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.446.

¹⁹² Vgl. Fußnote 52.

¹⁹³ „*Secunda ratio potest aliquantulum dici ratio obiectiva respectu actus ad amandi praecise, nam ipsa est aliquantulum nata ad amandum, et tale est in proposito ratio relativa huius naturae ad amantem quasi est bonum communicativum sui illi. Sicut enim in nobis primo amatur aliquis propter bonum honestum, secundo quia scitur redamare, ita quod ista redamatio in eo est specialis ratio amabilitatis in eo, alliciens ad amandum aliquid alia quam erat ratio honesti, ita in Deo, non sola bonitas infinita, sive haec natura ut haec allicit ad amandum, sed quia haec bonitas amaverit me, communicando se mihi, ideo ego elicio actu circa illud.*“ Ord. III, suppl. dist. 27 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.426-428.

¹⁹⁴ „*Tertia ratio, quae est objectum finiens actum, non est proprie ratio formalis obiectiva, quia naturaliter sequetur actum elicatum, et tamen pro quanto semper comitatur actum posset poni aliqua ratio obiecti. Et hoc*

Was aber bedeutet, Gott über alles zu lieben?

Scotus bietet uns ein genaues Kriterium, um zu beurteilen, ob jemand Gott über alles liebt oder nicht. Wenn jemand wählen müsste, was selbstverständlich unmöglich ist, zwischen der Existenz von Gott und der Existenz von allem anderen, dann liebt er Gott über alles, wenn er die Existenz von Gott bevorzugt. Wenn nicht, dann liebt er nicht Gott über alles.¹⁹⁵ Das bedeutet aber, dass, wenn man zwischen der eigenen Existenz und der Existenz Gottes entscheiden müsste, man Gott über sein eigenes Selbst stellen müsste. Nur dann kann gesagt werden, dass man Gott über alles liebt.

Dieses Entweder-oder ist zwar ontologisch unmöglich. Nichts kann ohne die Existenz Gottes existieren. Dennoch kann der freie Wille etwas Unmögliches wünschen. Ein kranker Mensch kann nämlich wünschen, gesund zu werden, obwohl er weiss, dass die Genesung unmöglich ist, und der Teufel konnte die Inexistenz Gottes wünschen, obwohl sie unmöglich ist. Solche Willensakte können aber nach der Gutheit bzw. der Schlechtheit ihres Zieles moralisch bewertet werden, obwohl seine Verwirklichung unmöglich ist.¹⁹⁶ Daher ist der Willensakt von jemand, der die eigene Existenz der Existenz Gottes vorzieht, obgleich er nicht ohne die Existenz Gottes existieren kann, moralisch verwerflich und gegen das Diktat der Vernunft, denn er stellt ein endliches Gut über das unendliche Gute.

Ist aber der Mensch fähig, wenn auch nur hypothetisch, auf die eigene Existenz zugunsten des unendlichen Guten zu verzichten? Wenn sein Wille nur durch die Neigung zum Angenehmen bestimmt würde, dann ist es deutlich, dass er nie darauf verzichten könnte, denn alle seine Entscheidungen müssten irgendwie an die eigene Vollkommenheit gebunden sein und nichts wäre mehr dagegen, als der Verzicht auf die eigene Existenz. Sein Wille ist aber auch durch die Neigung zur Gerechtigkeit bestimmt, d.h. er ist fähig, gemäß dem Diktat der Vernunft zu entscheiden, und diese sagt, dass Gott, das unendliche Gute, mehr Wert hat als das eigene Selbst, ein endliches Gut, so dass die Existenz von Gott vorzuziehen ist.¹⁹⁷

Diese Entscheidung ist nur hypothetisch, dennoch kann man durch sie genau beurteilen, ob jemand Gott über alles liebt oder nicht.

modo Deus diligitur in quantum est bonum obiectum beatificum diligentis,...“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ..., S.428.

¹⁹⁵ „*Quantum ad primum quod illud 'super omnia' potest intelligi vel extensive vel intensive. Extensive, scilicet, quod plus diligit Deum quam omnia alia, puta quia ex aliquo affectu istius citius vult omnia alia non esse quam Deum non esse. Intensive, puta quia ex maiori affectu vult Deo 'bene esse' quam alicui alteri. De primo membro conceditur communiter quod nihil unum aliud a Deo nec etiam omnia simul aequae appetibilia sunt sicut Deus.*“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.438.

¹⁹⁶ Vgl. darüber *Ordinatio II, dist. 6, q. 1* über die Sünde des Teufels.

¹⁹⁷ Vgl. darüber Kapitel I.

„Gott über alles zu lieben“ bedeutet aber auch, dass man Gott mit größerer Intensität als etwas anderes liebt.¹⁹⁸ Man kann aber etwas mit mehr Intensität lieben, entweder indem man es mit mehr Zärtlichkeit und mit mehr Leidenschaft liebt, oder indem man es mit mehr Kraft und mit mehr Festigkeit liebt.¹⁹⁹ Für Scotus gilt es hier aber etwas mit mehr Kraft und Festigkeit zu lieben. Man liebt nämlich etwas mehr, wenn man bereit ist, sich seinetwegen einer Gefahr auszusetzen und das betrifft die Festigkeit. Diejenige, die etwas mit mehr Leidenschaft liebt, aber nicht bereit sind, sich seinetwegen zu opfern, lieben es eigentlich nicht, indem die Liebe aus dem freien Willen entsteht, sondern haben irgendeine Leidenschaft, die aus dem sinnlichen Verlangen entsteht.²⁰⁰ Gott mit größerer Intensität zu lieben bedeutet also, dass man genug Festigkeit in dem Willen hat, um sich nicht von der Liebe zu Gott zugunsten der Liebe zu etwas anderem abzuwenden.²⁰¹

„Gott über alles zu lieben“ bedeutet folglich, Gott, das unendliche Gute, mit Festigkeit über jedes endliche Gute zu lieben, d.i. sowohl über die gesamte Schöpfung, die immer noch endlich ist, als auch über das eigene Selbst, das auch endlich ist. Es ist nämlich gemäß dem richtigen Diktat der Vernunft, dass das unendliche Gute mehr als jedes endliche Gut geliebt werden muss.

Scotus erklärt weiter, dass die Vorschrift „Gott muss über alles geliebt werden“ nicht nur bedeutet, dass man den Gegenakt immer unterlassen muss, d.h. dass man nie Gott hassen darf, sondern auch, dass man positive Liebesakte zu Gott ausführen muss. Insbesondere an jenen Tagen, die Gott dazu bestimmt hat, am Sabbat bzw. am Sonntag, muss man solche positiven Liebesakte zu Gott durchführen.²⁰²

¹⁹⁸ Vgl. Fußnote 195.

¹⁹⁹ „*De secundo ponitur una distinctio talis quod amor excedit amorem vel quia ferventior sive tenerior, vel quia fortior sive firmitior;...*“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.438.

²⁰⁰ „...*hoc solum magis diligitur quod magis firmiter diligitur. Hoc enim magis diligo cui minus volo accidere malum et pro cuius bono salvando magis me expono ex amore, quia exponere sequitur amare; et hoc loquendo de amore qui est actus voluntatis non de aliquo qui est passio appetitus sensitivi. Etsi ergo alii aliqui aliquando diligere dicuntur ferventius et tenerius, qui non diligunt firmiter, non est ex hoc excessu aliquis in eis alicuius amoris intellectivi, sed forte alicuius passionis, scilicet alicuius amoris sensitivi, sicut aliqui qui dicuntur devoti sentiunt aliquando aliquam dulcedinem maiorem, quam alii multo solidiores et firmitores in amorem Dei, qui centuplum promptius sustineret martyrium pro eo quam alii; ...*“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S. 438-440.

²⁰¹ „*Dico 'maiori' [sc. affectu] , quia scilicet magis repugnat effectui opposito, quia possit facilius inclinari ad oppositum dilectionis cuiuslibet alterius quam ad oppositum dilectionis Dei.*“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 440.

²⁰² „*Quantum ad istud dico illud praeceptum affirmativum Deuteronomii 6 et Matthaei 22: 'Diliges Dominum Deum tuum, etc., non tantum semper obligat ad non oppositum, videlicet ut non sit actus odii, sed etiam obligat ad actum eliciendum,(...).* *Quando autem sit hoc, forte determinavit illud praeceptum divinum, 'Sabbatum sanctifica, et maneat unusquisque apud se recolligendo se et ascendendo ad Deum suum.' Et Ecclesia specificavit quantum ad missam audiendam die Dominica, De consecratione, dist. 2 'Missas'.*“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 440-442.

Scotus besteht darauf, dass der Mensch diese Vorschrift in diesem Leben erfüllen kann. Dennoch muss er zugeben, dass es in diesem Leben nicht möglich ist, diese Vorschrift völlig zu erfüllen, d.h. mit den Bedingungen, die in den Wörtern „mit ganzem Herz und mit der ganzen Seele“ ausgedrückt werden.²⁰³ In diesem Leben können nicht alle Hindernisse für den Liebesakt zu Gott beseitigt werden, so dass er nicht so vollkommen sein kann, wie wenn es kein Hinderniss dafür gäbe, d.h. in einem anderem Leben.²⁰⁴

Aus der Liebe zu Gott in sich, nicht aus eigenem Interesse, muss der Mensch also für sich ein anderes Leben wünschen, ein Leben, in dem er „mit ganzem Herz und mit der ganzen Seele“ Gott über alles lieben kann. Er muss das wollen, damit dieses Gebot ohne die Einschränkungen dieses Lebens vollkommen erfüllt wird.²⁰⁵

Nichtdestoweniger ist der Mensch schon in diesem Leben irgendwie fähig, Gott über alles zu lieben. Damit berühren wir eine neue Frage, und zwar wie weit der Mensch hier imstande ist, diesen Akt natürlich, ohne die göttliche Gnade, durchzuführen.

Es scheint nämlich, dass die menschliche Natur allein, ohne den übernatürlichen Einfluss Gottes, nicht fähig ist, Gott über alles zu lieben. Denn Natur bedeutet Bestimmtheit zu einer einzigen Handlung und zwar dazu, nach ihrer eigenen vollständigen Existenz zu streben. Keine Natur kann also nach ihrer Inexistenz streben. Die menschliche Natur kann folglich nicht auf die eigene Existenz zugunsten der Existenz Gottes verzichten, wenn beide nicht zusammen sein könnten.²⁰⁶ Es scheint mit anderen Worten, dass das natürliche Streben vorzüglich das sucht, was nützlich für das strebende Subjekt ist. Es kann also nicht mehr das suchen, was nützlich für etwas anderes ist, als das, was für sich selbst nützlich ist.²⁰⁷ Der Mensch ist daher natürlich, ohne ein übernatürliches göttliches Eingreifen, nicht imstande, Gott über alles zu lieben.

²⁰³ Deuter. 6,5 ;Matt. 22, 37.

²⁰⁴ „Dico itaque quod illud praeceptum, et quantum ad extensionem etiam quantum ad intensionem secundam viam praedictam, potest impleri in via, sed non quantum ad omnes conditiones quae exponuntur per istas additiones ‘ex toto corde et toto mente’, etc. quia non potest esse in vita ista tanta recollectio virium, amotis omnibus impedimentis, ut possit voluntas tanto conatu ferri, quanto posset ferri si vires essent unitae et recollectae et omnia impedimenta amota.“ Ord. III, suppl.dist. 27 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will...,S. 440.

²⁰⁵ Vgl. Fußnote 74.

²⁰⁶ „De tertio articulo [sc. possit natura hunc actum sine habitu infuso?] ponitur quod natura non sufficit ad istum actum sine habitu infuso. Prima quia natura determinatur ad unum. Determinatur autem ad appetendum esse proprium, ex II **De generatione** [c.10, 336b26-35] .Ergo non potest appetere sui non esse, (...). Quaecumque ergo natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse, quam ad appetendum Deum esse, si non posset utrumque simul stare, quia ad appetendum se esse determinatur tamquam ad unum naturale,...“ Ord. III, suppl. dist. 27 in: Wolter,A.B.:Duns Scotus on will..., S.430.

²⁰⁷ „Praeterea, appetitus naturalis non videtur esse nisi respectu conveniens appetenti et per consequens primo est respectu illius cui appetitur illud conveniens. Illud autem est ille amans; si primo respectu eius, igitur non potest esse magis respectu alterius.“ Ord.III, suppl. dist.27 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and...; S. 430.

Dagegen argumentiert Scotus, dass die natürliche Vernunft dem Menschen, einem intellektuellen Wesen, zeigt, dass etwas am meisten geliebt werden muss. Die Liebesakte sind nämlich geordnet, d.h. einer richtet sich auf den anderen, so dass ein Liebesakt der Oberste oder der Letzte ist. Das Objekt dieses obersten Liebesaktes muss am würdigsten sein, geliebt zu werden, und das ist Gott, das unendliche Gute. Die Vernunft zeigt also uns natürlich, d. h. ohne die Hilfe einer übernatürlichen Offenbarung, dass Gott am meisten geliebt werden muss. Daher ist es auch möglich, dass der menschliche Wille natürlich zu diesem Akt fähig ist, denn wenn der menschliche Wille nicht imstand wäre, etwas natürlich zu tun, das nach der Vernunft moralisch gut ist, dann wäre der Wille seiner Natur nach moralisch schlecht, was nicht angenommen werden kann. Außerdem wäre der Wille nicht frei, indem er sich nicht für das Moralische korrekt entscheiden könnte. Der menschliche Wille ist also fähig, natürlich Gott über alles zu lieben.²⁰⁸

Der menschliche Wille ist nämlich seiner Natur nach, d.h. ohne ein übernatürliches Eingreifen Gottes, fähig, dem Diktat der Vernunft zu folgen, selbst wenn das gegen die menschliche Selbstverwirklichung wäre.²⁰⁹ Der Mensch ist also natürlich imstande, auf die eigene Existenz zugunsten der Existenz Gottes zu verzichten, wenn die Vernunft so befehlen würde.

Das kann man mit einem anderem Argument von Aristoteles zeigen, der in der Nikomachischen Ethik Buch III behauptet, dass der Mensch auf sein Leben zugunsten der Gemeinschaft verzichten muss.²¹⁰ Andererseits hat der Philosoph Zweifel darüber, ob die menschliche Seele sterblich oder unsterblich ist, so dass der Mensch keine Belohnung für dieses Opfer erwarten kann. Der Mensch muss also nach der Vernunft ganz die eigene Existenz zugunsten der Gemeinschaft opfern. *A fortiori* muss er das zugunsten Gottes tun, denn die Gutheit Gottes ist unendlich größer als die der Gemeinschaft.²¹¹ Das muss er

²⁰⁸ „Ratio naturalis ostendit creaturae intellectuali aliquid esse summe diligendum, quia in omnibus obiectis et actibus et habitus essentialiter ordinatis est aliquid supremum, et ita aliqua dilectio suprema, et ita obiectum etiam est summum diligibile; ratio autem naturalis recta non ostendit aliquid sicut summe diligibile aliud a bono infinito,(...), et per consequens voluntas in hoc ex puris naturalibus. Nihil enim potest intellectus recte dictare in quod non potest voluntas naturalis naturaliter ferre se et tendere, quia si sic voluntas esset naturaliter mala, aut saltem esset non libera ad tendendum in quodlibet, secundum istam rationem boni secundum quam ostenditur sibi ab intellectu.“ *Ord. III, suppl. dist. 27* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.434.

²⁰⁹ Vgl. Kapitel 1.

²¹⁰ Vgl. Nikomachische Ethik III, Kap. 9, 1115a 30-35.

²¹¹ „Secunda ratio est ista. Philosophus vult III **Ethicorum**, quod fortis politicus debet se morti exponere pro bono et utilitate reipublicae. Philosophus tamen non poneret talem habiturum aliquod praemium post hanc vitam, sicut apparet ex multis locis, in quibus dubitat animam esse imortalem vel mortalem, et magis videtur declinare ad partem negativa. Saltem si quilibet sequendo rationem naturalem, dubitat de vita futura, nullus, propter eam de qua dubitat, debet se exponere ad eam de qua est certa amissio boni et virtutis politicae; ergo circumscripto omni praemio futuro, hoc est consonum rectae rationi quod omnis fortis politicus velit se non esse ne pereat bonum reipublicae; secundum autem rectam rationem magis est diligendum bonum divinum et

natürlich tun können, denn Aristoteles kennt nicht die Idee einer übernatürlichen Gnade. Der Mensch ist also natürlich fähig, die eigene Existenz für die Gemeinschaft bzw. für Gott zu opfern.

Aber wenn der Mensch natürlich fähig ist, Gott über alles zu lieben, wozu brauchen wir dann den übernatürlichen Habitus „Gottesliebe“?

Dieser Habitus gibt dem Akt eine Intensität, die ihm der Mensch nur mithilfe seiner natürlichen Fähigkeit nicht geben kann. Außerdem, wenn eine Handlung entsteht aus der übernatürlichen Gottesliebe, dann ist sie eine verdienstvolle Handlung, d.h. sie wird von Gott als Grund für die Verleihung des letzten Preises akzeptiert.²¹²

Die Notwendigkeit solcher übernatürlichen Gottesliebe kann aber nicht nur mittels der natürlichen Vernunft begründet werden. Dazu braucht man unbedingt auch den Glauben.²¹³

politicum quam bonum alicuius particularis; igitur quilibet secundum rectam rationem debet velle se non esse propter bonum divinum.“ Ord. III, suppl. dist. 27 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will...,S.436.

²¹² „... iste habitus [sc. caritas] dat actui quantum ad intensionem substantiae actus aliquam intensionem ulteriorem, quam sola potentia eadem etiam ex aequali connatu posset dare actui suo. (...) Quantum ad circumstantiam istam actus , qui est esse acceptum Deo, dictum est in illa septima decima distinctione primi libri, quod ille actus est in actu principaliter a caritate et minus principaliter a voluntate.“ Ord. III, suppl. dist. 27 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and..., S.442.

²¹³ „Quantum etiam ad condicionem habitus, quod scilicet sit infusus, dico sicut prius dictum est de fide et spe, quod non potest aliquis per rationem naturalem probare tales habitus infusos, sed tantum fide tenetur;...“ Ord. III, suppl. dist. 27 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will ..., S.442.

4.2-Das Objekt der *Fruitio*:

In *Ordinatio I, dist. 1 p.1, q.1* stellt Scotus die Frage, ob das angemessene Objekt des Genusses nur das letzte Ziel, Gott, ist.²¹⁴ Um sie zu beantworten, muss er erklären, warum der menschliche Wille nur zur Ruhe kommt, wenn er sich auf das unendliche Gute richtet. Aus diesen Erklärungen kann man also auch Elemente für die Lösung unseres Problems, warum Gott über alles geliebt werden muss, finden.

Der Sache nach ist Genuss (*fruitio*) der Akt des Willens, durch den man etwas an sich will, d.h., durch den man etwas an sich liebt. Er ist vom Gebrauch (*usus*) verschieden, denn durch diesen will man etwas nicht an sich, sondern um eines anderen willen. Er ist auch von der Ergötzung (*delectatio*) verschieden, die ihm folgen kann.²¹⁵ Das Wort „Genuss“ wird zwar manchmal auch angewendet, um diese Ergötzung zu bezeichnen, und manchmal den Akt des Willens, durch den man etwas an sich will, und die nachfolgende Ergötzung zusammen.²¹⁶ In der Frage, die uns jetzt interessiert, wird aber dieses Wort nur benutzt, um den Willensakt, durch den man etwas an sich liebt, anzugeben.²¹⁷

Die Frage ist also, ob nur das unendliche Seiende ein angemessenes Objekt des Aktes des menschlichen Willens ist, durch den man etwas genießt, d.h. durch den man etwas in sich liebt.

Es scheint nämlich, dass ein endliches Gut den menschlichen Wille zur Ruhe bringen kann. Der Mensch ist endlich und daher ist auch sein Vermögen, etwas zu genießen, d.h. etwas an sich zu lieben, endlich. Ein endliches Vermögen kann aber durch etwas Endliches zur Ruhe gebracht werden. Ein endliches Gut kann also das Vermögen des Menschen, etwas zu genießen, befriedigen. Es ist dementsprechend ein angemessenes Objekt des Genussaktes und muss genossen werden. Folglich muss nicht nur Gott genossen werden.²¹⁸

Dagegen behauptet Scotus, dass ein Vermögen, das viele mögliche Objekte hat, d.h. das sich auf viele Objekten richten kann, nur zur Ruhe kommt, wenn es sich auf ein Objekt richtet, das das Vollkommenste dieser möglichen Objekte ist. Das menschliche Vermögen,

²¹⁴ „...quaero primo de obiecto ipsius fruitionis, et primo utrum obiectum fruitionis per se sit finis ultimus“. *Ord. I, dist. I, p.1, q.1,n.1; Vat. II, 1.*

²¹⁵ „Habemus igitur quantum ad propositum quattuor distincta: actum imperfectum volendi bonum propter aliud, qui vocatur usus, et actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur fruitio, et actum neutrum, et delectationem consequentem actum.“ *Ord. I, dist. I, p.2, q. 1, n.68; Vat. II, 51.*

²¹⁶ „...aliquae auctoritates videntur dicere quod frui est iste actus perfectus tantum, aliquae quod est delectatio tantum, aliquae quod includit utrumque, et tunc non significat aliquod ens per se unum, sed unum aggregatione ex duobus entibus vel ens per accidens:...“ *Ord. I, dist. 1, p.2,q.1,n.69; Vat. II, 52.*

²¹⁷ Vgl. dazu auch *Ordinatio I, dist. 1, p.3, q.1-5, n.160, 162; Vat. II,109-110.*

²¹⁸ „Item per rationem: capacitas fruendis est finita quia ratio sive natura subjecti est finita; ergo illa capacitas potest satiari aliquo finito. Sed fruendum est quocumque satiante capacitatem fruendis; ergo etc. Item, aliquid est maius capacitate animae, ut Deus, qui sufficit sibi ipsi, et aliquid minus capacitate eius, ut corpus; ergo

etwas zu genießen, kann sich auf jedes Seiende im allgemeinen richten. Daher kann es nur zur Ruhe kommen, wenn es sich auf das vollkommenste Seiende richtet, d.h. auf das unendliche Seiende.²¹⁹

Der menschliche Wille ist fähig, jedes beliebige Seiende an sich zu lieben. Diese Fähigkeit beschränkt sich nicht auf das endliche Seiende. Sie ist auch für das unendliche Seiende offen. Die Fähigkeit, etwas an sich zu lieben, wird also nicht ausgeschöpft, wenn der Wille sich auf ein endliches Seiendes richtet.

Der menschliche Wille ist zwar frei, ein endliches Seiendes zu genießen. Als freies Vermögen ist er nicht vorbestimmt, ein gewisses Objekt an sich zu lieben. Er kann jedes beliebige Objekt an sich lieben.²²⁰

Aber wenn der Mensch seine Liebesfähigkeit auf ein endliches Seiendes mit einer endlichen Gutheit richtet, z.B. auf einen Engel, d.h. auf ein intellektuelles Wesen, das uns überlegen ist, das dennoch endlich ist, dann befriedigt er sie nicht. Dabei wird sein Intellekt dieses Objekt als endlich erkennen, d.h. als etwas, das an Vollkommenheit bzw. an Gutheit übertroffen werden kann. Der Intellekt wird dann dem Willen zeigen, dass er ein größeres Gut lieben kann. Der Wille wird also nicht zur Ruhe kommen, denn er kann ein größeres Gut lieben. Nur bei dem unendlichen Seiende, das an Vollkommenheit bzw. Gutheit nicht übertroffen werden kann, kann die Liebesfähigkeit befriedigt, d.h. ausgeschöpft, werden. Der Intellekt kann zwar auch sich täuschen, und ein endliches Seiendes nicht als endlich erkennen. Aber der Wille kann dann auch nicht befriedigt werden, denn aufgrund einer Täuschung kann es keine echte Befriedigung geben. Der Sache nach kann der Wille immer das unendliche Gute lieben, das größer als jedes endliche Gute ist, und wird nur durch diesen Liebesakt gesättigt werden.²²¹

aliquid est medium, scilicet aequale capacitate eius: illud est minus Deo; ergo habeo propositum, quod non tantum Deo vel ultimo fine est fruendum.“ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n. 2-3; Vat. II, 2.

²¹⁹ „(...) *potentia non quietatur nisi ubi suum objectum perfectissime invenitur esse et in summo; potentiae autem fruētis obiectum est ens in communi secundum Avicennam I Metaphysicae cap. 5; ergo non quietatur potentia fruens nisi ubi est perfectissimum ens. Hoc est summum tantum.*“ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n.10; Vat. II, 5.

²²⁰ „(...) *fruitio in communi excedit fruitionem ordinatam, quia quodcumque aliqua potentia non determinatur ex se ad actum ordinatum, actus eius in communi universalior est actu speciali ordinato; voluntas autem ex se non determinatur ad ordinatam fruitionem, ...*“ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n.8; Vat. II, 4.

²²¹ „*Item, intelligentia inferior videns superiorem aut videt eam esse finitam, aut credit eam esse infinitam, aut nec videt eius finitatem nec infinitatem. Si credit eam infinitam, ergo nec beatificatur in ea, quia stultius nihil dici potest quam quod falsa opinione sit anima beata` secundum Augustinum X De civitate cap. 4. Si autem nec videt eius finitatem nec infinitatem, non videt eam perfecte, nec sic est beata. Si autem videt eam finitam, ergo potest intelligere aliquid posse eam excedere: ita autem experimur in nobis quod possumus appetere maius bonum, ultra quodcumque bonum finitum quod ostenditur, vel possumus appetere ultra quodcumque bonum, aliud, quod ostenditur maius bonum, et per consequens potest voluntas appetere amare illud bonum, et ita non quietatur in illa intelligentia.*“ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n.12; Vat. II, 6-7.

Kurz und bündig ist die menschliche Seele fähig, sich auf das Unendliche zu richten. Daher kann sie durch nichts Kleineres als das Unendliche befriedigt werden.²²²

Das unendliche Seiende ist also das einzige angemessene Objekt des Genusses, denn nur durch es kann die Genussfähigkeit bzw. die Liebesfähigkeit des Menschen ausgeschöpft werden. Daher ist nur der Genussakt, der sich auf Gott richtet, geordnet. Die Genussakte, die sich auf endliche Seiende richten, sind ungeordnet, indem sie eine Begrenzung der Genussfähigkeit sind.²²³

Außerdem wenn man das unendliche Seiende genießt, genießt man auch irgendwie alle anderen endlichen Seienden, denn dieses Objekt schließt irgendwie alle anderen Objekte in sich ein.²²⁴ Der Genuss eines endlichen Seienden wäre also auch in dieser Hinsicht eine Begrenzung des Willens.

Es ist wichtig hier hervorzuheben, dass nur Gott den Willen zur Ruhe bringt, nicht weil er der erste Urheber des menschlichen Willens ist, sondern weil er als unendliches Gut das vollkommenste Objekt des Willens ist. Ein Vermögen wird nämlich nicht durch seinen Urheber befriedigt, sondern durch das Objekt, das am vollkommensten das erfüllt, was das Vermögen sucht. Anderenfalls würden unsere sinnlichen Vermögen auch nur durch Gott, ihren Urheber, befriedigt, was falsch ist. Der Grund der Befriedigung liegt nicht in der Urheberschaft, sondern in der Vollkommenheit des Objektes, und die Tatsache, dass dasselbe Seiende das vollkommenste Objekt des Willens und der erste Urheber des Willens ist, ändert nichts daran.²²⁵

Andererseits bringt Gott den Willen zur Ruhe, nicht indem er die letzte Vollkommenheit des Willens ist, sondern indem er das vollkommenste Objekt an sich ist. Der menschliche Willen erfüllt zwar am vollständigsten seine Fähigkeit durch den Genussakt, der sich auf das unendliche Seiende richtet, und daher ist es das letzte Ziel des Willens. Dennoch genießt der Willen Gott, nicht weil dieser Akt seine „Natur“ vollkommen realisiert, sondern weil er in sich das vollkommenste Objekt ist. Der Willen vollzieht diesen Akt nicht wegen seiner Selbstverwirklichung, sondern wegen der Vollkommenheit des Objektes. In dem geordneten

²²² „(...) *anima est imago Dei, ergo capax eius et particeps esse potest(...); quidquid autem est capax Dei per nihil minus Deo satiari potest, ergo etc.* „ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n.13; Vat. II, 8.

²²³ „*Ideo teneo quantum ad istum ariculum hanc conclusionem, quod videlicet fruitio ordinata habet tantum ultimum finem pro obiecto,...*“ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n.15; Vat. II, 9.

²²⁴ „(...) *dico quod unum obiectum potest includere omnia obiecta aliquo modo, et ideo solum illud obiectum perfecte quietat potentiam quantum potest quietari.*“ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n.21; Vat. II, 15.

²²⁵ „(...) *accidit enim quod in eodem coniungantur ratio primi effectivi et ratio finis, nec quietat in quantum primum effectivum sed in quantum obiectum perfectissimum, alioquin sensitiva nostra, quae a Deo creatur secundum unam opinionem, non posset perfecte quietari nisi in Deo; in proposito ergo idem est efficiens et finis quia in efficiente est plenitudo perfectionis obiecti, non autem in ratione efficientis unde efficiens est includitur ratio finis vel quietantis.*“ Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n.14; Vat. II, 9.

Genuss begleitet also die Selbstverwirklichung den Akt, dennoch ist sie nicht der Grund davon.²²⁶

Aber wie kann ein endliches Vermögen das Unendliche erfassen? Wie kann der menschliche Wille sich auf Gott richten?

Das Verhältnis zwischen dem Vermögen und dem Objekt ist nicht eines von Ähnlichkeit, sondern eines von Proportion. Daher kann das Vermögen endlich sein und dennoch ein unendliches Objekt haben.²²⁷

Der Fehler derjenigen, die behaupten, dass ein endliches Seiendes ein angemessenes Objekt des Genusses sein kann, besteht also in die Annahme, dass der menschliche Wille, ein endliches Vermögen, nicht fähig ist, ein unendliches Objekt zu haben.²²⁸ In der Tat ist der menschlichen Wille, sowie der menschliche Intellekt, offen für jedes Seiende, sowohl für das Endliche als auch für das Unendliche. Er kann in einer Proportion das Unendliche als Objekt seines Genusses haben. Er schöpft also seine Kapazität nur aus, wenn er sich auf das Unendliche richtet.

Ist aber der Mensch in diesem Leben natürlicherweise, d.h. ohne die Hilfe der Offenbarung und der Gnade, fähig, Gott zu genießen?

In *Ordinatio I, dist. 1, p.1, q.2* behauptet Scotus, dass es natürlich möglich ist, dass der Mensch in diesem Leben das unendliche Seiende genießt. Der menschliche Intellekt kann in diesem Leben natürlich erkennen, dass es ein höchstes Gut gibt. Daher kann der Wille natürlicherweise einen Genussakt auf dieses höchste Gute richten, der geordnet ist, denn er richtet sich auf das angemessene Objekt des Genusses.²²⁹

In *Ordinatio I, dist. 1, p.3, q.1-5* erklärt Scotus weiter, dass sich der menschliche Wille in diesem Leben auf das höchste Gute richten und dort Ruhe finden kann. Dennoch ist dieser

²²⁶ „(...) dico quod ratio finis non est ratio propria obiecti fruibilis neque in fruitione ordinata neque in fruitione communiter sumpta. Quod non in ordinata, patet (...) tum quia si per impossibile esset aliquod obiectum summum ad quod non ordinaretur ista voluntas sicut ad finem, adhuc illud obiectum quietaret, in quo tamen per positum non est ratio finis. Respectu ergo fruitionis ordinatae ratio finis secundum veritatem non est propria ratio obiecti fruibilis, sed est concomitans obiectum fruibile;...“ *Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n. 17; Vat. II, 10-11.*

²²⁷ „Ita dico in proposito quod inter potentiam et obiectum non est relatio similitudinis sed proportionis, et ideo bene potest capacitas finita esse in natura finita sicut natura est finita et tamen ad terminum et obiectum simpliciter infinitum sicut ad correlativum. „ *Ord. I, dist. 1, p.1, q.1, n. 19; Vat. II, 12-13.*

²²⁸ Vgl. Fußnote 218.

²²⁹ „(...) dico quod possibile est viatorem frui essentia divina non fruendo persona, et hoc etiam potest fruitione ordinata. (...) quia possibile est concludi ex naturalibus puris esse unum summum bonum et tamen ex illis naturalibus non concipimus Deum ut trinus est; ergo circa summum bonum sic cognitum potest habere aliquem actum voluntatis, et non necessario non-ordinatum; ergo habebit actum fruitionis ordinatum circa essentiam et non circa personam ut nos concipimus personam.“ *Ord. I, dist. 1,p.1,q.2,n.32; Vat. II, 21.*

Willensakt nicht fest und unbeweglich, so dass der Mensch manchmal Gott genießt, und manchmal nicht. Es ist aber möglich, Gott in diesem Leben zu genießen.²³⁰

Der menschliche Wille ist also in diesem Leben natürlicherweise, d.h. ohne die Hilfe der Gnade, fähig, das unendliche Gute in sich zu lieben. Wenn er aber seine Liebesfähigkeit auf ein endliches Gut richtet und versucht bei ihm, Ruhe zu finden, wird er sie nicht erlangen, mit welcher Intensität auch immer er dieses Seiende an sich liebt. Er wäre wie jemand, der Festigkeit auf einem Schiff auf der See sucht, während sie nur auf dem Festland gefunden werden kann. Das endliche Seiende allein, ohne eine Beziehung zum unendlichen Seienden, ist kein geeignetes Objekt, um die Liebesfähigkeit des Menschen zu erschöpfen bzw. zu beruhigen.²³¹

²³⁰ „In tertio gradu est voluntas iusti viatoris, qui licet innitatur divinae voluntati et mediante illa bono summo, in quo quiescit ipsa voluntas, non tamen firmiter et immobiliter adhaeret beneplacito ipsius voluntatis; unde nunc adhaeret illi bono, et nunc avertitur ab illo bono.“ Ord. I, dist. 1, p.3, q.1-5, n.176; Vat. II, 115.

²³¹ „In quarto gradu est peccans mortaliter, qui licet quantum est ex parte actus voluntatis se quietantis vehementer inhaereat alicui alii a Deo, ita quod nec mediante illo nec immediate inhaeret Deo, tamen ex parte obiecti non potest simpliciter quietari; immo sicut quiescens respectu navis et non respectu centri non quiescit simpliciter, quia non respectu ultimi quiescentis in universo, ita voluntas quietans se quantum potest in aliquo obiecto alio a Deo non simpliciter quietatur, quia non respectu eius quod est in universo ultimate et perfectissime quietativum voluntatis. Quod etiam patet, quia voluntas ibi numquam satiatur, quantumcumque firmiter se immergat in illud propter se amando.“ Ord. I, dist. 1, p.3, q.1-5, n.177; Vat. II, 116.

4.3-Das höchste Gut:

Zuletzt will ich einen Abschnitt von *Ordinatio IV, dist. 49, q. 1* erwähnen. In der Antwort auf die Frage, ob die Glückseligkeit eine Handlung ist, erklärt Scotus, dass unter den Wesen, die für den Menschen, eine geistige Natur, wollbar sind, es ein Höchstes gibt, denn zwischen diesen Wesen gibt es eine wesensmäßige Ordnung (*ordo essentialis*) und in einer solchen Ordnung existiert immer ein Erstes.²³²

Wenn es ein höchste wollbare Wesen gibt, dann muss es unendlich sein, denn nur etwas Unendliches kann das Höchste zwischen den Wesen mit einer Beschaffenheit sein, die nicht im Widerspruch mit der Unendlichkeit steht. Die Wollbarkeit ist aber eine Beschaffenheit, die nicht im Widerspruch mit der Unendlichkeit steht, d.h., man kann ohne Widerspruch an etwas Wollbares denken, das unendlich ist. Daher ist nur das Unendliche das höchste Wollbare.²³³

Aber man kann auch in die umgekehrte Richtung argumentieren. Wenn das Wollbare unendlich sein kann, dann gibt es ein höchstes Wollbares. Das Unendliche kann nicht übertroffen werden, so dass es das Erste und das Höchste unter den Wollbaren sein muss.²³⁴

Dieses höchste Wollbare muss nur aufgrund von sich selbst gewollt werden, denn das Höchste, wenn es das Höchste ist, darf nicht aufgrund von etwas anderem gewollt werden.²³⁵ Und nur das höchste Wollbare muss unbedingt aufgrund von sich selbst gewollt werden, denn die anderen Wollbaren können ohne Widerspruch aufgrund von etwas anderem gewollt werden, indem sie nicht das Höchste sind. Alle Wollbare müssen also wegen des höchsten Wollbaren gewollt werden, das das letzte Ziel des menschlichen Willens ist.²³⁶

²³² „*Inter omnia naturae intellectualis appetibilia aliquod essentialiter et simpliciter est supremum. Hoc probatur, quia si in appetibilibus est ordo essentialis, et in tali ordine non est ire in infinitum, ut probatum est lib. 1 d. 2 quaest. 1. ergo propositum habetur. Si non est ibi ordo essentialis, iterum habetur propositum, quia quodcumque datum est essentialiter supremum, sic quod nihil est eo essentialiter superius. Sed ista hypothesis est falsa, quia ut est ostensum ibi, nullus processus in ordinatione accidentaliter potest procedere in infinitum, vel per continuam diversitatem, nisi in virtute alicujus essentialiter superioris tota illa diversitate.*“ Ord. IV, dist. 49, q.1-2, n.19; Vivès XXI, 33.

²³³ „*Et sequitur corollarium, quod istud est infinitum, quia cuicumque non repugnat infinitas, illud non est simpliciter supremum, nisi sit formaliter infinitum; appetibili vel volibili non repugnat infinitas, cum illud vel sit perfectio simpliciter, vel concomitetur convertibiliter aliquam perfectionem simpliciter,...*“ Ord. IV, dist. 49, q. 1-2, n. 19; Vivès XXI, 33.

²³⁴ „*Ex isto autem corollario potest e converso inferri conclusio prima, quia si aliquod appetibile vel volibile potest esse infinitum, et infinitum non potest excedi, ergo aliquod potest esse volibile simpliciter supremum; et si potest esse, ergo est, quia si non esset, et posset esse, non posset esse, nisi ab alio in essentia, et ita non esset simpliciter supremum in aliqua perfectione simpliciter.*“ Ord. IV, dist. 49, q.1-2,n. 19; Vivès XXI, 33.

²³⁵ „*Secunda conclusio: Supremum appetibile vel volibile est solum illud quod cuilibet naturae intellectuali simpliciter propter se est volendum. Expono quid est simpliciter propter se volendum, scilicet cui repugnat ex natura ejus, quod sit propter aliud volendum.*“ Ord. IV, dist. 49, q. 1-2, n. 20; Vivès XXI, 33.

²³⁶ „*Probatur etiam illud de praecisione, scilicet quod solum illud sit respectu voluntatis propter se volendum, quia nulli alteri repugnat, quod propter aliud appetatur, cum non sit simpliciter supremum appetibile, et minus bonum possit recte appeti propter majus bonum; et istud potest dici finis ultimus esse talis voluntatis, quia propter illud volitum est quodcumque aliud volendum.*“ Ord. IV, dist. 49, q. 1-2, n. 21; Vivès XXI, 34.

Der menschliche Wille ist nämlich als geistiges Vermögen offen für das ganze Seiende. Alle wollbaren Wesen sind mögliche Objekte seines Aktes, auch das höchste, unendliche Wollbare.²³⁷ Daher wird er nur vervollkommenet, wenn er sich auf das höchste Wollbare richtet. Wenn der Wille nicht das höchste Wollbare an sich will, bleibt er unvollkommen.²³⁸

Also verwirklicht sich der menschliche Wille nur vollständig, wenn er das höchste, unendliche Wollbare aufgrund des höchsten Wohlbaren selbst, und nicht aufgrund von etwas Anderes will.

²³⁷ „...quaecumque voluntas respicit pro objecto volibile sub ratione communissima, quia est potentia immaterialis, et per consequens respiciens totum ens, vel aliquid aequalis ambitus cum ente.“ Ord. IV, dist. 49, q. 1-2, n. 21; Vivès XXI, 34.

²³⁸ „...Nulla natura intellectualis ultimate et complete perficitur, nisi habendo supremum appetibile, et hoc perfecte secundum modum possibilem sibi, habendi illud. Hoc probatur ex secunda, quia natura intellectualis nata est ultimate et maxime perfici, et in eo solo quod est sibi propter se volendum; ergo non potest ultimate perfici, nisi in illo habito, sicut est possibile ab ea haberi. Probatur etiam conclusio tertia, quia eo non habito manet natura imperfecta.“ Ord. IV, dist. 49, q.1-2, n.22; Vivès XXI, 41.

4.4-Schluss:

Unsere Anfangsfrage war, warum Gott über alles geliebt werden muss. Was ist der Sinn der Behauptung, dass die Wahrheit dieses Satzes durch den formalen Inhalt der Satzglieder natürlich erkannt werden kann?

Die Antwort auf diese Frage beginnt mit der Unterscheidung zwischen der Neigung zum Angenehmen und der Neigung zur Gerechtigkeit. Wie wir oben gesehen haben, hat der menschliche Wille zwei Neigungen. Er wünscht einerseits seine Selbstverwirklichung, aber er kann auch etwas wollen, das keine Beziehung zu seiner Selbstrealisierung bzw. zu seinem Glück hat. Er ist fähig ein Gut an sich zu wollen, d.h. etwas an sich zu lieben.²³⁹

In Wirklichkeit können alle moralisch relevanten Handlungen auf einen solchen Liebesakt zurückgeführt werden. Alle moralisch relevanten Handlungen sind Willensakte, die in „wollen“ und „nicht-wollen“ bestehen. Aber das „Nicht-wollen“ entsteht nur zugunsten eines „Wollens“, d.h. man will etwas nicht, nur weil das nicht vereinbar mit etwas anderem ist, das man will. Allem „Nicht-wollen“ liegt also ein „Wollen“ zugrunde. Man will aber etwas entweder an sich, und dann liebt man etwas an sich, oder zugunsten etwas anderem, und dann liebt man auch etwas an sich, nämlich dieses andere. Allem „Wollen“ liegt folglich auch ein „etwas an sich lieben“ zugrunde. Die Handlungen, die aus der Neigung zum Angenehmen entstehen, beruhen auch auf einem solchen Liebesakt, nämlich auf der Liebe des handelnden Subjekts zu sich selbst.²⁴⁰

Wenn alle Handlungen auf einen Liebesakt zu einem Objekt zurückgeführt werden können, dann kann die Grundfrage der Ethik „Wie muss man handeln?“ auf die Frage „Was muss man in sich lieben?“ reduziert werden.

Die Moralität einer Handlung wird also primär nicht gemäß ihrer Nützlichkeit für die Selbstverwirklichung des handelnden Subjektes, sondern gemäß der Gutheit des Objektes, auf das sie sich richtet, bestimmt.

Unsere moralische Grundfrage ist folglich: Was muss der Mensch in sich lieben? Was für ein Gut muss geliebt werden, damit unsere Handlung moralisch gut ist?

Die Vernunft gibt uns eine klare Antwort auf diese Frage: Wenn ein Gut der Definition nach etwas ist, das geliebt werden muss, dann ist das, was am meisten geliebt werden muss, das höchste Gut. Das höchste Gut ist das unendliche Gute, denn Nichts kann etwas Unendliches übertreffen. Daher muss das unendliche Gute am meisten geliebt werden.

²³⁹ Vgl. Kapitel 1.

²⁴⁰ Vgl. 1.2.

Das unendliche Gute ist das unendliche Seiende, d.h. Gott.²⁴¹ Die Handlung, die auf Gott zielt, ist also vollkommen moralisch gut, denn sie richtet sich auf ein Objekt, das ohne Zweifel am wertvollsten ist.

Diese These kann auf eine andere Weise erklärt werden.

Ein Vermögen, das sich auf viele Objekte richten kann, kommt nur zur Ruhe, wenn es sich auf ein Objekt richtet, das das Vollkommenste von diesen möglichen Objekten ist, d.h. ein Objekt, das am vollkommensten die Wesensbestimmung erfüllt, die die möglichen Objekte dieses Vermögens abgrenzt. Der menschliche Wille ist fähig, alle Seienden in sich zu lieben. Unsere Liebesfähigkeit ist nicht auf das endliche Seiende begrenzt. Sie ist auch offen für das unendliche Seiende. Daher kommt der Wille nur zur Ruhe, wenn er seine Liebesfähigkeit auf das unendliche Seiende richtet. Das unendliche Seiende ist nämlich das vollkommenste Objekt der möglichen Objekte unserer Liebesfähigkeit. Als unendliches erfüllt es am vollkommensten das, was sozusagen Wesensbestimmung der Seienden ist, die Seiendheit.

Wenn der menschliche Wille seine Liebesfähigkeit auf ein endliches Seiendes richtet, kommt er nicht zur Ruhe. Wie gut auch immer dieses endliche Seiende ist, der menschliche Intellekt zeigt ihm, dass er etwas noch Besseres lieben kann, dass er seine Liebesfähigkeit nicht ausgeschöpft hat, dass die Liebe zu etwas Endlichem eine Begrenzung seiner Potenzialität ist. Nur wenn der Wille seine Liebesfähigkeit auf das unendliche Seiende richtet, erkennt der Intellekt, dass kein Besseres geliebt werden kann, dass die Liebesfähigkeit ausgeschöpft ist, und der Wille kommt zur Ruhe.

Scotus sagt, dass bei der Gottesliebe der Wille „gesättigt“ wird (*satiari*), „zur Ruhe kommt“ (*quietari*). Und zwar wird bei der Gottesliebe der Mensch vollkommen glücklich, erlangt der Mensch die höchste Verwirklichung seiner Natur, erreicht der Mensch sein letztes Ziel. Und daher kann man sagen, dass er dabei „gesättigt“ und „zur Ruhe kommt“.

Dennoch können solche Wörter der Anlass für ein Missverständnis sein. Durch solche Ausdrücke kann man zu der Ansicht kommen, dass für Scotus der Grund der Gottesliebe die

²⁴¹ Der Zusammenhang zwischen den Begriffen „Seiend“ und „Gut“ wird von Allan B. Wolter in seinem Buch „The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus“ treffend beschrieben: „*In a word, things are said to be ontologically good in so far as their possibilities are actualized. (...) God too can be called good in this sense (...) For God is all that He can be. He is the fullness of actuality. There is no further striving for perfection.*“ S. 121. Jedes Seiende ist also „in sich“ gut, indem es ein gewisses Maß an Verwirklichung, d.h. an Vollkommenheit besitzt und das unendliche Seiende ist „in sich“ unendlich gut, indem es ein unendliches Maß an Verwirklichung bzw. an Vollkommenheit besitzt. Diese Gutheit der Seienden „in sich“ ist die Grundlage für ihre Gutheit sozusagen „ad extra“: „*Good as an opposite of evil, in a word, is a relative good.(...) Under this aspect it can be wanted or desired by something else (...) This aspect of appetibility is, of course, based upon the goodness which the being desired possesses.*“ S.123. Daher kann nur das, was unendlich gut „in sich“ ist, auch unendlich gut für die anderen Seienden sein. Etwas, das „in sich“ endlich gut ist, kann nämlich nicht unendlich gut für andere sein. Keine Kreatur kann also das unendliche, höchste Gute für den Menschen sein. Nur Gott kann das sein.

Selbstverwirklichung des menschlichen Willens ist. In Wirklichkeit ist der letzte Grund der Gottesliebe für ihn die unendliche Gutheit Gottes an sich. Die Selbstverwirklichung ist nur eine Nebenwirkung, die mit der Begründung des moralischen Prinzips „Gott muss geliebt werden“ nicht zu tun hat.²⁴²

Anderenfalls gäbe es einen krassen Widerspruch in seiner Moraltheorie. Seine ganze Lehre beginnt mit der Behauptung, dass der menschliche Wille fähig ist, etwas an sich zu lieben, d.h. unabhängig von der Nützlichkeit dieses Aktes für die Verwirklichung des handelnden Subjektes. Es kann also nicht sein, dass für ihn der Grund der Liebe zu Gott an sich die Selbstverwirklichung des Menschen ist, d.h. dass der Grund eines uneigennütigen Aktes die Eigennützigkeit ist.²⁴³

Nach der Auffassung von Scotus liebt der Mensch dann, wenn er Gott liebt, nicht weil Gott das unendliche Gute ist, sondern weil dieser Akt seine vollkommene Verwirklichung bzw. sein vollkommenes Glück ist, mehr sich selbst als Gott. Er liebt also etwas Endliches mehr als das Unendliche, was gegen das Urteil der Vernunft ist, das sagt, dass ein größeres Gut mehr geliebt werden muss als ein kleineres.

Wenn der Mensch sich selbst mehr als Gott liebt, dann schöpft er seine Kapazität etwas an sich zu lieben nicht aus, und seine Vernunft zeigt ihm unaufhörlich, dass er fähig ist, mehr zu lieben, dass er etwas falsch macht, indem er ein kleineres Gut bevorzugt.

Konsequenterweise behauptet Scotus, dass, wenn die unmögliche Situation gegeben würde, in der der Mensch zwischen seiner eigenen Existenz und der Existenz Gottes entscheiden müsste, er dann nach dem Urteil der Vernunft auf seine eigene Existenz verzichten müsste, denn er ist in sich weniger gut als Gott.

Der Sinn des Gottesliebesgebotes besteht also letztlich nicht darin, dass in der Liebe zu Gott der Mensch seine Selbstverwirklichung bzw. seine Glück findet, sondern darin, dass in der Liebe zu Gott der Mensch die Grenze seiner Fähigkeit, etwas an sich zu lieben, erreicht hat.

²⁴² Auch die Sicherheit und die Freude, die den vollkommenen Liebesakt zu Gott im Himmel begleiten, sind nicht mit diesem Akt formal identisch, sondern kontingente Nebenwirkungen, die letztlich von der göttlichen Willensentscheidung abhängen. „...*haec securitas ponitur in voluntate, sicut aliquid oppositum timoris, et eam praecedit certitudo in intellectu de bono conferendo, vel bono collato continuato. Talem certitudinem habent beati, non quia vident beatitudinem ex se esse perpetuam, sicut probatum est in arguendo contra primam propositionem de causa perpetuitatis articulo praecedente; nec etiam tantum per rationem naturalem, quia nulli creaturae potest esse notum per rationem naturalem illud quod contingenter dependet a sola voluntate divina; huiusmodi est continuatio beatitudinis jam collatae, et hoc patet ex illo articulo; ergo tantummodo est illa certitudo in intellectu beati ex revelatione sibi facta a Deo:...*“ Ord. IV, dist. 49, q. 6, n. 22; Vivès XXI, 267. „*Dico ergo quod stricte accipiendo beatitudinem, delectatio non est de essentia ejus, quia est passio; beatitudo autem consistit in operatione.*“ Ord. IV, dist. 49, q. 7, n. 4; Vivès XXI, 301. „*Dico ergo quod absolute potest visio separari a gaudio sine contradictione, et tu dicis quod tunc videret, et non gauderet; dico quod hoc verum est, sed hoc non esset ex potestate sua, sed divina, quae conservat visionem, et non gaudium.*“ Ord. IV, dist. 49, q. 7, n.6; Vivès XXI, 302.

Er kann nichts besseres als Gott lieben. Dem Objekt nach hat er seine Liebeskapazität ausgeschöpft. Dementsprechend zeigt ihm sein Intellekt, dass er nichts besser machen kann, dass er dem Objekt nach nicht mehr lieben kann.²⁴⁴

Der Sinn dieses Gebotes besteht formal auch nicht darin, dass der Mensch in der Liebe zu Gott seinen letzten Urheber liebt, denn ein Vermögen wird nicht durch seinen Urheber befriedigt, sondern durch das Objekt, das am vollkommensten das ist, was das Vermögen sucht. Der menschliche Wille in seiner Neigung zur Gerechtigkeit sucht das Gute an sich, so dass er nur durch Gott befriedigt werden kann, indem er das vollkommenste Gute an sich ist.²⁴⁵

In diesem Gebot wird auch nicht ausgedrückt, dass der Mensch Gott als seinen letzten Urheber lieben muss, als ob er durch diese Liebe einen sozusagen Gott geschuldeten Dank für seine Existenz „bezahlen“ müsste.²⁴⁶ In der Liebe zu Gott wird nicht eine Schuld bezahlt, die

²⁴³ Diese „Objektivität“ des Guten kann mit der Objektivität des Schönen verglichen werden. Vgl. Werner, Hans-Joachim: Die Erfassung des Schönen in seiner personalen und ethischen Bedeutung bei Duns Scotus, S.544-545.

²⁴⁴ Für Hannes Möhle besteht der Sinn dieses Gebotes in nichts anderes, „als das Prinzip des Wollens, nicht nicht wollen zu dürfen.“ (Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus, s. 382). Dieses Gebotes „läßt sich (...) als die Vorschrift interpretieren, das zu wollen, was dem Wollen selbst zuträglich ist und den Willen in seiner Freiheit vervollkommnet.“ (Ibidem, 382). „Das Liebesgebot bzw. das diesem entsprechende Verbot, Gott zu hassen, formuliert im Kern nichts anderes als das Prinzip, nicht das Wollen selbst nicht zu wollen.“ (Ibidem, S. 386). Dementsprechend behauptet er, dass dieses Gebot vor allem nicht einen materiellen, sondern einen formalen Charakter hat. „[Das Liebesgebot] beinhaltet (...) nicht nur eine Festlegung auf den materialen Gehalt des Handelns, sondern betrifft auch, und das vor allem, die Form des Handelns. Denn der scotische Gedanke geht davon aus, dass Handlungen, die in ihrem jeweiligen Handlungsziel durchaus unterschieden sind, was den Charakter der ihnen möglicherweise zukommenden moralischen Gutheit angeht, dennoch in einer allen gemeinsamen Beziehung zu dem im Liebesgebot Geforderten zu sehen sind. Eine solche Gemeinsamkeit kann aber bei der Unterschiedenheit der jeweiligen Handlungsgegenstände nur die Form der Handlung sein. Die gemeinsame Form besteht aber in nichts anderem als in dem Hervorgebrachtsein durch einen freien Akt des Willens ...“ (Ibidem, S.383). „[Der Kern des scotischen Naturgesetzbegriffs] läßt sich (...) als eine fundamentale Begründung willentlichen Handelns begreifen, das keine bestimmte Materie des Tuns oder Lassens vorschreibt, sondern lediglich die Form angibt, die Gegenstände seines Wollens aus einem unbedingten Grund heraus (...) zu wollen,...“ (Ibidem, 387). „Die scotische Formulierung des strengen Naturgesetzes entspricht dem insofern, als daß auch hierin kein bestimmter Inhalt formuliert wird, aus dem dann alle weiteren Sätze ableitbar wären, sondern dieses Prinzip gibt gleichsam die Bedingungen an, unter denen alle weitere spezifischen Vorschriften als solche immer schon stehen“ (Ibidem, 388). (Vgl. auch Möhle, H.: Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und...,S. 580-585). Zwar muss ich zugeben, dass für Scotus der Mensch seine Freiheit vor allem verwirklicht, wenn er aus seiner Neigung zur Gerechtigkeit Gott an sich liebt, und dass der Mensch seine eigene Freiheit wollen muss, indem sie eine Bedingung des Liebesaktes zu Gott ist. Aber das Ziel dieses Gebotes ist letztlich Gott an sich, und nicht die Freiheit des Handelnden. Die Verwirklichung der Freiheit ist gleichsam eine Nebenwirkung der Handlung, die wirklich befohlen wird, und sie muss gewollt werden nur als ein Reflex der Liebe zu Gott (Vgl. unten Abschnitt 5.2). Man kann also dieses Gebot nicht so interpretieren, als ob Gott die Freiheit des handelnden Menschen wäre. Wenn es so wäre, wie könnte man die Behauptung von Scotus verstehen, dass der Mensch zwischen der eigenen Existenz und der Existenz Gottes die von Gott vorziehen muss (Vgl. Fußnote 195) ? Das ist kein formales, sondern ein durchaus materielles Gebot. „Gott muss über alles geliebt werden“ schreibt ein Tun vor und verbietet ein Lassen. Es hat also durchaus einen Inhalt, und kann sowenig als eine leere Formel betrachtet werden, wie der Satz „Gott, das unendliche Seiende, existiert.“

²⁴⁵ Vgl. Fußnote 222.

²⁴⁶ Otto Wanke behauptet, dass „ das Naturgesetz des Menschen in seiner Kreatürlichkeit und der dadurch notwendig gegebenen Beziehung zu Gott [besteht],... Thesen zur Naturrechtslehre des ...,S. 199. Gegen diese Interpretation muss man sagen, dass die Menschen Gott über alles lieben müssten, auch wenn sie existieren würden, ohne von Gott geschaffen zu sein, was natürlich unmöglich ist. Denn sie hätten als Menschen die Fähigkeit, das unendliche Seiende zu lieben, und diese Fähigkeit würde nur in der Liebe des unendlichen

wir für alles, was Gott uns gegeben hat, haben mögen, sondern wird die vollkommenste Fähigkeit des Menschen ausgeübt. Die Fähigkeit, Gott zu lieben, ist nämlich keine Bürde, die der Mensch zu tragen hat, sondern eine geschenkte zusätzliche Vollkommenheit, nämlich, die Freiheit, etwas über die Grenzen des Endlichen zu lieben.

Die Liebe zu Gott ist vollkommen gut immer und unter allen Umständen. Sie braucht nämlich weder ein angemessenes Ziel noch angemessene Umstände, wie Zeit und Ort, um vollkommen gut zu sein. Die Angemessenheit des Objektes ist genug. Das Objekt ist völlig angemessen in dem Sinn, dass es in seiner Unendlichkeit die menschliche Fähigkeit, etwas in sich zu lieben, vollkommen erfüllen kann. Nichts Weiteres wird dafür gebraucht.

Gott zu lieben ist also der vollkommenste Akt, den der menschliche Wille in seiner Neigung zur Gerechtigkeit vollziehen kann. Wenn der Mensch Gott über alles liebt, dann folgt er dem Diktat der Vernunft, die sagt, dass das Bessere mehr geliebt werden muss, und daher vollzieht er eine moralisch gute Handlung. Wenn er dagegen eine Kreatur statt Gott liebt, dann handelt er gegen das Diktat der Vernunft, denn er liebt etwas Schlechteres anstelle von etwas Besserem, und vollzieht er eine moralisch schlechte Handlung.²⁴⁷ Das ist der Sinn des Gebotes „Gott muss über alles geliebt werden“.

Ist aber der Mensch in diesem Leben natürlich imstande, dieses Gebot zu erfüllen?

Ja, denn der Mensch kann in diesem Leben natürlich eine Erkenntnis von Gott erlangen, die zwar begrenzt und nicht deutlich ist, die dennoch hinreichend ist, damit unser Intellekt den Befehl „Gott muss über alles geliebt werden“ formulieren kann. Und was der Intellekt dem Willen als gut gezeigt hat, das kann der Wille natürlich wollen. Denn wenn der Wille natürlich nicht etwas Gutes wollen könnte, dann wäre der Wille natürlich schlecht. Außerdem wäre der Wille nicht frei zu wollen, d.h. der Wille wäre nicht ein Wille.²⁴⁸

Sicher kann der Mensch in diesem Leben natürlich nicht vollständig dieses Gebot erfüllen. Erstens ist unsere natürliche Erkenntnis von Gott in diesem Leben sehr begrenzt²⁴⁹ und die

Seienden gesättigt. Das Geschaffensein der Menschen ist also formal nicht die Grundlage des Gottesliebesgebotes.

²⁴⁷ Vgl. Inciarte, F.: *Natura ad unum – ratio ad opposita*, S. 272: „Das Schlechte (*malum*) kann (nicht muß) darin bestehen, dass im Vergleich zu einem größerem Gut die Wahl eines Geringeren sich verbietet. In diesem Fall wählt man nicht das Schlechte, aber man wählt schlecht, unter Umständen wider besseres Wissen.“; Schwendinger, F: *Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus*, in: *Wiss. Weish.* Bd.II, S.22-23. „Nach dem gleichen Grundsatz, daß das eigentlich Böse – bei Scotus das konträr Böse – der Gegensatz zum notwendigen Guten sei, wird auch das Wesen der Begehungssünde nicht formell in der Zuwendung zu einem geschaffenen Werte gesucht, sondern in der dadurch bedingten und implicite mitgegebenen Abwendung vom notwendigen Guten.“

²⁴⁸ Vgl. dazu auch *Ordinatio IV, dist. 49, q.5, n.4*; *Vivès XXI, 175*: „*Secunda conclusio principalis, patet quod viator potest frui Deo, quia amore inhaerere sibi propter se.*“

²⁴⁹ Vgl. dazu auch *Ordinatio IV, dist. 49, q. 5, n.5*; *Vivès XXI, 176*: „*Aliter potest dici et probabilius, quod fruitio beata et non beata differunt specie, se ipsis quidem formaliter, sed a causis vel habitudine causarum causaliter. Si enim ponatur quod intellectio est causa, licet partialis ipsius volitionis, et intellectio differunt specie; ergo et*

Vollkommenheit bzw. die Unvollkommenheit der Erkenntnis wirkt auf die Intensität der Liebe ein.²⁵⁰ Zweitens gibt es in diesem Leben viele Hindernisse für den Liebesakt zu Gott, so dass der Mensch hier diesen Akt nicht so vollständig vollziehen kann, wie er könnte, wenn es diese Hindernisse nicht gäbe.²⁵¹

Dennoch kann der Mensch in diesem Leben natürlich, wenngleich nicht vollständig, Gott an sich lieben. Das bedeutet, dass er nicht nur in diesem Leben verboten ist, Gott zu hassen, sondern auch, dass er verpflichtet ist, manchmal positive Liebesakte zu Gott zu vollziehen, soweit das *pro statu isto* natürlich möglich ist.

Wenn wir aber Gott natürlicherweise lieben können, wozu brauchen wir die übernatürliche Tugend „Gottesliebe“?

Scotus gibt zu, dass die Notwendigkeit der übernatürlichen Tugenden „Glaube“, „Hoffnung“ und „Gottesliebe“ nicht durch natürlich Vernunft bewiesen werden kann. Dazu braucht man immer Sätze, die aus dem Glaube kommt.

Indem er das im Auge hat, antwortet er, dass die übernatürliche Gottesliebe die Intensität der Liebe vergrößert. Überdies, wenn ein Akt aus der übernatürlichen Gottesliebe entstanden ist, ist er verdienstvoll, d.h. er ist von Gott als Grund für die Verleihung des letzten Preises akzeptiert. Aus diesen zwei Gründen ist die übernatürlichen Gottesliebe erforderlich.

Hier darf man aber nicht vergessen, dass für Scotus die Verleihung eines Preises nicht der letzte Grund der „Gottesliebepflicht“ ist, sondern die innere Gutheit Gottes. Bei ihm sind die „Hoffnung“, die uns zum Erlangen dieses Preises neigt, und die „Gottesliebe“, die uns zur Liebe zu Gott in sich neigt, verschiedene Tugenden.

Und dennoch ist der Wunsch nach einem anderen Leben, in dem man Gott ohne die jetzigen Hindernisse vollständig lieben kann, in Übereinstimmung mit der Gottesliebe, soweit wir das nicht unseretwegen wollen, sondern, damit wir Gott in sich vollkommen lieben. Und dieser Wunsch entspricht der Gottesliebepflicht, auch indem sie durch unsere natürliche Vernunft erkannt wird. Denn natürlich erkennen wir, dass Gott über alles geliebt werden

effectus qui necessario requirunt istas causas diversas;...“ und *Ordinatio IV, dist. 49, q. 12, n. 8; Vivès XXI, 443: „Ad aliud de cognitione et dilectione Dei immediata, dico quod potest cognosci et diligi hic immediate, tamen in communi et confuse; talis autem dilectio et notitia non est ultima beatitudo possibilis homini, sicut prius dictum est, sed consistit in cognitione intuitiva clara et dilectione correspondente.“*

²⁵⁰ „Vollkommene oder unvollkommene Erkenntnis eines Objektes wirkt wenigstens auf die Intensität des Wollens ein.“ Minges, Partenius: Ist Duns Scotus Indeterminist? ,S. 90.

²⁵¹ Vgl. Schwendinger, F: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in : *Wiss. Weish. Bd. II, S. 31.* „Gott verpflichtet uns nicht, daß wir uns stets mit unserer Intention aktuell oder virtuell auf ihn gerichtet halten müssen, da er überhaupt nicht von uns verlangen will, was für unsere schwachen Erdenkräfte allzu beschwerlich wäre.“

muss. Natürlich können wir also die erforderliche Bedingungen wollen, um diese Liebe vollständig zu vollziehen, und das ist ein anderes Leben.²⁵²

Aus der Liebe zu dem unendlichen Seienden in sich muss der Mensch auch etwas für sich wollen. Aber damit haben wir das Thema des folgenden Abschnittes erreicht, und zwar, wie man aus der Liebe zu Gott in sich moralische Normen ableiten kann, die nicht direkt mit Gott zu tun haben.

²⁵² Vgl. dazu auch Ord. IV, dist. 49, q. 8, n. 4; Vivès XXI, 305: „*Videtur tamen mihi, quod per rationem naturalem potest probari, sublata imperfectione status istius quoad cognitionem, quod potest cognosci quod natura humana sit capax beatitudinis verae. Primo ex parte objecti sic: Omnis potentia habens objectum primum adaequatum, potest per se in quodlibet contentum sub illo objecto. Sed primum objectum intellectus humani est ens; ergo et quodlibet, in quo salvatur ratio entis, est objectum per se ejus; sed impossibile est quod quietetur in aliquo, nisi in summo totius analogiae immediate, sicut nec visus quietatur nisi in pulcherrimo visibili. Sed hoc non potest esse in cognitione ejus in universali, quia cognitio ut in universali, non est ut in se; ergo erit ejus ut secundum se in particulari; ergo ut sic erit capax beatitudinis.*“

5-Naturgesetz im weiteren Sinn:

In Kapitel III haben wir gesehen, dass die moralischen Normen, die zum Naturgesetz im weiteren Sinn gehören, das Verhalten des Menschen zu sich selbst und zueinander regeln. Sie können nicht logisch-notwendig aus dem Gebot „Gott muss über alles geliebt werden“ abgeleitet werden. Sie bestehen also in keinen notwendigen Wahrheiten und ihre Gültigkeit hängt letztlich vom Willen Gottes ab.

Aber das bedeutet nicht, dass diese Regeln willkürlich sind. Sie sind nämlich mehr in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz im engeren Sinn als ihr Gegenteil. Sie haben also irgendeine Verbindung mit der Gottesliebe, die in mehr als einer bloßen Nichtwidersprüchlichkeit besteht. Diese Verbindung mit dem Naturgesetz im engeren Sinn ist außerdem von den Menschen natürlich erkennbar.

Wie kann der Mensch aber natürlich erkennen, dass eine moralische Vorschrift mehr in Übereinstimmung mit dem Gottesliebegebot ist, wenn sie nicht logisch-notwendig daraus abgeleitet werden kann? Wie kann der Mensch natürlich erkennen, was der Wille Gottes in diesen Fällen ist?

Bei dem Beispiel des privaten Eigentum haben wir gesehen, dass in der Begründung einer Vorschrift des Naturgesetzes in weiterem Sinn nicht nur notwendige Wahrheiten als Prämissen angewendet werden, sondern auch kontingente Wahrheiten, die nur behaupten, dass sich die Menschen *pro statu isto* meistens auf eine bestimmte Weise verhalten. Diese kontingenten Wahrheiten, die von uns empirisch natürlich erkannt werden können, reichen aus, um zu entscheiden, ob eine Regel mehr in Übereinstimmung mit einer übergeordneten Regel ist oder nicht.

Aber dieses Beispiel war nicht ganz befriedigend, denn die obere Regel bleibt dort unbegründet. Daher wollen wir jetzt deutlicher zeigen, wie man aus dem Gebot der Liebe zu Gott, die *a priori* von uns natürlich erkannt wird, auch andere moralische Normen ableiten kann, die den Menschen als Objekt haben. Wir beginnen mit den allgemeinen Geboten der Nächstenliebe, der Selbstliebe und der Feindesliebe, denn sie fungieren als Grundlage für alle andere moralische Normen, die die Beziehung der Menschen zu sich selbst und zueinander regeln. Daraufhin werden wir konkrete moralische Normen analysieren, und zwar die Vorschriften bezüglich der Ehe, der Lüge und des privaten Eigentums. Daraus kann man ein deutliches Bild darüber gewinnen, wie das Naturgesetz im weiteren Sinn aus dem Naturgesetz im engeren Sinn abgeleitet werden kann.

5.1- Nächstenliebe:

In *Ordinatio III, dist. 28* stellt Scotus die Frage, ob der Nächste durch denselben Habitus geliebt werden muss, durch den Gott geliebt wird.²⁵³ Diese Frage ist für uns interessant, weil, wenn die Liebe zum Nächsten derselbe Habitus wie die Liebe zu Gott ist, dann scheint es, dass man aus dem Gebot der Liebe zu Gott das Gebot der Nächstenliebe ableiten kann.

Zuerst erklärt Scotus, wie sich die Liebe zu Gott auch auf den Nächsten als ein Objekt bezieht²⁵⁴. Die Liebe ist eifersüchtig, wenn man nicht will, dass das geliebte Objekt auch von anderen geliebt wird, wie der Mann, der seine Frau eifersüchtig liebt. Eine solche Liebe zu Gott ist ungeordnet und unvollkommen. Es ist ungeordnet, weil Gott kein *privates Gut* ist. Er wollte nämlich ein gemeinsames Gut sein. Und es ist gegen die Vernunft, wenn man ein gemeinsames Gut als ein *privates Gut* haben will. Es ist also gegen die Vernunft und ungeordnet, wenn man Gott liebt, ohne zu wollen, dass er auch von anderen geliebt wird. Die eifersüchtige Liebe zu Gott ist außerdem unvollkommen, weil wer vollkommen liebt, auch will, dass das Geliebte auch von anderen geliebt wird. Wenn man also Gott durch eine geordnete und vollkommene Liebe liebt, dann will man auch, dass Gott von anderen geliebt wird, mindestens von denjenigen, deren Liebe Gott gefällig ist.²⁵⁵

Dieser Habitus hat primär nur Gott als Objekt, denn man liebt zuerst Gott in sich als ein Gutes in sich. Wenn diese Liebe vollkommen ist, dann will man auch, dass Gott von allen geliebt wird, aber dieser Willensakt ist sekundär, d.h. er ist wie ein Reflex der Liebe zu Gott in sich selbst. Daher kann man sich selbst und den Nächsten durch denselben Habitus lieben, durch den man Gott in sich selbst liebt, indem man will, dass ich und der Nächste Gott in sich lieben. Dieser Habitus ist einzig, weil er primär nicht viele, sondern nur ein Objekt hat. Die andere Objekte gehören zum Habitus nur sekundär und wie Reflexe.²⁵⁶

²⁵³ „(...) *quaero utrum eodem habitu sit diligendus proximum quo diligitur Deus.*“ *Ord. III, suppl. dist.28* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will ...*, S.446.

²⁵⁴ „*Circa istam quaestionem [duae] sunt videnda: Primum est qualiter iste habitus quo diligitur Deus respiciat proximum pro obiecto diligendi, et [deinde] quid sit ille proximus.*“ *Ord.III, suppl. dist. 28* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will and...*;S.448.

²⁵⁵ „*Ideo primum dico, sicut tactum est distinctione decima septima primi libri, quod caritas dicitur habitus quo Deus habetur carus . Posset autem haberi carus aliquo amore privato quo amans nollet habere condiligentem, sicut apparet in zelotypis, habentibus uxores suas nimis caras; sed iste habitus non esset ordinatus nec perfectus. Non, inquam, ordinatus, quia Deus, quia est bonum commune, non vult esse bonum proprium et privatum alicuius personae, nec secundum rectam rationem debet aliquis sibi appropriare bonum commune; et ideo habitus vel amor iste inclinans ad illud bonum, ut ad bonum proprium, non condiligendum, nec habendum ab aliquo, esset amor inordinatus. Nec perfectus etiam, quia perfecte diligens vult dilectum ab alio diligi, sicut apparet per illud Richardi, distinctione decima tertia primi. Deus ergo amorem infudens, quo omnia perfecte et ordinate tendat in ipsum, dat habitum quo habetur carus, ut bonum condiligendum ab aliis, et ita habitus ille, qui est respectu Dei in se, est inclinans ad velle haberi et diligi ab alio, saltem cuius amicitia sit ei grata, vel non displicens pro tunc, pro quando est ei grata;(...*“ *Ord. III, suppl.dist. 28* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will and...*;S.448.

²⁵⁶ „*Ex hoc apparet qualiter habitus caritas sit unus, quia non respicit primo plura objecta, sed solummodo respicit pro obiecto Deum ut est in se bonum et primum bonum, et secundario velle eum diligi a quocumque, si*

Der Nächste ist nicht wie ein zweites Objekt dieses Habitus. Er ist wie ein ganz akzidentelles Objekt, denn ich liebe ihn durch diesen Habitus nur als jemanden, der fähig ist, vollkommen und ordentlich Gott zu lieben, d.h. ich liebe ihn nicht seinetwegen, sondern wegen des Objektes, das von ihm geliebt werden kann. Und wenn ich will, dass der Nächste Gott liebt, dann liebe ich den Nächsten, denn ich wünsche ihm etwas Gutes.²⁵⁷

Durch diesen Habitus liebe ich den Nächsten nicht aufgrund seines eigenen Wertes, sondern nur aufgrund seiner Fähigkeit, Gott ordentlich und vollkommen zu lieben. Daher könnte ich durch diesen Habitus ebensogut einen Grashalm wie einen Menschen lieben, wenn der Grashalm fähig wäre, Gott zu lieben.²⁵⁸

Auf diese Weise kann man also das Gebote der Nächstenliebe aus dem Gebote der Liebe zu Gott ableiten: Gott wollte ein gemeinsames Gut sein. Es ist gegen die Vernunft, etwas Gemeinsames als etwas Privates zu lieben. Es ist also gegen die Vernunft, Gott als etwas Privates zu lieben. Wer Gott ordentlich und vollkommen liebt, muss folglich auch wollen, dass Gott von den anderen Menschen geliebt wird. Aber wenn man will, dass die andere Gott lieben, dann liebt man die anderen, denn man wünscht ihnen etwas Gutes.

Aber hat Scotus nicht in *Ordinatio III, dist. 37*, wo er die Vorschriften des Dekalogs erläutert hat, behauptet, dass die Nächstenliebe aus der Liebe zu Gott nicht abgeleitet werden kann?²⁵⁹

In der Tat können wir nicht logisch-notwendig die Nächstenliebe aus der Liebe zu Gott deduzieren. Wir brauchen nämlich nicht zu wollen, dass die anderen Gott lieben, wenn ihre Liebe Gott nicht gefällig ist, d.h. wenn er das nicht will. Und es ist keine notwendige Wahrheit, dass Gott ein gemeinsames Gut sein will. Wäre es eine notwendige Wahrheit, die aus dem formalen Inhalt ihrer Satzglieder erkannt wird, dann würde die Freiheit Gottes hinsichtlich der Kreaturen begrenzt, was falsch ist. Es gibt also keinen logisch-notwendigen Beweis des Gebotes der Nächstenliebe.

est perfecta dilectio eius, et velle eum haberi per dilectionem a quocumque, quantum est in se. Est ordinata dilectio eius et in hoc volendo, diligere me ipsum et proximum ex caritate, volendo mihi et sibi diligere Deum in se, quod est simpliciter bonum et actus iustitiae, ita quod bonum obiectum est solus Deus in se. Omnia autem sunt quaedam media obiecto quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tenditur in infinitum bonum, quod est Deus. Idem est autem habitus qui est principium actus recti et reflexi.“ Ord. III, suppl. dist. 28 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...,S.450.

²⁵⁷ „(...) *Secundum illud non assignatur proximus quasi secundum obiectum caritatis, sed quasi obiectum omnino accidentale obiecto caritatis, quia ut aliquid potens mecum perfecte et ordinate condiligere dilectum, et ad hoc eum diligere, ut condiligat ; et in hoc quasi accidentaliter eum diligo, non propter eum sed propter obiectum quod volo ab eo diligi; et volendo illud ab eo diligi, volo simpliciter sibi bonum, quia bonum iustitiae...“ Ord. III, suppl. dist.28 in: Wolter; A.B.: Duns Scotus on will and...; S.452.*

²⁵⁸ „*Non sic in proposito, sed tantum est una bonitas quae est ratio tendendi in Deum in se et in proximum ut tendat in Deum. Non enim plus movet me bonitas proximi, quam si festuca posset Deum diligere. Si autem eum perfecte diligo, vellem eum diligi ab omni potente eum diligere ordinate cuius dilectio ei placet;...“ Ord. III, suppl. dist. 28 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on Will and...; S.454.*

Aber das bedeutet nicht, dass dieses Gebot keine Begründung hat. Das Problem ist nur, dass sie sich auf eine kontingente Wahrheit stützt, nämlich, dass Gott ein gemeinsames Gut sein will bzw. dass ihm die Liebe der anderen gefällig ist. Aber wie können wir diese Wahrheit erkennen? Kann sie irgendwie begründet werden oder ist sie ein bloßer Glaubensartikel?

In der Sequenz der *Ordinatio III, dist. 28* versucht Scotus zu erklären, wer dieser Nächste ist, den wir lieben müssen, weil seine Liebe Gott gefällig ist.²⁶⁰ Durch diese Erklärung können wir besser verstehen, welche Gründe wir haben, um anzunehmen, dass die Liebe von anderen Menschen Gott gefällig ist bzw. dass er ein gemeinsames Gut sein will.

Einerseits ist es sicher, dass die Liebe der Heiligen Gott gefällt. Daher müssen wir wollen, dass sie Gott lieben. Andererseits ist es sicher, dass die Liebe der Verdammten Gott nicht gefällt. Daher brauchen wir nicht zu wollen, dass sie Gott lieben.²⁶¹ Aber das hilft uns nicht viel, denn diese Sicherheit setzt den Glauben voraus. Unsere Frage ist nämlich, welche vernünftigen Gründe wir haben, um die Menschen in diesem Leben zu lieben.

Hinsichtlich der Menschen in diesem Leben behauptet er, dass wir nicht sicher darüber sind, ob die Liebe jedes einzelnen Menschen Gott gefällt. Dennoch müssen wir annehmen, dass ihm die Liebe vieler Menschen gefällig ist. Daher müssen wir im Allgemeinen wollen, dass sie Gott lieben.²⁶²

Aber warum müssen wir annehmen, dass die Liebe vieler Menschen in diesem Leben Gott gefällig ist bzw. dass Gott von vielen Menschen geliebt werden will?

Scotus gibt keine klare Antwort auf diese Frage in dieser *Quaestio*. Dennoch verwendet er in einem anderen Kontext ein Prinzip, das bei der Erklärung dieses Zweifels helfen kann. In *Ordinatio III, dist. 30, q.un.*, wo er die Feindesliebe begründet, behauptet er, dass wir in die bessere Richtung denken müssen, wenn das Gegenteil nicht deutlich ist.²⁶³

²⁵⁹ Siehe Fußnote 176.

²⁶⁰ „*Quantum ad [istum], dico quod proximus est quilibet, cuius amicitia grata est dilecto, ut scilicet ab eo diligatur. Non autem debeo velle rationabiliter a me summe dilectum ab alia condiligi a quo non vult diligi vel cuius dilectio sit ei non grata. Quia igitur certum est beatorum dilectionem sibi grata esse, absolute debeo velle ab eis diligi; et quia hic de quocumque viatore etiam signato est dubium, debeo sibi velle cum conditione ut si placeat ei ab eo diligi vel pro tunc vel quando placet ei ab illo diligi. Circa viatores autem in communi, quia semper supponendum est esse aliquos bonos quorum dilectio est ei grata, vel non displicens, potest haberi actus volendi absolute Deum ab eis condiligi. Circa damnatos autem vel daemones vel etiam homines qui sunt ei excaecatam displicentes, non debeo velle eos ipsum diligere.*“ *Ord. III, suppl. dist. 28* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will ...*, S.452.

²⁶¹ Siehe Fußnote 260.

²⁶² Siehe Fußnote 260.

²⁶³ Siehe Fußnote 282.

Wir müssen also annehmen, dass die Liebe von vielen Menschen in diesem Leben Gott gefällt bzw. dass er von vielen Menschen geliebt werden will, weil wir keinen Grund haben, das Gegenteil zu denken.

Wir wissen nämlich empirisch, dass Gott viele Menschen geschaffen hat, d.h. viele Wesen, die fähig sind, Gott zu lieben. Wir wissen zweitens *a priori*, dass die Liebe zu Gott die höchste und unwiderrufliche Pflicht dieser Menschen ist. Wir haben drittens keinen Grund zu denken, dass die Liebe dieser Menschen Gott nicht gefällt bzw. dass er von diesen Menschen nicht geliebt werden will. Daher müssen wir annehmen, dass er im Allgemeinen von den Menschen in diesem Leben geliebt werden will, obwohl das keine logisch-notwendige, sondern nur eine kontingente Wahrheit ist.

Auf diese Weise kann man also das Gebote der Nächstenliebe begründen: Wer Gott vollkommen und ordentlich liebt, der muss auch wollen, dass er von allen geliebt wird, die dazu fähig sind und deren Liebe ihm gefällig ist. Wir müssen aber annehmen, dass ihm die Liebe der Menschen in diesem Leben im Allgemeinen gefällt. Das ist zwar keine notwendige Wahrheit, aber keineswegs ein unbegründete Annahme. Daher müssen wir wollen, dass er von Menschen in diesem Leben im Allgemeinen geliebt wird. Aber wenn wir das wollen, dann lieben wir im Allgemeinen die Menschen in diesem Leben, denn wir wünschen ihnen etwas Gutes.

5.2- Selbstliebe:

Auf ähnliche Weise lässt sich die Selbstliebe in *Ordinatio III, dist. 29* aus der Liebe zu Gott ableiten. Die Liebe zu Gott richtet sich unmittelbar auf Gott, aber reflexartig richtet sie sich auf die Akte, durch die wir Gott lieben. Wenn ich Gott in sich liebe, liebe ich reflexartig auch den Akt, durch den ich Gott liebe; d.h., indem ich Gott in sich liebe, will ich auch, dass ich Gott liebe. Und wenn ich will, dass ich Gott liebe, dann liebe ich mich selbst, weil ich mir etwas Gutes will. Aber dann liebe ich mich nicht meinetwegen, sondern aus der Liebe zu Gott²⁶⁴.

Bei solcher Selbstliebe bleibt Gott immer das Hauptobjekt des Aktes. Das Ich ist nur ein Objekt, durch das wir nach dem unendlichen Gute streben.²⁶⁵

Der Akt der Selbstliebe ist der erste Akt, der aus der Liebe zu Gott entspringt. Er entsteht vor der Nächstenliebe. Das wird bestätigt durch die Tatsache, dass wir uns natürlich nach der Liebe zu Gott zur Selbstliebe neigen. Die natürliche Neigung ist nämlich richtig.²⁶⁶

Die geordnete Selbstliebe, die aus der Liebe zu Gott entsteht, ist also nicht tadelnswert. Nur die ungeordnete Selbstliebe kann verworfen werden.²⁶⁷

Die ungeordnete Selbstliebe wurde schon in *Ordinatio II, dist. 6, q. 2* beschrieben.²⁶⁸ Man kann etwas in sich selbst lieben. Das nennt Scotus „Freundschaftswollen“ (*velle-amicitiae*). Oder man kann etwas nur als Mittel zur Erlangung von etwas anderem wollen. Das nennt er „Begierdewollen“ (*velle-concupiscentiae*). Wenn man nicht Gott, sondern sich selbst in einem Freundschaftswollen liebt, dann ist die Selbstliebe ungeordnet. D.h. wenn man nicht Gott, sondern sich selbst als letztes Ziel des Liebesaktes setzt, ist die Selbstliebe ungeordnet.²⁶⁹

²⁶⁴ „*Caritas autem ex hoc quod principium est immediate tendendi in Deum actu directo, est principium reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum; et in hoc, sicut dictum est ibi, est principium volendi cuilibet potenti diligere, quod diligit Deum. Hoc est principium diligendi proximum, cuius amor est sibi grata vel non displicens, et inter omnes autem actus eiusdem rationis principium tendendi in Deum est principium immediatissime reflectendi super actum quem elicit; ille est actus quo habens caritatem, diligit Deum; igitur post Deum immediatissime vult quis ex caritate se illud diligere quo tendit in Deum sive quo vult se diligere Deum. In volendo se diligere deum, diligit se ex caritate, quia diligit sibi bonum iustitiae. Igitur, immediate ex caritate diligit se post dilectionem Dei.*“ *Ord. III, suppl. 29* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will...; S.456. Vgl. auch: „*Sicut ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se; quotiescumque igitur reflecto, nunquam habeo objectum, ut commodum mihi, sed tantum bonum infinitum, ut in se;...*“ *Ord. III, dist. 26, q. un. n. 21; Vivès XV, 343.*

²⁶⁵ „(...) *omnis diligens se ex caritate, diligit se in ordine ad bonum infinitum, quia diligit sibi actum illum vel habitum, quo tendit in illud bonum; et in hac dilectione tendit in alterum, quia in Deum tamquam in principale objectum actus, et tamen ad se habet caritatem, licet non ut ad objectum finale, sed proximum ordinatum ad objectum ultimum, quod est ab eo distinctum.*“ *Ord. III, dist. 29, q. un., n. 4; Vivès XV, 390.*

²⁶⁶ „(...) *quilibet inclinatur naturaliter ad dilectionem sui, post bonum infinitum; inclinatio autem naturalis est recta.*“ *Ord. III, dist. 29, q. un., n. 3; Vivès XV, 390.*

²⁶⁷ „*Ad primum argumentum dico, quod Philosophus exponit se ibi, quomodo vituperabile est esse immoderatum amorem sui, non autem moderatum.*“ *Ord. III, dist. 29, q. un. n. 4; Vivès XV, 390.*

²⁶⁸ Vgl. Abschnitt 1.2.

²⁶⁹ Vgl. Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in: *Wiss. Weish. Bd. II, S.133*: „*Darin besteht denn auch das Wesen der Sünde, daß man mit seinem Streben und Lieben in einem solchen geschöpflichen Liebeswerte ruht, obwohl man ihn um des höchsten Gutes willen anstreben und lieben müßte.*“

Daraus entsteht ein ungeordnetes Verlangen nach Glück. Man will dann eher glücklich sein, als Gott in sich zu lieben, oder man will das Glück sofort, obgleich Gott eine Verzögerung will, oder will es allein erwerben, obwohl es von Gott gegeben werden muss.

Aber die Selbstliebe, die aus der Liebe zu Gott in sich entsteht, ist nicht ungeordnet. Sogar der Wunsch nach Glück ist nicht ungeordnet, wenn er aus der Liebe zu Gott entsteht. Man kann nämlich glücklich sein wollen, damit man Gott vollkommener liebt.

5.3- Liebe zu den Feinden:

In *Ordinatio III, dist. 30, q.un.* stellt Scotus die Frage, ob die Liebe zu unseren Feinden aus der Liebe zu Gott abgeleitet wird.²⁷⁰

Zur Beantwortung dieser Frage erklärt er, dass man den Feind als Feind betrachten kann. Wie die Freundschaft das Gute in dem geliebten Objekt beachtet, so beachtet die Feindschaft nur das Böse in dem Feind, ohne das Gute in ihm zu berücksichtigen. Der Feind als solcher ist also immer schlecht und lasterhaft, und nicht nur weil es ihm an gutem Habitus fehlt, sondern auch weil er lasterhafte Habitus hat. Daher darf man nicht den Feind als Feind lieben.²⁷¹

Aber man kann den Feind nicht als Feind, sondern als Mensch betrachten, d.h. als jemand der fähig ist, Gott zu lieben.²⁷²

Um die Frage unter diesem Aspekt zu beantworten, muss man zwischen zwei Arten von Gütern unterscheiden. Es gibt die geistlichen Güter, durch die wir Gott erreichen oder erreichen können. Das sind die Liebe zu Gott und die Dinge, durch die man veranlasst wird, Gott zu lieben, wie das Hören des Gottesdienstes und der Predigt, die religiöse Bildung usw. Es gibt andererseits auch Güter, die keine direkte Verbindung mit der Liebe zu Gott haben, und die in Hinblick auf dieses Ziel gleichgültig sind, wie die Gesundheit, der Reichtum und das körperliche Leben.²⁷³

Es ist klar, dass man nicht wollen darf, dass der Feind als Mensch keine geistlichen Güter bekommt. Es ist nämlich ein Widerspruch gegen die vollkommene Liebe zu Gott, nicht zu wollen, dass er von jemandem geliebt wird, über dessen Liebe wir nicht sicher sind, dass sie ihm nicht gefällt. Es ist auch ein Widerspruch gegen die Liebe zu Gott, jemandem diejenigen Dinge zu verweigern, die ihn zur Liebe zu Gott bringen können.²⁷⁴

²⁷⁰ „*Utrum necesse sit ex charitate diligere inimicum?*“ *Ord. III, dist. 30, q.un.1; Vivès XV,3. 96.*

²⁷¹ „*Respondeo, inimicus potest considerari per se, id est, in quantum inimicus, et per accidens, in quantum homo. Primo modo dico, quod inimicus non est tantum malus privatione boni, sed habitu positivo vitii, sicut injustus dicitur non tantum carens habitu justitiae, sed etiam habens habitum injustitiae contrarium, causatum ex actibus injustis, sicut habetur a Boetio super Praedicamentis, cap. de Qualitate. Hoc modo cum amicitia respiciat bonum virtutis in amato, et hoc conveniens actui virtutis in amante, inimicitia respicit malum disconveniens bono, quod est in eo, qui est inimicus. Inimicus ergo in quantum talis, est malus et vitiosus, et per consequens, nullo modo est sic diligendus.*“ *Ord. III, dist 30, q.un.,n.2; Vivès XV,396.*

²⁷² „*Loquendo autem de inimico per accidens, scilicet de hoc homine, qui nunc est inimicus, habet quaestio difficultatem,(...)*“ *Ord. III, dist. 30, q.un., n.3; Vivès XV,396; „(...) quia sub ratione diligibilis continetur amicus et inimicus, loquendo de inimico per accidens, quia eadem ratio diligibilitas est in utroque, scilicet possibilitas diligendi primum objectum charitatis, in quantum sunt imago Dei.*“ *Ord.III,dist. 30, q.un., n.14; Vivès XV, 401.*

²⁷³ „*(...) distinguo quod duplex bonum possumus non odire sibi, scilicet bonum spirituale, scilicet quo attingit, vel natus est attingere Deum; vel aliud bonum indifferens, quod potest ordinari ad illud, et ad oppositum, verbi gratia, de primo, ipsum diligere Deum amore amicitiae, ut est bonum honestum, vel concupiscere sibi Deum, ut est bonum commodi, ipsum audire Missas, praedicationem, correctionem, instructionem, per quae convertitur ad diligendum Deum. Exemplum de secundo, ipsum vivere vita corporali, esse sanum, divitem, fortem, et hujusmodi.*“ *Ord. III, dist.30, q.un., n.3; Vivès XV,397.*

²⁷⁴ „*Quantum ad prima bona, non videtur quod possimus illa sibi odire vel nolle, quia hoc non stat cum perfecte diligere Deum, scilicet nolle ipsum condiligi ab alio, cujus amicitia non noscitur ei displicere; et hoc condiligi tam ratione boni honesti, scilicet propter se, quam ratione boni commodi ejus. Nec pari ratione stat cum*

Wir müssen sogar dem Feind (sowie dem Freund) aktiv helfen, wenn es deutlich ist, dass er ohne unsere Tätigkeit diejenigen Dinge, die für die Liebe zu Gott erforderlich sind, nicht erlangen kann, z.B. wenn er die Wahrheit über Gott nicht kennt und ohne unsere Belehrung nicht kennen würde oder wenn er böse ist und sich ohne unsere Zurechtweisung nicht verbessern würde. Wir müssen dann nicht nur ihm diese Güter, die Liebe zu Gott und die dazu nötige Dinge, wünschen, sondern auch diese Dinge verschaffen, insofern wir dazu imstand sind.²⁷⁵ Es wäre nämlich ein Widerspruch gegen die vollkommene Liebe zu Gott, nichts zu tun, denn durch unsere Untätigkeit würden wir jemandem die Dinge verweigern, die ihn zur Liebe zu Gott bringen können.

Aber das impliziert nicht, dass man dem Feind als Mensch die Güter wünschen muss, die in Hinblick auf die Liebe zu Gott gleichgültig sind, wie Reichtum, Gesundheit, usw. Wir dürfen diese Güter für uns selbst ordentlich nicht wünschen, denn sie sind nicht an die Liebe zu Gott gebunden. Wir dürfen nämlich den Reichtum verachten und willentlich arm werden, denn der Reichtum ist nicht an die Liebe zu Gott gebunden. So darf auch der Feind diese Güter für sich selbst ordentlich nicht wünschen. Daher dürfen wir diese Güter für den Feind nicht wünschen, ohne die Liebe zu Gott zu vernachlässigen.²⁷⁶

Wir können ihm sogar das Gegenteil von diesen Güter wünschen, wenn wir Gründe haben zu glauben, dass diese Güter ihm ein Hindernis für ein Leben ohne Sünden sind.²⁷⁷

Ein Sonderfall ist aber das körperliche Leben. Dürfen wir wollen, dass der Feind sein körperliche Leben verliert?²⁷⁸

Scotus antwortet, dass wir das nicht wollen dürfen. Wir dürfen nämlich nicht wollen, dass jemand aus der Möglichkeit ausgeschlossen wird, Gott zu lieben. Das wäre ein Widerspruch gegen die vollkommene Liebe zu Gott. Aber wenn man das körperliche Leben verliert, verliert

perfecte diligere Deum, nolle alii illa, per quae inducatur ad condiligendum Deum.“ Ord. III, dist.30, q.un., n.4; Vivès XV, 397.

²⁷⁵ „(...) potest dici quod si appareat alicui evidens necessitas proximi vel inimici, puta quod sine ipso non potest habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei, puta si est infidelis, et sine ejus doctrina non possit converti ad veritatem; vel si est malus, et sine correctione non potest converti ad bonum, quod tamen forte nunquam contingeret, ibi tenetur quis non solum ad velle bonum finale spirituale proximo, imo etiam ista bona necessaria sibi ad consequendum finale bonum non solum velle, sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas“ Ord. III, dist.30, q.un., n.11; Vivès XV, 399-400.

²⁷⁶ „Sed de aliis bonis indifferentibus, videtur quod possim odire illa proximo; tum quia possum ordinate odire, vel nolle illa mihi; tum etiam quia ille potest ordinate nolle sibi; et quaecumque ipse potest ordinate nolle sibi, vel ego mihi, si essem talis, qualis est ipse, possum sibi ordinate nolle. Assumpta patent. Possum enim ordinate nolle mihi divitias, sanitatem, et universaliter necessaria ad vitam corporalem; et hoc dupliciter, vel contemnendo ea, sicut si fiam pauper voluntarie; vel volendo Deum infligere illa mihi propter peccata mea; vel voluntate consequente, ut si sint inflictis, acceptare ea, et gaudere de his jam inflictis.“ Ord. III, dist.30, q.un., n.5; Vivès XV, 397.

²⁷⁷ „Consimiliter ergo possum tot modis velle opposita eorum sibi, ut paupertatem voluntariam, et ita carere divitiis, infligi sibi a Deo aliqua mala ad correctionem; si crederem ipsum per talia commoda semper addere ad peccata sua, possum velle sibi opposita illorum commodorum.“ Ord. III, dist.30, q.un., n.5; Vivès XV, 397.

man auch die Möglichkeit, Gott zu lieben. Daher dürfen wir nicht wollen, dass jemand körperlich stirbt. Dieser Fall ist nicht mit dem Verlust des Reichtums oder der Gesundheit vergleichbar, denn man wird durch solche Verluste nicht aus der Möglichkeit ausgeschlossen, Gott zu lieben, im Gegenteil: sie können sogar Anlass für diese Liebe sein.²⁷⁹

Wir müssen sogar dem Feind (sowie dem Freund) aktiv helfen, wenn es deutlich ist, dass er ohne unseren Beistand sterben wird, z.B. wenn er in einem Fluss ertrinkt und nur ich in der Lage bin, ihn zu retten. Wir müssen nicht nur wollen, dass er sein Leben behält, sondern auch das tun, was ihn retten kann.²⁸⁰ Es wäre ein Widerspruch gegen die vollkommene Liebe zu Gott, nichts zu tun, denn wir würden dann jemanden aus der Möglichkeit ausschließen, Gott zu lieben.

Dennoch kann man den Einwand erheben, dass wir dem Glauben zufolge nicht verpflichtet sind, einem guten Menschen bei solcher Gefahr zu helfen, denn, wenn er gut ist und stirbt, dann wird es ihm engültig gelingen, Gott auf die vollkommene Weise im Vaterland zu lieben, während, wenn er weiter lebte, die Möglichkeit weiter bestehen würde, dass er sündigt und dass er endgültig fern von der Liebe zu Gott bleibt.²⁸¹ Wenn wir also wollen, dass jemand endgültig Gott liebt, und wenn wir wissen, dass er jetzt gerecht ist, dann scheint es sicherer zu sein, ihn sterben zu lassen, als das Risiko eines Rückfalls einzugehen.

Die Antwort lautet, dass wir nicht annehmen dürfen, dass etwas in die falsche Richtung geht, wenn wir keine deutlichen Gründe dafür haben. Wenn jemand schlecht ist, müssen wir annehmen, dass er sich verbessern wird. Wenn jemand gut ist, müssen wir annehmen, dass er weiter gut bleiben wird und dass seine Gutheit nicht nur ihm selbst dient, sondern auch anderen Menschen. Daher müssen wir uns darum bemühen, dass sowohl der gute als auch der schlechte Mensch weiter leben.²⁸²

²⁷⁸ „*Sed de vita corporali videtur dubium, an possum illam sibi odire vel nolle?*“ *Ord. III, dist. 30, q.un., n.6; Vivès XV, 397.*

²⁷⁹ „*Quantum ad hoc dici potest, quod non potest quis absolute velle proximo mortem corporalem, vel nolle sibi vitam, quia post mortem non est poenitentia, ut tenetur; nec conversio ad diligendum Deum, sicut est post privationem divitiarum, vel fortitudinis, et talium; imo privatio talium potest esse occasio poenitentiae, non autem privatio vitae corporalis. Non videtur autem, quod possim ordinate velle alicui illud, per quod simpliciter excluditur a possibilitate diligendi Deum.*“ *Ord. III, dist. 30, q.un., n.5; Vivès XV, 398.*

²⁸⁰ „*Sed de vita corporali forte tenetur quis velle quoad actum interiorem, et eam salvare simpliciter quoad exteriorem, si no adsit alius proximus, qui possit eum juvare, puta, si quis moreretur fame, vel in fluvio, et unus solus adesset, qui posset liberare eum; teneretur forte non tantum huic velle vitam, sed ut eam habeat, pro viribus laborare.*“ *Ord. III, dist. 30, q.un., n.12; Vivès XV, 400.*

²⁸¹ „*Unde tamen probetur ista tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione, quia si tunc periclitaretur, posito quod esset bonus, pertingeret ad diligendum Deum perfecte in patria, et salvatus ad vitam corporalem, forte fuisset postea lapsus in peccatum, et forte finaliter malus.*“ *Ord. III, dist. 30, q.un., n.12; Vivès XV, 400.*

²⁸² „*Pium tamen est laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est, si est bonus, quod erit melior, et valebit sibi et aliis sua bonitas, et si est malus, supponendum est quod corrigetur; hoc enim est pie judicare, scilicet interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.*“ *Ord. III, dist. 30, q.un., n.12; Vivès XV, 400.*

Wenn wir ohne deutliche Gründe annehmen, dass sich der schlechte Mensch nicht verbessern wird, und ihn sterben lassen, dann laufen wir Gefahr, verhindert zu haben, dass Gott von jemandem geliebt wird, der dafür fähig ist. Wenn wir ohne deutliche Gründe annehmen, dass der gute Mensch nicht gut bleiben wird, und ihn sterben lassen, dann laufen wir Gefahr, verhindert zu haben, dass Gott von anderen geliebt wird. Ein guter Mensch dient nämlich auch anderen Menschen, indem er durch sein Beispiel oder durch seine Tätigkeiten bewirken kann, dass andere Menschen Gott lieben. Wenn er also weiter lebt, können einige Menschen zur Liebe zu Gott gebracht werden, die ohne sein Leben, ohne seine Wirkung, nicht dazu veranlasst würden. Und beide Risiken sind nicht in Übereinstimmung mit der vollkommenen Liebe zu Gott, die auch will, dass er von anderen geliebt wird, die dafür fähig sind.

Angesichts dieser Argumentation ist es nicht erstaunlich, dass es Scotus schwer fällt, die Tötung eines Verbrechers durch die Staatsgewalt oder die Tötung eines Tyrannen zu rechtfertigen. Diese Tötung scheinen nämlich gerecht zu sein, aber wie kann man das begründen?²⁸³

Seine Antwort ist, dass wir einem anderem den körperlichen Tod nur bedingt wünschen dürfen, z.B. wenn wir Gründe haben zu glauben, dass sich ein schlechter Mensch nie verbessern wird, oder dass er als Tyrann weiter verhindern wird, dass andere Menschen Gott vollkommen lieben.²⁸⁴

Wenn wir aber etwas nur wegen unerwünschter Umstände wollen, dann wollen wir das eigentlich nicht. Der Seeman, der wegen eines Unwetters seine Ware ins Meer werfen, will das eigentlich nicht machen. Er will das nicht absolut, sondern nur bedingt und zwar unter einer unerwünschten Bedingung.²⁸⁵ Wenn wir also jemandem nur unter unerwünschten Bedingungen den Tod wünschen, wünschen wir das nicht absolut. Wir wollen eigentlich, dass diese Umstände nicht entstanden wären. Folglich, wenn wir einem anderem den Tod bedingt

²⁸³ „*Sed de vita corporali videtur dubium, an possum illam sibi odire vel nolle? Et videtur quod sic; tum quia iudex in causa criminali potest juste sententiarum contra eum, actor etiam in eadem causa potest licite agere contra eum; uterque igitur potest velle effectum illius sententiae, qui effectus est occisio. Similiter si quis impugnet Ecclesiam, cum talis, quantum est in se, impediatur bonum commune, scilicet pacem Ecclesiae, ut bonum commune salvetur, videtur quod aliquis possit ordinate velle tali persecutori mortem corporalem propter bonum commune, quod impedit, scilicet pacem Ecclesiae.*“ Ord. III, dist. 30, q. un., n. 6; Vivès XV, 397.

²⁸⁴ „*Potest tamen quis ordinate velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta si credat eum finaliter futurum malum, et tunc sibi potest optare mortem; vel ut det locum Sanctis, quos impedit; vel ne addat peccata peccatis, propter quae post mortem acrius puniatur*“ Ord. III, dist. 30, q. un., n. 7; Vivès XV, 398.

²⁸⁵ „*Ubi sciendum, quod sicut tactum est dist. 15 hujus, et alias saepe, quando ex positione alicujus conditionis simpliciter nolita, aliquis vult aliquid, non simpliciter vult illud, sed magis respuit, sicut patet de projiciente mercem in mare, qui propter tempestatem exortam, quae est simpliciter sibi nolita, voluntarie projicit mercem. Istud voluntarium non est mere voluntarium, quia non est volitum, nisi ex suppositione cujusdam noliti; ...*“ Ord. III, dist. 30, q. un., n. 8; Vivès XV, 398.

wünschen dürfen, dürfen wir keineswegs das absolut wollen.²⁸⁶ Das wäre ein Verstoß gegen die vollkommene Liebe zu Gott.

Andererseits ist die Tötung eines solchen Verbrechens oder eines solchen Tyrannen nur erlaubt, wenn wir starke Gründe haben zu glauben, dass er sich nie verbessern wird. Wenn es einen Zweifel darüber gibt, dann müssen wir annehmen, dass er sich verbessern wird, und ihn leben lassen, um die Möglichkeit nicht zu zerstören, dass jemand endgültig Gott liebt.

Dadurch wird es deutlich, dass für Scotus die Tötung eines Menschen nur unter sehr begrenzten Bedingungen erlaubt sein kann.²⁸⁷

²⁸⁶ „(...) *et ita nec in isto casu, nec in duobus praecedentibus de iudice et tyranno, potest quis absolute velle proximo mortem corporalem, imo magis, quantum in se est, debet nolle.*“ *Ord. III, dist. 30, q. un. n. 7; Vivès XV, 398.*

²⁸⁷ „*Lex divina absolute prohibuit non permittas hominem occidi, et nulli licet inferiori in lege superiori dispensare; ergo nulla lex positiva constituens hominem occidendum iusta est, si in illis casibus statuat, quod Deus non exceptit.*“ *Ordinatio IV, dist. 15, q. 3, n. 7; Vivès XVIII, 374.* Vgl. auch : Wanke, Otto: *Thesen zur Naturrechtslehre ...*, S.215-216.

5.4-Schluss:

Aus der vorherigen Analyse konnten wir die folgenden Ergebnisse gewinnen:

Das Gebot der Nächstenliebe kann zwar nicht logisch-notwendig aus dem Gebot der Gottesliebe abgeleitet werden, aber es ist deswegen nicht willkürlich. Es hat eine Begründung, nur stützt die sich auf eine kontingente Wahrheit, nämlich, dass Gott ein allgemeines Gute sein will, d.h. dass er von den Menschen im Allgemeinen geliebt werden will. Diese Wahrheit kann durch die empirische Tatsache erkannt werden, dass Gott viele Menschen geschaffen hat, d.h. viele Wesen, die fähig sind, Gott zu lieben, und die unwiderruflich dazu verpflichtet sind. Außerdem haben wir keinen Grund, an das Gegenteil zu glauben. Daher ist diese Wahrheit viel wahrscheinlicher als ihr Gegenteil. In diesem Sinn kann man also sagen, dass das Gebot der Nächstenliebe mehr in Übereinstimmung mit dem Gebot der Gottesliebe ist als sein Gegenteil, obwohl es nicht logisch-notwendig daraus deduziert werden kann.

Denn, wer Gott liebt, der liebt auch seinen Willen. Da er natürliche erkennbare Gründe hat, zu glauben, dass Gott von anderen Menschen geliebt werden will, muss er wollen, dass die anderen Menschen ihn lieben, und das ist der Kern der Nächstenliebe.

Die Selbstliebe kann noch stärker aus der Gottesliebe abgeleitet werden. Wenn ich Gott liebe, liebe ich notwendig auch diesen Liebesakt und daher liebe ich notwendig mich selbst, denn ich wünsche mir etwas Gutes. Wenn ich Gott in sich lieben muss, muss ich auch die Bedingungen dieses Liebesakts wollen.

Die Liebe zu den Feinden kann wie die Nächstenliebe nicht aus der Gottesliebe logisch-notwendig abgeleitet werden. Dennoch hat sie auch eine Begründung. Wer Gott liebt, der will auch, dass Gott von denjenigen geliebt wird, die dafür fähig sind und deren Liebe Gott gefällig sind. Einerseits ist der Feind als Mensch jemand, der fähig ist, Gott zu lieben. Andererseits dürfen wir nicht annehmen, dass seine Liebe Gott nicht gefällig ist. Daher müssen wir wollen, dass er Gott liebt. Und wenn wir das wollen, dann lieben wir ihn, denn wir wünschen ihm etwas Gutes.

Hier stützt sich die Begründung auf die Annahme, dass Gott von diesem Menschen, den ich jetzt als Feind betrachte, geliebt werden will. Das ist zwar keine notwendige Wahrheit, dennoch haben wir keinen deutlichen Grund, um an das Gegenteil zu glauben. Hier müssen wir also das Prinzip anwenden, dass wir die bessere Hypothese akzeptieren müssen, wenn das Gegenteil nicht deutlich ist. Anderenfalls laufen wir Gefahr, die Möglichkeit zu zerstören, dass jemand Gott liebt, dessen Liebe ihm gefällt. Und dieses Risiko ist nicht in Übereinstimmung mit der vollkommenen Gottesliebe. Daher kann man sagen, dass das Gebot

der Liebe zu den Feinden mehr in Harmonie mit dem Gebot der Gottesliebe als sein Gegenteil ist, obwohl es nicht daraus logisch-notwendig bewiesen werden kann.

Aus dem Gebot der Nächstenliebe bzw. der Liebe zu den Feinden können andere Vorschriften abgeleitet werden. Wer will, dass die anderen Gott lieben, der muss auch die Bedingungen dieser Liebe für die anderen wollen, z. B. eine religiöse Belehrung.²⁸⁸ Es ist zwar keine notwendige Wahrheit, dass man nur Gott liebt, wenn man die gebührende Bildung bekommen hat, dennoch können wir durch die Erfahrung erkennen, dass man durch solche Belehrung mehr veranlasst wird, Gott zu lieben, als ohne sie. Daher könnte man sagen, dass der Wunsch, dass die anderen eine solche Bildung bekommen, mehr in Übereinstimmung mit der Nächstenliebe ist als sein Gegenteil.

Aber aus der Nächstenliebe bzw. der Liebe zu den Feinden kann nicht der Wunsch hergeleitet werden, dass die anderen materielle Güter bekommen, wie Reichtum, körperliche Kraft, usw. Wir können nämlich empirisch nicht erkennen, dass man durch den Reichtum mehr veranlasst wird, Gott zu lieben, als ohne ihn. Daher brauchen wir aus Nächstenliebe solche Dinge für die anderen nicht zu wollen. Wir dürfen sogar das Gegenteil wollen, wenn wir durch die Erfahrung erkennen, dass z.B. der Reichtum ein Hindernis für die Gottesliebe ist.

Für Scotus ist das Leben wichtiger als das gesunde Leben, denn das Leben ist eine fundamentale Bedingung der Gottesliebe, während die Gesundheit das nicht ist. Er sagt nämlich, dass ein Ehemann einer Frau, die an Lepra leidet, nicht die sexuellen Kontakte mit ihr vermeiden darf, wengleich die Gefahr besteht, dass sie Kinder zeugen, die auch an Lepra leiden; denn für die Kinder ist es schlimmer, nicht geboren zu sein, als leprös zu sein.²⁸⁹

Wir müssen dem Nächsten bzw. dem Feind auch das körperliche Leben wünschen. Als Begründung dafür behauptet Scotus, dass es eine Bedingung der Gottesliebe ist. Aber in der *Ordinatio III, dist. 37* hat er gesagt, dass das körperliche Leben keine notwendige Bedingung der Gottesliebe ist.²⁹⁰ Daher müssen wir annehmen, dass für ihn das körperliche Leben nur

²⁸⁸ Robert Prentice behauptet, dass man aus dem Gebot der Gottesliebe höchstens das Gebot der Nächstenliebe ableiten kann, keine andere Vorschrift. *“As concluded to from the law of nature, most that could be said would be that the love of the neighbour includes only this, that we will that the neighbour love God in Himself.”*. Prentice, R. : *The Contingent Element Governing ...*, S. 274. Gegen diese Behauptung muss man sagen, dass für Scotus weder das Gebot der Nächstenliebe noch andere Vorschriften aus dem Gebot der Gottesliebe logisch-notwendig abgeleitet werden können, aber mithilfe von empirisch-kontingenten Wahrheiten können sowohl das Gebot der Nächstenliebe als auch weitere konkrete Vorschriften abgeleitet werden, wie wir in diesem und in dem folgendem Kapiteln zeigen.

²⁸⁹ *„Respondeo, quod licet conjungi leprosaе conjux sanus vel leprosus debeat reddere debitum secundum ista capita, tamen non sequitur quod tempore menstruorum; quia ibi non est contra bonum prolis, quod procreetur leprosa; imo magis est contra bonum prolis, quod nunquam procreetur de ista matre, si propter lepram vitetur;...“* *Ord. IV, dist. 33, q.un. ,n. 6; Vivès XIX, 345-346.*

²⁹⁰ Vgl. Fußnote 177.

eine faktische Bedingung ist. Das ist aber genug, um dem Nächsten bzw. dem Feind das körperliche Leben zu wünschen und das allgemeine Tötungsverbot zu rechtfertigen.

Alle Vorschriften, die aus den Geboten der Nächstenliebe bzw. Feindesliebe abgeleitet werden können, gelten auch für mich selbst. Wenn ich Gott in sich lieben muss, muss ich auch die Bedingungen dieses Liebesakts wollen. Ich muss also mein eigenes Leben, eine religiöse Erziehung, usw. wollen, denn sie sind entweder notwendige oder faktische Bedingungen dieses Aktes. Ich muss sogar ein anderes Leben für mich wünschen, in dem ich Gott ohne Hindernisse vollkommen lieben und mein vollständiges Glück erreichen kann.²⁹¹ All das wünsche ich aber aus der Liebe zu Gott in sich und nicht direkt aus einer Liebe zu meinem Selbst.

Die Vorschriften, die die Beziehungen der Menschen mit sich selbst und miteinander regeln, stützen sich auf zwei Arten von Wahrheiten. Eine ist die notwendige, apriorische Wahrheit, dass Gott, das unendliche Gute, geliebt werden muss. Die andere sind kontingente Wahrheiten, die aus der Erfahrung entstehen, z.B. dass es andere Wesen gibt, die fähig sind, Gott zu lieben oder dass diese Menschen durch eine religiöse Erziehung dazu veranlasst werden, Gott zu lieben.

Bei der Begründung dieser Vorschriften wurde aber auch das Prinzip benutzt, dass wir die bessere Hypothese annehmen müssen, wenn das Gegenteil nicht deutlich ist. Wir müssen z. B. annehmen, dass Gott von den anderen Menschen im Allgemeinen geliebt werden will, denn wir haben keinen Grund, an das Gegenteil zu glauben. Was für eine Begründung hat dieses Prinzip?

In den Texten, die ich in Zusammenhang mit dieser Arbeit erforscht habe, habe ich keine explizite Erklärung darüber gefunden, wahrscheinlich weil Scotus dieses Prinzip als eine Selbstverständlichkeit ansieht.

Im Folgenden werden wir Beispiele von anderen konkreten moralischen Normen analysieren, und zwar die Vorschriften, die im Bezug auf die Ehe, auf die Lüge, und auf das private Eigentum bestehen. Dabei können wir besser einsehen, was für eine Begründung von Scotus angewendet wird, um konkrete Regeln zu rechtfertigen bzw. wie er solche Regeln mit dem Gottesliebegebot verbindet.

²⁹¹ Vgl. Fußnote 74.

6-Konkrete Beispiele:²⁹²

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, wie Scotus die Gebote der Selbstliebe, der Nächstenliebe und der Feindesliebe aus dem Gebot der Gottesliebe begründet hat. Wir haben auch gesehen, dass diese Gebote faktisch andere Vorschriften implizieren, z.B. das allgemeine Tötungsverbot. Aber wir konnten uns noch nicht ein klares Bild davon machen, wie für Scotus konkrete Vorschriften aus diesen noch abstrakten Geboten abgeleitet werden können. Deswegen werden wir jetzt andere Beispiele von konkreten moralischen Normen analysieren, um deutlicher zu bestimmen, was für eine Begründung sie haben.

²⁹² Vgl. Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in : Wiss. Weish. Bd. II, S.31-50.

6.1-Ehe:

In *Ordinatio IV, dist. 26* erläutert Scotus die Ehe. Die Frage lautet, ob die Ehe von Gott unmittelbar eingeführt wurde²⁹³. Um diese Frage zu beantworten, zeigt er zuerst, dass es gerecht ist, dass sich ein Mann und eine Frau in einer unauflösbaren und gegenseitigen Bindung vereinigen, um Nachkommen zu erzeugen und sie gebührend zu erziehen.²⁹⁴

Der Wille zur Erzeugung von menschlichen Nachkommen ist weder eine in sich gute noch eine in sich schlechte Handlung. Eine in sich gute Handlung ist nur die Liebe zu Gott, weil das Objekt der Handlung und das letzte Ziel jeder Handlung hier identisch sind. Das Objekt dieser Handlung, die Erzeugung von Nachkommen ist deutlich nicht das letzte Ziel, so dass der Wille zu ihr keine in sich gute Handlung ist.²⁹⁵ Aber sie ist auch nicht etwas in sich Schlechtes, da sie gemäß der Neigung der menschlichen Natur ist.²⁹⁶ Gott auch hat diese Handlung befohlen und er kann nicht etwas in sich Schlechtes befehlen²⁹⁷. Aber diese Handlung ist hauptsächlich deshalb nicht in sich schlecht, weil eine Handlung dann in sich schlecht ist, wenn ihr Objekt in Widerspruch mit dem letzten Ziel steht. Aber die Erzeugung von Nachkommen steht nicht im Widerspruch mit dem letzten Ziel, so dass diese Handlung in sich nicht schlecht ist. Eigentlich ist keine Handlung in sich schlecht, es sei denn, Gott zu hassen.²⁹⁸

²⁹³ „(...) quaero utrum matrimonium fuerit immediate institutum a Deo?“ *Ord. IV. , dist. 26, q.un., 1; Vivès XIX, 146.*

²⁹⁴ „(...) et sic haec prima conclusio principalis: Ad procreandam prolem debite educandam, marem et foeminam vinculo indissolubili sibi mutuo copulari et obligari, honestum est.“ *Ord. IV, dist.26, q.un., n.2; Vivès XIX, 147.*

²⁹⁵ „Et sic patet, quod iste actus [sc. hominem velle procreare prolem in specie humana] non est de se malus, sed nec de se est sufficienter bonus bonitate morali, quia nullus actus est sufficienter bonus moralis, ex ratione agentis vel objecti, nisi amare Deum, (...) hoc autem est, quia objectum est finis ultimus secundum se volendus, et a quolibet ordinato ad finem illo modo quo potest finem amare. Sed procreare prolem , patet quod non est finis ultimus, sed aliquid ordinatum vel ordinabile ad finem, et per consequens potest homo recte ordinare illud in finem; ergo est actus circumstantionabilis rectis circumstantiis“ *Ord. IV, dist.26, q.un, n.3; Vivès XIX, 148.*

²⁹⁶ „Probatur, tum quia non magis secundum naturalem inclinationem est, quod alia animalia conservent suam speciem quam homo suam; imo tanto magis ipse, quanto ista species est perfectior.(...) Tum quia si homo esset immortalis, adhuc secundum rectam inclinationem naturae, competeret sibi communicare perfectionem suam, eo modo quo sibi esset possibile; hoc autem est propagando.“ *Ord. IV, dist. 26, q.un., n.2; Vivès XIX, 147.*

²⁹⁷ „Tum tertio ex creditis, quia de illicito non datur praeceptum; sed **Genesis 1** [:28] et **9** [:1] datur praeceptum de propagatione: **Crescite et multiplicamini**“ *Ord. IV, dist. 26, q.un., n.2; Vivès XIX, 147-148.*

²⁹⁸ „Praeterea probatur utrumque simul, quia ille actus est de se malus, cujus objecto repugnat esse bonum, sive cujus objectum repugnat actui, et actus agentii; et per oppositum , ille est de se bonus, cujus objectum est simpliciter bonum necessarium, et perfectissime conveniens agentii. Sed neutrum istorum convenit huic actui, quia ejus objectum non est bonum ultimum, nec repugnat sibi esse bonum; ergo de se nec malus , nec perfecte bonus moraliter, quia nullus actus est perfecte bonus ex genere tantum, sive ex solo objecto, nisi amare Deum; nec malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum, et neutrum actum oportet specificare“ *Ord. IV, dist. 26, q.un., n.4; Vivès XIX, 148.*

Da diese Handlung also in sich, d.h. dem Objekt nach, weder gut noch schlecht ist, kann sie gut werden, wenn sie unter den gebührenden Umständen durchgeführt wird.²⁹⁹

Der erste relevante Umstand ist das Ziel. Wie in allen moralischen Handlungen muss diese Handlung auf ein gebührendes Ziel geordnet sein. Das gebührende Ziel der Erzeugung von Nachkommen ist die Erweiterung der Gottesverehrung und daher die religiöse Erziehung. Man muss nämlich den Nächsten lieben wie sich selbst; aber nur diejenige Liebe zu sich selbst ist korrekt, die auf die Gottesverehrung gerichtet ist, d.h. die aus der Liebe zu Gott hergeleitet wird; deshalb muss man auch die Nächsten bzw. die Nachkommen so lieben, dass sie Gott lieben und verehren.³⁰⁰ Die Kinder brauchen aber eine religiöse Erziehung dafür. Wenn man also Kinder erzeugen will, damit sie Gott lieben, dann muss man auch sie religiös erziehen. Daher ist die religiöse Erziehung das nächste Ziel dieser Handlung, wenn sie moralisch gut sein soll.

Die Erzeugung von Nachkommen ist also moralisch neutral. Wenn man sie aber nicht um ihrer selbst willen erzeugen will, sondern damit sie Gott lieben, dann wird diese Handlung moralisch gut, weil dann die Handlung aus Liebe zu Gott durchgeführt wird, die notwendig gut ist. Das letzte Ziel dieser Handlung ist also der erste Umstand, gemäß dem diese Handlung geschätzt werden muss. Aus dem letzten Ziel wird aber auch das nächste Ziel, die religiöse Erziehung der Nachkommen, abgeleitet, das auch ein erforderlicher Umstand ist, damit die Erzeugung von Kindern als moralisch gut gilt.

Aber das Ziel ist nicht der einzige Umstand, der in der moralischen Bewertung dieser Handlung relevant ist. Ein weiterer Umstand betrifft die Handelnden. Die Erzeugung von Kindern muss sich in einer festgesetzten Verbindung zwischen bestimmten Personen ereignen. In einer losen Verbindung zwischen Mann und Frau würde man nämlich nicht das Ziel, die religiöse Erziehung, erreichen³⁰¹.

Wenn die Kinder aus losen Verbindungen von unbestimmten Personen entstünden, dann würden sie nicht religiös erzogen, erstens weil mindestens der Vater keine sichere Kenntnis

²⁹⁹ „Hominem velle procreare prolem in specie humana, est actus recte circumstantionabilis, hoc probatur, quia non est actus de se malus, ut non possit recte circumstantionari, sicut est dare alienum.“ Ord. IV, dist. 26, q.un., n.2; Vivès XIX,147.

³⁰⁰ „Prima circumstantia requisita ad bonitatem moris istius actus, est circumstantia finis, sicut universaliter est in moralibus; et est ista, velle procreare prolem religiose eduncandam ad ampliandum cultum divinum. Hoc probatur per rationem, quia perfecta operatio humana est finis hominis. **1. Ethic.** ad finem autem debent alia ordinari; ergo ad hunc finem debet quilibet velle prolem. Ista probatur ex creditis, quia quilibet debet sic diligere proximum ex charitate, sicut seipsum, id est, ad idem. Sed quilibet debet diligere se ad honestam conversationem et divinum cultum; ergo et proximum suum, et maxime prolem, cui specialiter tenetur.“ Ord. IV, dist. 26, q.un, n.4; Vivès XIX, 148.

³⁰¹ „Sequitur secunda circumstantia, quae est, quod iste actus debet esse determinatarum personarum, maris scilicet et foeminae; (...) sed determinatarum dico esse circumstantia ex parte causarum agentium. Nam vaga

über sie hätte, und daher würde er sich nicht darum kümmern, sie gebührend zu erziehen. Zweitens hätten die Kinder nicht die Achtung und die Furcht, die sie vor dem Vater haben, und daher würden sie nicht so leicht die Erziehung von anderer Person hinnehmen³⁰². Überdies würden die Personen in einer losen Verbindung zwischen Mann und Frau nicht so viel Eifer füreinander und für die Nachkommen in Bezug auf die notwendige Bedürfnisse zeigen wie in einer festen Verbindung³⁰³. Zuletzt würde diese lose Verbindung gegen das Gemeinwesen arbeiten, denn die Freundschaft zwischen den Mitbürgern entsteht aus einer bestimmten Verwandtschaft. Bei solchen Verbindungen gäbe es keine neue sichere Verwandtschaft, die Grund der Freundschaft zwischen den Mitbürgern wäre.³⁰⁴

Aus dem Umstand, dass die Nachkommen in einer festen Verbindung zwischen Mann und Frau erzeugt werden müssen, folgt der Umstand, dass sich der Mann und die Frau zu einer unauflöselichen Bindung verpflichten müssen. Wenn die feste Verbindung günstig zu der religiösen Erziehung der Kinder ist, ist die ewige Verbindung noch günstiger. Aber der Mann und die Frau würden nicht aneinander ewig festhalten, wenn es keine unauflöseliche Verpflichtung dazu gäbe, weil viele Missvergnügen in der Ehe eintreten. Daher ist es nützlich für das Ziel, die religiöse Erziehung der Kinder, dass es eine unauflöseliche Verpflichtung zwischen ein Mann und eine Frau gibt.³⁰⁵

Die Erzeugung von Nachkommen, eine in sich neutrale Handlung, wird also moralisch gut, wenn sie unter den gebührenden Umständen ausgeführt wird. Das letzte Ziel muss die Liebe zu Gott sein. Daraus wird das nächste Ziel, die religiöse Erziehung der Kinder, abgeleitet, aus dem seinerseits noch andere Umstände abgeleitet werden, und zwar, dass die Erzeugung der Kinder in einer festen Verbindung zwischen bestimmten Personen, die sich zu einer unauflöselichen Bindung miteinander verpflichten, geschehen muss.

conjunctio est contra bonum prolis, quod est finis hic intentus, contra bonum familiae, et contra bonum civitatis“ Ord. IV, dist 26, q.un., n.5; Vivès XIX,149.

³⁰² „Primum probatur, quia proles non religiose educaretur, tum ex parte parentum, quia non haberent determinatam notitiam suae prolis, saltem pater, et ita non esset sollicitus suae proli debitam impendere disciplinam; nec e converso proles patri debitam reverentiam et timorem filialem, propter quem timorem filius magis obedit patri, et magis ab eo disciplinam recipit quam ab alio“ Ord. IV, dist. 26, n.5; Vivès XIX,149.

³⁰³ „Secundum probatur, quia bonum familiae consistit in aliqua firma adhaesione principalium personarum familiae, alias esset bonum vagum; et propter hoc, dicit Philosophus 8. **Ethic.** quod homo naturaliter est animal conjugale et domesticum. Nec etiam aliquae personae diligentiam adhiberent circa necessaria sibi mutuo et proli; ergo.“ Ord. IV, dist.26, n.5; Vivès XIX, 149.

³⁰⁴ „Tertium probatur, quia amicitia civium ut plurimum est ex determinata propinquitate in certo gradu.Sed ibi nulla esset propinquitus nova certa, quae esset causa amicitiae.“ Ord. IV, dist.26, n.6; Vivès XIX, 149.

³⁰⁵ „Sequitur alia circumstantia, scilicet quod **personas istas sibi invicem ad istum finem vinculo indisolubili obligari, honestum est.** Hoc probatur ex praecedenti, quia si determinatio ad commorandum, et mutuo serviendum, valet ad debitam prolis educationem, et ad bonum familiae et civitatis, multo magis ad hoc valet perpetua adhaesio determinatarum personarum ad invicem; non autem perpetuo adhaerent sibi propter multas occasiones et displicentias occurrentes, nisi ad talem adhaesionem essent sibi invicem vinculo indisolubili obligatae“ Ord. IV, dist.26, n.7; Vivès XIX, 149.

Scotus weist aber darauf hin, dass man nicht strikt beweisen kann, dass alle diese Umstände notwendig anwesend sein müssen, damit die Handlung moralisch gut ist. Die geschilderten Verpflichtungen gehören nicht zum Naturgesetz im engeren Sinn, denn sie sind weder praktische Prinzipien, die durch den formalen Inhalt der Satzglieder als wahr erkannt werden, noch daraus logisch-notwendig abgeleitete Schlussfolgerungen. Dennoch lassen sich diese Verpflichtungen auf die beschriebene Weise beweisen und sie gehören zum Naturgesetz im weiteren Sinn, indem sie offenbar in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz im engeren Sinn sind.³⁰⁶

Scotus geht weiter und zeigt, dass noch andere gebührende Umstände zu dieser Handlung auf diese nicht strikt-notwendige Weise abgeleitet werden können. Es ist dem Ziel dieser Handlung nützlich, dass diese unauflösbare Verpflichtung aus freier Entscheidung der verpflichteten Personen zustande kommt. Wenn diese Personen zu dieser Pflicht gezwungen würden, würden sie wohl nicht einander gefallen. Streitigkeiten würden wahrscheinlich entstehen, was sicher nicht zugunsten der religiösen Erziehung der Nachkommen ist.³⁰⁷ Es ist weiter nützlich, dass diese Verpflichtung in einem Vertrag mit äußeren Zeichen entsteht, denn anderenfalls könnte ein Kontrahent nicht den Willensakt des anderen erkennen und würde auch nicht dieser Verpflichtung zustimmen, weil sie auf Gegenseitigkeit gegründet ist.³⁰⁸

Daraufhin erklärt Scotus, dass es dieser Verpflichtung zustatten kommt, wenn sie durch ein göttliches positives Gesetz vorgeschrieben wird, obwohl sie zum Naturgesetz im weiteren Sinn gehört. Seine erste Begründung dafür ist, dass das Naturgesetz im weiteren Sinn nicht für alle augenscheinlich ist.³⁰⁹ Diese Behauptung ist aber merkwürdig, denn in *Ordinatio IV*,

³⁰⁶ „*Et esto quod non posset probari ista conclusio (quae principalis est in isto articulo) esse simpliciter necessaria ex ratione naturali evidenter, probatur tamen sicut proposita est, primo quod marem et foeminam sic obligari ad talem finem, est honestum et rationi naturali consonum. Et ex hoc patet solutio cujusdam quaestionis, an talis obligatio sit de lege naturae, quia (sicut dictum est supra dist.17) propriissime de lege naturae est principium practicum per se notum, et conclusio demonstrative descedens ex tali principio; secundo autem de lege naturae est verum evidenter consonum talibus principiis et conclusionibus, licet non necessario sequens; et hoc modo marem et foeminam obligari ad finem praedictum est de lege naturae, ut patet ex dictis.*“ *Ord. IV, dist. 26, n.7; Vivès XIX, 149-150.*

³⁰⁷ „*...Obligationem illam indissolubilem expedit ex actu voluntatis personarum obligatarum innasci. Hoc probatur, quia vel sic nascetur, vel ex impositione legislatoris sine actu voluntate eorum. Sed primum est utilius et magis consonum rationi naturali, quia ex quo obligatio debet esse indissolubilis, expedit quod modus quo fit, sit conveniens indissolubilitati eius; sed si cogentur a legislatore sibi invicem conjungi, minus placerent sibi mutuo; et ita esset maior occasio dissensionis futurae, quia sicut dicitur 20. Q.3 Praesens, quod quis non eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit.*“ *Ord. IV, dist.26, n.8; Vivès XIX, 159.* Vgl. auch der Kommentar von Antonius Hiquaeus darüber: „*praedjudicaret etiam contrarium procreationi et educationi prolis, quae inter discordias conjugum negligitur.*“ *Vivès XIX, 160.*

³⁰⁸ „*...oportet istos actus per aliqua certa signa mutuo exprimi, alioquin neutri constaret de actu voluntatis alterius; et neuter vult transferre, nisi pro quanto concipit alium velle in ipsum transferre. Si ergo ex praecedenti conclusione expedit illos obligari per proprias voluntates, et non sine signis expressis, ergo expedit ibi esse contractum, ex quo nascitur illa obligatio.*“ *Ord. IV, dist. 26, n. 8; Vivès XIX, 159.*

³⁰⁹ „*...Nulli obligarent se communi obligatione, saltem difficili, nisi ad hoc esset aliquid astringens, vel sicut lex naturae, vel sicut lex positiva vel humana. Lex enim naturae, etsi obliget ad indissolubilitatem vinculi praedicti,*

dist.17, wo er die Definition des Begriffs „Naturgesetz“ gibt, behauptet er, dass das Naturgesetz in weiterem Sinn von allen erkannt werden kann.³¹⁰ Die Lösung für diese Schwierigkeit kann aber in *Ordinatio III, dist. 37* gefunden werden. Dort macht er klar, dass die Offenbarung der Zehn Gebote nötig ist, obwohl sie zum Naturgesetz im engeren oder im weiteren Sinn gehören und daher natürlich erkannt werden können. Korrupte Menschen können nämlich nicht solche moralischen Wahrheiten ohne die Offenbarung erkennen. Das gilt besonders für die Vorschriften des Naturgesetzes im weiteren Sinn, deren Wahrheit weder aus dem formalen Inhalt der Satzglieder noch durch eine logische Deduktion erkannt werden kann.³¹¹

Seine zweite Begründung ist aber noch merkwürdiger. Selbst wenn die Verpflichtungen in der Ehe augenscheinlich wären, wäre es nützlich, dass sie durch ein göttliches positives Gesetz vorgeschrieben würden, denn die Menschen gehorchen mehr einem göttlichen Befehl als dem Naturgesetz allein. Die Menschen fürchten und respektieren nämlich mehr Gott und seine Autorität als das eigene Gewissen!³¹²

Infolgedessen hat Gott die Ehe, d.h. die unauflöbliche Verbindung von einem Mann und einer Frau zur Erzeugung und Erziehung von Nachkommen durch ein positives Gesetz eingeführt und gebilligt,³¹³ abgesehen davon, dass die Ehe zum Naturgesetz im weiteren Sinn gehört.

Hier haben wir die Antwort auf die Frage, ob die Ehe unmittelbar von Gott eingeführt wurde³¹⁴, gefunden. Die Ehe gehört zum Naturgesetz im weiteren Sinn und daher wurde sie von Gott eingeführt, indem er dem Menschen die Fähigkeit gegeben hatte, das Naturgesetz zu erkennen. Nichtdestoweniger hat Gott die Ehe auch durch ein positives Gesetz errichtet.³¹⁵

praemisso tali contractu, tamen non lex naturae evidentissima, sed secundo modo dicta. Illud autem quod non erit de lege naturae, nisi secundo modo, non est omnibus manifestum; ergo expedit necessitatem illius praecepti a lege positiva divina determinari.“ *Ord. IV, dist. 26, n.9; Vivès XIX, 160.*

³¹⁰ Vgl. Fußnote 145.

³¹¹ Vgl. Fußnote 181.

³¹² „*Esto etiam, quod ad hoc obligaret praeceptum legis naturae primo modo dictae, puta principium practicum manifestum, vel conclusio, adhuc expediret ponere ad hoc praeceptum divinum, quia minus obediunt homines soli legi naturae quam Deo praecipienti, quia minus timent et reverentur conscientias proprias, quam auctoritatem divinam.*“ *Ord. IV, dist. 26, n.9; Vivès XIX, 160-161.*

³¹³ „*Tertia conclusio, istam donationem mutuam a Deo institui et approbari, congruum est*“ *Ord. IV, dist.26, n.2; Vivès XIX, 147.* „*Hoc factum est, ut patet Genes. 2 et Matth. 19. ubi Christus allegat Deum dixisse quod Adam protulit Genes. 2. quia dixit per os Aadae, ut praeconis; et ideo dixit Deum conjunxisse, supple marem et foeminam, conjunctione matrimoniali, quia praecepto, quod protulit per os Aadae dicens: Adhaerebit, etc.*“ *Ord. IV, dist. 26, n.10; Vivès, 161.*

³¹⁴ Vgl. Fußnote 293.

³¹⁵ „*Et hoc probat quomodo iste contractus est a Deo per legem positivam divinam institutus, et etiam aliter est ab ipso, scilicet ut imprimente legem naturae cordibus hominum; de qua lege naturae est iste contractus, licet non primo, nec ut necessarium notum, tamen ut secundario consonum.*“ „*Instituit etiam imprimendo legem naturae, non solum quantum ad evidenter necessaria ex lege illa, sed quantum ad evidenter consona illi legi; (...)*“ *Ord. IV, dist.26, n.18; Vivès XIX, 188.*

Korrupte Menschen können nämlich solche natürlicherweise erkennbare Wahrheiten nicht ausmachen und die Menschen haben mehr Respekt vor der göttlichen Autorität als vor dem eigenen Gewissen.

Aber die Ehe hat außer der Erzeugung und Erziehung der Kinder noch eine zweite Funktion. Sie gilt als Heilmittel gegen die sexuelle Unenthaltbarkeit.³¹⁶ Im sexuellen Vergnügen kann Scotus zwar keine vernünftige Begründung für die Ehe sehen³¹⁷. Dennoch hat Gott die Ehe auch eingeführt und das damit verbundene Vergnügen zugelassen, damit die Menschen die Promiskuität vermeiden können. Diese zweite Funktion der Ehe wurde von Gott nicht gebilligt, weil sie keinen positiven Wert wie die Erzeugung und Erziehung der Kinder hat, sondern nur erlaubt, damit die Menschen einem größeren Übel entgehen können.³¹⁸

Die Ehe hat also zwei Ziele: die Erzeugung von Nachkommen bzw. ihre religiöse Erziehung und die Vermeidung der Promiskuität. Die betreffenden Verpflichtungen gehören zum Naturgesetz im weiteren Sinn, weil sie eine natürlicherweise erkennbare Begründung haben. Trotzdem gehören sie auch zum göttlichen positiven Gesetz, weil korrupte Menschen diese Wahrheiten ohne Offenbarung nicht erkennen können und weil die Menschen die göttliche Autorität mehr als ihr eigenes Gewissen respektieren.

Aber was können wir aus dieser Analyse der Ehe für die Antwort auf unsere Frage, was genau das Naturgesetz im weiteren Sinn bedeutet, feststellen?

Man kann feststellen, dass das Naturgesetz im weiteren Sinn nicht willkürlich ist. Es hat eine Begründung. Die Ehe, d.h. die freiwillige, unauflösbare, durch einen Vertrag mit äußerem Zeichen festgesetzte Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau zur Erzeugung und religiöse Erziehung von Nachkommen wurde nicht willkürlich errichtet. Sie hat eine Begründung, die die Menschen *pro statu isto* erkennen können.

³¹⁶ „(...) *sed praeter hoc, matrimonium fuit institutum in remedium, scilicet vitandae incontinentiae post lapsus*“ *Ord. IV, dist.26, n.19; Vivès XIX, 189.*

³¹⁷ „...*non apparet facile, quod secundum rectam rationem debeat quis in illo actu praecise ad delectationem aspicere, imo magis oppositum videtur consonum rationi; ergo magis tolerandum, quia non videtur inveniri ibi finis laudabilis nisi procreatio prolis.*“ *Ord. IV, dist.26, n.19; Vivès XIX, 189.*

³¹⁸ „*Saltem potest hic recurri ad institutionem Dei, qui non ex laudabilitate actus propter alium finem quam propagationem, sed ex infirmitate post lapsum, et pronitate ad istum actum indulsit, non approbavit actum istum, et hoc ad vitandum majus malum; et ista indulgentia posita, contractum ordinatum ad actum istum instituit, et si non lege naturae impressa, saltem lege positiva, et hoc tam quantum ad contractum quantum ad obligationem.*“ *Ord. IV, dist.26, n.20; Vivès, 190.* In *Ord. IV, dist. 31, q. un., n. 10; Vivès XIX, 307* behauptet Scotus, dass die Ehe legitim ist, auch wenn sie steril ist, denn sie fungiert dann als Heilmittel gegen die Promiskuität: „*Sed si nec illud [sc. bonum prolis] est probabile, nec intentum ab istis utentibus tali actu, alia duo bona excusant, et tunc matrimonium est ibi tantum ut in remedium, non autem ut in officium, de quo dictum est dist. 26 in solutione quaestionis.*“

Diese Begründung ist aber nicht logisch-notwendig. Die Ehe wird nicht durch moralische Prinzipien, deren Wahrheit aus dem formalen Inhalt der Satzglieder erkannt wird, oder durch daraus syllogistisch abgeleitete Schlußfolgerungen, begründet.

Selbst wenn man annimmt, dass man Kinder erzeugen und erziehen muss, damit sie Gott verehren bzw. lieben, folgt daraus nicht logisch-notwendig, dass sie unbedingt von ihren Eltern erzogen werden müssen. Es ist durchaus möglich, dass die Kinder von anderen Personen so gebührend erzogen wird wie von ihren Eltern. Aber *pro statu isto* ist es wahrscheinlich, dass die Kinder besser von ihren Eltern als von anderen erzogen werden, weil sich die Menschen *pro statu isto* mehr um ihre eigenen Kinder als um unbekannte Kinder kümmern und weil die Kinder *pro statu isto* mehr ihre eigene Eltern als andere Personen respektieren.

Wenn man akzeptiert, dass eine beständige Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau besser zur Erziehung der Kinder ist, folgt daraus logisch-notwendig nicht, dass es eine unauflösbare Verpflichtung dazu geben muss. Es ist durchaus möglich, dass die Eheleute an einander ohne diese Verpflichtung festhalten. Nur ist das *pro statu isto* unwahrscheinlich, denn *pro statu isto* ist es schwer, dass die Menschen ohne sie die Beschwerden, die aus dem Zusammenleben entstehen, hinnehmen.

Weiter, wenn man annimmt, dass eine friedliche Ehe besser für eine gebührende Erziehung der Kinder ist, folgt daraus logisch-notwendig nicht, dass die Ehe durch eine freiwillige Zustimmung der Brautleute entstehen muss. Es ist auch möglich, dass eine friedliche Ehe entsteht, wenn zwei Personen zu dieser Verpflichtung gezwungen wurden. Aber das ist *pro statu isto* unwahrscheinlich.

Die Sätze, dass sich die Menschen mehr um ihre eigenen Kinder als um fremde Kinder kümmern, dass die Eheleute mehr mit einer unauflösbaren Verpflichtung als ohne sie aneinander festhalten, dass eine friedliche Ehe leichter mit der freiwilligen Zustimmung der Brautleute als ohne sie entsteht, sind keine notwendigen Wahrheiten. Dennoch können sie von allen als wahr erkannt werden, wenn man das übliche Verhalten der Menschen *pro statu isto* beobachtet. Sie werden also weder durch den formalen Inhalt ihrer Satzglieder noch durch eine syllogistische Deduktion erkannt, sondern durch empirische Beobachtung. Ihre Wahrheit ist also nicht notwendig, sondern faktisch.

Aus dieser Analyse der Ehe können wir also feststellen, dass die Begründung des Naturgesetzes im weiteren Sinn auch faktische, empirische, wahrscheinliche Wahrheiten akzeptieren kann. Das Naturgesetz im weiteren Sinn ist folglich nicht willkürlich. Es hat eine Begründung und ist natürlicherweise von den Menschen erkennbar. Aber die Gültigkeit seiner

Vorschriften ist begrenzt, d.h. sie gelten solange die faktischen Zustände, die sie veranlassen haben, fort dauern. Grundsätzlich sind diese Regeln also veränderbar. Diese Anpassung des Naturgesetzes im weiteren Sinn an die faktischen Zustände können wir in den Quästionen über die Bigamie und die Ehescheidung anschaulich machen.

6.2- Bigamie:

In *Ordinatio IV, dist.33, q.1* analysiert Scotus die Bigamie. Die Frage lautet, ob die Bigamie irgendwann nach dem Naturgesetz bzw. mosaischem Gesetz erlaubt war³¹⁹. Abraham, Jakob und David hatten nämlich nach der biblischen Überlieferung mehr als eine Frau³²⁰, so dass die Frage ist, ob diese Väter das Naturgesetz gebrochen haben.

Um diese Frage zu beantworten, muss man zuerst sehen, was die Tauschgerechtigkeit im Ehevertrag fordert, und daraufhin, wie die Bigamie gerechtfertigt werden kann³²¹.

Bei einem Austausch fordert die Gerechtigkeit, dass das, was ausgetauscht wird, den gleichen Wert im Hinblick auf das Ziel des Austausches hat. Scotus findet in der Ehe zwei Ziele: Zeugung von Nachkommen und Heilmittel gegen Promiskuität³²².

Angesichts des ersten Zieles, der Zeugung von Nachkommen, hat der männliche Körper mehr Wert als der Weibliche, indem in bestimmter Zeit ein Mann mehrere Frauen befruchten kann als eine Frau von mehreren Männern empfangen kann³²³. Angesichts dieses Zieles ist die Bigamie also nicht gegen die Tauschgerechtigkeit bzw. das Naturgesetz, d.h. wenn die Zeugung von Nachkommen das einzige Ziel der Ehe wäre, würde man dieses Ziel durch die Bigamie so gut wie durch die Monogamie erreichen, wahrscheinlich noch besser.³²⁴

Im Hinblick auf das zweite Ziel, Heilmittel gegen Promiskuität, haben die Körper des Mannes und der Frau den gleichen Wert. Demzufolge muss ein Mann seinen Körper mit nur einer Frau austauschen und umgekehrt. Wenn man also beide Zielen in Betracht zieht, ist die Bigamie gegen die Tauschgerechtigkeit bzw. gegen das Naturgesetz, weil sie uns hindert, das zweite Ziel zu erreichen. Deswegen hat Gott entschieden, dass der körperliche Austausch von einem zu einem gemacht werden muss.³²⁵

³¹⁹ „... quaero quantum ad legem Mosaicam vel naturam, utrum aliquando licita fuerit bigamia...“ *Ord. IV, dist. 33, q.1* in: Wolter, A. B.: *Duns Scotus on will...*, S. 288.

³²⁰ Genesis, 16 ; 25, 29-30; II Samuel 5: 13-16

³²¹ „Hic primo videndum est, quid requiritur ad strictam iustitiam commutativam in contractu matrimoniali (...) Secundo, quid in casu sufficit ad iustitiam quantum ad istam materiam, de qua quaeritur, et qualiter illud fiat sufficiens et complete iustum“ *Ord. IV, dist.33, q.1* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will...*,S.288

³²² „De primo dico quod in omni commutatione quantum est ex parte commutantium et commutatorum, stricta iustitia requirit aequalitatem valoris commutatorum, quantum possibile est, ad illum finem propter quem fit commutatio; ista autem commutatio in contractu matrimoniali fit propter duas causas – una propter procreationem prolis, alia in remedium vitandae fornicationis.“ *Ord. IV, dist. 33, q.1* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will...*; S.290.

³²³ „Quantum ad primum, corpus viri maioris est valoris quam mulieris, quia pro eodem tempore potest idem vir plures feminas fecundare quam mulier eadem possit a viris concipere“ *Ord. IV, dist.33, q.1* in: Wolter, A.B.:*Duns Scotus on will...*,S.290.

³²⁴ „Quantum ergo ad istum finem de stricta iustitia licita videtur bigamia...“ *Ord. IV, dist. 33, q.1* in: Wolter,A.B.: *Duns Scotus on will...*, S. 290.

³²⁵ „Quantum ad secundum finem,(...) scilicet pro fornicatione vitanda, aequalis valoris est corpus viri et mulieris; ideo de stricta iustitia pro statu naturae lapsae, considerando istum contactum ut est ad utrumque finem, requiritur commutatio unici corporis pro unico.(...) ipse (sc. Deus) autem et pro statu innocentiae et pro statu naturae lapsae statuit regulariter commutationem corporum debere fieri unius pro uno; in hoc ergo est completa iustitia“ *Ord.IV, dist.33, q.1* in: Wolter, A.B.:*Duns Scotus on will...*,S. 290.

Im Anschluss daran erklärt Scotus, wie Gott von diesem Gesetz befreien kann. Gott kann ein Gesetz außer Kraft setzen, indem er seine Anwendung in einem konkreten Fall erklärt oder es aufhebt. Die Aufhebung eines Gesetzes ist vernünftig, wenn aus ihr ein größeres Gut als aus seiner Anwendung entsteht. Das ist hier der Fall. Das Verbot der Bigamie in einer Zeit, in der es noch wenige Menschen oder wenige Verehrer Gottes gab, hätte ihre nötige Vermehrung gehindert. Aus der Aufhebung des Verbotes ist ein größeres Gut, die Vermehrung der Menschen oder der Verehrer Gottes, entstanden als aus seiner Einhaltung. Wahrscheinlich hat Gott aus diesem Grund Abraham und die anderen Väter von diesem Verbot befreit.³²⁶

Es ist nämlich vernünftig, dass, wenn etwas auf zwei Ziele gerichtet ist und ein Ziel wichtiger als das andere ist, man das wichtige Ziel bevorzugt, falls beide Ziele nicht gleichzeitig verwirklicht werden können. So taugt die Nahrung sowohl zur Ernährung als auch zum Vergnügen, aber die erste Funktion ist wichtiger als die zweite. Vernünftig muss man beim Essen zuerst den Ernährungswert der Nahrung in Betracht ziehen, selbst wenn er des Vergnügens beraubt wird.³²⁷

So ist die Ehe. Sie ist auf zwei Ziele gerichtet, aber eines, die Erzeugung von Nachkommen, ist wichtiger als das andere, Heilmittel gegen Promiskuität. Wenn also beide Ziele nicht verwirklicht zusammen werden können, ist es vernünftig, dass man das wichtigere Ziel, die Erzeugung von Nachkommen, bevorzugt und das andere Ziel vernachlässigt wird. Die Bigamie verletzt nicht die Tauschgerechtigkeit in solchem Notfall, weil die Frau der Vernunft nach mehr ihren Teil angesichts des Hauptziels wollen muss als ihren Teil angesichts des zweiten Ziels. Die Bigamie verstößt also nicht gegen die Vernunft bzw. das Naturgesetz unter solchen Umstände³²⁸.

³²⁶ „Potuit Deus vel legem suam de commutatione ista vel declarare vel in casu aliquo revocare; et rationabiliter in isto casu quando maius bonum provenit ex revocatione quam ex observatione. Nunc autem quando erat necessitas genus humanum multiplicandi, vel simpliciter vel ad cultum divinum, utpote quia pauci erant cultores Die (...) Sic autem dispensavit de facto, ut praesumitur de Abraham et quibusdam aliis Patris“ Ord. IV, dist. 33, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will...; S.290-292.

³²⁷ „... quando aliquid ordinatur ad duos fines, principalem et minus principalem, rationabile est uti eo illo modo quo magis valet ad finem principalem, licet per hoc aliquid detrahatur a fine minus principali. Exemplum: cibus valet ad delectationem, quae minus principalis est, et ad nutritionem quae magis principalis est. Secundum rectam rationem utendus est cibo eo modo quo plus valet ad nutritionem, licet in hoc minus valeat ad delectationem.“ Ord. IV, dist.33, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will...; S.292..

³²⁸ „Contractus autem iste matrimonialis est ad carnale debitum redendum ut vitetur fornicatio, tamquam ad finem minus principale, et ad bonum prolis, ut ad principalem. Ergo secundum rectam rationem debent contrahentes sic commutare, ut commutatio plus valeat ad procreationem, licet minus valeat ad redditionem illam. Sed hoc fit in commutatione corporis unius viri pro pluribus corporibus mulierum, et sicut absolute faciendum est, ita in casu necessitatis. (...) utraque pars debet velle aliquid de suo iure dimittere in commutando, et percipiendo in comparatione ad finem minus principalem ut recipiat aequales in comparatione ad finem magis principalem, quem magis debet desiderare (...)“ Ord. IV, dist. 33, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will...; S.292.

Da es heute schon genug Menschen und Verehrer Gottes gibt, ist die Erzeugung von Nachkommen nicht mehr so nötig. Es ist sogar vielen Gläubigen erlaubt, kein Kind zu erzeugen. Das zweite Ziel der Ehe muss folglich nicht mehr geopfert werden und beide Ziele müssen in Betracht gezogen werden. Die Bigamie ist also heute nicht mehr erlaubt, weil sie für das zweite Ziel untauglich ist³²⁹.

Aber wenn sich die Umstände ändern und aufgrund eines Krieges oder einer Seuche die Zahl der Männer beträchtlich kleiner als die Zahl der Frauen wird, dann kann das erste Ziel der Ehe, die Zeugung von Nachkommen, in den Vordergrund treten und die Bigamie wieder erlaubt sein. Die göttliche Erlaubnis würde dann vielleicht der Kirche irgendwie offenbart³³⁰.

Die Monogamie gehört zum Naturgesetz im weiteren Sinn. Sie ist in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz im engeren Sinn, d.h. sie kann nicht aus ihm strikt abgeleitet werden. Während das Naturgesetz im engeren Sinn nicht aufgehoben werden kann, ist die Aufhebung des Naturgesetzes im weiteren Sinn möglich, besonders wenn diese Befreiung mehr in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz im engeren Sinn steht als die Einhaltung des Gesetzes. Die Bigamie ist dann erlaubt, wenn die Vernunft angesichts bestimmter Umstände sie vorschreibt und eine entsprechende göttliche Erlaubnis gegeben wird³³¹.

Daher kann Scotus auch erklären, warum die Polyandrie nie erlaubt war. Sie ist tauglich weder für das erste Ziel der Ehe, die Zeugung von Nachkommen, noch für das Zweite. Eine Frau kann nämlich nicht von mehreren Männern gleichzeitig empfangen. Es gibt bei Frauen keinen Umstand, in dem die zwei Ziele konkurrieren würden, so dass das erste Ziel vorzuziehen wäre und die Polyandrie erlaubt wäre³³².

³²⁹ „...loquendo de iustitia ex parte contrahentium et contractus non est modo licitum, quia non est ille finis principalis nunc necessarius, quod eo quod multi fidelium vacant generationi, quorum filii omnes ordinatur ad cultum Dei et religiose educantur et ideo sine tali contractu est fides multiplicata. Cessante ergo necessitate detrahendi aliquid secundo fini, propter necessitatem primi finis, servandus est contractus, ut ibi servatur in comparatione ad utrumque finem. Hoc autem est maxime quod unus habeat unam“ Ord IV, dist. 33, q.1 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will..., S.294.

³³⁰ „Si tamen in aliquo casu per bellum vel cladem vel pestem multitudo virorum caderet et mulierum remaneret, posset bigamia esse nunc licita, considerando praecise iustitiam ex parte commutantium et commutationum (...) Nec deficeret ibi nisi tantummodo completio iustitiae, quae est ex approbatione divina, quae fore tunc fieret, et Ecclesiae specialiter reveletur.“ Ord. IV, dist. 33, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.294.

³³¹ „ Circa primum (sc. aliquid de lege natura primo) nulla cadit dispensatio, et ideo oppositum eius videtur semper esse peccatum mortale. Circa secundum (sc. aliquid de lege natura secundo) in casu cadit dispensatio, in quo oppositum videtur communiter consonum legi naturae. Et praecise hoc secundo modo monogamia est de lege naturae, et bigamia contra eam (...). Nec tamen ex hoc sequitur quod in casu non possit oppositum esse licitum, immo in casu est necessarium et commutando iustitiam ex parte commutationis et commutantium quando propter necessitatem recta ratio dictat alio modo debere fieri commutationem et quando praeceptum divinum adest“ Ord. IV, dist.33, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ..., S.294.

³³² „Ad secundum (sc. ut mulier duos vires haberet) dico quod nunquam fuit ex parte contractus iustitia inter commutantes sic commutare, ut minus eveniat finis principalior, et magis eveniat finis minus principalis, quia finis principalis est magis volendus; sed bivaria magis esset ad finem minus principalem et multo minus ad finem principalior, quia eadem mulier infra idem tempus a pluribus viris impregnari non posset.“ Ord, IV, dist, 33, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.296.

Auf die Frage, ob Abraham, Jakob und David das Naturgesetz gebrochen haben, antwortet Scotus, dass sie vermutlich nicht gesündigt haben. Es muss nämlich nötig gewesen sein, das Verbot der Bigamie aufzuheben. Wenn sie aber mit mehreren Frauen die Ehe geschlossen haben, ohne dass es nötig gewesen wäre, dann haben sie das Naturgesetz bzw. das Gottgesetz gebrochen.³³³

Aus dieser Analyse der Bigamie können wir folgendes feststellen. Erstens ist das Naturgesetz im weiteren Sinn nicht willkürlich. Es hat auch hier eine Begründung. Die Bigamie ist nämlich verboten, weil sie untauglich für das zweite Ziel der Ehe, Heilmittel gegen Promiskuität, ist. Zweitens ist das Naturgesetz im weiteren Sinn nach den Umständen veränderbar. Das Verbot der Bigamie kann aufgehoben werden, wenn die Umstände das fordert. Drittens ist die Aufhebung eines solche Gesetzes auch nicht willkürlich. Sie hat auch eine vernünftige Begründung: wenn etwas auf zwei Ziele gerichtet ist, wobei ein Ziel wichtiger als das andere ist und beide Ziele aufgrund der Umstände nicht gleichzeitig verwirklicht werden können, dann muss das zweite Ziel zugunsten des Hauptzieles geopfert werden. Die Erzeugung von Nachkommen ist nun wichtiger als die Vermeidung der Promiskuität. Deswegen hat Gott wahrscheinlich Abraham, Jakob und David von diesem Verbot befreit. Die Aufhebung eines solchen Gesetzes, sowie seine Einhaltung, kann aber nicht allein durch notwendige Wahrheiten begründet werden. Dazu braucht man auch empirische kontingente Wahrheiten.

In diesem Beispiel wird die Prämisse „aus zwei Zielen muss man das wichtigere wählen“ aus dem formalen Inhalt der Satzglieder erkannt und stellt eine notwendige moralische Wahrheit dar. Das Ziel „Erzeugung von Nachkommen bzw. ihre religiöse Erziehung“ ist wichtiger als das Ziel „Vermeidung der Promiskuität“, denn es ist unmittelbarer mit der vollkommenen Gottesliebe verbunden. Die Vermeidung der Promiskuität hat dagegen eine fernere Verbindung damit.

³³³ „Licet de aliquibus sanctis Patribus praesumatur quod in contrahendo bigamiam non peccaverunt, quia utraque ratio ibi concurrat, et scilicet necessitas propter quam iuste erat sic contrahendum, et divina auctoritas approbans et praecipiens, quod peccaverint mortaliter, non est mihi inconueniens, quia non reputo eos confirmatos“ *Ord.IV, dist. 33,q.1 in: Wolter,A.B.:Duns Scotus on will...,S.296.*

6.3-Ehescheidung:

In der *Ordinatio IV, dist.33, q.3* analysiert Scotus die Ehescheidung. Die Frage lautet, ob die Verstoßung der Frau nach dem mosaischen Gesetz erlaubt war. Einerseits wurde sie buchstäblich in Deuteronomium 24: 1 erlaubt. Andererseits scheint die Verstoßung gegen das Naturgesetz zu sein³³⁴.

Die Unauflösbarkeit ist für Scotus eines der Güter der Ehe, so dass die Ehe ohne sie keine vollkommene Ehe ist. Die ewige Verpflichtung gehört zur Natur der vollkommenen Ehe. Die Scheidung ist also etwas in sich Schlechtes. Sie trägt nicht zur Vollkommenheit der Ehe bei und ist daher ein Verstoß gegen das Naturgesetz. Folglich muss die Scheidung dem Naturgesetz nach verboten werden.³³⁵

Die Aufhebung dieses Verbots kann dennoch vernünftig sein. Wenn man zwischen zwei Übeln wählen muss, muss man das Schlechtere vermeiden und das kleinere Übel in Kauf nehmen. Wenn die Verstoßung der Frau strikt verboten ist, erhöht sich das Risiko, dass der Mann die ungeliebte Frau tötet. Die Tötung ist aber etwas Schlechteres als die Scheidung. Diese Tötung kann außerdem Zwietracht in der Gemeinschaft verursachen, indem die Verwandten der Frau versuchen können, sich an dem Mann zu rächen. Weiter, wenn der Mann aufgrund der Rache oder aufgrund eines positiven Gesetzes getötet wurde, verlieren die Kinder ihren Erzieher. Daher ist es vernünftig, die Verstoßung der Frauen zu erlauben, denn die Scheidung gilt als ein kleineres Übel als die Tötung und die anderen mögliche Folgen³³⁶.

³³⁴ „*De repudio quaero utrum in lege Mosaica licitum fuerit viro repudiare Uxorem. – Quod sic: (Arg.1) Deuteronomio 24:1: ‘Si acciperit homo uxorem, et non invenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam foeditatem, scribet ei libellum repudii, et dabit in manu eius, et dimittet eam de domo sua’.* (...) *Oppositum: Videtur esse contra legem naturae quam promulgavit Adam, Genesis 2 ‘Adhaerebit homo uxori suae’, ex quo Christus concludit ‘Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet’.*“ *Ord. IV, dist. 33, q.3* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will...*; S.296.

³³⁵ „*Et secundum hoc potest dici quod cum bonum unum matrimonii sit indissolubilitas et obligatio perpetua, nullum matrimonium Iudaeorum fuit perfectum, quia semper matrimonii contractus erant sub conditione propter libellum repudii; sed in matrimonio novae legis est istud bonum, scilicet unio indissolubilis et praeter haec, aliud, scilicet significatio communionis Christi et Ecclesiae, quae est unius ad unicam. In matrimonio autem legis naturae, puta Abraham, fuit prima praescriptio, sive primum bonum, scilicet indissolubilitas, sed non secundum, quod est habere unam tantum. Sed in lege Mosaica quando erat repudium et unus habebat plures uxores, neutra praescriptio matrimonii fuit, quia nec unus erat unius nec simpliciter unico fuit indissolubilis, sed hoc divina dispensatione faciendum est.*“ „*Quod Christus promulgavit illud quod pro tempore legis suae, scilicet Evangelicae, ita quod sicut ipse reduxit matrimonium eo modo quod institutum fuit in lege naturae; ut scilicet esset unius cum una, cum tamen in lege Mosaica esset licita bigamia; ita matrimonium reduxit simpliciter perfectum, hoc est, indissolubile pro sua lege sicut fuit institutum in lege naturae(...)* Et ideo ex quo evangelium fuit promulgatum damnabile fuit habere plures uxores vel dimittere unam et ducere aliam.“ *Ord. IV, dist. 33, q.3* in: Wolter, A.B.: *Duns Scotus on will ...*; S.304.

³³⁶ „(...) *in propositio propter maius malum vitandum, quam sit bonum indissolubilitatis coniungii, potest Deus dispensare, ut fiat contractus ad tempus donec mulier displiceat viro; et in hoc salvatur iustitia aequaliter, quia non tantum propter maius bonum consequendum, sed etiam propter maius malum vitandum debent partes velle sic commutare; maius autem malum est uxoricidium quam sit bonum indissolubilitatis, quia illud est malum poenae uxoris interfectae, et grave malum culpae interficienti; et esset malum toti reipublicae, quia occasio continuae discordiae et pugnae propter iram parentum uxoris ad interfectorem; et in hoc dissipatio contiua*

Auf dieser Weise kann man erklären, warum Gott im mosaischen Gesetz die Verstoßung der Frau erlaubt hat³³⁷. Diese Erlaubnis ist kein Verstoß gegen das Naturgesetz im engeren Sinn, weil die Unauflösbarkeit der Ehe weder eine moralische Prinzip noch eine Schlussfolgerung aus diesem ist. Die Unauflösbarkeit gehört zum Naturgesetz im weiteren Sinn, weil sie ein Gut ist, das mehr in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz im engeren Sinn ist. Aber vom Naturgesetz im weiteren Sinn kann Gott befreien, und zwar wenn ein größeres Übel zu vermeiden ist.³³⁸

Wie in der Frage über die Bigamie kann man hier auch feststellen, dass die Aufhebung eines Naturgesetzes im weiteren Sinn nicht willkürlich ist. Sie hat eine der menschlichen Vernunft zugängliche Begründung. Die erste Prämisse „man muss das kleinere von zwei Übeln wählen“ ist ein moralisches Prinzip, das aus dem formalen Inhalt der Satzglieder erkannt werden kann. Die zweite Prämisse „die Tötung der Frau ist ein größeres Übel als ihre Verstoßung“ ist evident, denn alle können erkennen, dass die Tötung einer Person mehr im Widerspruch mit der Gottesliebe steht als ihre Verstoßung.

familiae, quia viro interfecto ab adversariis vel a lege, destruetur familia illa et educatio prolis.“ Ord. IV, dist. 33, q.3 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ..., S.302.

³³⁷ „Sic ergo posset dici quod sicut Deus dispensavit in bigamia propter maius bonum, ita cum illa gente in repudio propter maius malum vitandum.“ Ord. IV, dist 33, q.3 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will...; S.304.

³³⁸ „(...) dico quod non est contra legem naturae, quia nec contra principia legis naturae, nec contra conclusiones deductas ex principiis immediate quod talis contractus fiat ad tempus, secundum hanc opinionem, nec est simpliciter contra educationem prolis; potuit enim Deus aliter ordinasse de prolis educatione, sed non ita convenientius sicut modo; tunc tamen contra quoddam bonum quod est consonum legi naturae, scilicet contra indissolubilitatem, et contra tale potest Deus dispensare ad vitandum maius malum.“ Ord. IV, dist.33, q.3 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ...;S.308.

6.4-Ehe zwischen Menschen verschiedenen Glaubens:

In diesem Zusammenhang ist es interessant, die Frage, ob Menschen verschiedenen Glaubens einander heiraten dürfen, in Betracht zu ziehen, denn dort erläutert Scotus noch einmal, inwiefern die moralische Gutheit der Ehe *pro statu isto* natürlich erkannt werden kann.³³⁹

Er teilt diese Frage in zwei. Zuerst versucht er zu erklären, ob die Ehe zwischen nicht-christlichen Menschen eine gewisse moralische Gutheit besitzen kann. Danach, ob ein Christ einen nicht-Christen heiraten darf.³⁴⁰

In Bezug auf die erste Frage gibt es eine Meinung, die jene Möglichkeit verneint. Die Ehe zwischen Ungläubigen kann nämlich die Ziele der Ehe nicht erfüllen. Sie ist erstens kein taugliches Heilmittel gegen die sexuelle Promiskuität. Der Ungläubige ist dem wahren Gott nicht treu. Daher ist er auch nicht einem anderen Menschen treu. Der Vertrag der Ehe kann also zwischen ihnen nicht erfolgreich sein. Sie ist zweitens für die religiöse Erziehung von Kindern nicht nützlich, denn sie sind Ungläubige und würden die Kinder nicht zur Liebe des wahren Gott erziehen.³⁴¹ Die Ehe zwischen Ungläubigen erreicht also nicht die Ziele der Ehe, hat keine Begründung und ist daher nicht moralisch gut.

Gegen diese Meinung erklärt Scotus, dass jemand einem anderen Menschen treu sein kann, obwohl er nicht an den wahren Gott glaubt. Die Ungläubigen erfüllen nämlich viele Verträge.³⁴² Sie können also auch den Ehevertrag treu erfüllen. Der Ehevertrag zwischen Ungläubigen kann folglich ein wirksames Heilmittel gegen die Promiskuität sein. Außerdem kann eine solche Ehe auch für die Erziehung der Kinder nützlich sein, und zwar wenn die Eltern ihrer natürlichen Vernunft dabei folgen. Jeder Mensch, auch der Ungläubige, kann nämlich natürlich erkennen, dass das unendliche Gute am meisten geliebt werden muss, dass diese Liebe zu Gott den Wunsch impliziert, dass er auch von den anderen Menschen geliebt wird und dass die Menschen zu dieser Liebe veranlasst werden, wenn sie dazu erzogen werden. Daher kann auch der Ungläubige seine Kinder erziehen, damit sie Gott lieben. Diese

³³⁹ „(...) quaero, utrum dispar cultus impediatur matrimonium?“ Ord. IV, dist. 39, q.un., n. 1; Vivès XIX, 503.

³⁴⁰ „Hic duo sunt videnda: Primum, quomodo infideles possunt contrahere vel habere conjugium, et quomodo fidelis cum infideli.“ Ord. IV, dist. 39, q. un., n.2; Vivès XIX, 504.

³⁴¹ „De primo, dicitur quod non, quia ibi non potest esse bonum fidei ex parte ejus, quia non est fidelis Deo; igitur nec proximo. Secundo, quia ex parte ejus non est bonum proli, quia quantum in ipso est, educaret prolem in ritu suo, et ita non religiose.“ Ord. IV, dist. 39, q.un., n.2; Vivès XIX, 504.

³⁴² „Haec [sc. argumenta] non movent. Primum non, quia fides, id est, fidelitas servari potest sine fide, qua creditur in Deum, et hanc servant infideles fidelibus in contractibus, et e converso, et habetur per Augustinum **in epistola ad Publicolam**. Non enim sequitur, non vult servare fidem istam ad Deum, a qua dicuntur Christiani fideles; ergo non vult servare fidem, id est, fidelitatem proximo; ...“ Ord. IV, dist. 39, q. un., n.2; Vivès XIX, 504.

Erziehung wäre zwar gemäß dem christlichen Glauben unvollkommen, nichtsdestoweniger moralisch gut.³⁴³

Die Ehe zwischen den Ungläubigen ist also aus dem christlichen Gesichtspunkt unvollständig, denn die Kinder werden dort nicht zum christlichen Glauben erzogen. Dennoch kann sie eine gewisse moralische Gutheit besitzen, soweit in ihr die Umstände beachtet werden, die die natürliche Vernunft der Menschen befiehlt.³⁴⁴

Es ist also noch einmal deutlich, dass für Scotus die moralische Gutheit der Ehe *pro statu isto* natürlich erkannt werden kann, d. h. unabhängig von der christlichen Offenbarung, denn für ihn können auch die Ungläubigen eine moralisch gute Ehe führen.

Demzufolge behauptet er, dass es im Prinzip kein Hindernis für die Ehe zwischen einem Christen und einem Nicht-Christen gibt, sonst hätte der Apostel Paulus den Gläubigen nicht empfohlen, in der Ehe mit einem Ungläubigen zu bleiben. Wenngleich eine solche Ehe nicht vollkommen ist, ist sie nicht unmoralisch und ungerecht, denn sie kann jene natürlich erkennbare Gerechtigkeit besitzen.³⁴⁵ Und im Prinzip, sowie ein Christ in der Ehe mit einem Nicht-Christen bleiben darf, so darf er auch einen Ungläubigen heiraten.³⁴⁶

Aber aus dem christlichen Gesichtspunkt ist eine solche Ehe nicht vollkommen, denn die Kinder können dort nur zur Liebe eines abstrakten Gottes, des unendlichen Seienden, erzogen werden, nicht aber zur Liebe des wahren, konkreten, trinitarischen Gottes. Außerdem gibt es in einer solchen Ehe kein Sakrament, was auch aus christlichem Gesichtspunkt ein Mangel ist.³⁴⁷

³⁴³ „*Secunda ratio non movet, quia vult educare prolem, quantum potest per rationem naturalem noscere ipsam esse educandam; igitur non potes plus habere, nisi quod non est ibi perfectum bonum prolis, scilicet quod educetur ad cultum Dei; nec mirum, quia educator non novit ipsam sic esse educandam.*“ Ord. IV, dist. 39, q.un., n.3; Vivès XIX, 504.

³⁴⁴ „(...) *ex parte domini superioris erat forte translatio illa licita, et ad minus aliqua, et et ex parte contrahentium, firma et justa, licet non completa, tamen non injusta, si servabant conditiones, quas servandas dictabat ratio naturalis.*“ Ord. IV, dist. 39, q.un., n. 4; Vivès XIX, 505.

³⁴⁵ „*De secundo articulo, aliud est esse inter aliquos matrimonium, vel contrahi simpliciter et absolute; et aliud licite honeste. Posse autem esse matrimonium inter fidelem et infidelem primo modo, necesse est dicere, et etiam secundo. Probatur utrumque per illud Apostoli: **Vir fidelis non dimittat uxorem infidelem, quae consentit habitare cum eo;** [1 Korinther 7, 12-13] si enim non esset matrimonium, suaderet fornicationem; si autem non esset hoc licitum et honestum, Apostolus non consuleret.*“ Ord. IV, dist. 39, q. un., n.5; Vivès XIX, 509-510.

³⁴⁶ „*Numquid igitur potest contrahi? Respondeo quod sic, quantum est ex Jure divino, quia ex illo non magis habetur, quod contractus sit nullus, quam quod obligatio ex contactu priori sit nulla, quia non posito novo impedimento, qui potest esse alterius, potest se dare alteri.*“ Ord. IV, dist. 39, q.un., n. 5; Vivès XIX, 510.

³⁴⁷ „*Sed de Jure positivo Ecclesiae simpliciter non potest, quia Ecclesia illegitimavit fidelem, non simpliciter, sed respectu infidelis, (...). Hoc autem Ecclesia rationabiliter ordinavit, quia hoc non potest congrue et honeste fieri, et ad hoc valent aliquae rationes adductae ad primum articulum. Non enim est honestum fidelem contrahere cum aliquo, ubi deficiat bonum prolis completum, quod est educatio ad cultum veri Dei; nec honestum est fidelem contrahere, cui contractui non sit annexum Sacramentum fidei Christianae, et etiam ubi non sit bonum Sacramenti, id est, indissolubilitas, quia conjugium Christianorum natum est habere haec bona.*“ Ord. IV, dist. 39, .un., n.5; Vivès XIX, 510.

Aus christlichem Gesichtspunkt ist eine solche Ehe nach den Umständen sogar nicht empfehlenswert und muss von der Kirche durch ein positives Gesetz verhindert werden. Wenn der Gläubige mit einem Ungläubigen leben muss, der oft seinen Glaube beleidigt, und wenn es keine Hoffnung gibt, dass sich der Ungläubige bekehrt, dann ist es nicht vernünftig, in dieser Ehe zu bleiben. Die Liebe zum wahren Gott, die in dieser Beziehung gestört wird, ist wichtiger als die Treue zu den anderen.³⁴⁸

Für Scotus gibt es also im Ehevertrag eine moralische Gutheit, die von allen Menschen natürlich erkannt werden kann. Aber diese natürlich erkennbare Gutheit ist begrenzt. Die Ehe kann darüber noch andere Gutheiten haben, und dadurch noch vollkommener sein. Diese Möglichkeit kann aber nur durch die christliche Offenbarung erkannt werden. Das zerstört aber die natürliche Erkennbarkeit der Moralität der Ehe nicht.

³⁴⁸ „...servare matrimonium prius contractum, est occasio convertendi conjugem infidelem; cessante autem evidenter causa illa, non debent insimul commanere, ut puta, si non consentit habitare cum converso, vel non sine injuria Creatoris, blasphemando scilicet, vel sollicitando conversum ad infidelitatem; vitanda est enim tam singularis familiaritas cum quocumque contrariae sectae, nisi propter major bonum.“ Ord. IV, dist. 39, q. un., n. 6; Vivès XIX, 510. S. auch Fußnote 344.

6.5-Lüge:

Als ein andere Beispiel der Bestimmung einer moralischen Norm werden wir das Verbot der Lüge betrachten.

In *Ordinatio III, dist. 38* stellt Scotus die Frage, ob die Lüge sündhaft ist.³⁴⁹

Nach der Ausgangsargumente stellt er fest, dass es einen Konsens darüber gibt, dass die Lüge ein Sünde ist. Die erste Begründung dafür stammt von Augustinus. Für das Zusammenleben der Menschen muss man an vieles glauben, was die anderen Menschen sagen. Ohne diesen Glauben könnte nicht ein Austausch der Meinungen und der Gefühle stattfinden und das gesellschaftliche Leben würde zerstört. Dieser Glaube stützt sich auf die gegenseitige Glaubwürdigkeit. Aber niemand wäre glaubwürdig, wenn es erlaubt wäre, zu lügen. Die Lüge muss also verboten sein, damit das Zusammenleben möglich ist.³⁵⁰

Die Lüge ist überdies verboten, weil sie in ihrem Begriff eine schlechte Absicht einschließt, nämlich zu täuschen. Einige Handlungen können zwar aufgrund bestimmter Umstände gut sein, aber nicht eine Handlung, die notwendig, dem Begriff nach, eine schlechte Absicht hat.³⁵¹ Er erklärt noch, dass die Handlung zwar verschieden von ihrer schlechten Absicht ist, dennoch kann man einen Namen anwenden, der sowohl die Handlung als auch die Absicht bedeutet. So ist es hier. Das Wort „Lügen“ bedeutet sowohl die Handlung, einige Wörter auszusprechen, die nicht notwendig sündhaft ist, als auch die Absicht zu täuschen, die immer sündhaft ist.³⁵² Die Lüge ist also verboten, weil sie immer eine schlecht Absicht einschließt.

Diese Rechtfertigung wird deutlicher, als Scotus genauer erklärt, was für eine Lüge verboten sein muss.

³⁴⁹ „(...) quaero utrum omne mendacium sit peccatum?“ *Ord. III, suppl. dist. 38* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and morality, S. 480.

³⁵⁰ „In ista quaestione haec conclusio, scilicet quod mendacium sit peccatum, tenetur communiter ab omnibus; quod persuadetur in illa ratione Augustini in libro **Contra mendacium** [PL 40, 521], stultum est credere illi, cui licet mentiri. Sed de multis credendum est, alioquin tollatur convictus humanus et conceptuum et affectionum mentis; igitur illis quibus credendum est, non licet mentiri.“ *Ord. III, suppl. dist. 38* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and morality, S.482.

³⁵¹ „Tertio modo dicitur quod mentiri ex ratione sua dicit intentionem malam, quia intentionem decipiendi, licet igitur aliqui actus qui non includentes intentionem malam possint aliquando esse boni ex aliqua circumstantia bona, tamen actus includens secum intentionem malam, nunquam potest esse bonus, quia includit formaliter malum velle; ita est in proposito“ *Ord. III, suppl. dist. 38* in: Wolter A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.486.

³⁵² „Istud potest exponi sic, quod licet actus positivus et malitia non sint aliquid unum per se, nec in re nec in conceptu, tamen potest aliquod nomen imponi, quod non tantum significet actum vel illam deformitatem tantum, sed totum simul, (...). Ita est in proposito, licet prolatio talium vel talium verborum quorumcumque significatorum vel non significatorum, possit esse sine peccato; tamen prolatio istorum cum scientia oppositi, et per consequens, cum intentione fallendi, non potest esse sine peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis actum necessario deformantibus.“ *Ord. III, suppl. dist. 38* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.486.

Es gibt drei Arten von Lügen: die verderbliche, die höfliche und die scherzhafte³⁵³.

Die verderbliche Lüge ist diejenige, die jemandem schadet. Man kann jemandem in Bezug auf seine Kenntnis von Gott und auf die daraus entstandenen Pflichten, in Bezug auf sein körperliches Leben, auf die Ehetreue, auf seine Kinder oder auf materiellen Güter schaden. Daher ist die Lüge umso verwerflicher, je wertvoller das beeinträchtigte Gute ist. Die Lüge hinsichtlich der Religion ist also am schlimmsten, denn sie betrifft direkt die höchste Pflicht der Menschen, nämlich, dass Gott geliebt werden muss. Die Lüge hinsichtlich der anderen Güter ist schlecht je nachdem, wie die betreffenden Güter mit der Gottesliebe verbunden sind. Deshalb ist eine solche Lüge insgesamt durch das Gebot „Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen“ verboten.³⁵⁴ Denn dies Verbot betrifft nicht nur die Zeugenaussage, die vor dem Gericht ausgesprochen wird, sondern auch jede Aussage, die entweder unbekannt ist oder deren Gegenteil eine bekannte Wahrheit ist, und die einem anderen schadet³⁵⁵.

Die verderbliche Lüge muss also verboten sein, indem sie dem Begriff nach die Absicht einschließt, den anderen zu täuschen und zu beschädigen, und zwar in Bezug auf Dinge, die direkt oder indirekt mit der Gottesliebe verbunden sind. Solche Lüge ist ein Widerspruch gegen die Gottesliebe, denn sie beabsichtigt, dass ein Mensch etwas verliert, was direkt oder indirekt nötig ist, damit er Gott liebt, z.B. die Kenntnis über Gott, das körperliche Leben, usw.

Aber es gibt auch die anderen Arten von Lüge.

Die Lüge ist höflich, wenn sie niemandem schadet und jemandem nützlich sein kann.³⁵⁶

Eine Lüge ist scherzhaft, wenn man eine Geschichte nicht als wahr erzählt und die Hörer wissen, dass sie nicht als wahr erzählt wird. Man hat dann nicht die Absicht zu täuschen. Ein

³⁵³ „Secundo, videndum est quale peccatum sit mendacium, et licet multiplex distinguatur mendacium, tamen ad propositum sufficit distinctio in mendacium perniciosum, officiosum, et iocosum.“ Ord. III, suppl. dist. 38 in: Wolter, A.B. : Duns Scotus on will and ..., S. 486.

³⁵⁴ Exodus 20, 16.

³⁵⁵ „**Perniciosum** est quod nocet vel est nocivum ex se cui mentior vel de quo mentior, et si nocet sibi quantum ad religionem Christianam, puta circa fidem vel mores, etc. tunc est peccatum mortale. Si autem noceat sibi quantum ad vitam corporalem vel quantum ad fidem coniugalem non servandam sibi, vel quantum ad prolem vel personas sibi qualitercumque conjunctas sibi auferendas, sive quantum ad alia bona temporalia secundum quod plus et minus nocet quod pensatur ex bono cuius est ablativum, secundum hoc ergo pensatur gravius et minus grave, et universaliter omne talem mendacium quod ex deliberatione asserit quod ignorat, vel cuius novit oppositum, est peccatum mortale. Prohibetur autem simpliciter illo praecepto „Non dicens contra proximum tuum falsum testimonium.“ Nec praeise est testimonium quod datur in iudicio, sed quando aliquis ex certa deliberatione asserit aliquid quod ignorat, vel cuius oppositum novit. Quicumque igitur cum intentione decipiendi aliquem cui loquitur vel de quo loquitur, dicit oppositum eius quod scit esse veram et sic dicendo nocet illi cui loquitur vel de quo loquitur, dicit falsum testimonium contra proximum. Utrum autem indeliberatio excuset, tangetur in sequenti quaestione.“ Ord. III, suppl. dist. 38 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and; S.486-488.

³⁵⁶ „**Officiosum** est quando alicui utile est et nulli nocet.“ Ord. III, suppl. dist. 38 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.488.

Lüge ist auch scherzhaft, wenn man scherzend zwar täuschen will, aber der Schaden für den Betrogenen nicht groß ist.³⁵⁷

Diese zwei Arten von Lügen sind in Allgemeinen nicht sündhaft, denn sie sind in sich nicht gegen die Gottesliebe oder etwas, das dafür nötig ist.³⁵⁸ Sie haben nicht in sich die Absicht, jemanden in Bezug auf etwas zu täuschen, das direkt oder indirekt mit der Gottesliebe verbunden ist. Sie sind also in sich kein Hindernis dafür, dass ein anderer Menschen Gott liebt. Sie stehen folglich in sich nicht in Widerspruch mit der vollkommenen Gottesliebe.

Dennoch können sie den Umständen nach sündhaft sein. Z. B. wenn man ein Amt bekleidet, in dem man die Wahrheit über Gott lehren und predigen muss, dann darf man nicht scherzhafte Lüge in seine Belehrung mischen. Der Hörer kann nämlich wegen dieser kleinen Lügen an der Glaubwürdigkeit des Amtes und an der Wahrheit der gesamten Lehre zweifeln.³⁵⁹ Unter solchen Umstände muss man also diese Scherze vermeiden. Man muss nämlich etwas aus Nächstenliebe bzw. aus Gottesliebe vermeiden, das in sich nicht sündhaft ist, wenn es den Umständen nach der Anlass dafür sein kann, dass jemand seine Erkenntnis über den wahren Gott verliert.³⁶⁰ Solches Verhalten würde in Widerspruch mit der Gottesliebe stehen.

Die verderbliche Lüge ist also verboten, weil sie direkt oder indirekt ein Widerspruch gegen die Gottesliebe ist. Die höfliche und die scherzhafte Lüge sind dagegen in sich nicht sündhaft, aber sie können den Umständen nach so etwas werden, nämlich wenn sie den Umständen nach direkt oder indirekt in Widerspruch mit der Gottesliebe stehen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, zwei Erklärungen über Lügen in der Bibel zu vergleichen.

³⁵⁷ „**Iocosum** est narrare fabulam de qua omnes sciunt qui audiunt quod non est verum, nec narratur tamquam verum, nec enim audientes decipiuntur, nec loquens intendit decipere, nec sermo eius est de se deceptivus, quia non est talis quod natus sit credi sibi ab audientibus, sed magis quod sciatur esse dictum sine opinione facienda alicui de veritate. Similiter mendacium iocosum est quando aliquis iocando intendit decipere, ita quod deceptus vere decipitur; non tamen in aliquo in quo sibi magnum nocumentum infertur, in quo iocantur illi, qui sciunt ipsum decipi.“ Ord. III, suppl. dist. 38 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 488.

³⁵⁸ „De istis duobus, scilicet officioso et iocoso, conceditur communiter quod neutrum est peccatum mortale in viris imperfectis, quia neutrum est ex se contra caritatem, nec contra aliquid de se requisitum est necessario ad statum istarum personarum“ Ord. III, suppl. dist. 38 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S.488.

³⁵⁹ „De Primo [sc. de persona in statu perfectionis exercendae, sicut praelatus] potest concedi quod exercendo actus, qui competunt sibi ratione talis status perfectionis, puta docere, iudicare, praedicare, utrumque mendacium esset in eo peccatum mortale, quia auferentur auctoritas et utilitas doctrinae quam praedicat, iuxta illud Augustini ad Hieronimum in tertia epistola fundati [PL 33, 156] : „Si ad Scripturas sacras relata fuerint quantumcumque iocosa mendacia, nihil remanet in eis soliditatis.“ Puta si praelatus praedicans misceat mendacium iocosum, nihil remanet soliditas in doctrina illa; potest enim quilibet dubitare de quolibet dicto ab eo, sicut dictum est de aliquo alio; vel qua ratione non assentiretur illi mendacio iocoso, pari ratione, nec alii dicto; et ita peribit auctoritas doctorum ecclesiae in docendo; peribit etiam et utilitas populi audientis.“ Ord. III, suppl. dist. 38 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...,S.490.

³⁶⁰ „Verumtamen si recta ratio dictet quod actus unicus vel frequentatus, sit scandalum audientibus cum similis actus in alio non esset scandalosus, iste tenetur ex caritate vel salutem proximi vitare scandalum, (...)“ Ord. III, suppl. dist. 38 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...,S. 492.

Zum einem wird in *Exodus* berichtet, dass hebräische Hebammen für den Pharao gelogen haben und dadurch das Leben vieler hebräischer Knaben gerettet wurde.³⁶¹ Scotus gibt keine endgültige Erläuterung für diesen Fall, aber er legt nahe, dass diese Lüge nur höflich war, denn sie war niemandem schädlich und vielen nützlich.³⁶² Außerdem wurden die Hebammen durch Pietät veranlasst, das zu tun, so dass diese Lüge verdienstvoll war, obwohl sie eine läßliche Sünde war.³⁶³

Zum anderem wird in *II Könige* berichtet, dass Jehu gelogen hat, indem er verkündigt hat, dass er ein großes Opfer für Baal darbringen wolle. Dadurch wollte er eigentlich die Baalsdiener versammeln und vernichten.³⁶⁴ Obwohl die Intention dieser Lüge, die Zerstörung der Baalverehrung, irgendwie nützlich war, ist sie für Scotus verwerflich. Denn einerseits beabsichtigte Jehu durch sie andere Menschen zu töten, andererseits wurden andere Menschen durch sie veranlasst, einen falschen Gott zu verehren.³⁶⁵

Warum fällt Scotus verschiedene Urteile über diese zwei Fälle?

Im ersten Fall gibt es keinen direkten Widerspruch mit der Gottesliebe bzw. der Nächstenliebe. Die Hebammen beabsichtigen nicht, jemanden in Bezug auf Dinge zu beschädigen, die direkt oder indirekt mit der Gottesliebe verbunden sind. Im Gegenteil wollen sie das körperliche Leben der hebräischen Knaben retten, was eine Bedingung ihrer Gottesliebe ist. Ihre Handlung wurde also durch die Pietät, d.h. Gottesliebe, veranlasst und schließt keinen direkten Widerspruch mit ihr ein. Daher ist sie verdienstvoll.

Im zweiten Fall gibt es dagegen einen Widerspruch mit der Gottesliebe bzw. der Nächstenliebe. Die Handlung Jehus wurde zwar irgendwie durch Gottesliebe veranlasst, indem er die Verehrung eines falschen Gottes zerstören wollte, aber sie schließt einen Widerspruch mit ihr ein. Durch diese Lüge will er nämlich das Leben anderer Menschen nehmen, was in Widerspruch mit der vollkommenen Gottesliebe steht.³⁶⁶ Außerdem ist die

³⁶¹ Exodus 1, 15-21.

³⁶² „*Vel probabilius dici potest quod fuit illud mendacium officiosum, quia utile ad salvationem parvulorum Iudaeorum et nulli nocivum, et ideo Deum remunerasse eas pro bono motu voluntatis earum, et tamen non abnegasse eis vitam aeternam pro illo peccato quod erat in eis veniale.*“ *Ord. III, suppl. dist. 38* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...; S. 496.

³⁶³ „*Hanc quaestionem dimitto hic, tamen de obstetricibus teneri potest ad propositum quod non peccabant nisi venialiter, quia mendacium earum penitus erat officiosum; et motus pietatis, si fuissent alia requisita ad meritum, fuisset magni meriti ita quod meruisset vitam aeternam, et etiam bonum temporale, quia pro tempore illo Deus remuneravit cultores suos bono temporali.*“ *Ord. III, suppl. dist. 38* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S. 496.

³⁶⁴ *II Könige* 10, 18-27.

³⁶⁵ „*Simulationem Iehu non oportet excusare, quia praeter illam simulationem, quae forte excusari posset, adduxit mendacium. ‘Sacrificium magnum mihi est Baal’, quod mendacium, licet ex intensione sua esset quodammodo officiosum, quia destructivum cultus Baal, tamen ex ratione sui erat perniciosum non solum ex ratione sui, quia procurativum mortem aliorum, sed etiam provocativum quantum erat ex se ad cultum Baal; ...*“ *Ord. III, suppl. dist. 38* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...; S.500.

³⁶⁶ Vgl. oben Abschnitt 5.3.

Tatsache, dass seine Lüge Anlass dafür war, dass andere Menschen einen falschen Gott verehren, ein noch direkterer Widerspruch mit der vollkommenen Gottesliebe. Daher kann seine Handlung nicht als verdienstvoll betrachtet werden.

Der Unterschied zwischen den zwei Fällen liegt also darin, dass im ersten Fall kein Widerspruch mit der Gottesliebe vorhanden ist und im zweiten Fall ein solcher Widerspruch existiert, so dass auch hier die Übereinstimmung mit der Gottesliebe der Maßstab der Moralität einer Handlung ist.

6.6-Meineid:

In diesem Zusammenhang ist es interessant, auch das Verbot des Meineides zu analysieren, denn er ist ein spezieller Fall der Lüge.

In *Ordinatio III, dist. 39* stellt Scotus die Frage, ob der Meineid immer eine tödliche Sünde ist.³⁶⁷

Um das zu beantworten, erklärt er zuerst, was ein Eid ist. Ein Eid ist die endgültige Versicherung, dass eine menschliche Aussage wahr ist. Die Menschen wissen, dass die anderen Menschen *pro statu isto* lügnerisch und unwissend sind, dass sie täuschen und getäuscht werden können. Die menschlichen Behauptungen sind daher nicht durchaus glaubwürdig. Der Mensch hat demzufolge eine Möglichkeit erfunden, um seinen Behauptungen absolute Glaubwürdigkeit zu verleihen. Er bietet als Gewähr für die Wahrheit seiner Aussage das Zeugnis von jemandem, der weder lügnerisch noch unwissend ist, so dass er weder täuschen noch getäuscht werden kann, nämlich von Gott. Dadurch gewinnt seine Aussage eine absolute Glaubwürdigkeit.³⁶⁸

Wenn also jemand Gott als Zeugen einer falschen Aussage anruft, sündigt er tödlich, denn dadurch behauptet er, dass Gott lügnerisch ist, oder mindestens, dass Gott die Wahrheit nicht kennt. Es steht nämlich im direkten Widerspruch mit der Gottesliebe, zu behaupten, dass Gott nicht wahrhaftig ist oder dass er nicht allwissend ist. Und was im direkten Widerspruch mit der Gottesliebe steht, kann unter keinen Umständen als moralisch richtig angesehen werden. Denn die Gottesliebe ist der letzte Maßstab aller Handlungen.³⁶⁹

Der Meineid ist eine schwere Sünde, denn niemand kann falsch bei Gott schwören, ohne gleichzeitig zu wünschen, dass Gott nicht existiert. Wer Meineid leistet, der drückt implizit die willentliche Verneinung der Existenz eines Seienden aus, das vollkommen wahrhaft und allwissend ist. Er wünscht, dass Gott nicht vollkommen wäre, d.h., dass Gott nicht Gott wäre. Er will implizit also, dass Gott nicht existiert. Nichts steht aber in krasserem Widerspruch zur

³⁶⁷ „Circa istam distinctionem trigesimam nonam, quaero utrum omne periurium sit peccatum mortale.“ *Ord. III, suppl. dist. 39. in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.500.*

³⁶⁸ „Quantum ad primum dicit quod iuramentum est assertio dicti humani, quod ipsum sit verum, et hoc ultimate, iuxta illud ad Hebraeos [6:16]: ‘Omnis controversiae finis ad confirmationem est iuramentum’. Homo enim sciens hominem esse mendacem et ignorantem, et per consequens posse fallere et falli, non potest certam fidem adhibere dictis suis, et ideo inventus est modus asserendi dicta, adducendo alium testem et veracem et scientem qui nec fallere, nec falli potest; et hoc fit iurando. Adducitur enim ibi Deus, qui scit veritatem, et mentiri non potest, tamquam testis assertionis meae.“ *Ord. III, suppl. dist. 39 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.504.*

³⁶⁹ „Et ex hoc sequitur propositum de perjurio; quia adducere Deum tamquam testem falsi est irreverentiam faciendo; vel adducere Deum tamquam testem ignorantem et ita non omniscientem; vel adducendo eum tamquam volentem testificari, quod falsum est, et ita non esse omnino veracem. Utroque autem modo fit irreverentiam immediate Deo contra illud praeceptum primae tabulae: ‘Non accipies nomen Dei tui in vanum’; et ideo utroque modo, si ex deliberatione fiat, est peccatum mortale.“ *Ord. III, suppl. dist. 39 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.504.*

Gottesliebe als das. Daher kann der Meineid unter keinen Umständen als moralisch richtig angesehen werden.

Dieser Schluss scheint aber zu streng zu sein. Danach würden nämlich viele Menschen täglich schwer sündigen, die etwas Falsches oder Zweifelhafes behaupten und diese Behauptung mit einem „Bei Gott“ bestätigen, in der Meinung, dass es nicht etwas Wichtiges ist, bei Gott zu schwören.³⁷⁰

Angesichts dieser Schwierigkeit erklärt Scotus, dass, sowie jede verdienstvolle Handlung bewusst sein muss, um verdienstvoll zu sein, so auch jede verwerfliche Handlung bewusst sein muss, um verwerflich zu sein. Das Urteil der Vernunft ist eine Vorbedingung jeder moralisch relevanten Handlung. Daher kann man sagen, dass der unbewusste Meineid keine schwere Sünde ist.³⁷¹ Der Schwur „bei Gott“ ist oft unbewusst, so dass er nicht immer eine schwere Sünde ist.³⁷²

Der bewusste Meineid geschieht z. B. im Strafprozess. Wenn einer dort etwas schwörend behauptet, worüber er nicht sicher ist, wie wahrscheinlich ihm das auch immer scheint, dann sündigt er, denn dort werden die Urteile nur gefällt, wenn die Straftat absolut sicher ist. Man sündigt, denn man ruft Gott als Zeuge für die Sicherheit einer Tatsache an, die nicht sicher ist.³⁷³

Wenngleich solcher Meineid dem Gemeinwesen nützlich sein könnte, bleibt er unerlaubt. Die Taten, über die die Menschen nicht genug Erkenntnisse erreichen können, um die richtigen Täter zu verurteilen, müssen nicht von den Menschen, sondern von Gott gestraft werden.³⁷⁴ Sonst läuft man die Gefahr, ungerecht zu sein, und etwas zu tun, die im

³⁷⁰ „...communes personae tota die peccant mortaliter, quia pro nihilo habent iurare per Deum, etiam asserendo aliquid falsum, vel aliquid durum quod non est certum; - quod videtur durum. „ Ord. III, suppl. dist. 39 in: Wolter, A. B.: Duns Scotus on will and...,S. 502.

³⁷¹ „...periurium est ex pleno consensu et contra praeceptum primae tabulae, et per consequens immediate avertens a fine ultimo, et ita nihil deficit sibi de ratione peccati mortalis. Si autem fiat periurium indeliberate, quantumcumque frequenter fiat, cum actus meritorius requiratur quod sit plene humanus, et ita ex deliberatione plena; et actus [de]meritorius omnino illud requireretur (non enim est Deus pronior ad puniendum quam ad condonandum), potest dici quod illud periurium indeliberatum etiam quotiescumque iteratum non est peccatum mortale.“ Ord. III, suppl. dist. 39 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and..., S. 506.

³⁷² „...per Deum autem iuratur communiter et leviter et frequenter sine deliberatione.“ Ord. III, suppl. dist. 39 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...,S. 516.

³⁷³ „...iurans quomodocumque dubium, id est, quod non est simpliciter certum et verum et deliberate, peccat mortaliter, quia ad confirmandum illud quod asserit esse simpliciter certum et verum, inducit testem Deum, cum non sit simpliciter certum. Et hoc modo debent intelligi omnia iuramenta illorum, qui aliquid iurant in iudicio pro quo sententia aliqualis consuevit ferri, non deberet ibi ferri, nisi illud assertum sit simpliciter certum (...). Igitur iurans istum esse criminisum, cum non sit certus, quantumcumque tamen probabiliter coniecturet eum esse talem, (...) peccat mortaliter.“ Ord. III, suppl. dist.39 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and...,S.506-508.

³⁷⁴ „ Et si dicas, Est utile reipublicae, alioquin mali nimis multiplicarentur; respondet Deus: Tuste quod iustum est exsequere [Deut. 16:20]. Sunt enim quaedam mala, quae non sunt punienda per homines, sed reliquenda ultioni divinae, puta omnia in quibus homo ut homo, nec potest sufficienter docere veritatem eo modo quo deberet doceri, ad hoc quod iuste ferratur sententia debita punitiva.“ Ord. III, suppl. dist.39 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...,S. 508.

Widerspruch mit der Nächstenliebe steht. Außerdem, wenn man will, dass alle Taten ohne Ausnahme von den Menschen bestraft werden, zeigt man, dass man auf die Gerechtigkeit Gottes nicht vertraut, was im Widerspruch mit der Gottesliebe steht.

Aber nicht immer ist die absolute Sicherheit nötig, um etwas schwörend zu behaupten. Bei der Beförderung zu gewissen Ämtern braucht man z.B. das Zeugnis, dass der Kandidat dafür nicht unwürdig ist. Obwohl der Zeuge keine absolute Sicherheit über die Würde des Kandidaten hat, sündigt er nicht, denn er behauptet nicht, dass jener würdig ist, sondern nur, dass, soweit er weiss, er nicht unwürdig ist. Gott ist dann nicht als Zeuge einer falschen Sicherheit angerufen.³⁷⁵

Der Meineid ist eine schwerere Sünde als die Lüge, denn er ist nicht nur gegen die Vorschriften der zweiten Tafel des Dekalogs, d.h. gegen die Liebe zu den Mitmenschen, sondern auch gegen die Vorschriften der ersten Tafel, d.h. direkt gegen die Liebe zu Gott, indem er die Verachtung der göttlichen Vollkommenheit einschliesst.³⁷⁶

³⁷⁵ „*Si autem ex lege positiva vel consuetudine habeatur quod iuratus non teneatur deponere de certitudine, sed tantum de credulitate, tunc iurans non peccat, dummodo ex signis probabilibus coniecturet illam partem magis quam alliam, sicut habetur [Decretales Gregorii IX I, tit. 12] : ‘Extra de scrutinio in ordine faciendo’, capitulo unico: ‘Respondet Dominus Papa quod quantum humana fragilitas noscere sinit vel nosse sinit, et scit, et testificatur, illum ad huiusmodi onus officii esse dignum; unde respondet Dominus Papa quod in tali responsione aliquem peccare non credimus dummodo contra conscientiam non loquitur; ...’*“ Ord. III, suppl. dist. 39 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...., S. 508.

³⁷⁶ „*...in periurio duplex est peccatum, mendacium scilicet tamquam materiale sive mentiri, et assumptio nomini Dei in vanum, id est, non solum inutiliter sed irreverenter, id est contra reverentiam. Et primum pertinet ad secundam tabulam, sed secundum pertinet formaliter ad primam, quia irreverentia prohibetur ibi.*“ Ord. III, suppl. dist. 39 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...., S. 510.

6.7- Privates Eigentum:

Demnächst will ich noch einmal die Begründung des privaten Eigentums in Betracht ziehen. Wir haben oben schon gesehen, dass für Scotus das private Eigentum aus dem Prinzip „Das Leben in der Gesellschaft muss friedlich sein“ mit strikter Notwendigkeit nicht abgeleitet werden kann, denn es ist durchaus möglich, in einer friedlichen Gemeinschaft zu leben, in der alles gemeinsam ist. Dennoch steht das private Eigentum *pro statu isto* in größerer Übereinstimmung mit diesem Prinzip, denn wir können empirisch beobachten, dass es für die Menschen in dem jetzigen Zustand schwierig ist, ohne die Trennung der Güter friedlich miteinander zu leben. Das private Eigentum ist also nicht willkürlich, denn unter den jetzigen empirischen Bedingungen kann es besser das Friedensgebot erfüllen.³⁷⁷

Aber dort war die Behandlung dieses Themas zu kurz und wir konnten keine Verbindung des privaten Eigentum mit der Liebe zu Gott finden. Deswegen widmen wir uns jetzt *Ordinatio, IV, dist. 15, q. 2*, wo Scotus ausführlicher über dieses Problem spricht. In dieser Frage erörtert er nämlich die Pflicht zur Rückgabe einer ungerechterweise besessenen Sache.³⁷⁸ Dafür muss er aber auch erläutern, wie und warum eine Sache gerechterweise besessen wird.³⁷⁹

Zuerst sagt er, dass die Trennung der Güter in dem Unschuldzustand, d.h. in dem Zustand, in dem die Menschen von Gott geschaffen wurden, nicht zum Naturgesetz bzw. zum göttlichen Gesetz gehört. Dann gehört die gemeinsame Benützung der Güter zum Naturgesetz.³⁸⁰

Und Scotus gibt uns eine Erklärung dafür. Nach dem richtigen Urteil der Vernunft muss die Benützung der Güter zwei Zwecke erfüllen: sie muss das friedliche Leben zwischen den Menschen und den Lebensunterhalt jedes Menschen sichern. In dem Unschuldzustand würde jeder nur das zu sich nehmen, was er zum Leben braucht. Niemand würde also das zu sich nehmen, was zum Unterhalt eines anderen notwendig wäre. Daher würde auch niemand dazu gezwungen, den eigenen Unterhalt mit Gewalt zu sichern. In diesem Zustand würde die gemeinsame Benützung der Güter besser als die getrennte den Lebensunterhalt jedes Menschen sichern. Jeder würde nämlich leichter die zu seinem Leben notwendigen Dingen

³⁷⁷ Vgl. Abschnitt 3.2.

³⁷⁸ „*Secundo quaero utrum quicumque iniuste abstulerit vel detinuerit rem alienam teneatur illam restituere, ita quod non possit vere poenitere absque tali restitutione.*“ *Ord. IV, dist. 15, q. 2, n.1* in: Wolter, A. B.: Duns Scotus Political and Economic Philosophy, Old Mission, Santa Barbara, 1989, S. 28.

³⁷⁹ „*Hic tria sunt videnda : primo unde dominia sunt distincta, ut hoc dicatur meum et illud tuum et istud est fundamentum omnis iniustitiae in contractando rem alienam, et per consequens omnis iustitia in restituendo eam; ...*“ *Ord. IV, dist. 15, q. 2, n.3* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus` political and ...,S. 32.

³⁸⁰ „*De primo sit haec prima conclusio quod de lege naturae vel divina non sunt dominia rerum distincta pro statu innocentiae; immo tunc erant omnia communia.*“ *Ord. IV, dist. 15, q. 2, n. 3* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus` political and... ,S.32.

erreichen, wenn alles offen zur gemeinsamen Benützung wäre, als wenn einige Dinge nicht allen zugänglich wären. Andererseits würden die Menschen den Frieden in diesem Zustand nicht brechen, denn sie hätten keinen Grund, gewaltsam gegeneinander zu sein. In dem Unschuldzustand würde man folglich besser durch die gemeinsame Benützung der Güter die zwei oben erwähnten Zwecke erfüllen.³⁸¹

Die Gemeinschaft der Güter gehört also zum Naturgesetz im Unschuldzustand, denn sie steht dann in größerer Übereinstimmung mit dem Frieden und mit dem Lebensunterhalt jedes Menschen als das private Eigentum. Scotus sagt uns hier nicht, warum wir den Frieden und den Lebensunterhalt der anderen Menschen wollen müssen. Wir haben aber schon gesehen, dass derjenige, der Gott liebt, auch wollen muss, dass die anderen Mitmenschen Gott lieben. Daher muss er auch die Bedingungen wollen, die ihnen erlauben, Gott zu lieben, z. B. das körperliche Leben, die religiöse Erziehung, usw.³⁸² Es ist aber nicht schwer zu begreifen, dass der Friede und der Lebensunterhalt zu diesen Bedingungen gehören. Mindestens zum Erhalten des körperlichen Lebens der anderen Menschen sind nämlich der Friede und ihr Lebensunterhalt nötig. Der Wunsch, dass die Menschen friedlich miteinander leben, und dass jeder die zu seinem Leben notwendigen Dingen erreichen, gehört also zum Naturgesetz, denn er stammt von der Liebe zu den Mitmenschen bzw. von der Liebe zu Gott.

Die Menschen leben aber heute nicht in diesem Unschuldzustand. Sie nehmen mehr von den Gütern der Welt zu sich als sie zu ihrem Lebensunterhalt brauchen und sind dabei gewaltsam gegen die anderen, die diese Güter auch benutzen dürfen. In gegenwärtigem Zustand der Menschheit ist also die gemeinsame Benützung nicht mehr geeignet, den Frieden zwischen den Menschen und den Lebensunterhalt jedes Menschen zu sichern. Denn wenn die Güter niemandem gehören, würden sich einige Menschen mit Gewalt sie aneignen, was gegen den Frieden ist. Und wenn sich einige Menschen diese Güter aneignen, hätten die anderen Menschen nicht genug für ihren Lebensunterhalt. Die gemeinsame Benützung der Güter erfüllt also heute nicht mehr ihre ursprünglichen Ziele. Sie ist nicht mehr vernünftig. Diese Vorschrift des Naturgesetzes, die im Unschuldzustand gültig wäre, ist folglich heute nicht gültig.³⁸³

³⁸¹ „Ratio ad hoc duplex. Prima, quia usus rerum secundum rectam rationem ita debet competere hominibus sicut congruit ad pacificam conversationem et necessariam sustentationem. In statu autem innocentiae communis usus sine distinctione dominiorum ad utrumque istorum plus valet quam distinctio dominiorum, quia tunc nullus occupasset quod fuisset alteri necessarium, nec oporteret illud ab ipso per violentiam extorqueri, sed quilibet hoc quod primo occurrisset, occupasset ad usum necessarium. Sic etiam magis fuisset ibi sufficientia ad sustentationem, quam si alicui praecluderetur usus alicuius per appropriationem illius factam alteri.“ Ord. IV, dist. 15, q. 2, n. 4 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus` political and..., S. 34.

³⁸² Vgl. Abschnitt 5.4.

³⁸³ „Secunda conclusio est quod istud praeceptum legis naturae de habendo omnia communia revocatum est post lapsum. Et rationabiliter, propter eadem duo. Primo, quia communitas omnium rerum esset contra

Die Teilung der Güter ist also *pro statu isto* vernünftiger als ihre gemeinsame Benützung. Das Naturgesetz bestimmt dennoch nicht, wie diese Teilung konkret durchgeführt werden muss. Die konkrete Teilung der Güter muss also durch ein positives Gesetz geregelt werden und sie ist nur gerecht, wenn das positive Gesetz, das sie regelt, gerecht ist.³⁸⁴

Ein positives Gesetzes ist aber nur gerecht, wenn es von einem Gesetzgeber erlassen wird, der Klugheit und Autorität besitzt. Ein gerechtes Gesetz kann nämlich nicht willkürlich sein. Es muss gemäß einem richtigem Urteil der Vernunft erlassen werden, das erklärt, wie das Gesetz angesichts der konkreten Umständen und der empirischen Erfahrung sein muss, um seine Ziele zu erreichen. Deswegen ist die Klugheit bei dem Gesetzgeber erforderlich. Andererseits kann nicht jedes Urteil von jedem klugen Menschen für die Gemeinschaft verbindlich sein. Zwei Urteile über denselben Stoff können nämlich nicht gleichzeitig als Gesetz für die Gemeinschaft verbindlich sein, wenngleich beide mit Klugheit erdacht wurden. Es muss also eine Person oder eine Gruppe geben, die die Vollmacht besitzt, ein einziges Urteil zu fällen, das für die Gemeinschaft verbindlich ist. Ein positives Gesetz ist also nur gerecht, wenn es von einem Gesetzgeber stammt, der Klugheit und Autorität hat.³⁸⁵

Aber woher entsteht die legitime Autorität eines Gesetzgebers?

Die legitime politische Autorität entsteht nach Scotus aus der allgemeinen Zustimmung der Gemeinschaft. Indem die Menschen einer Gemeinschaft erkannten, dass sie ohne eine Autorität nicht gut miteinander leben könnten, haben sie gemeinsam entschieden, diese Gemeinschaft einer Person oder einer Gruppe anzuvertrauen. Diese Gewalt über die Gemeinschaft kann nur einer Person gegeben worden sein, so dass sein Nachfolger später gewählt werden müsste, oder einer Dynastie, oder einer gewählten Gruppe, usw. Und alle

*pacificam conversationem , cum malus et cupidus occuparet ultra ea quae essent sibi necessaria. Et hoc etiam inferendo violentiam aliis, qui vellent secum eisdem communibus ad necessitatem uti, sicut legitur de Nemroth, qui 'erat robustus venator coram Domino', id est, hominum oppressor. Item , esset contra necessariam sustentationem propter illud, quia fortiores bellatores privarent alios necessariis. Et ideo politia Aristotelis II **Politicae**, quod non sint omnia commnia , multo melior est quam politia Socratis, quam reprehendit de omnibus communibus secundum istum statum quem Aristoteles invenit in hominibus.“ Ord. IV, dist. 15, q. 2, n.5 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus` political and, S. 36. Meine Unterstreichung.*

³⁸⁴ „*Tertia conclusio est quod revocato isto praecepto legis naturae de habendo omnia communia, et per consequens concessa licentia appropriandi et distinguendi communia, non fiebat actualiter distinctio per legem naturae, nec per divinam“ . „Sed licet statim post apprehensionem naturalem de hoc quod est res esse dividendas , occurrat illa tamquam probabilis et manifesta, tamen rationabilius est dicere quod ipsa non sit de lege naturae, sed positiva. Et ex hoc sequitur quod ex aliqua lege positiva fiebat prima distinctio dominiorum. Igitur ut ista distinctio sit iusta, oportet videre quomodo lex positiva talis sit iusta.“ Ord. IV. dist. 15, q. 2, n.6 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus` political and...,S.36-38.*

³⁸⁵ „*Sit ergo conclusio quarta quod lex positiva iusta requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem. Prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam dictet quid statuendum sit pro communitate; auctoritatem, quia lex dicitur a ligando, sed non quaecumque sententia prudentis ligat communitatem, nec aliquem, si nullius praesideat. Quomodo autem prudentia poterit haberi ad excogitandas leges iustas satis patet. Quomodo autem auctoritas iusta quae cum hoc requiritur ad legem iustam?“ Ord. IV, dist. 15, q. 2, n.6 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus` political and...,S.38. Meine Unterstreichung.*

diese Regierungsformen sind gerecht, soweit sie kein Gesetz erlassen, das gegen das göttliche Gesetz bzw. gegen das natürliche Gesetz ist. Es ist nämlich gerecht, einer Person oder einer Gruppe zu gehorchen, wenn wir besser von ihnen als von uns selbst regiert werden.³⁸⁶

Ein Gesetz ist also gerecht, wenn es von einem Gesetzgeber erlassen wird, der eine solche politische Legitimität besitzt und mit Klugheit entscheidet, was impliziert, dass er kein Gesetz gegen das richtige Urteil der Vernunft erlässt, d.h. gegen das Naturgesetz.³⁸⁷

Die Teilung der Güter *pro statu isto* ist folglich gerecht, wenn sie nach einem Gesetz durchgeführt wird, das von einer legitimen Autorität und gemäß dem richtigen Urteil der Vernunft erlassen wird.

Wenn Scotus also sagt, dass die Teilung der Güter nach einem positiven Gesetz vollgezogen werden muss, will er nicht sagen, dass sie willkürlich ist. Damit sie moralisch gut ist, muss sie gemäß dem richtigen Urteil der Vernunft gemacht werden, die sagt, dass die Benützung der Güter so geregelt werden muss, dass der Friede und der Lebensunterhalt jedes Menschen gesichert werden. Sie muss für die Erfüllung dieses Zweckes geeignet sein, denn die Versicherung des Friedens und des Lebensunterhalts jedes Menschen gehört zu den Pflichten des Naturgesetzes im weiteren Sinn, indem sie in Übereinstimmung mit der Liebe zu den Mitmenschen steht.

Wenn Scotus sagt, dass diese Teilung nach dem positiven Gesetz gemacht werden muss, will er also nicht sagen, dass sie gegen das Naturgesetz ist, denn er selbst sagt, dass die Vorschrift des Naturgesetzes des Unschuldzustandes aufgehoben wurde, indem sie den Frieden und den Unterhalt der Menschen *pro statu isto* nicht versichern kann. Das bedeutet aber, dass *pro statu isto* eine andere Vorschrift des Naturgesetzes gilt, die sagt, dass die Güter nicht gemeinsam benützt werden müssen. Aber diese jetzt gültige Vorschrift des Naturgesetzes sagt nicht, wie die Güter konkret geteilt werden müssen. Ein positives Gesetz muss das nach den konkreten Umständen jeder Gemeinschaft regeln.³⁸⁸ Dieses positive

³⁸⁶ „*Auctoritas vero politica, quae est supra extraneos, sive in una persona resideat sive in communitate, potest esse iusta ex communi consensu et electione ipsius communitatis.(...) [Auctoritas politica] respicit cohabitantes quantumcumque nulla consanguinitate vel propinquitate sibi coniunctos, utpote si ad civitatem aliquam aedificandam vel inhabitandam concurrerunt extranei aliqui, videntes se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer consentire, ut vel uni personae vel communitati committerent illam communitatem; et uni personae vel pro se tantum – et successor eligeretur sicut ipse – vel pro se et tota sua posteritate. Et ista auctoritas politica utraque iusta est, quia iuste potest quis se submittere uni personae vel communitati in his quae non sunt contra legem Dei, in quibus melius potest dirigi per illum cui se subicit vel submittit quam per seipsum.*“ *Ord. IV, dist. 15, q.2 n. 7 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus` political and ...*, S.38-40.

³⁸⁷ „*Ergo habemus complete quomodo poterat condi lex positiva iusta, quia ab habente prudentiam in se vel in consiliariis suis, et cum hoc habente auctoritatem iustam aliquo modo dictorum modorum in ista conclusione.*“ *Ord. IV, dist. 15, q. 2, n. 7 in: Wolter,A. B. : Duns Scotus` political and...S.40.*

³⁸⁸ Vgl. Schwendinger,F.: *Metaphysik des Sittlichen nach Duns Skotus*, in : *Wiss. Weish. Bd. II, S. 42: „Daß positive Gesetze unter Umständen notwendig sind, insofern das Naturgesetz eine nähere*

Gesetz ist aber nur moralisch gut, wenn es angesichts der konkreten Umstände geeignet ist, jene Zwecke zu erfüllen.

Daraus kann man sehen, dass es für Scotus keinen scharfen Unterschied zwischen Naturgesetz im weiteren Sinn und gerechtem positivem Gesetz gibt. Beide bestehen in moralischen Vorschriften, die die Beziehung der Menschen zueinander angesichts der Liebe zu Gott ordnen. Ihre Gültigkeit ist kontingent, dennoch sind sie nicht willkürlich. Sie haben eine vernünftige Begründung, in der auch konkrete, empirisch erkennbare Umstände einbezogen werden müssen. Der Unterschied liegt wahrscheinlich darin, dass das Naturgesetz im weiteren Sinn allgemeinere Gültigkeit als das gerechte positive Gesetz hat. Vielleicht ist das Naturgesetz im weiteren Sinn für die Menschen insgesamt in ihrem gegenwärtigen Zustand gültig, während gerechte positive Gesetze nur für besonderen Gruppen angesichts besonderer Umstände gelten.³⁸⁹ Auf jedem Fall gibt es eine nachvollziehbare Begründung für die gerechten positiven Gesetze; denn Scotus ist darüber deutlich, ein gerechtes positives Gesetz muss mit Klugheit, d.h. gemäß dem richtigem Urteil der Vernunft, und in Übereinstimmung mit dem göttlichem bzw. natürlichem Gesetz erlassen werden.

Um das zu bestätigen, will ich darauf aufmerksam machen, dass für Scotus der Verstoß gegen das Eigentum nicht nur ein Verstoß gegen ein menschliches Gesetz ist, sondern auch gegen das göttliche bzw. natürliche Gesetz. Derjenige, die gemäß dem positiven Gesetz eine Sache ungerechterweise besitzt, muss sie dem rechtmäßigen Eigentümer zurückgeben, oder mindestens das tun wollen, sonst sündigt er weiter und seine Beichte ist ungültig.³⁹⁰

Der Verstoß ist unmittelbar gegen ein positives Gesetz. Aber wenn dieses Gesetz gerecht ist, hat die politische Autorität es so gemacht, dass es angesichts der konkreten Umstände für die Versicherung des Friedens und des Unterhalts der Menschen nützlich ist. Daher ist der Verstoß mittelbar auch gegen den Frieden und den Unterhalt anderer Menschen. Er bedroht also auch das Leben anderer Menschen. Daher ist er auch eine Verletzung der Liebe zu den Mitmenschen, was wiederum im Widerspruch mit der Gottesliebe steht. Der Verstoß gegen

Ausführungsbestimmung unbedingt erheischt, ohne sie infolge seiner Unbestimmtheit selber darzubieten, wird beiläufig vermerkt.“

³⁸⁹ Vgl. Schwendinger;F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in: Wiss. Weish. Bd. II, S. 42: *“Symptomatisch für positive Gesetze ist ihre Ungleichheit, Verschiedenheit Veränderlichkeit im geografischen Querschnitt und im zeitlichen Längsschnitt.“*

³⁹⁰ *„De primo dico quod sicut auferre alienum est mortale peccatum contra praeceptum divinum negativum: ‘non furtum facies’, ita et tenere alienum; et ideo sicut necessarium est tenere et servare praecepta negativa, ita necessarium est non tenere alienum domino invito, et per consequens, vel actu statim reddere, vel saltem velle reddere cum fuerit opportunitas“. „Restitutio autem non iungitur a sacerdote sed a lege divina. (...) Et ideo sicut tenens adulteram non est capax poenitentiae, sed irrisor; et ideo veniens ad poenitentiam addit peccatum peccato, ita detinens alienum et voluntate et facto, dum talis est, non est capax alicuius partis poenitentiae.“* Ord. IV, dist.15, q. 2, n.28-29 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus’ political ...,S.78-80.

das Eigentumrecht ist letztlich also auch ein Verstoß gegen die Liebe zu Gott, obwohl die konkrete Regelung davon der Regierung jeder Gemeinschaft überlassen wurde.

6.8- Ersitzung:

Für Scotus ist das nahe Ziel des privaten Eigentums die Versicherung der Friede zwischen den Menschen und des Unterhaltes jedes Menschen. Das bedeutet einerseits, dass das private Eigentum kein Zweck in sich selbst ist. Es kann und muss gemäß den konkreten Umständen durch ein positives Gesetz geändert und angepasst werden, damit sein Ziel erfolgreich erreicht wird. Das bedeutet andererseits, dass das private Eigentum kein absolutes Recht des Individuums ist. Dies Recht wurde dem Individuum von der Gemeinschaft nur zugesichert, um jenen Zweck zu erfüllen, und kann von der Gemeinschaft durch ihren legitimen Vertreter aufgehoben werden, wenn es das erwünschte Ergebnis nicht bewirkt.

All das wird deutlich, wenn man die Begründung von Scotus für die Ersitzung in Betracht zieht. Dort sagt er, dass die Übertragung des Eigentums laut eines gerechten positiven Gesetzes gerecht ist. Es war nämlich ein gerechtes positives Gesetz, dass das Eigentum gerechterweise geschaffen hat. Ein gerechtes positives Gesetz kann folglich auch die Übertragung des Eigentums verordnen, um sein Ziel zu bewirken.³⁹¹

Das ist der Fall der Ersitzung. Das ist die Übertragung des Eigentums eines Gutes, das von seinem Eigentümer für eine bestimmte Zeit vernachlässigt wurde, an seinen wirklichen Besitzer und Nutznießer. Sie ist gerecht, indem sie dem Frieden in der Gemeinschaft dient. Es würde nämlich viel Streit in der Gemeinschaft entstehen, wenn es nicht möglich wäre, ein Gut, das von seinem Eigentümer und von seinen Erben für lange Zeit verlassen wurde, an jemanden zu übertragen, der seit langer Zeit das Gut tatsächlich besitzt und benutzt. Die strenge Anwendung des Eigentumsrechts würde folglich unter solchem Umstand nicht sein Ziel, die Versicherung des Friedens, bewirken. Daher ist es gerecht, ein positives Gesetz zu erlassen, das eine solche Übertragung verordnet.³⁹²

Die Vernachlässigung eines Gutes kann andererseits als ein Verstoß gegen die Gemeinschaft angesehen werden, denn ein verlassenes Gut dient weder dem Frieden noch dem Lebensunterhalt der Mitglieder einer Gemeinschaft. Dieser Verstoß muss aber bestraft

³⁹¹ „De prima translatione sit haec prima conclusio in hoc articulo quod translatio dominii auctoritate legis iustae iusta est. Probat, quia si lex iusta potuit iuste determinare prima dominia, et non minor est auctoritas legis vel principis quod habeo hic pro eodem post divisionem dominorum quam ante, ergo propter causam eandem et eundem effectum potest iuste transferri dominium postquam fuerat alicui appropriatum.“ Ord. IV, dist. 15, q. 2, n. 9 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus` political and ..., S.42.

³⁹² „Et ex hoc dico quod praescriptio in immobilibus et usucapio in mobilibus est iusta translatio. (...) Probat etiam per rationem dupliciter, primo sic: iuste potest illud a legislatore statui quod est necessarium ad pacificam conversationem subditorum; sed dominium rei neglectae, sicut negligitur in praescriptione et usucapione, transferri in occupantem, necessarium est ad pacificam conversationem civium, quia si non transferretur dominium in istum occupantem, sed remaneret apud priorem, habentem rem pro derelicta post quantumcumque tempus, essent lites immortales; nam quantumcumque tempus ille qui neglexit, vel haeres eius, repetere eam rem neglectam, ab alio vel aliis quantumcumque tempore occupatam; ...“ Ord. IV, dist. 15, q.2, n.9 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus` polical and..., S.44.

werden. Daher ist es gerecht, ein positives Gesetz zu erlassen, das die Übertragung des Eigentumsrechtes eines vernachlässigten Gutes als Strafe für diesen Verstoß verordnet.³⁹³

Die Gemeinschaft kann also durch ein gerechtes positives Gesetz das Eigentumsrecht eines Individuums aufheben, denn dieses Eigentumsrechts wurde nur durch die Begründung der Gemeinschaft selbst geschaffen.³⁹⁴

Aber durch diese Aufhebung müssen die Ziele des Eigentums besser erreicht werden, sonst ist sie willkürlich und ungerecht. Andererseits muss sie von der Gemeinschaft insgesamt, d.h. von seinem legitimen Vertreter erlassen werden, und nicht von einem Mitglied allein, oder von einer Gruppe, die nur einen Teil der Gesellschaft vertritt. Ein positives Gesetz muss nämlich mit Klugheit und von der legitimen Autorität erlassen werden, um gerecht zu sein.³⁹⁵

³⁹³ „*Secunda ratio, quia legislator potest iuste per legem punire transgredientem, cuius transgressio vergit in detrimentum reipublicae, et si poena corporali, multo magis poena pecuniaria, et hoc applicando eam fisco; (...) sed negligens rem suam tanto tempore transgreditur, ita quod eius transgressio est in detrimentum reipublicae, quia in impedimentum pacis; ergo iuste potest lex, sicut rem illam neglectam applicare fisco, ita ad pacem maiorem transferre eam in illum qui tanto tempore occupavit, tamquam ministrum legis.*“ *Ord. IV, dist. 15, q. 2 n. 10* in Wolter, A.B.: Duns Scotus` political and..., S. 44-46.

³⁹⁴ „*(... in facto communitatis suppono includi consensum cuiuslibet); ergo illa communitas habens istum consensum quasi iam oblatum per hoc quod quilibet consensit in leges iustas condendas a communitate vel principe, potest per legem iustam cuiuslibet dominium transferre in quemlibet.*“ *Ord. IV, dist. 15, q.2 n. 10* in: Wolter, A.B., : Duns Scotus` political and..., S. 46.

³⁹⁵ Vgl. Fußnote 385.

6.9-Sklaverei:

Zuletzt will ich mich der *Ordinatio IV, dist. 36, q. 1* widmen, wo Scotus seine Meinung über die Sklaverei vorstellt.

Die Sklaverei ist das Institut, durch das ein Mensch einem anderen gehört, als ob er eine Sache wäre. Er hat seinen eigenen Körper nicht mehr zur Verfügung und wird zu einem leblosen Werkzeug seines Besitzers. Der Besitzer kann ihn dementsprechend verkaufen, als ob er Vieh wäre.³⁹⁶

Die Sklaverei ist ungerecht, denn sie macht den Menschen unfähig, tugendhaft bzw. moralisch gut zu sein, indem er durch sie verhindert wird, tugendhafte Handlungen durchzuführen. Sie ist also gegen das Naturgesetz, das sagt, dass jeder Mensch frei geboren ist, d.h. frei geschaffen ist, um gute Handlungen zu vollziehen.³⁹⁷

Dennoch kann sie in zwei Fällen als gerecht angesehen werden. Erstens, wenn ein Mensch freiwillig Sklave werden will. Eine solche Entscheidung ist zwar töricht und vielleicht gegen das Naturgesetz, aber muss beachtet werden, nachdem sie getroffen wurde. Zweitens, wenn die politische Autorität einem Menschen die Sklaverei als Strafe auferlegt, der seine Freiheit missbraucht und der Gemeinschaft schadet. Diese zwei Formen von Sklaverei können also als gerecht beurteilt werden.³⁹⁸

Ausdrücklich lehnt Scotus den Krieg als legitimierenden Grund für die Sklaverei ab. Wenngleich es gerecht ist, einen Angreifer im Krieg zu töten, ist es nicht gerecht, ihn zu versklaven, indem man ihn verschont. Es kann nämlich sein, dass dieser Mensch nicht hartnäckig Angreifer bleibt, sondern friedlich weiterleben will. Es würde dann keinen Grund geben, diesem Menschen seine Freiheit zu entziehen. Diese Versklavung ist folglich gegen das Naturgesetz bzw. gegen die Gerechtigkeit.³⁹⁹

³⁹⁶ „*Ista servitus de qua loquimur, secundum quam dominus potest vendere suum servum, sicut pecudem, est de qua loquitur Aristoteles I Politicorum [c. 4 , 1254 a 11-17] , quia servus non potest exercere actus virtutis, pro eo quod oportet eum ad praeceptum domini exercere actus serviles. {Additio: Et haec servitus est ut aliquis sit totius alterius iuris, et haec non est ad bonum servi sed ad malum, et ista servitus est de qua dicit Aristoteles quod servus est sicut instrumentum inanimatum, nec potest esse bonus et virtuosus; illa servitus non est ad bonum servi, sed ad malum, ut dictum est ideo dicit Apostolus [I Cor. 7:22; Gal. 5: 14] , liberi sciti estis, nolite servitute esse subiecti, etc.} Ista autem non est inducta nisi aliqua lege natura.“ Ord. IV, dist. 36, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...; S. 522.*

³⁹⁷ „*De primo dicitur quod de lege naturae omnes nascuntur liberi;...“ Ord. IV, dist. 36, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...., S.522.*

³⁹⁸ „*Sed qualiter est iusta. Respondeo: sicut dictum est distinctione quinta decima quomodo inceperunt primo dominia iusta, ita dico quod ista vilis servitus potest esse iuste inducta nisi dupliciter: uno modo, quia talis voluntarie subiecit se tali servituti, sed talis subiectio est fatua. Immo forte contra legem naturae est quod homo libertatem suam abdicet. Postquam tamen facta est, necesse servare, quia hoc est iustum . Alio modo, si quis iuste dominans communitati, videns aliquos ita vitiosos, quos libertas eorum et nocet eis et rei publicae, potest iuste punire eos poena servitutis, sicut et iuste posset eos occidere in certis casibus propter bonum reipublicae.“ Ord. IV, dist. 36, q. 1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and...; S.524.*

³⁹⁹ „*Si dicas quod est etiam tertia causa servitutis, utpote si captus in bello servetur et sic servatus a morte, fiat servus deputatus ad serviendum, de hoc dubito, nisi dicatur ‘servus’ ibi ‘servatus’. Nec apparet hic manifeste*

Es gibt also nur zwei Formen von gerechter Sklaverei: die freiwillige und diejenige, die als Strafe fungiert. Alle anderen Formen sind daher ungerecht, und wenngleich sie seit langer Zeit bestehen, bleiben sie ungerecht, denn etwas in sich Ungerechtes wird durch die Zeit nicht gerecht.⁴⁰⁰

Wenn nur die Sklaverei, die freiwillig ist, und diejenige, die als Strafe gilt, gerecht sind, dann kann niemand gerechterweise als Sklave geboren sein. Eine solche eingeborene Sklaverei ist nämlich gegen die Gerechtigkeit, denn durch sie wird ein Mensch gehindert, gute Handlungen zu vollziehen.

Aber wie wird ein Mensch durch die Sklaverei gehindert, gute Handlungen zu vollziehen? Als Beispiel dafür kann man zeigen, dass die Sklaverei ein Hindernis für die Ehe ist.

Oben haben wir gesehen, dass es moralisch gut ist, den Ehevertrag zu schließen, um Kinder zu erzeugen, um sie religiös zu erziehen und um die Promiskuität zu vermeiden, denn diese Handlung letztlich aus Liebe zu Gott vollgezogen wird.⁴⁰¹ Aber derjenige, der seinen eigenen Körper nicht besitzt, kann diesen Vertrag nicht schließen, denn in ihm gibt ein Mensch dem anderen die Verfügung über seinen Körper. Der Sklave kann also diesen Vertrag nicht schließen, denn er besitzt seinen eigenen Körper nicht. Dieser Mensch wird folglich durch die Sklaverei verhindert, diese gute Handlung zu vollziehen.⁴⁰²

Die Sklaverei ist also gegen das Naturgesetz, denn sie verhindert, dass ein Mensch gute Handlungen, wie die Eheschließung, vollzieht, d.h. sie verhindert, dass er Gott durch die Weise der Ehe liebt. Wenn ich folglich jemanden versklave, verstoße ich gegen das Naturgesetz, das sagt, dass ich wollen muss, dass die anderen Menschen Gott lieben, denn ich hindere ihn, Gott auf diese konkrete Weise zu lieben.

Nach dem Naturgesetz sind also alle Menschen frei geboren, d.h. niemand darf durch Versklavung gehindert werden, seinen eigenen Körper zu benutzen, um Gott auf konkrete Weise zu lieben.

iustitia; quia etsi forte captor potuisset occidere captum, si habuit bellum iustum defendendo se, sed non invadendo, et hoc stante pertinacia ipsius contra bellantis; tamen ex quo desinit esse pertinax, quia est in voluntate iam captus, inhumanum videtur sibi infligere poenam contra legem naturae. Non enim est hic quae in secundo casu, quia forte non remanet iste rebellis, nec abuteretur sua libertate, sed forte fieret obediens, et libertate sibi donata bene uteretur.“ Ord. IV, dist. 36, q. 1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will and ...,S.524.

⁴⁰⁰ „...omnes servitutes quae modo sunt essent iniuste, quia illud quod est contra legem naturae numquam potest fieri iustum, quia antiquitas temporis non ratificat crimina, sed magis condemnat; servitus omnis alia ab his duobus casibus est iniusta, et contra legem naturae; ergo potest nullam longinguitate temporis videtur iustum quod dominus iuste dominetur talibus servis.“ Ord. IV, dist. 36, q.1 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will and ..., S.526.

⁴⁰¹ Vgl. Abschnitt 6.1.

⁴⁰² „Secunda conditio [sc. servitutis] est hic specialis, quia haec est permutatio potestatis corporis pro potestate corporis; servus autem non potest dare potestatem sui corporis liberae, sicut illa e converso; et illa nesciens servitutum eius, per consequens non consentit scienter in servum, nec vult commutare potestatem sui corporis

6.10- Schluss:

Die Handlungen, die nicht direkt Gott als Objekt haben, sind in sich moralisch neutral. Das ist wahr mindestens bei den oben diskutierten Beispielen. Die Erzeugung von Kindern ist nämlich in sich weder gut noch schlecht. Sie wird nur gut, wenn sie sich auf die Vermehrung der Liebenden Gottes richtet, d.h. wenn sie aus der vollkommenen Liebe zum unendlichen Gut durchgeführt wird. Die Lüge ihrerseits ist in sich weder gut noch schlecht, denn sie kann ein Scherz sein, der jemanden in Bezug auf etwas ohne Bedeutung täuscht und daher nichts Schlechtes in sich hat. Sie wird nur schlecht, wenn sie jemanden in Bezug auf etwas, das direkt oder indirekt eine Beziehung zur Gottesliebe hat, täuscht und dadurch ihn hindert, Gott zu lieben. Diese Handlung wird folglich nur schlecht, wenn sie direkt oder indirekt gegen die vollkommene Liebe zum unendlichen Gut vollgezogen wird. Das wird durch das Meineidverbot bestätigt. Der Meineid ist nämlich unter allen Umständen verboten, denn er schließt immer den Wunsch ein, dass Gott nicht existiert, was in krassem Widerspruch zur Gottesliebe steht. Auch die Teilung der Güter bzw. das private Eigentum ist in sich weder gut noch schlecht. In dem Unschuldzustand wäre sie schlecht, denn sie würde dann nicht jedem Menschen verhelfen, seinen Lebensunterhalt zu erhalten. Das wäre gegen die Nächstenliebe und dadurch gegen die Gottesliebe. Aber in dem heutigen Zustand der Menschheit ist sie gut; denn sie kann besser den Frieden und den Lebensunterhalt jedes Menschen sichern als die Gemeinschaft der Güter. Daher steht sie in größerer Übereinstimmung mit der Nächstenliebe und der Gottesliebe. Das private Eigentum ist letztlich gut oder schlecht je nachdem, ob es nach den Umständen mit der Liebe zu Gott verbunden ist oder nicht. Die Versklavung eines Menschen ist zuletzt nur moralisch schlecht, indem sie letztlich mit der Liebe zu Gott unvereinbar ist. Denn, wer Gott liebt, der muss auch wollen, dass die anderen Gott lieben. Er darf also nicht verhindern wollen, dass die anderen Menschen Handlungen vollziehen, in denen sie Gott auf konkrete Weise lieben, wie in der Eheschließung. Er darf folglich die anderen nicht zu Sklaven machen; denn durch die Sklaverei werden sie gehindert, diese Handlungen durchzuführen. Daher ist die Versklavung letztlich gegen die Liebe zu Gott und deswegen moralisch schlecht.

Diese Handlungen bekommen also ihren moralischen Wert letztlich gemäß ihrer Orientierung am unendlichen Gute.

Die Handlungen, die direkt Gott als Objekt haben, sind entweder in sich gut oder in sich schlecht, denn sie folgen entweder direkt dem Diktat der Vernunft, das sagt, dass das unendliche Gute zu lieben ist, oder nicht, und kein Umstand kann das ändern. Aber die Handlungen, die nicht direkt Gott als Objekt haben, sind nicht vollkommen gut in sich, denn

sie haben nur ein endliches Gut als direktes Objekt. Sie können dennoch vollkommen gut sein, wenn man in einem Willensakt, der das Endliche als unmittelbares Objekt hat, auch das Unendliche als Ziel dieser Handlung liebt. Durch das Ziel kann nämlich die Liebe zu dem Endlichen eine Liebe zu dem Unendlichen werden. Eine solche Handlung ist dann vollkommen gut, denn sie letztlich aus der Liebe zu Gott vollgezogen wurde, und keine Handlung kann besser als die Liebe zu dem unendlichen Gute sein. Wenn die Handlung dagegen nicht auf Gott zielt, dann bleibt sie dem endlichen Wert ihres unmittelbaren Objekts verhaftet. Sie ist dann entweder moralisch schlecht, wenn sie ein schlechtes Ziel hat, oder mindestens moralisch neutral, wenn sie kein schlechtes Ziel und kein gutes Ziel hat. Sowiesso ist sie mangelhaft, denn durch sie verwirklicht der Mensch nicht seine Fähigkeit, das Unendliche in sich zu lieben.

Das Ziel ist also der erste und wichtigste Umstand bei der Bestimmung der vollkommenen moralischen Gutheit einer Handlung, die nicht Gott als unmittelbares Objekt hat, denn durch das Ziel kann sie auch das Unendliche intendieren.⁴⁰³

Aber das Ziel ist nicht der einzige relevante Umstand bei dieser Bestimmung. Denn zur Erlangung eines Zieles sind manche Umstände, wie Ort, Art und Weise, Zeit, usw., notwendig, oder mindestens günstig. Wenn wir z. B. Kinder erzeugen, damit sie Gott lieben, ist es günstig, um dieses Ziel zu erreichen, dass sie eine religiöse Erziehung bekommen. Dazu ist es seinerseits günstig, dass die Kinder von dem Vater und der Mutter in einer festen Verbindung, in der Ehe, erzogen werden, usw. Es gibt also Umstände, die zur Erreichung des Zieles relevant sind. Diese Umstände müssen also beachtet werden, damit eine Handlung vollkommen gut ist. Denn wenn man ein Ziel will, will man auch die Bedingungen zur Erreichung dieses Zieles. Wenn man im Gegenteil bewusst diese Bedingungen nicht will, will man auch nicht das Ziel und ohne das gebührende Ziel kann keine Handlung vollkommen gut sein.

Die Beachtung der angemessenen Umstände ist demzufolge auch erforderlich zur vollkommenen moralischen Gutheit einer Handlung, die nicht Gott als direktes Objekt hat, denn nur durch diese Beachtung kann sie das intendierte Ziel, das unendliche Gute, erreichen.⁴⁰⁴

Bei der Bestimmung dieser gebührenden Umstände spielen kontingente Wahrheiten eine Rolle, die empirisch feststellen, was *pro statu isto* meistens passiert.⁴⁰⁵ So wird ein Kind *pro*

⁴⁰³ Vgl. Abschnitt 2.6.

⁴⁰⁴ Vgl. Abschnitt 2.6.

⁴⁰⁵ Vgl.dazu Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Skotus,in: Wiss. Weish. Bd. II, S.34-35 und Bd. III, S.167.

statu isto meistens mit mehr Sorgfalt von seinen Eltern als von Fremden erzogen. Das ist zwar keine notwendige Wahrheit, aber sie reicht aus, um zu bestimmen, dass die Erziehung der Kinder durch ihre Eltern *pro statu isto* in größerer Übereinstimmung mit der Gottesliebe steht als die Erziehung durch Fremden.

Aber nicht nur kontingente Wahrheiten werden bei der Bestimmung der angemessenen Umstände benutzt. Prinzipien, wie „man muss das Bessere von zwei Gütern verfolgen“ oder „man muss das Schlechtere von zwei Übeln vermeiden“, werden auch angewendet, die *a priori* durch den formalen Inhalt ihrer Satzglieder erkannt werden kann.

Was konkret das Bessere von zwei Gütern und was in konkret das Schlechtere von zwei Übeln ist, kann durch den größeren Einklang bzw. größeren Missklang mit der Liebe zu Gott entschieden werden. Die Tötung der Ehefrau ist z.B. in größerem Missklang mit der Liebe zu Gott als ihre Verstoßung, denn wir wissen empirisch, dass sie nicht nur Schaden an der Erziehung der Kinder verursacht, was auch die Verstoßung tut und in Widerspruch mit der Liebe zu Gott steht, sondern auch das Leben von einem Menschen zerstört und den Frieden in der Gemeinschaft bricht, was in noch größerem Widerspruch damit steht.

Die Liebe zu dem unendlichen Gute in sich, die *a priori* begründet ist, bleibt immer das letzte Kriterium zur Bestimmung der Moralität einer Handlung, denn sie muss immer das letzte Ziel einer guten Handlung sein. Bei der Bestimmung der konkreten moralischen Normen benutzt Scotus empirische Wahrheiten, aber die letzte Begründung ist *a priori*.

Aus dieser Zusammenarbeit von *a priori* und *a posteriori* Erkenntnissen kann folglich die menschliche Vernunft *pro statu isto* die Gültigkeit konkreter moralischer Normen natürlich anerkennen und dem Willen ihre Erfüllung befehlen. .

„Omnia peccata, quae sunt circa decem praecepta formaliter non tantum sunt mala, quia prohibita, sed quia mala, ideo prohibita, quia ex lege naturae oppositum cuiuslibet fuit malum, et per naturalem rationem potest homo videre, quod quodlibet praeceptum ex illis est tenendum.“

Reportata Parisiensia II, dist. 22, q.1, n.3; Vivès XXIII, 104.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ Vgl. Fußnote 4. Die Autentizität der *Reportata Parisiensia* ist zwar nicht so sicher, wie die der *Ordinatio*. Vgl. Balic, C.: *The Life and Works of John Duns Scotus*, S. 14-21. Hier will ich aber diesen Text nur als eine zusätzliche Bestätigung meiner Interpretation erwähnen, nicht als ihre Grundlage.

7-Naturgesetz und Freiheit Gottes:

In der Beschreibung des Naturgesetzes haben wir gesehen, dass das Naturgesetz im engeren Sinn selbst von Gott nicht widerrufen werden kann. Es besteht in den Geboten, die Gott, das unendliche Gute, als Objekt haben. Sie sind notwendig gültig, denn ihre Wahrheit hängt nur von dem formalen Inhalt der Begriffe ab, die in ihrer Formulierung angewendet werden, und dann gelten sie als moralische Prinzipien, oder können aus solchen Prinzipien durch einen Syllogismus abgeleitet werden. Das bedeutet aber, dass ihre Gültigkeit vor irgendeinem kontingenten Willensakt Gottes entsteht. Der göttliche Intellekt begreift nämlich ihre notwendige Wahrheit, bevor der göttliche Wille etwas über sie entscheidet. Der göttliche Wille muss sich der notwendigen Wahrheit dieser Vorschriften beugen und kann nicht das Gegenteil wollen, um aufrichtig zu sein. Diese Gebote sind also immer und unter allen Umständen gültig und Gott selbst kann von ihnen nicht befreien.⁴⁰⁷

Gott kann dagegen von dem Naturgesetz im weiteren Sinn befreien. Dieses besteht in den Geboten, die die Beziehungen der Menschen miteinander regeln. Diese Vorschriften betreffen folglich die Kreaturen. Ihre Wahrheit ist also kontingent, denn, wenn ihre Wahrheit notwendig wäre, dann müsste sich der göttliche Wille dieser Wahrheiten beugen, d.h. Gott müsste sich vor etwas beugen, das die Kreaturen betrifft. Die Handlung Gottes hinsichtlich der Kreaturen ist aber kontingent. Die Gültigkeit dieser Vorschriften hängt mithin von dem göttlichen Willensakt ab. Sie sind gültig bzw. gut, weil Gott sie will, nicht umgekehrt. Daher ist es prinzipiell möglich, dass Gott von solchen Geboten befreit, wie die Beispiele des Alten Testaments bezeugen.⁴⁰⁸

Aber wir sind auch zu dem Ergebnis gekommen, dass die Gebote des Naturgesetzes im weiteren Sinn nicht willkürlich sind. Sie haben eine vernünftige Begründung, wenngleich sie nicht logisch-notwendig sind. Wir haben auch gesehen, dass es in vielen Fällen, in denen Gott die Menschen von diesen Geboten befreit hat, eine Erklärung dafür gibt.⁴⁰⁹

Es entsteht also das folgende Problem: Wie kann Scotus behaupten, dass die Vorschriften des Naturgesetzes im weiteren Sinn gut sind, weil Gott sie will und nicht umgekehrt, wenn sie nicht willkürlich sind, sondern eine vernünftige Begründung haben? Macht die Existenz einer Begründung nämlich nicht diese Vorschriften in sich gut, so dass Gott sie will, weil sie in sich gut sind und nicht umgekehrt? Ist Scotus also nicht inkonsistent, wie C.R.S. Harris behauptet⁴¹⁰, indem er einerseits sagt, dass Gott absolut frei gegenüber den Kreaturen ist, und

⁴⁰⁷ Vgl. Abschnitt 3.2.

⁴⁰⁸ Vgl. Abschnitt 3.2.

⁴⁰⁹ Vgl. Kapitel 6.

⁴¹⁰ Vgl. Fußnote 5.

andererseits, dass die Gesetze, die die Beziehung zwischen den Menschen regeln, nicht willkürlich sind? Oder ist meine Interpretation falsch und es gibt, wie Thomas Williams behauptet, keine Erklärung, keine Begründung für die Vorschriften des Naturgesetzes im weiteren Sinn, es sei denn, die freie Willensentscheidung Gottes?⁴¹¹

Eine Antwort auf dieses Problem werden wir zuerst in der Unterscheidung zwischen der absoluten Macht Gottes (*potentia absoluta*) und seiner geordneten Macht (*potentia ordinata*) suchen.

⁴¹¹ „So Scotus denies that there is any reason external to the divine will that causes or explains God’s willing as he does with respect to the contingent part of the moral law.“ Williams, Thomas: *The Unmitigated Scotus*;.. S. 176. Vgl. dazu auch: Möhle, Hannes: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus...*,S.330-338; Ingham, Mary Elizabeth: *Ethics and Freedom – An Historical-Critical Investigation of the Scotist Ethical Thought*, S.124-130.

7.1-Potentia absoluta / Potentia ordinata:

In *Ordinatio I, dist. 44, q. un.* stellt Scotus die Frage, ob die Welt von Gott nach einer anderen Ordnung als die aktuelle geschaffen werden könnte.⁴¹²

Einerseits scheint es, dass Gott nicht anders handeln könnte. Er hatte nämlich gute Gründe, um die Welt nach dieser aktuellen Ordnung zu schaffen. Wenn er also die Welt nach anderer Ordnung geschaffen hätte, hätte er diese Gründe nicht beachtet. Die Schöpfung wäre folglich ungeordnet, denn sie wäre gegen diese Gründe. Dieser Schluss ist aber falsch. Gott handelt nicht ungeordnet. Daher konnte Gott nicht anders handeln.⁴¹³

Andererseits ist es nicht logisch unmöglich, dass die Welt anders geschaffen wird. Es gibt nämlich keinen logischen Widerspruch darin. Die aktuelle Ordnung ist also nicht logisch notwendig, und daher könnte Gott die Welt anders schaffen⁴¹⁴.

Um auf diese Frage zu antworten, unterscheidet Scotus zuerst die geordnete Macht (*potentia ordinata*) und die absolute Macht (*potentia absoluta*). In jedem handelnden Subjekt, das gemäß einem richtigen Gesetz handeln kann, aber nicht notwendig gemäß diesem Gesetz handelt, muss man seine geordnete Macht von seiner absoluten Macht unterscheiden. Die geordnete Macht bezeichnet seine Fähigkeit, gemäß diesem Gesetz zu handeln, d.h. gemäß einer Ordnung. Die absolute Macht bezeichnet seine Fähigkeit, jenseits dieses Gesetzes oder gegen es zu handeln, d.h. jenseits einer Ordnung. Diese Distinktion gilt für alle frei handelnden Subjekte, und folglich auch für Gott.⁴¹⁵

Wenn der Handelnde das Gesetz, nach dem er handeln muss, nicht ändern kann und gegen es handelt, dann handelt er ungeordnet. Das Gesetz, d.h. die Ordnung, nach der er handeln muss, um geordnet zu handeln, bleibt bestehen, wenngleich er durch sein absolute Macht gegen es entschieden hat. Wenn er gegen diese Ordnung handelt, handelt er also ungeordnet. Das ist der Fall derjenigen, die unter dem göttlichen Gesetz stehen, denn es steht ihnen nicht

⁴¹² „...quaero istam quaestionem: utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas fieri.“ *Ord. I, dist. 44, q. un., n.1; Vat. VI,363.*

⁴¹³ „Et videtur quod non: quia tunc posset facere res inordinate. Consequens est falsum, ergo et antecedens.“ *Ord. I, dist. 44, q.un., n.1; Vat.VI,363.*

⁴¹⁴ „Contra: Res aliter fieri quam factae sunt, non includit contradictionem; nec est necessarium; igitur etc.“ *Ord. I, dist. 44, q.un.,n.2; Vat.VI, 363.*

⁴¹⁵ „In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam.“ *Ord. I, dist.44, q.un,n.3;Vat.VI,363-364.*

zur Verfügung. Hier kann die absolute Macht des Handelnden seine geordnete Macht überschreiten.⁴¹⁶

Wenn aber das Gesetz dem Handelnden zur Verfügung steht, dann kann er gegen es handeln, ohne ungeordnet gehandelt zu haben. Er kann nämlich das Gesetz ändern, so dass es nicht bestehen bleibt, wenn er gegen es entscheidet. Wenn er gegen eine Ordnung handelt, kann er eine neue Ordnung bestimmen, und gemäß dieser neuen Ordnung kann er geordnet handeln. Hier überschreitet die absolute Macht des Handelnden nicht die geordnete Macht.⁴¹⁷

Das ist der Fall von Gott in Bezug auf einige göttliche Gesetze, nämlich diejenigen, die nicht Gott selbst als Objekt haben. Sie wurden nicht von dem göttlichen Intellekt bestimmt, der ohne Freiheit tätig ist, sondern von dem göttlichen Willen frei festgesetzt. Diese Gesetze sind richtig, nur weil Gott das will, d.h. diese Ordnung besteht, nur weil er will. Diese Gesetze stehen also Gott zur Verfügung.⁴¹⁸

Wenn Gott gemäß den Gesetzen handelt, die er selbst vorbestimmt hat, dann, sagt man, handelt er nach seiner geordneten Macht. Er kann aber auch jenseits dieser selbst gesetzten Grenzen handeln. Er kann nämlich alles, was nicht einen Widerspruch einschließt, tun. Gottes Fähigkeit, jenseits der selbst bestimmten Ordnung zu handeln, nennt man seine „absolute Macht“.⁴¹⁹

Aber bei ihm überschreitet die absolute Macht nicht die geordnete Macht. Wenn er nicht gemäß den Gesetzen bzw. gemäß der Ordnung, die er selbst vorbestimmt hat, handelt, handelt er nicht ungeordnet, denn diese Ordnung, die als Maßstab für das Geordnetsein der Handlung fungiert, steht ihm zur Verfügung. Er kann also andere Gesetze bzw. eine andere Ordnung bestimmen, die genauso so richtig wäre, denn ihre Richtigkeit hängt nur von seinem Willensakt ab. Seine absolute Macht ist folglich immer eine geordnete Macht, denn,

⁴¹⁶ „Quando autem illa lex recta – secundum quam ordinate agendum est – non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non potest excedere potentiam eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate; necessarium enim est illam legem stare – comparando ad tale agens – et tamen actionem ‘non conformatam illi legi rectae’ non esse rectam neque ordinatam, quia tale agens tenetur agere secundum illam regulam cui subest. Unde omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt.“ Ord. I, dist. 44, q.un., n.3; Vat. VI, 364.

⁴¹⁷ „Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex illa recta dictet; et tamen cum hoc potest ordinate agere, quia potest statuere aliam legem rectam secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem sicut secundum priorem;..“ Ord. I, dist. 44, q.un., n.5; Vat. VI, 364-365.

⁴¹⁸ „...dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut praecedit actum voluntatis divinae, ut dictum est distinctione 38; sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta quod ‘omnis glorificandus, prius est gratificandus’, si placet voluntati suae – quae libera est – est recta, et ita est de aliis legibus“ Ord. I, dist. 44, q.un., n.6; Vat. VI, 365.

⁴¹⁹ „Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem,...“ Ord. I, dist. 44, q.un., n.7; Vat. VI, 365-366.

wenngleich eine seiner Handlungen nicht gemäß einer gewissen Ordnung wäre, wäre sie sicher gemäß einer anderen Ordnung.⁴²⁰

Gott kann also auf viele Weise handeln und seine Handlung wäre immer geordnet, denn der Maßstab des Geordnetseins ist sein eigener Wille. Nur das Nichtwiderspruchprinzip setzt eine Grenze dafür.

Die göttliche Ordnung hat zwei Ebenen. Eine ist die allgemeine Ordnung, die in den allgemeinen Gesetzen besteht, wie das Gesetz „Alle unreuigen Sünder müssen verdammt werden“. Die andere ist die partikuläre Ordnung, die in partikulären Urteilen besteht, die gemäß den allgemeinen Gesetzen gefällt werden, wie das Urteil „Dieser unreuige Sünder muss verdammt werden“.⁴²¹

Obwohl es von der oberen Argumentation her deutlich ist, besteht Scotus darauf, zu sagen, dass Gott anders handeln kann in Bezug sowohl auf die allgemeine Ordnung als auch auf die partikuläre Ordnung. Und auf beiden Ebenen wäre seine Handlung geordnet.⁴²²

Dennoch reserviert er den Ausdruck „geordnete Macht“ für den Fall, dass Gott gemäß der selbst bestimmten allgemeinen Ordnung handelt. Wenn er in einem partikulären Fall gegen diese allgemeine Ordnung handelt, sagt man, dass er durch seine „absolute Macht“ verfährt, obwohl auch diese Handlung geordnet ist, denn sein Willensakt ist Maßstab des Geordnetseins der Handlung.⁴²³

Gott kann z.B. durch seine geordnete Macht jemanden retten, der unreuig sterben würde und verurteilt würde, obwohl er das allgemeine Gesetz „jeder, der unreuig stirbt, verurteilt werden wird“ vorbestimmt hat. Da dieser Mensch noch nicht gestorben ist, kann Gott durch die Gnade bewirken, dass er vor dem Tod bereut, und folglich gerettet wird. Er würde dann durch seine geordnete Macht handeln, denn er würde nicht gegen das allgemeine Gesetz

⁴²⁰ „Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includit contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis – secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere – est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, - quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere.“ Ord. I, dist. 44, q.un.,n.8; Vat. VI, 366.

⁴²¹ „Advertendum etiam est quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri, hoc contingit dupliciter: Uno modo, ordine universali, - quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem ‘omnem finaliter peccatorem esse damnandum’ (ut si rex statuat quod omnis homicida moriatur). Secundo modo, ordine particulari, - secundum hoc iudicium, ad quod non pertinet lex in universali, quia est de universalibus causis; de causa autem particulari non est lex, sed iudicium secundum legem, eius quod contra legem (ut quod iste homicida moriatur).“ Ord.I, dist. 44, q.un., n.9; Vat. VI 366-367.

⁴²² „Dico ergo quod Deus non solum potest agere aliter quam ordinatum est ordine particulari, sed aliter quam ordiantum est ordine universali – sive secundum leges iustitiae – potest ordinare agere,...“ Ord. I, dist. 44, q.un., n.10; Vat. VI 367.

⁴²³ „Potentia tamen ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectae de aliquo particulari.“ Ord. I, dist. 44, q.un., n.11; Vat. VI, 367.

jemanden retten, sondern nur veranlassen, dass dieser gemäß dem Gesetz gerettet wird. Durch seine geordnete Macht kann er aber nicht z.B. den schon gestorbenen und verurteilten Judas retten, denn diese Handlung wäre nicht gemäß jenem allgemeinen Gesetz. Judas kann er nur durch seine absolute Macht retten, d.h. durch seine Macht, in einem partikulären Fall gegen das allgemeine Gesetz zu handeln.⁴²⁴

Die Antwort auf die Ausgangsfrage lautet also: Gott könnte die Welt nach einer anderen Ordnung als die aktuelle schaffen. Diese andere Schöpfung wäre gleichfalls geordnet wie die aktuelle, denn die Verschiedenheit von der aktuellen Ordnung impliziert nicht die Inexistenz von Ordnung. Wenn Gott andere Gesetze für die Schöpfung gewählt hätte, wäre sie gleichfalls geordnet wie die jetzige und seine Handlung auch, denn seiner freien Willensakt selbst ist der Maßstab des Geordnetseins, sowohl in allgemeiner Ebene als auch in partikulärer Ebene. Nur das Nichtwiderspruchsprinzip setzt seinem Willen eine Grenze.⁴²⁵

⁴²⁴ „*Quod apparet ex hoc quod possibile est Deum salvare quem non salvat, qui tamen morietur in peccato finaliter et damnabitur, - non autem conceditur ipsum posse salvare Iudam iam damnatum (nec tamen hoc [sc.salvare Iudam]est impossibile potentia absoluta Dei, quia non includit contradictionem); ergo istud, scilicet 'salvare Iudam', eo modo est impossibile quo modo possibile est salvare istum [sc.qui morietur in peccato finaliter]: ergo istum potest salvare de potentia ordinata (quod verum est) et illum [sc. Iudam]non. Non quidem ordine particulari (...), sed ordine universal, quia si salvaret, staret modo cum legibus rectis – quas vere praefixit – de salvatione et damnatione singulorum. Staret enim cum illa 'quod finaliter malus damnabitur' (quae est lex praefixa de damnandis), quia iste adhuc non est finaliter peccator, sed potest esse non peccator (maxime dum est in via), quia potest Deus eum gratia sua praevenire; sicut si rex praeveniret aliquem ne faceret homicidium, si non damnat eum, non facit contra legem universalem de homicida. Non autem staret, cum illa particulari lege, quod Iudam salvaret; ...“ *Ord. I, dist. 44, q.un., n.11; Vat. VI, 367-368.**

⁴²⁵ „*Ad argumentum patet quod consequentia non valet, quia si faceret res alio modo quam nunc ordinatum est eas fieri, non propter hoc inordinate fierent, quia si statueret alias leges secundum quas fierent, eo ipso ordinate fierent.“ *Ord. I, dist. 44, q.un., n.13; Vat. VI, 369.**

7.2-Gerechtigkeit Gottes:

In *Ordinatio IV, dist. 46, q.1* stellt Scotus die Frage, ob es in Gott Gerechtigkeit gibt⁴²⁶. In der Antwort auf diese Frage gibt er auch Hinweise darüber, wie die Ordnung der Schöpfung gerecht anzusehen ist.

In einem ersten Versuch behauptet er, dass es in Gott zwei Arten von Gerechtigkeit gibt: die Aufrichtigkeit des Willens in Bezug auf seine eigene Gutheit und die Aufrichtigkeit des Willens in Bezug auf die Forderungen der Kreaturen. Der Unterscheid liegt darin, dass er jenseits der Ersten nicht handeln kann, aber jenseits der Zweiten kann er handeln, obwohl nicht immer, denn er kann weder einen Gerechten noch einen Seligen verdammen.⁴²⁷

Gegen diese Meinung gibt es aber zwei Einwände. Einerseits kann es in Gott nicht zwei Gerechtigkeiten geben, als ob die eine regeln würde und die andere geregelt würde. Bei den Menschen neigt derselbe Habitus der Gerechtigkeit zu dem geeigneten Ziel und zu den Mitteln dafür. Wenn er also vollkommen in Bezug auf das Ziel wäre, wäre er auch vollkommen in Bezug auf die Mittel. In Gott aber ist die Gerechtigkeit vollkommen. Daher zieht man den Schluss, dass Gott keine zweite Gerechtigkeit braucht. Es gibt bei ihm nur eine, die gleichsam zwei Wirkungen hat, nämlich eine hinsichtlich seiner Gutheit und die andere hinsichtlich der Forderungen der Kreaturen.⁴²⁸ Andererseits scheint diese Meinung nicht korrekt zu sein, denn sie behauptet, dass Gott nicht immer jenseits der zweiten Gerechtigkeit handeln kann, indem er nicht einen Gerechten verdammen kann. Er kann nämlich alles wollen, was nicht einen logischen Widerspruch einschließt. Eine Handlung gegen die zweite Gerechtigkeit schließt keinen logischen Widerspruch ein. Daher kann Gott immer jenseits von ihr handeln.⁴²⁹

Angesichts dieser zwei Einwände stellt Scotus seine eigene Lösung vor.

⁴²⁶ „(...) *quaeritur quatuor: primo utrum in Deo sit iustitia,...*“ *Ord. IV, dist. 46* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.238..

⁴²⁷ „*Sic ergo in genere tota illa definitio iustitiae eo modo quod potest ad Deum pertinere, potest reduci ad duo membra, ut primo modo dicatur iustitia rectitudo voluntatis in ordine ad [condecientiam bonitatis divinae; alio modo rectitudo voluntatis in ordine ad] exigentiam eius, quod est in creatura. (...) Et tanta ponitur membrorum istorum distinctio, quod Deus contra primam iustitiam operari non potest, nec praeter eam, sed praeter iustitiam secundam potest operari, licet non universaliter, quia non potest damnare iustum vel beatum.*“ *Ord. I, dist. 46, q.1* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ..., S.242-244.

⁴²⁸ „*Si obicitur quod non potest in Deo esse alia iustitia haec et illa, quia tunc esset regula una, ut prima, et alia regulata, ut secunda; in voluntate autem divina non potest esse rectitudo regulata, et probatur hoc: in nobis idem inclinatur in finem proprium et ad ea quae sunt ad finem, ut sunt ad finem; ergo si illud inclinans ad finem esset simpliciter perfectum, simpliciter perfecte inclinaret ad ea quae sunt ad finem, sicut patet de caritate beatorum. Iustitia divina prima est simpliciter perfecta; ergo praeter illam nulla alia requiritur in voluntate divina.*“; „*Primum istorum forte concederent aliqui, quod non est in Deo duplex iustitia, sed tantum unica habens tamen quasi alium et alium effectum, utpote velle concorditer condecientiae bonitatis suae, et velle concorditer exigentiae creaturae.*“ *Ord. I, dist. 46, q.1* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on ..., S.244.

⁴²⁹ „*Quod autem dicitur quod quandoque non potest agere praeter secundam, non videtur probabile, quia quidquid non includit contradictionem potest simpliciter agere et ita velle. (...) cum ista iustitia secunda*

Es gibt eigentlich nur eine Gerechtigkeit in Gott und zwar nur die Aufrichtigkeit des Willens in Bezug auf seine eigene Gutheit. Dennoch kann man die Bedeutung des Begriffes „Gerechtigkeit“ erweitern. In diesem weiteren Sinn kann man sagen, dass es auch Gerechtigkeit in Gott in Bezug auf die Kreaturen gibt.⁴³⁰

Gerechtigkeit ist in eigentlichem Sinn die *rectitudo* eines Willens, *habitus* der ihn gleichsam natürlich, d.h. gleichsam ohne Freiheit, zu anderem oder zu sich selbst als quasi zu einem anderem geneigt macht. Gott neigt aber natürlich nur zu sich selbst. Alle seine Handlungen in Bezug auf andere Objekte sind kontingent, so dass er sowohl zu etwas als auch zu seinem Gegenteil neigen kann. Daher gibt es in Gott nur eine Gerechtigkeit in eigentlichem Sinn, und zwar die Neigung zu sich selbst als quasi zu einem anderem, d.h., die Neigung zu tun, was seiner eigenen Gutheit angemessen ist.⁴³¹

Wie Gott durch einen einzigen Akt seines Intellekts, der auf sich selbst gerichtet ist, viele andere Objekte kennen kann, so bezieht sich auch der göttlichen Wille durch den einen Akt der einen Gerechtigkeit, der auf sich selbst gerichtet ist, auf viele andere Objekte. Aber es gibt einen Unterschied. Während der Akt des Intellekts notwendig die vielen anderen Objekte kennt, bezieht sich der Akt des Willens auf viele andere Objekte kontingent.⁴³²

Jedoch kann man eine gewisse Angemessenheit zwischen den Kreaturen beobachten, d.h. man kann bemerken, dass die Kreaturen das bekommen, was ihre Wesenheit als angemessen fordert, z.B., dass das Wasser kalt und das Feuer heiß ist. In diesem Sinn kann man sagen, dass Gott „gerecht“ mit den Kreaturen ist, denn er beachtet sozusagen die Forderungen der Kreaturen in der Schöpfung, wie der König „gerecht“ genannt wird, der die Dinge im Staat so organisiert, wie sie ihrer Natur nach verlangen. Es gibt also auch eine „Gerechtigkeit“ Gottes in Bezug auf die Kreaturen. Der Begriff „Gerechtigkeit“ wurde aber hier nicht in seinem

determinet ad aliquid, cuius oppositum non includit contradictionem, potest Deus velle et recte velle.“ Ord. I, dist.46, q.1 in: Wolter,A.B.:Duns Scotus on will and...,S.244.

⁴³⁰ „Non improbando distinctiones, dico brevius ad quaestionem quod in Deo non est nisi unica iustitia re et ratione, tamen praeter illam extendendo iustitiam, potest poni aliqua iustitia, vel magis aliquid iustum, in creaturis. Ord. I, dist. 46, q.1 in: Wolter,A.B.: Duns Scotus on will...; S.244.

⁴³¹ „Primum declaratur, quia cum iustitia proprie sit rectitudo voluntatis habituatae, et per consequens, quasi naturaliter inclinans ad alterum vel ad se quasi ad alterum; et voluntas divina non habet rectitudinem inclinantem determinate ad aliquid, nisi ad suam bonitatem quasi ad alterum (quasi ad quodcumque aliud obiectum mere contingenter se habet, ita quod aequae potest in hoc et in eius oppositum), sequitur quod nullam iustitiam habet nisi ad reddendum bonitati suae illud quod concedet eam.“ Ord. I, dist. 46, q.1 in: Wolter,A.B.:Duns Scotus on will...; S. 246.

⁴³² „Sic etiam habet unum actum rei et rationis ad quem determinate inclinatur illa iustitia quae est respectu voluntatis; sed iste actus ex consequenti respicit multa obiecta secundaria, et hoc eo modo quod dictum est in primo libro [dist.35] quaestio [unica], quod intellectus divinus praeter hoc quod habet unum obiectum primum et unum actum, respicit multa obiecta secundaria. Sed in hoc est differentia ibi et hic, quia intellectus obiecta secundaria ibi necessario respicit; hic autem voluntas obiecta secundaria tantum contingenter.“ Ord. I, dist. 46, q. 1 in: Wolter,A.B. :Duns Scotus on will...;S.246.

eigentlichem Sinn benutzt; denn Gerechtigkeit bedeutet so etwas wie eine natürliche Neigung und es gibt keine natürliche Neigung Gottes hinsichtlich der Kreaturen.⁴³³

Diese Freiheit Gottes in Bezug auf die Kreaturen wird in den Antworten auf einige Einwände weiter hervorgehoben.

Es scheint einerseits, dass jede Handlung Gottes vorbestimmt sein muss, um gerecht zu sein. Der göttliche Intellekt kennt nämlich jede mögliche Handlung, bevor der Wille sie will. Diese Kenntnis ist notwendig und nicht gleichgültig, d.h., sie bestimmt, ob die mögliche Handlung verwirklicht werden muss oder nicht. Der Wille muss also dieser Kenntnis folgen, um gerecht zu sein. Daher kann der göttliche Wille nicht das Gegenteil wollen, denn er ist nicht ungerecht.⁴³⁴

Scotus erwidert, dass der göttliche Intellekt zwar jede mögliche Handlung kennt, bevor der Wille sie will. Dennoch, was die Kreaturen betrifft, ist diese Kenntnis neutral, d.h., sie schreibt nicht vor, ob die Handlung durchgeführt werden muss. Der Wille kann also frei darüber entscheiden.⁴³⁵

Es scheint andererseits, dass Gott nicht wollen kann, dass Petrus verdammt wird. Wenn die Rettung von Petrus gerecht ist und Gott mit Gerechtigkeit das gewollt hat, dann wäre seine Verdammung ungerecht. Gott kann folglich nicht diese Verdammung wollen, denn er ist immer gerecht. Es scheint also, dass Gott nicht das Gegenteil davon wollen kann, was er wirklich gewollt hat.⁴³⁶

Die Antwort lautet: Gott kann Petrus verdammen. Diese Handlung wäre auch gerecht; denn sowohl seine Verdammung als auch seine Rettung sind mit der göttlichen Gutheit vereinbar, die als einziger notwendiger Maßstab der Gerechtigkeit gilt. In Bezug auf die Kreaturen kann also Gott das Gegenteil davon wollen, was er wirklich gewollt hat, denn keine Kreatur ist notwendig mit seiner Gutheit verbunden.⁴³⁷

⁴³³ „Secundo modo iustum dicitur in creatura esse ex correspondentia unius ad aliquid (sicut iustum est ex parte creaturae ignem esse calidum et aquam frigidam, ignem sursum et aquam deorsum, et huiusmodi), quia ista natura creata hoc exigit tamquam sibi correspondens; sicut possemus dicere in politiis, quod est quod in solo principe esset iustitia tamen in rebus ordinatis esset quodammodo iustum, ut scilicet tales res sic disponerentur, et sic tales, quia hoc res ipsae, ut natae cedere in usum civium exigunt.“ Ord. I, dist. 46, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will, S.248.

⁴³⁴ „Item, intellectus divinus primo apprehendit agibile, quam voluntas illud velit, et voluntas non potest ab intellectu apprehendente discordare; intellectus autem determinate apprehendit hoc agibile, ita quod non indifferenter hoc et illud, quia tunc errasset; ergo voluntas determinate vult hoc agibile, ita quod non potest velle oppositum, si recte vellit“ Ord. I, dist. 46, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S. 248.

⁴³⁵ „(...) dico quod intellectus apprehendit agibile, antequam voluntas illud velit, sed non apprehendit determinate hoc esse agendum, quod ‘apprehendere’ dicitur ‘dictare’; immo, ut neutrum, offert voluntati divinae, ...“ Ord. I, dist. 46, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.250.

⁴³⁶ „Item, si iustum est Petrum salvari, et Deus hoc iuste vult, ergo iniustum est Petrum damnari, et ita si Deus potest velle, potest aliquid iniustum velle.“ Ord. I, dist. 46, q.1 in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.248-250.

⁴³⁷ „Dico ergo quod potest velle Petrum damnari et recte velle, quid illud particulare iustum ‘Petrum salvari’ non necessario requiritur ad iustum publicum, quin eius oppositum possit ordinari ad illud idem, scilicet ad

Gott ist also eigentlich nur seiner eigenen Gutheit Schuldner. Er gibt den Kreaturen das, was ihre Wesenheiten verlangen, nicht weil er ihnen eigentlich schuldig ist, sondern weil er ihnen freigebig sein will. In Bezug auf die Kreaturen kann man also sagen, dass Gott seiner Freigebigkeit Schuldner ist, aber das Wort „Schuldner“ wird hier nur metaphorisch angewendet, denn die „Schuld“ beruht hier nur auf der freien Entscheidung seines Willens.⁴³⁸

Got hat folglich diese Ordnung für die Schöpfung, in der die Kreaturen das bekommen, was ihre Naturen verlangen, nicht aus Gerechtigkeit im engeren Sinn, sondern sozusagen aus Freigebigkeit gegeben. Er ist nämlich nur seiner Gutheit Schuldner und daraus können nur Pflichten gegenüber sich selbst gezogen werden. Dennoch kann man die Ordnung der Schöpfung „gerecht“ in metaphorischem Sinn nennen, indem sie sozusagen die Forderungen der Kreaturen erfüllt. Diese Erfüllung ist aber aus Gottes Gesichtspunkt nicht notwendig, sondern kontingent.

condecetiam divinae bonitatis. Est enim illud finis quidem nullum ens ad finem determinate necessario requirens.“ *Ord. I, dist. 46, q. 1* in: Wolter, A.B.: Duns Scotus on will..., S.252.

⁴³⁸ „*Ad tertium dico quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligat eam; creaturis autem est debitor ex liberalitate sua, ut communicet eis quod natura sua exigit, quae exigentia in eis ponitur quoddam iustum, quasi secundarium obiectum illius iustitiae;...*“ *Ord. I, dist. 46, q. 1* in Wolter, A.B.: Duns Scotus on will ..., 252.

7.3-Schluss:

Aus diesen zwei Texten wird es noch einmal deutlich, in welchem Sinn frei Gott gegenüber den Kreaturen ist. Er hat keine Pflicht gegenüber ihnen. Er könnte die Welt nicht geschaffen haben oder eine andere Ordnung für sie bzw. eine andere moralische Ordnung für die Menschen gewollt haben. Daher ist es sinnlos zu fragen, warum Gott die Welt geschaffen hat, warum er diese bestimmte Ordnung für sie bzw. diese bestimmte moralische Ordnung für die Menschen gewollt hat. Denn für Scotus gibt es letztlich nur eine Antwort auf diese Fragen: Weil Gott das will. Es ist sinnlos, Gründe für seine freie Entscheidung zu suchen, denn es gibt keine Gründe für sie.⁴³⁹

Und trotzdem gibt es eine Grenze in der Freiheit Gottes gegenüber die Kreaturen. Er kann nichts in sich Widersprüchliches wollen.⁴⁴⁰ Gott ist nicht verpflichtet, irgendeine Welt zu schaffen, aber wenn er frei entschieden hat, eine Welt zu schaffen, dann muss sie eine in sich kohärente Welt sein.

Das impliziert, dass jede mögliche moralische Ordnung einer Welt logisch-kohärent sein muss. Gott könnte sowohl die Vorschrift „Du darfst nicht lügen“ als auch die Vorschrift „Du darfst lügen“ erlassen, aber er kann nicht gleichzeitig beide wollen, denn das wäre ein logisches Widerspruch.

Das impliziert aber auch, dass jede mögliche moralische Ordnung einer Welt faktisch-kohärent sein muss. Gott kann eine Welt schaffen, in der die Erziehung keinen Einfluss auf das Verhalten der Menschen ausüben würde. Dann könnte er es unterlassen, den Befehl „die Menschen sollen erzogen werden, um Gott zu lieben“ zu geben, denn faktisch würde das nicht im Widerspruch mit der Gottesliebe stehen. Da er aber frei entschieden hat, eine Welt zu schaffen, in der die Erziehung irgendwie Einfluss auf das Verhalten der Menschen ausübt, was wir durch die Erfahrung erkennen können, muss er diesen Befehl geben, denn faktisch steht die Erlassung dieses Befehls in größerer Übereinstimmung mit der Gottesliebe als seine Unterlassung.

Gott ist also frei, die Ordnung der Welt bzw. ihre moralische Ordnung so zu gestalten, wie er will. Aber er kann nicht im Widerspruch mit den eigenen Entscheidungen handeln. Er kann

⁴³⁹ Vgl. Fußnote 22.

⁴⁴⁰ Das ist auch von Thomas Williams anerkannt: „*God cannot will a contradiction, for example, and he cannot fail to will his own blessednes.*“ The unmitigated Scotus ...,S. 174. Vg. auch: „*Doch daß Gott dieses Mögliche will und nicht anderes, hat seinen Grund allein darin, daß er es will. Denn eine Grenze dieses Wollens liegt für ihn nur im Nichtwiderspruchssatz, insofern er, wenn er die Möglichkeit A gewählt hat, nicht gleichzeitig eine andere, damit nicht kompatible Möglichkeit B wählen kann.*“ Honnefelder, L.: Naturrecht und Geschichte ...,S.18.

nicht sich widersprechende Befehle geben und kann nicht die faktische Welt, die er frei geschaffen hat, bei der Bestimmung einer moralischen Ordnung ignorieren.⁴⁴¹

Aber es gibt noch eine Grenze in der Freiheit Gottes gegenüber den Kreaturen. Er kann nichts wollen, was im Widerspruch mit seiner unendlichen Gutheit steht.⁴⁴² Gott ist frei, eine Welt ohne Menschen zu schaffen, d.h. ohne Wesen, die fähig sind, Gott zu lieben. Aber wenn er einmal frei entschieden hat, Menschen zu schaffen, dann kann er nicht wollen „Die Menschen sollen Gott hassen“, denn das steht im Widerspruch mit seiner unendlichen Gutheit.

Gott ist frei, eine Welt zu schaffen oder nicht. Er ist frei, alle möglichen Welten zu schaffen. Aber wenn er frei entschieden hat, eine Welt zu schaffen, dann muss sie eine kohärente Ordnung haben und diese muss in Übereinstimmung mit seiner unendlichen Gutheit sein. Mit anderen Worten: wenn Gott frei entschieden hat, eine Welt zu schaffen, dann wird *eo ipso* seine *potentia absoluta* auf eine *potentia ordinata* reduziert.⁴⁴³

Diese frei gewollte Ordnung ist nur gut, weil Gott sie gewollt hat, und nicht umgekehrt. Aber sie ist trotzdem eine Ordnung.

Daraus kann man die folgende Schlussfolgerungen ziehen.

⁴⁴¹ „Jede mögliche Ordnung, die für sich genommen nicht anders als kontingent verursacht sein kann, wie Scotus gegen den Neozessitarismus der arabischen Interpretationen des Aristoteles einwendet, ist aber in sich jeweils rational bestimmt, d.h. die diese Ordnung widerspiegelnden Gesetze sind nicht beliebig veränderbar, ohne daß die Ordnung im ganzen eine andere wird.“. Möhle, Hannes: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus..., S.428.

⁴⁴² Vgl. Fußnote 438.

⁴⁴³ „Nur das, was formal ein Widerspruchloses darstellt, kann vom Willen als ‚factibile‘ determiniert werden. Denn die ‚ratio possibilitatis‘ stammt ja, wie Scotus betont, nicht aus dem Akt des Wollens, sondern formal aus dem intelligiblen Inhalt selbst und prinzipiativ aus dem Akt des hervorbringenden Erkennens durch den göttlichen Verstand. Sie ist dem Willen vorgegeben, und der Wille kann sich nur für ein solches complexum determinieren, das innerlich formal möglich ist. Zu welcher der in diesem Sinn möglichen complexa sich der Wille determiniert, ist dagegen kontingent, wobei Scotus offensichtlich davon ausgeht, daß mit der Wahl bestimmter auf Grund ihrer Inhalte möglicher complexa, ist sie einmal getroffen, andere complexa nicht mehr wählbar sind, nicht weil ihre Gehalte als solche nicht miteinander kompossibel sind, sondern sie als Ganze mit dem einmal gewählten Ensemble nicht kompossibel sind. Wenn von den beiden Sätzen ‚Gott weiß, daß a sein wird‘ (Deus scit a fore) und ‚a wird möglicherweise nicht sein‘ (a potest non fore) der zweite als wahr angenommen wird, so ist dies nicht schlechthin unmöglich, wenn a ein solches ist, das sein aber auch nicht sein kann. Es ist aber unmöglich, daß dieser Satz wahr ist, wenn auch der erste ist, weil in diesem Fall dem zweiten Satz eine ‚Unverträglichkeit in bezug auf den ersten‘ (incompossibilitas quantum ad aliam) zukommt. Damit unterscheidet Scotus zwischen einer Klasse der schlechthin möglichen und einer Klasse der kontingenten gewählten complexa. Alle in der zweiten Klasse möglichen Elemente müssen auch Elemente in der ersten sein, nicht aber umgekehrt. Oder, um es mit dem späterem Sprachgebrauch bei Wolff und Leibniz auszudrücken: Die kontingent gewählte Welt ist eine, aber nur eine der möglichen Welten.“ Honnefelder, Ludger: Scientia Transcendens, S. 98. „Every sentence which does not contain a conceptual contradiction is logically possible. Each possibility can be thought of as being actualized. This is, in fact, the interpretation given to the absence of conceptual contradiction as a distinguishing mark of conceptual possibilities (non repugnat esse). It does not mean, however, that any possibility could be actual in the factual world because all possibilities are not compossible.“ Knuuttila, Simon: Time and Modality in Scholasticism, S. 231. Vgl. darüber auch: Knuuttila, Simo: Modalities in Medieval Philosophy, S. 140; Knuuttila, Simo: Being qua Being in Thomas Aquinas und John Duns Scotus, S. 209; Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in: Wiss. Weish. Bd. III, S.97.

A priori kann der Mensch nicht wissen, welche die Ordnung dieser Welt ist, welche die moralische Ordnung dieser Welt ist, denn die Schöpfung der Welt und ihre Ordnung wurde von Gott frei bestimmt. Wir können nämlich nicht wissen, warum Gott diese Welt geschaffen hat, denn es gibt keinen Grund dafür, es sei denn seine freie Willensentscheidung.

Das bedeutet aber nicht, dass wir keine natürliche Erkenntnis über den freien Willen Gottes bezüglich der Welt und ihrer Ordnung erreichen können.

Erstens können wir *a priori* wissen, dass, wenn Gott sich entscheidet, eine Welt zu schaffen, dann muss sie eine in sich und mit der unendlichen Gutheit Gottes kohärente Ordnung haben. Und durch die Erfahrung können wir mindestens wissen, dass Gott diese Welt mit dieser Ordnung gewollt hat, wenngleich wir nicht wissen können, warum er so gewollt hat.

Aposteriorisch können wir also Vieles über die freie Entscheidungen Gottes gegenüber den Kreaturen erkennen. Das gilt sowohl für die sozusagen physische Ordnung der Welt als auch für ihre moralische Ordnung.

So können wir *a priori* nicht wissen, dass Gott will, dass andere Menschen ihn lieben. *A priori* können wir nur wissen, dass, wenn Gott Wesen schaffen will, die fähig sind, ihn zu lieben, dann muss er auch wollen, dass diese Wesen ihn lieben, denn das Gegenteil würde im Widerspruch mit seiner unendlichen Gutheit stehen. Aber durch die Erfahrung können wir wissen, dass Gott in der Tat gewollt hat, Wesen zu schaffen, die ihn lieben können, nämlich die Menschen, und daher können wir wissen, dass er will, dass die anderen Menschen ihn lieben.

Mit anderen Worten: man kann aus der Freiheit Gottes hinsichtlich der Kreaturen nicht den Schluss ziehen, dass die Ordnung der Schöpfung bzw. ihre moralische Ordnung nicht der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Wie wir oben gezeigt haben,⁴⁴⁴ lassen sich die moralischen Vorschriften, die die Beziehungen der Menschen zueinander regeln, zwar nicht ganz *a priori* beweisen, dennoch können wir aposteriorisch ihre vernünftige Begründung erkennen.

Die natürliche Erkennbarkeit des Naturgesetzes im weiteren Sinn gerät in Konflikt mit der Freiheit Gottes nur dann, wenn man, wie Thomas Williams, einerseits anzunehmen scheint, dass die Schöpfung der Welt gleichsam eine Menge von isolierten Entscheidungen wäre, die in keinem Zusammenhang miteinander stehen, und andererseits die Rolle der Erfahrung in dem Prozess der Erkenntnis des Willens Gottes ignoriert. Unter diesen Voraussetzungen kann man zwar unsere Erkenntnis des Naturgesetzes im weiteren Sinn durch unsere natürliche

⁴⁴⁴ Vgl. Kap 5 und 6.

diskursive Vernunft nicht erklären und muss Zuflucht zur übernatürlichen Offenbarung oder zu einer ominösen nicht-diskursiven Erkenntnis nehmen.⁴⁴⁵ Oder man muss, wie C.R.S Harris, behaupten, dass Scotus inkonsistent ist.⁴⁴⁶ Aber diese Voraussetzungen sind nicht die des Scotus selbst.⁴⁴⁷

Die Beispiele des Alten Testaments, in denen Gott von den allgemeinen Geboten befreit hat, die die Beziehungen der Menschen zueinander regeln, wie die Bigamie, die Ehescheidung, bestätigen meine Interpretation. Denn diese Fälle von Befreiung können durch die Besonderheit der Umstände erklärt und begründet werden, so dass sie kein Beweis dafür sind, dass die moralische Ordnung willkürlich von Gott geändert wurde. Es gibt nämlich keine Abschaffung einer Ordnung, wenn man wegen besonderer Umstände von allgemeinen Gesetzen befreit wird.⁴⁴⁸

Dennoch sagt Scotus ausdrücklich, dass Gott eine Handlung unter genau denselben Umständen sowohl erlauben als auch verbieten kann.⁴⁴⁹

Meiner Meinung nach will Scotus mit diesem Satz nur hervorheben, dass die Vorschriften des Naturgesetzes in weiterem Sinn keineswegs *a priori* bestimmt werden können und dass Gott *de potentia absoluta* eine andere Ordnung bzw. moralische Ordnung für die Welt wollen kann.

Es scheint mir nicht, dass Scotus der Meinung war, dass Gott *de potentia ordinata* so handeln kann, d.h. dass er etwas wollen kann, das gegen die Ordnung ist, die er frei bestimmt hat. Scotus hat immer wieder versucht zu erklären, warum ein Dispens hier und dort gegeben wurde. Er war also der Auffassung, dass es immer einen Grund für solche Änderungen der moralischen Ordnung gibt. Wenn es aber immer einen Grund für diese Änderungen gibt, dann sind sie nicht der Ausdruck davon, dass Gott gegen die von ihm selbst gewollte Ordnung

⁴⁴⁵ Vgl. Fußnote 26 und 27.

⁴⁴⁶ Vgl. Fußnote 5.

⁴⁴⁷ „We do not know *a priori* which possible world we are living in. This idea could inspire research into the laws of the actual world in a way different from the Aristotelian science, in which conceptual necessity is required of scientific truths. From Scotus' point of view, this demand appears to be a restriction of our epistemic possibilities concerning the actual world. Thus Scotus says that, by means of inductive research, we can find out what the actual world is like even if the results do not have the certainty of analytical or logical truths (*principia nota ex terminis*).“ Knuutila, Simo: Time and Modality in Scholasticism, S. 223. Vgl. auch: Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in: Wiss. Weish. Bd. III, S.109-110 und Fußnote 440.

⁴⁴⁸ Die Befreiung der Vorschriften des Naturgesetzes im weiteren Sinn kann natürlich nur von Gott gegeben werden, und nicht von den Menschen. Vgl. „Alle anderen Gebote beziehen sich auf Kontingentes und können darum in ihrem Geltungsgrund nicht notwendig sein; sie sind von naturrechtlicher Verbindlichkeit im weiteren Sinne und insofern, als sie den ersten Geboten, die das strikte Naturgesetz meint, entsprechen. Die Konsonanz zwischen ihnen ist keine beliebige, sie ist Ausdruck der gültigen Ordnung dieser von Gottes Liebe frei gewählten Schöpfung oder seiner *potentia ordinata*; denn nichts anderes ist diese. Die Verbindlichkeit im weiteren Sinne ist so stabil wie die Ordnung, aus der sie resultiert: *Legalitas (legis naturae) sequitur ordinem creationis*. Da der Mensch nicht Urheber dieser Ordnung ist, kann er sie nicht lösen, sondern ist durch sie gebunden.“ Wanke, Otto: Thesen zur Naturrechtslehre..., S.209.

⁴⁴⁹ Vgl. Fußnote 159 und 161.

gehandelt hat, sondern von dem Gegenteil, nämlich, dass er diese Ordnung angesichts bestimmter Umstände behalten wollte. Anpassung einer Ordnung ist nämlich keine Abschaffung der Ordnung.⁴⁵⁰

Es scheint also, dass Scotus der Meinung war, dass es eine moralische Ordnung in dieser Schöpfung gibt und, dass sie, sogar in ihre scheinbaren Ausnahmen, der menschlichen Vernunft zugänglich ist

⁴⁵⁰ Vgl. Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus, in: *Wiss. und Weish.* Bd. II, S. 38: „Nicht nach Willkür dispensiert Gott von Geboten, sondern immer nur, wenn es einsichtig um eines höheren Wertes willen notwendig erscheint.“ ; Prentice, Robert : *The Contingent Element Governing ...*, S. 291: „He can, therefore, dispense from them, since they are not necessary. But if he does so, it is for wise purpose in the practical order which are directed to the more efficacious acquisition of man's last end in certain circumstances.“; Gilson, Étienne: *Johannes Duns Scotus*, S. 645: „...wenn Gott von dem dispensiert, was er geboten hat, heißt das nicht, daß das was er geboten hat nicht gut sei, sondern daß das, was er an seine Stelle setzt, im Hinblick auf dasselbe Ziel hic et nunc besser ist.“.

8- Die Notwendigkeit der Offenbarung:⁴⁵¹

In den oberen Kapiteln haben wir gezeigt, dass für Duns Scotus der Mensch *pro statu isto* moralische Wahrheiten natürlich erkennen kann. Das gilt sowohl für die erste moralische Wahrheit, „Gott muss über alles geliebt werden“, die durch den formalen Inhalt der Satzglieder erkannt werden kann, als auch für moralische Wahrheiten, die das Verhalten des Menschen mit sich selbst und miteinander regeln, die aus dem ersten moralischen Prinzip abgeleitet werden können, wenngleich nicht durch eine logisch-notwendige Deduktion.

Wenn aber moralische Wahrheiten dem Menschen *pro statu isto* natürlich zugänglich sind, warum braucht der Mensch eine übernatürliche Offenbarung?

In den oberen Kapiteln haben wir einige Antworten auf diese Frage erwähnt.

Sowie die Offenbarung der Existenz Gottes notwendig war, obwohl sie natürlich erkennbar ist, weil die Menschen am Anfang ignorant waren und komplizierte Beweisführungen nicht folgen konnten, so war auch die Offenbarung der moralischen Wahrheiten notwendig, obwohl sie natürlich erkennbar sind, weil die Menschen verdorben und blind für die moralische Wahrheiten waren.⁴⁵² Sie hat also eine pädagogische Funktion.

Die Offenbarung macht außerdem für alle deutlich, dass die moralischen Wahrheiten, die besonders in den Zehn Geboten ausgedrückt werden, von Gott gewollt werden. Diese Vorschriften werden nämlich mehr befolgt, wenn die Menschen durch die Offenbarung erkennen, dass sie von Gott ausdrücklich verordnet wurden, als wenn sie nur wissen, dass sie von ihrer natürlichen Vernunft befohlen hat. Denn die Menschen fürchten mehr die göttliche Autorität als das eigene Gewissen.⁴⁵³ Die Offenbarung hat also auch eine abschreckende Funktion.

Zuletzt haben wir auch gesehen, dass Scotus zwischen moralisch guter Handlung und verdienstvoller Handlung unterscheidet.⁴⁵⁴ Während die moralisch gute Handlung aus natürlicher Gottesliebe vollgezogen wird, entsteht die verdienstvolle Handlung, d.h. die Handlung, die von Gott als Grund für die Verleihung des letzten Preises akzeptiert wird, nur aus der übernatürlichen Gottesliebe, die intensiver als die natürliche Gottesliebe ist.⁴⁵⁵ Es ist aber wahrscheinlich, dass die übernatürliche Offenbarung eine Rolle bei der Entstehung der

⁴⁵¹ Vgl. dazu Finkenzeller, J.: Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus; Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus; Wolter, Allan B.: Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural, ...S.125-147.

⁴⁵² Vgl. Fußnote 181. Vgl. dazu Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Duns Skotus, in: Wiss. Weish. ,Bd. II,S.48-49.

⁴⁵³ Vgl. Fußnote 312. Vgl. auch dazu Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittliche nach Duns Skotus, in: Wiss. Weish. , Bd. II, S.48-49.

⁴⁵⁴ Vgl. Kap. 2.

⁴⁵⁵ Vgl. Fußnote 122, 123,124 und 212.

übernatürlichen Gottesliebe spielt. Die Offenbarung hätte also auch eine heilbringende Funktion.

Diese verstreuten Hinweisen sind aber keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung. Die wollen wir jetzt suchen, und zwar zuerst in dem Prolog der *Ordinatio*.

8.1-Offenbarung in Prolog der *Ordinatio*:

In *Ordinatio, Prologus, p.1, q.unica* stellt Scotus die Frage, ob eine übernatürliche Offenbarung für den Menschen *pro statu isto* notwendig ist.

Nach der Vorstellung der Meinung einer imaginären Gruppe, der „Philosophen“, die die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung verneinen, legt er die Argumente einer zweiten Gruppe, der „Theologen“, dar, die diese Notwendigkeit bejahen.⁴⁵⁶

Die Argumente der Theologen beruhen aber auf Prämissen, die nicht durch die natürliche Vernunft, sondern durch den Glauben erkannt werden. Sie gelten also nicht gegen diejenigen, die nicht die geglaubte Prämisse akzeptieren. Sie sind nur theologische Überredungen, keine philosophischen Beweise.⁴⁵⁷

Das erste Argument sagt, dass der Mensch eine deutliche Erkenntnis seines Zieles braucht, denn er ist ein Wesen, das nur durch Erkenntnis handelt. Er kann also nur sein Ziel verfolgen, wenn er es kennt.⁴⁵⁸ Deutlich kann aber der Mensch durch seine natürlichen Fähigkeiten sein Ziel nicht erkennen. Folglich braucht er eine übernatürliche Erkenntnis davon.⁴⁵⁹

Natürlicherweise kann der Mensch das einer Natur eigene Ziel durch deren Akte erkennen, die zeigen, dass diese Natur auf dieses Ziel hin ausgerichtet ist. Aber *pro statu isto* erfahren wir in dem Menschen keine Akte, die zeigen, dass die Schau einer nicht-materiellen Substanz das Ziel des Menschen ist. Der Mensch kann also sein Ziel *pro statu isto* nicht deutlich auf natürliche Weise erkennen.⁴⁶⁰

Selbst wenn der Mensch natürlich erkennen könnte, dass sein eigenes Ziel die Schau und der Genuss Gottes ist, würde er einige Eigenschaften des Zieles, die es noch erstrebenswerter machen, natürlicherweise nicht erkennen. Er würde z.B. natürlich nicht erkennen, dass er dieses Ziel nicht nur transitorisch, sondern für immer und nicht nur mit seiner Seele, sondern

⁴⁵⁶ „In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologo vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem.“ *Ord. Prol. p.1, q.un., n.5; Vat.I, 4.*

⁴⁵⁷ „Nota, nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturali: si arguatur ex creditis, non est ratio contra philosophum, quia praemissam creditam non concedet. Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum.“ *Ord. Prol. p.1, q.un., n.12; Vat. I, 9.*

⁴⁵⁸ „Primo sic: omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis. Hanc probo, quia omne agens propter finem agit ex appetitu finis; omne per se agens agit propter finem; igitur omne per se agens suo modo appetit finem.“ *Ord. Prol., p.1, q.un., n.13; Vat. I, 9.*

⁴⁵⁹ „Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis“ *Ord. Prol., p.1, q.un., n. 13; Vat. I, 10.*

⁴⁶⁰ „...nullius substantiae finis propius cognoscitur a nobis nisi ex actibus eius nobis manifestis ex quibus ostenditur quod talis finis sit conveniens tali naturae; nullos actus experimur nec cognoscimus inesse nostrae naturae pro statu isto ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis; igitur non possumus naturaliter cognoscere distincte quod ille finis sit conveniens naturae nostrae.“ *Ord. Prol.,p.1, q. un.; Vat.I, 19-11.*

als Ganzes, d.h. mit seinem Körper und mit seiner Seele, erlangen kann. Die deutliche Kenntnis solcher Eigenschaften des Zieles ist notwendig, damit der Mensch es erfolgreich verfolgt.⁴⁶¹

Die übernatürliche Offenbarung ist also erstens notwendig, weil er auf natürliche Weise sein Ziel nicht deutlich kennen kann.

Zweitens braucht der Mensch eine deutliche Kenntnis der Mittel zur Erreichung des Zieles. Es ist nämlich klar, dass der Mensch sein Ziel verfehlen kann, wenn er nicht weiss, welche Handlungen dazu erforderlich und genügend sind.⁴⁶² Aber natürlicherweise kann der Mensch *pro statu isto* keine Kenntnis über diese Mittel erlangen. Folglich braucht er eine übernatürliche Kenntnis davon.

Der Mensch kann auf natürliche Weise nicht kennen, welche Handlungen zur Erreichung seines letzten Zieles erforderlich sind, denn das Erlangen des Zieles folgt nicht notwendig aus unseren Handlungen, als ob es die natürliche Wirkung aus einer natürlichen Ursache wäre, sondern wird von Gott frei gegeben als ein Preis für einige Handlungen, die er frei dazu erwählt hat, als Grund für die Verleihung dieses Preises zu fungieren. Da die Bestimmung dieser Handlungen frei und kontingent sind, können sie von den Menschen natürlicherweise nicht erkannt werden.⁴⁶³

Die übernatürliche Offenbarung ist also zweitens notwendig, weil der Mensch natürlich die Mittel zur Erreichung seines letzten Zieles nicht kennen kann.

Das dritte Argument beginnt mit der Behauptung, dass die Kenntnis der nicht-materiellen Substanzen am vollkommensten ist, weil sie auf die vollkommensten Dingen geht. Die Kenntnis der Eigenschaften, die ihnen eigentümlich sind, ist vollkommener, und daher notwendiger, als die Kenntnis der Eigenschaften, die sie mit den materiellen Dingen gemeinsam haben, denn sie sind vollkommener als die materiellen Dingen in den

⁴⁶¹ „*Etsi enim daretur quod ratio sufficeret ad probandum quod visio Dei nuda et fructu est finis hominis, tamen non concludetur quod ista perpetuo convenient homini perfecto, in anima et corpore, sicut dicitur in IV distinctio 43. Et tamen perpetuitas huiusmodi boni est conditio reddens finem appetibiliorem quam si esset transitorium. Consequi enim hoc bonum in natura perfecta est appetibilius quam in anima separata, sicut patet per Augustinum XII Super Genesim. Ista igitur et similes condiciones finis necessarium est nosse ad efficaciter inquirendum finem, et tamen ad eas non sufficit ratio naturalis; igitur requiritur doctrina supernaturaliter tradita.*“ Ord. Prol., p.1, q.un., n.16; Vat. I, 11.

⁴⁶² „*Secundo sic: omni cognoscenti agenti propter finem necessaria est cognitio quomodo et qualiter acquiratur talis finis; et etiam necessaria est cognitio omnium quae sunt ad illum finem necessaria; et tertio necessaria est cognitio quod omnia illa sufficiunt ad talem finem.*“ Ord. Prol., p.1, q.un., n.17; Vat. I, 11-12.

⁴⁶³ „*Sed haec tria non potest viator naturali ratione cognoscere. Probatio de primo, quia beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis quae Deus acceptat tamquam digna tali praemio, et per consequens non naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tamquam meritorios acceptante. Istud non est naturaliter scibile, ut videtur, quia etiam errabant philosophi, ponentes omnia quae sunt a Deo immediate esse ab eo necessario. Saltem alia duo membra sunt manifesta: non enim potest sciri naturali ratione acceptatio voluntatis divinae utpote tamquam contingenter*

Eigenschaften, die ihnen eigentümlich sind, als in den Eigenschaften, die sie gemeinsam mit den materiellen Dingen haben. Aber diese Eigenschaften, die ihnen eigentümlich sind, kann der Mensch *pro statu isto* natürlich nicht erkennen. Folglich ist eine übernatürliche Offenbarung darüber notwendig.⁴⁶⁴

Diese besondere Eigenschaften der nicht-materiellen Substanzen können natürlich nicht erkannt werden, denn natürlich haben wir keine direkte Kenntnis der Subjekte dieser Eigenschaften. Die Kenntnis der besonderen Eigenschaften eines Subjektes kann nämlich nur aus der direkten Kenntnis des Subjektes gewonnen werden.⁴⁶⁵

Die Kenntnis, die wir über diese Substanzen *pro statu isto* natürlich haben, ist indirekt. Aus den Wirkungen dieser Substanzen in der sinnlichen Welt können wir etwas über sie erkennen. Aber dadurch erlangen wir keine Kenntnis über ihre besonderen Eigenschaften. Gott, die erste nicht-materielle Substanz, hat z.B. die Eigenschaft, in drei Personen mitteilbar zu sein. Aber aus seinen Wirkungen in der sinnlichen Welt können wir nicht wissen, dass er diese Eigenschaft hat, denn sie entstehen aus ihm nicht als dreifaltig. Durch seine Wirkungen können wir sogar in die Irre geführt werden, und ihm diese Eigenschaft absprechen, denn in keiner Wirkung gibt es eine Natur in drei Personen. Wir können demzufolge natürlicherweise nicht diese besondere Eigenschaft Gottes erkennen.⁴⁶⁶

Die übernatürliche Offenbarung ist also drittens notwendig, weil der Mensch die Eigenschaften der nicht-materiellen Substanzen, die ihnen eigentümlich und daher besonders erkennenswert sind, natürlich nicht erkennen können.

Das vierte Argument sagt, dass der Mensch ein übernatürliches Ziel hat, zu dem er *pro statu isto* nicht aufgelegt ist. Er muss also allmählich dazu gebracht werden, dieses Ziel zu

acceptantis talia vel talia digna vita aeterna, et quod etiam illa sufficiant; dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quae contingenter se habet; igitur etc.“ *Ord. Prol., p.1, q.un., n.18; Vat. I, 12-13.*

⁴⁶⁴ „*Item tertio arguitur contra opinionem philosophorum principaliter. VI Metaphysica: cognitio substantiarum separatarum est nobilissima, quia circa nobilissimum genus; igitur cognitio eorum quae sunt propria eis est maxime nobilis et necessaria, nam illa propria eis sunt perfectiora cognoscibilia quam illa in quibus conveniunt cum sensibilibus. Sed illa propria non possumus cognoscere ex puris naturalibus tantum.*“ *Ord. Prol., p.1, q.un., n. 40; Vat. I, 22.*

⁴⁶⁵ „*Secundo probo idem, quia non cognoscuntur ista propria cognitione propter quid nisi cognita sint propria subiecta, quae sola includunt talia propter quid; sed propria subiecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia; ergo etc.*“ *Ord. Prol., p.1, q.un., n.41; Vat I, 23.*

⁴⁶⁶ „*Nec cognoscimus ista eorum propria demonstratione quia et ex effectibus. Quod probatur: nam effectus vel reliquunt intellectum dubium quoad ista propria, vel abducunt illum in errorem. Quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; proprietates enim eius est quod sit communicabilis tribus; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso in quantum trino. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis deducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectu invenitur una natura nisi in uno supposito.*“ *Ord. Prol., p.1, q.un., n.41; Vat. I, 24.*

wollen. Dazu braucht er aber eine übernatürliche Kenntnis. Daher ist die übernatürliche Offenbarung für die Menschen notwendig.⁴⁶⁷

Gott könnte zwar durch seine absolute Macht unmittelbar diese Verstimmung der Menschen entfernen, so dass sie sofort ihr übernatürliches Ziel suchen würden. Aber das würde alle eigenen Tätigkeiten der Menschen in der Suche des Zieles eliminieren. Das würde nämlich die Freiheit der Menschen beseitigen. Es ist aber besser, dass die Menschen bei der Suche ihres Zieles nicht ihre eigene Tätigkeit bzw. ihre Freiheit verlieren. Der bessere Weg, die Menschen dazu zu bringen, ihr Ziel zu suchen, ist folglich derjenige, der ihnen eine eigene Tätigkeit überlässt. Das kann nur durch eine übernatürliche Kenntnis vorkommen, die ihnen ihr letztes Ziel andeuten kann. Daher ist also die übernatürliche Offenbarung notwendig.⁴⁶⁸

Aber dies vierte Argument ist für Scotus nicht konklusiv. Es ist nämlich nicht bewiesen, dass die natürliche Kenntnis der Menschen *pro statu isto* nicht genug ist, um sie dazu zu bringen, ihr übernatürliches Ziel zu suchen.⁴⁶⁹

Er bietet noch ein fünftes Argument. Natürlich kann der Mensch nur durch das erkennen, was sinnlich erfahrbar ist. Aber andere Kenntnisse sind für die Menschen notwendig. Der Mensch braucht also eine übernatürliche Kenntnis.⁴⁷⁰

Dieses Argument ist aber für Scotus ebenfalls nicht konklusiv. Es ist nämlich nicht bewiesen, dass einige Kenntnisse, die für die Menschen notwendig sind, nicht durch das sinnlich Erfahrbare erreichen werden können. Außerdem ist es nicht bewiesen, dass der Mensch *pro statu isto* nur durch das sinnlich Erfahrbare erkennen kann.⁴⁷¹

Scotus bietet also zusammenfassend drei Gründe, warum der Mensch *pro statu isto* eine übernatürliche Offenbarung braucht. Erstens, weil er natürlicherweise nicht wissen kann, was sein letztes Ziel ist; zweitens, weil er natürlicherweise nicht wissen kann, wie er dieses Ziel

⁴⁶⁷ „Quarto sic arguitur: ordinatum ad aliquem finem ad quem est indispositum, necesse est paulative promoveri ad dispositionem illius finis; homo ordinatur ad finem supernaturalem, ad quem ex se est indispositus; igitur indiget paulative disponi ad habendum illum finem. Hoc fit per cognitionem aliquam supernaturalem imperfectam, qualis ponitur necessaria; igitur etc.“ Ord. Prol., p.1, q.un., n.49; Vat. I, 30.

⁴⁶⁸ „Si autem instetur quod agens perfectum potest statim remove imperfectionem et statim agere, respondeo: quod si posset de potentia absoluta, tamen perfectius est communicare creaturae activitatem respectu suae perfectionis consequendae quam non communicare; potest autem homo habere aliquam activitatem respectu suae perfectionis finalis; igitur perfectius est quod hoc sibi communicetur. Quod non potest sine aliqua cognitione imperfecta praecedente illam cognitionem perfectam ad quam finaliter ordinatur.“ Ord. Prol. P.1, q.un., n.50; Vat. I, 30.

⁴⁶⁹ „Istae duae ultimae rationes [sc. quarta et quinta] non videntur quam plurimum efficaces. Prima enim esset efficax si esset probatum quod homo ordinatur finaliter ad cognitionem supernaturalem (cuius probatio est pertinens ad quaestiones de beatitudine), et si cum hoc ostenderetur cognitionem naturalem non sufficienter disponere pro statu isto ad cognitionem supernaturalem consequendam. Secunda ratio duo petit, scilicet aliquorum cognitionem esse necessariam quae non possunt cognosci per viam sensuum, et quod lumen intellectus agentis est ad talia cognoscibilia limitatum.“ Ord. Prol., p.1, q.un., n.53; Vat. I, 32.

⁴⁷⁰ „Sed illud [sc. lumen intellectus agentis] de se est limitatum ad cognitionem habitam per viam sensitivam et viam sensuum; igitur anima non potest in cognitionem aliquam quae non potest haberi per viam sensus. Sed multorum aliorum cognitio est necessaria pro statu isto; ergo etc.“ Ord. Prol., p.1, q.un., n.51; Vat. I, 31.

erreichen kann, und drittens, weil er natürlicherweise keine Kenntnis über die Eigenschaften haben kann, die die nicht-materiellen Substanzen, und vor allem Gott, nicht gemeinsam mit den materiellen Substanzen besitzen, und die besonders erkennenswert sind.

Gegen diese Konklusion, dass der Mensch *pro statu isto* eine übernatürliche Offenbarung braucht, kann man den folgenden Einwand vorbringen: Ein Mensch kann seiner natürlichen Vernunft folgen, und gute Handlungen vollziehen und schlechte Handlungen vermeiden, wie sie ihm befiehlt. Er kann das machen, ohne getauft zu werden und ohne die übernatürlichen Kenntnisse bekommen zu haben, die ihm normalerweise durch einen anderen Mensch oder durch einen Engel mitteilt würden. Es scheint aber, dass er auch gerettet werden wird, und dass Gott auch ihm den letzten Preisen geben wird. Es scheint also, dass die übernatürliche Offenbarung für die Rettung des Menschen nicht notwendig ist.⁴⁷²

Scotus antwortet, dass Gott in seiner absoluten Macht jeden Menschen retten kann, auch diejenigen, die keine übernatürlichen Kenntnisse besitzen und nur den Urteilen ihrer natürlichen Vernunft folgen. Aber in seiner geordneten Macht gibt er die rettende Gnade, wenn jemand vorher die übernatürlichen Wahrheiten zur Kenntnis genommen hat und ihnen durch einen übernatürlich eingegossenen Glaube zugestimmt hat. Seine rettende Gnade wäre zwar auch ohne die übernatürliche Offenbarung bzw. ohne den übernatürlichen Glauben wirksam. Aber durch die Erteilung einer übernatürlich eingegossenen Erkenntnis ist die Rettung der Menschen vollkommener, denn sie erreicht den Menschen als Ganzen, in seinem Willen und in seinem Intellekt. Daher hat Gott in seiner geordneten Macht die Rettung der Menschen mit dem Besitz von übernatürlichen Kenntnissen verbunden.⁴⁷³

De potentia ordinata ist also die übernatürliche Offenbarung für die Rettung der Menschen notwendig.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Vgl. Fußnote 469.

⁴⁷² „Pone, aliquis est non baptizatus: cum sit adultus, non habeat aliquem docentem, habet bonos motus quales potest habere, conformes rationi rectae naturali, et cavet illa quae ratio naturalis ostendit sibi esse mala. Licet Deus de lege communi talem visitaret, docendo per hominem vel per angelum – sicut Cornelium visitavit – tamen pone quod non docetur ab aliquo, ille salvabitur. Similiter licet postea doceatur, tamen prius est iustus, et ita dignus vita aeterna, quia per bona velle praecedentia doctrinam meretur gratiam qua est iustus; et tamen non habet theologiam, etiam quantum ad prima credibilia, sed tantum cognitionem naturalem. Ergo nihil theologiae est simpliciter necessarium ad salutem.“ *Ord. Prol.*, p.1, q.un., n.54; *Vat. 1*, 33.

⁴⁷³ „Itaque possibile est Deo de potentia absoluta quemlibet salvare, et etiam facere quod mereatur gloriam sine fide infusa si sine illa det gratiam qua habens bene utatur quantum ad velle quod potest habere secundum naturalem rationem et fidem acquisitam, vel sine omni acquisita si doctor desit, licet de potentia ordinata non detur sine fidei habitu praecedente, quia sine illa non ponitur gratia infundi; non propter indigentiam, quasi gratia sine illa non sufficeret, sed propter liberalitatem divinam quae totum reformat; minus etiam perfecte esset homo dispositus quantum ad assensum verorum quorumdam sine fide infusa.“ *Ord. Prol.*, p.1, q.un., n.55; *Vat.1*, 34.

⁴⁷⁴ „Est ergo necessaria theologia, verum est loquendo de potentia ordinata et loquendo de principaliori habitu sive priori pertinente ad theologiam, qui scilicet est fides infusa, et hoc generaliter, quantum ad omnes; ...“ *Ord. Prol.*, p.1, q.un., n.56; *Vat.1*, 34.

Die übliche Offenbarung betrifft nicht einfache, unverbundene Begriffe. Diese werden normalerweise durch den menschlichen Intellekt und durch das sinnliche Bild erzeugt, ohne eine übernatürliche göttliche Intervention. Es besteht auch die Möglichkeit, dass ein einfacher Begriff übernatürlich offenbart wird, wie in einem *raptus*, aber das bleibt außerordentlich.⁴⁷⁵

Die übliche Offenbarung besteht also in der Verbindung von Begriffen. Es werden nicht einfache Begriffe, sondern Sätze übernatürlich offenbart, die der Mensch natürlicherweise nicht erkennen kann und deren Erkenntnis dennoch wegen der drei oben genannten Gründen den Menschen notwendig ist. Diese Sätze werden folglich übernatürlich den Menschen offenbart, denn keiner konnte sie natürlich erkennen.⁴⁷⁶

Die Notwendigkeit der Offenbarung bedeutet aber keine Entwertung der menschlichen Natur. Es scheint nämlich, dass der Mensch mangelhaft ist, indem er nicht fähig ist, aus eigenen Kräften sein höchstes Ziel zu erkennen und zu erlangen. Es scheint also, dass die menschliche Natur mehr aufgewertet wird, wenn man die Meinung des Aristoteles vertritt, die sagt, dass das höchste Ziel des Menschen in der höchsten Spekulation besteht, die er natürlicherweise ausüben kann, denn in diesem Fall fehlt dem Menschen nicht die Fähigkeit, aus eigenen Kräften sein höchstes Ziel zu erreichen. In Wirklichkeit wird aber die menschliche Natur mehr gewürdigt, wenn man ein Ziel für den Menschen anerkennt, das er aus eigenen Kräften erreichen kann, und noch dazu ein höheres Ziel ihm zuschreibt, das er zwar nicht allein erreichen kann, aber fähig ist, es zu empfangen.⁴⁷⁷

Scotus beraubt den Menschen keiner Fähigkeit, die ihm Aristoteles zuschreibt. Er erkennt in ihm eine zusätzliche Fähigkeit an, nämlich die Fähigkeit, übernatürliche Erkenntnis zu empfangen bzw. ein höheres Ziel rezeptiv zu erreichen. Und das kann nicht als Entwertung des Menschen angesehen werden, denn er spricht ihm nicht weniger, sondern mehr Fähigkeiten zu.

⁴⁷⁵ „*Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia contra rationem tertiam principalem. Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis cognitio supernaturalis est necessaria de lege communi.*“ *Ord. Prol.*, p.1, q.un, n.61; *Vat. 1*; 37-38.

⁴⁷⁶ „*De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adductas, posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria. Istarum igitur notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni et cuilibet ex naturalibus erant neutrae.*“ *Ord. Prol.*, p.1, q.un., n.62; *Vat. 1*, 38.

⁴⁷⁷ „*Et si obicitur quod istud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilioribus, ex II De caelo et mundo, respondeo: si felicitas nostra consisteret in speculatione suprema ad qualem possumus nunc naturaliter attingere, non diceret Philosophus naturam deficere in necessariis. Nunc autem illam concedo posse haberi naturaliter, et ultra, dico aliam eminentiorem posse recipi naturaliter. Igitur in hoc magis dignificatur natura, quam si suprema sibi possibilis poneretur illa*

Eine übernatürliche Offenbarung ist also den Menschen *pro statu isto* notwendig, damit sie ihr letztes Ziel, die Mittel dazu und die besonderen Eigenschaften der nicht-materiellen Substanzen deutlicher erkennen.

Im Folgenden will ich Beispiele solcher notwendigen Erkenntnisse, die wir nur übernatürlich empfangen können, ausführlicher darstellen.

8.2-Die Erkenntnis der Trinität:

In *Quodlibet q. 14* stellt Scotus die Frage, ob die menschliche Seele nur mit ihren natürlichen Fähigkeiten die Dreifaltigkeit Gottes erkennen kann.⁴⁷⁸

Zuerst gibt Scotus einige Erklärungen, die zum Verständnis des Problemes dienen. Diese Frage kann sich erstens auf die natürlichen Fähigkeiten des Menschen in seinem jetzigen Zustand (*pro statu isto*), in dem er seine Natur nicht vollkommen entwickeln kann, oder auf seine Fähigkeiten, in einem hypothetischen zukünftigen Zustand, in dem er seine Natur vollkommen entwickeln kann.⁴⁷⁹ Zweitens bezieht sich die Frage entweder auf die Fähigkeit, eine Erkenntnis rezeptiv zu empfangen, oder auf die Fähigkeit, sie aktiv zu erlangen, d.h. auf die Fähigkeit der Seele, eine Erkenntnis aus sich selbst oder mithilfe der natürlichen Ursachen zu erzeugen.⁴⁸⁰ Drittens gibt es zwei Arten von intellektueller Erkenntnis: die vollkommene und die unvollkommene Erkenntnis. Durch die vollkommene Erkenntnis erreicht man das Objekt in allem, was erkennbar in ihm ist. Dadurch haben wir einen deutlichen und eigenen Begriff des Objektes in sich. Durch die unvollkommene Erkenntnis erreichen wir dagegen nur einen konfusen und nicht-eigenen Begriff des Objektes. Wir erkennen das Objekt dann nicht in sich, sondern in etwas, das das Objekt gemeinsam mit anderen Dingen hat.⁴⁸¹

Die Frage, die uns interessiert, ist also, genau gesagt, ob die menschliche Seele *pro statu isto* natürlich, d.h. aktiv, mindestens eine unvollkommene Erkenntnis der Dreifaltigkeit Gottes erlangen kann.

Scotus antwortet, dass unsere Seele *pro statu isto* mindestens eine unvollkommene Erkenntnis der Begriffe „Gott“ und „dreifaltig“ natürlich erlangen kann.⁴⁸² Der Mensch kann nämlich *pro statu isto* aus den natürlich erkannten Geschöpfen Begriffe abstrahieren, wie „Seiend“, „Gut“, in denen Gott konfus erkannt werden kann, sowie ein konkreter Mensch in

⁴⁷⁸ „*Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere trinitatem personarum in divinis; ...*“ *Quodl. q.14, n.1 [1]*; in Alluntis, Felix, O.F.M. : *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto – Cuestiones Cuodlibetales*, S.494.

⁴⁷⁹ „*Possit igitur intelligi quaestio vel de illa perfectione naturali, quae semper habetur, vel de ista suprema, et tunc in primo intellectu bene proprie dicitur: anima relicta etc. Sed in in isto secundo intellectu, magis proprie quaeritur hoc modo: an anima ad perfectionem naturalem supremam reducta, ex ista perfectione possit sic cognoscere trinitatem.*“ *Quodlibet q. 14, n. 4 [2]*; in Alluntis, F.: *Obras del ...*, S.496.

⁴⁸⁰ „*Secundo, praemitto quod animam posse cognoscere aliquod obiectum, uno modo potest intelligi ipsam posse recipere illam cognitionem, alio modo, ipsam posse attingere in illam cognitionem ; et hoc, vel ex se sola, vel saltem ex concursu causarum, quae natae sunt concurrere naturaliter ad illum effectum.*“ *Quodlibet q.14, n.5 [2]*; in Alluntis, F.: *Obras del ...*, S.496.

⁴⁸¹ „*Tertio, praemitto quod cognitio intellectiva, de qua est quaestio, potest intelligi perfecta aut imperfecta; et intelligo ad propositum , non de perfectione intensiva, sed de perfectione ex parte obiecti, quod scilicet illa intelligatur perfecta, qua attingitur obiectum sub perfecta ratione suae cognoscibilitatis, hoc est, per se propria et distincta; et per oppositum , imperfecta dicatur illa , qua attingatur tantum per accidens, vel tantum in aliquo conceptu communi vel confuso.*“ *Quodlibet q.14, n.7 [2]*; in Alluntis, F.: *Obras del...*, S.497.

⁴⁸² „*Dico quod anima, ex perfectione naturali etiam quam habet in isto statu qui est inter tres status infimus, potest habere intellectionem imperfectam istorum terminorum 'Deus' et 'trinus', non autem perfecta.*“ *Quodlibet q. 14, n.11 [3]*; in Alluntis, F.: *Obras del....*, S.498.

dem allgemeinen Begriff „Lebewesen“ konfus erkannt werden kann. Natürlich kann er den Inhalt solcher Begriffe steigern und Begriffe wie „höchstes Gut“ , „unendliches Seiende“, „erstes Seiende“ erzeugen, die nur Gott zugeschrieben werden kann. Natürlicherweise kann er also Begriffe gewinnen, die sich nur auf Gott beziehen kann, obwohl wir durch sie keine deutliche Erkenntnis von Gott erreichen.⁴⁸³

Diese natürliche Erkennbarkeit eines Begriffes, der nur Gott bedeuten kann, kann auch so gezeigt werden: der Mensch abstrahiert natürlich aus den sinnlichen Dingen die Begriffe „Seiendes“ aus diesem konkreten Seienden und „höchstes“ aus diesem konkreten Höchsten. Da sich diese Begriffe nicht widersprechen, kann er beide Begriffe in einem einzigen intellektuellen Akt erfassen. Der Begriff „höchstes Seiende“ ist also natürlich denkbar.⁴⁸⁴

Natürlich kann er auch den Begriff „dreifaltig“ durch die Abstraktion einer diskreten Quantität erzeugen. Der Mensch kann also *pro statu isto* mindestens eine unvollkommene Erkenntnis der Begriffe „Gott“ und „dreifaltig“ natürlich erlangen.⁴⁸⁵

Diese Konklusion wird dadurch bestätigt, dass der Gläubige und der Ungläubige hinsichtlich des Satzes „Gott ist dreifaltig“ einander widersprechen. Beide haben also eine Erkenntnis der Bedeutung dieser Begriffe, denn sie streiten nicht nur um Wörter. Und diese Erkenntnis ist natürlich, denn der Ungläubige hat keine übernatürliche Erkenntnis empfangen.⁴⁸⁶

Aber wengleich die einfachen Begriffe „Gott“ und „dreifaltig“ natürlich erkannt werden können, bedeutet das nicht, dass der Mensch *pro statu isto* eine Erkenntnis des Satzes „Gott ist dreifaltig“ natürlich erreichen kann.

Er kann diesen Satz nicht *quia*, d.h. durch einen Beweis aus den Wirkungen, erkennen. Man kann nämlich aus einer Wirkung nicht beweisen, dass ihre Ursache eine bestimmte Eigenschaft besitzt, wenn die Ursache auch ohne diese Eigenschaft die Wirkung erzeugen

⁴⁸³ „Breviter, dico quod quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi, et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animali intellecto homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum vel primum vel infinitum, iam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit.“ *Quodlibet q. 14, n. 13 [3]; in Alluntis, F.: Obras del..., S. 499.*

⁴⁸⁴ „...potest idem ostendi quia abstractio `entis` ab hoc ente, et `summi` ab hoc summo in sensibilibus est naturalis, et ista duo sibi coniuncta non habent repugnantiam ; propter quod ratio ista `ens summum` non est ratio in se falsa, sicut loquitur Philosophus V *Metaphysicae cap. De Falso*, quod illa ratio est in se falsa, cuius partes includunt repugnantiam et illa non potest concipi aliquo actu simplici intellectus; et, per oppositorum , ista `ens summum` potest uno actu concipi , quia alterum istorum non repugnat alteri.“ *Quodlibet q. 14, n. 17 [4]; in Alluntis, F.: Obras del ..., S.500.*

⁴⁸⁵ „Consimiliter, abstrahendo a numero proprie accepto, qui scilicet est quantitas discreta, rationem propriae discretionis, haberi potest conceptus eius quod est `trinitas`; et istum modum acquirendi cognitionem simplicem istorum terminorum `Deus` et `trinus`, sufficit natura animae , etiam in hoc statu.“ *Quodlibet q. 14, n.14 [3]; in Alluntis. F.: Obras del..., S.499-500.*

kann. Aber Gott könnte die Welt schaffen, wenngleich er nicht dreifaltig wäre. Daher kann man aus der Existenz der Welt nicht ableiten, dass ihre letzte Ursache dreifaltig ist.⁴⁸⁷

Der Mensch kann auch nicht *propter quid* erkennen, dass Gott dreifaltig ist. *Propter quid* können wir die Eigenschaften von etwas erkennen, indem wir diese Eigenschaften aus einem Begriff davon ableiten, in dem diese Eigenschaften virtuell eingeschlossen sind. Die Eigenschaft eines Objektes, die ihm eigen und besonder ist, kann also *propter quid* nur aus einem Begriff erkannt werden, der ihm eigen und besonder ist, denn nur in ihm ist diese Eigenschaft eingeschlossen. Die Dreifaltigkeit ist aber eine Eigenschaft, die Gott eigen und besonder ist. Sie kann folglich *propter quid* nur aus einem Begriff erkannt werden, der ihm eigen und besonder ist. Natürlicherweise haben wir aber keinen solchen Begriff von Gott. *Pro statu isto* haben wir natürlich keine direkte, sondern nur eine indirekte Erkenntnis von Gott, so dass wir ihn nur in einem konfusen Begriff erfassen können. Der Mensch kann demzufolge auch nicht *propter quid* wissen, dass Gott dreifaltig ist.⁴⁸⁸

Der Mensch kann also *pro statu isto* weder durch eine Erkenntnis *quia* noch durch eine Erkenntnis *propter quid* natürlich wissen, dass Gott dreifaltig ist. Diese Erkenntnis ist aber besonders wertvoll. Denn sie bezieht sich auf eine besondere Eigenschaft, d.h. eine Eigenschaft, die Gott nicht gemeinsam mit den Geschöpfen hat; und die besonderen Eigenschaften der nicht-materiellen Substanzen, vor allem von Gott, sind besonders erkennenswert.⁴⁸⁹ Diese Erkenntnis ist auch darum wertvoll, weil wir durch sie deutlicher das Objekt unserer höchsten Handlung und dadurch unser letztes Ziel als durch unsere rein natürliche Erkenntnis erfassen können.⁴⁹⁰ Eine übernatürliche Offenbarung davon ist also notwendig.

⁴⁸⁶ „*Quod probatur, primo, quia fidelis et infidelis contradicentes sibi de hac propositione 'Deus est trinus et unus', non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus; quod non esset, nisi uterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum.*“ *Quodlibet q. 14, n. 15 [4]; in Alluntis, F.: Obras del..., S.500.*

⁴⁸⁷ „*De scientia autem 'quia', dico quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendum trinitatem in divinis, quia non potest scire illud de causa per effectum demonstratione 'quia', quo circumscripto remanet in causa quidquid est necessarium ad causandum. Sed circumscripta, per impossibile, trinitate, haberetur quidquid necessarium est in Deo ad causandum creaturam, quia et principium formale causandi perfectum, et completum, et suppositum habens illud principium formale perfectum, ut patet in quadam quaestione praehabita de hoc mota; videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum habens principium formale perfectum.*“ *Quodlibet q.14,n.34 [9]; in Alluntis, F.: Obras del ...,S.507.*

⁴⁸⁸ „*De scientia vero 'propter quid', dico quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum 'propter quid' Deum esse trinum; quia notitia eius, quod est propriissimum subiecto, non continetur virtualiter primo et evidenter, nisi in per se et proprio conceptu subiecti, vel in ipso subiecto sic concepto; esse trinum est huiusmodi respectu Dei; igitur non potest sciri 'propter quid' de Deo nisi habito tali conceptu Dei; sed talis non habetur pro statu isto de lege communi, sicut patet in prima conclusione, quae fuit de simplici notitia terminorum.*“ *Quodlibet q.14, n. 35 [9]; in Alluntis, F.: Obras del ...,S.508.*

⁴⁸⁹ Vgl. Fußnote 464.

⁴⁹⁰ Vgl. Fußnote 458.

Die Möglichkeit, die die heutigen Menschen haben, natürlich an die Dreifaltigkeit Gottes zu glauben, indem der Glaube an ein menschliches Zeugnis natürlich entstehen kann⁴⁹¹, und eine menschliche Gemeinschaft, die Kirche, das bezeugt, schließt nicht den übernatürlichen Ursprung dieser Erkenntnis aus, denn der erste Zeuge dieser Wahrheit konnte sie nicht aus eigenen Kräften erkennen.⁴⁹² Außerdem betrifft diese Möglichkeit nur den sogenannten erworbenen Glaube. Der Ursprung des sogenannten eingegossenen Glaubens, der größere Gewissheit als jener erworbene Glaube besitzt, bleibt immer übernatürlich.⁴⁹³

⁴⁹¹ „Potest igitur viator ex natura sua, audita et intellecta communi doctrina Ecclesiae, firma credulitate assentire his quae ipsa docet de fide et moribus, inter quae principale est de Trinitate in divinis.“ *Quodlibet q. 14, n.21 [5]; in Alluntis ,F.: Obras del..., S. 502. Vgl. auch: Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus, S.16-17.*

⁴⁹² Vgl Fußnote 476.

⁴⁹³ „Sed ultra istam fidem acquisitam habemus fidem infusam; et ad illam habendam, licet possit homo ex naturalibus se disponere, non tamen ex natura intrinseca, nec etiam concurrentibus quibuscumque causis naturaliter motivis, intellectus ad eam potest attingere; quia illam solus Deus infundit, qui non est causa naturaliter motiva alicuius intellectus causati.“ *Quodlibet q. 14, n. 22 [5]; in Alluntis,F.: Obras del ...,S.502-503. „Das Prinzip der vollkommenen Gewißheit ist beim Glaubensakt, der aus beiden Habitus hervorgebracht wird, nicht die fides acquisita, sondern die fides infusa.“ Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus, S. 30.*

8.3-Allgemeine Auferstehung:

In *Ordinatio IV, dist. 43, q. 2* stellt Scotus die Frage, ob es natürlich erkannt werden kann, dass es eine allgemeine Auferstehung der Menschen geben wird.⁴⁹⁴ Diese Frage interessiert uns, indem sie von dem endgültigen Zustand der Menschen bzw. von ihrem letzten Ziel handelt.

Ein erster Versuch, diese allgemeine Auferstehung zu beweisen, beginnt mit der spezifischen Form des Menschen. Die spezifische Form eines Menschen ist seine intellektuelle Seele. Die intellektuelle Seele ist aber unverweslich. Daher ist seine spezifische Form unverweslich. Aber die spezifische Form des Menschen wird nicht für immer außerhalb eines Körpers bleiben. Die spezifische Form dieses Menschen wird folglich seinen Körper zurückerhalten, und das ist die Auferstehung.⁴⁹⁵

Wenn es also natürlich erkannt werden kann, dass die spezifische Form des Menschen die intellektuelle Seele ist, dass sie unverweslich ist und dass sie nicht für immer außerhalb eines Körpers bleiben wird, dann kann der Mensch natürlicherweise die allgemeine Auferstehung erkennen. Die Frage ist demzufolge, ob diese drei Sätze natürlich erkannt werden können.

Der erste Satz, dass die intellektuelle Seele die spezifische Form des Menschen ist, kann nach Scotus natürlich erkannt werden. Da alle Tätigkeiten von etwas aus seiner Form entstehen, können wir aus den spezifischen Tätigkeiten von etwas seine spezifische Form identifizieren. Die intellektuelle Erkenntnis ist eine spezifische Tätigkeit des Menschen. Daher ist seine spezifische Form eine intellektuelle Form, d.h. eine intellektuelle Seele.⁴⁹⁶

Der Mensch kann unmittelbar in sich erfahren, dass er Erkenntnisse hat, die nicht aus einem sinnlichen Vermögen entstehen kann. Wir können nämlich allgemeine Begriffe erkennen, die nicht nur die sinnlichen Objekte meinen, z. B. den Begriff „Seiend“. Wir können Beziehungen erkennen, deren Fundament nicht nur die sinnlichen Dingen sind, z.B., dass die sinnlichen Dinge von nicht-sinnlichen Dingen verschieden ist. Wir erkennen Begriffe, wie „Allgemeinbegriff“, „Art“ und „Gattung“, die sich nicht auf konkrete Dinge,

⁴⁹⁴ „Secundo quaero, utrum posset esse notum per rationem naturalem resurrectionem generalem hominum esse futuram?“ Ord. IV, dist. 43, q. 2, n.1; Vivès XX, 34.

⁴⁹⁵ „Primo modo procedendo ex tribus propositionibus concluditur propositum, et illae omnes ratione naturali essent notae, haberemus propositum; sunt autem istae: Prima: **Anima intellectiva est forma hominis specifica**; secunda: **Anima est incorruptibilis**; ex quibus sequitur quod forma specifica hominis sit incorruptibilis. Additur tertia, quod **forma specifica hominis non remanebit perpetuo extra corpus**; sequitur ergo quod aliquando redibit idem. *Ista reditio iterata resurrectio vocatur secundum Damascenum lib 4 cap. 19.*“ Ord. IV, dist. 43, q. 2, n.4; Vivès XX, 36.

⁴⁹⁶ „...ad propositum non invenitur faciliter ratio a priori, neque a posteriori propria, nisi ex propria operatione hominis, siquidem forma innotescit ex operatione, sicut materia ex transmutatione; ex operatione ergo intelligendi arguitur propositum sic: Intelligere est propria operatio hominis; ergo est a propria forma; sed est ab intellectiva; ergo intellectiva est propria forma hominis.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n.6; Vivès XX, 37.

sondern auf andere Begriffe beziehen. Wir stimmen einigen Sätzen zu, ohne die Möglichkeit zu haben, einen Fehler zu begehen, wie „das Ganze ist größer als seine Teile“. Wir können durch den Syllogismus etwas Unbekanntes aus etwas schon Bekanntem ohne Zweifel erkennen. Keine solche Tätigkeit kann aber einem sinnlichen Vermögen zugeschrieben werden.⁴⁹⁷ Sie müssen also aus einem Vermögen entstehen, das nicht mit sinnlichen Vermögen verbunden ist und nicht, wie diese, ausgedehnt ist, denn diese Akte sind nicht ausgedehnt. Ein solches Vermögen ist die intellektuelle Seele. Der Mensch hat folglich eine intellektuelle Seele, die seine spezifische Form ist.⁴⁹⁸

Man kann auch durch die Willensakte zeigen, dass der Mensch eine intellektuelle Seele hat. Natürlich erkennen wir, dass der Mensch sowohl in eine Richtung als auch in die Gegenrichtung handeln kann. Diese Unbestimmtheit kann aber nicht aus einem Trieb entstehen, der mit sinnlichen Organen verbunden ist, denn solche Triebe sind notwendig dazu bestimmt, ihr Objekt zu suchen. Nachdem das Objekt sinnlich erfasst wurde, begehrt dieser Trieb es notwendig und kann nicht anders tun. Die Unbestimmtheit der menschlichen Handlungen muss also aus einem anderen Vermögen entstehen, und das ist der Wille, d.h. das intellektuelle Streben. Es gibt folglich eine intellektuelle Seele im Menschen, die seine spezifische Form ist.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ „...habemus in nobis aliquam cognitionem objecti sub aliqua ratione, sub qua non potest esse actus ejus aliqua cognitio sensitiva; ergo etc. Antecedens probatur, quia experimur in nobis, quod cognoscimus actu universale; experimur enim quod cognoscimus ens, vel qualitatem sub ratione aliqua communiori, quam sit ratio primi objecti sensibilis, etiam respectu supremae sensitivae. Experimur etiam quod cognoscimus relationes consequentes naturas rerum, etiam non sensibilibus et experimur quod distinguimus omne genus sensibile ab aliquo quod non est illius generis. Experimur quod cognoscimus relationes rationes, quae sunt secundae intentiones, scilicet relationem Universalis, Generis et Speciei, etc. et oppositionis, et alliarum intentionum Logicalium. Experimur quod cognoscimus actum illum quo cognoscimus ista, et illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum et susceptivum ejus. Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiae discursus, nec cognitionis illatae; quodcumque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae attribuere; ergo etc.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n.10; Vivès XX, 40.

⁴⁹⁸ „Si talis actus est in nobis formaliter, cum non sit substantia nostra, quia quandoque inest, quandoque non inest, ergo oportet dare sibi aliquod receptivum proprium; non autem aliquod extensum, sive sit pars organica, sive totum compositum, quia tunc ista esset extensa; nec posset esse talis, qualis dicta est, circa objecta qualia dicta sunt; ergo oportet quod insit secundum aliquid inextensum; et quod illud sit formaliter in nobis, illud non [non] potest esse nisi anima intellectiva, quia quaecumque alia forma est extensa.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n.12; Vivès XX, 42.

⁴⁹⁹ „Ex secunda operatione humana, scilicet voluntate, potest probari idem, quia homo est dominus suorum actuum, ita quod in potestate ejus est determinare se ad hoc vel oppositum, sicut dictum est **dist. 25. 2. quaest. 1.** et etiam non tantum ex fide, sed etiam per rationem naturalem. Illa autem indeterminatio non potest poni in aliquo appetitu organico vel extenso, quia quilibet appetitus organicus, vel materialis, determinatur ad certum genus appetibile sibi conveniens, ita quod illud apprehensum non potest non convenire, nec appetitus non approbare; ergo voluntas, qua sic indeterminate volumus, est appetitus non alicujus talis formae, scilicet materialis, et per consequens est alicujus excedentis omnem talem; hujusmodi ponimus intellectivam, et tunc si appetitus ille sit formaliter in nobis, quia et appetere, sequitur quod forma illa sit forma nostra.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n.12; Vivès XX, 43..

Es kann also natürlich erkannt werden, dass die intellektuelle Seele die spezifische Form des Menschen ist.

Der zweite Satz, dass die intellektuelle Seele unverweslich ist, kann nach Scotus natürlich nicht bewiesen werden. Es gibt zwar einige Passagen aus Aristoteles und einige Argumente, die zu implizieren scheinen, dass die intellektuelle Seele unsterblich ist. Dennoch sind sie nicht konklusiv.⁵⁰⁰ Es wäre zu langwierig, hier alle Argumente und alle Widerlegungen, die Scotus in diesem Text vorbringt, wiederzugeben. Deswegen werden wir uns darauf beschränken, nur einige Beispiele vorzustellen.

Die intellektuelle Seele ist erstens unsterblich, denn eine Sache kann durch die Materie sein oder nicht sein. Folglich kann das, was nicht Materie hat, nicht nicht sein. Die intellektuelle Seele hat keine Materie. Sie kann also nicht nicht sein. Sie ist demzufolge unsterblich.⁵⁰¹ Dieses Argument ist aber nicht konklusiv, denn nicht durch die Materie kann eine Sache sein oder nicht sein. Sonst könnte auch die Form des Feuers nicht nicht sein, denn die Form des Feuers hat keine Materie.⁵⁰²

Die intellektuelle Seele ist zweitens unsterblich, denn das Einfache kann nicht von sich selbst getrennt werden. Die intellektuelle Seele ist einfach. Sie kann also nicht von sich selbst getrennt werden. Das bedeutet aber, dass sie nicht von ihrer Form getrennt werden kann, denn sie ist kein Kompositum aus Materie und Form, sondern eine einfache Form. Sie kann folglich nicht von ihrem Sein getrennt werden, denn das Sein wird von der Form gegeben. Sie ist demzufolge unzerstörbar. Die materiellen Dingen sind dagegen zerstörbar, denn sie können als Kompositum aus Materie und Form von ihrer Form getrennt werden und daher von ihrem Sein.⁵⁰³ Dieses Argument ist auch nicht konklusiv, denn nicht alle Zerstörung geschieht durch Trennung. Wenngleich das Sein eines Engels nicht von seiner Form getrennt werden könnte, kann er vernichtet werden.⁵⁰⁴ Sein Sein hat er nämlich nicht von seiner Form.

⁵⁰⁰ „Potest dici, quod licet ad illam secundam propositionem probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrativae, imo nec necessariae.“ Ord. IV, d.43, q.2, n.16; Vivès XX, 46.

⁵⁰¹ „Praeterea 7. **Metaph.** vult quod **materia est, qua res potest esse et non esse; ergo illud quod non habet materiam, non habet talem potentiam non essendi; intellectiva non habet materiam secundum eum, quia est forma simplex.**“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n. 14; Vivès XX, 44.

⁵⁰² „Ad illud **de 7. Mestaphysicae**, vera est illa descriptio materiae; non tamen intelligenda est ita, quod materia est, qua res tantum, cujus ipsa est pars, potest esse et non esse; sed res, sive cujus ipsa est pars, sive quae recipitur in ipsa; alioquin forma ignis non posset non esse, quia materia non est pars formae ignis.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n. 21; Vivès XX, 48.

⁵⁰³ „Praeterea, simplex non potest separari a seipso; anima est simplex; ergo non potest separari a seipsa, nec per consequens separari a suo esse, quia non per aliam formam a se habet esse. Secus est de composito, quod habet esse per formam, quae forma potest separari a materia, et ita esse compositi destrui.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n.14; Vivès XX, 45.

⁵⁰⁴ „Ad aliud, non omnis corruptio est per separationem alterius ab altero; accipiendo enim esse Amgeli, si illud ponatur secundum aliquos aliud ab essentia, illud non est separabile a seipso, et tamen est destructibile per successionem oppositi ad ipsum esse.“ Ord. IV, dist. 43,q.2, n. 22; Vivès XX, 49.

Der Mensch kann drittens wissen, dass die intellektuelle Seele unsterblich ist, denn er weiss natürlich, dass er sich dem Tod zugunsten des Gemeinwesens aussetzen muss. Niemand kann nämlich sein absolutes Nicht-Sein wollen. Wenn er also nicht wusste, dass seine Seele unsterblich ist, könnte er sich dem Tod nicht aussetzen wollen, denn das würde sein absolutes Nicht-Sein bedeuten.⁵⁰⁵ Scotus wendet ein, dass es umstritten ist, dass der Mensch natürlich wissen kann, dass er sich manchmal dem Tod aussetzen muss.⁵⁰⁶

Also, wie man in diesen Beispielen sehen kann, sind die Argumente, die die Unsterblichkeit der intellektuellen Seele zu beweisen versuchen, nicht konklusiv. Man kann ihnen höchstens persuasiven Charakter zugeben.

Der dritte Satz, dass die intellektuelle Seele nicht für immer außerhalb eines Körpers bleiben wird, kann auch nicht natürlich bewiesen werden. Scotus bringt zwar zwei Argumente für diese These vor, aber keines ist schlüssig.

Das erste Argument behauptet, dass der Teil unvollkommen bleibt, solange er außerhalb des Ganzen ist. Die intellektuelle Seele, eine so edle Form, wird nicht für immer unvollkommen bleiben. Sie wird also nicht für immer von ihrem Ganzen, dem ganzen Menschen in Körper und Seele, getrennt bleiben.⁵⁰⁷ Das ist nicht konklusiv, denn die erste Prämisse, dass der Teil außerhalb des Ganzen unvollkommen ist, ist falsch in Bezug auf die intellektuelle Seele. Diese Seele hat ihre eigene Vollkommenheit sowohl, wenn sie zusammen mit dem Körper ist, als auch, wenn sie von ihm getrennt ist. Sie bekommt keine zusätzliche Vollkommenheit aus seiner Vereinigung mit dem Körper. Sie kann zwar dem Körper seine Vollkommenheit mitteilen, aber dadurch wird sie in sich nicht vollkommener. Daher ist sie in sich nicht unvollkommener, wenn sie sich dem Körper nicht mitteilt.⁵⁰⁸

Das zweite Argument sagt, dass die Trennung von Körper und Seele gewaltsam ist, denn sie ist gegen die natürliche Neigung der Seele, sich dem Körper mitzuteilen. Aber nichts

⁵⁰⁵ „*Praeterea 3. Ethicor. vult quod fortis debet se exponere morti pro republica, et 9.Ethic. vult idem, et secundum iudicium rationis naturalis; ergo secundum rationem naturalem potest cognosci immortalitas animae. Probatio illius consequentiae, quia nullus propter quodcumque bonum virtutis, vel in se, vel in alio, vel communitatis debet, vel potest appetere omnino non esse suum, quia secundum Augustinum 3. de liber. arbitr. non esse non potest appeti; nunc autem si anima non esset immortalis, moriens acciperet non esse totaliter.*“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n. 14; Vivès XX, 44.

⁵⁰⁶ „*Ad aliud de forti fit magna altercatio, an secundum rectam rationem debet se sic exponere morti.*“ Ord. IV, dist. 43, q. 2, n. 22; Vivès XX, 48.

⁵⁰⁷ „*De tertia propositone dicitur eam probari posse per hoc, quod pars extra totum est imperfecta; forma autem tam nobilis non remanebit perpetuo imperfecta; ergo nec separata a toto.*“ Ord. IV, dist. 43, q. 2, n.24; Vivès XX, 54.

⁵⁰⁸ „*Nec rationes istae probant. Prima non, nam illa major: Pars extra totum est imperfecta, non est vera nisi de parte, quae recipit aliquam perfectionem in toto; anima non recipit, sed communicat; et sic potest formari ratio ad oppositum, quia non repugnat alicui aequae perfectio in se manere, licet alteri non communicet suam perfectionem; hoc apparet de causa efficiente, cui non repugnat quatumcumque manere sine effectu suo sed; anima manet aequae perfecta in esse suo proprio, sive conjuncta, sive separata, tamen in hoc habet differentiam, quia separata non communicat suum esse alteri.*“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n. 24; Vivès XX, 55.

Gewaltsames bleibt für immer. Daher wird diese Trennung nicht für immer bleiben.⁵⁰⁹ Es ist auch nicht schlüssig. Es gibt nämlich zwei natürliche Neigungen. Die eine ist die Neigung, die das Unvollkommene in seiner Suche des Vollkommenen hat. Sie ist dem Unvollkommenen wesentlich und seine Aufhebung ist gewaltsam. Die andere ist die Neigung, die das Vollkommene veranlasst, seine Vollkommenheit dem Unvollkommenen mitzuteilen. Sie ist dem Vollkommenen akzidentell und seine Aufhebung ist nicht gewaltsam. Die Neigung der Seele, ihre Vollkommenheit dem Körper mitzuteilen, gehört zur zweiten Art von Neigung. Die Trennung von Körper und Seele ist daher nicht gewaltsam und kann für immer bleiben.⁵¹⁰

Natürlich kann der Mensch folglich nicht erkennen, dass die intellektuelle Seele nicht für immer außerhalb des Körpers bleiben wird.

Der Mensch kann also durch die spezifische Form des Menschen die allgemeine Auferstehung natürlicherweise nicht beweisen. Denn von den drei dazu notwendigen Sätzen, dass die intellektuelle Seele die spezifische Form des Menschen ist, dass die intellektuelle Seele unsterblich ist und dass die Seele nicht für immer außerhalb des Körpers bleiben wird, kann nur der erste natürlich erkannt werden.

Scotus führt noch andere Argumente an, die die Unsterblichkeit des Menschen beweisen wollen. Er nennt sie „a posterioribus“, denn sie fangen nicht von der spezifischen Form des Menschen bzw. von seiner Definition an. Sie sind aber auch nicht konklusiv.⁵¹¹ Als Beispiel gebe ich das Argument aus der Gerechtigkeit Gottes und seine Widerlegung wieder.

Es scheint, dass die Ungerechten in diesem Leben besser als die Gerechten leben. Es muss also ein anderes Leben geben, in dem die Ungerechten bestraft und die Gerechten belohnt werden, wenn es einen gerechten Gott gibt.⁵¹² Dies Argument ist nicht schlüssig, denn wir können natürlich nicht wissen, dass es einen Gott gibt, der gemäß bestimmten Gesetzen bestraft und belohnt. Außerdem ist es nicht unumstritten, dass die Ungerechten besser als die Gerechten leben, denn für einige ist die Sünde eine Strafe in sich und die gute Handlung hat

⁵⁰⁹ „Praeterea, **nullum violentum est perpetuum**, secundum Philosophum , 2. **De Cael. et Mund.** Separatio autem corporis ab anima est violenta, quia contra inclinationem naturalem animae, secundum Philosophum, quia naturaliter inclinatur ad perficiendum corpus.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n.24; Vivès XX, 54.

⁵¹⁰ „...inclinatio naturalis duplex est: Una ad actum primum, et est imperfecti ad perfectum, et concomitatur potentiam essentialem. Alia ad actum secundum, et est perfecti ad perfectionem communicandam, et concomitatur potentiam accidentalem. De prima verum est, quod oppositum ejus est violentum, et non perpetuum, quia ponit imperfectionem perpetuam, quam Philosophus habuit pro inconvenienti, quia ponit in universo causas ablativas cujuscumque imperfectionis. Sed secunda inclinatio, etsi perpetuo suspendatur, nullum violentum proprie dicitur, quia nec imperfectio, nunc autem inclinatio animae ad corpus tantum est secundo modo.“ Ord. IV, dist.43, q.2, n. 25; Vivès XX, 55.

⁵¹¹ „Sed istae rationes a posteriori minus concludunt, quam illae a priori acceptae a propria forma hominis,...“ Ord. IV, dist. 43, q. 2, n. 26; Vivès XX, 56-57.

⁵¹² „Ad hoc adducitur de justitia Dei retribuentis; nunc autem in vita ista virtuosius majores patiuntur poenas, quam vitiosi.“ Ord. IV, dist. 43, q.2, n. 27; Vivès XX, 56.

seinen Lohn in sich. Dies Argument ist folglich kein Beweis der Existenz eines anderen Lebens. Allenfalls ist es eine Plausibilisierung.⁵¹³

Der Mensch kann demzufolge weder durch seine spezifische Form, noch anderswie natürlich erkennen, dass es eine allgemeine Auferstehung der Menschen geben wird. Er kann das nur durch den Glaube erkennen.⁵¹⁴

Damit wir *pro statu isto* erkennen, was unser letztes Ziel ist, nämlich, dass wir bei unserem Tod nicht vernichtet werden und dass wir für immer in Körper und Seele leben werden, brauchen wir also eine übernatürliche Offenbarung, die uns Gott aus Barmherzigkeit, d.h. aus freier Liebe, mitgeteilt hat. Die Offenbarung ist letztlich ein Geschenk Gottes und dafür müssen die Menschen dankbar sein.⁵¹⁵

⁵¹³ „...non enim apparet per rationem naturalem, quod est unus rector hominum secundum leges justitiae retributivae et punitivae. Etiam esto quod sic diceretur quod unicuique in bono actu suo sit retributio sufficiens, sicut dicit Augustinus lib. 1 Confess. Cap. 12. **Jussisti, Domine, et ita est, ut sibi sit poena omnis peccator**, ita quod ipsum peccatum est poena prima peccati. Unde apparet quod Sancti a posteriori arguentes ad propositum, non intendunt facere, nisi quasdam persuasiones probabiles, ...“ Ord. IV, dist. 43, q. 2, n. 27; Vivès XX, 57.

⁵¹⁴ „Breviter ergo nec a priori, nec per rationem principii intrinseci in homine, nec a posteriori, puta per rationem alicujus operationis vel perfectionis congruentis homini, potest probari necessario resurrectio, innitendo lumini naturali; ergo hoc tanquam omnino certum, non tenetur nisi per fidem.“ Ord. IV, Dist. 43, q. 2, n. 28; Vivès XX, 57.

⁵¹⁵ „Ex his apparet quanta sint gratiae referandae misericordiae Creatoris, qui nos per fidem certissimos reddidit in his, qui pertinem ad finem nostrum, et ad perpetuitatem sempiternam, ad quae ingeniosissimi et eruditissimi quasi nihil poterant attingere, ...“ Ord. IV, dist. 43, q. 2, n. 33; Vivès XX, 59.

8.4-Übernatürliches Gottesliebe und ewiges Leben:

Zuletzt will ich *Ordinatio I, dist. 17, p.1, q. 1-2* in Betracht ziehen. In diesem Text diskutiert Scotus die Notwendigkeit der übernatürlichen Tugend der Gottesliebe. Dort erklärt er aber auch die Beziehung zwischen den moralisch guten Handlungen und dem letzten Ziel der Menschen, wo unser Interesse jetzt liegt.⁵¹⁶

Dort sagt er, dass der Mensch natürlicherweise nicht wissen kann, ob eine Handlung aus übernatürlicher Gottesliebe durchgeführt wurde. Denn aus keinen natürlich bekannten Bedingungen der Handlung, aus ihrer Intensität, aus ihrer Mühelosigkeit, aus ihrer Übereinstimmung mit dem Diktat der Vernunft, u.s.w., kann der Mensch unzweideutig wissen, dass sie aus übernatürlicher Gottesliebe entstanden ist.⁵¹⁷ Daher kann der Mensch natürlicherweise nicht wissen, dass die übernatürliche Gottesliebe notwendig ist.

Durch den Glaube bzw. durch die übernatürliche Offenbarung können wir wissen, dass diejenige Handlung, die aus übernatürlicher Gottesliebe entstanden ist, von Gott als eine verdienstvolle Handlung für die Verleihung des höchsten Lohnes akzeptiert wird, d.h., sie wird von seinem freien Willen als Mittel zur Beschenkung des ewigen Leben geordnet.⁵¹⁸

Die menschliche Handlung kann dieses Ziel allein nicht erreichen. Wie gut auch immer sie in sich ist, ist ihre innere Gutheit nicht groß genug, um eine solche Belohnung, das ewige Leben in Schau und Genuss Gottes, zu verdienen. Das ewige Leben kann also nur von Gott als eine Belohnung, die größer als das Verdienst ist, geschenkt werden. In diesem Sinn hat Gott einige menschliche Handlungen erwählt, und zwar diejenige, die aus übernatürlicher Gottesliebe entstehen, um als Grund für die freie Verleihung dieses Lohnes zu gelten.⁵¹⁹

⁵¹⁶ Vgl. darüber auch *Quodlibet q. 17* und die Abschnitte 2.4 und 2.5 in dieser Arbeit.

⁵¹⁷ „*Quantum ad primum articulum potest dici quod ex nullo actu quem experimur, nec ex substantia actus, nec ex intensione actus, neque ex delectabilitate sive ex facilitate in operando, neque ex bonitate sive ex rectitudine morali actus, possumus concludere aliquem talem habitum supernaturalem inesse...*“ Ord. I dist. 17, p.1, q. 1-2, n. 126; Vat. V, 200-201.

⁵¹⁸ „*Dico igitur quod ultra omnes condiciones praedictas, (...) creditur esse una condicio in actu, videlicet quod est acceptabilis Deo; non quidem solum communi acceptatione, qua Deus acceptat omnem creatura (quo etiam modo vult actum substratum peccato, alioquin non esset ab ipso), sed acceptatione speciali, quae est in voluntate divina ordinatio huiusmodi actus ad vitam aeternam, tamquam meriti condignis ad praemium. (...) et propter acceptationem actualem actus eliciti a tali natura, oportet ponere habitum unum supernaturalem, quo habens formaliter acceptetur a Deo et quo actus eius elicitus acceptetur tamquam meritorius.*“ Ord. I dist. 17, p.1, q.1-2, n.129; Vat. V, 202-203.

⁵¹⁹ „*Et quod praedictum est, intelligendum est de acceptatione divina aeterna; qua Deus, ab aeterno praevidens hunc actum ex talibus principiis eliciendum, voluit ipsum esse ordinatum ad praemium, et actu volitionis suae ordinando ipsum ad praemium, voluit ipsum fore meritum; qui tamen secundum se consideratus, absque tali acceptatione divina, secundum strictam iustitiam dignus tali praemio non fuisset ex intrinseca bonitate sua quam haberet ex suis principiis: quod patet, quia semper praemium est maius bonum merito et iustitia stricta non reddit melius pro minus bono. Ideo bene dicitur quod Deus semper praemiat ultra condignum, universaliter quidem ultra dignitatem actus qui est meritum,- quia quod ille sit condignum meritum, hoc est ultra naturam et bonitatem intrinsecam eius, ex gratuita acceptatione divina; et forte adhuc, ultra illud aliud quod de communi lege esset actus acceptandus, quandoque Deus praemiat ex liberalitate mera.*“ Ord. I, dist. 17, p.1, q.1-2, n. 149; Vat. V, 210-211.

Gott könnte zwar diejenigen Handlungen, die aus den natürlichen Kräften des Menschen entstehen, als Grund für die Verleihung des ewigen Lebens erwählen. Dennoch wissen wir durch die Offenbarung, dass er anders entschieden hat, und dass nur die Handlungen, die aus der übernatürlichen Gottesliebe entstehen, als verdienstvoll akzeptiert werden.⁵²⁰

Nur durch die Bibel und durch die Aussagen der Heiligen, d.h. nur durch die übernatürliche Offenbarung können wir also wissen, dass ein höchster Lohn, das ewige Leben, für einige unserer Handlungen gegeben wird, und zwar für diejenigen, die aus übernatürlicher Gottesliebe durchgeführt werden.⁵²¹

Natürlicherweise kann der Mensch nicht wissen, dass er überhaupt ein solches Ziel erreichen kann. Denn seine Handlungen sind nicht imstande, natürlich das zu bewirken, so dass er es als ein freies Geschenk von Gott bekommen muss und eine solche freie Entscheidung Gottes kann von ihm natürlich nicht erkannt werden. Natürlich kann er auch nicht wissen, welche Handlungen von Gott erwählt wurden, um als Grund für die Verleihung des ewigen Lebens zu gelten, denn er ist *de potentia absoluta* frei, andere Handlungen zu erwählen. Der Preis entspricht nämlich nicht dem inneren Wert der Handlung, sondern übersteigt ihn.

Die übernatürliche Offenbarung ist also notwendig, damit wir erkennen können, welche Handlungen *de facto* die Mittel zu unserem letzten Ziel sind. Ohne diese Offenbarung würden wir diese Mittel nicht erkennen und daher unser Ziel nicht erreichen.

Nur durch den Glaube bzw. nur durch die übernatürliche Offenbarung können wir nämlich wissen, dass die übernatürliche Tugend „Gottesliebe“ notwendig zur Erreichung unseres letzten Ziels ist.

⁵²⁰ „*De secundo articulo dico quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem – acceptance speciali praedicta – existentem in puris naturalibus; et similiter, actum eius ad quem esset inclinatio mere naturalis, potuisset acceptare ut meritorium. Sed non creditur ita disposuisse quod naturam puram vel actum eius sic acceptet, quia ‘actum ex puris naturalibus esse meritorium’ appropinquat errori Pelagii. Ideo verisimilius creditur quod acceptet naturam, et actum eius tamquam meritorium, per habitum supernaturalem.*“. Ord. I, dist. 17, p.1, q.1-2, n. 160; Vat. V, 215.

⁵²¹ „*Quantum ergo ad istum articulum, non est necessarium ponere habitum supernaturalem gratificantem, loquendo de necessitate respiciente potentiam Dei absolutam (praecipue cum posset dare beatitudinem sine omni merito praecedente), licet tamen hoc sit necessarium loquendo de necessitate quae respicit potentiam Dei ordinatam, quem colligimus in Scriptura et ex dictis sanctorum, ubi habemus quod peccator non est dignus vita aeterna et iustus est dignus.*“ Ord. I, dist.17, p.1,q.1-2,n. 164; Vat. V, 217.

8.5-Schluss:

Natürlich kann der Mensch *pro statu isto* erkennen, dass es ein unendliches Seiende gibt, und, wie oben gezeigt wurde, dass seine höchste moralische Pflicht ist, dies unendliche Seiende in sich über alles zu lieben.⁵²² Natürlich kann der Mensch auch erkennen, dass diese Liebe zu dem unendlichen Seiende in sich faktisch die Liebe zu sich Selbst und die Liebe zu den Mitmenschen impliziert, und dass die Liebe zu den Mitmenschen faktisch die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs impliziert.⁵²³ Er kann also natürlich wissen, dass die Pflichten, die in dem Dekalog ausgedrückt werden, moralisch verbindlich sind.

Natürlich kann aber der Mensch *pro statu isto* nicht erkennen, dass das unendliche Seiende, das letzte Ziel unserer Handlungen, der dreifaltige Gott ist, der sich den Menschen als Vater, Sohn und Heilige Geist mitteilt, wie das biblische Zeugnis beschreibt. Natürlich hat er also keine Erkenntnis von Gott, dem letzten Ziel unserer Handlungen, *in concreto*, sondern nur eine sehr abstrakte Erkenntnis von ihm.⁵²⁴

Natürlich kann der Mensch *pro statu isto* auch nicht erkennen, dass er *de facto* ein anderes Leben haben kann, in dem er in seinem Körper und in seiner Seele Gott von Angesicht zu Angesicht für immer schauen und geniessen kann; ein Leben, in dem er ohne die Hindernisse dieses Lebens Gott mit höchster Intensität in sich lieben kann. Er kann das natürlich nicht wissen, weil dieses andere Leben keine natürliche Wirkung der menschlichen Handlungen ist. Keine menschliche Handlung kann nämlich einen solchen Effekt bewirken. Unsere Natur ist dazu nicht fähig. Ein solches Leben ist nur als ein freies Geschenk Gottes möglich. Wie alle kontingenten Tatsache kann eine solche Entscheidung Gottes nicht *a priori* erkannt werden. Sie ist aber auch nicht empirisch erkennbar. Daher können wir nur durch eine übernatürliche Mitteilung Gottes darüber wissen.

Natürlich kann der Mensch *pro statu isto* zuletzt auch nicht wissen, dass dieses Geschenk den Menschen gegeben wird, die den wahren, konkreten, trinitarischen Gott in sich lieben und die aus dieser Liebe abgeleiteten Geboten beachten. Er kann also natürlich nicht wissen, dass die Handlungen, die aus der übernatürlichen Gottesliebe entstehen, als Grund für die Verleihung des ewigen Lebens gelten.

Nur die übernatürliche Offenbarung kann uns folglich zeigen, was *in concreto* unser letztes Ziel ist, nämlich, die ewige Schau und der ewige Genuss des trinitarischen Gott mit Körper

⁵²² Vgl. Kapitel 4.

⁵²³ Vgl. Kapitel 5.

⁵²⁴ Vgl. Finkenzeller, Josef: Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1961, S.66, 260-261.

und Seele, und was *in concreto* die Mittel zu diesem Ziel sind, nämlich, die Handlungen, die aus der Liebe zum wahren, *in concreto* erkannten Gott entstehen.

Die Offenbarung zeigt uns, dass die Gottesliebe und die daraus abgeleiteten Pflichten nicht nur zu einem abstrakten Gott, zu dem unendlichen Seienden, gerichtet werden können, sondern auch zu dem konkreten, trinitarischen Gott, der sich in der menschlichen Geschichte offenbart, und dass nur die Handlungen, die aus diesem konkreten Gottesbegriff veranlasst werden, von Gott als Grund für die Verleihung des ewigen Lebens betrachtet werden.⁵²⁵

Der Mensch braucht also *pro statu isto* die übernatürliche Offenbarung, nicht damit er ein moralisch richtiges Leben führen kann, denn der Mensch kann natürlich erkennen, dass die Gebote des Dekalogs verbindlich sind. Er braucht die Offenbarung, damit er weiss, dass er das ewige Leben bekommen kann, und zwar dadurch, dass er dieselbe Gebote, die er natürlich erkennt, beachtet. Die Offenbarung zeigt uns folglich, dass die Handlungen, die im Dekalog vorgeschrieben sind, nicht nur unsere Pflicht sind, sondern auch die Mittel zur Erwerbung des ewigen Leben.

Die Offenbarung muss demzufolge als ein Geschenk Gottes betrachtet werden. Denn nur durch sie können wir wissen, dass der Mensch über alles hinaus, was er in diesem Leben natürlich erreichen kann, noch mehr in einem anderen Leben erlangen kann, und zwar durch Handlungen, die in Übereinstimmung damit stehen, was unsere natürliche Vernunft befiehlt. Sie bringt den Menschen keine neue moralische Pflicht, keine neue Bürde, sondern die Hoffnung, dass wir Gott ohne die Hindernisse dieses Lebens mit der höchsten Intensität lieben können. Sie gibt uns die Hoffnung, das innerste Verlangen unseres Willens in seiner Neigung zur Gerechtigkeit, aber auch in seiner Neigung zum Angenehmen, vollkommen zu befriedigen.

⁵²⁵ „Wir können uns an dieser Stelle darauf beschränken festzustellen, daß nach Scotus erst die Offenbarung und durch sie der Glaube den adäquaten Gottesbegriff aufzeigt“. „Dies wird deutlich, wenn wir sagen, daß Gotteserkenntnis keine rein theoretische Erkenntnis ist oder sein kann, sondern immer heilshafte Erkenntnis ist, wobei zu berücksichtigen ist, daß falsche Gotteserkenntnis zum Unheil führt.“ Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus, S.140.

Schluss:

Am Anfang dieser Arbeit habe ich paradigmatisch drei Interpretationen der Morallehre des Scotus vorgestellt.

Eine ist die Interpretation von C.R.S. Harris. Scotus sei zwar der Meinung, dass die Gutheit fast aller Handlungen vom göttlichen Willen abhängig ist und dass die Gutheit einer Handlung mit dem richtigen Urteil der Vernunft übereinstimmen kann, d.h., dass sie eine vernünftige Begründung hat. Aber beide Sätzen seien widersprüchlich. Es gebe also ein unlösbares Inkonsistenz in der Lehre von Scotus.⁵²⁶

Eine andere ist die Interpretation von Allan B. Wolter, nach der Scotus zwar der Meinung war, dass die Gutheit von fast allen Handlungen vom göttlichen Willen abhängig ist, aber diese göttlichen Willensentscheidungen sind nicht willkürlich. Sie haben eine nachvollziehbare Begründung. Die Menschen könnten daher *pro statu isto* natürlich, d.h. ohne die Hilfe einer übernatürlichen Offenbarung erkennen, ob und warum einige moralische Vorschriften gültig sind und andere nicht.⁵²⁷

Die dritte Interpretation ist von Thomas Williams. Er behauptet, dass für Duns Scotus die Gutheit fast aller Handlungen nur vom göttlichen Willen abhängig ist, und dass diese göttlichen Willensentscheidungen keineswegs durch den göttlichen Intellekt, durch die menschliche Natur oder durch etwas anderes erklärt werden können. Wir Menschen können sie daher nicht durch die diskursive Vernunft, sondern nur durch eine übernatürliche Offenbarung erkennen.⁵²⁸

Das Ziel meiner Arbeit war zu prüfen, ob Scotus tatsächlich der Meinung war, dass wir durch unsere natürlich Vernunft einige moralische Wahrheiten erkennen können. Denn wenn das der Fall ist, dann muss man zeigen können, wie nach Scotus der Mensch *pro statu isto* ohne die Hilfe einer übernatürlichen Offenbarung moralische Regeln erkennen und rechtfertigen kann, und zwar nicht nur die Regeln, die sich auf Gott beziehen, sondern auch diejenigen, die sich auf die geschaffene Welt beziehen. Wenn das nicht gezeigt werden kann, ist diese Interpretation nicht stichhaltig. Wenn dagegen gezeigt werden kann, dass Scotus Argumente zur Begründung von konkreten moralischen Regeln vorgestellt hat, die nicht von der übernatürlichen Offenbarung abhängig sind, dann muss man anerkennen, dass für ihn die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft im Prinzip natürlich zugänglich sind, und dass die Interpretation von Thomas Williams nicht richtig ist.

⁵²⁶ Vgl. Fußnote 5.

⁵²⁷ Vgl. Fußnote 6,7,9 und 17.

⁵²⁸ Vgl. Fußnote 18, 19, 26 und 27.

Daher habe ich in dieser Arbeit versucht, die Argumente zu rekonstruieren, die von Scotus ohne Inanspruchnahme der Offenbarung zur Begründung von moralischen Regeln angewendet werden, d.h. Argumente, deren Prämissen natürlich, d.h. ohne die Hilfe der Offenbarung, erkannt werden können. Denn wenn diese Prämissen nicht natürlich erkannt werden können, dann kann man nicht behaupten, dass die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft zugänglich sind.

Meine Fragestellung ist hauptsächlich erkenntnistheoretisch. Ich wollte nämlich vor allem wissen, nicht ob die Offenbarung irgendeine pädagogische oder psychologische Funktion in der Entdeckung der moralischen Wahrheiten hat, sondern ob die Menschen *pro statu isto* überhaupt diese Wahrheiten natürlich erkennen können, d.h. ob unsere Vernunft fähig ist, diese Wahrheiten zu erkennen, ohne sich letztlich auf einem Satz zu stützen, der nur durch den Glauben gewonnen werden kann.

Aber um zu entscheiden, ob etwas für Scotus natürlich erkannt werden kann, muss man sich an der Auffassung von natürlicher Erkenntnis orientieren, die Scotus selbst hat. Es wäre nicht angemessen zu fragen, ob für Scotus die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft natürlich zugänglich sind, und gleichzeitig Kriterien zur Bestimmung der natürlichen Erkenntnis anzuwenden, die nicht von Scotus selbst herrühren. Ich wollte nämlich in dieser Arbeit nicht feststellen, ob und wie moralische Wahrheiten überhaupt von den Menschen in diesem Leben natürlich erkannt und begründet werden können, sondern ob und wie das für Scotus möglich ist. Für meine Fragestellung ist also nur die Meinung von Scotus selbst darüber, was der Mensch natürlich erkennen kann, relevant.

In *Ordinatio I, d.3, p.1, q. 4* beschreibt Scotus, was der Mensch *pro statu isto* ohne die Hilfe einer übernatürlichen Offenbarung erkennen kann.

Erstens kann der Mensch *pro statu isto* die sogenannten „durch sich selbst erkannten Prinzipien“ natürlich erkennen. Diese sind Sätze, deren Satzglieder eine solche Bezug haben, dass, wenn der menschliche Intellekt sie in einem Satz zusammensetzt, er die Wahrheit dieser Zusammensetzung natürlich erkennen kann. Die Ursache der Erkenntnis dieser Wahrheit ist nämlich nicht eine übernatürliche Offenbarung, sondern die Erkenntnis des formalen Inhalts der Satzglieder.⁵²⁹ „Das Ganze ist größer als einer seiner Teile“, „dasselbe kann nicht

⁵²⁹ „Quantum ergo ad certitudinem de principiis, dico sic: termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus, componens illos terminos, ex quo apprehendit eos – habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio, [et etiam causam evidentem talis conformitatis; et ideo necessario patet sibi illa conformitas cuius causam evidentem apprehendit in terminis].(...) Haec autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis, ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum quin stet perceptio conformitatis

gleichzeitig weiss und nicht-weiss sein“ und „das unendliche Gute muss über alles geliebt werden“ sind Beispiele solcher Sätzen.

Zweitens kann der Mensch natürlich die logischen Folgerungen von diesen Prinzipien erkennen. Durch die Erkenntnis der Prinzipien, die natürlich ist, und durch die Erkenntnis des Syllogismus, die auch natürlich ist, wird nämlich die Wahrheit der Folgerung erkannt.⁵³⁰

Drittens kann der Mensch natürlich durch die Erfahrung viele Wahrheiten erkennen. Wir können natürlich individuelle, konkrete Erkenntnis erlangen, z.B., dass es etwas Weisses jetzt vor mir liegt.⁵³¹ Durch die Erfahrung können wir natürlich auch allgemeine Wahrheiten erkennen, z. B., dass eine Art von Pflanzen bestimmte Eigenschaften besitzt.⁵³²

Viertens kann der Mensch natürlich seine eigenen Akte erkennen. Durch eine unmittelbare Erfahrung kann der Mensch wissen, dass er jetzt wach ist, dass er etwas hört, dass er etwas denkt, dass er etwas will, usw.⁵³³ Daher kann er auch natürlich einige seiner Fähigkeiten erkennen.

Also, wenn nach Scotus der Mensch *pro statu isto* Prinzipien, aus ihnen syllogistisch abgeleiteten Folgerungen, erfahrungsgemäße Wahrheiten und seine eigenen Akte bzw. seine Fähigkeiten natürlich erkennen kann, dann muss man der These von A. B. Wolter zustimmen. Nach Scotus kann der Mensch *pro statu isto* moralische Wahrheiten natürlich erkennen und rechtfertigen.

Denn natürlich kann der Mensch erkennen, dass er fähig ist ein Objekt in sich zu lieben. Nicht durch eine übernatürliche Offenbarung, sondern durch die unmittelbare Erfahrung seines Willens kann der Mensch erkennen, dass er etwas wollen kann, das direkt oder indirekt zu seinem Glück bzw. zu seiner Vollkommenheit nützlich ist. Aber er kann auch erkennen, dass er auch etwas in sich wollen kann, ohne dabei sein Glück bzw. seine Vollkommenheit in Betracht zu ziehen. Er kann erkennen, dass er fähig ist, etwas in sich, gemäß seiner objektiven Gutheit zu lieben. Er kann also natürlich erkennen, dass sein Wille zwar eine Neigung zum

compositonis ad terminos, et it perceptio veritatis, quia prima percepta evidentiter includunt perceptionem istius veritatis.“ Ord. I, dist. 3, p.1, q.4, n. 230; Vat. III, 138-139.

⁵³⁰ „Habita certitudine de principiis primis, patet quomodo habebitur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formae syllogismi perfecti, - cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis.“ Ord. I, dist. 3, p.1, q.4, n. 230; Vat. III, 140.

⁵³¹ Vgl. Ord. I dist. 3, p.1, q.4, n.240-245; Vat. III, 146-148.

⁵³² „De secundis cognoscilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus sed de pluribus, neque quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus – et hoc per istam propositionem quiescentem in anima : ‘quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae;’...“ Ord. I dist. 3, p.1, q.4; Vat. III, 141-142..

⁵³³ „De tertiis cognoscibilibus, scilicet de actibus nostris, dico quod est certitudo de multis eorum sicut de primis et per se notis, - (...) Ergo, per ipsum, ibi, ‘nos vigilare’ est per se notum sicut principium demonstrationis ; (...). Et sicut est certitudo de ‘vigilare’ sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate

Angenehmen hat, die ihn treibt, nur seine eigene Vollkommenheit zu suchen, aber auch eine Neigung zur Gerechtigkeit, die ihm gestattet, jenseits der eigenen Interessen und gemäß dem objektiven Wert eines Objektes bzw. gemäß dem Diktat der Vernunft zu handeln.

Natürlich kann er erkennen, dass je mehr ein Objekt in sich gut ist, desto mehr es in sich geliebt werden muss. Nicht durch die Offenbarung, sondern durch die formalen Inhalte der Begriffe weiss er, dass das Gute das ist, was geliebt werden muss, dass je größer seine Gutheit ist, es desto mehr geliebt werden muss und dass, wenn es etwas gibt, das unendlich gut ist, das dann am meisten, über alles, geliebt werden muss, denn es ist unmöglich, dass etwas noch besseres existiert.

Natürlich kann der Mensch erkennen, dass in der Tat ein Seiendes existiert, das unendlich gut ist, nämlich das unendliche Seiende, Gott.⁵³⁴ Der Mensch kann also wissen, dass Gott über alles geliebt werden muss. Die natürliche Vernunft erkennt also, dass der Mensch Gott mehr als jede Kreatur lieben muss, denn jede Kreatur hat nur eine endliche Gutheit und es wäre gegen die Vernunft, ein endliches Gut statt des unendlichen Guten zu lieben. Man würde dann ein kleineres Gut anstelle von einem größeren Gut lieben. Das bedeutet aber auch, dass der Mensch mehr Gott als sich selbst lieben muss, denn er ist auch eine Kreatur, die nur eine endliche Gutheit besitzt und es wäre gegen die Vernunft ein endliches Gut statt des unendlichen Guten zu lieben.

Die erste moralische Vorschrift ist also „Gott muss über alles geliebt werden“. Sie kann von dem Menschen *pro statu isto* natürlich erkannt werden, obwohl sie auch in der biblischen Offenbarung, und zwar in den drei ersten Geboten des Dekalogs, bekannt gegeben wurde.

Aus dieser Vorschrift können andere abgeleitet werden, und zuerst das Gebot der Selbstliebe und das Gebot der Nächstenliebe.

Erstens die Selbstliebe. Wenn jemand Gott über alles lieben will, muss er auch die Bedingungen dieses Liebesaktes wollen. Er muss z.B. seine eigene Existenz wollen, denn, wenn er nicht existiert, kann er nicht Gott in sich lieben. Er muss also sich selbst lieben. Diese Selbstliebe ist aber nur ein Reflex der Liebe zu Gott. Sie richtet sich primär nicht auf die endliche Gutheit des eigenen Selbst, sondern auf die unendliche Gutheit Gottes. Das Selbst ist

nostra (ut 'me intelligere', 'me audire') et de aliis qui sunt actus perfecti.“ *Ord. I, dist. 3, p.1, q.4, n. 238-239; Vat. III, 144-145.*

⁵³⁴ In dieser Arbeit kann ich mich natürlich nicht mit dem Beweis der Existenz Gottes bei Scotus beschäftigen. Wichtig ist für mich hier nur die Tatsache, dass für Scotus die Existenz eines unendlichen Seienden von den Menschen *pro statu isto* natürlich erkannt werden kann. Vgl. von Scotus : *Ordinatio I, dist. 2, q. 1-3; Vat. II, 125-243; Tractatus de Primo Principio*, ed . W. Kluxen. Dazu : Wolter, Allan B. : *Duns Scotus and the Existence and Nature of God*, in: *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, S. 254 - 277; Honnefelder, L.: *Ens in quantum Ens - Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, S. 403-404; Honnefelder, Ludger: *Scientia transcendens – die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, S.158-199.

hier nicht ein Ziel in sich, sondern sozusagen nur ein Mittel zur Gottesliebe. Aus dem Gottesliebesgebot kann das Selbstliebesgebot abgeleitet werden.

Diese Ableitung kann von dem Menschen *pro statu isto* natürlich erkannt werden, denn wir wissen nicht durch eine übernatürliche Offenbarung, dass, wenn jemand etwas will, er auch die Bedingungen dazu wollen muss, und dass z.B. meine eigene Existenz eine Bedingung meines Liebesaktes zu Gott ist.

Die Nächstenliebe ihrerseits kann folgendermaßen abgeleitet werden. Der Mensch kann *pro statu isto* natürlich wissen, dass Gott einen freien Willen hat. Die Kontingenz in dieser Welt, die natürlich erkannt wird, impliziert nämlich eine Kontingenz in der ersten Ursache der Welt, d.h. die Existenz von Freiheit in Gott. Außerdem ist der freie Wille eine reine Vollkommenheit und das unendliche Seiende, Gott, besitzt nach seinem Begriff alle reinen Vollkommenheiten, so dass Gott einen freien Willen besitzt.⁵³⁵ Aber wenn der Mensch natürlich weiss, dass er Gott über alles lieben muss, und dass Gott einen freien Willen besitzt, dann weiss er natürlich auch, dass er den Willen Gottes lieben muss. Wie wäre es möglich, Gott zu lieben, nicht aber seinen Willen?

Aufgrund der Erfahrung, nicht *a priori*, aber auch nicht durch eine übernatürliche Offenbarung, wissen wir, dass es andere Menschen gibt, d.h. andere Wesen, die fähig sind, Gott in sich zu lieben. *A priori* wissen wir, dass solche Wesen die unwiderrufliche Pflicht haben, Gott über alles zu lieben. Es ist also wahrscheinlich, dass Gott will, von den anderen Menschen geliebt zu werden. Wir haben nämlich keinen Grund, an das Gegenteil zu glauben. Wenn wir folglich Gott und seinen Willen lieben, müssen wir auch wollen, dass die anderen Menschen Gott über alles liebt, denn das ist wahrscheinlich der Wille Gottes.

Der Wille Gottes in Bezug auf die andere Menschen kann zwar nicht *a priori* erkannt werden. Die Entscheidungen des göttlichen Willens in Bezug auf die Schöpfung sind kontingent. Wären diese Entscheidungen *a priori* erkennbar, dann wäre Gott nicht frei in Bezug auf die Schöpfung. Dennoch steht der allgemeine Wunsch, dass die anderen Menschen Gott lieben, in größerer Übereinstimmung mit der Gottesliebe als seine Gegenteil. Wir haben keinen Grund zu glauben, dass Gott die Liebe der Menschen im allgemeinen nicht will. Daher müssen wir glauben, dass er im allgemeinen von den Menschen geliebt werden will. Denn, so Scotus, wir müssen die bessere Hypothese annehmen, wenn das Gegenteil nicht deutlich ist.

⁵³⁵ Auch der Beweis der Freiheit in Gott kann nicht in dieser Arbeit ausführlich vorgestellt werden. Wichtig ist hier nur die Tatsache, dass für Scotus die Freiheit Gottes von uns natürlich erkannt werden kann. Vgl. von Scotus *Tractatus de Primo Principio*, Ed. W. Kluxen. Siehe auch: Wolter, Allan B.: *Duns Scotus on the will and morality...*, S. 9; Ingham, M.B.: *The harmony of Goodness...*, S.29.

Der Wunsch, dass der andere Mensch Gott liebt, ist die Nächstenliebe. Aber diese Nächstenliebe ist nur ein Reflex der Liebe zu Gott in sich. Sie richtet sich primär nicht auf die endliche Gutheit des Nächsten, sondern auf die unendliche Gutheit Gottes. Der Nächste ist nicht ein Ziel in sich, sondern sozusagen ein Mittel zur Liebe zu Gott.

Für Scotus sind also sowohl die richtige Selbstliebe als auch die richtige Nächstenliebe Reflexe der Gottesliebe. Wenn ein Mensch will, dass er Gott über alles liebt, dann liebt er sich selbst richtig. Wenn ein Mensch will, dass der Nächste Gott über alles liebt, dann liebt er den Nächsten richtig. Denn er liebt sich selbst und den Nächsten nicht in ihrer endlichen Gutheit, sondern aus Liebe zur unendlichen Gutheit Gottes.

Aus der Gottesliebe durch die Selbstliebe bzw. Nächstenliebe können andere moralische Vorschriften abgeleitet werden. Wenn der Mensch will, dass er selbst und der Nächste Gott über alles liebt, dann muss er auch die faktischen Bedingungen dazu für sich selbst und für den Nächsten wollen.

Er muss das körperliche Leben für sich selbst und für den Nächsten wollen, denn das ist eine faktische Bedingung der Gottesliebe. Er muss eine religiöse Erziehung für sich selbst und für den Nächsten wollen, denn durch die Erfahrung können wir feststellen, dass eine religiöse Erziehung die Menschen in diesem Leben veranlasst, Gott zu lieben. Er braucht aber Reichtum weder für sich selbst noch für den Nächsten zu wünschen, denn durch empirische Beobachtung kann er erkennen, dass Reichtum nicht mit der Gottesliebe verbunden ist. Er muss wollen, dass die Kinder in einer festen Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau erzogen werden, denn erfahrungsgemäß kann er erkennen, dass die religiöse Erziehung mehr Erfolg hat, wenn sie durch die Eltern vollgezogen wird, als durch Fremde. Er soll nicht lügen, denn die Lüge kann direkt oder indirekt in diesem Leben ein Hindernis dafür sein, dass jemand Gott liebt. Er muss die Teilung der Güter wollen, die *pro statu isto* den Frieden zwischen den Menschen und den Lebensunterhalt jedes Menschen sichert, und zwar die Teilung der Güter, wie die legitime politische Autorität angesichts der bestehenden konkreten Umstände in seiner Gemeinschaft bestimmt hat, denn nur nicht-universelle Regeln können die Teilung der Güter optimal ordnen. Er darf nicht die anderen Menschen versklaven wollen, denn die Sklaverei ist ein Hindernis dafür, dass die anderen Menschen gute Handlungen durchführen können, z.B., dass jemand einen Ehevertrag schließen kann. Er darf also die Sklaverei nicht wollen, denn sie ist ein Hindernis dafür, dass die Menschen Gott auf diese konkrete Weise lieben.

Diese Bedingungen müssen auch vom Menschen gewollt werden, der Gott in sich liebt, denn wer Gott in sich liebt, der will, dass er selbst und der Nächste Gott liebt, und will die

Bedingungen dafür, und zwar sowohl die notwendigen Bedingungen, wie die eigene Existenz, als auch die faktischen Bedingungen, wie die religiöse Erziehung, die durch die empirische Beobachtung der Welt *pro statu isto* erkannt werden kann.⁵³⁶

Scotus entwickelt also eine moralische Lehre, in der die Menschen *pro statu isto* moralische Wahrheiten natürlich erkennen können. In dieser Lehre sind nämlich einige Prämissen erste Prinzipien, die durch den formalen Inhalt der Satzglieder erkannt, oder Schlussfolgerungen, die aus diesen Prinzipien syllogistisch abgeleitet werden können, z.B., dass das unendliche Gute am meisten geliebt werden muss, dass Gott nichts Widersprüchliches wollen kann. Andere Prämissen sind aposteriorische Wahrheiten, die durch die empirische Beobachtung der Welt *pro statu isto* erkannt werden können, z.B., dass es Wesen in der Welt gibt, die fähig sind, Gott zu lieben, dass diese Wesen durch eine religiöse Erziehung veranlasst werden, Gott zu lieben, usw. Und andere Prämissen sind Erkenntnisse, die die Menschen über die eigenen Akte bzw. über die eigenen Fähigkeiten haben, z.B., dass jemand fähig ist, etwas uneigennützig zu wollen. Alle sind folglich Prämissen, die gemäß der *Ordinatio I, dist, 3, p.1, q.4* natürlich erkennbar sind. Im Prinzip können die Menschen *pro statu isto* die moralischen Wahrheiten natürlich, d.h. ohne die Hilfe einer übernatürlichen Offenbarung, erkennen.

Ein System von moralischen Regeln kann also aus der Verbindung des Prinzips „Gott muss über alles geliebt werden“, dem Kohärenzprinzip, das sagt, dass Gott nichts Widersprüchliches wollen kann, und dem faktischen Zustand der geschaffenen Welt durch die natürliche Vernunft abgeleitet werden.

Diese natürliche Erkennbarkeit der moralischen Wahrheiten steht nicht im Widerspruch mit ihrer Abhängigkeit von dem freien göttlichen Willen. Die Inkonsistenz, die Thomas Williams und C.R.S. Harris zwischen der Freiheit Gottes, ein Teil der moralischen Normen zu bestimmen, und seiner natürlichen Erkennbarkeit sehen, würde nur bestehen, wenn man annimmt, dass der göttliche Willen bei der Schöpfung und Organisation der Welt kein kohärenter Wille wäre, sondern gleichsam ein Bündel von zusammenhanglosen Entscheidungen, so dass der Mensch aus der Erkenntnis einer Entscheidung nichts über andere Entscheidungen erschliessen könnte, oder wenn man annimmt, dass die von der Erfahrung ausgehende Erkenntnis keine Rolle bei dem Prozess der Erkenntnis des faktischen Willens Gottes spielen kann, so dass der faktische Wille Gottes nur *a priori* erkannt werden sollte. Unter diesen Voraussetzungen kann man in der Tat nicht erklären, wie der Mensch

⁵³⁶ „*Virtualiter sic [sc. fit aversio a Deo], quod quando aliquid est necessarium ad consequendum finem ultimum, voluntas aversa ab illo, in hoc virtualiter a fine avertitur, sicut intellectus negans conclusionem, virtualiter avertitur a principio...*“ Opus oxoniense, II, dist. 37, q.1, n.8; Vivès XIII, 358.

kontingente moralische Wahrheiten natürlich soll erkennen können. Aber, wie schon gesagt wurde, sie sind nicht Voraussetzungen von Scotus selbst.⁵³⁷

Diese moralischen Wahrheiten, die von den Menschen natürlich erkannt werden können, werden von Scotus „Naturgesetze“ genannt.⁵³⁸ Wenn sie *a priori* erkannt werden können, gehören sie zum Naturgesetz im engeren Sinn; wenn sie nur mithilfe empirischer Wahrheiten erkannt werden können, dann gehören sie zum Naturgesetz im weiteren Sinn. Wenn diese Wahrheiten eine sehr begrenzte Gültigkeit besitzen, nennt Scotus sie „positive Gesetze“, aber in Wirklichkeit gibt es keinen scharfen Unterschied zwischen dem Naturgesetz im weiteren Sinn und dem gerechten positiven Gesetz, denn ein positives Gesetz muss auch eine natürlich erkennbare Begründung haben, wenn es gerecht ist.⁵³⁹

Naturgesetze sind also für Scotus die moralischen Regeln, die aus natürlicher Vernunft erkannt werden können.⁵⁴⁰ Und was die natürliche Vernunft erkennt, ist, dass Gott, das unendliche Gute, über alles geliebt werden muss, und dass einige Handlungen gemäß dem faktischen Zustand des Menschen mit dieser Liebe in Übereinstimmung stehen, und andere nicht. Der Inhalt des Naturgesetzes, sei es im engeren Sinn, sei es im weiteren Sinn, kann also nicht einfach definiert werden, als das, was gut für die menschliche Natur ist, wie Allan B. Wolter behauptet.⁵⁴¹ Nicht das, was die Natur des Menschen vervollkommenet, wird von der natürlichen Vernunft befohlen, sondern das, was angesichts bestimmter faktischer Zustände mit der Gottesliebe übereinstimmt. Sicher befiehlt das Naturgesetz etwas, das zur Vervollkommung der menschlichen Natur beiträgt. Aber es befiehlt das nur, insoweit diese Vervollkommung eine Bedingung des vollkommenen Liebesaktes zu Gott ist, und nicht als ob sie ein Ziel in sich wäre.⁵⁴²

⁵³⁷ Vgl. Einleitung und Abschnitt 7.3.

⁵³⁸ „Vergleicht man den scotischen Ansatz mit dem thomanischen, so muß zunächst (...) darauf hingewiesen werden, daß auch Scotus das Naturrecht als **Vernunftrecht** auffaßt.(...)“ Honnefelder, L.: Naturrecht und Geschichte...,S.20.

⁵³⁹ Vgl. Abschnitt 6.7. Ich will nicht sagen, dass für Scotus alle positiven Gesetze ein vernünftige Begründung haben, sondern nur diejenigen, die gerecht sind. Vgl. auch Wanke, Otto: Thesen zur Naturrechtslehre: „Wegen der Gewissensbindung nimmt deshalb Scotus sogar an, daß jedes moralische Gesetz naturgesetzlich sei“ S. 211; „(...) das positive Recht [habe sich] vor dem natürlichen zu rechtfertigen, ja in diesem gründe...“ S. 213.

⁵⁴⁰ Vgl. Abschnitt 3.1. Scotus folgt nicht immer dieser Definition von „Naturgesetz“. Er behauptet z.B., dass der Inzest verboten sein muss, weil er gegen das Naturgesetz ist. Aber Naturgesetz wird dann nicht als das, was nach der natürlichen Vernunft in Übereinstimmung mit der Gottesliebe steht, sondern als das, was üblicherweise in der Tierwelt geschieht, verstanden. „(...) *magis est contra legem naturae conjungi in primo gradu in linea recta quam in transversali; semper enim fuit contra matrimonium illa conjunctio, et magis filii ad matrem quam patris ad filiam, quia major irreverentia est. Unde 8. De animalibus*, dicit Aristoteles de equo, qui velatus cognoverat matrem suam, quod postea discooperit oculis, videns hoc, se praecipitavit; et alibi legitur de elephante, qui ingeniatus, ut matrem suam cognosceret, post hoc ingeniatiorem occidit; ex quo patet quod hoc est contra legem naturae, etiam ut competit brutis per propagationem; ...“ Ord. IV, dist. 40, q.un., n. 3; Vivès XIX, 519. Solche Abweichungen dürfen aber nicht uns von der Grundlehre von Scotus ablenken.

⁵⁴¹ Vgl. Fußnote 16 und 17.

⁵⁴² Hannes Möhle weist darauf hin, dass man, mit dem Ziel, Scotus von dem Verdacht des Voluntarismus zu befreien, versucht hat, „die Vereinbarkeit scotischer Prinzipien mit den Grundsätzen der Lehre des Thomas von

In diesem moralischen System genießen die Regeln des Naturgesetzes im weiteren Sinn eine gewisse Flexibilität, denn bei ihrer Bestimmung müssen die faktischen Umstände, die nicht immer und überall dieselben sind, berücksichtigt werden.⁵⁴³ Aber es besteht nicht die Gefahr, in Relativismus zu geraten, denn Gott, das unendliche Gute, bleibt immer das unveränderbare Ziel aller moralisch guten Handlungen.

Die Liebe zu Gott in sich ist das letzte Kriterium der moralischen Vollkommenheit einer Handlung. Wenn eine Handlung aus der Liebe zu Gott durchgeführt wird, ist sie vollkommen gut, denn sie richtet sich direkt oder indirekt auf das unendliche Gute, das nicht übertroffen werden kann. Wenn nicht, dann mangelt es dieser Handlung an Gutheit, denn sie richtet sich nur auf ein endliches Gut, und daher bleibt sie moralisch unvollkommen.⁵⁴⁴

Der Mensch ist also nicht das letzte Ziel in sich, sondern sozusagen ein Mittel zur Liebe zu Gott.

Das bedeutet aber nicht eine Entwertung der Liebe zu den Menschen. Ganz im Gegenteil. Es wird nämlich behauptet, dass in der Liebe zu dem Endlichen, nicht nur das Endliche, sondern auch das Unendliche erreicht werden kann, dass in der Liebe zu dem Unvollkommenen auch das Vollkommene geliebt werden kann. Und es kann nicht als eine Entwertung angesehen werden, wenn man sagt, dass die Liebe zu dem Menschen nicht auf ihre endliche Gutheit beschränkt ist, sondern offen für die unendliche Gutheit Gottes ist. Es ist vielmehr eine Entwertung der Liebe zu dem Menschen, wenn man behauptet, dass in der Liebe zu dem

Aquin“ aufzuzeigen. Für Scotus, wie für Thomas, sei die Grundlage der moralischen Normen die Natur des Menschen und ihre Zielrichtung auf Gott. Eine solche Interpretation, wie Möhle richtig merkt, nimmt jedoch Thomas als einziges Paradigma einer nicht-voluntaristischen Ethik an. Sie kann also die Originalität der skotischen Lehre nicht erfassen, die das aristotelische-thomanische Modell nicht akzeptiert, ohne in eine willkürliche Ethik zu geraten. Möhle, Hannes: Die Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus..., S.4-5, 10.

⁵⁴³ Scotus sagt zwar in *Ordinatio IV, dist. 17*, dass die Vorschriften des Naturgesetzes im weiteren Sinn unveränderbar sind (Vgl. Fußnote 147), aber, wie wir gesehen haben, gibt er viele Beispiele von Änderungen solcher Vorschriften gemäß den Umständen (Vgl. Kapitel 6), so dass wir annehmen dürfen, dass für ihn diese Normen eine gewisse Flexibilität haben. Vgl. dazu auch Honnefelder, L.: Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, S.212-213: „*Da sich das vorweg zu allem kontingenten Wollen strikt notwendig und damit unveränderlich Gültige für Scotus auf das erste Prinzip beschränkt, verliert für ihn der Begriff eines ´ewigen Gesetzes` (*lex aeterna*) seine Funktion. (...) Mit Ausnahme des ersten Prinzips ist Moral eine wandelbare und doch zugleich alles andere als beliebige Größe.*“ ; Wanke, Otto: Thesen zur Naturrechtslehre ...,S. 206: „*Das naturrechtlich Gebotene ist wegen der Kontingenz seiner Inhalt geschichtlich offen.*“

⁵⁴⁴ G. Stratenwerth behauptet, dass die Grundlage des Naturgesetzes im weiteren Sinn der endliche Wert der Kreaturen ist. Dieser endliche Wert repräsentiert durch Partizipation den unendlichen Wert Gottes. Wenn man also den endlichen Wert einer Kreatur liebt, liebt man letztlich durch Partizipation den unendlichen Wert Gottes. Stratenwerth, Günter: Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus...,S. 86-87. Wenn diese Interpretation richtig wäre, dann hätte der Teufel nicht gesündigt, indem er sich selbst geliebt hat, denn auch sein Selbst repräsentiert durch Partizipation den unendlichen Wert Gottes. Außerdem würde das Naturgesetz uns befehlen, die Steine zu lieben, denn auch sie repräsentieren durch Partizipation den unendlichen Wert Gottes. Wie wir gesehen haben, ist die Grundlage des Naturgesetzes im weiteren Sinn letztlich die menschliche Fähigkeit, Gott in sich zu lieben, und sein Wille, von ihnen geliebt zu werden. Vgl. Abschnitt 5.4.

Endlichen nur das Endliche erreicht werden kann, in der Liebe zu dem Unvollkommenen, nur das Unvollkommene geliebt wird.

Das bedeutet auch nicht, dass der Mensch keine Würde hat. Nur, wenn man Scotus fragen würde, was es in dem Menschen gibt, das ihm eine besondere Würde verleiht, und das bei anderen Tieren nicht vorhanden ist, dann würde er wahrscheinlich antworten: letztlich die aus seiner Rationalität bzw. aus seiner Willensfreiheit entstandene Fähigkeit, Gott, das unendliche Gute, zu lieben. Für Scotus ist jeder Mensch als Mensch fähig, Gott zu lieben. Daher hat jeder Mensch eine Würde, die es verbietet, ihn für andere Zwecke zu benutzen.

Das bedeutet zuletzt auch nicht, dass der Mensch gegen die eigene Verwirklichung seiner Natur bzw. gegen das eigene Glück handeln muss. Im Gegenteil, er muss die eigene Verwirklichung bzw. das eigene Glück suchen. Nur darf diese Suche nicht maßlos werden, indem das endliche Selbst als der letzte Zweck über den unendlichen Gott gestellt wird. Aber wenn Gott als das letzte Ziel angesehen wird, dann darf der Mensch nicht nur seine eigene Verwirklichung suchen, sondern muss er sie auch als eine Bedingung der vollkommenen Liebe zu Gott suchen.⁵⁴⁵

Die Neigung zum Angenehmen und die Neigung zur Gerechtigkeit sind nämlich in sich kompatibel. Gott hat keinen in sich disharmonischen Willen geschaffen. Es ist die Kreatur, die eine solche Disharmonie verursachen kann, wenn sie ihre Freiheit missbraucht, und mehr sich selbst als Gott liebt.

Da Gott, das unendliche Seiende bzw. das unendliche Gute, das letzte Ziel aller moralisch guten Handlungen ist, ist die Existenz Gottes eine Grundvoraussetzung der Morallehre von Duns Scotus.

Zwar setzt das Prinzip „Wenn Gott ist, dann muss er über alles geliebt werden“ nicht die Existenz Gottes voraus. Es gilt *a priori* und ihre Wahrheit kann allein aus den Begriffen, die in ihrer Formulierung angewendet werden, erkannt werden. Aber dieses Prinzip ist keine verbindliche moralische Norm, solange es hypothetisch bleibt, und aus ihm kann man keine andere verbindliche moralische Norm ableiten. Um die verbindliche, „kategorische“ Norm „Gott muss über alles geliebt werden“ zu erreichen, aus der alle anderen verbindlichen moralischen Normen abgeleitet werden, braucht man die Existenz Gottes. Wenn also die Morallehre von Scotus ein System von *de facto* verbindlichen moralischen Normen darstellen will, und nicht nur ein System von hypothetischen Normen, die *de facto* verbindlich oder unverbindlich sein können, dann setzt sie die Existenz Gottes voraus.

⁵⁴⁵ Vgl. Abschnitt 1.6.

Denn, was für einen Sinn hätte das Gebot „Gott muss über alles geliebt werden“, wenn Gott nicht existiert? Was würde der Mensch lieben, wenn Gott nicht real wäre? Eine Chimäre kann nämlich nicht als Grundlage dieses Gebotes fungieren,⁵⁴⁶ und ein nur hypothetischer Gott ist nicht genug, wenn dieses Gebot wirklich verbindlich sein soll.

Mit anderen Worten, wenn für Scotus das höchste Gut Gott, das unendliche Seiende ist, was für einen Sinn hätte das Gebot „das höchste Gute muss über alles geliebt werden“ wenn das unendliche Seiende nicht real wäre?

Außerdem, wenn für Scotus alle moralisch verbindlichen Vorschriften letztlich in dem Gebot „Gott muss über alles geliebt werden“ begründet sind, würde es ihnen auch an ihrer letzten Grundlage fehlen, falls Gott nicht existiert, d.h. sie würden unbegründet bleiben. Die Existenz Gottes ist also eine Voraussetzung der Moraltheorie von Scotus.

Das bedeutet aber nicht, dass für Scotus der Mensch *pro statu isto* die moralische Wahrheiten nicht natürlich erkennen kann. Denn für Scotus kann der Mensch *pro statu isto* die Existenz Gottes ohne die Hilfe der Offenbarung erkennen.⁵⁴⁷ Wenngleich diese natürliche Erkenntnis von Gott konfus und unvollkommen ist, reicht sie aus, damit der Mensch *pro statu isto* anerkennt, dass es etwas Unendliches gibt, das über alles geliebt werden muss.

Sicher ist die Moraltheorie von Scotus noch skizzenhaft. Man kann Lücken und Unklarheiten in seiner Argumentation finden.

Einige Schwierigkeiten können ohne große Mühe beseitigt werden. In der Begründung der monogamischen Ehe behauptet er z.B., dass eine ihrer Funktionen die Vermeidung der Promiskuität ist. Aber er erklärt nicht, warum die Promiskuität vermieden werden muss.

⁵⁴⁶ Übrigens, was für eine tragische Figur wäre dann der Mensch. Er hätte die subjektive Fähigkeit, etwas Unendliches zu lieben, aber mangels eines angemessenen Objekts könnte sich diese Fähigkeit nie verwirklichen. Weder ein endliches Objekt noch eine Chimäre kann nämlich ein angemessenes Objekt dieser Fähigkeit sein. Aber die subjektive Fähigkeit würde bestehen bleiben, und ihr unmögliches Objekt suchen, so dass der Mensch nie Erfüllung und Ruhe finden würde.

⁵⁴⁷ Nach meiner Interpretation gibt es bei Scotus den folgenden Gedankengang:

Maior: Wenn Gott, das unendliche Seiende, ist, dann muss er über alles geliebt werden.

Minor: Gott, das unendliche Seiende, ist.

Ergo: Gott, das unendliche Seiende, muss über alles geliebt werden.

Ich behaupte, dass nicht die erste Prämisse, sondern nur die Konklusion dieses Gedankengangs normativen Charakter hat, d.h. eine *de facto* verbindliche Norm ist und dass andere *de facto* verbindliche Normen nur aus dieser Konklusion abgeleitet werden können. Um diese Konklusion durch die natürliche Vernunft zu beweisen, muss man aber zuerst durch die natürliche Vernunft die zweite Prämisse, d.h. die Existenz Gottes, beweisen. Bei Scotus beginnt dennoch der Beweis der Existenz Gottes *a posteriori* (Vgl. L.Honnfelder: *Scientia Transcendens*, S. 174) . Daher beinhaltet der Beweis der Konklusion „Gott muss über alles geliebt werden“ auch *a posteriori* Momente. Steht das nicht im Widerspruch mit der Behauptung von Scotus, dass das Naturgesetz in engerem Sinn *a priori* nur durch den Inhalt der Begriffe, die in ihrer Formulierung angewendet werden, erkannt werden kann? Ich glaube nicht. Diese Behauptung bezieht sich auf die erste Prämisse, die hypothetisch ist. Dieser hypothetische Satz reicht aber nicht aus, um ein System von *de facto* verbindlichen moralischen Normen zu begründen. Dafür braucht man die Annahme der Existenz Gottes, wie auch immer das natürlich erkannt werden kann.

Ebenso behauptet er in der Begründung des privaten Eigentums, dass es zur Sicherung des Friedens nützlich ist. Aber er erklärt nicht, warum der Friede gesichert werden muss. Diese Lücken der Argumentation von Scotus sind aber nicht schwer zu schließen. In Bezug auf die Promiskuität würde Scotus vermutlich sagen, dass man durch empirische Beobachtung feststellen kann, dass sie *pro statu isto* ein Hindernis für ein geistliches Leben ist, und daher, dass sie die Gotteserkenntnis stört und im Widerspruch mit der Gottesliebe steht.⁵⁴⁸ In Bezug auf den Frieden würde er sicher sagen, wie wir oben vermutet haben,⁵⁴⁹ dass ohne Frieden das körperliche Leben der Menschen nicht geschützt werden kann. Aber wer die anderen Menschen liebt, der will auch ihr körperliches Leben, denn es ist eine faktische Bedingung der Gottesliebe. Wer folglich die anderen Menschen liebt, der muss auch den Frieden wollen.

Aber andere Unklarheiten sind schwieriger zu lösen. Es ist nicht ganz deutlich, wie Konflikte zwischen moralischen Normen gelöst werden müssen. Zwar sagt Scotus, dass man zwischen zwei Zielen das Wichtigste wählen muss und zwischen zwei Übeln das Größere vermieden werden muss. Er bietet uns Beispiele, um zu erklären, was er damit meint. In der Ehe ist die Erzeugung von Kindern ein wichtigeres Ziel als die Vermeidung der Promiskuität, deswegen ist die Bigamie unter bestimmten Umständen erlaubt. Der Verlust der Treue in der Ehe ist ein kleineres Übel als die Ermordung eines Ehepartners, deswegen muss die Scheidung unter bestimmten Umständen erlaubt sein. Dennoch bleibt es unklar, wie diese Kriterien in anderen Fällen angewendet werden müssen. Wenn z.B. jemand einen Meineid schwören muss, um das Leben eines unschuldigen Menschen zu retten, wie müsste man nach dem Urteil der Vernunft handeln? Es scheint einerseits, dass man den Unschuldigen sterben lassen muss, denn der Meineid ist ein direkter Verstoß gegen die Liebe zu Gott und die Liebe zu Gott ist fundamentaler als die Liebe zu den Mitmenschen. Aber wäre Scotus mit einem so harten Urteil einverstanden gewesen?

Diese Schwierigkeit kann aber nicht als Argument für die Meinung benutzt werden, dass für Scotus die moralischen Normen durch die natürliche Vernunft nicht begründbar sind. Denn die Konflikte zwischen den Normen würden auch bestehen, wenn diese Normen nur durch eine übernatürliche Offenbarung erkannt werden könnten. Der Rekurs auf eine übernatürliche Offenbarung würde dieses Problem nicht lösen.

⁵⁴⁸ Vgl. *Ordinatio* IV, dist. 37, q.un., n. 4; *Vivès* XIX, 474: „*Dico igitur quod nec propter votum continentiae proprie dictum annexum Ordini sacro, nec annexum ex praecepto Ecclesiae praecipientis tali non contrahere, est quod iste [sc. clericus] non potest contrahere; sed ex hoc quod Ecclesia facit talem personam simpliciter illegitimam. Quod statutum fuit rationabile, sive habitum fuerit a Christo, sive non, quia talis deputatur ministerio sacro, quod requirit munditiam mentis et carnis, perspicacitatem intellectus, et fervorem affectus, ad quae omnia disponit continentia, et ad eorum opposita frequentia carnalis actus.*“

Eine andere Schwierigkeit finden wir in der Begründung der Nächstenliebe. Dort müssen wir annehmen, dass die Liebe der Menschen im allgemeinen von Gott gewollt wird. Empirisch wissen wir, dass es andere Wesen gibt, die fähig sind Gott zu lieben. *A priori* wissen wir, dass diese Wesen die unwiderrufliche Pflicht haben, Gott über alles zu lieben. Es scheint also, dass Gott von diesen Wesen im allgemeinen geliebt werden will.

Ist aber Gott nicht frei, die Liebe von einigen Menschen zu wollen, aber von anderen nicht? Ist er nämlich nicht frei, einige Menschen zu erlösen und andere zu verdammen?⁵⁵⁰

In der Tat betont Scotus immer wieder die Freiheit Gottes gegenüber den Kreaturen. Gott hat keine Pflicht, die Menschen zu schaffen. Und wenngleich er entschieden hat, die Menschen zu schaffen, hat er keine Pflicht, ihnen das ewige Leben zu verleihen. Das ewige Leben ist immer ein Geschenk von Gott und *de potentia absoluta* kann er jedem beliebigen Menschen das ewige Leben geben oder nicht, ohne ungerecht zu sein, denn es ist ein Preis, der immer größer als die Leistungen jedes Menschen ist. Die geschaffene menschliche Natur hat in sich keinen Anspruch auf diesen Preis, wie gut auch immer sie sich verwirklicht.⁵⁵¹

Aber man kann daraus die Folgerung nicht ziehen, dass Scotus der Meinung war, dass Gott frei ist, einige Wesen zu schaffen, die fähig sind, ihn zu lieben, die außerdem die unwiderrufliche Pflicht dazu haben, und gleichzeitig zu wollen, von ihnen nicht geliebt zu werden. Es wäre nämlich ein Verstoß gegen das Nichtwiderspruchprinzip, das auch von Scotus immer wieder betont wird, und zwar in Bezug auf die freie Willensentscheidungen Gottes.⁵⁵²

Wenn der Mensch *pro statu isto* natürlich erkennen kann, dass Gott über alles geliebt werden muss, dass diese Pflicht sogar von Gott nicht aufgehoben werden kann, dass Gott andere Wesen frei geschaffen hat, die Gott lieben können, dann scheint es eine natürlich erkennbare Folgerung zu sein, dass Gott von diesen Wesen geliebt werden will.

Wer mit dieser Folgerung nicht einverstanden ist, der muss Scotus die Meinung zuschreiben, dass Gott etwas Widersprüchliches wollen kann, nämlich, Wesen zu schaffen, die die unwiderrufliche Pflicht haben, ihn zu lieben, und gleichzeitig nicht zu wollen, von ihnen geliebt zu werden. Wie diese Meinung mit den Texten von Scotus im Einklang gebracht werden kann, bleibt dann ein Geheimnis.

⁵⁴⁹ Vgl. Abschnitt 6.7.

⁵⁵⁰ Vgl. Fußnote 25.

⁵⁵¹ Vgl. Kapitel 7 und 8.

⁵⁵² Vgl. Kapitel 7.

Außerdem hat Scotus keine endgültige Antwort auf das Problem der Prädestination gegeben.⁵⁵³ Man kann ihm nicht mit Sicherheit die Meinung zuschreiben, dass Gott einige Menschen nicht retten will. Das Gegenteil scheint wahrscheinlicher, nämlich, dass für Scotus Gott nicht verantwortlich ist, wenn ein Mensch den höchsten Lohn nicht bekommt. Dieser Mensch selbst hat diesen Lohn verspielt.⁵⁵⁴

Die Prädestinationslehre von Scotus kann also nicht als Beweis dafür benutzt werden, dass Gott frei ist zu wollen, dass einige Menschen ihn hassen, wie Thomas Williams suggeriert.⁵⁵⁵

Eine kohärente, wenngleich nicht vollständige, Moraltheorie kann also durchaus bei Scotus gefunden werden, insofern es zu zeigen versucht, dass die moralischen Wahrheiten der menschlichen Vernunft natürlich zugänglich sind.

Die Tatsache, dass der Mensch *pro statu isto* auch eine übernatürliche Offenbarung braucht, die ihm zeigt, dass Gott nicht nur das unendliche Seiende ist, sondern auch der dreifaltige Gott ist, dass er ein anderes Leben erreichen kann, in dem er Gott in sich ohne die Hindernisse dieses Lebens mit seinem Körper und seiner Seele für immer lieben kann und dass die Handlungen, die aus der übernatürlichen Liebe zu Gott entstehen, und zwar diejenigen, die im Dekalog vorgeschrieben sind, von Gott als Grund für die Verleihung des letzten Preises akzeptiert werden, schließt keineswegs die Möglichkeit aus, dass die moralischen Wahrheiten natürlich erkannt werden. Denn die Hauptfunktion der Offenbarung ist nicht die Moralität zu begründen, sondern den Weg zum ewigen Leben zu zeigen.

Ein Leben, das zwar *pro statu isto* natürlich nicht erkannt werden kann, das aber gemäß der natürlichen Vernunft begehrt werden muss, denn wer das unendliche Seiende in sich liebt, will es ohne die Hindernisse dieses Lebens mit der höchsten Intensität lieben, und das ist möglich nur in einem anderen Leben.

Wer aber ein anderes Leben haben will, in dem er Gott mit der höchsten Intensität lieben kann, der muss offen für eine Offenbarung sein, die ihm zeigt, dass dieses andere Leben eine

⁵⁵³ „De istis opinonibus omnibus: quia Apostolus videtur, disputans de materia ista ad Rom. in fine, quasi totum inscrutabile relinquere (**O altitudo, inquiring, divitiarum sapientiae et scientiae Dei, et quis novit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?**), ideo ne scrutando de profundo – secundum sententiam Magistri – eatur in profundum, eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina (sine aliqua iniustitia) et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem; et qui aliquam opinionem tenuerit, respondeat ad illa quae tacta sunt contra eam.“ Ord. I, dist. 41, q.un.,n.52; Vat. VI, 336-337.

⁵⁵⁴ „Secundum probatur, quia damnatio non videtur bona nisi quia iusta, nam – secundum Augustinum **Super Genesim XI** - ‘non prius est Deus ultor quam aliquis peccator’ (videtur enim esse crudelitas punire aliquem, non praeexistente in eo culpa); ergo a simili, non videtur Deus prius punire quam videat aliquem esse peccatorem. Non ergo primus actus voluntatis divinae, circa Iudam, est velle damnare Iudam prout offertur in puris naturalibus (quia tunc videtur velle damnare sine culpa), sed videtur quod oportet Iudam offerri voluntati divinae sub ratione peccatoris antequam velit ipsum damnare. Reprobatio ergo habet ex parte obiecti rationem, scilicet peccatum finale praevisum. „, Ord. I, dist. 41, q. un.,n. 42; Vat. VI, 333.

⁵⁵⁵ Vgl. Fußnote 25.

reale Möglichkeit ist und welcher der Weg dorthin ist, denn nur mit dieser Erkenntnis kann er hoffen, dieses Leben zu erreichen.

Die Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung können zwar natürlich nicht erkannt werden, dennoch kann natürlich erkannt werden, dass wir offen für eine Offenbarung sein müssen, denn nur durch sie können wir hoffen, unsere natürlich erkennbare Pflicht vollkommen zu erfüllen. Nur durch sie können wir hoffen, die tiefste Sehnsucht unseres Willens, die natürlich erkennbar ist, sowohl in seiner Neigung zur Gerechtigkeit als auch in seiner Neigung zum Angenehmen, vollkommen zu stillen.⁵⁵⁶

„Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica in Scripturis sequuntur tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singulatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae scripta est in cordibus nostris“

Ordinatio Prologus, Pars 2, q.unica ,n.108; Vat I,70.

⁵⁵⁶ Allan B. Wolter zeigt in seinem Artikel „*The Natural Desire for the Supernatural*“, dass nach Scotus das letzte Ziel des Menschen nur durch die Offenbarung erkannt werden kann. Daraus könne man die Schlussfolgerung ziehen, dass das natürliche Verlangen des Menschen nur durch die Offenbarung erkannt werden kann. „*Only if we know that God has actually destined us for the face-to-face vision of Himself, can we infer with certitude that we possess a natural desire for the same. To ascertain either conclusively, revelation is required.*“ (S. 147). Es ist richtig, dass der Mensch nach Scotus nur durch die Offenbarung erkennen kann, dass sein tiefstes Verlangen nach dem trinitarischen Gott gerichtet ist. Aber bedeutet das, dass für ihn der Mensch keine natürliche Erkenntnis über die tiefsten Neigungen seines Willens besitzt? Ich glaube nicht. Der Mensch kann nämlich natürlich erkennen, dass sein Wille zur Liebe des unendlichen Seienden und zur eigenen Vollkommenheit neigt. Er kann auch natürlich erkennen, dass ihm die Bedingungen dieses Lebens nicht erlauben, diese Neigungen vollkommen zu befriedigen. Der Mensch kann also natürlich mindestens eine negative Erkenntnis darüber erlangen, was die tiefste Sehnsucht des Menschen ist, d.h. nichts, was natürlich in diesem Leben erreicht werden kann. Diese natürliche negative Erkenntnis steht nicht im Widerspruch mit der Tatsache, dass eine positive Erkenntnis darüber nur übernatürlich erlangt werden kann. Sie ist vielmehr eine Bedingung für die Annahme dieser positiven Erkenntnis, denn ohne sie hätten wir keinen Anlass, uns für die übernatürliche Offenbarung zu öffnen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Aristoteles: Opera, ed. Academia Regia Borussica, Berlin, 1831ff.
- Ioannes Duns Scotus: Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia, Studio et Cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praesid e P.C. Balic, Rom 1950 ff. (ed. Vat.)
- Ioannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, ordinis minorum, opera omnia, editio iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, Paris 1891 –1895 (ed. Vivès).
- Juan Duns Escoto: Cuestiones cuodlibetales (Biblioteca de autores cristianos 277), ed F.Alluntis, Madrid 1968.
- Ioannis Duns Scoti Tractatus de Primo Principio, edidit, transtulit, adnotationibus instruxit W. Kluxen, Darmstadt 1974.
- Thomas von Aquin: Opera omnia iussu Leonis XIII edita - cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882 ff.
- Neue Jerusalemer Bibel, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1985.

Literatur

- Auer, J.: Die menschliche Willensfreiheit im Lehresystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, Max Hüber, München, 1938.
- Balic, C.: The Life and Works of John Duns Scotus, in: John Duns Scotus, 1265-1965 – Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Bd. 3, J. K. Ryan und B. M. Bonansea (Hrsg.) Washington 1965, S. 1-27.
- Binkowski, J.: Die Wertlehre des Duns Skotus, E. Dümmler, Berlin – Bonn, 1936.
- Boler, John: The Moral Psychology of Duns Scotus - Some Preliminary Questions, in : Franciscan Studies Vol. 50, Annual XXVIII, 1990, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., S.31-56.
- Boler, John: Transcending the Natural: Duns Scot on the Two Affections of the Will, in: American Catholic Philosophical Quaterly; Bd. 67, n.1, 1993, S. 109-126.
- Copleston, Frederick,S.J.: A History of Phylosophy, vol. II, Burns Oates and Washbourne Ltd., London,1950.

- Dettloff, W.: Die Lehre von der *Acceptatio Divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre , Franziskanische Forschung – Heft 10, Werl, 1984.
- Dumont, S.D.: The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence According to John Duns Scotus – Revisited, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Bd. 55, Louvain, 1988, S. 184-206.
- Dumont, S.D.: John Duns Scotus (Artikel) in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, Routledge, London – New York, 1998. Vol. 3 , S. 153-170.
- Dumont, S.D.: Did Scotus Change his Mind on the Will?, in : *Nach der Verurteilung von 1277 – Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts – Studien und Texte*; Jan A.Aertsen – Kent Emery Jr. – Andreas Speer (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001. S. 719-794.
- Finkenzeller, Josef: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1961.
- Gilson, Étienne: *Johannes Duns Scotus – Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Übertragung von Werner Dettloff, L. Schwann, Düsseldorf, 1959.
- Harris, C.R.S.: *Duns Scotus*, The Humanities Press, New York, 1959.
- Hedwig, K. : *Das Isaak-Opfer. Über den Status des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham*, in: *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, Bd. 21, 2, Berlin –New York, 1992. S. 645-661.
- Hoeres, W.: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Verlag Anton Pustet, München, 1962.
- Honnefelder, L.: *Ens in quantum ens – Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters - Neue Folge Bd. 16), Aschendorff, Münster, 1979.
- Honnefelder, L.: *Guterabwägung und Folgenabschätzung - Zur Bestimmung des sittlichen Guten bei Thomas von Aquin*, in: *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft – Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat*, D. Schwab, D.Giesen, J. Listl, H.-W. Strätz (Hrsg.), Duncker und Humblot, Berlin, 1989, S. 81-98.
- Honnefelder, Ludger: *Scientia Transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suarez – Wolff – Kant – Peirce)*; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

- Honnfelder, L.: Naturrecht und Geschichte, in : Naturrecht im ethischen Diskurs, M. Heimbach-Steins (Hrsg.), Aschendorff, Münster, 1990, S. 1-27
- Honnfelder, L.: Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, in: Sozialer Wandel im Mittelalter – Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, J. Miethke und K. Schreiner (Hrsg.), Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1994, S. 197-213.
- Honnfelder, L.: Ethik und Theologie – Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: Denken der Individualität – Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag, T.S. Hoffmann und Stefan Majetschak (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1995, S.297-308.
- Honnfelder, L.: Rationalization and natural law – Max Weber`s and Ernst Troeltsch`s interpretation of the medieval doctrine of natural law, in: Veritas, v. 40, n. 159, Porto Alegre, 1995, S.493-507.
- Honnfelder,L.: Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und –perspektiven. Eine Einführung, in: John Duns Scot – Metaphysics and Ethics, L. Honnfelder, R. Wood , M. Dreyer (Hrsg.), E.J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, S. 1-33.
- Ingham, Mary Elisabeth: Ethics and Freedom – An Historical-Critical Investigation of Scotist Ethical Thought , University Press of America, Lanham – London, 1989.
- Ingham, Mary Beth: The Harmony of Goodness – Mutuality and Moral Living According to John Duns Scotus, Franciscan Press, Quincy IL, 1996.
- Ingham, Mary Beth: Did Scotus Modify His Position on the Relationship of the Intellect and the Will? , in : Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, LXIX, 1, 2002. S.88-116.
- Inciarte, Fernando: Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Tranformation des Aristotelismus bei Duns Scotus, in: Philosophie in Mittelalter – Entwicklungslinien und Paradigmen, J.P. Beckmann, L. Honnfelder, G.Schrimpf, G.Wieland (Hrsg.) , Felix Meiner, Hamburg, 1987. S. 259-273.
- Inciarte, Fernando: Scotus` Gebrauch des Begriffs der Praktischen Wahrheit im Philosophiegeschichtlichen Kontext, in: John Duns Scotus – Metaphysics und Ethics, L.Honnfelder, R.Wodd, M. Dreyer (Hrsg.), E.J. Brill, Leiden –NewYork-Köln, 1966, S. 523-534.
- Klein, J.: Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der Sittlichen Akte nach Johannes Duns Skotus, in : Franziskanische Studien 3 (1916), S. 309-338; 6 (1919) S. 107-122, 213-234, 305-322; 7 (1920) S. 118-134,190-213; 8 (1921) S. 260-282.
- Kluxen, Wolfgang: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

- Knuuttila, Simo: Time and Modality in Scholasticism, in : Reforging The Great Chain Of Being – Studies of the History of Modal Theories, S. Knuuttila (Ed.), D.Reidel, Dordrecht – Boston – London, 1981, S. 163-258.
- Knuuttila, Simo: Being qua Being in Thomas Aquinas and John Duns Scotus, in : The Logic of Being , S. Knuuttila - J. Hintikka (ed.) , D. Reidel, Dordrecht – Boston – Lancaster – Tokyo, 1986, S. 201-222.
- Knuuttila, Simo: Modalities in Medieval Philosophy, Routledge, London – New York, 1993.
- Landry, Bernard: Duns Scot, Félix Alcan, Paris, 1922.
- Longpré, É.: La Philosophie du B. Duns Scot, Librairie S. Francois d'Assise, Paris, 1924.
- Lottin, O.: Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe Siècle, Bd. 1-6, J. Duculot, Louvain, 1942-1960.
- McCord Adams, M.: Duns Scot on the Will as Rational Power, in : Via Scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, a cura di L. Sileo, Rom, 1995. Bd. 2 ,S. 839-854.
- Minges, Parthenius: Ist Duns Scotus Inderterminist? , Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1905. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band V, Heft.4)
- Möhle, Hannes: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus – Eine philosophische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters Neue Folge – Band 44) , Aschendorff, Münster, 1995.
- Möhle, Hannes: Wille und Moral zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants, in: John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics , L. Honnfelder, R.Wood, M. Dreyer (Hrsg.), E.J.Brill, Leiden – New York – Köln, 1996, S. 573-594.
- Prentice, Robert: The Contingent Element Governing the Natural Law on the Last Seven Precepts of the Decalogue . According to Duns Scotus, in : Antonianum 42, Editum Cura Professorum Pontificii Athenaei Antoniani de Urbe,Roma, 1967, S. 259-292.
- Roberts, L. D.: John Duns Scot and the Concept of Human Freedom, in: Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae, 28. Sept. – 2 oct. 1970 (Studia scholastico-scotistica, Bd. 5), Rom 1972, S. 317-325.
- Rousselot, P.: Methaphysik des Sittlichen nach Johannes Duns Skotus, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1908. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. VI, Hft. 6).

- Schwendinger, F.: Metaphysik des Sittlichen nach Johannes Duns Scotus, in : Wissenschaft und Wahrheit, Bd. 1, 1934, S. 180-210; Bd. 2, 1935, S. 18-50, 112-135; Bd. 3, 1936, S. 93-119, 161-190.
- Siebeck, H.: Die Willenslehre bei Johannes Duns Scotus, in : Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 90 (1898), S. 179-216
- Stratenwerth, Günter: Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1951.
- Vier; P.C. : Evidence and its function according to John Duns Scotus, Franciscan Institute, Saint Bonaventure, N.Y., 1951.
- Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus, Ferdinand Schöningh, München – Paderborn-Wien, 1968.
- Wanke, Otto: Thesen zur Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, in : Wissenschaft und Weisheit 32, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1969, S. 197-218.
- Werner, Hans-Joachim: Die Erfassung des Schönen in seiner personalem und ethischen Bedeutung bei Duns Scotus, in : John Duns Scotus – Metaphysics und Ethics, L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Hrsg.), E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, S. 535-550.
- Williams, Thomas: How Scotus Separates Morality from Happiness, in : American Catholic Philosophical Quarterly, Vol. LXIX, n.3, 1995. S. 426-445.
- Williams; Thomas: Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved, in : The Modern Schoolman, LXXIV, January 1997. S. 73-94.
- Williams, Thomas: The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy, in: The Thomist 62 (1998). S. 193-215.
- Williams, Thomas : The unmitigated Scotus, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 20. Bd., Walter de Gruyter, Berlin 1998. S. 62-81.
- Williams, Thomas: A Most Methodical Lover? On Scotus's Arbitrary Creator, in : Journal of the History of Philosophy 38: 2 (April 2000). S. 169-202.
- Willmann, O. : Geschichte des Idealismus, Bd. II, F. Vieweg, Braunschweig, 1907.
- Wolter, A.B.: The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1946.
- Wolter, A. B.: John Duns Scotus (Artikel), in: The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, Macmillan, New York – London, 1967. Vol. I, S. 427-436.

- Wolter, A.B.: Duns Scotus on the Will and Morality. Selected and translated with an Introduction by Allan B.Wolter, O.F.M. , The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1986.
- Wolter, A.B.: Duns Scotus` Political and Economic Philosophy. Latin Text and English Translation , Old Mission, Santa Barbara, 1989.
- Wolter, A.B.: Native Freedom of the Will as the Key to the Ethics of Scotus, in : The Philosophical Theology of John Duns Scotus, M. M. Adams (Hrsg.), Cornell University Press, Ithaca and London, 1990, S. 148- 162.
- Wolter, A.B.: Duns Scot and the Existence and Nature of God, in: The Philosophical Theology of John Duns Scotus, M. M. Adams (Hrsg.), Cornell University Press, Ithaca and London, 1990,S. 254-277.
- Wolter, A.B.: Duns Scot on the Natural Desire for the Supernatural, in: The Philosophical Theology of John Duns Scotus, M. M. Adams (Hrsg.), Cornell University Press, Ithaca and London, 1990, S. 125-147.

Lebenslauf

1. – Personalien:

Name: Cesar Ribas Cezar
Geburtstag: 19.11.1969
Geburtsort: Londrina – Brasilien
Staatsangehörigkeit: Brasilianer
Eltern: Elias Placido Vieira Cezar
 Zenite Teresinha Ribas Cezar
Familienzustand: verheirated

2. – Schulbildung:

02.1976-12.1977: Besuch der Grundschule am „Colegio Estadual de Aplicacao“ in Parana.
02.1978-12.1983: Besuch der Grundschule am „Colegio Marista de Londrina“ in Parana.
02.1984-12.1986: Besuch der Sekundarschule am „Colegio Marista de Londrina“ in Parana.

Berechtigung zum Universitätsstudium: „Certificado de Conclusao do Segundo Grau“

3. – Hochschulbildung:

02.1987-07.1992: Rechtswissenschaftliches Studium an der Universität zu Sao Paulo
Jurabakkalaureus am 15.7.1994.
01.1989-12.1993: Philosophie-Studium an der Katholischen Universität zu Sao Paulo
Philosophiebakkalaureus am 05.7.1994.
01.1994-01.1996: Philosophie-Studium an der Staatliche Universität zu Campinas
Philosophiemagister am 15.01.1996 mit der Dissertation „O Conhecimento Abstrativo em
Duns Escoto“ (Die abstraktive Erkenntnis nach Duns Scotus).

4. – Berufstätigkeit:

02.1994-08.1994: Philosophie-Lehrer am „Colegio Estadual de Sao Paulo“.
02.1996-02.1998: Philosophie-Dozent der Universität „Sao Judas Tadeu“.