

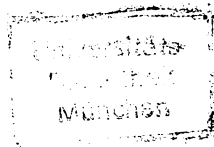
WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

48. Band 1985

In Verbindung mit Otho Gimmnich OFM, Engelbert Grau OFM,
Norbert Hartmann OFM, Hans-Josef Klauck OFM und Justin Lang OFM
herausgegeben von
Alexander Gerken OFM

B. KÜHLEN VERLAG MÖNCHENGLADBACH



02 G 7891

Redaktionsanschrift: Schriftleitung Wissenschaft und Weisheit
Bettrather Straße 79, D-4050 Mönchengladbach 1
Herstellung: Druckhaus B. Kühlen KG, 4050 Mönchengladbach 1
Mit kirchlicher Druckerlaubnis
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
GW ISSN 0043-678X

Inhaltsverzeichnis

I. ABHANDLUNGEN

<i>Berg</i> , Dieter: Historische Reflexion und Tradition. Die »Fioretti« und die franziskanische Geschichtsschreibung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts	81—101
<i>Dettloff</i> , Werner: Die christozentrische Konzeption des Johannes Duns Scotus als Ansatz für eine Theologie der Welt	182—196
<i>Flood</i> , David OFM: Geschichte als Erinnerung und Ermahnung. Zum Kapitel XXV der Fioretti	113—121
<i>Freeman</i> , Gerard Pieter: Der Wolf, Franziskus und Gubbio. Eine synchrone Lesung von Fioretti 21	122—150
<i>Grau</i> , Engelbert OFM: Quellenkritische Einführung in die Probleme der Fioretti	102—112
<i>Hartmann</i> , Norbert OFM: Person in Gemeinsamkeit	47—70
<i>Jehl</i> , Rainer: Bonaventura in der Encyclopédie Diderots	33—47
<i>Lang</i> , Justin OFM: Mein Gott und alles. Das Geheimnis Gottes im Sonnengesang des Franz von Assisi	1—17
<i>Lehmann</i> , Leonhard OFM ^{Cap} : Durch Bücher zum Beten bewegen. Zum 350. Geburtstag des Volksschriftstellers Martin von Cochem (1634—1712)	196—227
<i>Wassink</i> , Jan Groot: Franziskanische Bruderschaft in Natur und Gesellschaft. Perspektiven eines Naturwissenschaftlers	151—182
<i>Zieliński</i> , Ivo OFM ^{Conv} : Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus	17—32

II. BERICHTE UND HINWEISE

<i>Bérubé</i> , Camille OFM ^{Cap} : Johannes Duns Scotus in der Geschichte. Sechster Internationaler Scotus-Kongreß in Krakau, 22. bis 26. September 1986	75
<i>Grau</i> , Engelbert OFM: Bibliographie	70—75
<i>Kunze</i> , Konrad: Von der Fahrt durchs Meer der Sünde. Literarisches Bild der heiligen Sünderin Pelagia in mittelalterlichen Männer- und Frauenorden	228—232

III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Corvino</i> , Francesco: Bonaventura da Bagnoregio — Francescano e Pensatore (A. Gerken)	76
<i>Krieg</i> , Werner: Einführung in die Bibliothekskunde (H.-M. Stamm)	79
<i>Lewven</i> , Romaeus, s. <i>Stein</i> , Edith: Heil im Unheil	
<i>Lohfink</i> , Norbert: Der Geschmack der Hoffnung. Christsein und chritliche Orden (L. Lehmann)	233

<i>Manshausen, Udo Theodor: Die Biographie der Edith Stein. Beispiel einer Mystagogie (N. Hartmann)</i>	235
<i>Nowak, Antoni J.: Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht (G. Krozewski)</i>	234
<i>Reiner, Hans: Duty and Inclination. The Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller (G. Thamm)</i>	77
<i>Seidl, Horst, s. Thomas von Aquin</i>	
<i>Stein, Edith: Am Kreuz vermählt (N. Hartmann)</i>	239
<i>Stein, Edith: Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung (N. Hartmann)</i>	236
<i>Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der „Summe der Theologie“ (J. Lang)</i>	76
<i>Wetter, Friedrich: Edith Stein. Zur Wahrheit berufen — vom Kreuz gesegnet (N. Hartmann)</i>	240

Schließlich sind es die Friedensbewegungen, die sich mit Recht auf franziskanische Hilfe und Beteiligung stützen. Denn Pax et Bonum (Frieden und Heil) ist nicht umsonst der Gruß in der Begegnung franziskanischer Menschen. Doch sollte das Arbeiten am Frieden wiederum die Merkmale der franziskanischen Anthropologie zeigen, so daß jede Friedensdemonstration auf diese Merkmale zu prüfen ist. Gerade in unserer Zeit, in der Friedensbewegungen übrigens in bester Absicht manchmal den Charakter einer politischen Machtdemonstration nicht umgehen können, wäre es vielleicht besser, wenn in der franziskanischen Bewegung mehr die Theologie und Spiritualität des Friedens als eine Beteiligung an Massendemonstrationen gefördert würden.

Zusammengefaßt kann man sagen, daß die franziskanische Bruderschaft in Christus mit allem Erschaffenen der wichtigste Anhaltspunkt ist für eine zukünftige Heilung zerbrochener Verhältnisse in unserer Kultur.

WERNER DETTLOFF

DIE CHRISTOZENTRISCHE KONZEPTION DES JOHANNES DUNS SCOTUS ALS ANSATZ FÜR EINE THEOLOGIE DER WELT*

Vor drei Jahren schon haben Sie mir hier die freundliche Aufmerksamkeit für einen Vortrag über Duns Scotus geschenkt; über jenen Mann der „Anstrengung des Begriffes“, für dessen Gedanken zu werben eben dieser „Anstrengung des Begriffes“ wegen wahrlich nicht einfach ist. Ich habe mir damals den hl. Franziskus zu Hilfe geholt und die 800-Jahr-Feier seines Geburtstages zum Anlaß genommen, etwas darüber zu sagen, wie Duns Scotus die christlichen Akzente, die Franziskus gesetzt hat, in seiner Theologie aufnahm.¹ Heute kann ich den hl. Franziskus nicht in dem Maße zu Hilfe bitten wie vor drei Jahren. Er wird uns nur einen Grundgedanken vermitteln, den Duns Scotus in besonderer Weise aufgegriffen hat, was ich dann ein wenig weiterführen möchte. Damit Sie aber am Ende nicht womöglich enttäuscht sind, wenn heute nicht nur und nach Ihrer Meinung vielleicht zu wenig von Duns Scotus selbst die Rede sein wird, lassen Sie mich bitte zwei Bemerkungen vorausschicken.

Zunächst: Ich habe die Erforschung des Mittelalters niemals als eine Art Museumswissenschaft betrachtet und betrieben, sondern das Mittelalter immer als eine Epoche der europäischen Geistesgeschichte und besonders auch der christlichen Theologie gesehen, in der eminent wichtige Entscheidungen gefällt und entscheidende Weichen für die Zukunft gestellt wurden, indem altes Traditionsgut aufgenommen, neu verarbeitet und durchdacht

* Dieser Beitrag ist die um die Anmerkungen vermehrte Wiedergabe des Festvortrages, den der Verfasser im Rahmen einer Duns-Scotus-Feier am 7. Dezember 1985 in Würzburg gehalten hat.

¹ Vgl. W. Dettloff, Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus, in: *WissWeish* 46 (1983) 81–91.

und manchmal mehr oder weniger umgeformt und mit neuen Akzenten versehen wurde. Dabei versteht es sich von selbst, daß das dem Mittelalter Überkommene und vom Mittelalter Weitergegebene nicht nur positiv war und auch nicht immer zu einer echten Interpretation des Christlichen beitrug, auch wenn das weitgehend dafür gehalten wurde. Mit manchem haben wir heute noch zu schaffen, und wenn manches im heutigen Christentum Kritik hervorruft und nach einem Umdenken verlangt, dann werden Kritik und Revision des Denkens am ehesten legitim sein und an der richtigen Stelle ansetzen können, wenn der geistes- und theologiegeschichtliche Prozeß verfolgt wird, um die Genesis einzelner Entwicklungen und eben auch vielleicht mancher Fehlentwicklungen zu erkennen. In diesem Prozeß kommt, wie gesagt, dem Mittelalter eine Schlüsselstellung zu, und vielleicht ist das Mittelalter selbst sogar mitunter in der Lage, uns den Ansatz für eine Neubesinnung zu bieten. Von einem solchen Ansatz soll heute die Rede sein.

Die zweite Vorbemerkung bezieht sich auf eine Erfahrung, die wohl jeder macht, der sich mit Geistes- und Problemgeschichte befaßt: daß nämlich große Gedanken niemals ein Ende, sondern im Grunde immer Anfang und Anreiz zum Weiterdenken sind, wobei die Weiterdenkenden sich durchaus bewußt bleiben sollten, daß sie oft nur wie Zwerge sind, die auf den Schultern von Riesen stehen und daher weiter und mehr sehen als diese. Johannes von Salisbury berichtet diese treffende Bemerkung des Bernhard von Chartres († 1124/30)², und der um 1288 gestorbene Franziskaner Gilbert von Tournai schrieb in seinem Traktat über das Lernen: „Niemals werden wir die Wahrheit finden, wenn wir uns mit dem zufriedengeben, was man schon gefunden hat. Die vor uns geschrieben haben, waren nicht unsere Herren, sondern unsere Führer.“³ Als Weiterdenken eines großen Gedankens mag nun auch das Folgende betrachtet werden.

Ein wichtiges Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils war das Bemühen um die Öffnung der katholischen Kirche zur Welt. Neben dem Positiven, das in diesem Bemühen liegt, dürfte dieses jedoch auch einen Mangel deutlich gemacht haben: daß nämlich so etwas wie eine echte Theologie der Welt weitgehend fehlte.

In einem der vielen Gespräche, die ich mit Romano Guardini während seiner letzten Lebensjahre führen durfte und auf seinen Wunsch skizzenhaft aufgezeichnet habe, ging es um das Thema „Gott und die Welt“ (am 19. 6. 1965). Guardini sagte, wenn Gott schafft, dann ist das ein Akt, der selbst in der Ewigkeit ist; die Zeit ist erst ein Produkt dieses Aktes. Also gibt es Gott ohne die Welt nicht? Der Wille, daß die Welt sei, ist ewig, und rückt dadurch die Welt nicht in eine Nähe zu Gott, die in der Fülle des Gedankens noch nie in der Theologie angemessen zum Ausdruck kam? Es gibt den von der Welt freien Gott *de facto* nicht! Das aber muß Folgen haben für unser Verhältnis zur Welt, insbesondere für die Ethik: Ethik wird Sorge für die Welt als Werk Gottes. Es gab zwar großartige Entwürfe theologischer Weltinterpretation etwa bei Augustinus und vor allem bei Bona-

² *Johannes von Salisbury*, *Metalogicon* III 4, ed. Webb, 136 (PL 199, 900 C).

³ *A. De Poorter*, *Un traité de pédagogie médiévale*, le „*De modo addiscendi*“ de Guibert de Tournai, O.F.M., in: *Rev. néoscol.de phil.* 24 (1922) 195–226, hier 226.

ventura; genau genommen, blieben diese aber doch nur mehr Theorie ohne Konsequenzen für die religiöse und pastorale Praxis. Faktisch wird die Welt nämlich doch nur mehr als Schauplatz für Bewährung oder Versagen des Menschen gesehen. Die theologische Bedeutung der Welt sieht man in der Praxis nicht. Der Begriff „Welt“ ist gleichsam unter Verschuß genommen durch die Sünde und im Gegensatzgefühl zu Naturwissenschaften und Naturschwärmern. Es müßte eine Epoche kommen, so Romano Guardini, in der die theologische Frage nach der Welt und von der Welt die Frage nach Gott neu gestellt wird.

Kurz gesagt: Eine Theologie der Welt ist immer sinnvoll, wenn nicht nur Gott, sondern auch die von Gott geschaffene Welt als ganze so ernst genommen wird, wie es der göttlichen Offenbarung entspricht. Diese aber gipfelte in der Inkarnation, dem wahrhaft Mensch- und damit Teil-der-Welt-Werden des Verbum Divinum, wobei nicht übersehen werden sollte, daß die biblische Formulierung *ho lógos sárx egéneto* ganz eindeutig den Menschen aus Fleisch und Blut meint und damit ganz ausdrücklich auch den Leib des Menschen einbezieht.

Das wahre Menschsein des Gottessohnes ist eines der zentralen Themen für den hl. Franziskus und ein Anliegen, das Duns Scotus in einzigartiger Weise theologisch aufgegriffen hat. Dazu gehören unter anderem sein Verständnis der menschlichen Personalität und — was uns heute beschäftigen soll — seine These, daß der Gottessohn auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte.

Bis heute sind sich die Theologen über das Motiv der Menschwerdung des Gottessohnes nicht einig, und die Kirche hat zu dieser Frage auch nicht autoritativ Stellung genommen.

Bei der Kontroverse selbst geht es um die Frage, ob der Sohn Gottes auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, oder ob die Menschwerdung nur um der Erlösung willen geschah. Den Verfechtern der These von der Menschwerdung des Gottessohnes ohne Rücksicht auf die Sünde Adams, also von der absoluten Prädestination Christi, wird es selbstverständlich darum gehen müssen, ihre Anschauung als in Schrift und Tradition verankert nachzuweisen. Ein möglichst weit zurückliegendes Traditionszeugnis beizubringen, ist hier jedoch schon deshalb schwierig, weil die Frage, die der Kontroverse zugrundeliegt, erst verhältnismäßig spät gestellt wurde.

Die ältesten Glaubensurkunden der Kirche sprechen im Anschluß an die Hl. Schrift immer wieder davon, daß der Gottessohn um unseres Heiles willen Mensch geworden ist. Auch die Theologie der Frühzeit ging auf die Frage nicht weiter ein. Man begnügte sich im allgemeinen damit, die Menschwerdung Christi in der Notwendigkeit der Erlösung begründet zu sehen. Damit war jedoch die Gefahr gegeben, den Mensch gewordenen Gottessohn gleichsam nur als Mittel für die anderen Menschen und diese anderen als Zweck für ihn zu sehen. Vielleicht haben solche Erwägungen Anlaß gegeben, daß manche Kirchenväter Christus, und zwar vor allem den erhöhten Christus als Selbstzweck und in ihm das höchste Gut der Menschheit und den Mittelpunkt der Welt zu sehen anfangen. In den christologischen Streitigkeiten des 3. und 4. Jahrhunderts erlangte dann die Frage nach

dem Motiv der Inkarnation selbst größere Bedeutung, sie wurde aber im wesentlichen auch kaum anders beantwortet, als daß der Gottessohn Mensch wurde bzw. Mensch werden mußte, um die gefallene Menschheit zu erlösen. Im Kampf gegen Häretiker, welche das Menschsein Christi verkürzten, wurde die Ganzheit des Menschseins Christi gerade im Hinblick auf die Notwendigkeit der Erlösung des ganzen Menschen betont. In der Auseinandersetzung mit den Arianern, welche das Gottsein Christi verkürzten, spielten vor allem zwei Schriftstellen eine besondere Rolle, auf die sich die Verfechter der christozentrischen Beantwortung der Frage nach dem Motiv der Inkarnation gern berufen: Spr 8,22f (Mich schuf der Herr am Anfang seiner Wege als erstes seiner Werke) und Kol 1,15—17 (die Stelle vom Erstgeborenen aller Schöpfung). Ohne über die Einschlägigkeit dieser Schriftstellen etwas ausmachen zu wollen, sollten wir wohl daran festhalten, daß die Väterexegese dieser Stellen nicht im Sinne der christozentrischen These geltend gemacht werden kann, wie überhaupt die mitunter recht optimistischen Versuche, Kirchenväter als Zeugen für die christozentrische These in unserem heutigen Sinne namhaft zu machen, wohl mit großer Vorsicht zu beurteilen sind. Am Ende wird sich wohl doch immer wieder herausstellen, daß die Väter die Menschwerdung eben stets in Verbindung mit der Erlösung gesehen haben. Diese Feststellung braucht aber nicht unbedingt gegen die christozentrische These zu sprechen; denn kennzeichnend und ausschlaggebend für die Theologie der Kirchenväter war ihr konkret-heilsgeschichtliches Denken, und auf Grund dessen interessierte sie weniger die Spekulation über das, was auch möglich gewesen wäre und was neben dem offenkundig Gewordenen gemeint war, als vielmehr das tatsächliche Handeln Gottes, das wir Menschen erfahren haben. Tatsache ist aber nun einmal in unserer konkret-heilsgeschichtlichen Situation, daß der Gottessohn Mensch wurde und uns erlöst hat, wovon die Väter in der ihnen oft eigenen Begeisterung und nicht selten auch mit einer gewissen rhetorischen Überspitzung Ausdruck gaben. Darüber hinaus dürfen wir sicher nicht unberücksichtigt lassen, daß die Väter jeweils meistens in einer bestimmten Auseinandersetzung standen und ganz bestimmte Anliegen zu verfechten hatten; und diese Anliegen dürften es nicht selten notwendig gemacht haben, das sie den Schwerpunkt auf eine ganz bestimmte theologische Sicht legten, wobei im übrigen noch die Frage offen bleibt, ob ihnen überhaupt der nötige geistige Spielraum gelassen war, die Dinge auch von einer anderen Seite her anzugehen, andere Gesichtspunkte mit in Betracht zu ziehen. Auf jeden Fall dürfen wir uns wohl getrost dem Urteil eines — zumindest über lange Zeit — bewährten Handbuches der katholischen Dogmatik anschließen (Pohle-Gummersbach), daß wir es bei den Vätern bestenfalls mit einer unverbindlichen Theorie der Menschwerdung zu tun haben, zu deren widerspruchsloser Annahme uns keine Glaubensregel zwingt.

Nach der Väterzeit führt die Entwicklung schließlich zu zwei voneinander deutlich unterschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung: zur thomistischen und zur scotistischen. Auf Grund vieler Schrifttexte, der kirchlichen Glaubensbekenntnisse und der Väterzeugnisse, die aussagen, daß der Gottessohn um unseres Heiles willen die menschliche Natur annahm, sind Thomas von Aquin, Bonaventura und die Mehrzahl der späteren Theologen der Ansicht, daß der einzige Grund für die Menschwer-

dung die Erlösung war. Dabei ist jedoch zu beachten, daß Thomas wie auch Bonaventura diese Meinung durchaus nicht so scharf verfechten wie spätere Thomisten. Thomas streitet die Möglichkeit nicht ab, daß der Gottessohn auch ohne die Sünde Adams hätte Mensch werden können; er hält es aber für „angemessener“, daß Gott nicht Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, weil — so meint Thomas — in der Hl. Schrift überall die Sünde des ersten Menschen als Grund für die Menschwerdung angegeben wird. Bonaventura faßt seine Ansicht zu dieser Frage kurz so zusammen, daß der hauptsächlichste Grund für die Menschwerdung die Erlösung des Menschengeschlechtes war, wengleich es auch viele andere angemessene Gründe gäbe.⁴ Beide Richtungen tun im übrigen sicher gut daran, die Worte Bonaventuras zu beherzigen: „Welche von beiden Antworten mehr der Wahrheit entspricht, weiß derjenige, welcher für uns Mensch geworden ist. Welche Antwort man vorziehen soll, ist schwer zu sagen; denn schließlich sind beide katholisch.“⁵

Bisher sind keine Textzeugnisse bekannt geworden, daß vor dem 12. Jahrhundert irgendein Autor die Frage nach dem Motiv der Inkarnation im Sinne der scotischen These gestellt hat, wenn es auch nicht an Äußerungen fehlt, die eine gewisse Anerkennung der scotischen These einschließen. Vielleicht wurde diese Frage aber doch gestellt, und die Zeugnisse sind nur nicht erhalten oder noch nicht gefunden. Das mag in Anbetracht unserer Kenntnis der alten Quellen zwar etwas abwegig erscheinen, der französische Franziskanertheologe J.-M. Bissen leitet diese Vermutung jedenfalls aus der Tatsache ab, daß die Frage im 12. Jahrhundert mit einer überraschenden Klarheit gestellt wurde, woraus man schließen könnte, daß sie nicht gerade neu gewesen ist.

Der erste bisher bekannte Theologe, der ausdrücklich die Frage nach dem Motiv der Inkarnation in unserem Sinne gestellt hat, war der Benediktinerabt Rupert von Deutz († 1135). Das ist bedeutsam, auch wenn die Antwort Ruperts nicht so ganz eindeutig im Sinne der absoluten Prädestination Christi ausgefallen ist. Eindeutig dafür sprach sich etwa 20 Jahre später Honorius von Autun aus. Ihm ging es jedoch nicht so sehr um die absolute Prädestination Christi als vielmehr um die Prädestination der menschlichen Natur zur Vergöttlichung. Robert Grosseteste († 1203) zählt nicht weniger als 16 Gründe dafür auf, daß Gottes Sohn auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Albert der Große († 1280) beweist durch seine Äußerungen, daß die Frage zu seiner Zeit an der Tagesordnung war; er entscheidet sich nicht definitiv, neigt aber wohl mehr zur christozentrischen Lösung. Nicht klar auszumachen ist die Ansicht des Alexander Halensis († 1245); Odo Rigaldi († 1275) denkt ähnlich wie Bonaventura.

Wirkliche Vorläufer der scotischen Lehre finden wir erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Selbständig gegenüber seinem Lehrer Bonaventura, dem er im allgemei-

⁴ III Sent d 1 a 2 q 2 (III, 25b).

⁵ A.a.O., 24b.

nen treu ergeben bleibt, sagt Matthäus von Aquasparta: „Es ist mein frommer Glaube, und ich ziehe die Ansicht vor, daß der Gottessohn auf jeden Fall auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte.“⁶ Wie stark der Einfluß Wilhelms von Ware († um 1300) auf Duns Scotus war, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls hat Wilhelm, wie später Duns Scotus, zwischen der Menschwerdung an sich (*quantum ad substantiam*) und hinsichtlich der Umstände (*quantum ad circumstantias*) unterschieden und gelehrt: „Sprechen wir von der Menschwerdung an sich, im absoluten Sinne, dann sage ich, daß Christus auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Sprechen wir jedoch von der Menschwerdung unter den gegebenen Umständen und im Hinblick auf das konkrete Ziel, für die Menschheit zu leiden, dann, sage ich, wäre Christus nicht (d. h. ein leidensfähiger) Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Das meinen die Kirchenväter, wenn sie sagen: Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte.“⁷

Duns Scotus steht also hier, ähnlich wie in der Immakulatalehre, nicht am Anfang, sondern innerhalb einer Tradition. Er selbst hat nicht einmal viel zur Frage nach dem Motiv der Inkarnation geschrieben; er hat jedoch „kurz, aber klipp und klar“ die Prinzipien aufgestellt, warum Adams Sünde eigentlich nicht die *condicio sine qua non* für die Inkarnation gewesen sein konnte, und — so hat es C. Balić formuliert — „indem er dieses verwickelte Problem so behandelte, hat er eigentlich ein ganzes System in wenigen und lapidaren Sätzen ausgedrückt“.⁸ Die Texte, die in Frage kommen, stehen in der Nachschrift seiner Pariser Sentenzenvorlesung und in der *Ordinatio*, seinem großen Sentenzenkommentar.

In der entscheidenden Phase seiner Überlegungen fragt Duns Scotus, ob der Fall des Menschen der notwendige Grund für die Menschwerdung des Gottessohnes sei, und seine Antwort lautet einfachhin: Nein. Er fährt sogar fort, daß der Sohn Gottes auch Mensch geworden wäre, wenn keine anderen Menschen geschaffen worden wären. Für seine These führt er mehrere Gründe an, unter anderen folgende:

1. Jeder geordnet Wollende will zuerst das Ziel und dann das, was dem Ziele am nächsten liegt. Gott ist nun der am geordnetsten Wollende; also will er in dieser Weise. Folglich will er zuerst alles, was zu seinem Wesen gehört. Von dem außer ihm Bestehenden ist die Seele Christi für ihn das Nächstliegende. Also sah er unabhängig von jedem Verdienst oder Mißverdient vor, Christus mit sich in der Einheit der Person zu vereinigen.
2. Bevor etwas im Hinblick auf die Verdammten geschieht, erfolgt die vollständige Anordnung und Vorherbestimmung bezüglich der Auserwählten, damit sich niemand über das Verderben eines anderen freue, als ob es ein Gewinn für ihn sei (d. h.: die Auserwählten

⁶ *Quaestiones de Christo*, Ed. Quaracchi 1914, 178.

⁷ Zitiert nach *J.-M. Bissen*, *Question inédite de Guillaume de Ware, O.F.M., sur le motif de l'incarnation*, in: *EtFranc* 46 (1934) 218—222, hier 222.

⁸ C. Balić, *Duns Scotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen*, in: *WissWeish* 3 (1936) 19—35, hier 20.

bzw. die Erlösten sollten die Sünde Adams nicht als Gewinn für sich betrachten). Also war im Hinblick auf Christus alles vor dem Fall und jedem Mißverdienst vorgesehen.

3. Wäre der Fall Adams die Ursache der Vorherbestimmung Christi, so folgte daraus, daß das höchste Werk Gottes bloß ein Gelegenheitswerk wäre. Die Herrlichkeit alles Geschehenen wäre nämlich nicht so groß wie die Herrlichkeit Christi. Daß aber Gott ein so großes Werk wegen einer guten Tat Adams unterlassen hätte, die darin bestanden hätte, daß er nicht gesündigt hätte, das erscheint sehr unvernünftig.

4. beschränkt sich Duns Scotus nicht darauf zu sagen, daß die Sünde der Stammeltern nicht die *condicio sine qua non* für die Vorherbestimmung Christi war, er sagt auch, was der erste und adäquate Beweggrund für die Inkarnation gewesen sein muß: Gott wollte von einem außer ihm Existierenden in höchstem Maße (summe) geliebt werden.

Duns Scotus stellt sich selbstverständlich auch die Frage, wie sich diese seine Ansicht mit den Aussagen der Kirchenväter und anderer Autoritäten, also der kirchlichen Tradition, vertrage, die das Gegenteil anzunehmen scheinen. Wie vor ihm schon Wilhelm von Ware sucht er die Diskrepanz dadurch zu beseitigen, daß er die Aussagen der Kirchenväter auf die konkrete, tatsächlich von der Sünde gezeichnete heilsgeschichtliche Situation bezieht, und dieser heilsgeschichtlichen Situation wegen sah er Christus als den Mittler kommen, der leiden und die Menschheit erlösen wird. Ohne die Sünde wäre Christus sofort verherrlicht erschienen.

Das theologische Urteil über die These des Duns Scotus dürfte in der Hauptsache davon abhängen, wie Kol 1,15–20 zu deuten ist, d. h.: ob Christus als Mensch gewordenes WORT Subjekt der ganzen Perikope ist. Im übrigen haben wir festzuhalten: Es ist Glaube der Kirche, daß in der gegenwärtigen Heilsordnung die Erlösung das Ziel der Menschwerdung gewesen ist. Ob die Erlösung das einzige Motiv war oder nicht, ob der Gottessohn auch ohne die Sünde Adams Mensch geworden wäre oder nicht, ist von der Kirche offen gelassen.⁹

Ich würde mich nun keineswegs wundern, wenn die Gedanken, die ich über die scotische These vorgetragen habe, im Grunde doch recht weit hergeholt wirken und für Sie nicht viel mehr bedeuten würden als eine mehr oder weniger interessante Spekulation unter anderen. Vielleicht liegt das aber daran, daß in unserer gängigen Schultheologie und der religiösen Unterweisung die Bedeutung der Christologie nicht angemessen zur Geltung kam. Im ungedruckten literarischen Nachlaß Romano Guardinis fanden sich auch einige Blätter, die als „Marginalien zur Summa theologica des hl. Thomas von Aquin“ bezeichnet waren. Wohl auf Grund unzureichender Kenntnis hat F. Messerschmid sie einfach unter die Notizen und Texte eingereiht, die er unter dem Titel „Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns“ herausgegeben hat¹⁰. In diesen Marginalien zur Summa

⁹ Zum ganzen Fragenkomplex vgl. *W. Dettloff*, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in *WissWeish* 22 (1959) 17–28, hier 17–22; dort weitere Texte und Literatur.

¹⁰ Paderborn 1980, 20–29.

theologica des Thomas von Aquin kritisiert Romano Guardini, daß da faktisch ein Entwurf der Theologie in der Form eines abstrakten Systems gegeben ist, und er schreibt: „Dabei wird aber ganz von dem realen Wege, den die gläubige Erkenntnis sowohl geschichtlich wie auch, meistens, individuell nimmt, abgesehen. Sie geht nämlich nicht von ‚Gott‘, sondern von Christus aus. Erst durch Ihn wird Gott deutlich; ebenso wie auch erst von Ihm aus deutlich wird, was der Mensch und die Welt ist. Das könnte als eine bloß formale Sache erscheinen; in Wahrheit hängt daran der ganze Charakter der Theologie. Welcher Weg gegangen wird, entscheidet über die Frage, ob die Theologie als abstraktes, nach der Art des Philosophischen gebautes System, oder als Verdeutlichung jener Wirklichkeit und jenes Geschehens aufgebaut wird, (wie diese) im konkreten Offenbarungsvorgang erscheint und durch die heilige Schrift bezeugt wird.“¹¹

Es muß dahingestellt bleiben, ob Romano Guardini hier Thomas von Aquin gerecht wird. Er hat auf jeden Fall auf einen Mangel im allgemeinen Konzept der gängigen Scholastik, speziell neuscholastischer Prägung, aufmerksam gemacht und zugleich auf die Bedeutung der Menschwerdung des Gottessohnes für das theologische Verständnis der Welt hingewiesen, und in diesem Sinne, glaube ich, dürfen wir die Gedanken des Duns Scotus aufnehmen, der die Menschwerdung des Gottessohnes als so wichtig ansah, daß es ihm undenkbar erschien, Gott könne dieses sein höchstes Werk vom Falle Adams abhängig gemacht und gegebenenfalls darauf verzichtet haben, von einem außer ihm Existierenden in höchstem Maße geliebt zu werden, gleichsam so die vollkommene Antwort der von ihm geschaffenen Welt zu erhalten. Diese Antwort konnte nach Ansicht des Duns Scotus nicht durch ein reines Geistwesen, sondern nur durch ein Wesen aus Geist und Leib erfolgen.

Die These des Duns Scotus erscheint unter diesem Aspekt nun wohl doch als eine großartige Konzeption; sie ist aber sicher noch mehr: sie ist zugleich ein faszinierendes theologisches Programm, ein wahrhaft positiver Ansatz für eine Theologie der Welt. Nicht nur das Geistige, sondern auch die leibhafte Wirklichkeit der Welt im vollen Sinne ist in der Tat aufgenommen in das Leben vor Gott und auf Gott hin.

Es hieße, offene Türen einrennen, wollte man aufzählen, in welcher Weise die Geist-Leib-Struktur des Menschen zwangsläufig in das Leben vor Gott einbezogen ist. Denken wir daran, daß das Wort der Verkündigung und die Zeichen der Sakramente, Erfahrung und Bedeutung des Kirchenraumes, des Miteinanderredens, die Erfahrung der Gemeinschaft — auch der ausdrücklichen Gemeinschaft vor Gott, der Gemeinschaft der Kirche — nicht möglich wären ohne die Geist-Leibhaftigkeit des Menschen. Über alles das wurde schon viel nachgedacht und gesagt, aber es besteht sicher noch Nachholbedarf; denn alles das bleibt leider oft gar zu sehr im Allgemeinen und Unverbindlichen stecken, wenn der Mensch selbst nicht so in die theologischen Überlegungen einbezogen wird, wie es ihm

¹¹ S. 23.

zukommt — der Mensch, in dem sich die Welt konzentriert. Mit gutem Recht haben ihn ja die Alten als „Mikrokosmos“, als „Welt im Kleinen“, bezeichnet. Eine Theologie der Welt sollte deshalb — bei allem heute so modernen „Um-Welt“-Interesse — den Menschen selbst nicht übersehen; sie müßte eigentlich bei ihm beginnen, und zwar beim ganzen Menschen, dem Gottesgeschöpf aus Geist und Leib.

Wie sieht nun im Hinblick darauf die Geschichte unserer Theologie aus? — Ich will die einzigartige Sicht der Inkarnation und damit des Menschseins ganz allgemein bei Johannes Duns Scotus zum Anlaß nehmen, jenen vorhin genannten Nachholbedarf an einem konkreten Beispiel aufzuzeigen. Schließlich sollte sich ja die Theologie niemals so sehr im Theoretischen verlieren, daß der Bezug zum Konkreten verlorengeht oder von vornherein ausbleibt.

Die Kirche war schon sehr früh mit Anschauungen konfrontiert, die Geist und Leib so sehr als Gegensätze ansahen, daß sie jeden von beiden auf ein eigenes Prinzip zurückführten: den Geist auf den guten und den Leib und alles Materielle auf einen bösen Gott. Zu alledem wurden zum Teil höchst fantasievolle Theorien entwickelt und entsprechende Konsequenzen für das praktische Leben gezogen. Mehr oder weniger radikal wurde alles abgelehnt, was auf irgendeine Weise etwas mit dem Materiellen und Leibhaften zu tun hatte, selbstverständlich auch die Ehe. Irenäus, der um 202 gestorbene Bischof von Lyon, war der erste große Theologe, der sich in seinem berühmten Werk „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ ausführlich mit diesen Anschauungen auseinandergesetzt hat.

Die Kirche selbst hat die Unvereinbarkeit solcher Lehren mit dem biblischen Gottes- und Schöpfungsglauben sehr früh erkannt und den Dualismus, jene Zweigötterlehre, verworfen.¹² Leider muß man aber feststellen, daß diese Verurteilung des Dualismus weitgehend nur eine theoretische Angelegenheit blieb. In der religiösen und pastoralen Praxis wie in der theologischen Ethik blieb der Dualismus präsent und wirksam, und es versteht sich von selbst, daß dies in der Beurteilung des Menschen und des spezifisch Menschlichen besonders in Erscheinung tritt. Wo aber konnte das deutlicher werden als in dem Bereich, in dem das Zusammenspiel von Geist und Leib einerseits besonders intensiv ist, andererseits aber wohl auch zu einer besonderen Gefährdung des Menschen und seiner inneren und äußeren Ordnung werden kann: in der geistig-leiblichen Begegnung von Mann und Frau, insbesondere in der Ehe.

Bei alledem will ich jedoch nicht eingeschlafene oder erstickte Diskussionen aufwecken oder beleben, sondern lediglich, von der christozentrischen Konzeption des Duns Scotus mit seiner einzigartigen Bewertung des Menschen ausgehend, zum Nachdenken über Konsequenzen für die theologische Betrachtung eines bestimmten Weltbereiches anregen, dem sicher bleibende Aktualität zukommt.

¹² Dz 199 (29) u. a.

Wie ich eingangs sagte, ist für das Verständnis und die Beurteilung der Gegenwart die Kenntnis der problem- und geistesgeschichtlichen Entwicklung hilfreich. Wir wollen deshalb auch jetzt wieder ein wenig in die Geschichte zurückgreifen. Die Zeit nötigt mich, das kurz zu tun, und ich sage nicht: „leider“, sondern: „das ist gut so“. Wenn ich nämlich detailliert referieren wollte, wären wohl die meisten von Ihnen sehr verwundert über das, worüber und in welcher Weise sich auch große Theologen den Kopf zerbrochen haben.

Das Neue Testament hat auch für die Frau viel Positives gebracht, aber die Tatsache, daß Gott zweierlei Menschen geschaffen hat, scheint den christlichen Theologen oft genug gewisse Schwierigkeiten bereitet zu haben. Man hat fast den Eindruck, es ging ihnen irgendwie gegen den Strich. Das allgemeine Marienlob sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Theologen sich an und für sich mitunter recht schwer taten mit einer gerechten Beurteilung der Frau und im Zusammenhang damit auch der Ehe, und es ist doch sicher nicht uninteressant, daß meines Wissens bisher keine Mutter heiliggesprochen wurde, sofern sie nicht Märtyrin oder bereits Witwe war. Man kam nicht daran vorbei, daß auch die Frau von Gott geschaffen war, ihr haftet aber doch der Makel an, daß über sie die Versuchung an Adam gekommen ist und sie in weit stärkerem Maße als der Mann dem Leiblichen und der Materie verbunden zu sein scheint. Vielleicht hat das mit dazu beigetragen, daß der Mann sich im Laufe der Geschichte so sehr über die Frau erhoben hat. Er hat sich faktisch aller Wertmaßstäbe bemächtigt und diese sogar weitgehend der Frau aufgedrängt — so sehr, daß das Ziel der Frauenemanzipation oft genug doch gar nicht die wirkliche Frau, sondern die Frau ist, die es dem Manne gleichtun, die ein zweiter Mann werden will, das „Mann-Weib“ — ein Zerrbild ihrer selbst.

Die Theologen kamen auch nicht an der Sakramentalität der Ehe vorbei, aber das Zusammenleben von Mann und Frau in der Ehe, näherhin dessen personal-sinnhafte Komponente, wuchs sich zu einem großen Problem aus; zu einem Problem, das theologisch zumindest offiziell bis heute nicht überzeugend gelöst ist. Immer noch gilt die Mahnung des II. Vaticanum: „Die Fachleute in den Wissenschaften, besonders in Biologie, Medizin, Sozialwissenschaften und Psychologie, können dem Wohl von Ehe und Familie und dem Frieden des Gewissens sehr dienen, wenn sie durch ihre gemeinsame wissenschaftliche Arbeit die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären suchen.“¹³ Die Theologen sind hier zwar nicht ausdrücklich genannt, sie sollten sich aber durchaus als mitgemeint betrachten; denn letzten Endes handelt es sich hier eben auch um ein Problem christlicher Ethik, also um ein theologisches Problem: um das Problem der theologischen Sicht des Menschen.

Wie ist es nun zu diesem Problem gekommen?

Zu allem Unglück, muß man wohl sagen, kam man auf die Idee, zum Teil höchst ausführliche Spekulationen über die Paradiesesehe anzustellen — genauer gesagt, darüber, wie weit das körperlich Sinnhafte beim Zusammenleben von Mann und Frau vor dem Sün-

¹³ *Gaudium et spes*, 52.

denfalle beteiligt gewesen wäre, und man kam zu der Überzeugung, daß das sinnhafte Empfinden, wie wir es verstehen, vor dem Sündenfalle gar nicht vorhanden gewesen wäre und erst eine Folge der Sünde ist, also vom Teufel stammt.

Augustinus war es vor allem, der diese Gedanken aufgenommen und weiterentwickelt hat, und seiner überragenden Autorität ist es zuzuschreiben, daß die Spekulationen über die Paradiesesehe mit ihren Konsequenzen in der christlichen Theologie einen festen Platz bekamen und auch dort nachwirkten, wo ausdrücklich von ihnen gar nicht mehr die Rede war. Der bekannte Würzburger Moralthistoriker Michael Müller hat dies überzeugend aufgezeigt.¹⁴ Das Moment des Sinnhaften zwischen Mann und Frau in der Ehe wurde zur Crux der Theologen, und viel von der Gewissensnot katholischer Eheleute und den Schwierigkeiten zum Helfen bereiter Seelsorger haben in dieser Verteufelung des körperlich Sinnhaften ihren Grund.

Wie konnte es nun geschehen, daß christliche Theologen so eindeutig an der gottgegebenen Schöpfungswirklichkeit vorbeispekulierten, ja sie geradezu nicht wahrhaben wollten? — Ich will, wie schon gesagt, nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern in einigen erweiterten Thesen eine Erklärung versuchen, und Sie dürfen mir glauben, daß ich durchaus in der Lage wäre, dieses Kurzgefaßte, nur mehr Ergebnishaftes, ausführlich zu belegen und zu begründen.

1. Der gewichtigste Vorwurf, der gegen die weitgehend übliche theologische Beurteilung des Menschen in seiner Ganzheit aus Geist und Leib in der Geschichte zu erheben ist, besteht darin, daß da in der Tat die von der biblischen Offenbarung bezeugte Schöpfungswirklichkeit ignoriert wurde und zum Teil noch wird. Die notgedrungenen Hinweise darauf, daß auch der Leib des Menschen von Gott geschaffen sei, blieben letztlich ohne Konsequenz und ohne entscheidende Wirkung auf die theologische Spekulation und die religiöse Unterweisung zum praktischen Leben. Man darf auch nicht geltend machen, daß von der Schöpfung her zwar alles gut gewesen sei, dann aber eben durch die Sünde verdorben wurde; denn nach allgemeiner katholischer Lehre hat die Sünde den Menschen zwar der Gnade beraubt, jedoch sein Wesen nicht verändert. Wir müssen allerdings bei alledem gerecht sein und berücksichtigen, daß die christliche Theologie und eben auch deren Abwertung des Leiblichen in einer Umwelt entstand, die alles andere als sittlich hochstehend war, und deshalb war es wohl nicht verwunderlich, daß man dem Geistigen einen solchen Vorrang vor dem Leiblichen gab und letztlich die Überbetonung und Pflege des Geistigen einfachhin mit Frommsein gleichsetzte. Die Umwelterfahrung mag also durchaus dazu beigetragen haben, Gedanken aufzugreifen und zu fixieren, die jenen verkappten Dualismus begünstigten.

2. Der Grund für die tatsächliche Abwertung des Leiblichen liegt also, wie vorhin schon angedeutet, nicht in der biblischen Offenbarung, sondern außerhalb — näherhin im grie-

¹⁴ M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954.

chischen Intellektualismus, dem sich im Laufe der Zeit manichäisch-dualistisches Denken verband, das nicht zuletzt bei Augustinus einen entscheidenden Niederschlag fand und durch dessen überragende Autorität maßgeblich in die Zukunft hineinwirkte. Die Leibabwertung war aber nicht nur einfachin unbiblich, d. h. unchristlich, sondern sie führte auch faktisch zu einer Überbewertung des sechsten Gebotes entgegen dem vom Neuen Testament so eindeutig geforderten Primat der Liebe.

3. Aus der fehlgeleiteten Beurteilung des Menschen als ganzen ergibt sich zwangsläufig, daß dem leiblich Sinnenhaften kein Wert im Rahmen des Ganzen zugebilligt wurde; es wurde im Grunde nur mehr als unvermeidbares Übel betrachtet. Das aber ist vor allem bedeutsam für den personalen Vollzug der Ehe. Ich kann mir nicht denken, daß rein von der Bibel, insbesondere von der Thematik der Predigt Jesu her, und vor allem ohne die erwähnten Spekulationen über die Paradiesesehe das berühmte Problem des „abusus matrimonii“ so hätte hochgespielt werden können, und ich meine, daß die auch heute noch bestehenden und damit verbundenen Schwierigkeiten vom geistesgeschichtlich als Fehldeutung Erkannten her leichter und vor allem legitimer zu überwinden wären als durch noch so gut gemeinte und noch so subtile Spekulationen etwa über den Naturbegriff oder das Naturgesetz, das oft einfachin als „göttliches Gesetz“ betrachtet wird. Man muß sich nämlich darüber klar sein, daß gerade das Verständnis und die Interpretation des Naturgesetzes in dem hier in Frage kommenden Bereich weitgehend von einer philosophischen und naturwissenschaftlichen Vorentscheidung abhängig ist. Die anthropologischen Anschauungen, welche diesem Naturverständnis zugrundeliegen, gehen weder auf die Bibel noch auf eine ursprünglich christliche Tradition, sondern auf die griechische Philosophie zurück; sie sind jedoch längst als überholt zu betrachten, und es ist eigentlich nicht einzusehen, warum die aus ihnen abgeleiteten Richtlinien als verbindlich akzeptiert werden sollen.

4. Das griechisch-intellektualistische Verständnis der menschlichen Natur, das sich die Kirche wohl nicht zuletzt deshalb so sehr zu eigen gemacht hat, weil es als asketisch und fromm erschien, hat in seiner Verquickung mit pseudochristlichem Denken zu Ungereimtheiten und Widersprüchen geführt, für die kaum Verständnis aufgebracht werden kann. So wird zum Beispiel eine Vergewaltigung als „naturgemäß“ eingestuft, weil sie im Rahmen des „Natürlichen“ geschieht, das Verhalten Onans hingegen, der sich der Verpflichtung zum Vollzug der Leviratsehe entziehen wollte, als „wider die Natur“ und deshalb als viel schwerer.¹⁵ Selbst Thomas von Aquin zieht aus jenem Naturbegriff, der einer Normierung aus dem rein Animalischen gleichkommt, die Folgerung, daß der Inzest kein so schwerer Verstoß gegen die sittliche Ordnung sei wie die Zeugungsverweigerung, weil letztere eben als Sünde wider die Natur der Ordnung entgegensteht, die unmittelbar von Gott stammt.

¹⁵ Vgl. W. Schöllgen, Warum Sexualität und nicht Liebe? Bemerkungen zu einer Enquête über die Rolle der Sexualität in der Gesellschaft, in: Wort und Wahrheit 16 (1961) 461–468, hier 466.

Durch eine solche Handlung weicht der Mensch sogar von der tierischen Ordnung ab und zieht sich dadurch besondere Schmach zu. Die Sünde wider die Natur kommt für Thomas an Schwere gleich hinter dem Mord.¹⁶ Diese Ansicht des hl. Thomas erscheint um so seltsamer, als sich gerade bei ihm der Ansatz eines Naturbegriffes findet, der zu anderen Konsequenzen hätte führen können, als wir sie in der vor allem von Augustinus geprägten Tradition finden. Der *Doctor communis* ist hier selbst bei seinem Ansatz stehen und in der späteren Zeit offensichtlich unberücksichtigt geblieben.¹⁷ Alles in allem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier auf Grund höchst korrekturbedürftiger Voraussetzungen die Fixierung auf einen bestimmten Sachverhalt erfolgt ist, von der abzugehen man offenkundig nicht gewillt ist. Dabei gibt es Bereiche, in denen man sich keineswegs so hartnäckig um die Bewahrung und Respektierung der „Natur“ und des „Natürlichen“ gekümmert hat. Ich verweise nur darauf, daß zum Beispiel Sixtus V. zwar 1587 durch die *Constitutio „Cum frequenter“* die Kastration streng verboten hat, daß aber die Kastration von Knaben zur Erhaltung der Sopran- oder Altstimme im Mannesalter vom 16. bis zum 18. Jahrhundert speziell in Italien häufig vorgenommen wurde und die Kastraten in Italien schnell Eingang in die Kirchenchöre fanden. Unter Clemens VIII. (1592—1605) kamen sie sogar in die Capella Sixtina und sangen dort trotz der *Constitutio Sixtus' V.* bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.¹⁸ Da ist also unter den Augen der Päpste eine Praxis geduldet worden, die doch wohl einen wesentlich anderen Eingriff in die „Natur“ des Menschen darstellte als etwa medizinisch zu rechtfertigende Wege zur Geburtenkontrolle. Aber nicht nur das als berechtigter Wert im Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe zu erkennende leiblich Sinnhafte drängt zu Korrekturen verschiedener Thesen über den Menschen, sondern auch die Nachwuchsverantwortung wegen der medizinischen Erfolge gegen die Frühsterblichkeit und im Hinblick auf die Probleme der dritten Welt. Ganz allgemein sollte man auf keinen Fall die mit alledem zusammenhängenden Probleme denen überlassen, die sie durch Mord ungeborenen Lebens zu lösen suchen und dieses legalisieren oder auch — in welcher Form immer — mitlegalisieren.

Man muß fast sagen, daß wir es mitunter mit einer Pansexualisierung mit umgekehrtem Vorzeichen zu tun haben: Sachverhalte, die irgendwie diesen leiblich-sinnhaften Bereich berühren, haben von vornherein wenig Aussicht, objektiv beurteilt zu werden. Trifft hier nicht zu, was K. Rahner einmal zum Thema „Ideologie und Christentum“ geschrieben hat? Ich zitiere: „Ein . . . Grund für die Interpretation des Christentums als Ideologie ist in der geschichtlichen Tatsache gegeben, daß das Christentum tatsächlich oft mißbraucht wurde — und zwar manchmal in revolutionärer, meistens aber konservativer und reaktionärer Weise — zur Rechtfertigung eines gesellschaftlichen, wirtschaftlichen,

¹⁶ Dazu STh II/II, 154, 12, bes. ad 3; Scg III, 122.

¹⁷ Vgl. dazu den Kommentar von O. H. Pesch, zu STh I/II, 90—105 in: Die deutsche Thomasausgabe, Bd. 13, Heidelberg — Graz — Wien — Köln 1977, 531—735. Ferner: O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg/Br. — Basel — Wien 1983, 134—143.

¹⁸ Vgl. H. Hucke und W. Leibbrand in: LThK² VI, 16f.

¹⁹ K. Rahner, *Ideologie und Christentum*, in: *Concilium* 1 (1965) 475—483, hier 477.

politischen, kulturellen, wissenschaftlichen Zustandes, der keine bleibende Gültigkeit beanspruchen kann. Wo solcher, allerdings oft nur schwer vermeidbarer und faktisch meist nur in einem langsamen geschichtlichen Prozeß überwindbarer Mißbrauch mit dem Christentum getrieben wird, verwandelt sich allerdings das Christentum in eine Ideologie, und nicht selten ist eine solche konservative Ideologie im Namen des Christentums mit Recht als Ideologie bekämpft worden. Wenn das wirkliche Christentum selbst in diesem Kampf zu leiden hatte, dann war dies die Schuld oder das tragische Unglück, das die Repräsentanten des Christentums und der Kirche heraufbeschworen haben, indem sie selbst Anlaß gaben, das Christentum als eine zu überwindende Ideologie mißzuverstehen.“¹⁹

Ich bin überzeugt: Die Verkennung oder Mißachtung des Menschen als Geschöpf aus Geist *und* Leib ist eine Ideologie, über deren Wurzeln selbstverständlich noch mehr zu sagen wäre, als mir heute hier möglich war. Ich möchte Ihnen aber auf keinen Fall einen Satz vorenthalten, den Romano Guardini einmal zu mir gesagt hat (am 7. 8. 1964): „Die innerkirchliche Leibfeindlichkeit ist gefährlicher als die manichäische; die manichäische ist eine falsche Konstruktion, die innerkirchliche ist eine Krankheit.“

Ist darüber hinaus nicht vielleicht auch grundsätzlich beachtenswert, worauf einer meiner Lehrer, Richard Egenter, in diesem Zusammenhang einmal aufmerksam gemacht hat: daß unsere Schulmoral nicht nur von Männern und nicht nur von Klerikern, sondern weitgehend von Mönchen entwickelt worden ist, die auf Grund der von ihnen gewählten Lebensform naturgemäß nicht unbedingt das volle Verständnis für alle Bereiche des menschlichen Lebens haben konnten?

Die christozentrische Konzeption des Johannes Duns Scotus, seine These, daß Gottes Sohn auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, weil es ihm undenkbar erschien, daß Gott sein höchstes Werk von der Sünde abhängig gemacht und ohne Sünde darauf verzichtet hätte, diese These habe ich als Ansatz für eine Theologie der Welt bezeichnet und bin auf einen Bereich theologischer Weltbetrachtung eingegangen, in dem — wie ich meine — Nachhol- und Korrekturbedarf besteht. Duns Scotus selbst hat aus seiner großartigen Sicht des Menschen als Gottesgeschöpf aus Geist und Leib keine Konsequenzen für die theologische Beurteilung des Menschen in dem heute hier angesprochenen Bereich gezogen. Ähnlich wie bei Franziskus, der uns nicht nur den weltzugewandten Sonnengesang hinterlassen hat, sondern auch — Kind seiner Zeit und einer langen pseudochristlichen Tradition — aus einem ausgesprochen leibfeindlichen Asketismus heraus seinen eigenen Leib — den „Bruder Esel“, wie er ihn nannte — sehr schlecht behandelt hat, was er am Ende auch zugab, — ähnlich dieser Zwiespältigkeit findet sich bei Duns Scotus einerseits jene unüberbietbare Sicht des Menschen im Rahmen der Christologie, andererseits blieb aber auch er Kind seiner Zeit und jener pseudochristlichen Tradition verhaftet, was ihn offensichtlich daran hinderte, aus seinem christologischen Grundkonzept Folgerungen für seine theologische Anthropologie zu ziehen.

¹⁹ K. Rabner, Ideologie und Christentum, in: Concilium 1 (1965) 475—483, hier 477.

Inzwischen sind Jahrhunderte vergangen, und wir haben nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, weiterzudenken. Die Lehre des Duns Scotus hat uns in einem wichtigen Bereich — so meine ich — einen bedeutsamen Ansatz geboten, und ich hoffe sehr, daß Ihnen von heute nicht etwa bloß das im Gedächtnis bleibt, was Ihnen vielleicht neu und ungewohnt erschien. Ich hoffe vielmehr auf Ihr Verständnis, daß es sich bei dem, womit wir uns im Anschluß an die scotische These beschäftigt haben, nicht nur um ein vielleicht in mancher Hinsicht interessantes Problem, sondern um einen wichtigen Bereich des menschlichen Lebens handelt, dem auch die Theologie gerecht werden muß. Letzten Endes geht es für uns doch immer darum, tiefere Einsicht in die von Gott geschaffene und gewollte Ordnung unseres Lebens zu gewinnen; denn — so will ich mit einem Satz schließen, den Romano Guardini in unserem ersten Gespräch und später noch öfter zu mir gesagt hat, weil er ihn selbst als einen Leitgedanken für seine persönliche Arbeit betrachtete und den ich gern zitiere: „Die göttliche Offenbarung und ihr rechtes Verständnis sind immer das Aktuellste, weil alle Dinge und Werte unseres Lebens im richtig verstandenen und gelebten Christentum am besten aufgehoben und geborgen sind.“ (13. 3. 1963 u. ö.)

LEONHARD LEHMANN OFMCap

DURCH BÜCHER ZUM BETEN BEWEGEN

Zum 350. Geburtstag des Volksschriftstellers Martin von Cochem (1634—1712)*

Übersicht:

Einleitung / 1. Lebenslauf / 2. Literarisches Schaffen / 3. Verbreitung der Schriften / 4. Martin von Cochem — verhöhnt und wieder geschätzt / 5. Gründe für die weite Verbreitung der Werke / a) Einfache und anschauliche Erzählsprache / b) Verbindung von Geistlichem und Weltlichem / c) Franziskanische Naturauffassung und Freude am Detail / d) die Heilsereignisse hier und heute miterleben / e) „... nicht allein zum Lesen, sondern auch zum Beten“ / f) keine Polemik gegenüber den evangelischen Christen / 6. Aktualität des P. Martin von Cochem / a) die Sprache des Volkes sprechen / b) auf das Volk hören / c) Erzählende Theologie / d) Volksfrömmigkeit / e) Beten lehren

Einleitung

Die Moselstadt Cochem hat 1984 in einer Weise ein Jubiläum gefeiert, die erstaunen läßt. Zum Programm gehörten nicht nur eine Vortragsreihe und Festakademie, sondern

* Erweiterte und überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 15. 10. 1984 in Cochem gehalten hat.