

22 (22-23)

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART



22v-1508

22. Band 1959

In Verbindung mit Thimotheus Barth OFM und Kajetan Eßer OFM
herausgegeben von Willibrord Hillmann OFM

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Inhaltsverzeichnis

I. ABHANDLUNGEN

Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins, von <i>Erich Lampey</i>	1, 119, 190
Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, von <i>Werner Dettloff</i>	17
Die literarische Form der biblischen Urgeschichte (Schluß), von <i>Bertram Hessler OFM</i>	29
Die Glückseligkeitslehre des Matthäus von Acquasparta, von <i>Aquilin Emmen OFM</i>	43, 101, 174
Identität und Differenz. Eine Begegnung mit M. Heidegger, von <i>Timotheus Barth OFM</i>	81
Der neutestamentliche Offenbarungsbegriff und seine Verwendung in der Apologetik, von <i>Johannes Beumer SJ</i>	92
Das Leben in der Buße nach Franziskus von Assisi, von <i>Sigismund Verhey OFM</i>	161
Die Selbsttätigkeit des Organischen bei Nicolai Hartmann, von <i>Emmanuel Mayer OFM</i>	204

II. BERICHTE UND HINWEISE

Der 15. Kongreß der „Vereinigung deutscher Franziskaner-Akademien“, von <i>Timotheus Barth OFM</i>	60
Heilsgeschichtlicher Bibelunterricht, von <i>Bertram Hessler OFM</i>	149
Der Hylemorphismus des Johannes Duns Scotus, von <i>Timotheus Barth OFM</i>	215
„Auf den Spuren der großen Mystiker“, von <i>Hermann-Josef Lauter OFM</i>	217

III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Acken</i> , Bernhard van, Konvertitenkatechismus (Werner Dettloff)	224
<i>Aurelius Augustinus</i> , Der Nutzen des Fastens, übertragen und erläutert von <i>P. Dr. Rudolph Arbesmann OESA</i> (Kajetan Eßer)	157
<i>Betz</i> , Johannes, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1 (Werner Dettloff)	224
<i>Blaba</i> , Dr. Ottokar, Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund (Timotheus Barth)	74
<i>Clasen</i> , P. Dr. Dr. Sophronius, Antonius – Diener des Evangeliums und der Kirche (Kajetan Eßer).....	231
<i>Congar</i> , Yves, Der Laie (Werner Dettloff)	225
<i>Eßer</i> , Kajetan, und <i>Grau</i> , Engelbert, Antwort der Liebe (Osmund Linden)	153

<i>Franz von Assisi, Die Werke</i> (Heribert Roggen)	237
<i>Giers, Joachim, Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez</i> (Notker Krautwig) ..	231
<i>Gobry, Ivan, Franz von Assisi</i> (Heribert Roggen).....	236
<i>Goebel, Bernardin, Mit Franziskus vor Gott</i> (Engelbert Grau)	238
<i>Graef, Hilda, Der siebenfarbige Bogen</i> (Herm.-Jos. Lauter)	217
<i>Großer Herder-Atlas</i>	159
<i>Hauser, Richard, und Scholz, Franz, Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung</i> (Notker Krautwig)	151
<i>Heinz-Mohr, Gerd, Unitas Christiana</i> (Alexander Gerken)	156
<i>Hengstenberg, Hans-Eduard, Philosophische Anthropologie</i> (Eugen Biser)	76
<i>Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule</i> (Alexander Gerken)	77
<i>Hoeres, Walter, Sein und Reflexion</i> (Eugen Biser)	156
<i>Hörmann, Karl, Handbuch der christlichen Moral</i> (Notker Krautwig)	229
<i>Joannis Duns Scoti Opera Omnia, Bd. IV</i> (Werner Dettloff)	223
<i>Kairos</i> (Eucharius Berbuir)	239
<i>Katholische Schulbibel</i> , Patmos-Verlag (Bertram Hessler)	148
<i>König, Franz, Religionswissenschaftliches Wörterbuch</i> (Werner Dettloff)	225
<i>Königsbauer, Ludwig SDB, Das Menschenbild bei Franz von Sales</i> (Notker Krautwig)	79
<i>Lais, Hermann, Probleme einer zeitgemäßen Apologetik</i> (Werner Dettloff)	224
<i>Leclercq, Jacques, Der Ordensberuf</i> (Kajetan Eßer)	235
<i>Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II und III</i> (Werner Dettloff)	77, 223
<i>Linden, Raymund, Leben nach dem Evangelium im Weltorden des</i> <i>hl. Franziskus</i> (Osmund Linden)	153
<i>Marrou, Henri, Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten</i> (Kajetan Eßer)	157
<i>Meier, Alfred, Abt Pankraz Vorster und die Aufhebung der Fürstabtei</i> <i>St. Gallen</i> (Kajetan Eßer)	235
<i>Moser, S., Metaphysik einst und jetzt</i> (Timotheus Barth)	73
<i>Pförtner, Stephanus OP, Triebleben und sittliche Vollendung</i> (Marius Schneider).....	232
<i>Pohlmann, P. Dr. Constantin OFM, Kanzel und Retiro</i> (Osmund Linden)	238
<i>Rahner, Karl, Über die Schriftinspiration</i> (Bertram Hessler)	226
<i>Renckens, Henricus SJ, Urgeschichte und Heilsgeschichte</i> (Bertram Hessler)	228
<i>Scharl, Eusebius OFM, Freiheit und Gesetz</i> (Notker Krautwig)	152
<i>Schaufl, Heribert, De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses</i> (Joseph Brosch)	222
<i>Schlier, Heinrich, Mächte und Gewalten im Neuen Testament</i> (Bertram Hessler)	226
<i>Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik III/1: Die Lehre von der Kirche</i> (Rigobert Koper)	154
<i>Schöpf, Bernhard, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis</i> <i>zur Zeit Konstantins</i> (Notker Krautwig)	152

<i>Schurr</i> , Viktor, Seelsorge in einer neuen Welt (Werner Dettloff)	226
<i>Senftle</i> , Alexander OFM Cap, Menschenbildung in franziskanischer Geistigkeit (Kajetan Eßer)	234
Sint Franciscus (Kajetan Eßer)	239
<i>Snoeck</i> , Andreas SJ, Beichte und Psychoanalyse (Notker Krautwig)	229
<i>Solowjew</i> , Vladimir, Una Sancta (Chrysologus Schollmeyer)	75
—, Übermensch und Antichrist (Chrysologus Schollmeyer)	236
<i>Staatslexikon</i> , Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. II (Kajetan Eßer)	158
<i>Stella</i> , Prospero SDB, L'ilemorfismo di Giovanni Duns Scoto (Timotheus Barth)	215
<i>Stupperich</i> , R., Das Münsterische Täuferum (Wilhelm Forster)	158
<i>Thomas von Kempen</i> , Die Nachfolge Christi (Suitbert Gammersbach)	238
<i>Teichmüller</i> , Georg, Die Sündenlehre des Origenes (Notker Krautwig)	230
<i>Vereno</i> , Matthias, Vom Mythos zum Christos (Eugen Biser)	155
<i>Vereno</i> , Matthias, Mystisches Wissen und Offenbarung (Eucharius Berbuir)	154

(Verfasser und Titel der „Anzeigen eingesandter Schriften“ 80, 160 und 240 sind in diesem Verzeichnis nicht eigens aufgeführt.)



02 6789-1

Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus

Von *Werner Dettloff*, M.-Gladbach

Übersicht:

- I. Die Zentralstellung Christi und die scotische Lehre von der absoluten Prädestination Christi
 1. Zum Problem und seiner Geschichte bis Duns Scotus
 2. Die Bedeutung des Duns Scotus für die Lehre von der absoluten Prädestination Christi
 3. Zur theologischen Beurteilung der scotischen These
- II. Die Bedeutung der menschlichen Natur Christi in der scotischen Lehre von der hypostatischen Union
 1. Die negative Bestimmtheit der menschlichen Personalität
 2. Die zwei *esse existentiae* und die zwei *filtrationes* in Christus
 3. Die nicht strikte Unendlichkeit der Verdienste Christi
 4. Die nicht absolute Unfähigkeit Christi zur Sünde
 5. Die nicht formale substantiale Heiligung der menschlichen Natur Christi

Zu den religiösen Leitgedanken des hl. Franziskus, die dann auch richtungweisend für das theologische Denken seiner geistigen Söhne geworden sind, gehören, wie wir zu zeigen versuchten, u. a. die Zentralstellung Christi und die besondere Bedeutung der Menschheit Christi.¹ Was wir damals nur in einigen Stichworten andeuten konnten, soll nun im Hinblick auf die Christologie des Duns Scotus ausführlicher dargelegt werden, und zwar, welche Ausprägung, wie wir glauben, jene beiden eingangs genannten, das Leben und die Frömmigkeit des hl. Franziskus wesentlich mitbestimmenden Leitgedanken in der Lehre des Duns Scotus von der absoluten Prädestination Christi und von der hypostatischen Union gefunden haben. Dabei geht es uns nicht darum, irgendwelche neue Forschungsergebnisse mitzuteilen oder bestimmte Thesen zu verfechten, sondern darum, eben jene geistigen Beziehungen zwischen der Theologie des Duns Scotus und dem religiösen Denken des hl. Franziskus aufzuzeigen.

I. Die Zentralstellung Christi und die scotische Lehre von der absoluten Prädestination Christi

1. Bis heute besteht unter den Theologen keine einhellige Meinung über das eigentliche Motiv der Menschwerdung des Gottessohnes, und das kirchliche Lehramt hat zu dieser Kontroverse auch noch nicht endgültig 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.² 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 zurückreichendes Traditionszeugnis beizubringen, ist hier jedoch schon deshalb schwierig, weil die Frage, wie wir sie oben formuliert haben und wie sie der Kontroverse zugrunde liegt, erst verhältnismäßig spät gestellt wurde.

¹ Vgl. *W. Dettloff*, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner, in: *WissWeish* 19 (1956), 197–211; hier bes. 208f.

² Zum Überblick über das Problem vgl. *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik II* ³ u. 4, München 1949, 499 ff.

Die ältesten Glaubensurkunden der Kirche sprechen im Anschluß an die Heilige Schrift³ immer wieder davon, daß der Gottessohn um unseres Heiles willen Mensch geworden ist.⁴ Auch die Theologie der Frühzeit ging auf die berühmte Frage „Utrum Christus venisset, si Adam non peccasset“ im Grunde nicht ein. Man begnügte sich im allgemeinen damit, die Menschwerdung Christi einfach in der Notwendigkeit der Erlösung begründet zu sehen. Damit war jedoch die Gefahr gegeben, den menschengewordenen Gottessohn gleichsam nur als Mittel für die anderen Menschen und diese anderen als Zweck für ihn zu sehen. Vielleicht haben solche Erwägungen den 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.⁵ In den christologischen Streitigkeiten des 3. und 4. Jahrhunderts erlangte dann jedoch 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 in irgendeiner Richtung 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 spielten u. a. zwei Schriftstellen eine besondere Rolle, auf die sich die Verfechter der christozentrischen Beantwortung der Frage nach dem Motiv der Inkarnation gern berufen: Prov. 8, 22f. („Dominus creavit me [in] initium viarum suarum“) und Kol 1, 15–17 („Primogenitus omnis creaturae“). Ohne im Augenblick über die Einschlägigkeit dieser Schriftstellen selbst etwas ausmachen zu wollen, werden wir *A. Spindeler* wohl darin recht geben müssen, daß die *Väterexegese* dieser Stellen nicht im Sinne der christozentrischen These geltend gemacht werden kann,⁶ 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.⁷ Wenn man die zugunsten der christozentrischen These angeführten Vätertexte aus ihrem Zusammenhang heraus zu interpretieren sucht, wird sich wohl am Ende 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

³ Vgl. etwa Lk 5, 32; 19, 10; Jo 3, 17; 1 Tim 1, 15.

⁴ Vgl. Dz. 9, 13, 54, 86. Die kirchlichen Lehräußerungen Dz. 16 (Fides Damasi) und Dz. 40 (Symb. Quicumque) müssen wohl nicht unbedingt im Sinne einer hamartiozentrischen Inkarnationslehre verstanden werden, da in ihnen nur von der Tatsache des Erlöserleidens Christi die Rede ist, nicht aber das Erlöserleiden selbst als Zweck der Inkarnation angegeben wird.

⁵ Hierzu könnte man etwa Irenaeus, Adv.hacr. V, 16, 2 rechnen. Zum Ganzen vgl. *J. A. Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, Berlin 1853, 432ff.

⁶ *A. Spindeler*, Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des vierten und fünften christlichen Jahrhunderts. Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. XVIII, 2, Paderborn 1938, 70–86.

⁷ Diese Vorsicht glauben wir auch den zahlreichen Untersuchungen gegenüber walten lassen zu müssen, die *D. Unger* seit 1942 in den FrancStud veröffentlicht hat: Franciscan Christology, 2 (1942) 428–474; Christ's Role in the Universe according to St. Irenaeus, 5 (1945) 3–20, 114–137; A special aspect of Athanasian Soteriology, 6 (1946) 30–53, 171–194; Christ Jesus the secure foundation – according to St. Cyril of Alexandria, 7 (1947) 1–25, 324–343, 399–414; The Incarnation – a supreme exaltation for Christ according to St. John Damascene, 8 (1948) 237–249; The love of God, the primary reason for the Incarnation according to Isaac of Niniveh, 9 (1949) 146–155; Christ the exemplar and final scope of all creation according to Anastasius of Sinai, 9 (1949) 156–164.

Grund dessen interessierte sie weniger die theologische 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. Und Tatsache ist nun einmal in unserer konkreten heilsgeschichtlichen Situation, daß der Gottessohn Mensch wurde und uns erlöst hat, wovon die Väter in der ihnen oft eigenen Begeisterung und nicht selten auch in einer gewissen rhetorischen Überspitzung Ausdruck gaben. Darüber hinaus dürfen wir wohl 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, daß sie den Schwerpunkt auf eine ganz bestimmte theologische Sicht legten, wobei im übrigen noch die Frage offenbleibt, ob ihnen überhaupt der nötige geistige Spielraum gelassen war, die Dinge auch von einer anderen Seite her anzugehen bzw. andere Gesichtspunkte mit in Betracht zu ziehen. Vielleicht wird uns die theologische Forschung aber doch noch einmal Anlaß geben, das Urteil über die Ansichten der Kirchenväter in dieser Frage zu korrigieren. Wenn nicht, dann dürfen wir uns wohl getrost dem Urteil eines bewährten Handbuches der Dogmatik anschließen, daß wir es bei den Vätern bestenfalls mit einer unverbindlichen Theorie der Menschwerdung zu tun haben, zu deren widerspruchsloser Annahme uns keine Glaubensregel zwingt.⁸

Nach der patristischen Zeit führte 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 Symbole und der Väterzeugnisse, die aussagen, daß der Gottessohn um unseres Heiles willen die menschliche Natur angenommen hat, sind Thomas von Aquin, Bonaventura und die Mehrzahl der späteren Theologen der Ansicht, daß der einzige Grund für die Menschwerdung die Erlösung war. Dabei ist 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 Sündenfall hätte Mensch werden können; er hält es nur für „convenientius“, daß Gott nicht Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, weil – so meint Thomas – in der Heiligen Schrift überall die Sünde des ersten Menschen als Grund für die Menschwerdung angegeben wird.⁹ Und Bonaventura faßt seine Ansicht zu dieser Frage kurz so zusammen: „Quod praecipua ratio incarnationis fuit redemptio humani generis, quamvis multae rationes aliae congruentiae huic rationi sint annexae.“¹⁰ Die thomistische Lösung verteidigen nicht nur fast alle Thomisten¹¹, sondern auch zahlreiche andere Theologen, wie Gregor v. Valencia, Vasquez und Petavius, die Kardinäle Toletus und De Lugo und auch Lessius. Beide Richtungen tun sicher gut daran, die Worte des hl. Bonaventura zu beherzigen: „Quis autem horum modorum verior sit, novit iste, qui pro nobis incarnatus est. Quis etiam horum alteri praeponendus sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur.“¹²

⁸ *Pöble-Gummersbach*, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn 1956, 241.

⁹ S. Th. III, 1, 3.

¹⁰ III Sent., d. 1, a. 2, q. 2 (III, 25b).

¹¹ „Fast“, denn zumal in neuester Zeit gibt es Theologen, die sonst grundsätzlich dem hl. Thomas folgen, jedoch in dieser Frage „Scotisten“ sind, z. B. *Hallfeld*, Wende zu Christus I, Trier 1932, oder *Feuling*, Katholische Glaubenslehre, Salzburg 1937.

¹² A. a. O. III, 24b.

Bisher sind keine Textzeugnisse bekanntgeworden,¹³ daß vor dem 12. Jahrhundert irgendein Autor die Frage nach dem Motiv der Inkarnation im Sinne der scotischen These gestellt hat, wenn es auch vielleicht nicht an Äußerungen fehlt, die eine gewisse Anerkennung der scotischen These einschließen, wie etwa, wenn gesagt wird, daß Adam nach dem Bilde Jesu Christi geschaffen wurde oder wenn die Formel „Primogenitus omnis creaturae“ (Kol 1, 15) auf das fleischgewordene Wort angewandt wird.¹⁴ Vielleicht wurde aber diese Frage doch gestellt, und die Zeugnisse sind nur nicht erhalten oder noch nicht gefunden. Der französische Franziskanertheologe J.-M. Bissen leitet jedenfalls diese Vermutung aus der Tatsache ab, daß die Frage im 12. Jahrhundert mit einer überraschenden Klarheit gestellt wurde, woraus man schließen kann, daß sie nicht gerade neu gewesen sein dürfte.

Der erste uns bekannte Theologe, der ausdrücklich die Frage nach dem Motiv der Inkarnation in unserem Sinne gestellt hat, ist der Benediktinerabt Rupert von Deutz († 1135).¹⁵ Das ist bedeutsam, auch wenn die Antwort Ruperts auf diese Frage nicht so ganz eindeutig im Sinne der absoluten Prädestination Christi ausgefallen ist. Eindeutig für die absolute Prädestination Christi sprach sich etwa zwanzig Jahre später Honorius von Autun aus.¹⁶ Ihm geht es jedoch nicht so sehr um die absolute Prädestination Christi, als vielmehr um die Prädestination der menschlichen Natur zur Vergöttlichung. Von der griechischen Theologie beeinflußt, geht er die Frage also von einer anderen Seite her an als später etwa Duns Scotus. Auf jeden Fall beantwortet Honorius die Frage, ob der Sohn Gottes auch ohne die Sünde Adams Mensch geworden wäre, positiv. Robert Grosseteste († 1253) zählt nicht weniger als sechzehn Gründe auf, die seiner Ansicht nach beweisen, daß Gottes Sohn auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte.¹⁷ 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.¹⁸ Nicht klar auszumachen ist die Stellung, die Alexander von Hales († 1245) zu dieser Frage einnimmt.¹⁹ Odo Rigaldi († 1275) hat sich ähnlich wie Bonaventura nicht für die absolute Prädestination Christi entschieden. Wirkliche Vorläufer der scotischen Theorie finden wir erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Selbständig gegenüber seinem Lehrer Bonaventura, dem er im allgemeinen treu ergeben bleibt, sagt Matthäus von Aquasparta klar und eindeutig: „Pie credo, et huic opinioni magis assentio, quod si homo non fuisset lapsus, Filius Dei nihilominus fuisset incarnatus.“²⁰ Wie stark der Einfluß Wilhelms von Ware († um 1300) auf Duns Scotus war, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls hat Wilhelm, wie später faktisch Duns Scotus, unterschieden zwischen der Menschwerdung „quantum ad substantiam“ und „quantum ad circumstantias“ und gelehrt: „Ideo dico, quod si loquamur de incarnatione quantum ad eius substantiam absolute, dico quod fuisset incarnatus, si homo non peccasset. Si loquamur de incarnatione quantum ad circumstantias et finem

¹³ Vgl. dazu und zum folgenden J.-M. Bissen, *La Tradition sur la Prédestination absolue de Jésus-Christ du VII^e au IX^e siècle*, *La France Franciscaine* 22 (1939) 9–34.

¹⁴ Belege s. Bissen, a. a. O. 21, Anm. 25.

¹⁵ *De gloria et honore Filii hominis*, lib. 13 (PL 168, 1307–1364); hier bes. 1628.

¹⁶ *Libellus octo quaestionum*, c. 2 (PL 172, 1187).

¹⁷ *De cessatione legalium*, p. 3, q. 1; *Brit. Mus. cod. Royal*, VII, F. 2, fol. 148rb – 152ra, vgl. Bissen, a. a. O. 25, Anm. 35.

¹⁸ III Sent., d. 20, a. 4.

¹⁹ Vgl. Bissen, *De motivo Incarnationis*, in: *Anton.* 7 (1932) 314–336; hier 317–323.

²⁰ *Quaestiones de Christo*, Ausg. Quaracchi 1914, 178.

certum, ut videlicet pateretur pro homine, sic dico quod non fuisset incarnatus; et isto modo intelligunt Sancti qui dicunt quod non fuisset incarnatus, nisi homo peccasset.“²¹ 2. Duns Scotus steht also hier, ähnlich wie in der Immaculatalehre, nicht am Anfang, sondern innerhalb einer Tradition. Er selbst hat nicht einmal viel zur Frage nach dem Motiv der Inkarnation geschrieben und die Frage gleichsam nur nebenbei berührt,²² er stellte jedoch „kurz, aber klipp und klar die Prinzipien auf, welche beweisen, daß der Fall der Menschen nicht die ‚condito sine qua non‘ der Inkarnation gewesen ist“, und „indem er dieses verwickelte Problem so behandelte, hat er eigentlich ein ganzes System in wenigen und lapidaren Sätzen ausgedrückt.“²³ Die Texte, die in der Hauptsache in Frage kommen, stehen in der Rep. Par., l. III, d. 7, q. 4 (XXIII, 301a–304b) und in der Ordinatio, l. III, d. 7, q. 3 (XIV, 348b–360b).²⁴

Die Frage in der Rep. Par. lautet: „Utrum Christus sit praedestinatus esse filius Dei.“ Duns Scotus nennt drei Gründe „quod non“ und als Gegensatz dazu Röm 1, 4: „Qui praedestinatus est esse filius Dei in virtute.“ Seine Ansicht entwickelt Duns Scotus in drei Abschnitten: quomodo ista unio potest cadere sub praedestinatione – quare Christus sit praedestinatus – quis sit ordo huius praedestinationis ad alias praedestinationes. Im dritten Abschnitt geht Duns Scotus auf unsere Frage ein, und zwar in der Form: ob der Fall des Menschen die ratio necessaria für diese Prädestination ist. Die Antwort lautet: „Quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi.“ Duns Scotus fährt sogar fort, daß Christus so prädestiniert worden wäre, „si non fuissent creandi alii quam solus Christus“. Zum Beweis führt er drei Gründe an:

a) Jeder geordnet Wollende will zuerst das Ziel, 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 sich und alles, was zu seinem Wesen gehört. Von dem außer ihm Liegenden ist die Seele Christi für ihn das Nächstliegende. Also sah er ganz unabhängig von jedem Verdienst oder Mißverdient vor, Christus mit sich in der Einheit der Person zu vereinigen.

b) 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. Also war im Hinblick auf Christus alles vor dem Fall und jedem Mißverdient vorgesehen.

c) Wäre der Fall die Ursache der Prädestination Christi, folgte daraus, daß das höchste Werk Gottes bloß ein Gelegenheitswerk wäre, da die Herrlichkeit aller nicht so groß wäre wie die Herrlichkeit Christi. Und daß Gott ein so großes Werk wegen einer guten Tat Adams, die darin bestanden hätte, daß er nicht gesündigt hätte, unterlassen hätte, das erscheint sehr unvernünftig.

Dann zählt Duns Scotus die Reihenfolge bzw. die (nicht im zeitlichen Sinne zu verstehende) Ordnung der Prädestinationsakte auf: „Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset.“

²¹ Zitiert nach *J.-M. Bissen*, Question inédite de Guillaume de Ware, O.F.M., sur le motif de l'incarnation, in: *Et. Franc.* 46 (1934) 218–222; hier 222.

²² Vgl. dazu *C. Balit*, Duns Scotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen, *WissWeish* 3 (1936) 19–35.

²³ *Balit*, a. a. O. 20.

²⁴ Andere, eventuell noch heranzuziehende Texte s. bei *Balit*, a. a. O. 20.

Nun erhebt sich für ihn aber die Frage, wie sich diese seine Ansicht mit den Aussagen der Kirchenväter und vieler anderer Autoritäten verträgt, die das Gegenteil zu meinen scheinen. Er sucht 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 nennt er als fünften Prädestinationsakt in der begonnenen Ordnung: „... et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimendi, sed statim fuisset totus Christus glorificatus.“

In der *Ordinatio* III, d. 7, q. 3 ist die Frage ebenso gestellt wie in der *Rep. Par.* Es folgt ein Grund „quod non“ (in der *Rep. Par.* waren es drei) und als Gegensatz dazu wieder die Berufung auf Röm 1, 3f. Die Antwort besagt, daß die menschliche Natur vorherbestimmt war, mit dem Wort vereinigt zu werden. Nach der Lösung der Hauptfrage und bevor Duns Scotus auf die Gegengründe eingeht, nennt Duns Scotus zwei „dubia“, in denen es um die Fragen nach dem Motiv der Inkarnation und den Dekreten Gottes geht, d. h., ob die Natur früher ad unionem oder ad gloriam vorherbestimmt war. Im ersten dubium formuliert Duns Scotus unser Problem genauer, als es seine Vorgänger getan haben. Er fragt nicht „Utrum si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus fuisset“, sondern „Utrum ista praedestinatio praeexigat necessario lapsum naturae humanae.“ Für die Ansicht, daß die Prädestination Christi den Sündenfall Adams nicht als notwendige Vorbedingung fordert, gibt Duns Scotus Gründe an, die sich auf sieben zurückführen lassen und im letzten Entfaltungen des schon aus der *Rep. Par.* bekannten Grundgedankens sind, daß das größte Werk Gottes nicht um geringerer willen getan sein kann. Klar zum Ausdruck gebracht hat Duns Scotus auch in der *Ordinatio*, daß die Sünde der Stammeltern nicht die „conditio sine qua non“ für die Prädestination Christi war. Nicht zum Ausdruck gebracht hat er damit jedoch, was der erste, ursprüngliche und adäquate Beweggrund für die Inkarnation war. Eine Antwort auf diese Frage hatten wir in der *Rep. Par.* erhalten: Gott wollte von einem außer ihm Existierenden geliebt, und zwar „summe“ geliebt werden.²⁵

3. Das theologische Urteil über die scotisch-scotistische These dürfte in der Hauptsache davon abhängen, wie Kol 1, 15–20 zu deuten ist. Dabei geht es dann um die Frage, ob Christus als *Verbum incarnatum* Subjekt der *ganzen* Perikope ist.²⁶ Im übrigen haben wir festzuhalten: Es ist Dogma, daß die Erlösung in der gegenwärtigen Heilsordnung das Ziel der Menschwerdung gewesen ist.²⁷ Ob die Erlösung das einzige Motiv ist oder nicht, ob der Gottessohn auch ohne den Sündenfall des Stammvaters der Menschheit Mensch geworden wäre oder nicht, ist von der Kirche nicht entschieden.

II. Die Bedeutung der menschlichen Natur Christi in der scotischen Lehre von der hypostatischen Union

Wie wir aufgezeigt haben, fällt in dem christozentrischen Denken des hl. Franziskus der Menschheit Christi noch ein besonderes Gewicht zu,²⁸ und wir glauben nicht fehl-

²⁵ Eine ausführlichere Wiedergabe der *Ordinatio*texte s. bei *Balit*, a. a. O. v. a. 23. – Die entfaltete scotische Ansicht finden wir bei *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik* II^{3 u. 4}, München 1949, 501.

²⁶ Vgl. dazu *J.-M. Bissen*, *De primatu Christi absoluto apud Coloss. 1, 13–20*, in: *Anton*, 11 (1936), 3–26; ferner *B. Brinkmann*, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*, in: *WissWeish* 13 (1950), 6–33.

²⁷ Vgl. *Dz.* 9 ff., 13, 16, 40, 54, 429, 708.

²⁸ *Dettloff*, *Die Geistigkeit* . . . , 208.

zugehen, wenn wir das auffällige Bemühen des Duns Scotus, in seiner Lehre von der hypostatischen Union im engeren und weiteren Sinne gerade die Vollständigkeit und Unversehrtheit der menschlichen Natur Christi zu wahren, von jener genuin franziskanischen Denkweise her zu verstehen und zu deuten versuchen.

1. Wenn in der dogmatischen Lehre von der hypostatischen Union gesagt wird, daß in Christus eine Person, nämlich die göttliche, ist und zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, sind, die von der einen göttlichen Person getragen werden, so ist das der Versuch, die Offenbarungslehre terminologisch möglichst exakt zum Ausdruck zu bringen; über das Wie der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des göttlichen Logos ist damit jedoch nichts Näheres gesagt. Dafür haben die Theologen im Laufe der Geschichte verschiedene Erklärungen versucht, die selbst nicht mehr Gegenstand des Glaubens, sondern eben Streitfragen der Theologen sind, die in engem Zusammenhang mit der philosophischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Person stehen. Thomas nimmt einen realen Unterschied zwischen Natur und Person an, und infolgedessen läßt sich nach seiner Lehre das Personsein des Menschen von der Natur des Menschen gleichsam real ablösen, so daß die Natur des Menschen unangetastet bleibt, auch wenn sie das Personsein verliert. Die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur wäre dann also in der Weise zu erklären, daß das menschliche Personsein Christi durch das Personsein des göttlichen Logos abgelöst wird, das an die Stelle dieses menschlichen Personseins tritt. Die hypostatische Vereinigung erfolgt also durch die Wegnahme dessen, was der Mensch normalerweise über seine Natur hinaus und real unterschieden von ihr besitzt: des Personseins; und der reale Einheitspunkt ist das, was der Logos an die Stelle der weggefallenen menschlichen Subsistenzweise setzt: das Für-sich-Sein der zweiten göttlichen Person. In dieser Form wurde diese Erklärung unter Berufung auf gewisse Grundlehren des hl. Thomas vor allem von der durch den Dominikaner Bañez begründeten Thomistenschule gegeben.²⁹ Es ist innerhalb des thomistischen Systems, in dem das Personsein jeweils auch mit dem *esse existentiae* zusammenfällt, folgerichtig, daß man Christus auch nur ein *esse existentiae* zuschreibt.³⁰

Im Gegensatz zu Thomas lehnt Duns Scotus den realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein, Natur und Person in den geschaffenen Seienden ab; sie unterschieden sich nur formal. Da aber außerdem für Duns Scotus das *esse existentiae* nicht mit der Person, sondern mit der Natur zusammenfällt, gibt es in Christus den zwei Naturen entsprechend auch zwei *esse existentiae*.³¹ Es erhebt sich nun die Frage, wo dann nach ihm der Einheitspunkt der Naturen in Christus liegt, wenn nicht, wie bei Thomas, im ewigen Dasein des göttlichen Logos. Der Schlüssel zur Lösung dieser Frage liegt für Duns Scotus in seinem Personbegriff, wobei man sich jedoch gegenwärtig halten muß, daß Duns Scotus seine Spekulation nicht auf seinen Personbegriff abgestimmt, sondern diesen mit Rücksicht auf die Theologie gebildet hat.

Die Spekulation über das heute mit Person bezeichnete Phänomen ist eigentlich erst durch die Offenbarung angeregt worden.³² Während Boethius seinen Personbegriff durch Wesensbestimmung mit Hilfe der Ordnungsbegriffe *genus* und *differentia*, also auf

²⁹ Vgl. dazu K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954, 212f.

³⁰ Vgl. Thomas v. A., S. Th. III, q. 17, a. 2, c.

³¹ Vgl. Ord. III, d. 6, q. 1, n. 2 (XIV, 306a).

³² Vgl. zum folgenden H. Mühlén, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Werl 1954.

logischem, nicht ontologischem Wege gewonnen hatte, sah Richard v. St. Viktor die Person nicht durch das bestimmt, was sie ist, sondern, woher sie ihr Wesen hat; auf die Ursprungsbeziehung kam es ihm also an. Während Boethius für seine Persondefinition von der Theologie her nur angeregt war, diese selbst jedoch der aristotelisch-*porphyrianischen* Philosophie entnommen hatte, ging Richard v. St. Viktor von der Trinitätslehre aus. Und wenn die Persondefinition auch die göttliche Personalität umfassen soll, muß sie das enthalten, was die göttlichen Personen unterscheidet: die jeweilige Ursprungsbeziehung. Der Personbegriff hat demnach ein Zweifaches zu bezeichnen: das Wesen und die Ursprungsbeziehung. An Richard v. St. Viktor knüpft Duns Scotus an. Eine Untersuchung seines Personenbegriffes im Hinblick auf die göttlichen Personen ergibt, „daß ontische Personalität nicht in sich ruhender Selbstbesitz, sondern aus sich heraus stehender Gegenüberstand ist. Dieser ist notwendig ein je selbständiger, und insofern besitzt die Person sich selbst, aber sie besitzt damit nichts anderes als die Unmittelbarkeit ihres Gegenüberstandes.“³³ Die göttlichen Personen sind durch die jeweils identische Natur einerseits und die jeweils eigene Relation andererseits konstituiert. Diese jeweils eigene Relation hat die Unmittelbarkeit der Person zur Folge und ist selbst aber eine positive Realität, wie auch der personale Modus, also das, wodurch die göttliche Person unmittelbar wird, in sich positiv ist. Dazu kommt noch, daß das „Nicht“ den anderen Personen gegenüber in Gott keinen privativen Charakter hat, sondern Ausdruck höchster Seinsfülle ist, da die eine göttliche Natur drei Formen des unmittelbaren Daseins hat.³⁴ Anders liegen die Dinge jedoch bei der menschlichen Person. „Mit derselben Entschiedenheit, mit der Duns Scotus sich dafür einsetzt, daß die göttliche Personalität durch eine positive Realität konstituiert wird, behauptet er auch, daß dies bei der menschlichen Person nicht der Fall ist.“³⁵ Nach Duns Scotus gibt es also im Kreaturbereich kein von der Natur verschiedenes positives Konstitutivum der Person, und die Begründung für diese These ist theologisch. Sie läßt sich kurz zusammenfassen: „Wenn . . . die menschliche Personalität durch eine *positive* Seiendheit konstituiert wäre, dann könnte diese nicht in die Einheit mit der zweiten göttlichen Person aufgenommen werden.“³⁶ Die negative Bestimmtheit der menschlichen Person meint jedoch nicht Negation schlechthin und auch nicht nur eine Privation, sondern setzt auch ein positives Zugrundeliegendes voraus, das für keine weiteren Formen mehr aufnahmefähig ist.³⁷ So muß in der Tendenz zu sich selbst das positive Element der menschlichen Personalität gesehen werden. Diese Tendenz zu sich selbst ist „die *affirmatio*, auf Grund deren erst das Nicht allen anderen Personen gegenüber möglich wird.“³⁸ Man kann also sagen: „Die ontische Personalität des Menschen ist die Verneinung einer aktuellen Abhängigkeit von anderen Personen auf Grund der Bejahung der eigenen Natur.“³⁹ Auch die menschliche Personalität ist also ebenso wie die göttliche selbständiger Gegenüberstand, der allerdings zunächst rein negativer Natur ist: Ich stehe als Person einer anderen Person nur insofern gegenüber, als ich selbst diese andere Person nicht bin, sie also aktuell verneine. Ich kann mein eigenes Selbst nur bejahen, indem ich das Selbst der anderen aktuell verneine; denn das andere Selbst ist in der gleichen Weise logisch und real unmittelbar wie mein eigenes. Der personale Gegenüberstand des Menschen ist also nicht

³³ Mühlen, a. a. O. 94.

³⁴ Vgl. a. a. O. 95.

³⁵ A. a. O.

³⁶ A. a. O. 96.

³⁷ Vgl. a. a. O. 97.

³⁸ A. a. O. 97.

³⁹ A. a. O. 104.

real und positiv im Sinne des göttlichen, sondern ein denkend hergestellter und negativer.⁴⁰ Auf die Christologie angewandt, besagt das, daß die menschliche Natur Christi durch ihre hypostatische Vereinigung mit dem göttlichen Logos ihr eigenes Personsein im Sinne jener aktuellen Unabhängigkeit und damit nichts Positives, sondern nur etwas Negatives verliert. Im Anschluß an einen Scotustext⁴¹ selbst können wir das näherhin so formulieren: Während bei den Geschöpfen Person und Natur real identisch sind, fehlt der menschlichen Natur Christi die menschliche personale Subsistenz. Deren Stelle übernimmt die Person des göttlichen Logos, die damit zugleich die menschliche Natur Christi als ihr Personsein trägt; d. h., die Person des göttlichen Logos hebt die aktuelle Abhängigkeit der menschlichen Natur Christi von ihrem Suppositum auf und tritt als äußeres Suppositum an die Stelle jenes menschlichen Suppositums. Die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur verursacht jedoch nicht eine formale Identität, wie sie zwischen der Menschennatur und ihrem eigenen menschlichen Suppositum bestünde. Die Person des göttlichen Logos hat als *suppositum extrinsecum* der menschlichen Natur mit dieser nicht *formaliter* dasselbe Sein, wie es das der menschlichen Natur eigene *suppositum (intrinsicum)* haben würde. So wäre es nur, wenn der Logos selbst auch dasselbe Sein hätte wie die menschliche Natur.

Auch ein nicht ausgesprochen scotistischer Theologe wie K. Adam hebt als Vorzug der scotischen Erklärung der hypostatischen Union hervor, daß durch sie die volle Menschheit Christi in jeder denkbaren Form gewahrt ist. Ein Bedenkliches liegt nach K. Adam jedoch in der scotischen „Entleerung des Personbegriffes“, während doch nach Thomas von Aquin Person das Vollkommenste in der ganzen Natur, nämlich das in einer vernünftigen Natur Subsistierende, bezeichnet.⁴² Der Einwand zielt auf die negative Bestimmtheit der menschlichen Personalität. Demgegenüber muß aber doch wohl beachtet werden, daß sich aus den Scotustexten eine Unterscheidung nahelegt, die ein Mißverstehen dieser negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität vermeiden hilft: die Unterscheidung zwischen dem Personsein als solchem und der seienden Person. Das in einer vernünftigen Natur Subsistierende ist auch nach Duns Scotus etwas Positives. Hier haben wir es dann aber mit der seienden Person zu tun und nicht mit dem Personsein als solchem. Dieses letztere sieht Duns Scotus als durch eine Negation bestimmt. So gesehen, dürfte der Einwand vom entleerten Personbegriff her im Grunde nicht treffen. Über diese rein sachliche Rechtfertigung der Scotusansicht hinaus dürfen wir jedoch ihren theologisch-philosophischen Zusammenhang nicht übersehen. Und indem wir diesen Zusammenhang nochmals herausstellen, unterstreichen wir gleichzeitig das, was K. Adam als Vorzug der scotischen Lehre von der hypostatischen Union hervorgehoben hat: die nur erdenkliche Wahrung der vollen Menschheit Christi. Da normalerweise im Menschen Person und Natur nur formal unterschieden sind, mußte Duns Scotus die positive Konstituierung der menschlichen Personalität ablehnen, wenn nicht bei der Menschwerdung des Logos durch den Wegfall dieses Personseins, das nach seiner Lehre eben real identisch mit der menschlichen Natur ist, die menschliche Natur als solche geschmälert werden sollte.

Einen weiteren Mangel der scotischen Erklärung des Wie der hypostatischen Vereinigung sieht K. Adam darin, „daß sie uns nicht deutlich sagen kann: was verbindet dann

⁴⁰ Vgl. a. a. O. 104. – Die einschlägigen Scotustexte stehen vor allem in Ord. III, d. 1, q. 1 (XIV, 21a ff.) und Quodl., q. 19 (XXVI, 287b ff.).

⁴¹ Rep. Par. III, d. 12, q. u., n. 5 (XXIII, 327b–328a). ⁴² K. Adam, Der Christus des Glaubens, 215.

eigentlich die Gottheit und Menschheit in Christus unlöslich zusammen?“ Dieser Mangel zeigt sich nach K. Adam darin, daß sich nach der Lehre des Duns Scotus auf seiten der menschlichen Natur Christi nicht das geringste ändert.⁴³ Schärfer wurde dieser Einwand von M. Premm formuliert: „Die Vereinigung zwischen Menschennatur und göttlicher Hypostase ist nach den Offenbarungsquellen eine substanzuell-physische. Damit aber eine solche vorliege, muß durch die Vereinigung doch entweder im einen oder dem anderen oder gar in beiden Extremen eine substanzuelle Änderung vor sich gehen. Nach der scotistischen Ansicht aber tritt eine solche weder im Logos (was sich von selbst versteht) noch in der menschlichen Natur ein. Denn es ist nicht einzusehen, wieso sich die Menschennatur einzig infolge der Ausdehnung der göttlichen Hypostase auf sie substanzuell ändern soll. Also läge nur eine akzidentelle Vereinigung vor.“⁴⁴ Demgegenüber ist jedoch daran festzuhalten, daß die Menschennatur für den göttlichen Logos nach scotischer Lehre durchaus kein Anhängsel ist, sondern mit ihm nichts anderes als eine substantielle oder, genauer gesagt, eine subsistentiale⁴⁵ Einheit bildet, da ja nach Duns Scotus die menschliche Natur Christi ausdrücklich in der einen Person des göttlichen Logos subsistiert. Die subsistentiale Veränderung, die bei der Vereinigung in einem der beiden Glieder vor sich gehen muß, erscheint um so deutlicher, je konsequenter man den Begriff Inkarnation nimmt: nicht sozusagen als „Menschennaturwerdung“, sondern eben als „Menschwerdung“, wobei das menschliche Personsein wegfällt und an dessen Stelle die Subsistenz der Person des göttlichen Logos tritt. Daß an der Menschennatur selbst eine substantielle Veränderung eintreten soll, wird doch wohl auch Premm nicht behaupten dürfen, wenn er, der Duns Scotus einen gewissen Nestorianismus vorwirft, nicht in verdächtige Nähe zum Monophysitismus geraten will.⁴⁶

2. Das Bemühen um die nur erdenkliche Wahrung der vollen Menschennatur Christi, das die scotische Lehre von der hypostatischen Union im engeren Sinne bestimmt, kommt auch in der Beantwortung der mit dieser eng zusammenhängenden Fragen durch Duns Scotus zum Ausdruck. Nach Thomas v. Aquin fällt das *esse existentiae* mit dem *esse subsistentiae* zusammen, und dementsprechend gibt es in Christus nur ein *esse existentiae*. Nach Duns Scotus steht dagegen das *esse existentiae* in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem *esse essentiae*, also mit der Natur, so daß die vom göttlichen Logos angenommene Menschennatur ein eigenes *esse essentiae* und ein eigenes *esse existentiae* besitzt, die *essentialiter* unterschieden sind vom *esse essentiae* und *esse existentiae* des göttlichen Wesens. Er führt dafür auch mehrere Gründe an.⁴⁷ Die Person des göttlichen Logos besitzt neben der ungeschaffenen Existenz auch eine Existenz, die von der ungeschaffenen Existenz verschieden ist; ihr ist auch die geschaffene Existenz der Menschennatur eigen, wie ihrerseits die menschliche Natur in der Person des Logos auch einfachhin (*simpliciter*) existiert, d. h., die menschliche Natur existiert im Logos nicht wie

⁴³ A. a. O.

⁴⁴ Katholische Dogmatik II, Wien 1952, 61f.

⁴⁵ Vgl. Poble-Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn 1956, 91.

⁴⁶ Ein weiterer von Premm vorgebrachter Einwand, daß nach scotischer Ansicht die menschliche Natur Christi vor der Inkarnation eine in sich selbst vollständige Substanz sei und durch die Inkarnation nichts Positives verliere und daß also auch nach der Inkarnation neben dem Logos eine menschliche Hypostase bleibe und somit zwei Hypostasen in Christus vorhanden sind, beruht auf einer Folgerung, die Premm, aber nie Duns Scotus gezogen hat und für die man sich auch gerechterweise auf keine Scotustexte berufen kann.

⁴⁷ Ord. III, d. 6, q. 1, n. 3 (XIV, 308b).

ein Akzidens (*ens secundum quid*), sondern als eine Substanz (*ens simpliciter*), weil die menschliche Natur in ihrer Existenz eine Substanz ist. Wenn also der göttliche Logos einfachhin Mensch ist, dann besitzt er auch zugleich menschliche Existenz.⁴⁸ Von da her ist es verständlich, daß Duns Scotus auch in der Ansicht über die *filiationes* in Christus von Thomas abweicht. Nach Thomas gibt es in Christus nur eine Sohnschaft, nach Duns Scotus zwei, aber nur einen Sohn.⁴⁹ Wenn wir die scotischen Gedanken zum Problem der *filiationes* in Christus kurz zusammenfassen und gegen Mißverständnisse abgrenzen wollen, können wir sagen: Es handelt sich in Christus nicht um zwei Söhne, sondern um zwei Sohnschaften, nämlich um eine *filiatio* als Logos gegenüber dem Vater und um eine *filiatio* der menschlichen Natur nach gegenüber Gott und Maria. Die eine *filiatio* ist ewig-innertrinitarisch, die andere ist in der Zeit. Maria ist wahrhaft *Gottesgebärerin*, weil der Gottmensch nicht bloß aus ihr stammt, sondern auch empfangen ist vom Heiligen Geist. Was Duns Scotus über die *filiationes* lehrt, entspricht im Grunde dem, was von der Kirche über die *nativitates* in Christus ausgesagt ist, aus denen ja die *filiationes* resultieren: Christus hat zwei *nativitates*, eine ewige als Gott und eine zeitliche als Mensch.⁵⁰

3. Nur konsequent ist es, wenn Duns Scotus in seiner Lehre vom Verdienst Christi deutlicher als Thomas v. Aquin die nicht strikte Unendlichkeit der Verdienste Christi betont. Auch Thomas lehrt sie entgegen manchen Behauptungen im strengen Sinne nicht, aber er betont die gewisse Unendlichkeit, die ihnen mit Rücksicht auf die Person des göttlichen Logos zukommt, wohl mehr als Duns Scotus. Diesem ist es auch hier darum zu tun, der menschlichen Natur in Christus ihr volles Gewicht zu belassen, indem er konsequent den Gedanken durchführt, daß ausschlaggebend für die Qualität einer Handlung die Potenz ist, aus der die Handlung hervorgeht, daß die Quelle der Aktivität für das Erlöservedienst Christi die menschliche Natur Christi ist, da Christus seiner göttlichen Natur nach ja nicht verdienen kann, daß auch die menschliche Natur Christi als solche endlich ist und darum die aus ihr hervorgehenden Verdienste im strengen Sinne nur endlich und nur im uneigentlichen Sinne unendlich sein können. Während Thomas gleichsam von der Unendlichkeit des Wertes der Verdienste Christi ausgeht und diese Unendlichkeit dann doch in gewisser Weise einschränkt, geht Duns Scotus von ihrer Endlichkeit aus und sagt, daß den Verdiensten Christi unter bestimmtem Gesichtspunkt – eben mit Rücksicht auf die Person des göttlichen Logos – eine gewisse Unendlichkeit zukommt. Thomas und Duns Scotus treffen sich also gleichsam in jenem „*secundum quid*“, das Thomas geltend *macht* und Duns Scotus gelten *läßt*, wobei jedoch klar zu sehen ist, worauf bei jedem der beiden Theologen der stärkere Akzent liegt.⁵¹

4. Daß Christus nicht nur das „*posse non peccare*“, sondern auch das „*non posse peccare*“ besaß, ist zwar kein formelles Dogma, aber doch als *sententia communis* und *fidei proxima* anzusprechen. Nun kann man nicht selten lesen,⁵² Duns Scotus habe gelehrt, die Unsündlichkeit Christi sei eine nur äußerliche gewesen, und nur eine besondere göttliche Vorsehung und Führung habe ihn in den Einzelfällen vor dem Fall bewahrt. So

⁴⁸ A. a. O. n. 6 (311a). – Vgl. dazu Dettloff, Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus..., Wehl 1954, 185ff.

⁴⁹ Thomas v. A., S. Th. III, q. 35, a. 5; Duns Scotus, Ord. III, d. 8, q. u. (XIV, 362a ff.). Zur Frage, ob Christus nach Duns Scotus Adoptivsohn sei, vgl. Dettloff, a. a. O. 190, Anm. 559.

⁵⁰ Vgl. Dz. 257, 285, 290, 344, 1463.

⁵¹ Vgl. dazu Dettloff, Die Lehre von der *acceptatio divina*..., 194ff., und die dort angegebenen Texte.

⁵² Vgl. etwa Premm, a. a. O. 129.

wie dieser Satz dasteht, vermittelt er jedoch ein falsches Bild von der wirklichen scotischen Lehre. Duns Scotus lehrt wohl, daß die menschliche Natur Christi an sich *physice* sündefähig gewesen ist, weil sie eben eine wahre Menschennatur war, die *per se vertibilis* ist bzw. die physische Fähigkeit zu sündigen besitzt. De facto aber hat Christus, da er ja zugleich Gott war, von Anfang an das höchste Gnadenmaß und die *fruitio Dei beatifica* empfangen, durch die er dann auch seiner menschlichen Natur nach *impeccabilis* war, und zwar näherhin nicht *ab intrinseco formaliter*, sondern *ab intrinseco virtualiter*.⁵³ Der scotischen Ansicht liegt der Gedanke zugrunde, daß sich aus der hypostatischen Union nichts *Notwendiges* über die Gnadenausstattung der menschlichen Natur Christi ausmachen läßt. De facto freilich, das lehrt Duns ausdrücklich, wurde die menschliche Natur Christi durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Natur in der Person des Logos mit verschiedenen Gnaden ausgestattet, wobei die *gratia visionis beatificae* eine besondere Rolle spielt. Aus ihr folgt die *impeccabilitas*. Das meint Duns Scotus, wenn er sagt, daß die *impeccabilitas* nicht *formaliter*, sondern nur *virtualiter* aus der hypostatischen Union folgt. Das Mißverständnis der scotischen Ansicht dürfte hier, wie auch sonst gelegentlich, seinen Grund darin haben, daß man irgendein Zwischenglied seiner Gedankenführung übersieht oder daß man den Sinn seiner immer wiederkehrenden bzw. zugrunde liegenden Unterscheidung zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* nicht erfaßt. Die scotische Antwort auf die Frage nach der *impeccabilitas* Christi werden wir aber wohl erst dann richtig werten, wenn wir sie in den großen Zusammenhang seines Bemühens um die Wahrung der unversehrten Menschennatur Christi einordnen.

5. Das gleiche gilt im Hinblick auf die Ablehnung der formalen substantialen Heiligung der Menschheit Christi durch die hypostatische Union, wie wir sie bei Duns Scotus finden. Der entscheidende Grund, den Duns Scotus für seine Ablehnung anführt, ist wiederum Ausdruck für die Grundtendenz seiner Christologie: Wenn die Heiligkeit der Menschheit Christi *formaliter* zustände, dann müßte diese Menschheit zugleich im absoluten Sinne unendlich sein. Die menschliche Natur Christi ist aber eine geschaffene und als solche unfähig, daß ihr *formaliter* eine unendliche Vollkommenheit inhärierte.⁵⁴ Es geht Duns Scotus auch hier um die möglichst konsequente Wahrung des wirklichen und vollen Menschseins Christi.

Wir sind zwar nicht in der Lage, einen Text anzuführen, in dem sich Duns Scotus für seine christologische Konzeption ausdrücklich auf den hl. Franziskus beruft. Die Art jedoch, wie er die Fragen aufgreift und zu beantworten sucht, weist ihn als einen treuen geistigen Sohn des Heiligen auf, für den Christus in einzigartiger Weise Herr, Mittler und Mitte war und der sich in vielleicht ebenso einzigartiger Weise gerade auch um die Verehrung des *menschgewordenen* Gottessohnes bemüht hat. Und von da aus vermag vielleicht auch das Anliegen, das hinter der scotischen Christologie steht, verständlicher zu werden.⁵⁵

⁵³ Vgl. Ord. III, d. 2, q. 1, n. 12 (XIV, 122b); d. 12, nn. 2 und 3 (440 b ff.). – Zum Ganzen vgl. P. Mingès, *Compendium theologiae dogmaticae specialis I*, Ratisbonae 1921, 296f.

⁵⁴ Vgl. Ord. III, d. 13, q. 4, n. 10 (XIV, 464); auch d. 2, q. 1 (106ff.).

⁵⁵ In einem gewissen Zusammenhang mit den in diesem Beitrag berührten Fragen steht auch die vor allem in neuerer Zeit von manchen Scotisten vertretene These vom menschlichen Ich Christi. Einen umfassenden Überblick über die Erörterung dieses Problems und den Stand der Diskussion gibt R. Haubst, *Probleme der jüngsten Christologie*, in: *TheolRev* 52 (1956), 145–162.