

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

46. Band 1983

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

B. KÜHLEN VERLAG MÖNCHENGLADBACH

Inhaltsverzeichnis

I. ABHANDLUNGEN

<i>Detloff, Werner</i> : Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus	81—91
<i>Flood, David OFM</i> : Die Verwendung der Franziskusgeschichte	138—163
<i>Grau, Engelbert OFM</i> : Das Leben der heiligen Klara in Armut im kulturellen und religiösen Umfeld ihrer Zeit	175—192
<i>Hoping, Helmut</i> : Wahrheit und Dogma zwischen Dogmatismus und Relativismus	1—28, 92—107
<i>Krozewski, Georg</i> : Möglichkeit und Wert einer „Psychologie von innen“. Die ersten Erfahrungstatsachen der Psychologie in philosophischem Zusammenhang	207—223
<i>Lang, Justin OFM</i> : Wieviel Franziskusliteratur verträgt das Franziskusbuch? Ein kritischer Rückblick auf das Jubiläumsjahr 1981/82	164—174
<i>Lehmann, Leonhard OFM</i> Cap: Der Mensch Franziskus im Licht seiner Briefe	108—138
<i>Mooren, Thomas OFM</i> Cap: Auszug aus der Zeit in Kunst und Religion. Gedanken im Anschluß an Marina Scriabine	36—52
<i>Ruh, Kurt</i> : Das ‚St.-Klara-Buch‘	192—206
<i>Schumacher, Joseph</i> : Ist der „Denzinger“ noch aktuell? Marginalien zu einem umstrittenen Buch	28—36

II. BERICHTE UND HINWEISE

<i>Hartmann, Norbert OFM</i> : Franziskus und Klara. Ein Tagungsbericht	60—62
<i>Hartmann, Norbert OFM</i> : Mirabilia Scotistica oder Wunderliches über Johannes Duns Scotus. Glosse zu einem Beitrag in der Zeitschrift für Evangelische Ethik	52—59
<i>Klauck, Hans-Josef OFM</i> : Psychologische Paulusexegese. Zu einem neuen Buch von Gerd Theißen	224—228

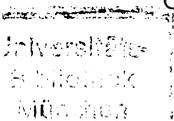
III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Augustinus, Aurelius</i> : Der Gottesstaat, De civitate Dei (K. S. Frank)	67
<i>Benedikt, B. Z.</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Blumenkranz, Bernhard</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Boff, Leonardo</i> : Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi, mit den Augen der Armen gesehen (L. Lehmann)	231
<i>Coradazzi, Giovanni</i> : La Pieve. L'antica istituzione alto medioevale della Chiesa, nella storia, nell'archeologia, nel diritto, nell'arte (A. Calufetti)	236
<i>Dahan, Gilbert</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Desbonnets, Théophile</i> , s. <i>François d'Assise</i>	
<i>Dijk, Willibrord-Christian van</i> , s. Franz v. Assisi	

<i>Dossat, Yves</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Egger, Wilhelm</i> : Franz von Assisi. Das Evangelium als Alternative (J. Lang)	172
<i>Emery, Richard W.</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Fink, Humbert</i> : Auf Pilgerstraßen durch Europa. Ein Engel fliegt über den Kontinent (R. C. Jauch)	79
<i>François d'Assise: Écrits</i> (J. Lang)	229
Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt (J. Lang)	171
<i>Franziskus von Assisi</i> , s. Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi	
<i>Gilles, Henri</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Godet, Jean-François</i> , s. <i>François d'Assise</i>	
<i>Görres, Albert</i> , s. Kennen Wissenschaften den Menschen?	
<i>Grabois, Aryeh</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Grau, Engelbert</i> , s. Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi	
<i>Haberman, Jacob</i> : Maimonides and Aquinas. A contemporary appraisal (M. Schneider)	76
<i>Hahn, Alois</i> , s. Kennen Wissenschaften den Menschen?	
<i>Hardick, Lothar</i> , s. Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi	
<i>Hertz, Anselm</i> : Dominikus und die Dominikaner (R. C. Jauch)	234
<i>Hoffmann, Norbert</i> : Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne (A. Gerken)	64
<i>Jüngling, Hans-Winfried</i> , s. Kennen Wissenschaften den Menschen?	
Juifs et judaïsme de Languedoc (D. Flood)	238
Kennen Wissenschaften den Menschen? (M. Schneider)	72
<i>Kern, Walter</i> : Außerhalb der Kirche kein Heil? (J. Lang)	68
<i>Klibansky, Raymond</i> , s. <i>Nicolaus Cusanus</i>	
<i>Klinkhammer, Carl</i> , s. <i>Sonnenschein</i> , Carl	
<i>Knoch, Otto</i> , s. Kennen Wissenschaften den Menschen?	
<i>Kremer, Jacob</i> : Der Aachener Dom. Zeugnis und Zeichen (R. C. Jauch)	80
<i>Krings, Hermann</i> : Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (W. Dettloff)	235
<i>Langmuir, Gavin I.</i> , s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Leclerc, Eligius</i> : Franziskus und der Vater im Himmel (J. Lang)	172
<i>Leclerc, Eligius</i> : Franziskus von Assisi oder Rückkehr zum Evangelium (L. Lehmann)	230
<i>Lehmann, Leonhard</i> : Crispin von Viterbo. Ein neuer Heiliger (J.-B. Freyer)	239
<i>Loose, Helmuth Nils</i> , s. <i>Hertz, Anselm</i>	
<i>Lotz, Johannes B.</i> : Die Drei-Einheit der Liebe: Eros, Philia, Agape (J. Lang)	75
<i>Lotz, Johannes B.</i> : Mensch — Sein — Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens (N. Hartmann)	69
<i>Lotz, Johannes B.</i> : Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartung und Erfüllung (R. C. Jauch)	76

<i>Manselli</i> , Raoul, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Matura</i> , Thaddée, s. <i>François d'Assise</i>	
<i>Matura</i> , Thaddée, s. Franz von Assisi	
<i>Müller</i> , Alois: Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive (G. Rovira)	65
<i>Nabon</i> , Gérard, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Nicolaus Cusanus</i> : De venatione sapientiae, De apice theoriae (E. W. Platzeck)	62
<i>Pales-Gobilliard</i> , Annette, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Probst</i> , Animata, s. <i>Schmidkonz</i> , Paul und Theo	
<i>Romano</i> , David, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Rotzetter</i> , Anton, s. Franz von Assisi	
<i>Ruf</i> , Gerhard: Das Grab des hl. Franziskus. Die Fresken der Unterkirche von Assisi (H. M. Thomas)	232
<i>Schade</i> , Herbert, s. Kennen Wissenschaften den Menschen?	
<i>Schipperges</i> , Heinrich, s. Kennen Wissenschaften den Menschen?	
<i>Schmidkonz</i> , Paul und Theo: Bruder Franz. Bilder von Animata <i>Probst</i> (J. Lang)	173
Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi (D. Flood)	228
<i>Senger</i> , Hans Gerhard, s. <i>Nicolaus Cusanus</i>	
<i>Shabar</i> , Shulamith, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Shatzmiller</i> , Joseph, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Sonnenschein</i> , Carl: Worte der Treue. Auswahl	240
<i>Splett</i> , Jörg, s. Kennen Wissenschaften den Menschen?	
<i>Sugranyes de Franch</i> , Ramon, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Theißen</i> , Gerd: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (H.-J. Klauk)	224
<i>Touati</i> , Charles, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Twersky</i> , Isadore, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Venetz</i> , Hermann-Josef: So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament (J. Lang)	64
<i>Vetter</i> , Helmuth: Der Schmerz und die Würde der Person (J. Lang)	74
<i>Vicaire</i> , Marie-Humbert, s. Juifs et judaïsme de Languedoc	
<i>Vorreux</i> , Damien, s. <i>François d'Assise</i>	

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



0 97891

WERNER DETTLOFF

DIE FRANZISKANISCHE THEOLOGIE DES JOHANNES DUNS SCOTUS

Wenn vom Theologen Johannes Duns Scotus die Rede sein soll¹, kann das selbstverständlich unter verschiedenen Aspekten geschehen. Ich habe den gewählt, der sich in diesem Jahre besonders nahelegt: Wir feierten den 800. Geburtstag des hl. Franziskus von Assisi, und Johannes Duns Scotus gehörte nicht nur einfachhin dem Franziskanerorden an, sondern war auch in seiner Theologie entscheidend von der Christlichkeit des hl. Franziskus geprägt. Es ergeben sich also zwei Fragen: Worin besteht — zunächst — jene besonders akzentuierte Christlichkeit des hl. Franziskus, und in welcher Weise hat sie den Theologen Johannes Duns Scotus beeinflusst?

An der Wende zum Hochmittelalter bricht im Leben der Kirche eine Kluft auf, die wahrscheinlich größer ist als die, welche sich 200 Jahre später durch Humanismus und Renaissance zwischen Mittelalter und Neuzeit aufgetan hat. Diese Wende zum Hochmittelalter ist weitgehend gekennzeichnet durch das Erwachen des Einzelmenschen, der in verschiedenen Bereichen das Gefüge der alten Ordnungen sprengt. In der Wirtschaft, im Handel und in der Industrie erwacht der Unternehmergeist einzelner Männer, die alles einsetzen, um den persönlichen Vorteil und den eigenen Gewinn zu steigern, ohne Rücksicht auf die anderen und im Grunde auch ohne Rücksicht auf die eigene christliche Existenz. Man spricht mit Recht von dieser Zeit als der Zeit des Frühkapitalismus.

Der Volk-Gottes-Gedanke, der im abendländischen Kaisertum seine konkrete Ausprägung auch für den politischen Raum gefunden hatte, wird abgelöst durch die sich entwickelnden Nationalstaaten mit ihrer Politik im nur eigenen Interesse. In der Poesie weicht das alte, in strenger Form gehaltene Epos der Lyrik, in welcher der einzelne den Ausdruck seiner persönlichen Stimmung und seines eigenen Erlebens sucht und gestaltet. In der Architektur setzt sich ein neuer Formwille über die noch streng antike Ordnung der Romanik hinweg: aus der Königshalle, in der sich das Volk Gottes vor dem in der Apsis thronenden Herrscher Christus versammelt, wird die formenreiche gotische Hallenkirche mit mehreren Schiffen, vielen Kapellen und Altären, vor denen der einzelne oder Gruppen von einzelnen ihre persönliche Andacht pflegen. Auch Plastik und Malerei wenden sich mehr und mehr der Gestaltung des einzelnen bis zum Porträhaften zu. In Philosophie und

¹ Dieser Beitrag ist die um die biographische Einleitung verkürzte Wiedergabe des Festvortrags, den der Verfasser im Rahmen der Duns-Scotus-Feier am 11. Dezember 1982 im Kloster der Franziskaner-Minoriten zu Würzburg gehalten hat. Ihm liegen folgende Studien mit ausführlichen Quellenangaben und weiteren Literaturhinweisen zugrunde: W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner. In: *WissWeish* 19 (1956) 197—211; *ders.*, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus. In: *WissWeish* 22 (1959) 17—28; *ders.*, Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre. *Werl* 1954 (Franziskanische Forschungen; Heft 10); *ders.*, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. Münster 1963 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band 40, Heft 2).



Theologie ist eine ähnliche Entwicklung zu beobachten. Zunehmend wird die Lehre der Kirche vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft gezogen, damit sie ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit nachweise. An die Stelle williger Traditionsgläubigkeit tritt mehr und mehr die selbständige Bearbeitung des Lehrgutes mit den Kräften der eigenen Vernunft. So entsteht die mittelalterliche Scholastik aus dem Verlangen nach einer wissenschaftlich begründeten Theologie in einer Umwelt, die überzeugt sein will.

Von dieser Entwicklung bleibt auch das religiöse Leben nicht unberührt. Auch hier tritt der Gemeinschaftsgedanke immer mehr zurück und das Persönliche, der einzelne in den Vordergrund. Der Volk-Gottes-Gedanke und das Christus-Herrscher-Bild werden von neuen Auffassungen und Vorstellungen abgelöst. Wohl nicht zuletzt unter dem Eindruck und unter dem Einfluß der Kreuzzüge tritt die menschliche Seite des Lebens Jesu in den Mittelpunkt des religiösen Lebens und Erlebens des einzelnen Christen. Daß Jesus arm und niedrig war, daß er dem einfachen Volke, besonders den Armen predigte und zum Diener aller wurde, der sich mit Vorliebe der Kranken und Schwachen annahm und die Sünder liebend suchte; daß er für alle, aber auch für jeden einzelnen gelitten hat und gestorben ist: das sind die Inhalte des neuen Christusbildes. Zeugnis dafür ist heute noch der gotische Crucifixus als der Mann der Schmerzen.

Praktisch hatte das zu bedeuten, daß man die Erlösung sich nun nicht so sehr in dem mehr Unpersönlichen eines Volksganzen, einer Gemeinschaft, vollziehen sah, sondern vielmehr in dem ganz persönlichen Bereich des einzelnen. Der einzelne Christ wird auch im religiösen Bereich selbständiger und damit selbstverantwortlicher und mündiger, und es ist kein Zufall, daß sich überall Laienchristen finden, die sich die Hl. Schrift in die Volkssprache übersetzen lassen, um sich in ihren Gemeinschaften selbst das Wort der Schrift gegenseitig erklären zu können und so aus ihr persönlich und unmittelbar das Leben Christi und der Apostel kennenzulernen und durch lebendigen Mitvollzug nachzuerleben, wie es auch kein Zufall ist, daß in dieser Zeit das sakramentale Leben in der Kirche stark zurücktritt, während das asketische Tun des einzelnen auch im Sinne der Eigenleistung immer mehr betont wird.

Das neue Christusbild und die religiöse Selbstverantwortlichkeit des einzelnen Christen fanden ihren Ausdruck in dem neuen Ideal der Christusnachfolge: man ist vor allem bestrebt, Christus in seinem *gottmenschlichen* Leben nachzufolgen, und zwar eben nicht nur als Glied einer Gemeinde, als Volk Gottes, sondern vor allem als einzelner Christ. Der einzelne Christ fühlte sich aufgerufen und verpflichtet, das Leben Jesu in seinem persönlichen Leben nachzuahmen. Das aber hieß nichts anderes, als ein vom Evangelium geprägtes Leben zu führen, wie es auch die Apostel geführt haben. Das „Leben nach dem Evangelium“ oder auch das „apostolische Leben“ wurde zum bestimmenden religiösen Ideal der Zeit, und überall, wo im 12. und 13. Jahrhundert religiöse Kräfte neuer Art wirksam werden, sind sie von dieser „evangelischen Bewegung“ erfaßt. Die Entwicklung begann zwar innerhalb der Kirche und griff ein im eigentlichen Sinne ur-christliches Anliegen auf, sie verblieb jedoch weitgehend nicht im Raum der Kirche. Es kam bald zu einer Konfrontation zwischen der hierarchischen Kirche mit ihrer auf die sakramentale Weihe und die

apostolische Amtsnachfolge gegründeten Ordnung und den Einzelchristen, die sich von Gott besonders begnadet und berufen fühlten und sich nicht auf die apostolische Nachfolge bezüglich der *Ämter*, sondern auf das apostolische *Leben* — oder genauer: die apostolische Lebensführung — der einzelnen beriefen, worin allein sie die Berechtigung zu apostolischem, d. h. heilsvermittelndem Handeln sahen. Manche Glieder dieser evangelischen Bewegung, wie etwa die Waldenser, trennten sich schließlich von der Kirche und begnügten sich nicht damit, außerhalb der Kirche ihre Ideale eines apostolischen Lebens zu verwirklichen, sondern sie nahmen auch das Richteramt über die bestehende Kirche für sich in Anspruch. Unterstützt wurden sie durch eine andere Bewegung, die zwar nicht eigentlich auf dem Boden des Christentums entstanden war, die aber zum Teil christliche Züge annahm und sich im Kampf gegen die hierarchische Kirche mit ihnen zusammenfand: die Katharer.

So interessant es auch wäre, auf Einzelheiten einzugehen, wir müssen es uns versagen, weil die Zeit dazu nicht reicht. Ich will nur kurz das Wesentliche nennen: Charakteristisch für die Katharer insgesamt ist ein mehr oder weniger schroffer Dualismus, d. h. für sie gibt es nicht *einen* Gott, der alles geschaffen hat, sondern *zwei* Götter, einen guten, der die Welt der Geister, und einen bösen, der die Körperwelt geschaffen hat. Der konkrete Mensch steht zwischen beiden. Daß es ihn so, wie er ist, gibt, hat seine Ursache im Abfall geschaffener Geister vom guten Gott, die zur Strafe mit einem Leib behaftet sind. Ihre Aufgabe besteht darin, durch radikale Enthaltung von allem Materiellen, Leibhaften rein zu werden (der Name „Katharer“, vom griechischen *katharós*, bedeutet ja „die Reinen“). Praktisch besagt das die Absage an den Besitz, das Verbot von Fleischgenuß und von allem, was irgend etwas mit dem Geschlechtlichen zu tun hat wie Milch und Eier und besonders natürlich das Verbot der Ehe. Daß bei alledem für einen im wahren Sinne Mensch, also Fleisch gewordenen Gottessohn kein Platz ist, versteht sich von selbst. Christus ist für die Katharer nicht der Gottes- und Menschensohn, nicht der Angelpunkt der Heilsgeschichte, sondern nur ein Engel, der nicht mit der Sünde, also nicht mit einem Leibe in Berührung kam. Sein irdischer Leib und auch sein Leiden sind nur Schein, sind Illusion, und er selbst ist auch nicht Erlöser im eigentlichen Sinne, sondern nur ein Prediger.

Die Kirche des Hochmittelalters war also mit Bestrebungen konfrontiert, die Positives und Negatives brachten. Und es ist vielleicht die größte Stärke des hl. Franziskus, daß er nicht einfach gegen diese Bewegungen polemisiert hat, er hat vielmehr das Positive aufgenommen, es aber bewußt und ausdrücklich *im Rahmen der Kirche* realisiert, und er hat den Negationen der anderen einfach Positionen, d. h. positiv das Bekenntnis und Leben des rechten Glaubens entgegengesetzt. Es lohnt sich, das Leben, das Verhalten und die Äußerungen des hl. Franziskus bis in die Formulierungen seiner Gebete hinein und nicht zuletzt auch der Texte der nicht bestätigten oder der endgültigen, bestätigten Ordensregel unter diesem Aspekt zu betrachten. Wir können jedenfalls wohl kaum ermessen, was es für die Kirche von damals bedeutete, daß — wie es Innozenz III. in dem von Thomas von Celano berichteten Traum gesehen haben soll — daß da jemand aus dem Lager der neuen Bewe-

gung kam und die Kirche, deren Mauergefüge zusammenzubrechen drohte, stützte: Franziskus, der nach außen hin wie ein „Ketzer“ lebt, aber dennoch zur Kirche hält und auch katholisch ist. Die bekannte Formel von Franziskus als dem „vir catholicus et totus apostolicus“, dem „katholischen und ganz apostolischen Mann“, d. h. eben dem Manne, der die *vita apostolica*, das religiöse Ideal seiner Zeit voll und ganz verwirklichte und dennoch „katholisch“ war, also innerhalb der Kirche blieb, diese Formel kann man erst auf dem eben skizzierten Hintergrund in ihrer vollen Bedeutung verstehen und werten. Es ist das besondere Verdienst des verstorbenen Ordenshistorikers Kajetan Eßer, auf diese Zusammenhänge hingewiesen zu haben².

Es lohnt sich nun auch, der Frage nachzugehen, welchen entscheidenden Einfluß die besonders akzentuierte Christlichkeit des hl. Franziskus auf die Theologie der Franziskaner, vor allem der großen Theologen des Ordens wie Bonaventura und Johannes Duns Scotus ausgeübt hat. Dieser Einfluß ist in der Tat deutlich zu erkennen, auch wenn Franziskus selbst wohl sehr erstaunt darüber wäre, wenn man ihn etwa zu den Theologen rechnete, zumal uns ja eine Reihe von Bemerkungen bekannt ist, in denen sich Franziskus durchaus nicht wohlmeinend, sondern nicht wenig mißtrauisch über Wissenschaft und Studium und auch über die wissenschaftliche Theologie äußert. Gerade die moderne Franziskusforschung hat jedoch erwiesen, daß man auf Grund solcher Äußerungen in Franziskus nicht einfachhin einen Feind der Theologie sehen darf. Schließlich begegnet er nicht nur dem Studium, sondern auch der Handarbeit mit Mißtrauen, wenn diese nicht „cum devotione“, also nicht mit Hingabe an Gott, verrichtet wird. Wenn man sich im übrigen in den Geist der erhaltenen Schriften des Heiligen vertieft und sich nicht zuletzt auch mit der Art und Weise befaßt, wie er gedacht und sich verhalten hat, wird man sich doch sagen müssen, daß man Franziskus durchaus einen *homo theologicus* nennen kann, sofern man unter einem solchen nicht einen versteht, der etwa genauestens über komplizierte dogmatische Spekulationen Bescheid weiß, sondern primär einen, der stets gewissenhaft bemüht ist, sich in das Denken, Reden und Handeln Gottes hineinzuleben, soweit Gott uns dieses kundgetan hat, und der sich bemüht, das Licht der göttlichen Wahrheit in einem dem Vater wohlgefälligen Leben sichtbar werden zu lassen. Es braucht also nicht verwunderlich zu erscheinen, daß Franziskus auch den Theologen unter seinen geistigen Söhnen durch Wort und Leben wesentliche Leitgedanken mitgegeben hat. Die Zeit reicht wiederum nicht, alles das durch Einzelheiten aus dem Leben und den Schriften des hl. Franziskus zu belegen; ich muß mich damit begnügen, die wesentlichen Züge der Christlichkeit des hl. Franziskus kurz zu nennen.

Was wohl zuallererst auffällt, ist das intensive Verhältnis des hl. Franziskus zur Hl. Schrift insgesamt, besonders zu den Evangelien bzw. zum Evangelium als der Heilsbotschaft Jesu, und damit nahm er das eigentlich positive Anliegen der großen religiösen Bewegung des

² *Kajetan Eßer*, Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi. In: *Glaube und Geschichte*. Festgabe Joseph Lortz, Band 2, Baden-Baden 1958, 287—315; *ders.*, Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit. In: *ArchFrancHist* 51 (1958) 225—264.

Hochmittelalters in einzigartiger Weise auf. Franziskus gehört ohne Zweifel zu den geistig besonders profilierten Gestalten der Menschheit, aber das Besondere an ihm ist — so paradox das fürs erste klingen mag —, daß er keine Sonderideen hat, sondern einfach das Evangelium zu leben sucht, aus dem er lediglich bestimmte Gedanken besonders hervorhebt, gewissermaßen unterstreicht. Aber gerade in diesem Mangel an Eigenständigkeit gegenüber dem Evangelium liegt seine christliche Größe. Von da aus versteht es sich von selbst, daß derjenige, auf den schon das AT hinweist und hinstrebt und der das Thema des NT ist, als Mitte von allem angesehen wird. Gewiß, das Denken und die Frömmigkeit des hl. Franziskus sind auf den dreifaltigen Gott gerichtet, aber sie gehen eben zugleich den Weg, den der dreieinige Gott uns Menschen gewiesen hat: den Weg über Jesus Christus. Das Gottesbild des hl. Franziskus zeigt vor allem drei charakteristische Züge: Gott ist für ihn der allerhöchste, allwirkende und allgütige Vater; er ist der *eine*, und nur er ist Gott, der *alles*, das Geistige wie das Körperliche, geschaffen hat. Gerade diesen Gedanken finden wir in den Schriften und Gebeten des hl. Franziskus immer wieder betont, und wir dürfen sicher mit Recht annehmen, daß er dadurch den katharischen Gedanken seiner Zeit entgegenwirken wollte, die nur das Geistige auf einen guten, alles körperlich Leibhafte jedoch auf einen bösen Gott zurückführten. Am stärksten und überzeugendsten hat Franziskus sein Verhältnis zu Gott und seiner Schöpfung in dem bekannten Sonnengesang zum Ausdruck gebracht, in dem er den Schöpfer *für* seine Geschöpfe und *in* seinen Geschöpfen preist. Er bezieht alles ein: die Sonne, den Mond, die Sterne, den Wind, das Wasser, das Feuer, die Erde, insbesondere die verzeihenden und die leidenden Menschen und sogar den leiblichen Tod. Den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen hat Franziskus in seine Sprache und in sein Lebensgefühl übertragen. Die praktische Frömmigkeit des hl. Franziskus ist dadurch gekennzeichnet, daß er bei aller persönlichen Bußstrenge doch niemals die asketische Eigenleistung als solche sucht, die allzu leicht zum Hochmut führt, sondern die demütige Bußgesinnung und -haltung im Sinne der *metánoia* des Evangeliums. Im Hinblick auf seine geschichtliche Situation von besonderer Bedeutung ist schließlich: er ist für sich selbst und für seine Brüdergemeinschaft ausdrücklich und kompromißlos darauf bedacht, daß seine „Rückkehr zum Evangelium“ immer und in jeder Hinsicht im Rahmen der Kirche und ihrer hierarchisch-sakramentalen Ordnung bleibt, was nicht zuletzt auch seine besondere Sorge um die Eucharistie beweist. — Es braucht kaum noch im einzelnen hervorgehoben zu werden, inwiefern sich Franziskus bei alledem von den religiösen Strömungen seiner Zeit einerseits angeregt, andererseits aber auch für die Kirche gefordert weiß und erweist.

Ähnlich wie Bonaventura ist auch Duns Scotus entscheidend in seinem theologischen Denken von Franziskus beeinflusst, auch wenn das bei ihm anders in Erscheinung tritt als bei Bonaventura. Das diese Franziskanertheologen Kennzeichnende liegt nicht so sehr in bestimmten Thesen, die von ihnen mit einer gewissen Vorliebe, aber durchaus nicht einheitlich, vertreten werden, sondern in einer bestimmten Art zu denken und auf bestimmte Anliegen Wert zu legen. Franziskanisch akzentuierte Christlichkeit und augustinische Tradition vereinigten sich dabei in der Regel zu einer fruchtbaren Synthese. Jene auf Franzis-

kus zurückgehenden Grundanliegen, die Johannes Duns Scotus theologisch aufgenommen hat, waren im wesentlichen: das biblisch-heilsgeschichtliche Denken, die Zentralstellung Christi, die Bedeutung des Menschseins Christi und das Bild Gottes als des Allerhöchsten, des Allgütigen und Allwirkenden.

Um zu erkennen, ob und wie weit ein Theologe biblisch-heilsgeschichtlich denkt oder orientiert ist, genügt es nicht, etwa die Häufigkeit seiner Schriftzitation zu prüfen. Man wird vielmehr fragen müssen, wie weit er sich in seinen Lösungen und auch schon in seinen Fragestellungen von der in der Bibel niedergelegten göttlichen Offenbarung leiten läßt, wie weit das in der Bibel bezeugte göttliche Heilshandeln und das Heilsgeschehen sein Denken bestimmen. Vom ersten Eindruck her, den die Schriften des Duns Scotus erwecken, könnte man geneigt sein, die Frage nach der biblischen Orientierung seines Denkens ziemlich negativ zu beantworten; denn von einer biblischen Redeweise, wie wir sie z. B. bei Bonaventura finden, entdeckt man bei Duns Scotus nichts. Es ist auch kaum übertrieben, wenn man behauptet, daß er öfter Aristoteles zitiere als die Hl. Schrift, und darüber hinaus ist das begriffliche Denken, das man im allgemeinen dem heilsgeschichtlich-bildhaften Denken der Bibel gegenüberstellen kann, bei Duns Scotus geradezu bis zum äußersten entfaltet. Dennoch erweisen sich sein Denkansatz und seine theologische Konzeption auffallend als biblisch-heilsgeschichtlich bestimmt, auch wenn sodann die Gedanken selbst mit einzigartiger begrifflicher Schärfe entwickelt und oft genug auch in durchaus unbiblischer Sprache abgehandelt werden.

Besonders aufschlußreich ist in dem Zusammenhang die Frage, welche Funktion Duns Scotus der Philosophie gegenüber der Theologie einräumt. Fest steht, daß Duns Scotus die Philosophie hoch schätzt und mit ihr auch meisterhaft umzugehen weiß. Beweis dafür ist schon seine philosophische Leistung. Man denke nur an seine Seinsmetaphysik, die Entwicklung der *distinctio formalis* oder seinen philosophischen Aufweis der Existenz Gottes. Duns Scotus schätzt auch die Möglichkeiten der Philosophie keineswegs gering; er ist nur der Meinung, daß ihr von der Offenbarung her gewisse Grenzen gesetzt sind. Duns Scotus spricht übrigens in der Regel nie von der „*philosophia*“, sondern von den „*philosophi*“, als deren wichtigste Repräsentanten ihm Aristoteles und Avicenna gelten, und diesen *philosophi* stellt er die „*sancti*“, die Kirchenväter gegenüber. Dabei ist der *philosophus* der Mensch, der nur auf die Kräfte seiner natürlichen *Ratio* angewiesen ist, während der *sanctus* bzw. der *theologus* das Wesentliche seines Wissens aus der Offenbarung erfährt, deren Inhalte er mit Hilfe der Begriffe und Methoden der Philosophen durchdenkt. Der *Ratio* des Theologen eröffnen sich von der Offenbarung her ohne Zweifel mehr Möglichkeiten als der *Ratio* des Philosophen, aber zugleich sieht Duns Scotus, wie gesagt, von der Offenbarung her ihren Spekulationen gewisse Grenzen gesetzt: Wo die Offenbarung gesprochen hat und wo von der Offenbarung her nur eine von mehreren philosophisch diskutablen Thesen richtig sein kann, scheiden für Duns Scotus die anderen Thesen auch als philosophische Thesen aus. Damit hängt zusammen, daß es sich beim philosophischen Aufweis bzw. der philosophischen Stütze theologischer Wahrheiten für Duns Scotus grundsätzlich nicht um mehr zu handeln braucht als darum, daß die betreffenden theolo-

gischen Wahrheiten als philosophisch *möglich* dargetan werden. Duns Scotus macht Aristoteles nie einen Vorwurf, diese oder jene Meinung vertreten zu haben, er hält aber christliche Theologen für unentschuldigbar, wenn sie an philosophischen Thesen festhalten, die von der Offenbarung her anders lauten müßten. Außerdem kann man feststellen: Philosophische Fragestellungen und Thesen sind bei Duns Scotus letztlich oder zumindest weitgehend theologisch bedingt. Das heißt: philosophische Fragestellungen und Lösungen erfolgen bei Duns Scotus weitgehend von einem theologischen Ansatz aus und unter einem theologischen Aspekt.

Von da aus wird auch verständlich, warum man nicht eigentlich oder in welchem Sinne man höchstens von einer „Philosophie des Duns Scotus“ sprechen kann. Wegen der letztlich theologischen Bedingtheit seiner philosophischen Fragestellungen und Thesen hat Duns Scotus selbst kein geschlossenes philosophisches System entwickelt, und ich meine, man wird ihm auch kaum gerecht, wenn man nachträglich versucht, ein System scotischer Philosophie zusammenzubauen. So finde ich es nicht nur bedauerlich, sondern einfachhin irreführend, daß z. B. auf den Programmen der Scotus-Kongresse der letzten Jahre fast nur noch philosophische Themen standen, was nahezu vergessen läßt, daß Duns Scotus doch Theologe war. Vielleicht sollte die große franziskanische Ordensfamilie, in der wir doch auch die Hüterin der Tradition franziskanischer Christlichkeit sehen dürfen, einmal darüber nachdenken, ob ihr hier nicht ein kostbarer Schatz aus den Händen genommen oder zumindest verborgen wird.

Die christlichen Denker des Mittelalters waren im Grunde alle primär Theologen, aber von Duns Scotus gilt das sicher in ganz eigener Weise. So geht er von der konkreten heilsgeschichtlichen, also einer Situation aus, die nur dem von der biblischen Offenbarung belehrten Theologen bekannt ist, wenn er in der Einleitung zu seinem Sentenzenkommentar die Frage nach der Notwendigkeit der Theologie formuliert. Er stellt die Frage nicht so, wie sie etwa dem entsprechenden Artikel bei Thomas v. Aquin zugrundeliegt, d. h. er fragt nicht nach der Notwendigkeit einer *sacra doctrina* an sich, sondern er fragt, ob der Mensch in seinem gegenwärtigen Heilsstande (d. h. nach dem Sündenfall) eine übernatürlich eingegebene Lehre nötig hat, zu der er mit dem natürlichen Verstandeslicht nicht gelangen könnte. — Die Frage nach der eigentlichen Verfassung des menschlichen Intellekts löst Duns Scotus nicht von der konkreten Beobachtung, sondern von der Offenbarung aus und sagt: Der menschliche Intellekt ist seiner Natur nach nicht nur zur abstraktiven, sondern auch zur intuitiven geistigen Erkenntnis fähig. Der Grund dafür ist theologisch: weil Gott sonst dem Menschen für die beseligende Schau in der Ewigkeit, die eine intuitive geistige Schau ist, einen neuen Intellekt geben müßte. Daß der Mensch im gegenwärtigen Heilsstand, also nach dem Sündenfalle, auf die abstraktive Erkenntnis angewiesen ist, beruht auf göttlicher Anordnung und ist eine Folge der Ursünde. — Die nach Duns Scotus philosophisch offene Frage nach der Unsterblichkeit der Seele löst er theologisch mit dem Hinweis auf Mt 10, 28: „Ihr sollt ... vor denen keine Furcht haben, die nur den Leib, die Seele aber nicht töten können.“ — Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen untersucht Duns Scotus im Zusammenhang mit der Frage, worin das Bild der Dreifal-

tigkeit in der Menschenseele besteht. Näherhin lautet die Frage, die seinen philosophischen Überlegungen zugrundeliegt, ob das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele in drei real unterschiedenen Fähigkeiten zu sehen ist. Duns Scotus unterscheidet die Seelenpotenzen nicht real, sondern nur formal vom Wesen der Seele und voneinander, weil es ihm letztlich darauf ankommt, daß das Vornehmste in der Seele, eben ihr Wesen, Gott im seligen Genuß erreichen muß. Da dieser, die *fruitio*, aber eine Sache des Willens ist, kann der Wille nicht real vom Wesen der Seele verschieden sein, weil es in der Seligkeit schließlich nicht um eine *voluntas beata* oder einen *intellectus beatus*, sondern um eine *anima beata* geht.

Die theologische Bedingtheit philosophischer Thesen des Duns Scotus wird noch an einem anderen wichtigen Fragenkomplex deutlich: an seinem Personbegriff. Ich will darauf verzichten, die Spekulationen und ihr Für und Wider hier im einzelnen zu referieren. Es ist wahrlich „Anstrengung des Begriffes“, um mit Hegel zu sprechen, auf höchster Stufe. Das Entscheidende ist folgendes: Duns Scotus geht es, Gedanken Richards v. S. Victor aufnehmend, im wesentlichen um die Anwendbarkeit des Personbegriffes in der Trinitätslehre und in der Christologie. Ebenso entschieden, wie Duns Scotus lehrt, daß die göttliche Personalität durch eine positive Realität konstituiert ist (die jeweils identische Natur einerseits und die jeweils eigene Relation andererseits), lehnt er diese positive Konstituiertheit für die menschliche Personalität ab. Nach Duns Scotus gibt es im Kreaturbereich kein von der Natur verschiedenes positives Konstitutivum der Person, und das hat einen theologischen Grund: wäre nämlich die menschliche Personalität positiv konstituiert, könnte sie nicht in die Einheit mit der zweiten göttlichen Person aufgenommen werden.

Nach allgemeiner thomistischer Lehre, wie sie unter Berufung auf gewisse Grundlehren des Thomas v.A. vor allem von der durch den Dominikaner Domingo Bañez begründeten Thomistenschule entwickelt wurde, besteht zwischen der menschlichen Natur und der menschlichen Person ein realer Unterschied, und infolgedessen läßt sich nach dieser Lehre das Personsein des Menschen von der Natur des Menschen gleichsam ablösen, so daß die Natur des Menschen unangetastet bleibt, auch wenn sie das Personsein verliert. Die Vereinigung der zweiten göttlichen Person mit der menschlichen Natur in Jesus Christus wäre thomistisch dann also in der Weise zu erklären, daß das menschliche Personsein Jesu durch das Personsein des göttlichen Logos abgelöst wird, das in der hypostatischen Vereinigung an die Stelle dieses menschlichen Personseins tritt.

Duns Scotus hingegen lehnt den realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein, zwischen Natur und Person in den geschaffenen Seienden ab; sie unterscheiden sich nur formal. Die Antwort auf die Frage, wie die gottmenschliche Vereinigung in Jesus Christus zu erklären sei, gibt Duns Scotus mit Hilfe seiner These von der negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität. Damit meint Duns Scotus nicht Negation schlechthin, sondern kurz: daß der Mensch sein eigenes Selbst nur bejahen kann, indem er das Selbst der anderen aktuell verneint. Man kann auch sagen: „Die ontische Personalität des Menschen ist die Verneinung einer aktuellen Abhängigkeit von anderen Personen auf Grund der Beja-

hung der eigenen Natur.“³ Auf die Christologie angewandt, besagt das, daß die menschliche Natur Christi durch ihre Vereinigung mit der zweiten göttlichen Person ihr eigenes Personsein im Sinne jener aktuellen Unabhängigkeit und damit eben nichts Positives, sondern nur etwas Negatives verliert, also in keiner Weise gemindert wird, was aber geschehen würde, wenn im ontologischen Kontext des Duns Scotus die menschliche Personalität durch etwas Positives konstituiert wäre.

Ich bin mir darüber klar, daß das, worüber ich zuletzt geredet habe, Spekulationen sind, für die man heute wohl kaum Interesse, ja vermutlich nicht einmal Verständnis hat. Uns bewegen heute andere Probleme. Wir wollen aber nicht übersehen, daß die Erörterung dieser Fragen in der Theologie des Mittelalters einen hohen Stellenwert hatte, und was ich mit alledem zeigen wollte, ist, daß Duns Scotus seine theologischen Spekulationen — im Unterschied zu Thomas v.A.! — nicht auf seine Seinsmetaphysik abgestimmt, sondern diese mit Rücksicht auf ihre Anwendbarkeit in der Theologie entwickelt hat.

Die Ausbildung des Personbegriffes und seine Anwendung in der Christologie durch Duns Scotus müssen wir jedoch wohl noch in einem anderen Zusammenhang sehen, und deshalb rede ich hier auch davon. Das Ganze gehört mit zur Verwirklichung eines theologischen Anliegens, das Duns Scotus wiederum als Franziskanertheologen ausweist. Im religiösen Denken des hl. Franziskus kommt, wie kurz erwähnt, der heiligen Menschheit Christi eine besondere Bedeutung zu. Franziskus sah klar, welche Offenbarungsfunktion das Menschsein Christi hat, und von allem, was der Herr auf Erden getan hat, beschäftigte das am meisten seine Gedanken, was das Menschliche an ihm besonders hervortreten läßt: seine Geburt und sein Leiden. Daraus erklären sich sein Eifer für das Heilige Land, seine Krippenandacht und seine Kreuzverehrung. Es ist also nicht von ungefähr, daß sich der Franziskanerorden auch heute noch mit besonderer Aufmerksamkeit um die Verehrung der Geheimnisse des irdisch-menschlichen Lebens Jesu bemüht — man denke an Krippe und Kreuzweg — und daß gerade die Franziskaner die Hüter der heiligen Stätten im Hl. Lande sind, und es ist eben sicher auch kein Zufall, daß gerade der Franziskaner Duns Scotus es war, der in seiner Lehre von der hypostatischen Union und von der menschlichen Natur Christi wohl bis an die äußerste Grenze des spekulativ Möglichen ging, um die Vollständigkeit und Unversehrtheit dieser menschlichen Natur Christi zu wahren. Darum geht es ihm schließlich bei seiner These von der negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität, und er verfolgt dieses Anliegen auch konsequent in seiner ganzen Christologie, worauf ich hier aber nicht weiter eingehen will.

In engem Zusammenhang damit steht ein weiteres Franziskaneranliegen, das Duns Scotus theologisch aufgegriffen hat: die Zentralstellung Christi. In entscheidender Weise hat er das Rüstzeug für die Lehre von der absoluten Prädestination Christi bereitgestellt: daß der Gottessohn auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, weil unabhängig vom Sündenfalle ohne die Menschwerdung Christi der Schöpfung etwas Wesentli-

³ *Heribert Mühlen*, Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. Werl 1954, 104 (Franziskanische Forschungen; Heft 11).

ches, dem Werke Gottes die Krönung fehlte. Auch das sei hier gerade nur erwähnt, weil ich mich zum Schluß gern noch einem anderen Themenkreis zuwenden möchte.

Was über alles bisher Gesagte hinaus Duns Scotus noch als durchaus biblisch orientierten und von Franziskus geprägten Theologen kennzeichnet, ist das große Thema seiner Theologie: das persönliche Wollen und Wirken, das Heilswirken Gottes, der allein gut ist und alles in allem und in allen wirkt, was sich insbesondere an seiner Rechtfertigungslehre aufweisen läßt.

Das Kernstück der Rechtfertigungslehre des Duns Scotus ist die sogenannte Akzeptationstheorie, die vor allem die Fragen zu beantworten sucht, worauf es letztlich beruhe, daß ein Mensch das ewige Leben erlangt und daß bestimmte menschliche Handlungen für das ewige Leben verdienstlich sind. Duns Scotus hat seine Rechtfertigungslehre in engster Verbindung mit der Gotteslehre konzipiert, und ihr grundlegender Teil wird von ihm auch im Rahmen der Gotteslehre behandelt: in I Sent., dist. 17. Die Hauptgedanken sind kurz folgende:

Der erste und einzig notwendige Gegenstand des göttlichen Willens ist das Wesen Gottes, ist Gott selbst. Gott ist absolut vollkommen; er bedarf keiner Ergänzung von außen und steht deshalb allem Nichtgöttlichen in absoluter Freiheit gegenüber, niemand könnte ihm etwas geben, was er nicht selbst besitzt. Mit anderen Worten: Gott kann von nichts Außergöttlichem zu irgendeinem bestimmten Verhalten im eigentlichen Sinne genötigt werden. Wendet man nun das Prinzip von dem einzig notwendigen Gegenstand des göttlichen Willens konsequent in der Rechtfertigungslehre an, dann ergibt sich, daß für Gott keine absolute Notwendigkeit besteht, einem Menschen, der die Gnade besitzt, bzw. für einen mit der Gnade gewirkten Akt den Lohn des ewigen Lebens zu geben. Nichts Geschaffenes, nichts Außergöttliches vermag Gott zu einem solchen Willensakt im strengen Sinne zu nötigen; und auch die Gnade — in scholastischer Terminologie formuliert — als Gnadenhabitus verstanden, ist etwas Geschaffenes. Gott „muß“ die Gnade gewissermaßen in ihrem objektiven Sein und Gutsein akzeptieren, weil Sein und Gutsein jedes Geschaffenen Sein und Gutsein des göttlichen Wesens nachahmen; und die Gnade verleiht dem menschlichen Handeln auch eine größere Vollkommenheit, als es sie ohne diese hätte, weil die Gnade den Menschen in einer besonderen Weise in die göttliche Liebesbewegung selbst einbezieht. Gott „muß“ der Gnade wegen aber nicht das ewige Leben schenken. Nur aus der Offenbarung wissen wir, daß Gott einen Menschen, der die Gnade besitzt, zum ewigen Leben annimmt (akzeptiert) und daß er die Akte, die in Verbindung mit der Gnade gewirkt sind, mit dem ewigen Leben belohnen will. Das ist aber nur so, weil Gott es so angeordnet hat (*de potentia ordinata*) und nicht etwa, weil es so sein muß (*de potentia absoluta*). An sich (*de potentia absoluta*) — und das ist gewissermaßen die Kehrseite dieser These — könnte Gott auch einen rein natürlich guten Menschen, also einen Menschen, der diesen Gnadenhabitus nicht besitzt, zum ewigen Leben annehmen und einen rein natürlich guten, ohne die Beteiligung der Gnade gewirkten Akt mit dem ewigen Leben belohnen. Der eigentliche Grund für die Verdienstlichkeit, die „*ratio meriti*“, ist die göttliche Akzeptation, die Annahme durch Gott; Grund für diese Annahme durch Gott ist in

der gegenwärtigen Heilsordnung (de potentia ordinata) jedoch in erster Linie die Gnade, mit welcher der menschliche Wille mitzuwirken hat.

Duns Scotus hat damit rund 200 Jahre vor Luther in einer sehr engagierten und nicht minder fundierten Weise eines der wichtigsten reformatorischen Anliegen vertreten: die Betonung der absoluten Unverfügbarkeit Gottes. Vielleicht täte man auf katholischer Seite gut daran, sich bewußter von Duns Scotus leiten zu lassen, wenn man im Zusammenhang mit der Rechtfertigung von Verdienst und Lohn spricht. Gerade Duns Scotus ist es eindrucksvoll gelungen darzutun, daß es sich dabei weder um menschliche Anmaßung handelt, noch daß damit einer auf irgendeine Nötigung Gottes abzielenden Werkgerechtigkeit das Wort geredet werden soll und darf. Da nach dem Willen Gottes der Mensch durch die göttliche Gnade nicht zu seinem Heile gezwungen wird, sondern aus freier Verantwortung und Entscheidung mit der Gnade zu seinem Heile mitzuwirken hat, ist es in diesem Sinne eben sein „Verdienst“, wenn er dem göttlichen Gnadenruf folgt, wie es seine verhängnisvolle Schuld ist, wenn er sich ihm versagt. Das von seinem Anfang bis zum Schluß Gnadenhafte des Rechtfertigungsgeschehens und damit eben auch des „Verdienens“ und des Lohnes bleibt dabei unangetastet. Es wird indes deutlich hervorgehoben, daß auch der einzelne Mensch für sein Heil sittliche Mitverantwortung trägt und dementsprechend zu seinem Heile mit der Gnade Gottes mitwirken muß. Aller Lohn selbst aber ist und bleibt Gnadenlohn. Diese Wahrheit, die das Gleichnis Jesu von den Arbeitern im Weinberg unmißverständlich vor Augen führt, ist von Duns Scotus mit überzeugender Konsequenz gelehrt worden.

Im Unterschied zu Bonaventura hat Duns Scotus eine einflußreiche und bedeutende Schule begründet. Sein geistiges Erbe hat aber — das wird man wohl leider sagen müssen — keine ebenbürtigen Hüter gefunden. Dazu mag manches mitgewirkt haben — nicht wenig sicher die Tatsache, daß nicht alle Werke des Duns Scotus gleichermaßen verbreitet waren, daß aber oft genug nur aus allen zusammen das vollständige Bild seiner Lehre zu gewinnen ist. Wenn der eine oder andere Gesichtspunkt außer Betracht bleibt oder mancher wichtige Zusammenhang übersehen wird, dann können seine Thesen zu Auffassungen führen, für die sich niemand mehr ernsthaft auf ihn selbst berufen kann. Die Entwicklung im 14. Jahrhundert hat das gezeigt.

Ohne das an Augustinus orientierte Denken preiszugeben, ist es Duns Scotus gelungen, soweit seine theologischen Prinzipien es erlaubten, Aristoteles weitestgehend zu integrieren, und er hat es vor allem verstanden, bei höchster „Anstrengung des Begriffes“ im Gewande subtilster Spekulation, franziskanische Grundanliegen aufnehmend, eine zutiefst biblisch-heilsgeschichtlich bestimmte Theologie zu entfalten.