

Theologische Realenzyklopädie

In Gemeinschaft mit
Horst Robert Balz · Stuart G. Hall
Brian L. Hebblethwaite · Richard Hentschke
Günter Lanczkowski · Joachim Mehlhausen
Wolfgang Müller-Lauter · Carl Heinz Ratschow
Knut Schäferdiek · Henning Schröer
Gottfried Seebaß · Clemens Thoma
herausgegeben von
Gerhard Krause und Gerhard Müller

Band IX
Dionysius Exiguus – Episkopalismus

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1982

3. Karten

Elsaß: Protestantische Gebiete 1648 (Quelle: Histoire des Protestants en France, Toulouse 1977, 161)	527
Elsaß: Protestantischer Bevölkerungsanteil 1936 (Quelle: ebd. 429)	532
Die angelsächsische Kirche im 8. Jh.	621
England im Spätmittelalter	632

4. Artikel und Verweisstichwörter

Dionysius Exiguus (É. Brouette)	1
Dionysius bar Salibi (G. G. Blum)	6
Dippel, Johann Konrad (J. Büchsel)	9
Disciples of Christ → Baptisten	
Dispens (P. Landau)	10
Dispositio → Materia et forma	
Disputatio (U. Gerber)	13
Dissenters → Freikirche, → Kirche von England	
Dissidenten → Freikirche, → Kirchenrecht	
Disziplinarrecht → Kirchenrecht	
Dobschütz, Ernst von → Bibelwissenschaft	
Dodd, Charles Henry (G. Strecker)	15
Doddridge, Philipp → Kongregationalismus	
Dodekaphropheton (J. W. Rogerson)	18
Döllinger, Johann Joseph Ignaz (V. Conzemius)	20
Dogma (U. Wickert/C. H. Ratschow)	26
Dogmatik (G. Sauter/A. Jeffner/A. Heron/F. Herzog)	41
Dogmengeschichtsschreibung (W.-D. Hauschild)	116
Doketismus → Jesus Christus	
Dominicus (A. Eßer)	125
Dominikaner (A. Eßer)	127
Domkapitel (G. Marchal)	136
Donatio Constantini → Constitutum Constantini	
Donatismus → Afrika	
Dordrechter Synode (J. P. van Dooren)	140
Dorfkirchenbewegung (E. Fenner)	147
Dorner, August Johannes (E. Herms)	151
Dorner, Isaak August (J. Rothermundt)	155
Dorpat (P. Hauptmann)	159
Dostojewskij, Fjodor Michajlowitsch (L. Müller)	162
Doxologie → Formeln, Liturgische, → Liturgie	
Dräseke, Johann B. B. → Sachsen, → Unionen, Kirchliche	
Drei Könige, Heilige (W. Schulten)	166
Dreikapitelstreit → Jesus Christus, → Justinian, → Konstantinopel	
Dreisprachendoktrin → Kirchensprache	
Dreißigjähriger Krieg (K. Repgen)	169
Drews, Paul Gottfried (G. Krause)	188
Driver, Samuel Rolles (J. W. Rogerson)	190
Drogen, (G. Lanczkowski/G. M. Martin)	192
Dualismus (G. Lanczkowski)	199
Dublin, Universität (f. X. Martin)	202
Duchesne, Louis M. A. → Kirchengeschichtsschreibung	
Dudith-Sbardellati, Andreas (L. Szczucki)	204
Dürer, Albrecht (H. Düfel)	206

Duhm, Bernhard (J. Ebach)	214
Duisburg, Universität (J. Mehlhausen)	215
Du Moulin, Pierre → Hugenotten	
Duns Scotus/Scotismus (W. Hübener/L. Honnefelder)	218
Durandus de S. Porciano (W. Dettloff)	240
Durie, John (C. H. W. van den Berg)	242
Durkheim, Émile → Religionssoziologie	
Ebal → Garizim und Ebal	
Ebenbild Gottes → Bild Gottes	
Ebioniten → Judenchristentum	
Ebner, Margareta (M. Weitlauff)	245
Ebo von Reims (I. Heidrich)	247
Eck, Johannes (E. Iserloh)	249
Eckhart, Meister (U. Kern)	258
Edelmann, Johann Christian (W. Grossmann)	264
Edelsteine, Symbolik der (O. Böcher/Chr. Meier-Staubach)	266
Edessa (H. J. W. Drijvers)	277
Edinburgh, Universität (J. K. Cameron)	288
Edom und Israel (M. Weippert)	291
Edwards, Jonathan (H. L. Bond)	299
Egede, Hans → Grönland	
Egidio da Viterbo (R. Bäumer)	301
Egoismus (H.-H. Schrey)	304
Ehe/Eherecht/Ehescheidung (C. H. Ratschow/J. Scharbert/ Z. W. Falk/ B. Reicke/H. Crouzel/L. Brink/M. Schild/ H. Ringeling/A. Stein)	308
Ehre (H. Thielicke)	362
Ehrle, Franz (M. Weitlauff)	366
Eichhorn, Johann Gottfried (H.-J. Zobel)	369
Eichrodt, Walther (M. Sæbø)	371
Eid (H.-W. Gensichen/H. Seebaß/N. Oswald/G. Dautzenberg/P. Landau/ H.-H. Schrey/B. Maurer)	373
Eigenkirchenwesen (P. Landau)	399
Eigentum (J. Ebach/Z. W. Falk/H. Merkel/E. Osborn/H.-J. Goertz/ G. Lantz/J. Blühdorn)	404
Einleitungswissenschaft (H.-J. Zobel/W. G. Kümmel)	460
Einsegnungen → Bestattung, → Konfirmation, → Liturgie, → Ordination	
Einsiedlerorden → Kartäuser, → Mönchtum, → Ordenswesen	
Einweihungen → Benediktionen, → Sakramentalien	
Eisenacher Kirchenbund → Evangelische Kirche in Deutschland	
Eisenacher Regulativ → Kirchenbau	
Eißfeldt, Otto (H.-J. Zobel)	482
Ekklesiologie → Kirche	
Eklund, Johan Alfred (H. B. Hammar)	486
Ekstase (H. Wißmann)	488
Ektenie → Liturgie	
El/Elohim → Gott, → Jahwe	
Elam und Israel (S. Herrmann)	491
Elephantine → Diaspora	
Elert, Werner (A. Peters)	493
Elevation → Abendmahl, → Abendmahlsfeier	
Elfenbeinkunst → Plastik	
Elia (H. Seebaß/N. Oswald)	498
Eliaapokalypse → Pseudepigraphen	

Eliot, John (H.-W. Gensichen)	504
Elisa (H. Seebaß)	506
Elisabeth I. (G. R. Elton)	509
Elisabeth von Thüringen (E. Dinkler-von Schubert)	513
Elkasai → Gnosis/Gnostizismus, → Judenchristentum	
Elohist (H. Seebaß)	520
Elsaß (B. Vogler)	524
Eltern → Erziehung, → Familie	
Emanzipation (H.-H. Schrey/D. Zilleßen)	534
Emblem/Emblematik (K. Harms)	552
Emerson, Ralph Waldo (M. E. Satrom)	558
Empirie → Erfahrung	
Empirismus (L. Krüger/B. Thöle)	561
Emser, Hieronymus (J. Steinruck)	576
Engel (U. Mann/H. Seebaß/K. E. Grözinger/O. Böcher/G. Tavard/H. Schwebel)	580
Engels, Friedrich → Marx/Marxismus	
England (R. P. C. Hanson/H. Mayr-Harting/R. L. Storey/S. G. Hall/ P. Collinson/E. Duffy/D. M. Thompson)	616
Englische Fräulein → Orden, Neuere Katholische	
Ennodius von Pavia (O. Wermelinger)	654
Entfremdung (H. Ottmann/G. Ulrich)	657
Enthusiasmus → Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben, → Spiritualismus	
Entmythologisierung → Bultmann, Rudolf, → Hermeneutik, → Mythos/Mythologie	
Entrückung (H. Wißmann/O. Betz)	680
Entscheidung (E. Herms)	690
Entwicklung (S. M. Daecke)	705
Entwicklungshilfe → Diakonie, → Kirche und Welt	
Enzyklika → Papsttum, → Verlautbarungen der Neuzeit, kirchliche	
Enzyklopädie, theologische (G. Hummel)	716
Epheserbrief (F. Mußner)	743
Ephesus (J. Liébaert)	753
Ephraem Syrus (R. Murray)	755
Epiphaniastag (F. Mann/H.-Chr. Schmidt-Lauber)	762
Episkopalsystem → Kirchenregiment, landesherrliches	

5. Corrigenda

- S. 51,51 lies etwas, dann eine Funktion statt etwas, eine Funktion
- S. 68,6 lies Predigtvorbereitung statt Predigtpraxis
- S. 75,9 lies 1873 statt 1875
- S. 76,40 lies Versuche zu einer statt Versuche einer
- S. 243,4 lies der → Niederlande statt dhgniederlande
- S. 296,5 lies 553/52 statt 533/52
- S. 299,15 lies Benno statt Beno
- S. 371,45 lies Universität Erlangen und 1951 die Universität Glasgow statt Universität Glasgow
- S. 372,40 lies systematische statt historische

10 Duns Scotus/Scotismus

I. Duns Scotus

II. Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh. 232

I. Duns Scotus (ca. 1265/66–1308)

1. Leben 2. Schriften 3. Lehre 4. Nachwirkungen (Quellen/Literatur S. 231)

15 Johannes Duns Scotus (*Doctor subtilis et marianus*) O.F.M. war einer der bedeutendsten Theologen des abendländischen Mittelalters, Begründer der jüngeren → Franziskanerschule (→ Franziskaner).

1. Leben

Das genaue Geburtsdatum des Duns Scotus ist nicht bekannt. Angegeben werden der
 20 23. Dezember 1265 und der 17. März 1266. Wie der Beiname sagt, stammt er aus Schottland, wahrscheinlich aus dem heutigen Duns, wo sich auch Hinweise aus späterer Zeit auf seine Familie finden. Die Eltern waren reiche Grundbesitzer, die durch Wohltätigkeit und Verwandtschaft mit dem Franziskanerorden verbunden waren. Ein Onkel gehörte dem Orden an, er wurde später Generalvikar und hat wohl mit dazu beigetragen, daß Johannes im
 25 Alter von 15 Jahren in den Orden eintrat. Am 17. März 1291 wurde er zum Priester geweiht. Seine Studien absolvierte er in →Paris und in →Oxford. Als Baccalaureus kommentierte er um 1300 die *Sentenzen* in Cambridge, später in Oxford und 1302/03 in Paris, wo er in den Streit zwischen Philipp d. Schönen und →Bonifatius VIII. hineingezogen wurde. Er weigerte sich, die Petition des Königs gegen den Papst zu unterschreiben, und mußte deshalb Paris für
 30 eine Zeit verlassen. Wieder dorthin zurückgekehrt, erwarb er 1305 den Doktorgrad und wurde Magister regens. 1307 ging Duns Scotus nach →Köln, wo er am 8. November 1308 starb und in der Minoritenkirche begraben wurde.

2. Schriften

Während von den Werken anderer großer Scholastiker wie Thomas v. Aquin oder insbesondere
 35 Bonaventura schon seit langem gute Textausgaben vorliegen, wurde verhältnismäßig spät damit begonnen, die Schriften des Duns Scotus mit den Mitteln und Methoden der modernen Kritik zu bearbeiten. Das lag nicht zuletzt daran, daß ein Teil dieser Werke nur als Hörernachschriften (Reportationen) unterschiedlichen Wertes erhalten ist und daß Duns Scotus vor allem sein Hauptwerk, den für die Herausgabe bestimmten großen *Sentenzenkommentar*, die *Ordinatio*, nicht selbst vollenden konnte. Die
 40 verschiedenen Versuche, die Lücken dieser *Ordinatio* zu schließen, gaben und geben immer noch der Forschung schwierige Fragen auf. Hinzu kommt, daß im Laufe der Zeit Duns Scotus Werke zugeschrieben wurden, die nicht von ihm stammen. Im wesentlichen stellten sich also zwei Aufgaben: Die echten Schriften des Duns Scotus mußten von den unechten geschieden (bei der *Ordinatio* sogar die echten von den unechten Einschüben) und aus den überlieferten Textfassungen mußte die beste erarbeitet werden.
 45 Die erste der beiden Aufgaben kann als gelöst betrachtet werden, die zweite wird die mit der kritischen Ausgabe betraute *Commissio Scotistica* noch lange Zeit beschäftigen. Besonders verdient gemacht haben sich in dem Zusammenhang E. Longpré und vor allem C. Balič, der die wichtigsten Vorarbeiten für die kritische Ausgabe (*I. Duns Scoti Opera omnia*, Civitas Vaticana 1950 ff) geleistet und diese selbst bis zu seinem Tode betreut hat (s. dazu die *Disquisitio historico-critica* zur Ed. Vaticana I, 9*–329*; Lit. 9*

Anm. 1; ferner die *Praefatio* zu Ed. Vaticana XVI [ebd. x] und C. Balič, *Ratio editionis criticae Operum omnium J. Duns Scoti*, 3 Bde., Rom 1939–1951).

Im einzelnen sind gemäß der genannten *Disquisitio historico-critica* folgende Werke des Duns Scotus als echt anzusehen:

5 2.1. An erster Stelle sind zu nennen die Kommentare zu den vier Büchern der *Sentenzen* des → Petrus Lombardus. Vom 14. Jh. an wurde allgemein angenommen, daß Duns Scotus zunächst in Oxford und dann in Paris die *Sentenzen* kommentiert habe. Im 17. Jh. setzte sich die Ansicht durch, daß es zwei authentische Sentenzenkommentare des Duns Scotus gebe: das sogenannte *Opus Oxoniense* und das *Opus Parisiense*, eine Meinung, die auch von Wadding vertreten wurde. Nach dem heutigen Stand der
10 Forschung ist jedoch davon auszugehen, daß es nur einen authentischen, von Duns Scotus für die Herausgabe bestimmten Sentenzenkommentar gibt, der allerdings nicht vollständig ist: die *Ordinatio*. Diese ist der Grundbestand des Textes, der als *Opus Oxoniense* in die bis jetzt vorliegende Gesamtausgabe der Scotuswerke von Vivès (Paris 1891–1895) eingegangen war (Bde. VIII–XXI). Die übrigen
15 Elemente sind teils Ergänzungen, die von Duns Scotus selbst stammen, teils Anmerkungen der Schüler, teils Zusätze der Herausgeber. Die literarkritische Forschung hat hier noch umfangreiche und zum Teil sehr schwierige Arbeit zu leisten. In der kritischen Ed. Vaticana liegen bisher das ganze I. Buch und die Dist. 1–3 des II. Buches vor (Bde. I–VII). Daneben gibt es verschiedene Hörernachschriften der Sentenzenvorlesungen des Duns Scotus. Besonderes Interesse verdient unter diesen die *Lectura prima* von Oxford, die vor der Ed. Vaticana (XVI u. XVII) nur in drei Handschriften zugänglich war. Von den Pariser
20 Vorlesungen gibt es zahlreiche Nachschriften, kurze, längere, wertvolle und weniger wertvolle und auch Bearbeitungen. – Die sogenannte *Reportatio examinata* verdient unter ihnen besondere Beachtung, weil sie von Duns Scotus selbst durchgesehen und gewissermaßen approbiert sein soll. Die auf Wadding zurückgehende Textfassung der *Reportatio Parisiensis* ist bei Vivès (XXII–XXIV) gedruckt.

2.2. Unter den Disputationen kommt besondere Bedeutung dem *Quodlibet* zu, das 21 Quaestiones enthält und zeitlich zwischen der Pariser Vorlesung und der *Ordinatio* anzusetzen ist (Vivès
25 XXV–XXVI). Außerdem sind *Collationes Parisienses* und *Collationes Oxonienses* überliefert.

2.3. Duns Scotus hat auch verschiedene klassische philosophische Schriften kommentiert. Als echt
anzusehen sind seine Kommentare *super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Vivès V–VII; nach Ed. Vat. I, 152* dürften nur die Quaestiones . . . usque ad lib. IX, Vivès VII, 2–620, als echt anzusehen
30 sein), *super libros Aristotelis De anima* (III), *super Porphyrium* (I), *super Praedicamenta* (I), die beiden Kommentare *super librum Perihermenias* (I) und *super librum Elenchorum* (II).

2.4. Schließlich sind zu nennen die beiden Traktate *de primo principio* (Vivès IV) und die lange umstrittenen *Theoremata*, deren Echtheit C. Balič jedoch sichergestellt hat.

Allgemein ist zu sagen: Die Werke des Duns Scotus sind in zahlreichen Handschriften erhalten und
35 wurden häufig gedruckt. Die größte Bedeutung für lange Zeit erlangte die Ausgabe von L. Wadding (Lyon 1639), deren Text auch die Ausgabe von Vivès bietet. Für die Bücher I und II der *Ordinatio* hat M. F. García einen etwas besseren Text erarbeitet (Quaracchi 1912/14), die erste kritische Ausgabe ist die genannte *Editio Vaticana*. Zumal bei Texten, die von dieser Ausgabe noch nicht erfaßt sind, müssen für die Forschung zu den vorhandenen Drucken verfügbare Handschriften herangezogen werden.

40 3. Lehre

Ähnlich wie → Bonaventura ist auch Duns Scotus entscheidend von der durch → Franciscus v. Assisi geprägten Christlichkeit bestimmt, auch wenn dies bei ihm anders in Erscheinung tritt als bei Bonaventura. Das diese Franziskanertheologen Kennzeichnende liegt nicht
45 so sehr in bestimmten Thesen, die mit einer gewissen Vorliebe, aber durchaus nicht einheitlich von ihnen vertreten werden, sondern in einer bestimmten Art zu denken und auf bestimmte Anliegen Wert zu legen. Franziskanische Christlichkeit und augustinische Tradition vereinigten sich dabei in der Regel zu einer fruchtbaren Synthese. Jene auf Franciscus zurückgehenden Grundanliegen waren im wesentlichen: das biblisch-heilsgeschichtliche Denken, die Zentralstellung Christi, die Bedeutung des Menschseins Christi und das Bild
50 Gottes als des Allerhöchsten, des Allwirkenden und des Allgütigen (s. dazu W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theol. der Franziskaner*: WiWei 19 [1956] 197–211).

3.1. *Theologie und Philosophie*. Um zu erkennen, ob und wie weit ein Theologe biblisch denkt oder biblisch 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
55 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 bestimmt. 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 sagt, 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 in durchaus unbiblischer Sprache zum Ausdruck gebracht werden. Besonders aufschlußreich ist in dem Zusammenhang die Frage, welche Funktion Duns Scotus der Philosophie innerhalb der Theologie einräumt, ob wir es bei ihm mit einer mehr theologisch bedingten Philosophie oder einer mehr philosophisch dirigierten Theologie zu tun haben.

Fest steht, daß Duns Scotus die Philosophie hoch schätzt und mit ihr auch meisterhaft umzugehen weiß. Dafür spricht schon seine philosophische Leistung (Seinsmetaphysik, *distinctio formalis*, philosophischer Aufweis der Existenz Gottes). Duns Scotus schätzt auch die Möglichkeiten der Philosophie keineswegs gering; er ist nur der Meinung, daß diese Möglichkeiten von den Theologen viel reicher ausgeschöpft werden können als von den Philosophen. Die Selbständigkeit der Philosophie ist gegenüber der Theologie in doppelter Hinsicht eingeschränkt: 1. Wo die → Offenbarung gesprochen hat und wo von der Offenbarung her nur eine von mehreren philosophisch diskutablen Thesen nach Ansicht des Duns Scotus richtig sein kann, scheiden für ihn 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 theologischen 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. 2. 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 man wird ihm auch kaum gerecht, wenn man nachträglich versucht, das System einer scotischen Philosophie zusammenzubauen. Ähnliches gilt zwar bis zu einem gewissen Grade für alle christlichen Denker des Mittelalters, von Duns Scotus jedoch in hervorragendem Maße. So geht er von der konkreten heilsgeschichtlichen, also einer nur dem von der biblischen Offenbarung belehrten Theologen bekannten Situation aus, wenn er in der 1. Quaestio des Prologs zur *Ordinatio* die Frage nach der Notwendigkeit der Theologie formuliert. Er stellt die Frage nicht so, wie sie etwa dem entsprechenden Artikel bei → Thomas von Aquin zugrundeliegt (STh I, q. 1, a. 1), d. h. er fragt nicht nach der Notwendigkeit einer *sacra doctrina* an sich, sondern er fragt: *Utrum homini pro statu isto (also in statu naturae lapsae) sit neccessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non possit attingere lumine naturali intellectus* [Ist für den Menschen in seinem gegenwärtigen (Heils-)Stand (= nach dem Sündenfall) irgendeine übernatürlich eingegebene Lehre notwendig, zu der er mit dem natürlichen Licht des Verstandes nicht gelangen kann?] (Ed. Vat. I, 1). In der *Lectura prima* lautet die Frage ähnlich (Ed. Vat. XVI, 1). – 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

auch zur intuitiven geistigen Erkenntnis fähig und nicht nur zur abstraktiven. Der Grund dafür ist theologisch: weil Gott sonst dem Menschen für die *visio beatifica* einen neuen Intellekt geben müßte. Daß der Mensch im gegenwärtigen Heilsstand auf die abstraktive Erkenntnis angewiesen ist, beruht auf göttlicher Anordnung und ist eine Folge der Ursünde (Ord. II, d.3, q.2, 1.1 nn. 291–293; Ed. Vat. VII,537–539). Die nach Duns Scotus philosophisch offene Frage nach der Unsterblichkeit der →Seele löst dieser theologisch mit dem Hinweis auf Mt 10,28: „Ihr sollt . . . vor denen keine Furcht haben, die nur den Leib töten, die Seele aber nicht töten können“ (Rep. Par. IV, d.43, q.2, n.19; Vives XXIV,498 a). Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen untersucht Duns Scotus im Zusammenhang mit der Frage, worin das Bild der Dreifaltigkeit (→Trinität) in der Menschenseele besteht. Näherhin lautet die Frage, die seinen philosophischen Überlegungen zugrunde liegt, ob das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele in drei real unterschiedenen Fähigkeiten zu sehen ist (Ord. II, d.16, q.u., n.2; García II,569 f). 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, die *essentia*, Gott in der *fruitio* erreichen muß. Da die *fruitio* aber eine Sache des Willens ist, kann der Wille nicht real vom Wesen der Seele verschieden sein, weil es sich in der Seligkeit schließlich nicht um eine *voluntas beata* oder einen *intellectus beatus*, sondern um eine *anima beata* handelt (vgl. Ord. II, a.a.O., n.16; García II,580).

Die theologische Bedingtheit philosophischer Thesen des Duns Scotus wird noch in einem anderen wichtigen Zusammenhang deutlich: bei der Entwicklung des Personbegriffes (→Person). Duns Scotus greift in seiner Personlehre nicht so sehr auf →Boethius als vielmehr auf →Richard von St. Viktor zurück. Während Boethius seinen Personbegriff durch Wesensbestimmung mit Hilfe der Ordnungsbegriffe *genus* und *differentia*, also auf logischem, nicht ontologischem Wege gewonnen hat (*persona est rationalis naturae individua substantia*), sah Richard von St. Viktor die Person nicht nur durch das bestimmt, was sie ist, sondern auch, woher sie ihr Wesen hat. Es kam ihm also auf die Ursprungsbeziehung an. Boethius und Richard von St. Viktor waren bei alledem von verschiedenen Anliegen geleitet. Boethius war für seine Persondefinition von der Theologie nur mehr angeregt, hatte diese selbst dann jedoch mit Hilfe der aristotelisch-porphyrianischen Philosophie gegeben. Richard von St. Viktor hingegen ging unmittelbar von der Trinitätslehre aus (vgl. dazu und zum folgenden H. Mühlen, Sein u. Person nach Johannes Duns Scotus, Werl 1954). Wenn die Persondefinition auch die göttliche Personalität umfassen soll, muß sie das enthalten, was die göttlichen Personen unterscheidet: die jeweilige Ursprungsbeziehung. Demnach hat der Personbegriff ein Zweifaches zu bezeichnen: das Wesen und die Ursprungsbeziehung. Bei Richard von St. Viktor knüpft Duns Scotus an. Eine Untersuchung seines Personbegriffes im Hinblick auf die göttlichen Personen ergibt, „daß ontische Personalität nicht in sich ruhender Selbstbesitz, sondern aus sich herausstehender 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“ (Mühlen 94). 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 Personen zur Folge, also eine Verneinung, ist selbst jedoch eine positive Realität, wie auch der personale Modus, also das, wodurch die göttliche Person unmittelbar wird, in sich positiv ist. Dazu kommt noch, daß dieses „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 besitzt.

Anders liegen die Dinge nun aber 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“ (Mühlen 95). Nach Duns Scotus gibt es also im Kreaturbereich kein von der Natur real verschiedenes positives Konstitutivum der Person, und der Grund dafür ist ein theologischer: Wenn die menschliche Personalität durch eine positive Entität konstitu-

iert wäre, dann könnte diese nicht in die Einheit mit der zweiten göttlichen Person aufgenommen werden.

Nach allgemeiner thomistischer Lehre 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 des göttlichen Logos 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. Die hypostatische Vereinigung erfolgt also nach dieser Auffassung durch die Wegnahme dessen, was der Mensch normalerweise über seine Natur hinaus und real verschieden 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 der Form wurde diese Erklärung unter Berufung auf gewisse Grundlehren des Thomas von Aquin vor allem von der durch den Dominikaner Domingo Bañez (gest. 1604) begründeten Thomistenschule gegeben (dazu: STh I, q.3, a.3; De veritate q.27, a.1, ad 8; außerdem K. Adam, Der Christus des Glaubens, Düsseldorf 1954, 212f).

Duns Scotus dagegen lehnt den realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein, zwischen Natur und Person in den geschaffenen Seienden ab; sie unterscheiden sich nur formal (Ord. II, d.1, q.2, n.33; Garcia II,29; ferner Minges, Doctrina Scoti I, 14 ff). Da 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* (Ord. III, d.6, q.1, n.2; Vivès XIV, 306 a). Es erhebt sich nun die Frage, wo dann nach Duns Scotus der Einheitspunkt der Naturen in Christus liegt, wenn nicht, wie nach der thomistischen Lehre, im ewigen Dasein des göttlichen Logos. Der Schlüssel zur Lösung dieser Frage liegt für Duns Scotus in seinem Personbegriff, näherhin in seiner viel kritisierten These von der negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität. In diesem Zusammenhang geht es nicht um das Für und Wider dieser These, sondern um ihre Bedeutung im Denken des Duns Scotus.

Die negative Bestimmtheit der menschlichen Personalität meint nach Duns Scotus im Grunde nicht Negation schlechthin und auch nicht nur eine Privation, also nicht nur das Nichtvorhandensein von etwas, das an und für sich vorhanden sein sollte, sondern sie setzt durchaus ein positives Zugrundeliegendes voraus, das für keine weiteren Formen mehr aufnahmefähig ist. Dieses positive Element der menschlichen Personalität muß in der Tendenz zu sich selbst gesehen werden. Diese Tendenz zu sich selbst ist die „affirmatio, auf Grund deren erst das Nicht allen anderen Personen gegenüber möglich wird“ (Mühlen, 97). 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“ (a.a.O. 104). Auch die menschliche Personalität ist also ebenso wie die göttliche selbständiger Gegenüberstand, der allerdings zunächst rein negativer Natur ist. Der Mensch steht einer anderen Person insofern gegenüber, als er selbst diese andere Person nicht ist, sie also aktuell verneint. Er kann sein eigenes Selbst nur bejahen, indem er das Selbst der anderen aktuell verneint; denn das andere Selbst ist in der gleichen Weise logisch und real unmitteilbar wie sein eigenes. Der personale Gegenüberstand des Menschen ist also nicht real und positiv im Sinne des göttlichen, sondern ein denkend hergestellter und in dem dargelegten Sinne negativer (die einschlägigen Texte dazu: Ord. III, d.1, q.1 [Vivès XIV,21 aff]; Quodlibet, q.19 [XXVI,287 bff]).

Auf die Christologie angewandt besagt das, daß die menschliche Natur Christi durch ihre Vereinigung mit der Person des göttlichen Logos ihr eigenes Personsein im Sinne jener aktuellen Unabhängigkeit und damit eben nichts Positives, sondern nur etwas Negatives verliert, also in keiner Weise geschmälert wird, was aber geschehen würde, wenn nach Duns Scotus die menschliche Personalität durch etwas Positives konstituiert wäre. Im Anschluß an Rep. Par. III, d.12, q.u., n.5 (Vivès XXIII,327 bf) läßt sich das etwa so formulieren: Während

bei den Geschöpfen im allgemeinen 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 nicht nur die göttliche, sondern auch die menschliche Natur Christi als ihr Personsein trägt. Das heißt, die Person des göttlichen Logos hebt die aktuelle

5 Abhängigkeit der menschlichen Natur Christi von ihrem menschlichen Suppositum auf und tritt als äußeres Suppositum an die Stelle jenes menschlichen Suppositums.

Wie weit die Personlehre des Duns Scotus überzeugt, muß dahingestellt bleiben. Worauf es hier ankommt, ist, zu zeigen, daß Duns Scotus seine theologischen Spekulationen nicht auf einen philosophisch vorgegebenen Personbegriff abstimmt, sondern den Personbegriff

10 mit Rücksicht auf die Theologie, näherhin auf seine Anwendbarkeit in der Trinitätslehre und in der Christologie, entwickelt. Demgegenüber dürfte kaum zu bestreiten sein, daß die Lehre des Thomas von Aquin von der hypostatischen Union wesentlich von dessen Seinsmetaphysik bestimmt ist (vgl. dazu M. D. Koster, Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?: Theol. in Gesch. u. Gegenwart, München 1957, 607–624).

Neben seiner speziellen Anwendbarkeit in der Trinitätslehre und der Christologie ist jedoch eine besondere theologisch-anthropologische Bedeutung des scotischen Personbegriffes nicht zu übersehen. Die Betonung dessen, daß der Selbststand der menschlichen Person Gegenüberstand ist, daß er auf einer Relation beruht, die ihr göttliches Urbild in der Trinität und ihre vollkommenste irdisch-konkrete Verwirklichung in Christus besitzt, enthält zugleich

20 fruchtbare Hinweise auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen (→ Bild Gottes) und seine Christusbezogenheit, auf seine Kreatürlichkeit, und sie schafft nicht zuletzt auch eine besondere Grundlage für die theologische Sicht der zwischenmenschlichen Beziehungen.

Die Ausbildung des Personbegriffes und seine Anwendung in der Christologie durch Duns Scotus muß aber wohl noch in einem anderen Zusammenhang gesehen und interpretiert werden. Das Ganze gehört mit zu der Verwirklichung eines Anliegens, um das sich Duns Scotus sicher nicht von ungefähr bemühte: die Bedeutung des Menschseins Christi theologisch herauszustellen, indem er in seiner Lehre von der hypostatischen Union und von der menschlichen Natur Christi vielleicht bis an die Grenze des Möglichen ging, um die Vollständigkeit und Unversehrtheit dieser menschlichen Natur Christi zu wahren. Darum geht

30 es ihm schließlich auch bei seiner These von der negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität, und er verfolgt dieses Anliegen auch konsequent in seinen fürs erste vielleicht befremdenden Thesen von den zwei *esse existentiae* und den zwei *filiationes* in Christus, von der nicht absoluten Unendlichkeit der Verdienste Christi (weil diese, aus der nicht absolut unendlichen menschlichen Natur Christi als ihrem *principium quo* hervorgehend, nicht absolut unendlich sein können, ihnen lediglich mit Rücksicht auf die sie tragende Person des

35 göttlichen Logos eine relative Unendlichkeit zukommt – was übrigens auch nicht der Ansicht des Thomas von Aquin selbst widerspricht), von der nicht absoluten Unfähigkeit Christi zur Sünde und von der nicht absolut unendlichen Heilung der menschlichen Natur Christi durch die hypostatische Union. Das Befremdende dieser Thesen schwindet, wenn man bedenkt, daß Duns Scotus bei alledem lediglich das Menschsein Christi ernst nimmt, das als solches sowohl in seiner Leistungs- wie auch in seiner Aufnahmefähigkeit nur ein endliches Menschsein sein kann, dem eben nur mit Rücksicht auf die mit ihm vereinigte göttliche Person eine gewisse Unendlichkeit, eine *infinitas secundum quid scilicet respectu personae Verbi Divini*, zukommt. Seine oft sehr theoretisch-spekulativ anmutenden Ausführungen

45 erweisen sich hier letztlich als von dem Zentralthema der Bibel geleitet, dem *Verbum caro factum*, womit Duns Scotus zugleich auf seine Weise ein Grundanliegen franziskanischer Christlichkeit aufgenommen hat.

3.2. *Prädestination Christi*. In engem Zusammenhang damit steht ein weiteres Franziskaneranliegen, das Duns Scotus theologisch aufgegriffen hat: die Zentralstellung Christi. In

50 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.

Bekanntlich besteht bis heute unter den Theologen keine einhellige Meinung über das eigentliche Motiv der Inkarnation, näherhin keine einhellige Antwort auf 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 (vgl. dazu W. Dertloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus: WiWei 22 [1959] 17–28, hier 17–22; dort auch weitere Literatur und Angaben).

Ein möglichst weit zurückreichendes Traditionszeugnis für die These von der absoluten Prädestination Christi beizubringen, ist deshalb schon schwierig, weil die Frage, wie sie oben formuliert ist, erst verhältnismäßig spät gestellt wurde.

Die ältesten Glaubensurkunden der Kirche sprechen im Anschluß an die Heilige Schrift immer wieder davon, daß der Gottessohn um unseres Heiles willen Mensch geworden ist. 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 in der Notwendigkeit der Erlösung begründet zu sehen. Damit war jedoch die Gefahr gegeben, den menschgewordenen 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 angingen. In den christologischen Streitigkeiten des 3. und 4. Jh. 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 in Sünde 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 (→ Arianismus) spielten unter anderem 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 hier über die Einschlägigkeit dieser Schriftstellen selbst etwas ausmachen zu wollen, werden wir wohl festhalten müssen, daß die Väterexegese dieser Stellen nicht im Sinne der christozentrischen These geltend gemacht werden kann, wie überhaupt die mitunter recht optimistischen Versuche, Kirchenväter als Zeugen für die christozentrische These in unserem heutigen Sinne namhaft zu machen, wohl mit großer Vorsicht zu beurteilen sind. Versucht man, die zugunsten der christozentrischen These angeführten Vätertexte aus ihrem Zusammenhang heraus zu interpretieren, wird man am Ende wohl doch immer wieder feststellen, daß die Väter die Menschwerdung eben stets in Verbindung mit der Erlösung gesehen haben. Diese Feststellung braucht aber nicht unbedingt gegen die christozentrische These zu sprechen; denn kennzeichnend und ausschlaggebend für die Theologie der Kirchenväter war ihr konkret-heilsgeschichtliches Denken, und auf Grund dessen interessierte sie weniger die Spekulation über das, was vielleicht auch geschehen 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 konkret-heilsgeschichtlichen Situation, daß der Gottessohn Mensch wurde und uns erlöst hat, wovon die Väter in der ihnen oft eigenen Begeisterung und nicht selten auch 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 offen bleibt, ob ihnen überhaupt der nötige geistige Spielraum gelassen war, die Dinge auch von einer anderen Seite her anzugehen oder andere Gesichtspunkte mit in Betracht zu ziehen.

Nach diesbezüglichen Auseinandersetzungen in 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 der Gottessohn 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 (STh III, 1, 3).

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* [Der vornehmliche Grund für die Menschwerdung war die Erlösung des Menschengeschlechtes, obschon sich an diese angemessene Begründung viele andere Gründe anschließen] (III Sent., d. 1, a. 2, q. 2). Die thomasische Lösung verteidigen nicht nur fast alle Thomisten, sondern auch zahlreiche andere Theologen. Beide Richtungen tun aber sicher gut daran, die Worte Bonaventuras zu beherzigen: *Quis autem horum modorum verior sit, novit iste, qui pro nobis incarnatus est. Quis etiam horum alteri praeponeundus sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur* [Welche von diesen Sehweisen die wahrheitsgemäßere ist, weiß der, welcher für uns Mensch geworden ist; und welcher man vor der anderen den Vorzug geben soll, ist schwer zu sehen, da beide katholisch sind und von Katholiken vertreten werden] (a.a.O.).

Bisher sind keine Textzeugnisse bekannt geworden, daß vor dem 12. Jh. 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. Vielleicht wurde aber diese Frage doch gestellt, und die Zeugnisse sind nur nicht erhalten oder noch nicht gefunden. J.–M. Bissen leitet jedenfalls diese Vermutung aus der Tatsache ab, daß die Frage im 12. Jh. mit einer überraschenden Klarheit gestellt wurde, woraus man schließen kann, daß sie nicht gerade neu gewesen sein dürfte (La Tradition sur la Prédestination absolue de Jésus-Christ du VII^e au IX^e siècle: FrFr 22 [1939] 9–34).

Der erste uns bekannte Theologe, der ausdrücklich die Frage nach dem Motiv der Inkarnation in unserem Sinne gestellt hat, war der Benediktinerabt →Rupert von Deutz. Das ist bedeutsam, auch wenn seine Antwort nicht so ganz eindeutig im Sinne der absoluten Prädestination Christi ausgefallen ist. Eindeutig sprach sich dafür jedoch etwa 20 Jahre später →Honorius Augustodunensis aus. Ihm geht es allerdings nicht so sehr um die absolute Prädestination Christi als vielmehr um die absolute Prädestination der menschlichen Natur zur Vergöttlichung. Robert →Grosseteste zählt nicht weniger als sechzehn Gründe auf, die seiner Ansicht nach beweisen, daß Gottes Sohn auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. →Albert der Große beweist durch seine Äußerungen, daß die Frage zu seiner Zeit an der Tagesordnung war; er entscheidet sich nicht definitiv, neigt aber wohl mehr zur christozentrischen Lösung. Nicht klar auszumachen ist die Stellung, die →Alexander Halesius zu dieser Frage einnimmt. Odo Rigaldi (gest. 1275) hat sich ähnlich wie Bonaventura nicht für die absolute Prädestination Christi entschieden. Wirkliche Vorläufer der scotischen Lehre finden wir erst in der zweiten Hälfte des 13. Jh. 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* [Frommen Glaubens pflichte ich eher der Auffassung bei, daß, auch wenn der Mensch nicht gefallen wäre, Gottes Sohn gleichwohl Mensch geworden wäre] (Quaestiones de Christo, Ed. Quaracchi 1914, 178). Wie stark der Einfluß Wilhelms von Ware (gest. um 1300) auf Duns Scotus war, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls hat Wilhelm von Ware, 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 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* [Geht es um die Menschwerdung an sich hinsichtlich ihrer Substanz, so sage ich, wäre er (Christus) Mensch geworden, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Geht es um sie hinsichtlich ihrer Begleitumstände und ihres sicheren Zieles, daß er nämlich um des Menschen willen leiden sollte, dann sage ich, daß er nicht Mensch geworden wäre. So haben es die Heiligen (= die Kirchenväter) verstanden, die sagen, daß er nicht Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte] (zit. nach J.–M. Bissen, Question inédite de Guillaume de Ware, O. F. M., sur le motif de l'incarnation: EtFr 46 [1934] 222).

Duns Scotus steht in der Frage der absoluten Prädestination Christi, ähnlich wie in der Immaculatalehre (→Maria), die selbstverständlich auch in sein christologisches Konzept

einzuordnen ist, nicht am Anfang, sondern innerhalb einer Tradition. Er selbst hat nicht einmal umfangmäßig viel zur Frage nach dem Motiv der Inkarnation geschrieben und die Frage gleichsam nur nebenbei berührt, er stellte jedoch „kurz, aber klipp und klar die Prinzipien auf, welche beweisen, daß der Fall der Menschen nicht die ‚condicio 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“ (C. Balič, Duns Scotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen: WiWei 3 [1936] 20). Die Texte, die in der Hauptsache in Frage kommen, stehen in der Rep. Par. III, d.7, q.4 (Vivès XXIII, 301 a–304 b) und in der Ordinatio III, d.7, q.3 (XIV, 348 b–360 b).

Die Frage in der *Reportatio Parisiensis* lautet: *Utrum Christus sit praedestinatus esse filius Dei* [War Christus dazu vorherbestimmt, Gottes Sohn zu sein?]. 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 – quid sit ordo huius praedestinationis ad alias praedestinationes* [wie diese Einung unter die Vorherbestimmung fallen könne – warum Christus vorherbestimmt sei – welche Stellung diese Vorherbestimmung in der Ordnung der anderen Vorherbestimmungen einnehme]. 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* [Der Sündenfall war nicht der Grund der Vorherbestimmung Christi]. Duns Scotus fährt sogar fort, daß Christus so prädestiniert worden wäre, *si non fuissent creandi alii quam solus Christus* [wenn nur Christus allein und keine anderen hätten erschaffen werden sollen]. Zum Beweis führt er drei Gründe an. Erstens: 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 selbst 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 Mißverdienst vor, Christus mit sich in der Einheit der Person zu vereinigen. – Zweitens: 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 Mißverdienst vorgesehen. – Drittens: 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.

Naturgemäß erhebt sich für Duns Scotus auch die Frage, wie sich diese seine Ansicht mit den Aussagen der Kirchenväter und vieler anderer Autoritäten verträgt, die das Gegenteil anzunehmen 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 zählt er unter den einzelnen Prädestinationsakten schließlich den auf, daß Gott *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 fuisset redimendi, sed statim fuisset totus Christus glorificatus* [den Mittler zum Leiden und zur Erlösung seines Volkes kommen gesehen hat; er wäre aber nicht als Mittler gekommen, dem es bestimmt war zu leiden und zu erlösen, hätte nicht zuvor jemand gesündigt, und es hätte keinen Aufschub in der Verherrlichung des Fleisches gegeben, wären da nicht die gewesen, die es zu erlösen galt, vielmehr wäre Christus sogleich ganz verherrlicht worden]. In der *Ordinatio* ist die Frage ebenso gestellt wie in der Pariser Vorlesung und ihre Lösung auch ähnlich angelegt. Am Ende des *corpus quaestionis* nennt Duns Scotus dann noch 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* (s. o.), sondern: *utrum ista praedestinatio praexigat necessario lapsum naturae humanae* [Setzt diese Vorherbestimmung notwendig den Fall der menschlichen Natur voraus?]. 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 letztlich Entfaltungen des schon aus der Pariser Vorlesung 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 hatte er in der Pariser Vorlesung gegeben: Gott wollte von einem außer ihm Existierenden geliebt, und zwar *summe* geliebt werden (Rep. Par. a. a. O.).

Das theologische Urteil über die scotisch-scotistische These dürfte in der Hauptsache davon abhängen, wie Kol 1, 15–20 zu deuten ist. Näherhin geht es dabei um die Frage, ob Christus als *Verbum incarnatum* Subjekt der *ganzen* Perikope ist (vgl. dazu J.-M. Bissen, *De primatu Christi absoluto apud Coloss. 1, 13–20*: Anton. 11 [1936] 3–26; B. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*: WiWei 13 [1950] 6–33).

3.3. *Rechtfertigungslehre*. Was über alles das hinaus Duns Scotus noch als durchaus biblisch orientierten und 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 (→Rechtfertigung) 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 (sie wird auch v. a. in dist. 17 des ersten Buches zu den *Sentenzen* behandelt, in dem die Gotteslehre dargelegt wird): 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. Mit anderen Worten: Gott kann von nichts Außergöttlichem zu irgendeinem bestimmten Verhalten im strengen Sinne genötigt werden. Diese absolute Freiheit Gottes ist jedoch keine Willkür, weil sein Wesen absolute Gutheit und nicht, wie ein geschöpflicher Wille, zum verkehrten Wollen fähig ist. Der mit dem Wesen Gottes identische Wille Gottes kann nicht anders als absolut guter Wille sein. 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 vermag ja Gott zu einem solchen Willensakt im strengen Sinne zu nötigen, und auch die Gnade, 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 mitwirkende 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 und daß er die Akte, die in Verbindung mit der Gnade gewirkt sind, mit dem ewigen Leben belohnen will. Das ist aber eben so, weil Gott es so angeordnet hat (*de potentia Dei 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 jenen Gnadenhabitus nicht besitzt) zum ewigen Leben annehmen und einen rein natürlich guten (ohne die Beteiligung der Gnade gewirkten) Akt mit dem ewigen Leben belohnen. Um es kurz zu sagen: der eigentliche Grund für die Verdienstlichkeit, die *ratio meriti*, ist die göttliche Akzeptation; Grund für die Akzeptation ist in der gegenwärtigen Heilsordnung (*de potentia ordinata*) jedoch in erster Linie die beteiligte Gnade. Verdienstlichkeit und Gnadenhaftigkeit sind also zwei verschiedene Sachverhalte.

Alles in allem zeigt die Rechtfertigungslehre des Duns Scotus, daß eines der wichtigsten reformatorischen Anliegen, nämlich die Betonung der absoluten Unverfügbarkeit Gottes, zumal im Hinblick auf die Rechtfertigung, schon rund 200 Jahre vor → Luther in einer sehr engagierten und nicht minder fundierten Weise durch Duns Scotus vertreten worden ist. Man hätte deshalb sicher nicht schlecht daran getan, sich auf katholischer Seite bewußter von Duns Scotus leiten zu lassen, wenn im Zusammenhang mit der Rechtfertigung von Verdienst und Lohn gesprochen wird. Gerade Duns Scotus ist es besonders 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 Gnadenanruf folgt, wie es seine verhängnisvolle Schuld ist, wenn er sich ihm versagt. Das von seiner Wurzel her Gnadenhafte des Rechtfertigungsgeschehens und damit eben auch des „Verdienens“ und des Lohnes bleibt dabei völlig unangetastet. Es wird zugleich nur 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 ist und bleibt Gnadenlohn. Diese Wahrheit, die das Gleichnis Jesu von den Arbeitern im Weinberg unübersehbar vor Augen führt, dürfte von Duns Scotus mit überzeugender Konsequenz gelehrt worden sein.

Wenn man davon ausgehen darf, daß es Luther vor allem darauf ankam, die Rechtfertigung möglichst dem Wirken des Menschen zu entziehen und als alleiniges Werk Gottes zu sehen, wird man es bedauern müssen, daß einerseits Luther die Lehren des Duns Scotus nur in der nominalistischen Vereinseitigung, um nicht zu sagen Verzerrung, kennen gelernt hat und daß andererseits die Kontroverstheologie auf katholischer Seite doch faktisch allzu sehr von den andere Akzente setzenden thomistischen Anschauungen aus geführt wurde. Wenn nämlich auch ein Unterschied zwischen Duns Scotus und Luther besteht, so dürfte doch gleichsam Luther mit dem echten Duns Scotus wohl leichter ins Gespräch kommen können als etwa mit Thomas von Aquin. Daß man auf dem → Tridentinum, obwohl dort die Scotisten – wenigstens zunächst – in der Mehrzahl waren, am Ende dem mehr personalistisch-dynamistischen Denken der Reformatoren nicht das personalistisch-dynamistische Denken scotischer Prägung entgegensetzte, sondern sich auf das mehr essentiell-statische Denken des Thomismus zurückzog, um die eigenen Positionen zu wahren, mag aus der damaligen geschichtlichen Situation verständlich sein. Inzwischen dürfte der Abstand aber wohl groß genug sein, um auch auf katholischer Seite jenen anderen Akzenten ihre volle Berechtigung zu lassen.

Ohne das an Augustinus orientierte Denken preiszugeben, verstand es Duns Scotus, soweit seine theologischen Prinzipien es erlaubten, Aristoteles weitestgehend zu integrieren, und er verstand es vor allem, bei höchster „Anstrengung des Begriffes“ im Gewande subtilster Spekulation (den Ehrentitel *Doctor Subtilis* trägt er nicht ohne Grund), franziskanische Grundanliegen aufnehmend, eine zutiefst biblisch-heilsgeschichtlich orientierte Theologie zu entfalten.

4. Nachwirkungen

Wenn nun im Rahmen der Philosophie- bzw. Theologiegeschichte von *Scotismus* gesprochen wird, kann das in einem doppelten Sinne geschehen. Das Wort kann einerseits die

Lehre des Johannes Duns Scotus selbst, andererseits die seiner Schüler oder von ihm in irgendeiner Hinsicht Abhängigen, der sogenannten Scotisten, bezeichnen. Diese Unterscheidung wird leider oft nicht genügend berücksichtigt; auf sie ist jedoch sehr genau zu achten, weil gerade die neueste Forschung erwiesen hat, daß die sog. Scotisten nicht nur häufig genug in ihren Thesen, sondern noch mehr in der Art, Theologie zu treiben, von Duns Scotus abweichen. Außerdem ist zu beachten, daß auch der Scotismus der Scotisten keineswegs eine auch nur einigermaßen einheitliche Größe darstellt. Es lassen sich zwar immer wieder gemeinsame Züge feststellen, doch auch nicht unwesentliche Abweichungen. Ein abschließendes Urteil über gegenseitige Abhängigkeiten, über das Verhältnis der einzelnen Autoren zum →Nominalismus und auch über Anliegen und letzten Sinn ihrer Thesen kann noch kaum gewagt werden, weil die Erforschung vor allem der Autoren des 14. Jh., deren Werke meist nur handschriftlich oder oft nur fehlerhaft gedruckt erhalten sind, noch zuviel zu wünschen übrig läßt.

In geschichtlichen Überblicken wird häufig zwischen Scotisten im eigentlichen Sinne (reinen Scotisten) und nominalistisch beeinflussten Scotisten unterschieden. Bei näherem Zusehen erweist sich diese Einteilung jedoch als sehr problematisch, weil sie kaum exakt durchzuführen und zu rechtfertigen ist, wenn man alle Probleme und Thesen berücksichtigt. Bei einer Übersicht verfährt man deshalb am besten nach mehr chronologischen Gesichtspunkten und unterscheidet die zwei großen Gruppen der Autoren des 14. Jh. einerseits und der des 15. und der späteren Jahrhunderte andererseits, wobei die Theologen des 14. Jh. und unter ihnen die der ersten Hälfte im allgemeinen das größere Interesse verdienen.

Nicht im eigentlichen Sinne zu seiner Schule zu rechnen, aber doch von Duns Scotus beeinflusst waren seine Zeitgenossen Alexander Bononi (gest. 1314) in der zweiten Redaktion seines Sentenzenkommentars, Wilhelm von Nottingham (gest. 1336) und der um eine Art Ausgleich zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus bemühte Robert von Cowton OFM sowie der Oxfordter Kanzler Heinrich von Harcley (gest. 1317) aus dem Weltklerus. Unter den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus seien genannt Antonius Andreas (gest. um 1320), Hugo de Novocastro (gest. nach 1322), der von Duns Scotus und auch stark von Heinrich von Harcley abhängige Anfredus Gonteri (gest. nach 1325; als Autor des Anonymus Vat. Lat. 1113 identifiziert), Franciscus de Maironis (gest. nach 1326), Wilhelm von Alnwick (gest. um 1333), Johannes de Bassolis (gest. 1347) und Petrus von Aquila (gest. 1361).

Sonstige Scotisten und von Duns Scotus beeinflusste Autoren des 14. Jh. sind Franciscus de Marchia (gest. nach 1344), Johannes von Rodington (gest. 1348), Landulfo Caracciolo (gest. 1351), Wilhelm de Rubione (kommentierte vor 1333 die *Sentenzen*), Johannes de Ripa (lehrte um 1350 in Paris), Francesco di Perugia (d. J. ? – 1368 Magister in Paris), Petrus von Candia (gest. 1410) und Andreas de Novocastro (2. Hälfte des 14. Jh.). Zu den älteren Scotisten ist auch der Nichtfranziskaner →Thomas von Bradwardine zu rechnen.

Die genannten Autoren des 14. Jh. sind teils treue (v. a. Landulfo Caraccioli), teils dürftige und von Duns Scotus leicht abweichende Traditoren (Hugo de Novocastro, Antonius Andreas, Anfredus Gonteri, Petrus von Aquila, Franciscus de Marchia) und teils in mancher Hinsicht entscheidend, und zwar in negativer Richtung, von Duns Scotus abweichende Theologen (Johannes de Bassolis, Franciscus de Maironis, Wilhelm de Rubione, Johannes von Rodington). Dabei ist vielfach festzustellen, daß die in ihrer Lehre im allgemeinen positiver zu beurteilenden Autoren sich faktisch darin erschöpfen, die scotische Lehre mehr oder weniger vollständig wiederzugeben, während die Eigenständigkeit der anderen vielfach darin besteht, scotische Thesen in bedenkllicher Weise weiterzuführen.

Das 15. und das beginnende 16. Jh. bietet dem 14. gegenüber ein erheblich ruhigeres Bild. Die Autoren bemühen sich in ihren auch formal von der Tradition des 14. Jh. abweichenden Handbüchern entweder darum, die großen Lehrer der Vergangenheit, eben auch Duns Scotus, zu exzerpieren und zu kompilieren, so Wilhelm von Vaurouillon (gest. um 1463), Nicolaus d'Orbellis (gest. 1472/75), in etwa Stefan Brulefer (gest. 1497), ferner Pelbart von Temesvár (gest. 1504), Johannes von Köln (seine 430 Quaestionen wurden um

1476/77 erstmals gedruckt) und Nicolaus Denyse (gest. 1509). Andere kommentieren einzelne Werke des Duns Scotus wie Petrus Tartaretus (gest. 1509/13), Mauritius de Portu (gest. 1513), Paulus Scriptoris (gest. 1505), Gratian von Brescia (gest. um 1506), Franciscus Lychetus (gest. 1520) oder Johannes de Anglia (sein Kommentar wurde um 1463 gedruckt).

5 In philosophischer Hinsicht kommt Antonius Trombetta (gest. 1518) besondere Bedeutung zu.

Bekannte Scotuskomentatoren der späteren Zeit sind J. Ponce (gest. 1672/73), Hugo Cavellus (gest. 1620) und Antonius Hiquaeus (gest. 1641). Von den Scotisten der späteren Zeit wären zu nennen Guido Bartolucci, Philippus Faber und Lucas Wadding aus dem 17. und Claudius Frassen und Hieronymus de Montefortino aus dem 18. Jh. Das Wiederaufleben des Scotismus in jüngerer Zeit ist u. a. an die Namen Parthenius Minges, Deodat M. Basly und M. F. García geknüpft.

In einem besonderen Verhältnis zum Scotismus standen Wilhelm von →Ockham und sein treuer Anhänger Gabriel →Biel. Sie griffen etliche Gedanken des Duns Scotus auf, arbeiteten mit ihnen jedoch so, daß sie zu Thesen gelangten, die mit echt scotischer Lehre kaum noch etwas oder nichts mehr zu tun haben. Zu beachten ist hierbei allerdings, daß Wilhelm von Ockham in dieser Hinsicht im 14. Jh. keineswegs der Urbösewicht ist, als der er oft hingestellt wird; er ist nicht einmal der Extremste.

Eine differenzierte und endgültige Charakterisierung des Scotismus ist nach Lage der Dinge nicht recht möglich. Es kann nur einiges hervorgehoben werden. Von allgemeiner und grundlegender Bedeutung für die Entwicklung und Prägung der Scotistenschule hinsichtlich ihrer theologischen und auch etlicher philosophischer (insbes. ethischer) Lehren sind die Gedanken des Duns Scotus über die absolute Souveränität Gottes und ihr Verständnis und ihre Weiterführung im Scotismus. Hinzu kommt die besonders im 14. Jh. stark zunehmende Neigung zu spitzfindigen Spekulationen. Diese bediente sich in zunehmendem Maße der von Duns Scotus gern verwendeten Unterscheidung zwischen der *potentia dei ordinata* und der *potentia dei absoluta*. Was jedoch bei Duns Scotus einmal dazu diente, darauf hinzuweisen, daß im Heilsgeschehen durchaus nicht alles so sein muß, wie es ist, sondern daß es so ist, weil Gott es so will und so angeordnet hat, und zum anderen dem theologischen Denken den Blick in eine gewisse Weite und auf die Größe Gottes öffnen sollte, die durch keinerlei Enge eingeschränkt ist, das wurde bei den Scotisten zumal des 14. Jh. weitgehend zu einem Tummelplatz für dialektische Künste. Das ging soweit, daß viele Theologen sich hinsichtlich der tatsächlichen Gegebenheiten unserer Heilsordnung mit ein paar Sätzen begnügten, ihre *Potentia absoluta*-Spekulationen jedoch über jedes Maß ausdehnten. Da sie außerdem faktisch den Grundgedanken des Duns Scotus außer acht ließen, daß der absolut souveräne Wille Gottes mit dem Wesen Gottes identisch ist und somit auf Grund der absoluten Gutheit des göttlichen Wesens per se kein „willkürlicher“ Wille sein kann, erlangten Thesen, die man ihrem Wortlaut nach auch bei Duns Scotus lesen könnte (z. B.: „Gott will etwas nicht, weil es gut ist, sondern etwas ist gut, weil Gott es will“), einen völlig pervertierten Sinn, der ihre Ausgangspositionen ad absurdum führte. An diesem Urteil dürfte sich wohl kaum Grundlegendes ändern, auch wenn die Forschung neue Erkenntnisse über Anliegen und Tragweite vor allem der *Potentia absoluta*-Spekulationen der Nominalisten bringt.

Geht man der Frage nach, wodurch und bei wem die doch weitgehend negative Entwicklung ihren Ausgang nahm, so ist zunächst festzustellen, daß die Gefahr ohne Zweifel bereits in manchen Thesen des Duns Scotus selbst lag, den jedoch sein theologischer Instinkt und sein Sinn für die großen theologischen Zusammenhänge vor abwegigen Folgerungen bewahrte – Eigenschaften, die seinen Epigonen offensichtlich fehlten. Ferner ist zu berücksichtigen, daß die einzelnen Werke des Duns Scotus unterschiedlich verbreitet waren, daß sich für manche Probleme aber erst aus allen Werken zusammen die ganze Lehre des Duns Scotus erarbeiten läßt. Schließlich dürfte nicht ohne Bedeutung sein, daß →Petrus Aureoli die Grundthese der in engem Zusammenhang mit der Gotteslehre stehenden Rechtfertigungslehre des Duns Scotus von der göttlichen Akzeption (*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*) heftig angegriffen und damit eine Gegenreaktion der Scotisten provoziert hat,

die nicht nur zum großen Teil weit über das Ziel hinaus ging, sondern eben gerade die wichtigen theologischen Zusammenhänge dabei aus dem Blickfeld verlor. Den Gedanken, daß Gott eine gewisse Willkürmacht zukomme, scheinen die in der Weise gegen Petrus Aureoli polemisierenden Scotisten im Kreis um → Durandus de S. Porciano, besonders bei Petrus de Palude, vorbereitet gefunden zu haben. Die negative Entwicklung einzelner Lehren des Duns Scotus setzt schon bei dessen unmittelbaren Schülern (Johannes de Bassolis, Franciscus de Maironis) ein und tritt später besonders bei Wilhelm de Rubione und Johannes von Rodington zutage. Eine Folge der Isolierung der einzelnen Probleme und des Fehlens einer konstruktiven theologischen Gesamtkonzeption und der übertriebenen *Potentia absoluta*-Spekulation ist schließlich die faktische Trennung zwischen Gott und seinen Geschöpfen, die sich daraus ergibt, daß die göttliche Unabhängigkeit ohne den notwendigen Bezug zur absoluten Gutheit des göttlichen Wesens gesehen wird und daß auch die Brücken mitunter ernsthaft in Frage gestellt werden, die Gott selbst von sich aus zu uns Menschen gebaut hat.

Auch wenn man berücksichtigt, daß die bisherige Kenntnis der Lehre der Scotisten in der Regel nur aus den Schulschriften gewonnen ist, denen gegenüber sich vielleicht aus dem anderen Schrifttum (Predigten, Schriftkommentaren) ein anderes Bild ihrer Theologie ergeben könnte, und daß die Lehrer jener Zeit in ihren Sentenzenkommentaren häufig nur dort selbst ausführlich wurden, wo sie glaubten, Eigenes zu sagen zu haben, während sie in ihren Vorlesungen im übrigen ganze Partien ihren großen Vorgängern entlehnt haben dürften, die Ausbildung der damaligen Theologen also nicht restlos aus der Art jener Sentenzenkommentare zu erschließen ist, wird doch gesagt werden müssen, daß die überlieferten Schulschriften der Scotisten ein deutliches Licht auf deren Interessen werfen.

Besonders im Hinblick auf die Theologie der Kirche, der Duns Scotus Wertvolles zu geben hat, ist sicher zu bedauern, daß das geistige Erbe des Duns Scotus gerade unter seinen unmittelbaren Nachfolgern so wenige oder eigentlich gar keine ebenbürtigen Hüter gefunden hat und die große Zeit der Franziskanertheologie faktisch mit Duns Scotus zu Ende ging, und daß die mit dem 15. Jh. einsetzende Rückkehr zum echten scotischen Denken sich bisher in der Kirche nicht wirkungsvoller erweisen konnte.

Quellen

S. o. Abschn. 2. – Zu den *Quodlibeta* gibt es eine englische Übersetzung mit Einführung: John Duns Scotus, *The Quodlibetal Questions*. Transl. with intr., notes and glossary by Felix Alluntis O. F. M./Allan B. Wolter O. F. M., Princeton, N. J./London 1975. – Ioannis Duns Scoti *Tractatus de primo principio*, ed., transtulit, adnotationibus instruxit Wolfgang Kluxen, Darmstadt 1974 (Texte zur Forschung 20) (hier S. XXf. Übersicht über weitere Duns-Scotus-Übersetzungen).

Literatur

Gesamtdarstellungen der Lehre des Duns Scotus: Claudius Frassen, *Scotus Academicus*, 12 Bde., Rom 1900–1902. – Hieronymus de Montefortino, *I. Duns Scoti Summa theologica ex universis operibus eius. . . iuxta ordinem . . . Summae Angelici Doctoris*, 6 Bde., Rom 1900–1903. – Parthenius Minges, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, 2 Bde., Quaracchi 1930.

Bibliographien: Odulf Schäfer, *Johannes Duns Scotus*, Bern 1953 (Bibliogr. Einf. in das Studium der Phil. 22). – Ders., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti saec. XIX–XX*, Rom 1955 (dazu: Valens Heynck, *Zur Scotusbibliogr.*: FS 37 [1955] 285–291). – Martin Anton Schmidt, *Lit. zu Johannes Duns Scotus* (seit 1935): ThR NF 34 (1969) 1–48.

Monographien: Klaus Bannach, *Die Lehre v. der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*. Problemgesch. Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden 1975. – Efreim Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Mailand 1966. – Werner Dettloff, *Die Lehre v. der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit bes. Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954. – Ders., *Die Entwicklung der Akzeptions- u. Verdienstlehre v. Duns Scotus bis Luther mit bes. Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Münster/W. 1963 (Lit.). – Etienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952; dt.: *Johannes Duns Scotus*, Düsseldorf 1959. – Ruggiero Rosini, *Il Cristocentresimo di Giovanni Duns Scotto e la dottrina del Vaticano secondo*, Rom 1967. – Ludwig Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, München/Paderborn/Wien 1968 (Lit.). – Friedrich Wetter, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster/W. 1967 (Lit.). – Eberhard Wölfel, *Seinsstruktur u. Trinitätsproblem. Unters. zur Grundlegung der natürlichen Theol. bei Johannes Duns Scotus*, Münster/W. 1965 (Lit.).

Werner Dettloff