

Mühlen, Heribert, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. Franziskanische Forschungen, 11. Heft. Werl in Westf. (Dietrich Coelde-Verlag) 1954, XII + 131 S.

Duns Scotus gehört zu den Scholastikern, die sich von Anfang an heftige Kritik gefallen lassen mußten, welche bei näherem Zusehen jedoch sehr oft daher rührt, daß man ihn entweder für falsche oder fragwürdige Lehren seiner Epigonen verantwortlich machte oder seine eigene Lehre nicht gründlich genug kannte. In Wirklichkeit wird man nach genauem Studium wohl immer zu dem Urteil kommen, das J. Auer in seinem Vortrag zur Scotus-Gedenkfeier in der Universität Köln am 4. Juli 1954 (vgl. *WissWeish* 17 [1954] 161—175) ausgesprochen hat: „Es ist mir keine Lehre in dem Werk des Johannes Duns Scotus bis heute bekannt geworden, die, aus dem ganzen Denksystem des Magisters recht verstanden, dem katholischen Glauben oder der Glaubenslehre der Kirche wirklich widersprechen würde“ (a.a.O., 174). Von da aus nimmt die vorliegende Untersuchung über Sein und Person bei Duns Scotus von vornherein für sich ein, da sie bemüht ist, häufig mißverständene Lehren der scotischen Ontologie klarzustellen (Vw.), denen außerdem heute eine besondere Aktualität zukommt: „Was heute vor allem not tut, ist... die lebendige Nähe zum Sein als dem Geschafensein, ist die lebendige Erfahrung des personalen Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, ist die ernsthafte Verwirklichung jener anderen, von Scotus aufgezeigten Möglichkeit der nicht innerweltlichen Personwerdung“ (Vw.).

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

gewonnen hat, sah Richard v. St. V. die Person nicht durch das bestimmt, was sie ist, sondern durch das, woher sie ihr Wesen hat (Ursprungsbeziehung). Boëthius war für seine Persondefinition von der Theologie her nur angeregt, hat sie selbst aber der aristotelisch-porphyrianischen Philosophie entnommen. Richard geht von der Trinitätslehre aus. Wenn nun die Persondefinition auch die göttliche Personalität umfassen soll, muß sie das enthalten, was die göttlichen Personen von der göttlichen Wesenheit unterscheidet, die jeweilige Ursprungsbeziehung. Der Personbegriff hat demnach ein Zweifaches zu bezeichnen: das Wesen und die Ursprungsbeziehung. An Richard knüpft Duns Scotus an. Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist dann folgende: „Ist das Wesen des Menschen nur in sich ruhender Selbststand und sich selbst gehörende Selbstmacht, oder gehört nicht vielmehr zum Wesen des Menschen das Woher und Wohin seines Daseins hinzu? Ist nicht das für den Menschen Wesentliche der im Sinne Richards von St. Viktor ekstatische, der aus sich herausstehende Bezug zum Ursprung, zum Woher seines Daseins? Wenn dem so ist, dann erweist sich die Wesensbestimmung des Menschen als animal rationale als unzureichend.“ (6)

Im Unterschied zu den bisherigen Untersuchungen über den scotischen Personbegriff sieht M. diesen im Zusammenhang mit der Ontologie des Duns Scotus und es gelingt ihm auch, die Bedeutung des Verständnisses der scotischen Seinslehre für das Verständnis der scotischen Personlehre aufzuzeigen. Ausgehend von der Einleitung zur 3. Quaestio des *Quodlibet* und dem dort behandelten Unterschied zwischen dem *ens rationis* und dem *ens reale* befaßt sich M. zunächst mit dem Sein als solchem, besonders mit dem scotischen Verständnis des Seins als *potentia metaphysica*. Da das Sein das Ersterkannte ist und in folgedessen nichts anderes ohne das Sein erkannt werden kann, also auch nicht die Person, wird im 2. Kapitel das Sein als Umkreis der Person untersucht. Die Probleme der Univokation (45ff), der Analogie (53f), der Formaldistinktion (54ff) und der für die Theologie und für die Metaphysik der Person wichtige Begriff der transzendentalen Relation (59ff) kommen zur Sprache. Das 3. Kap. sucht den erkenntnistmäßigen Zugang zur Person zu sichern, der nicht in erster Linie eine Frage der Erkennbarkeit der Diesheit (der Singularität als solcher), sondern der Erkennbarkeit von Dasein ist (68). Von der göttlichen Personalität her werden im folgenden Kap. die Begriffe ontologische, ontische und logische Personalität verdeutlicht. Hierbei kommt M. zu dem wichtigen Ergebnis, „daß ontische

Personalität nicht in sich ruhender Selbstbesitz, sondern aus sich heraus stehender Gegenüberstand ist. Dieser ist notwendig ein je selbständiger, und insofern besitzt die Person sich selber, aber sie besitzt damit nichts anderes als die Unmittelbarkeit ihres Gegenüberstandes“ (94). Das letzte Kap. handelt schließlich von der menschlichen Person und untersucht u. a. die Frage, ob die Behauptung zu Recht besteht, daß nach Duns Scotus die menschliche Personalität durch eine bloße Negation konstituiert ist, oder ob es im Kreaturbereich ein von der Natur verschiedenes positives Konstitutivum der Person gibt. Letztere Frage muß nach Duns Scotus negativ beantwortet werden, und die Begründung dafür ist eine theologische: „Wenn ... menschliche Personalität durch eine positive Seiendheit konstituiert wäre, dann könnte diese nicht in die Einheit mit der zweiten göttlichen Person aufgenommen werden“ (96). Diese Antwort muß jedoch aus einem anderen Grunde eine gewisse Einschränkung erfahren: Die menschliche Personalität kann nicht „die bloße Negation der Abhängigkeit von einer anderen Person sein. Dann wäre nämlich die vom Leibe getrennte Seele Person. Das aber ist nicht der Fall. Die vom Leibe getrennte Seele besitzt keine Personalität im eigentlichen Sinne“ (96). „Der Begriff der personalen Negation meint nicht Negation überhaupt, auch nicht nur eine Privation, sondern setzt ein positives Z Grundlegendes voraus, das für keine weiteren Formen mehr aufnahmefähig ist“ (97). „In der Tendenz zu sich selber muß ... das positive Element der menschlichen Personalität gesehen werden, sie ist die affirmatio, auf Grund deren erst das Nicht allen anderen Personen gegenüber möglich wird: Person ist in erster Linie die Bejahung ihrer selbst“ (99). „Die ontische Personalität des Menschen ist die Verneinung einer aktuellen Abhängigkeit von anderen Personen auf Grund der Bejahung der eigenen Natur“ (104). Da aber die menschliche Person nicht durch eine positive personale Seiendheit konstituiert ist, widerstreitet es ihr nicht, doch in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einer anderen Person, nämlich der göttlichen, zu treten (105). „Die Fähigkeit des Gehorsams kann die aktuelle Unabhängigkeit der menschlichen Natur aufheben“ (105). Die rein innerweltliche Personwerdung muß zu einer ultima solitudo führen, aus der aber der Mensch seiner natürlichen Veranlagung nach einen Ausweg sucht. Diesen Ausweg bietet der Gehorsam, zu dem der Mensch den ersten Schritt durch die Anerkennung des Geschaffenseins, durch die Bejahung der totalen Abhängigkeit vom Schöpfer tun kann (111). Dieser Gehorsam als Rettung aus der ultima solitudo ist nur

der göttlichen Person gegenüber möglich. Da nun diese nicht innerweltliche Personwerdung das Ja zur realen Relation des Geschaffenseins zur Grundlage hat, ergibt sich schließlich ihre besondere Beziehung auf den Sohn Gottes, durch den alles geschaffen ist, als auf den außerhalb des Selbst liegenden realen Terminus der Relation (117).

Über die im obigen Bericht berührten Probleme hinaus verdienen noch die Ausführungen des Verf. über die Realdistinktion (13ff), die göttlichen Ideen (18ff), die Individuation (33ff) und die göttliche Unendlichkeit (49ff — hier bringt er auch dem neuen Scotus-Buch von Gilson gegenüber neue Aspekte) besondere Erwähnung.

Neben dem Metaph.-Komm. und der Ordinatio stellt u. a. die 3. Quaestio des Quodlibet die Textgrundlage der Untersuchung dar. Die gedruckten Texte sind — was u. E. vorerst für jede Arbeit über Duns Scotus notwendig ist — durch Vergleiche mit den wichtigsten Handschriften überprüft. Das Urteil des Verf. über den kritischen Wert des Wadding-Textes des Quodlibet können wir aus anderem Zusammenhang bestätigen. Nicht ohne weiteres einverstanden sind wir jedoch damit, daß er das Quodlibet zeitlich nach der Ordinatio ansetzt. Fest dürfte stehen, daß das Quodlibet in Paris entstanden ist und aus der Zeit stammt, da Duns Scotus Magister war (darauf deuten z. B. das „determinatum Parisiis“ des Clm 8717, f. 61ra und f. 100ra und das „Parisiis disputavit et determinavit“ des Clm 26309, f. 1ra hin; das „determinare“ kam nur dem Magister zu). Die Ordinatio dürfte im allgemeinen als letztes Werk des Duns Scotus anzusehen sein und zwar nicht als Niederschlag einer Vorlesung, sondern als für die Herausgabe bestimmtes Hauptwerk, wobei freilich beachtet werden muß, daß die Ordinatio literarkritisch ein schwieriges Problem darstellt, weil sie von Duns Scotus selbst nicht vollendet wurde und ihre Lücken von seinen Schülern z. T. aus seinen übrigen Werken ergänzt werden mußten. So kann es sein, daß einzelne Stücke der Ordinatio ihrer Entstehung nach älter sind, obwohl sie uns im an sich letzten Werk des Duns Scotus begegnen. Um hier für den Einzelfall genaue Feststellungen zu treffen, müßte die Ordinatio entsprechend auf „Vocat“- bzw. „Extra“-Stellen untersucht werden, sofern sich nicht schon vom Inhalt her gewisse Schlüsse nahelegen. Das scheint uns jedoch auch nach den Darlegungen des Verf. S. 82—87 hier nicht ohne weiteres der Fall zu sein. Das Ergebnis der vorliegenden Arbeit wird durch diese Bemerkungen selbstverständlich in keiner Weise eingeschränkt. Ein kleiner technischer Hinweis sei vielleicht noch erlaubt: Man sollte doch der Klarheit

halber nicht nur die bereits in der Editio Vaticana enthaltenen Teile des großen Sentenzenkommentars als „Ord.“ zitieren, sondern auch alle übrigen, die in der Vivès-Ausgabe als „Op. Ox.“ bezeichnet sind. Die Bezeichnung „Op. Ox.“ beruht auf der Vorstellung, daß es sich hier um die vor der Pariser liegende, erste Sentenzenvorlesung des Duns Scotus in Oxford handelt. Diese Vorstellung hat sich jedoch als unrichtig erwiesen, und die Bezeichnung „Op. Ox.“ ist daher irreführend.

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß es sich bei der Untersuchung von M. um eine methodisch ausgezeichnete Arbeit handelt. Die bei Duns Scotus im Grunde immer schwierigen, z. T. sehr schwierigen Texte werden nie isoliert, sondern immer aus ihrem näheren Zusammenhang und dem Zusammenhang des übrigen scotischen Systems interpretiert, was allein ein richtiges Verständnis gewährleistet. So ist die Arbeit eine wertvolle Bereicherung der Scotus-Literatur. Sie erschließt einerseits ein schwieriges Gebiet der Lehre des Doctor Subtilis dem besseren Verständnis und macht andererseits erneut deutlich, wie sehr Duns Scotus auch philosophische Fragen aus einem einheitlich philosophisch-theologischen Denken und mit Rücksicht auf die Theologie zu lösen sucht.

M.-Glabach

W. Dettloff OFM.