

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Bemerkungen zu E. Gilsons Werk über Johannes Duns Skotus

Von Michael Schmaus, München

Vorbemerkung

Im Jahre 1959 veröffentlichte Werner Dettloff¹⁾ im Verlag Schwann – Düsseldorf die von ihm fertigerte deutsche Übersetzung des aus der Feder Stephan Gilsons im Jahre 1952 erschienen Standardwerkes *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, so daß auch weitere Kreise die Forschungen Gilsons sich aneignen können.

An dem Werke Gilsons wird ersichtlich, welche Fortschritte die Skotus-Forschung im Laufe der letzten 50 Jahre, seit den Arbeiten des Franziskanertheologen Parthenius Minges bis zum Beginn der Neuherausgabe der Skotus-Werke durch Charles Balič gemacht hat. Wenn man von einigen Nachzüglern²⁾ absieht, so ist heute von den früher gegen Skotus erhobenen Vorwürfen, er sei ein Wegbereiter des Nominalismus, ein Zerstörer der Einheit von Philosophie und Theologie, von Glauben und Wissen, ein blinder Nominalist, ein Feind des Thomas von Aquin nichts mehr zu hören. Heute weiß man, daß Skotus sich primär mit Heinrich von Gent, mit Gottfried von Fontaine, mit Aegidius von Rom und erst in zweiter Linie mit Thomas von Aquin auseinandergesetzt hat. Dabei bleibt er in aller Schärfe der Begrifflichkeit stets human. Ja, Thomas von Aquin und Bonaventura gebrauchen in ihrem Kampfe vielfach schärfere Formulierungen als Duns Skotus. Heute weiß man auch, daß Skotus kein Skeptiker und kein einseitiger Analytiker ist. Die Synthese tritt bei ihm nicht so deutlich in Erscheinung wie bei Thomas, sie ist aber vorhanden, und zwar in strenger Ordnung. Nur macht es Skotus dem Leser nicht so leicht wie Thomas. Dafür verführt er ihn jedoch auch nicht so leicht wie Thomas zu der vorschnellen und vielfach verfrühten Meinung, ihn verstanden zu haben.

I. Allgemeines

Gemeinsam ist den großen Denkern des XIII. Jahrhunderts bis hin zu Duns Skotus, daß sie primär Theologen sind. Eine Philosophie um der Philosophie willen wird von ihnen nicht gepflegt. Dieses Verhältnis zur Philosophie ist Erbe des christlichen Geistes. Unsere These gilt auch dort, wo sie für ihre theologischen Anstrengungen Philosophie oder wenigstens rationale Überlegungen verwenden. Man kann die letzteren aus ihren Werken herausheben und versuchen, ein philosophisches System zu machen. Man würde jedoch unrecht tun, wenn man diesen Theologen die Absicht zuschriebe, ein philosophisches System auszuarbeiten, und ihnen dann den Vorwurf machen wollte, sie hätten keines zuwegegebracht.

So sehr der theologische Horizont alles Philosophierens den Denkern des XIII. Jahrhunderts (wie übrigens allen abendländischen Philosophen) gemeinsam ist, so unterscheiden sie sich doch bedeutend durch das Verständnis dessen, was innerhalb der durch den Glauben ergriffenen und von der Theologie erhellten Offenbarung verschiedenartige Auslegungen zuläßt, sowie in der Weise, wie sie ihre Philosophie einsetzen und welche Philosophie sie einsetzen. Wenn man die Unterschiede nicht übertreibt, wenn man sie mehr in der Akzentuierung als in der Problemabietung selbst sieht, kann man von Thomas sagen, daß er ein sachhaft-ontologisch-metaphysisches Denken pflegt, während Bonaventura personal-existential-eschatologisch denkt. Wenn man fragt, welche Denkweise im Ganzen der Theologie in höherem Maße gerecht wird, wird man nicht umhin können, Bonaventura den Vorzug zu geben, wengleich Thomas ihn in systematischer Hinsicht übertrifft.

Johannes Duns Skotus liegt in der Linie Bonaventuras, obschon man ihn nicht einfach als dessen Fortsetzer bezeichnen kann. Das von ihm ausgearbeitete Gedankenfeld überschneidet vielfach auch den von Thomas entfaltenen Ideenbereich.

¹⁾ E. Gilson, *Johannes Duns Scotus*, Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Düsseldorf, Schwann, 1959. Gr.-8°, 712 S. – Brosch. DM 48,—; Ln. DM 56,—.

²⁾ Vgl. etwa den Artikel *Duns Scoto* in dem sonst ausgezeichneten *Dizionario Ecclesiastico I* (1952) 917 f.

Zunächst scheint Duns Skotus Philosophie und Theologie stärker auseinanderzuhalten als Thomas. Während nach Thomas Philosophie und Theologie unter bestimmten Bedingungen den gleichen Gegenstand behandeln können, nämlich unter verschiedenen Aspekten, scheint Duns Skotus eine solche These völlig abzulehnen. Dabei scheint die Philosophie von ihm sehr reduziert zu werden. Wenn man jedoch genauer hinsieht, kann man beobachten, daß er nicht erstlich von dem Unterschied oder dem Gegensatz von Theologie und Philosophie, sondern der Philosophen und der Theologen spricht. Natürlich streift diese letztere Differenz auch die von den Denkern vertretenen Denkbereiche. So sagt er z. B., daß es Sache nicht der Philosophen, sondern der Theologen sei, das Dasein eines Unendlichen, d. h. eines Freien zu beweisen. Dieser Beweis wird jedoch nach ihm von den Theologen durch die natürliche ratio erbracht, d. h. durch die Methode der Metaphysik. Es gibt also, wie Skotus meint, rational beweisbare Wahrheiten, die den Philosophen unbekannt sind, die aber durch den Theologen metaphysisch bewiesen werden können. Die Philosophen haben viele Behauptungen aufgestellt, welche durch die natürliche ratio nicht bewiesen werden können, und haben vieles nicht gesagt, was durch die natürliche ratio bewiesen werden kann³⁾. So überrascht die Behauptung des Scotus nicht mehr, daß Paulus »unser Philosoph« sei⁴⁾. Ja, er steigert seine Meinung bis zu der Überzeugung, daß die Philosophen, also Aristoteles, Averroes, Avicenna, wenn sie in ihrem Bereich verbleiben, keines von jenen Problemen behandeln, welche den Theologen auf Grund der Offenbarung selbst aufgegeben sind. Falls sie es dennoch tun, geben sie vor, etwas natürlicherweise zu wissen, was sie nur aus dem religiösen Glauben wissen und wissen können. Sie verfälschen so die Philosophie. Skotus hat dabei vor allem Avicenna im Auge. Die Philosophen geraten bei solchen Grenzüberschreitungen immer in Aporien, da sie sich hierbei einem Gegenstand zuwenden, der für das Heil des Menschen bedeutsam ist und hierfür ist der Philosoph nicht zuständig. Umgekehrt nimmt Skotus für die Theologie in Anspruch, daß sie die Philosophie verbessert. Indem der Theologe sich der Philosophie verbindet, gibt er ihr neue Probleme auf und vermittelt ihr neue Erkenntnismöglichkeiten. Aristoteles und Averroes sind gute Philosophen. Avicenna aber ist ein besserer Philosoph, weil er, allerdings ohne es zu wissen, Theologie treibt. Folgender Text trifft die Meinung des Skotus genau, wenn er auch nicht in einem echten Werke steht: »Ex puris naturalibus multi catholici doctores perfectiorem conceptum habuerunt de deo quam aliquis philosophus«⁵⁾ Insbesondere können die Theologen mit Hilfe der natürlichen Vernunft die Freiheit Gottes erkennen, während die Philosophen sich ausschließlich in den Dimensionen des Notwendigen zu bewegen vermögen.

Man sieht: Duns Skotus weitet das Feld der Theologen außerordentlich aus. Sie bemühen sich legitim auch um solche Bereiche, in denen die ratio ihr entscheidendes Wort spricht. Umgekehrt wird das Bewegungsfeld der Philosophen ungewöhnlich eingengt. Letzlich ist seine Meinung nur verständlich aus der christlichen Tradition entstammenden Überzeugung, daß der religiöse Glaube eine reinigende und läuternde Funktion habe, derart, daß nur die vom Glauben geläuterte ratio imstande ist, die ihr immanenten Möglichkeiten zu realisieren, also das zu tun, wozu sie von ihrem Wesen her berufen ist.

Wenn man Duns Skotus einen Vorwurf machen will, kann man ihm keineswegs eine zu starke Trennung von Philosophie und Theologie nachsagen, sondern eine zu starke Verbundenheit und Einheit. Die Synthese von Philosophie und Theologie wird von ihm nicht aufgelöst, sondern überspannt, indem die Philosophie in hohem Maße in die Theologie einbezogen wird. Wenn auch der Bewegungsbereich der Philosophen reduziert wird, so doch nicht jener der Philosophie. Die Philosophie leistet jedoch vieles, was sie leistet, nur in der Hand der Theologen, nicht in jener der Philosophen. Der Theologe braucht die ratio, das Instrument des Philosophen. Wenn aber er es gebraucht, sieht er damit mehr und besser als der Philosoph. Man könnte seine Ansicht auch so formulieren: das Natürliche wird so intensiv in das Übernatürliche aufgehoben, daß es in die Gefahr gerät, darin aufzugehen.

II. Drei Einzelheiten

Wir wollen diese Denkspur in drei Dimensionen weiter verfolgen. 1. In der ersten liegt der Begriff der Univozität. Nach Skotus ist das Sein das Ersterkannte. Er beruft sich hierfür auf unser Bewußtsein. Er geht also von einem psychologischen Phänomen aus. Dessen Analyse führt jedoch zu erkenntnistheoretischen und metaphysischen Einsichten. Wir finden in unserem Bewußtsein den Begriff des Seins vor, ohne zunächst zu wissen, ob das Sein endlich oder unendlich ist. Der Seinsbegriff ist also nach ihm zunächst neutral gegenüber seinem Modus oder seiner Modalität, nämlich gegenüber Unendlichkeit oder Endlichkeit. Der Begriff des unend-

³⁾ Report. Paris. II d. 1 q. 3 n. 1.

⁴⁾ Ebda. IV d. 49 q. 2 n. 11.

⁵⁾ Quaestiones miscellaneae de formalitatibus, q. 5 u. 34 (Ausgabe Vives V, 402).

lichen Seins ist zwar der vollkommenste Begriff, insofern das endliche Sein nur als Teilnahme am unendlichen Sein verstanden werden kann, aber im Seinsbegriff stimmen Endliches und Unendliches überein. Ohne diese Annahme müßte man dem Skeptizismus verfallen. Während Thomas von Aquin überzeugt ist, daß man vom Seinsbegriff den Seinsmodus nicht so radikal abstrahieren kann, daß ein dem Endlichen und dem Unendlichen univoker Begriff herauskommt, ist die Univozität nach Skotus geradezu eine Bedingung der Erkenntnis des Unendlichen. Duns Skotus betont also den Zusammenhang (ohne freilich in pantheistischer Vermengung zu verfallen), während Thomas von Aquin den Unterschied unterstreicht (ohne in den Agnostizismus hineinzuschlittern).

Der von Skotus gelehrt Grundzusammenhang im Sein durchherrscht das ganze Feld der Wirklichkeit. Er tritt in einer besonderen Weise hervor im Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen. Nach Duns Skotus ist der Geist des Menschen auf Grund seiner Natur an sich fähig, das Intelligible, also zuletzt Gott zu schauen. Er unterscheidet sich mit dieser These wesentlich von Thomas von Aquin, denn nach diesem ist das menschliche Erkennen, da es ein Akt des sinnhaft-geistigen Menschenswesens ist, primär der Washeit in den körperlichen Dingen zugeordnet. Duns Skotus ist der Überzeugung, daß auch Gott dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, das Intelligible und zuletzt ihn selbst zu schauen, nicht schenken könnte, wenn ihm diese Fähigkeit nicht von Natur aus eigen wäre. Der *doctor subtilis* ist jedoch von einem so tiefgreifenden Realismus erfüllt, daß er unterscheidet zwischen der Fähigkeit unseres Geistes an sich und seiner Fähigkeit in dem jetzigen Zustand (*pro statu isto*). Von diesem sagt er folgendes: »Durch die Gesetze der göttlichen Weisheit ist bestimmt, daß unser Intellekt in seinem gegenwärtigen Zustande nur die Dinge begreift, deren Erkenntnisbilder in sinnlichen Vorstellungsbild aufleuchtet, und das mag der Fall sein als Strafe für die Erbsünde oder wegen des natürlichen Aufeinanderabgestimmtheits der Seelenkräfte in ihrem Vollzug, wie man denn auch sieht, daß die höheren Fähigkeiten sich mit derselben Sache befassen wie die niederen, wenn auch die einen und die anderen in vollkommenerer Weise tätig sind. Und tatsächlich spielen sie sich in uns so ab, daß von jedem Allgemeinen, das unser Intellekt zu erfassen vermag, auch unsere Vorstellungskraft aktuell immer ein individuelles Bild vor sich hat. Auf jeden Fall rührt dieses Aufeinanderabgestimmtheits, das in unserem gegenwärtigen Zustand tatsächlich besteht, weder von der Natur unseres Intellekts her, insofern er Intellekt ist, noch daher, daß er mit dem Leibe verbunden ist, weil, wenn dies der Fall wäre, der Intellekt dessen Aufeinanderabgestimmtheits auch in seiner Verbindung mit dem verklärten Leib nötig hätte, was jedoch falsch ist⁶⁾.«

Mit Recht betont Gilson, daß man diesen Text des Skotus kaum hoch genug anschlagen kann. Die Gottesschau ist nach ihm dem Menschen an sich natürlich. Sie ist ihm aber nicht absolut natürlich, nämlich nicht in der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Ordnung. Das Aufeinanderabgestimmtheits der höheren und der niederen Kräfte ist zwar natürlich. Die Art und Weise aber, wie es sich infolge der Erbsünde auswirkt, ist nicht mehr einfachhin natürlich. Es scheint vielmehr geradezu ein Aufstand der Sinnlichkeit gegen den Intellekt vorzuliegen, der es dem Intellekt verwehrt, ohne sinnliche Vorstellungsbilder zu erkennen. Wie man leicht ersehen kann, verlegt Skotus das Übernatürliche in den Bereich der göttlichen Gnadenhilfe, nicht wie Thomas in die Dimension der Erhebung über das Natürliche hinaus. Duns Skotus bewegt sich damit in der durch Augustinus und die Frühscholastik bestimmten Tradition, während Thomas mit seinem metaphysischen Begriff des Übernatürlichen eine neue theologische Epoche eingeleitet hat. Wenn Thomas den Unterschied des Übernatürlichen vom Natürlichen so klar herausarbeitet, daß der Zusammenhang und die Einheit nicht ebenso erkennbar wird wie der Unterschied, so vermag Duns Skotus die Einheit und den Zusammenhang so sehr zu betonen, daß die Verschiedenheit nicht ebenso deutlich wird. Skotus vertritt mit seiner These ein Anliegen, welches der heutigen Theologie die größten Anstrengungen abfordert. Er muß dafür freilich einen hohen Preis bezahlen. Ob er zu hoch ist, läßt sich nicht leicht entscheiden. Im Hintergrund scheint der platonische bzw. der neuplatonische Leib-Seele-Dualismus zu stehen bzw. der neuplatonische Augustinus. Von einer etwaigen Kritik an Duns Skotus wird die ganze augustianische Richtung der abendländischen Theologie mitbetroffen. Diese beschränkt bis Thomas von Aquin den Charakter des Übernatürlichen auf den Weg zum Ziele. Das Ziel selbst aber betrachtet sie als etwas Natürliches. In diesem Denken hat auch Skotus seinen Platz. Er ist daher in höherem Maße der abendländischen theologischen Tradition verhaftet als Thomas.

2. Für das Denken des Skotus ist weiterhin Konkretheit und Anschaulichkeit kennzeichnend. Darin drückt sich seine Beheimatung im englischen Empirismus aus. Diese Eigentümlichkeit soll an zwei Momenten erläutert werden, an seiner These vom Formalunterschied und an seiner Lehre von der *Haeccitas*. Was Skotus unter dem Formalunterschied versteht, ist trotz der zahlreichen Auslegungsversuche immer noch schwer zu fassen. Er liegt jenseits des realen

⁶⁾ Op. Ox. I d. 3q. 3 a. 4 n. 2f.

und des bloß gedanklichen Unterschiedes. Er ist objektiv, ohne real zu werden. Die Lehre vom Formalunterschied wirkt in die meisten theologischen Bereiche hinein. Sie gewinnt jedoch ihre größte Bedeutung in der Gotteslehre. Von der jüdisch-arabischen Philosophie und Theologie wurde den christlichen Theologen des Mittelalters das Problem von der Einheit und Vielheit in Gott vererbt. Thomas von Aquin nimmt bekanntlich einen virtuellen Unterschied zwischen den göttlichen Attributen an. Die Theologen des letzten Drittels des XIII. Jahrhunderts setzen sich mit dieser These auf die mannigfachste Weise auseinander. Duns Skotus erklärt ihr gegenüber, daß sie unsere Gotterkenntnis zum Agnostizismus verurteilt. Wenn diese Kritik auch übertrieben ist, so liegt ihr doch ein berechtigtes Anliegen zu Grunde. Er selbst führt aus, daß jede göttliche Eigenschaft das ist, was sie nach der das Wesen (die forma) darstellenden Definition ist, und sonst nichts. Die Weisheit ist Weisheit und nicht Gerechtigkeit. Das Wesen der einen ist nicht das Wesen der anderen. Man würde von Gott nichts mehr erkennen, wenn man nicht jede Eigenschaft in ihrem Eigen-Sinn bestehen ließe. Es ist der theologische Realismus und eine hohe Erkenntniszuversicht, von denen die skotische Formallehre genährt ist. Was sollte, so meint Skotus, dies für ein Gott sein, in dem Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe formal zusammenfallen. Auf der anderen Seite spürt er jedoch die Gefahr, welche seine These der Einheit in Gott bereitet. Nach seiner Meinung wird die Zerstörung der Einheit verhindert durch den Unendlichkeitscharakter eines jeden Attributes.

Als anderes Zeichen seiner konkreten Denkweise soll das Individuationsprinzip genannt werden. Dies ist nach ihm nicht wie bei Thomas die Materie, sondern die sogenannte *haecceitas*. Man kann sie als individuelle Differenz bezeichnen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die skotische *haecceitas* als einen *deus ex machina* versteht, der in einer ausgewogenen Denknut zu Hilfe gerufen wird, ohne wirklich Hilfe bringen zu können. Verständlich wird freilich in dieser skotischen Lehre die Individualität und das individuelle Profil des Individuums leichter als in anderen Versuchen.

3. Die Konkretheit und Anschaulichkeit des skotischen Denkens gipfelt auf in dem personhaft-existential-eschatologischen Charakter seiner Theologie. Schon der Begriff der Theologie ist hierfür äußerst aufschlußreich⁷⁾. Während nach Thomas von Aquin die Theologie primär der *theoria* dient, bietet sie nach Skotus die Richtschnur des Handelns. Sie ist nicht wie bei Thomas erst in zweiter Linie eine »praktische« Wissenschaft, sondern von Anfang an, von Haus aus und auf Grund ihres Wesens. Thomas bewegt sich mit seiner Ansicht von der Theologie in der durch die griechische Philosophie, namentlich durch Aristoteles eingeleiteten Tradition des abendländischen Erkenntnis-Verständnisses. Insbesondere ist die abendländische Universität von dem Ideal der Wahrheitserkenntnis um ihrer selbst willen geprägt. Duns Skotus hingegen steht mit seiner These mehr in der Vorstellungssphäre der Heiligen Schrift, welcher es nicht um theoretische Erkenntnisse, sondern um die Begegnung des Menschen mit Gott, um das herrscherliche und heilschaffende Handeln Gottes am Menschen geht.

Es braucht kaum noch einmal betont zu werden, daß solche Charakterisierungen keinen abschließlichen Charakter haben, daß es sich vielmehr um verschiedene Akzentgebungen handelt. Aber schon allein dadurch stellen die Theologien des Thomas und des Skotus verschiedene Verhaltensweisen gegenüber der Offenbarung dar.

Skotus ist in seiner Denkweise von zwei Motiven bestimmt. Zunächst ist er davon überzeugt, daß es sich bei der Offenbarung und deren wissenschaftlicher Erhellung immer und zwar unmitttelbar um das Heil handelt. Dabei vernachlässigt er das intellektuelle Moment keineswegs. Die Erkenntnisbemühungen vollziehen sich vielmehr nach den strengsten Regeln des Denkens. Das zweite Motiv ist seine Sorge um die Freiheit. Er meint, daß überall dort, wo primär der Intellekt herrscht, die Notwendigkeit herrsche, da der Intellekt auf Grund seiner Erkenntnisse den Willen zum Handeln nötige. Er sieht den Unterschied zwischen den Philosophen und den Theologen gerade darin, daß es die ersten mit dem Naturhaften zu tun haben, die zweiten aber mit der Freiheit. Wenn er die Interpretation der Theologie als der primär theoretischen Erkenntnis Gottes kritisiert, so wendet er sich hierbei allerdings nicht unmittelbar gegen die Philosophen, sondern gegen die Theologen. Die Philosophen konnten es nämlich nicht besser wissen. Die Theologen hätten es unter dem Einfluß der Schrift besser wissen können. »Wenn er (= Aristoteles) mit uns darin einig wäre, daß man das Ziel frei lieben können muß, recht oder unrecht, und daß es in der rechten Weise nur durch die Liebe geliebt werden kann, die der *ratio recta* entspricht, die nicht nur das Objekt zeigt, sondern es auch zu wählen vorschreibt, hätte er vielleicht auch zugegeben, daß eine solche Erkenntnis des Zieles praktisch bleibt. Wenn der Theologe den Entsatz des Aristoteles ablehnen muß, ist es also besser für ihn, nach den Regeln der Logik auch seine Schlußfolgerungen abzulehnen, als mit ihm in der Schlußfolgerung

⁷⁾ Für den Theologiebegriff des Skotus siehe Jos. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Eine historische und systematische Untersuchung (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters), Münster 1960.

übereinzustimmen, die er selbst nicht aufgestellt hätte, wenn er den Untersatz ablehnte, wie es der Theologe tut⁸⁾.« Auf Grund seines Theologiebegriffes bezeichnet Skotus als Gegenstand bzw. als »Subjekt« der Theologie nicht Gott an sich, sondern Gott für uns, den lebendigen Gott, der sich uns heilswirksam zuwendet, gerade unter dem Gesichtspunkt seiner Heilswirksamkeit.

Diese Beobachtung führt uns zu einer neuen wichtigen Feststellung. Der Gott des heilshaften Handelns ist der Gott der Freiheit. Die Schrift schildert ihn im Unterschied und Gegensatz zu dem aristotelischen Gott der Noesis noeseos als den Gott des Willens. Die Grundstruktur des Willens ist eben die Freiheit. Skotus wendet sich mit Entschiedenheit dagegen, daß Gott blinder Wille sei. Er ist ein vom Erkennen erleuchteter Wille. Das Erkennen übt jedoch keinen Zwang aus. Skotus sieht in dieser Feststellung den Hauptunterschied zwischen der griechischen Philosophie und dem Christentum. Für die griechische Philosophie ist nach seiner Meinung die Zwangsläufigkeit des Naturalismus charakteristisch. Wie die Freiheit die Grundstruktur des göttlichen Willens ist, so ist die Liebe dessen Inhalt. Gott handelt, wenn er handelt, immer als Liebe.

Wollte man die Lehre des Skotus mit einem der üblichen philosophischen termini charakterisieren, käme man in Verlegenheit. Sie ist weder Intellektualismus noch Voluntarismus. Sie steht vielmehr jenseits dieser Richtungen, indem sie das Anliegen der beiden in sich aufnimmt und aufhebt.

Eine Zusammenfassung findet die Meinung des Skotus in seiner Christologie. Er geht hierbei von der These aus, daß die Liebe, die Gott ist, eine geordnete Liebe ist. Gott will Wesen, die von ihm verschieden sind, nur in der Ordnung und in dem Maße, wie sie seiner Liebesabsicht entsprechen, und deshalb liebt er mehr, was ihm in der Ordnung der Liebe näher steht⁹⁾. »Ich behaupte also: An erster Stelle liebt Gott sich selbst; an zweiter Stelle liebt Gott sich in anderen, und diese Liebe ist geordnet; an dritter Stelle will Gott geliebt sein von jemandem, der ihn mit der größten und vollständigsten Liebe lieben kann, und hier spreche ich von einer Liebe zu sich selbst von außen her. An vierter Stelle sieht Gott die Vereinigung zwischen sich und diesem Wesen voraus, das ihm höchste Liebe zollt, selbst wenn unter den geschaffenen Wesen keines wäre, das die Liebe verraten hätte¹⁰⁾.«

Diese Liebestheologie führt Skotus zu seiner These vom Primat Christi in der geschaffenen Welt. Gottes Konzeption von der Menschwerdung ist für alles übrige grundlegend. Schöpfung und Erlösung sind die Folgen. Während bei Thomas die Menschwerdung in die theologische Wissenschaft eingebaut wird, entfaltet Skotus die gesamte Theologie aus der Menschwerdung. Insofern der göttliche Plan der Menschwerdung die Grundlage aller übrigen Gottespläne und die Ausführung des Menschwerdungsplanes die geschichtliche Krönung der Gotteswerke ist, hat die ganze Schöpfung personale Struktur. Man kann sie nicht durch das Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Ich und Es, sondern nur durch das Verhältnis von Ich und Du bzw. durch die Kategorie der Begegnung charakterisieren. Zugleich tritt in der Konzeption von der Menschwerdung das Eschatologische in Erscheinung. Wie sich nämlich die Schöpfung nach dem göttlichen Haushaltsplan auf das Kommen Christi hinbewegt, so ist das erste Kommen Christi auf sein zweites hingeordnet.

Innerhalb der personalistischen Gesamtstruktur der Schöpfung tritt die Kategorie der Begegnung in vielfältigen Formen hervor. Hierfür sind zwei Beispiele illustrativ. In dem Bereich der Gnade erscheint der Begegnungscharakter, der die Wirklichkeit durchherrscht, in der skotischen Formel von der Akzeption des Menschen durch Gott¹¹⁾. In dem Bereich der Eschatologie erscheint er in der skotischen Erklärung der visio beatifica. Während sie nach Thomas primär ein Akt des Intellektes ist, ist sie nach Duns Skotus primär ein Akt des Willens oder vielmehr der Liebe. Skotus ist weit von der Meinung entfernt, daß das himmlische Leben erstlich ein bewunderndes und beglückendes Anschauen der Herrlichkeit Gottes ist. Er vertritt vielmehr die These, daß es erstlich ein Austausch von Liebenden ist.

Eine besondere Rolle spielt die personalistische Denkweise des Skotus in der Dimension des Ethischen. In der Zeit der Verfermung des Skotus schrieb man ihm die Meinung zu, daß zwar die beiden ersten Gebote des Dekalogs Wesensgebote und daher unveränderlich, daß aber die übrigen acht Willkürgebote und daher veränderlich seien. Hiervon kann keine Rede sein. Duns Skotus sieht sich ebenso wie jeder Theologe vor die Tatsache gestellt, daß im Alten Testament Gott selbst gelegentlich von diesem oder jenem Gebot des Dekalogs dispensiert habe. Die Theologen geben hierfür verschiedene Erklärungen. Sie können auf keinen Fall behaupten, daß die acht Gebote des Dekalogs, für die göttliche Dispensen in Frage kommen, so sehr Wesens-

⁸⁾ Op. Oxon. prol. q. 4 a. 5 n. 23.

⁹⁾ Rep. Gavis. III d. 7 q. 4. Vgl. W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Skotus*, in: *Wissenschaft u. Weisheit* 22 (1959) 17—28.

¹⁰⁾ Ebda.

¹¹⁾ W. Dettloff, *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus*, Werl 1954.

gebote seien, daß sie mit absoluter und unverbrüchlicher Geltung ausgestattet sind. Skotus versucht folgenden Weg: Ausgang und Ziel alles menschlichen Handelns ist die Liebe. Infolgedessen kann von den beiden ersten Geboten auf keine Weise befreit werden, da sie unmittelbar die Liebe Gottes gebieten. Von allen übrigen Geboten hingegen muß man sagen, daß sie zwar der Liebe Gottes zu dienen geeignet sind und daß sie infolgedessen den Forderungen der Vernunft genügen. Sie sind in diesem Sinne vernunftgemäß und wesensgemäß. Man kann aber nicht von ihnen sagen, daß sie absolut und in jeder Situation der Liebe Gottes zu dienen vermögen. Sie sind nicht unbedingte Forderungen, welche aus dem Wesen Gottes als der Liebe mit Notwendigkeit abgeleitet werden können. Gilson interpretiert die Meinung Skotus folgendermaßen.

Alles, was Gott gebietet, ist gut, weil er es als geziemendes Mittel zu dem Ziel vorschreibt, das er erwählt hat; wenn Gott von dem dispensiert, was er geboten hat, heißt das nicht, daß das, was er geboten hat, nicht gut sei, sondern daß das, was er an seine Stelle setzt, im Hinblick auf dasselbe Ziel *hic et nunc* besser ist. Alle Gebote des Dekalogs sind also Naturgesetz im weiteren Sinne, und jeder Verstoß gegen irgendeines von ihnen verletzt dieses durch Gott in die Herzen geschriebene Gesetz; aber nur die beiden ersten Gebote sind notwendig an das einzig Notwendige gebunden: *nullus actus est bonus in genere ex solo obiecto nisi amare Deum, qui amor est obiecti per se volibilis et boni infiniti*. Die anderen sind nicht notwendig an sie gebunden, sie sind es jedoch tatsächlich durch die göttliche Weisheit, die genau das Gegenteil von einer Willkür ist. Die radikale Konvergenz alles endlich Guten in bezug auf das unendliche Gut könnte keine Ausnahme ertragen in einer Lehre, in der dies darauf hinausläufe, nicht allein die Natur, sondern die ganze Ordnung der Übernatur und der Gnade zu etwas Notwendigem zu machen. Hätte Duns Skotus sein Werk durch eine andere Lehre über das Sittengesetz gekrönt, dann hätte er im letzten Augenblick dem Nezzesarismus der »Philosophie«, den er immer bekämpft hatte, den Sieg überlassen.

Das Beispiel, das Duns Skotus gebraucht, macht das genügend deutlich: »Nehmen wir dieses Prinzip des positiven Rechts an: man muß in der Gemeinschaft oder im Staate in Frieden leben. Daraus folgt nicht notwendig: also muß jeder dort ein Eigentum besitzen, das von dem des Nachbarn unterschieden ist. Tatsächlich könnte der Friede im gemeinsamen Leben weiterbestehen, auch wenn alle die Güter dort gemeinsam hätten. Diese Folgerung ist nicht einmal notwendig, wenn man den Schwächen der Natur bei den zusammenlebenden Menschen Rechnung trägt. Trotzdem verträgt sich für schwache Naturen das Privateigentum besser mit dem sozialen Frieden. Schwache Menschen kümmern sich mehr um die Güter, die ihnen selber gehören, als um gemeinsame Güter; denn sie möchten sich lieber die gemeinsamen Güter aneignen als sie der Gemeinschaft und ihren Wächtern überlassen, woraus Streitigkeiten und Verwirrungen entstehen würden. So fließen bei fast allen Gesetzgebungen, obgleich sie ein Prinzip zulassen, das zur Begründung anderer Gesetze und anderer Rechte dienen könnte, die positiven Gesetze nicht einfach aus diesem Prinzip, sondern sie erklären und entwickeln es in manchen Einzelheiten, welche Entwicklungen mit dem universalen natürlichen Prinzip sehr gut im Einklang stehen¹²⁾.«