

Ein Franziskaner an der Schwelle zur Moderne

oder: Warum es sich lohnt, sich mit Johannes Duns Scotus zu beschäftigen

von P. Willibald Hopfgartner OFM¹



„Wissen in der Korrektur durch Weisheit“, so könnte man auch die Denkleistung unseres Mitbruders Johannes Duns Scotus überschreiben.

An den Universitäten gibt es neuerdings eine steigende Unzufriedenheit mit der nur auf die rasche Abwicklung eines Curriculums ausgerichteten Ausbildung. Dabei geht es nur um ein Wissen, das keine Aufmerksamkeit kennt für die es umhüllende Weisheit. Im Wissen um die „Sachen“ kommt aber der Mensch nicht vor, darin liegt eines der großen Probleme unserer Zeit. Erst die Weisheit stellt das Wissen in die Lebenszusammenhänge hinein und gibt dem Menschen das Gefühl eines Zuhauses in der Welt. Wissen allein ist „Windhauch“, sagt schon der Weise Kohelet im Alten Testament, und sein Zeitgenosse Aristoteles hebt hervor, dass der Mensch für das tägliche Leben zwar das nützliche Wissen braucht, dass aber erst in der Betrachtung der alles tragenden letzten Wirklichkeit sein Erkenntnisstreben ans Ziel gelangt.

I. Duns Scotus im Kontext der mittelalterlichen Philosophie

Das als „Doktorenfresko“ bekannte Wandbild in unserer Kirche² stellt uns eine wenig bekannte Periode unserer Ordensgeschichte vor Augen: als nämlich der Orden der Minderbrüder schon wenige Jahre nach dem Tod seines Gründers an den Universitäten Fuß fasste. Wie lässt sich das erklären? Die noch junge Institution der Universität entsprach dem Bedürfnis der mittelalterlichen Welt nach intellektueller Wahrheitssuche. Aber es gab unter den Menschen auch eine nicht weniger virulente existenzielle Wahrheitssuche: man verlangte nach Wahrheit und Echtheit im Glauben. Und diese fand ihr Ziel in den eben gegründeten Bettelorden der Heiligen Franziskus und Dominikus. Dieses „Amalgam“ von intellektueller und existenzieller Wahrheitssuche war der Grund dafür, dass ab nun für zwei Jahrhunderte die Bettelorden zur intellektuellen Führungsschicht Europas aufsteigen konnten.

1. Das Doktorenfresko in der Bozner Franziskanerkirche

Die ursprünglich 36, heute 21 Gelehrten des Freskos belegen zugleich eindrucksvoll ein Urteil des Historikers Johannes Fried, das die seit der Aufklärung stereotype Abwertung des Mittelalters auf den Kopf stellt: „Kaum ein Zeitalter war so sehr der Vernunft verfallen wie das Mittelalter.“³ In der Tat:

¹ Dieser Artikel erschien in „Austria Franciscana“ Nr. 4 (2009) S. 82-97

² Vgl. dazu vom Verfasser: Das Doktorenfries in der Bozner Franziskanerkirche. Ein Bildlexikon zur mittelalterlichen Universitätskultur. In: Der Schlern 80 (2006), Heft 6, 48-70

³ Fried, Johannes: Das Mittelalter. Geschichte und Kultur. München 2008, 349. Zur Vernunftkultur des Mittelalters vgl. auch Le Goff, Jacques: Die Geburt Europas im Mittelalter. München 2004

die „Fabrik des Wissens“ – wie man die Universität gerne bezeichnet – ist bereits als solche eine Erfindung des Mittelalters, und das, was die Aufklärung gerne sich selbst zugeschrieben hat, nämlich den „Mut, sich seines Verstandes zu bedienen“⁴, ist eine Frucht der mittelalterlichen Universitätskultur. Dem Studium an der Universität war nämlich, viel mehr als heute, die Einübung in das Widersprechen, die Dialektik also, eingeschrieben. Der Höhepunkt einer akademischen Karriere war eine öffentliche Disputatio, zu der nur die Besten zugelassen wurden. Man lernte zu widersprechen im Mittelalter!

Die Scholastik, wie man das mittelalterliche Denken wegen seiner schulmäßigen Aufarbeitung des Wissens nach dem Frage-Antwort-Schema auch gerne nennt, hatte Philosophie und Theologie zwar methodisch getrennt, aber in der Praxis immer zusammengeführt. Dafür grundlegend war die Methode des „Sic et Non“ (Ja und Nein), die verlangte, dass man jede wissenschaftliche Aussage der Überprüfung durch die gegenteilige Annahme unterzog. Nach diesem Muster wurde also gefragt: „Hat Gott die Welt erschaffen?“ (Was spricht dafür, was spricht dagegen?), „ist die Theologie eine Wissenschaft?“, „ist der Wille des Menschen frei?“ Immer mussten die Gründe für oder wider eine Antwort durchgegangen werden, und zwar so, dass man die aus der Tradition bekannten Antworten durchging und sie in die Formulierung der eigenen Antwort einbezog. Dies geschah mit Hilfe eines Basistextes, des *Liber sententiarum* des Petrus Lombardus (ca. 1090-1160, zuletzt Bischof von Paris), einer Zusammenstellung der wichtigsten Lehrmeinungen.⁵ Es gibt keinen der Gelehrten auf dem Fresko, der nicht einen solchen Kommentar zum Sentenzenbuch geschrieben hätte. Alexander von Hales (1185-1245) hatte es 1225 in Paris als verpflichtendes Lehrbuch eingeführt. 1236 war derselbe Alexander, bereits 60-jährig (!), in den Franziskanerorden eingetreten, gleichsam ein lebendiger Beweis dafür, dass die intellektuelle Wahrheitssuche zuletzt auf eine existenzielle Antwort aus ist.

Dieses auf öffentlichen Widerspruch vor Publikum ausgerichtete Schulsystem⁶ - dem ja stets ein Moment des Wettkampfs und des Schauspiels innewohnte - erhielt um 1200 mit dem Eindringen der Texte des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren Averroes und Avicenna eine steile Herausforderung. Ein neues philosophisches Weltbild - einschließlich einer „Theologie“ (Aristoteles hatte einen Teil seiner Metaphysik als Theologie bezeichnet) - stand dem von der Kirche seit einem Jahrtausend gelehrten Glauben kontrastiv gegenüber. Man hatte jetzt in Aristoteles bzw. seinen Kommentatoren eine alternative Theologie zur Verfügung, eine Theologie ohne Bibel! Mehrere kirchliche Verbote blieben wirkungslos. 1255 führte die Artistenfakultät die Lektüre der aristotelischen Texte sogar als verpflichtenden Lehrstoff ein. Und sofort traten die Professoren mit ungewohnten Thesen hervor: Siger von Brabant etwa (†1284 in Orvieto, auf dem Weg zum Papst ermordet), der mit der Theorie von der „doppelten Wahrheit“ schockierte (etwas kann philosophisch wahr und theologisch falsch sein und umgekehrt; es war schon der Ausweg des Averroes gegenüber

⁴ Diese Worte gebraucht Immanuel Kant in seiner berühmten Schrift: Was ist Aufklärung?

⁵ Zur Universität des Mittelalters vgl. Rüegg, Walter: Geschichte der Universität in Europa, Band I. München 1993. Darin besonders das Kapitel: Die Universitätslehrer (Jacques Verger, 139-159). Für die franziskanischen Aspekte vgl. Roest, Bert: A History of Franciscan Education (ca. 1210-1517). London-Boston-Köln 2000.

⁶ Genau das könnte die heutige Universität von der mittelalterlichen wieder lernen. Der Präsident der privaten Zeppelin-Universität in Friedrichshafen, Stephan Jansen, betont dass - im Gegensatz zur heute vorherrschenden widerspruchslösen Aneignung von Lehrbuchwissen - die eigentliche Aufgabe der Universität in der „Produktion von Dissens“ bestehe. Nur „am Widerspruch geschulte Lesemenschen“ seien in der Lage, sich in einer widersprüchlichen Wirklichkeit zurechtzufinden. (In: Ein Land verlernt das Lesen. ZEIT-Dossier, DIE ZEIT Nr. 47, 12.11.2009, 17-18)

dem alleinigen Wahrheitsanspruch des Koran gewesen!) und auf die Frage, ob die Demut eine Tugend sei, antwortete: „Nein.“

Jetzt schlug die Stunde der großen Vermittler Thomas und Bonaventura. Der Dominikaner Thomas suchte eine Vermittlung zwischen dem aristotelischen System und der kirchlichen Lehre. Der Franziskaner Bonaventura war zwar auch ein exzellenter Kenner des Aristoteles, aber blieb immer beim Vorrang der „knienden Theologie“ (Mystik) gegenüber der „sitzenden Theologie“ (rationale Durchdringung der Glaubenssätze). Durch diese zwei unterschiedlichen Arten von Theologie würden sich die beiden Orden unterscheiden, meinte er: „Die einen (i.e. die Predigermönche) widmen sich hauptsächlich der denkenden Durchdringung (*speculatio*) und erst dann der Salbung des Gebetes (*unctio*); die anderen (i.e. die Minderbrüder) widmen sich hauptsächlich der Salbung und dann erst dem Denken.“⁷

Mit dem Tod der beiden Großen, Thomas und Bonaventura, im selben Jahr 1274, brach die mit Mühe aufrechterhaltene Synthese auseinander. Bereits 1277 kam es zur spektakulären Verurteilung von 219 aus der arabisch-aristotelischen Philosophie entwickelten Thesen durch den Bischof von Paris, Étienne Tempier, die wenig später durch den Bischof von Canterbury, den Dominikaner Robert Kilwardby, für Oxford wiederholt wurde.⁸ Es ging dabei um so entscheidende Dinge wie die Gotteslehre (eine der Thesen bestritt unter Berufung auf die Einfachheit des Weltgrundes die Trinität), um die Bestimmung des Menschen (nur der Intellekt ist unsterblich, der Mensch ist sterblich), oder um das Verhältnis von Glaube und Vernunft (eine These sagte, der Glaube ist wissenschaftsfeindlich). Diese wenigen Beispiele zeigen, hier ging es um das Ganze des Glaubens. Was als Denkexperiment begonnen hatte, war mittlerweile zu einem philosophischen Lebensentwurf ohne Christentum geworden. Um etwas also, von dem man immer wieder sagen hört, dass es erst mit der Aufklärung beginnt...

Mit einem Verbot werden ja bekanntlich die Probleme selbst nicht aus der Welt geschafft. Man musste sie als Lehrer also so behandeln, dass man nicht unter das Verbot fiel und trotzdem die offen gebliebenen Fragen aufarbeitete. Das war nun die Stunde unseres Mitbruders Johannes Duns Scotus. Auf Aristoteles Bezug nehmend wollte er zeigen, wie aus der Offenbarung die besseren, d.h. stimmigeren Antworten auf die letzten Fragen abgeleitet werden konnten.

Seine Biographie⁹ ist auf der Grabplatte in der Kölner Minoritenkirche in vier einfachen Sätzen zusammengefasst: *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet.* („Schottland hat mich geboren, England mich aufgenommen, Frankreich mich ausgebildet, Köln hält meinen Leib (im Grabe) fest.“) Seine Geburtsstadt war die kleine Stadt Duns in Schottland, schon in frühen Jugendjahren kam er durch einen Onkel, der bereits Franziskaner war, zu den Minderbrüdern nach Oxford, wo er 1291 zum Priester geweiht wurde. Das ergibt dann das vermutliche Geburtsjahr 1266. Nach weiteren Studienjahren in Oxford und Paris beginnt er seine Vorlesungstätigkeit in Paris 1302,

⁷ Collationes in Hexaemeron (Das Sechstageswerk), XXII, 21f. Zitiert bei Iriarte, Lázaro: Der Franziskusorden. Altötting 1984, 122. Darin auch ein instruktives Kapitel über die mittelalterlichen Studien (121-132).

⁸ Vgl. die Darstellung dieses folgenreichen Ereignisses bei Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart (Reclam) 2000, 426-436.

⁹ Zu seinem Leben und Werk gibt es derzeit folgende Gesamtdarstellungen:

- Honnefelder: Ludger: Johannes Duns Scotus. München 2005 (Setzt ein hohes Maß an Vorbildung voraus)
- Ingham, Mary Beth: Johannes Duns Scotus (= Zugänge zum Denken des Mittelalters, 1) 2006
- Merino, Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico. Madrid 2007. (Der ehemalige Rektor der Franziskaner-Hochschule Antonianum in Rom bietet die zur Zeit beste Übersicht und schlägt auch immer wieder die Brücke zu aktuellen Problemstellungen. Schade, dass es noch keine Übersetzung gibt.)
- Boulnois, Olivier: Duns Scotus. Il rigore della Carità. Milano (Jaca Book) 1999.
- Sondag, Gérard: Duns Scotus. La Métaphysique de la singularité. Paris (J. Vrin) 2005

die aber schon ein Jahr später endet, weil er sich weigert, eine von König Philipp IV. dem Schönen verlangte Verurteilung von Papst Bonifaz VIII. zu unterschreiben. Johannes ging wieder nach England, kehrte aber bereits 1304 (nach dem Tode von Bonifaz) wieder nach Paris zurück. 1307 wurde er nach Köln geschickt, um dort ein Ordensstudium aufzubauen, starb aber schon das Jahr darauf, im Jahr 1308, im Alter von erst 42 Jahren. Am 20. März 1993 wurde er von Papst Johannes Paul II. selig gesprochen.

Sein Werk umfasst eine dreifache Fassung des Sentenzenkommentars (Lectura, Reportatio, Ordinatio), Kommentare zu einzelnen Schriften des Aristoteles, Quaestiones disputatae, Collationes und die Abhandlung über die Existenz Gottes (Tractatus de primo principio) sowie eine Sammlung von Abhandlungen unter dem Titel Theoremata.¹⁰

Der Scotismus bildete das alternative philosophisch-theologische Modell zum Thomismus der Dominikaner-Schule bis herauf zum Konzil von Trient (1545 – 1653), für dessen antiprotestantische Zielsetzung der Thomismus geeigneter erschien. So geriet Duns Scotus immer mehr in den Hintergrund. Erst im Gefolge der dogmatischen Erklärung zur „Unbefleckt empfangenen Gottesmutter Maria“ durch Papst Pius IX. (1854), die wesentlich der theologischen Denkleistung des Duns Scotus zu verdanken ist, kam es zu einer allmählichen Wiederentdeckung des schottischen Franziskaners. Seit 1950 ist die durch die Ordensleitung geförderte kritische Werkausgabe im Gang.

2. Das Franziskanische am Denker Johannes Duns Scotus

Lange Zeit galt unser Mitbruder als jemand, dessen scharfsinnige Untersuchungen innerhalb der franziskanischen Welt einen Fremdkörper bildeten. 1920 behauptete ein französischer Gelehrter sogar: „Scotus hat ganz und gar vergessen, was die bleibende Schönheit des hl. Franziskus ausmacht: Liebe zu den Menschen und zur Natur.“¹¹ Aber genau das Gegenteil davon sagt, fast 100 Jahre später, niemand geringerer als Papst Benedikt XVI. in seinem Brief an den Scotus-Kongress in Köln aus Anlass des 700. Todestages: „Da Wir von Beginn unserer Amtsführung an vor allem die Liebe gepredigt haben, die Gott selbst ist, nehmen Wir mit Freude wahr, dass die Lehre dieses Seligen dieser Wahrheit einen einzigartigen Platz einräumt, einer Wahrheit, von der Wir meinen, dass sie in unserer Zeit in höchst dringlicher Weise zu erforschen und zu lehren ist.“¹²

Man kann Duns Scotus als Denker der Liebe jedoch nicht verstehen ohne die Wirkung, die das Lebensbeispiel des hl. Franziskus auf seinen Jünger und auf seine ganze Epoche ausübte. Der große

¹⁰ In (zugänglicher) deutscher Übersetzung liegen vor:

- Abhandlung über das Erste Prinzip. Tractatus de Primo Principio. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Wolfgang Kluxen. Mit einem Vorwort und einer aktualisierten Bibliografie von Ludger Honnefelder und Hannes Möhle. 4., aktualisierte. Aufl., Darmstadt 2009
- Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie. Lateinisch - Deutsch. Herausg. und übersetzt von Hans Kraml, Gerhard Leibold, Vladimir Richter (Meiner) Hamburg. 2000
- Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz. Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Joachim R. Söder (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters) Freiburg 2005
- Duns-Scotus-Lesebuch, hg. von Herbert Schneider, Marianne Schlosser, Paul Zahner. Mönchengladbach (B. Kühnle Verlag) 2008. Nach einer Darstellung von Leben und Werk werden 21 kurze Texte in z.T. ausführlicher Kommentierung vorgestellt.

¹¹ Zitiert in Mulholland, Séamus: Duns Scotus, Life and Writing Career. In: A Pilgrimage Through the Franciscan Intellectual tradition, edited by André Cirino OFM, Josef Raischl SFO. Canterbury 2008, 146

¹² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20081028_duns-scoto_ge.html

Kunsthistoriker Henry Thode, dessen Buch „Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance“ 1888 (also vor 120 Jahren schon!) erschienen ist, hat bereits den Zusammenhang zwischen dem Beispiel des Franziskus und dem neuen Weltverhältnis, das in der Renaissance zum Ausdruck kommt, erkannt. Im Letzten, so Thode, liegt das Neue des Franziskus darin: „[E]r hat die Religion mit der Natur versöhnt, die Einheit zwischen beiden hergestellt. Die Liebe füllte den Abgrund aus, der unübersteigbar zwischen Gott und der Welt zu gähnen schien.“¹³ Wir können ergänzen: Es ging nicht nur um den Abstand zwischen Welt und Gott, sondern zwischen Mensch und Mitmensch, Mensch und Natur.

Genau dieses Lebensbeispiel des Franziskus bringt Duns Scotus in der Sprache der argumentierenden Vernunft zur Geltung. Das möchte ich an den drei großen Themen Welt, Mensch, Gott darzustellen versuchen.

II. Die Welt des Denkers Johannes Duns Scotus

1. Der Zauber des Besonderen

Für die Christen ist die Welt die Schöpfung Gottes. Was aber bedeutet das? Die Welt ist nicht ewig. Das Gegenteil davon, nämlich dass sie ewig sei, war die Auffassung des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren. Der griechische Philosoph hatte gelehrt, dass die Materie gleich ewig ist wie der sie ordnende Geist, der *Nous*. Indem der menschliche Geist das Notwendige erkennt, ahmt er den göttlichen Geist nach. Die Konsequenz davon lautet: Wissenschaft gibt es nur dort, wo wir aus den Beobachtungen ein Gesetz folgern können. Nur das notwendig immer Wiederkehrende kann gewusst werden. Man nennt das den griechischen Neozestitarismus. Das wegen seiner Notwendigkeit Berechenbare (wie der Lauf der Gestirne) ist die eigentliche Wirklichkeit. Ähnlich war es schon bei Platon: die alle Exemplare einer Art bzw. Gattung umgreifende Idee ist die eigentliche Wirklichkeit, das konkrete (materielle) Exemplar nur ihr Abbild.

Eine solche Abwertung des Konkreten zugunsten des Allgemeinen widerstrebt dem schottischen Philosophen. Von Franziskus her hatte er einen anderen Zugang. Franziskus hatte, wie wir wissen, von den Geschöpfen als „Brüdern und Schwestern“ des Menschen gesprochen. Diese poetische Bezeichnung war natürlich wissenschaftlich unbrauchbar. Sein Jünger will aber die Liebe des Franziskus zu den Geschöpfen, so wie sie dem Menschen konkret vor Augen treten, auch in der Wissenschaft nicht preisgeben.

Scotus unterscheidet darum zwei Arten der Erkenntnis: die intuitive, die das Einzelne berührt, und die begriffliche Erkenntnis durch Abstraktion für das Allgemeine. Der ersten gilt seine Aufmerksamkeit. Und so prägt Scotus für dieses Besondere in allen Dingen einen Begriff, für den er Berühmtheit erlangt hat: die *haecceitas*, die *Dieses-heit*. Das Individuelle hat, so unser Mitbruder, einen höheren Rang an Vollkommenheit als die entsprechende Art oder Gattung. Ein Beispiel: „Titus“, der Berner Sennerhund unserer Bozner Nachbarsfamilie, gefällt den Kindern zwar aufgrund seiner Rasse. Aber die Rasse können sie nicht streicheln und nicht lieben, das geht nur mit dem konkreten Hund.

Führen wir diese Erkenntnis noch etwas weiter aus: Alle Dinge haben ihren Wert in ihrer Besonderheit. In der Schöpfung, im „Reich der Natur“, gibt es keine Kopie. Duns Scotus spricht deshalb von der Besonderheit als *ultima realitas entis*, als letztem Grund der Wirklichkeit, auf dem alles ruht. Man wird den Dingen nicht gerecht, wenn man in ihnen nur die Spielart (Akzidenz) von etwas Allgemeinem sieht, einer *natura communis*, wie man im Mittelalter sagte. Wie neu diese Erkenntnis zur

¹³ 4. Auflage, Berlin 1934, 79

Zeit des Duns Scotus war, verstehen wir, wenn wir hören, dass Thomas von Aquin lehrte, dass das Besondere erst durch die jeweilige Materie zustande kommt. Also durch Größe, Gewicht, Farbe etc., d. h. durch materielle Unterschiede auch noch im Kleinsten. Aber das Materielle kann nicht der eigentliche Grund der Unterschiedenheit sein, meint Duns Scotus, denn das würde ja heißen, dass man sich durch die Quantität in der jeweiligen Besonderheit verändert. Wir bleiben aber die Gleichen, ob wir nun 10 kg mehr oder weniger wiegen. Die individuelle Besonderheit ist tief in mir selbst verankert, sie ändert sich nicht mit meiner materiellen Beschaffenheit. Wir haben auch nicht *eine* Seele, sondern *diese* ganz bestimmte Seele, und aufgrund ihrer wesenhaften Individualität wird auch der ganze Mensch mitsamt der Materie seines Leibes individuell.

Damit ist aber noch ein anderer Gedanke verbunden: Die unverwechselbare Eigenart ist zugleich das eigentliche Fundament der Liebe. Ein Mann liebt seine Frau, nicht weil sie die allgemeinen Merkmale des Frauseins verwirklicht, sondern weil sie diese Frau ist. So sehen wir, die *haecceitas* ist Ursprung für all das, was uns aus der Welt überrascht, hinreißt, und beglückt. Sie sorgt dafür, dass der Blick des Künstlers auf die Dinge sich nie erschöpft und die Liebenden sich immer neu erleben.

Das, was die Welt lebendig macht, was uns immer wieder neu fasziniert, kommt aus der *haecceitas*. Für uns Heutige liegt der Wert dieser Hervorhebung des Individuellen aber vor allem darin: sie ist anti-ideologisch. Ideologien sind ungerecht, weil sie vereinfachen und einebnen. Sie unterwerfen die stets komplexe Wirklichkeit einigen wenigen Begriffen. Aber der Blick auf das Besondere steht der Gerechtigkeit näher. „Jedem das Seine!“ lautet nicht umsonst ein altes Prinzip der Gerechtigkeit. So führt ein direkter Weg von der Poesie des Sonnengesangs des Franziskus (dankbarer Lobpreis der Geschöpfe) zu der in der *haecceitas* formulierten Würdigung der Existenz der einzelnen Geschöpfe.¹⁴

Um keinen falschen Eindruck zu erzeugen: Scotus übersieht nicht die Bedeutung der Erkenntnis der in jedem Seienden vorhandenen wesenhaften und gesetzlichen Ordnung. Er betont, dass wir es im Falle der *haecceitas* mit einer Formaldistinktion zu tun haben, d. h. mit einer Unterscheidung, die wir zwar methodisch treffen; aber die *haecceitas* geht in Wirklichkeit immer einher mit dem spezifischen allgemeinen Wesen, an dem die Seienden teilhaben.

2. Was in der Welt ist, muss nicht, aber kann sein...

Wir haben uns daran gewöhnt, dass uns die Wissenschaften die Welt erklären mit Hilfe der Gesetze, die sie gefunden haben. Daraus entsteht ein Weltbild, das geprägt ist vom Gedanken der Notwendigkeit. Die Wissenschaften zeigen uns den „Kausalnexus“ auf, der zwischen den Dingen herrscht. Das war auch bereits der Grundgedanke der arabischen Aristoteliker des Mittelalters, mit denen sich unser schottischer Meister auseinander setzte. Der eherne Lauf der Gestirne galt ihnen als sichtbarer „Beweis“ der auf Notwendigkeit beruhenden Ordnung des Kosmos. Nur unterhalb der Gestirne, so sagten die Griechen, erleidet die gesetzmäßige Bewegung manche Einbußen, da ist sie nicht mehr so vollkommen. Hier gibt es den „Zufall“. Diesen Zufall nannten die mittelalterlichen Philosophen „Kontingenz.“ Die Kontingenz braucht nicht bewiesen zu werden, sie ist evident. Der Alltag bestätigt es uns auf tausendfache Weise. Das Wenigste von dem, was uns täglich begegnet, entspricht einem Gesetz, „muss“ also so sein. Die Kontingenz sagt, dass zwar alle Dinge so sein *können*, wie sie sind, aber nicht *müssen*. Zählen sie deshalb weniger für uns? Natürlich nicht. So wendet sich unser Denker von einer abwertenden Sicht der Kontingenz ab.

¹⁴ „There is, I believe, a relationship between the mystical poetry of Francis ‚democratisation‘ of all creation, an Scotus‘ ‚democratisation‘ of existence.“ (Mulholland, Seamus: Duns Scotus and the *Canticle of Sir Brother Sun*. In: A Pilgrimage... [Anm. 10], 167-182, 172.

Für ihn ist die Kontingenz ein wesentliches Merkmal der geschaffenen Dinge. Das absolute Sein Gottes hat keine Grenzen und unterliegt keinerlei Einschränkungen. Das kontingente Sein ist zwar wirklich, aber nicht notwendig. Wie aber das absolute Sein Gottes und das kontingente Sein miteinander „auskommen“ können, haben die arabischen Denker, die ja von Aristoteles ausgehen, nicht befriedigend bestimmen können. Sie haben zwar Gott als die erste Ursache aller Dinge erkannt, aber seine Beziehung zu den geschaffenen Dingen nicht klären können. Die Konsequenz davon war ein starres Notwendigkeitsdenken, das noch drei Jahrhunderte später den Philosophen Baruch Spinoza (1632-1677) fasziniert hat. Und auch heute gibt es die Faszination, einmal zur Formulierung einer „Weltformel“ zu kommen und damit die den ganzen Kosmos umspannende „Notwendigkeit“ zu erfassen. Scotus macht bei solchen Gedanken nicht mit.

Denn das christliche Denken ist als solches Schöpfungsdenken. Scotus: Gott hätte auch eine ganz andere Welt erschaffen können, aber „er hat aus den Möglichkeiten ein bestimmtes Set ausgewählt.“¹⁵ Es geht aber um noch mehr: „Der Umstand, dass der Schöpfer eine beliebige Zahl anderer Welten hätte schaffen können, lässt die Existenz dieser Welt als einen Akt göttlicher Liebe und Großzügigkeit erscheinen.“¹⁶ Es ist wie bei einem Kunstwerk: Der Künstler hat sich für „dieses“ entschieden, das wir vor uns sehen, nicht weil ihm ein anderes nicht möglich gewesen wäre, sondern weil es ihm so gefallen hat. Die Welt ist nicht notwendig da, sondern ihr Grund ist die Freiheit und Liebe des Schöpfers. Und deshalb ist sie auch so unendlich vielfältig!

Für die Geschöpfe heißt das, sie sind im Innersten bestimmt vom Schöpfungsakt Gottes. Und was ihre (kontingente!) Entwicklung betrifft, so würde man im Sinne des Scotus, aber mit Blick auf Darwin, sagen können, erfolgt diese innerhalb eines Möglichkeitsspielraums, den Gott allem Geschaffenen mitgegeben hat.¹⁷ (Das ist etwas Anderes als das Intelligent Design, von dem heute viel die Rede ist, und das dem Uhrmacher-Gott von Leibniz näher steht als dem Gedanken von Scotus). „Warum ist überhaupt etwas, und nicht nichts?“ fragten die Philosophen. Den Abgrund dieser Frage hält nur jemand aus, der vom biblischen Schöpfungsbericht herkommt. Und nur die freie und liebende Schöpfungstat Gottes kann darauf die Antwort geben. Scotus gründet darauf ein neues Weltbild: „Wenn die Wirklichkeit kontingent ist, kann das Allgemeine nicht schöpferisch sein. Jetzt sind die Individuen die Kerne und Zentren der Wirklichkeit. Das Notwendigkeitsdenken ist der Meisterfehler, die adäquate Kontingenzt heorie der Meisterzug.“¹⁸ Und Scotus hat ihn ausgedacht.

III. Was ist der Mensch?

1. Menschsein als letzte Einsamkeit

„Was ist der Mensch?“ Diese Frage ertönt schon in den Psalmen des Alten Testaments (Ps 8, 5; 144, 3: „Herr, was ist der Mensch, dass du an ihn denkst?“) und klingt in vielen Texten der Dichter und

¹⁵ So der Philosoph Walter Hoeres in seinem Referat bei der Scotus-Tagung in Köln im November 2008. Dazu der Tagungsbericht des Verfassers in: *Wissenschaft und Weisheit* 71/2 (2008), 274-278.

¹⁶ Ingham, M. B. (Anm. 7), 33.

¹⁷ Unschwer ist die Vorwegnahme der Schöpfungstheologie von Teilhard de Chardin (1881 – 1955) zu erkennen. Christian Kummer fasste deren Grundsätze so zusammen: „Der Schöpfer macht keine Dinge, sondern er macht, dass sie sich machen. Er ermöglicht die Dinge, aber dirigiert sie weder, noch bastelt er sie zusammen. Gott schafft keine Kreaturen, er verleiht Kreativität.“ (In: *CiG* 45 /2009, 510).

¹⁸ Vos, Antonie: *Individualität, Offenbarung und philosophia christiana*, in: Schneider Herbert (Hg.): *Wie beeinflusst die Christuserfahrung das franziskanische Verständnis der Person?* (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie) Mönchengladbach 2004, 55-75, 71.

Philosophen nach. Genauer gesagt müsste die Frage eigentlich lauten: „Wer bin *ich*?“ Denn der Mensch existiert ja nicht in seinem allgemeinen Wesen, sondern ganz konkret, im Ich und Du. Darum stellt sich die Frage: Lässt sich der Mensch als Teil von etwas Anderem genügend bestimmen? Als Ausformung von Natur (Lebewesen), oder Geist? Oder weiter: Ist der Mensch nur eine Mischung von Teilen, von Wasser, Mineralstoffen, Chromosomen, Genen – eine am Ende zufällige Mischung von Dingen, die schon vor mir da sind? Das würde dann darauf hinauslaufen, dass der Mensch von Dingen her definiert wird, die nicht Mensch sind. Das ist das Dilemma der Frage „Was ist der Mensch?“ Das griechische Denken hatte darauf keine Antwort geben können, denn nach ihm „ist die nicht-persönliche Ordnung des Logischen höher als das, was persönlicher Art ist.“¹⁹ Duns Scotus antwortet auf die Schwierigkeiten mit einer ebenso einfachen wie packenden Antwort: Der Mensch, sagt er, ist „innerste Einsamkeit“ (*ultima solitudo*).

Dieses Wort ist wie das Durchbrechen einer Schallmauer, hier haben wir das Allgemeine hinter uns gelassen haben, jeder befindet sich hier bei sich selbst, und zugleich ist in diesem Wort doch von allen die Rede. Hier geht es nur um den Menschen, und nicht darum, ihn durch etwas Anderes zu erklären. Dieses Wort sagt, der Mensch ist im Letzten mit nichts Anderem vergleichbar, er ist nicht Teil von etwas Anderem, in das er wie in ein Puzzle eingefügt werden kann. Ich möchte es zugespitzt sagen: Es wird nie ein Lexikon geben, in dem ein Mensch sich selbst erklärt findet. Der Mensch muss es aushalten, er und nur er selbst zu sein. Das ist ja das Hauptproblem: der Mensch möchte sein Rätsel irgendwo gelöst finden. Franz Kafka sagte es in einem seiner unvergleichlichen Aphorismen: „Du bist die Aufgabe. Kein Schüler weit und breit“²⁰, [d. h. der deine Aufgabe löst und dir sagt, wer du bist].

Aber zugleich liegt in dieser Unverwechselbarkeit der Grund der Menschenwürde. Jeder Mensch ist in seinem Wesen und seiner Eigenart ganz und gar einzigartig. Jeder Mensch trägt als Geschöpf Gottes ein Geheimnis in sich, das nur ihm gehört. Um dieses Geheimnisses willen gebührt ihm Achtung. Und keine anderen Bestimmungen können dieses Geheimnis wegnehmen: Geschlecht, Rasse, Milieu, Krankheit, Straftaten – das alles kann die innerste Besonderheit eines Menschen nicht wegnehmen, auch nicht mindern, so dass jemand als ein geringerwertiger Mensch eingestuft werden dürfte.

Gerade diese Konsequenz der Definition des Scotus lässt uns ihre franziskanische Herkunft erkennen. Hier haben wir, auf den Begriff gebracht, die ehrfurchtsvolle Annäherung, die Franziskus jedem Menschen, vom Aussätzigen bis zum Sultan zuteil werden ließ. Für Franziskus ist der Mensch nie in erster Linie Teil von etwas Anderem, einer Kategorie, der er angehört (der Aussätzigen, der „Ungläubigen“, der Fürsten etc.). Für Franziskus ist der Mensch Träger eines Geheimnisses tief in ihm selbst. Die „letzte Einsamkeit“ ist also eine Erfahrung, die mich auf mich selbst zurückverweist; mich aber zugleich wesentlich auf den Anderen hin verweist. Der Mensch als Person ist innerlich auf andere Personen bezogen. So haben wir ein wahrhaftes Paradox vor uns: Wir erfahren uns in unserer tiefsten Besonderheit bzw. Einsamkeit und entdecken darin zugleich unsere Hinordnung auf den Anderen. Der für die ganze moderne politische Theorie fundamentale Begriff der Solidarität hat - fast möchte man sagen paradoxerweise - in der *ultima solitudo* seine Grundlage.

Wäre dem nicht so, wäre die Zuwendung zum Anderen eine reine Frage eines Einfalls oder einer Gestimmtheit, über die ich souverän und nach Laune bestimmen könnte. (So wie die Katzen, bei denen man auch nie recht weiß, wann sie einen wollen, wann nicht.) Weiter gedacht: Aus tiefem Alleinsein heraus aufeinander zu leben: Ist das nicht das Wesen der Ehe? Die Einsamkeit ist wie das

¹⁹ Vos, Antonie, [Anm 17], 71.

²⁰ Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg, Nr. 22 (In: Das Franz Kafka Buch, mit einem Nachwort von Jürg Amann. Frankfurt 1983, 92)

Trampolin, von dem aus ich immer wieder neu abspringen muss (oder kann), um den Anderen zu erreichen.

Aufgrund der „letzten Einsamkeit“ ist der Mensch auch ein schöpferischer Mensch. Aus ihr entstehen immer neu alle jene Fragen, wie sie in Literatur, Kunst, Musik und Philosophie zum Ausdruck kommen. In der Kunst liegt ein letzter Ernst, der ohne die *ultima solitudo* nicht zustande käme. Nur aus der wesenhaften Einsamkeit heraus ist die Beglückung durch Einheit, Gemeinschaft, Austausch denkbar und erlebbar.

Und im Letzten ist in dieser innersten Einsamkeit auch die Ausrichtung auf Gott verankert, die von der Theologie so genannte *potentia oboedientialis*, das Hören-Können auf Gott. Gäbe es diese Einsamkeit nicht, der Mensch würde Gottes nicht wirklich bedürfen. Und so gäbe es dann keine existenzielle Erlösungsbedürftigkeit, ja auch keine Begründung für die letzte Beglückung des Menschen in der *visio beatifica*, der beseligenden Anschauung Gottes in der ewigen Herrlichkeit. Wenn nicht klar wird, dass das Ich wesentlich dazu bestimmt ist, von einem „Anderen seiner selbst“ (Hegel) erfüllt zu werden – weil es erst in der Erfüllung ganz es selbst sein kann – dann kann das „Leben in Fülle“, das der Glaube anbietet, nicht begründet werden.

2. Der Wille und seine Freiheit

In eindrücklicher Weise hat der Apostel Paulus vom Problem gesprochen: „Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will“ (Röm 7,18b-19). Gegenüber einer solchen Aussage klingen die philosophischen Aussagen über den Willen des Menschen meist ziemlich wirklichkeitsfremd. Das war wohl auch die Empfindung unseres schottischen Meisters. Duns Scotus war einer der ersten, der sich kritisch mit der bis zu seiner Zeit vorherrschenden Meinung auseinandergesetzt hat, der gemäß der Wille im wesentlichen nichts anderes ist als ein Organ der Vernunft zur Umsetzung ihrer Einsichten. Der Wille ist jedoch für Scotus das Organ des „Selbst“, und damit das eigentliche Organ der Freiheit.²¹ Diese Auffassung wird darum als Voluntarismus bezeichnet.

Die Überlegung des Duns Scotus zu diesem Punkt geht aber noch weiter: Mit der Vernunft erfassen wir den Wert, den etwas hat; aber erst durch den Willen setzen wir diesen Wert in Beziehung zu uns selbst. Von daher das häufig gehörte Argument: „In der Theorie ist das richtig (d. h. in der „vernünftigen“ Ordnung), aber praktisch (d.h. für meine Entscheidung) kann ich das nicht annehmen.“ Erst der Wille macht die Wertung, die wir einer Sache gegenüber vorgenommen haben, „operativ“. Durch den Willen steuert der Mensch sich selbst. So bildet der Wille die Basis für die Freiheit und damit für die moralische Entscheidung. Der Wille ist es, der die von der Vernunft angebotenen Gründe akzeptiert und sich an sie bindet. Es ist nicht die Vernunft, die den Willen bindet. Das heißt aber nicht, dass der Wille der Vernunft grundsätzlich widerstreitet, oder dass er „irrational“ wäre.²² (Das haben seine Gegner dem Scotus zu Unrecht vorgeworfen.) Die Erkenntnis lenkt den Willen nicht, aber sie zeigt ihm die Möglichkeiten für die Wahl, die er hat. Die Ausübung der Wahl ist der eigentliche Akt der Freiheit (*potestas sui ipsius*). Darum ist für Scotus der Mensch durch den Willen vor allem ein Vernunftwesen. Der freie Wille ist „kein Zufallsgenerator“, er erreicht

²¹ Praxis est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione... (*Lectura*, Prologus 134)
Das Handeln ist die Leistung eines anderen Vermögens als des Intellekts, nämlich eines Vermögens das (zeitlich) nach der Einsicht kommt.

²² Auch in diesem Falle handelt es sich wieder um eine formale Unterscheidung (Formaldinstinktion): Vernunft und Wille müssen formal unterschieden werden, real aber sind sie untrennbar.

sein Wesen, „wenn er sich an nichts anderes bindet, als was er als gut erfasst hat.“²³ Der Wille kann nämlich über das natürliche Glücksverlangen des Menschen, über die *affectio commodi* oder Zufriedenheit (wie es Aristoteles darlegt) hinausgehen. Denn im Glücksverlangen ist der Mensch wesentlich auf sich selbst bezogen. Über sich hinaus geht das Streben des Menschen bei der Gerechtigkeit und in Liebe und Freundschaft.²⁴ Dabei bestimmt die Gerechtigkeit den Willen, in geordneter Weise zu lieben. Für Scotus ist die geordnete Liebe die Vollendung menschlicher Rationalität.²⁵

Man kann das alles an einem bekannten biblischen Beispiel verdeutlichen, in der Geschichte von der Berufung des reichen Jünglings (Mt 19,16-30). Wir hören, dass der junge Mann sich an die vernünftigen und religiösen Gründe (die Gebote!) gehalten hat. Für das, was Jesus ihm vorschlägt („Verkaufe deinen Besitz... und folge mir nach“), dafür kann er seinen Willen nicht „motivieren“. Da könnte sich nur ein Wille durchsetzen, der einem Ruf der Liebe folgt. Scotus weiß, alles, was Gott vom Menschen will, geht über die Gründe hinaus, die die Vernunft in Anschlag bringt. Der Wille ist das Organ, das die von Gott angebotene Alternative, über das Normale hinaus zu gehen, ergreifen kann. Im Letzten aber nur, wenn er von der Liebe bewegt wird. Hier wird auch die Brisanz des Gebotes der Gottesliebe deutlich. Eine rational durchdachte Ethik kann nämlich nicht daran vorbei, dass Gott, wenn er das höchstmögliche Denkbare ist, auch in höchstem Maße liebenswert ist.²⁶ So lautet der „kategorische Imperativ“ des Scotus denn auch: *Deus diligendus est.*²⁷

IV. Das Geheimnis Gottes

Einer der schönsten Texte des schottischen Meisters ist sein Gebet zu Beginn des I. Kapitels seiner Abhandlung „Über das erste Prinzip“, wo er darum bittet, den Gottesnamen, der dem Mose geoffenbart wurde (Ex 3,14), recht zu verstehen: „Deinen geheiligten Namen eröffnetest du in der Antwort: Ich bin der ich bin. Du bist das wahre Sein, Du bist das ganze Sein. Dies glaube ich, dies, wenn es mir möglich wäre, möchte ich wissen. Hilf mir Herr, bei meinem Forschen danach, zu welchem Maß an Erkenntnis vom wahren Sein, welches du bist, unsere natürliche Vernunft gelangen könne, anfangend von dem [Wort] Seiend, welches Du von Dir ausgesagt hast.“²⁸

²³ Freyer, Johannes Baptist (Rektor der Universität des Franziskanerordens in Rom) auf dem Scotus-Kongress, vgl. Anm. 12

²⁴ Ingham, Mary B., (Anm. 8), 110.

²⁵ Ebd., 38 und 41.

²⁶ Dazu Vos, Antonie: Ethik, in: Duns Scotus-Lesebuch [Anm. 9], 267-289, 272.

²⁷ *Lectura*, Prologus 172. Zitiert bei Vos, [Anm. 25], 272, Anm. 9. Dabei ist zu beachten, dass Scotus von den ersten drei Geboten des Dekalogs (die Gottesliebe betreffend) sagt, sie gelten unbedingt (weil analytisch aus dem Begriff Gottes zu folgern), während die anderen Ausnahmen zulassen, weil sie nur dem natürlichen Sittengesetz entsprechen und Gott in Ausnahmefällen davon absehen kann. Beispiel dafür ist, wie oft im Mittelalter, das Opfer Abrahams (Ingham, Mary B., [Anm. 8] 108).

²⁸ Übersetzung von W. Kluxen, [Anm. 9], 3.

Dieses Beispiel möge dazu dienen, die „Frömmigkeit des Denkens“²⁹ deutlich zu machen, die für Scotus typisch ist (und weshalb er ja auch als Seliger verehrt wurde). In der Zeit des Duns Scotus stand die Theologie vor der Frage, wie sie den christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott gegen den aus der damaligen arabischen Philosophie vordringenden philosophischen Monotheismus begründen kann. (Ein Problem, das heute wiederkehrt: Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes wird vielfach als kirchliche „Konstruktion“ aufgefasst, als „Spitzfindigkeit“, die einem modernen Menschen nicht mehr abverlangt werden könne.) Die Vernünftigkeit scheint auch heute auf Seiten eines schlichten Monotheismus zu liegen, eines göttlichen Prinzips, das zwar geistig ist, aber nicht personal, und darum von Welt und Mensch nichts „will.“

Man erkennt bald, das eigentliche Problem des philosophischen Monotheismus ist der Wille Gottes als seine entscheidende personale Eigenschaft. In der Tat: Wenn Gott reine Vollkommenheit ist, was sollte er wollen? Nicht umsonst sagte Aristoteles: Gott genügt sich selbst, er ist „Denken des Denkens“, und das heißt seiner eigenen Vollkommenheit. Denn wenn er etwas wollte, müsste ihm etwas fehlen. Wäre es dann aber Gott? Man merkt: Wenn Gott nicht ein Gegenüber hat, ist sein Personsein und damit auch ein göttlicher Wille nicht angemessen zu begründen. Wie wäre aber ein solches Gegenüber eines unendlichen Seins zu denken, wenn nicht Liebe den Abstand überbrücken würde? Wir sind an der Schwelle zur Inkarnationslehre und zum Trinitätsgeheimnis.³⁰ Sehr anschaulich sagt es Antonie Vos, ein holländischer Scotus-Forscher: „Die Gotteslehre der christlichen Theologie bildet den Feuervorhang zwischen dem religiösen Denken der Menschheit und der Philosophie der Offenbarung.“³¹

1. Christozentrismus in Schöpfung und Erlösung³²

Nur wenn Gott Liebe ist, können sich endliches und unendliches Sein, Geschöpf und Schöpfer, Mensch und Gott begegnen. (Man denke an das Wort in Rilkes „Erster Duineser Elegie“: Selbst wenn ein Engel mich hören könnte, „ich würde vergehen vor seinem stärkeren Dasein.“) Die notwendige Vermittlung zwischen endlichem und unendlichem Sein ist Christus, der in seiner Natur Menschheit und Gottheit, das Ewige und das Zeitliche verbindet. Erst durch ihn wird Beziehung, Begegnung, Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch möglich.³³ Unter allem, was außerhalb Gottes ist, ragt der Sohn Gottes heraus als die höchste vorstellbare Einheit (die hypostatische Union) von etwas Zusammengesetztem, nämlich zwischen Unendlich und Endlich. (Denn normalerweise gilt: *finiti ad infinitum proportio non est*, zwischen Mensch und Gott besteht kein Verhältnis). So ist für Scotus Christus der Mittelpunkt der Schöpfung, die innerste Kraft, die den unendlich vielen Formen der Einheit, die es in der Welt gibt (alles, was ist, ist zusammengesetzt, Atom, Zelle, Mensch), die

²⁹ Der Begriff stammt von Martin Heidegger. Eine hervorragende Erschließung des obigen Textes unter diesem Gesichtspunkt leistet (Weihbischof) Lackner, Franz OFM: „Dass du unendlich bist und unbegreifbar von einem Endlichen?“ (De primo princ. Cap. IV n. 67 [ed. Kluxen, 87]) In: Duns-Scotus-Lesebuch, [Anm. 9], 162-180.

³⁰ Die Bibel enthüllt in ihrem Verlauf: „Der Glaube an den einen wahren Gott siegt im Meer des Polytheismus (das zeigt das AT, W.H.) und der Inkarnationsglaube siegt im Meer des Monotheismus.“ (Antonie Vos, [Anm. 17], 71)

³¹ Vos, Antonie: Gottes Dreieinigkeit und die Kontingenz. Über die philosophische Bedeutung der Offenbarung. In: Fons Salutis trinitatis – Quell des Heils Dreifaltigkeit. Hg. von Herbert Schneider (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie, 14) 2002, 59-78, 59

³² Dazu besonders: Merino, José Antonio: Juan Duns Escoto [Anm. 7], 135-152

³³ Das zu zeigen ist auch das eigentliche Anliegen des Jesus-Buches von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI, 2007

Grundlage verleiht. Scotus denkt hier ganz im Sinne des hl. Paulus: „Durch ihn und auf ihn hin wurde alles geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand“ (Kol 1, 16-17).

Warum aber gibt es die Welt? Unser schottischer Mitbruder leitet alles ab aus dem Wesen der Liebe. Und jetzt bitte ich Sie um ein wenig Geduld für die folgenden Gedankenschritte des schottischen Mitbruders, die zwar aus einfachen Sätzen bestehen, uns aber zunächst wahrscheinlich befremden. Die ersten zwei lauten:

„Deshalb sage ich: Erstens liebt Gott sich selbst. Zweitens liebt er sich durch andere, und diese Liebe ist keusch.“³⁴

Die Schwierigkeit beginnt schon beim ersten Satz. „Gott liebt sich selbst.“ Ein moderner Mensch wird vielleicht geneigt sein, das mit einem „Pfui!“ zu quittieren. Von Gott erwarten wir uns nicht, dass man von ihm sagt, er liebt sich selbst. Aber Scotus denkt nicht wie ein skeptisch-vorsichtiger Christ unserer Tage. Die Selbstliebe als geistiger Akt hat für ihn nichts zu tun mit Egoismus. Es ist schlicht die Rückbezüglichkeit der Freude am eigenen Dasein. Machen wir ein Gedankenexperiment: Man ziehe diesen Satz weg, was bleibt dann als Grund der Existenz, wenn es nicht Freude am eigenen Dasein ist? Ein geistiges Wesen, ob Mensch oder Gott (Scotus hat einen univoken Seinsbegriff!) hat Freude am eigenen Sein! In der Tat: An welcher Freude will man andere teilhaben lassen, wenn da keine Freude am eigenen Sein ist? Und bei Gott ist das eine unvorstellbar dichte, nirgendwo brüchige Freude. „Gott ist freudvollste Liebe“, sagt unser Meister einmal. Wenn wir einen Moment vorausdenken: Welche Freude könnte der Mensch bei Gott finden, wenn er nicht einem Gott begegnete, der an sich selbst Freude hat?

Der zweite Satz lautet:

„Er liebt sich durch andere“.

Das ist der eigentliche Grund der Schöpfung. Gott liebt sich, indem er etwas ins Dasein ruft, das außerhalb von ihm ist. In dem, was er schafft, in seinen Geschöpfen, setzt sich die Freude des Schöpfers an seinem Dasein fort. Davon weiß auch der Psalmist, wenn er ausruft: „Der Herr freue sich seiner Werke!“ (Ps 104,31). Und vielleicht haben wir uns gewundert darüber, dass Scotus von dieser Liebe Gottes sagt, sie ist „keusch“. Im Tugendsystem des Mittelalters wurde mit keusch das bezeichnet, was man neuzeitlich „interesselos“, „ohne Hintergedanken“ nennen würde. Sie ist auf nichts anderes gerichtet als auf das Wohl des anderen.

Aber das eigentliche Ziel der Liebe Gottes ist die Erschaffung geistiger Wesen, die ihm eine freie Antwort der Liebe geben können. Und so heißt es:

„Drittens: will er von einem anderen geliebt werden, der ihn auf höchste Weise lieben kann, nämlich mit der Liebe von jemand außer ihm.“

Das ist zunächst der Sohn, von dem das Glaubensbekenntnis sagt: Er wurde „gezeugt, nicht geschaffen.“ Der Sohn ist es, der den Vater seit Ewigkeit liebt, so wie er vom Vater geliebt wird. Aber die göttliche Liebe will andere Wesen - so viele als möglich - an dieser Liebe teilhaben lassen. Für Scotus ist das der Grund dafür, dass der Mensch Jesus von Nazareth in der hypostatischen Union mit

³⁴ Die folgenden vier Sätze sind entnommen der Reportatio (Parisiensis) in Sententiarum III d 7 q 4. Eine hilfreiche Erschließung dazu gibt: Schlageter, Johannes OFM: Gott in Beziehung. Das Gottesverständnis des Johannes Duns Scotus im Kontext franziskanischer Spiritualität und Theologie. In: Thuringia Franciscana NF 52 (1997), 298-319, 311.

sein Gottsein mit dem Menschsein verbunden hat, mit der alleinigen Absicht, durch ihn „so viel als möglich“ Menschen an der göttlichen Herrlichkeit der Liebe teilnehmen zu lassen.

Für unseren schottischen Franziskaner ergibt sich also eine dreifache Zielbestimmung der Welt: die Welt wurde geschaffen für den Menschen, dieser im Hinblick auf den Gottmenschen Jesus Christus, und dieser führt den Menschen in die ewige Gemeinschaft mit Gott. Auf Christus hin sind alle Menschen angenommen und gewollt. Das letzte Ziel erscheint schon im ersten Satz: Da Gott freudvollste Liebe ist, möchte er möglichst viele „Mitliebende“ (*condiligentes*) mit ihm haben.

Aus diesen Zusammenhängen ergibt sich auch die Antwort, die Scotus auf die von Anselm von Canterbury erstmals gestellte Frage gab: *Cur deus homo?* Warum wurde Gott Mensch? Anselm hatte darauf geantwortet, dass die Sünde Adams die Menschwerdung Gottes notwendig gemacht habe, anders gesagt: Christus hat durch seine Passion die Sünde der Stammeltern gesühnt und den Menschen die Würde der Kinder Gottes zurückgegeben.

Dagegen argumentiert Scotus: Das würde ja bedeuten, dass erst die Sünde die höchste und schönste Manifestation Gottes in seiner Schöpfung, die Menschwerdung Gottes „verursacht“ habe. Sollte man sagen: Ohne Erbsünde hätte es keine Menschwerdung gegeben? Noch schärfer: War die Sünde Adams „vorgesehen“, damit der Sohn Mensch werden kann? Ein solcher Gedanke entspricht nicht der Größe Gottes. Christus ist, wie wir gesehen haben, das eigentliche Worumwillen der Schöpfung, ja er ist der höchste Akt der Schöpfung durch die hypostatische Union. Christus ist das Ziel des Menschen, nicht der Mensch das Ziel Christi (was so wäre, wäre die Inkarnation nur zur Reparation der Erbsünde erfolgt). Christus als der in höchstem Maße freie und liebende Sohn Gottes wird nicht durch die Sünde zur Menschwerdung und zum Kreuzestod veranlasst, sondern um der Verherrlichung des Vaters willen. (Wie das Johannesevangelium an vielen Stellen sagt.)

So ist Christus der vollkommene Mensch, der dem Vater jene Antwort der Liebe gibt, wie sie dem Wesen der göttlichen Liebe entspricht und durch den jeder andere Mensch, der Kind Gottes geworden ist, daran teilnimmt. Nie hätte der Mensch, auch wenn er nicht gesündigt hätte, diese Antwort aus sich heraus geben können. So ist Christus die Apotheose des Schöpfungswillens Gottes. Die Welt hat in ihm ihre Fülle, ihr Ziel und ihre tiefste Bedeutung erreicht.

2. *Maria im Heilsplan Gottes*³⁵

Zum Schluss darf ein Hinweis auf jene theologische Lehrmeinung unseres schottischen Mitbruders nicht fehlen, durch die er der Dogmenentwicklung der Kirche einen wesentlichen Anstoß gegeben hat und die seit 150 Jahren in ein weltweit gefeiertes Marienfest eingeflossen ist: ich spreche von der Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“.

So sehr die Marienverehrung von Anfang an zur christlichen Frömmigkeit gehörte, so uneins war man sich im Mittelalter in der Frage, ob die Mutter des Erlösers von der Sünde Adams ausgenommen worden sei. Da gab es die Erklärung der Konzilien von Ephesus und Chalcedon, denen zufolge Maria mit Recht als „Gottesgebäerin“ bezeichnet werden kann. Denn sie habe ja nicht einfach ein menschliches Kind zur Welt gebracht, sondern den in der hypostatischen Union mit einem menschlichen Leib vereinten Sohn Gottes. Das würde dafür sprechen, ihre Freiheit von der Erbsünde anzunehmen. Auf der anderen Seite (Thomas von Aquin insbesondere) sah man das Prinzip der alleinigen und universalen Erlöserschaft Christi in Frage gestellt, wenn man das tun würde. Deshalb handle es sich bei der unbefleckten Empfängnis Mariens um eine „irrigie Auffassung“ (*Summa th. I-II, q. 83, a 3 corp*). Es spricht nun für den unabhängigen Geist unseres schottischen Mitbruders, dass er sich nicht beirren ließ, in dieser Frage selber weiter zu denken.

³⁵ Eine übersichtliche Darstellung der theologischen Diskussion gibt Merino, J. A. [Anm. 7], 159-172.

Er argumentiert nun auf mehreren Ebenen. Die Erbsünde sei erstens kein physischer (durch das geschlechtliche Begehren übertragener) Makel, sondern ein moralischer. Und zwar, weil die Seele einen Mangel hinsichtlich der ursprünglichen Gerechtigkeit erlitten hat. Könnte aber jemand die Mutter des Sohnes Gottes sein, der auf irgendeine Weise – wenn auch vielleicht nur wenig – innerlich von Gott entfernt ist? Wäre das nicht (musikalisch ausgedrückt) eine Dissonanz, die der Glaubenssinn nicht aushalten könnte? Wenn aber Marias Befreiung von der Erbsünde erst mit dem Besuch des Erzengels Gabriel (wie einige sagten), oder erst mit der Geburt ihres Sohnes (wie wieder andere sagten) erfolgt wäre, dann entstehen wieder neue Fragen: Wie ist ein solcher Gedanke vereinbar mit dem Heilsplan Gottes, den wir uns als einen einfachen und geradlinigen denken müssen; oder mit der Sendung Mariens, die eine ganz außergewöhnliche war? Scotus betont: Die hypostatische Union des Sohnes und das wahre Muttersein Mariens für den göttlichen Sohn sind untrennbar verbunden mit ihrer unbefleckten Empfängnis, d. h. mit einem Dasein, das von Anfang an von der Erbsünde befreit war. An diesem Beispiel sahen wir ein letztes Mal, wie sich bei unserem Doctor subtilis Frömmigkeit und logisches Denken und das alles verbindende Thema der Liebe verbinden.

Die Liebe ist die große Kraft der Bejahung. Sie geht von Gott aus und legt auf alle Geschöpfe den Zauber des Besonderen; sie begleitet als höhere Möglichkeit durch alle Trübungen hindurch den Willen des Menschen, und sie erscheint schließlich als die unfassbare Demut Gottes, der den Menschen zum Mitliebenden mit ihm machen möchte. Duns Scotus eröffnet uns tatsächlich eine Sicht der Welt und des Menschen, die auch für das moderne Bewusstsein nichts an Aktualität eingebüßt hat.