



STEP 13/1

Benedikt Paul Göcke (Hg.)

# Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 1

Historische und systematische Perspektiven

 **Aschendorff**  
Verlag

*Cover image*

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.  
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11912-9

ISBN 978-3-402-11913-6 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11852-8>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster  
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Michael Stichelbroeck

## Präferenzen und Systemöffnungen in der theologischen Wissenschaftslehre bei Johannes Duns Scotus (nach dem Prolog zur *Ordinatio*)

### 1. Der historische Kontext: Überwindung des Nezessitarismus der „philosophi“

Es war eine radikale Aristotelesinterpretation, die man in 219 Thesen, in denen sich u.a. ein averroistischer Nezessitarismus ausdrückt, der für Freiheit keinen Raum lässt, zusammengefasst hat, um sie dann abzuweisen. „Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum“, heißt es dort in Artikel 154 des „Symbolum Parisinum“ (1277).<sup>1</sup> Dies zeigt an, dass es um die Spannung zwischen Philosophie und Glaube, der Wahrheit der *gentiles damnati* und der Wahrheit der Schrift, zwischen Weltwissenschaft und christlicher Weisheit geht.<sup>2</sup> Zur Debatte stand dabei das Wissenschaftsideal des heterodoxen Aristotelismus – eine in sich zum Abschluss jeder Erkenntnis kommende Philosophie, die von sich her alles erkennen kann, indem sie von selbstevidenten Prinzipien ausgeht, und die sich gegen eine aus der Offenbarung stammende Erweiterung der Erkenntnis abschließt. Sie formuliert den Primat des Notwendigen gegenüber dem Zufälligen, Geschichtlichen und Kontingenten und bleibt epistemisch strikt am Allgemeinen orientiert.

Welche Konsequenzen hat der Theologe aus den Pariser Verurteilungen für die Spur seines Denkens zu ziehen? Folgt daraus, wissenschaftliche Argumentation habe sich nicht auf die Prinzipien der natürlichen Vernunft zu gründen? Hat sich nicht auch die Theologie den Gesetzen der wissenschaftlichen Argumentation unterzuordnen, so sie als Wissenschaft auftreten, d. h. Vernunft für sich in Anspruch nehmen und nicht einfach auf einen Akt des Glaubens zurückziehen will?

<sup>1</sup> Vgl. ROLAND HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277*, Louvain/Paris 1977; vgl. FERNAND VAN STEENBERGHEN: „Une légende tenace: la théorie de la doublé vérité“, in: ders. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain/Paris 1974, 555–570.

<sup>2</sup> Man wird hier nicht von „Aufklärung“ sprechen können, wie K. Flasch es tut, denn der Ausdruck ist viel zu modern, um die Probleme adäquat zu bezeichnen, um die es geht, da diese sich nämlich aus der Rezeption des Aristotelismus ergeben. Vgl. KURT FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz 1989.

Unter dem Einfluss der Aristoteles-Rezeption gewinnen diese Fragen im 13. Jahrhundert an Bedeutung: Kann die Philosophie ein rationales und vollständiges Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen beanspruchen? Und ist die Theologie nicht ihrerseits auf die Metaphysik angewiesen? Erst auf dem Hintergrund dieser Spannungen wird die von Duns Scotus im Prolog zur *Ordinatio* anvisierte Frage nach dem epistemischen status theologischer Aussagen und Argumente virulent.

## 2. Die Notwendigkeit einer Offenbarung

Aus der Mitte seines Denkens, das im Kern Theologie ist, entwickelt Scotus die Notwendigkeit der Offenbarung. Dem Philosophen ist nur ein Ausschnitt aus der Geschichte der Menschheit zugänglich. Daher kann er kein definitives Urteil über die Erkenntnisstruktur des menschlichen Verstandes fällen. Dem Theologen dagegen ist aufgrund einer heilsgeschichtlichen Perspektive eine andere Sicht möglich. Er sieht, dass die Begrenzung des Verstandes, dem die intuitive Erkenntnis jetzt nicht möglich ist und der darum auf die abstraktive Erkenntnis aus materiellen Dingen und den schlussfolgernden Diskurs verwiesen ist, nur *pro statu isto* gilt. Von der menschlichen Natur hat er deshalb vorläufig nur eine nicht ins individuelle Wesen reichende allgemein-abstraktive Erkenntnis, die das Woraufhin ihres Strebens, ihr Ziel, nicht zu erfassen vermag.<sup>3</sup> Allerdings ist der menschlichen Natur die natürliche Sehnsucht nach der Gottesschau eigen. Daraus entwickelt Scotus sein wichtigstes theologisches Argument für die Notwendigkeit einer Offenbarung:

Jeder Handelnde handelt aus dem Streben nach dem Ziel heraus. Um sein Ziel aber klar zu erkennen, dazu bedarf der Mensch der übernatürlichen Offenbarung. Nur durch sie weiß er, dass sein letztes Ziel die *visio et fruitio Dei* ist.<sup>4</sup> Der Vorrang der Offenbarung hat primär damit zu tun, dass wir unser Lebensziel nicht auf natürliche Weise erkennen können.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Ord. prol. q. un. n. 28. Die Scotus-Stellen werden zitiert nach der Editio Vaticana: *Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia*, Rom 1950ff.

<sup>4</sup> Vgl. Ord. prol. q. un. n. 1.

<sup>5</sup> In der Argumentation, die sich bei Scotus findet, zeigt sich zudem eine Verschärfung des Kontingenzbegriffes: Der Neozessitarismus der Philosophen war davon ausgegangen, dass alles notwendig verlaufe, was von Gott unmittelbar gewirkt werde, genauso wie der Wille – als Naturstreben – für sie notwendig das erstrebte Ziel erreicht. Für Scotus ist aber mit dem freien Willen ein Wirkmodus erreicht, der sich radikal von jedem Naturwirken

„Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte. Igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis.“<sup>6</sup>

Zwar ist die Erkenntnis des Zieles ein theoretischer Akt, während die Erreichung des Zieles in den Bereich der Praxis fällt, die aber gerade auf diese vorgängige Erkenntnis angewiesen ist. Nicht zuletzt im offenbarten Ziel, das wir zu erreichen suchen, zeichnet sich die praktische Dimension der scotischen Theologie ab. Gott, wie er in sich selbst ist, bildet das letztendliche Ziel des Menschen. Dieser Gott ist aber für die natürliche Vernunft ein absolutes Geheimnis. Auch, was die Mittel anbelangt, um dieses Ziel zu erreichen, bleibt der Mensch im Dunkeln, denn sie entspringen dem kontingenten Willensentschluss Gottes, der damit festgelegt hat, welche Handlungen des Menschen es sind, von denen er will, dass der Mensch sie will:

„Non enim potest sciri naturali ratione utpote tamquam contingentis acceptantis talia vel talia digna vita aeterna.“<sup>7</sup>

Könnte der Philosoph von sich her das eschatologische Ziel des Menschen anvisieren und die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dafür angeben, würde dies die Offenbarung um ihren Sinn bringen.

### 3. Die Metaphysik als Ontologie bei Scotus

Scotus fragt bekanntlich nach dem ersten adäquaten Objekt des Verstandes. Darunter versteht er ein Objekt, das in allen vom Verstand wahrnehmbaren Dingen als gemeinsamer Inhalt enthalten ist oder ein solches, das alles vom Verstand wahrnehmbaren Inhalte in sich enthält.<sup>8</sup> In der Seiendheit als solcher, dem *ens inquantum ens*, ist für ihn die *ratio* dieses ersten Objektes erfüllt. Dieser allgemeinste Begriff wird in einer letzten Abstraktion (*abstraccio ultima*), ausgehend von den Begriffen, die eine bestimmte „Washeit“ bezeichnen, gebildet. Die

unterscheidet. Auch ist für ihn ein freies Wirken in der Welt nur möglich, wenn schon die erste Ursache auf freie Weise tätig ist und sich nicht auf naturnotwendige Weise zu den Dingen außerhalb ihrer selbst verhält. Wo es freie Handlungen gibt, dort stehen wir im Bereich des Kontingenten und nicht des Notwendigen. Daher kann das Wissen um das, was zum Ziel hinführt, nur durch Offenbarung erlangt werden.

<sup>6</sup> Ord. Prol. q. un. n. 13.

<sup>7</sup> Ord. Prol p. 1 q. un. n. 18.

<sup>8</sup> Vgl. LUDGER HONNEFELDER: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhThMA.NF, Bd. 16) Münster 1979, 62.

metaphysische Erkenntnis, die zum Begriff des *ens inquantum ens* führt, ist für Scotus aufgrund ihrer Prinzipien begrenzt, aber sicher.

Scotus arbeitet mit der epistemischen Differenz von intuitiver und abstrakter Erkenntnis, wobei letztere nur zum überzeitlichen washeitlichen Gehalt einer Sache vordringt, der in einem diminutiven Begriff erfasst wird, während die Intuition das konkrete Einzelseiende in seiner individuellen Besonderheit und aktuellen Existenz erkennt. Aus dieser Differenz ergeben sich verschiedene Konsequenzen für den Horizont des Erkennbaren.

In Anlehnung an Avicenna entwirft er eine Metaphysik, die axiomatisch fundiert ist, doch im Dienst der Theologie steht. Sie erfüllt bei Scotus zwei Funktionen: Zunächst eine genuin philosophische Aufgabe in der Erkenntnis des Seienden und dann einen begrifflichen Dienst, den sie für die Theologie verrichtet. Durch diese Weichenstellung kündigen sich in der philosophischen Wissenschaftstheorie erste Gabelungen an, die einerseits in die philosophische Ontologie, andererseits in Hinsicht auf die Offenbarung in eine philosophische Gotteslehre (oder Onto-theologie) führen, ohne dass dies – wie man später sehen wird – in der *theologia in nobis* eine adäquate Erkenntnis Gottes erlaubt.

### 3.1 *Ens inquantum ens*

Wenn man das präzisierende „inquantum“ exakt bestimmen will, eröffnen sich zwei Möglichkeiten: Zunächst kann es rein reduplikativ verstanden werden, dann aber auch spezifizierend.<sup>9</sup> Wird es reduplikativ verstanden, so hebt der Begriff, indem er den Charakter der Seiendheit expliziert, auf die gemeinsame *ratio formalis* der Seiendheit ab, die indifferent ist gegenüber der Weise ihrer Verwirklichung, und die jedem Seienden als Seienden zukommt: auf jene „in der Weise einer Washeit“ erfasste *ratio* der Seiendheit, die sich noch einmal von allen anderen erfassbaren washeitlichen und formalen Bestimmungen unterscheidet, oder anders gesagt, auf jene allgemeinste *ratio obiecti*, aufgrund derer ein Gegenstand überhaupt erst greifbar ist.<sup>10</sup>

„Seiendes“ bildet für Scotus den Horizont unserer Welterfahrung. Es bildet wie die „res“ (Ding) das Ersterkannte (*primum cognitum*), wie er in Anlehnung an Avicenna sagt. Dies negiert nicht den Ansatzpunkt unserer Erkenntnis bei den

<sup>9</sup> Den Hinweis auf diese entscheidende Gabelung verdanke ich Herrn Klaus Hedwig.

<sup>10</sup> Vgl. HONNEFELDER: „„Gott‘ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus“, in: ders. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*. Paderborn 2016, 143–165, hier: 151: „Das bei der Verdeutlichung von ‚Seiend‘ als Seiendes benutzte ‚in quantum‘ meint nach Scotus ja gerade, dass mit dem Begriff des ‚Seienden als Seienden (*ens in quantum ens*)‘ nichts erfasst wird als das schlechthin einfache Moment ‚Seiend‘.“

sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern bedeutet nur, dass die Analyse unserer welterfassenden Begriffe immer ein Moment miterfasst, dass sich selbst weiterer „Auflösung“ entzieht und nichts als „seiend“ zum Inhalt hat. Nicht eine generische Gegenständlichkeit noch ein Abhängig-Sein, Verursacht-Sein oder Geschaffen-Sein macht „Seiendes“ aus, sondern allein jenes Sinnmoment, das eine *non-repugnantia ad esse* besagt, durch die sich etwas vom Nichts unterscheidet.<sup>11</sup>

Der Begriff erlaubt es, das Seiende als Seiendes mit Blick auf sein Wesen zu reflektieren, nicht aber im Hinblick auf irgendwelche Prinzipien oder Ursachen. Man kann darin den Beginn der Ontologie sehen, der in der Neuzeit weiterentwickelt und problematisiert wird. Da Seiendes als solches nicht noch einmal „als etwas“ erkannt werden kann, wird mit seinem Begriff nicht ein Gegenstand repräsentiert, dem ein eigener ontologischer Gehalt (so wie bei der Angabe der Art) zukäme. Unbestimmt und transkategorial, weist er eine Indifferenz auf hinsichtlich dem Modus seiner Intensität. Und darum ist er ein „unvollkommener Begriff“ und trotzdem ein „realer Begriff“ (*conceptus realis*).<sup>12</sup> Er liegt nicht auf der Linie der Artnatur. Es ist ein Begriff von „übergroßer Gemeinsamkeit“ (*nimia communitas*). Sie übersteigt noch den Gegensatz, in dem die Realität der Gattung und die des Artunterschiedes stehen.

Es war für Scotus naheliegend, das Seiende als univok aufzufassen, denn jeder Begriff ist für ihn zunächst univok, wobei sich die Univokation auf begriffliche Identität stützt.<sup>13</sup> Die indirekt und negativ bestimmte Univozität ermöglicht die Erweiterung der univoken Prädikation auf transkategoriale Begriffe. Logische Univozität des Begriffs und reale Diversifikation schließen sich jedoch keineswegs aus. Bezieht sich ein gemeinsamer und identischer Begriff ohne Widerspruch auf mehrere *genera* und *species*, so gehen Univozität und Analogie auf verschiedenen Ebenen zusammen. Das heißt dann auch, dass der univoke Seinsbegriffs die Differenz zwischen dem endlichen und dem unendlichen Seienden (Gott) nicht aufhebt.<sup>14</sup> Wenn man bedenkt, dass das Sein immer es selbst bleibt

<sup>11</sup> Vgl. dazu ROLF SCHÖNBERGER: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin/New York 1986, 223.

<sup>12</sup> Vgl. Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 125; Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 35.

<sup>13</sup> Vgl. Ord. I d. 8 n. 89. Die Einheit eines univoken Begriffs muss zum Widerspruch hinreichen, wenn er von ein und demselben Subjekt bejaht und verneint wird; ferner muss der Terminus den Forderungen der Logik für den Mittelbegriff in einem Syllogismus genügen, so dass seine Schlussfolgerung ohne Äquivokation (*fallatia aequivocationis*) möglich ist.

<sup>14</sup> Die Univozität kann nicht dazu dienen, entitativ getrennte Positionen zu vermischen. „Mensch“ (*homo*) wird von Petrus und Paulus univok ausgesagt, was aber nicht bedeutet, dass Petrus Paulus wäre und auch nicht, dass „Mensch“ die Individualität oder Eigenheit (*haecceitas*) von Petrus oder Paulus erklären könnte.

und daher in der Prädikation von allen verschiedenen Seienden ausgesagt werden kann, dann liefert der univoke Seinsbegriff gerade die Voraussetzung dafür, diese Verschiedenheit in Vergleiche und Proportionen (*per analogiam*) einzubinden.<sup>15</sup>

### 3.2 *Ens infinitum*

Wenn man im Verständnis des Seienden als Seienden das *inquantum* nun spezifizierend versteht, d. h. mit Blick auf bestimmte transkategoriale Eigentümlichkeiten, gelangt man u. a. zu den Transzendentalien, die Scotus in koextensive (*unum, verum, bonum*), Perfektionen (*sapientia, libertas, voluntas* etc.) und disjunktive (u. a. auch *finitum* und *infinitum*) aufteilt.<sup>16</sup> Durch diese „modale Explikation“ erhält die tradierte Metaphysik eine entscheidende Erweiterung ihres Instrumentariums: Sie gestattet die Verfolgung der *ratio entis* durch ihre transkategorialen Modi. In seinem Gottesbeweis expliziert Scotus die *ratio entis*, indem er zeigt, dass endliches Seiendes nicht abschließend gedacht werden kann, ohne den Begriff des unendlichen Seienden zu denken.<sup>17</sup>

Die uns mögliche Theologie<sup>18</sup> vermag ihren Gegenstand – *Deus sub ratione Dei* – nicht durch einen Begriff des göttlichen Gottes zu erfassen und kann einen solchen Begriff auch nicht der Metaphysik entnehmen. Den einzigen Weg, die Möglichkeit von Theologie zu sichern, sieht Scotus darin, den vergleichsweise vollkommensten Begriff, den die Metaphysik erreicht, als Explikation des in den Offenbarungsaussagen gebrauchten Namens „Gott“ aufzugreifen, und dies ist der Begriff des „unendlichen Seienden“ (*ens infinitum*).<sup>19</sup> Sie verwendet ihn als „Stellvertreter“ (Honnefelder, Boulnois) ihres eigentlichen Subjektbegriffs, indem sie die Aussagen der Offenbarung, wie die, dass Gott dreifaltig einer ist oder ein frei und souverän handelndes *agens*, diesem Subjekt zuspricht.<sup>20</sup> In seinem Traktat „De primo principio“, in dem Scotus sich auf die Exodusmetaphysik („Ego sum qui sum“) bezieht, wird diese in den Gebetsbereich hineingezogen.<sup>21</sup> Es bedeutet einen konzeptuellen Transfer, wenn der Begriff des infiniten

<sup>15</sup> Vgl. dazu OLIVIER BOULNOIS: *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu e l'univocité de l'étant*, Paris 1988, 16f.

<sup>16</sup> Vgl. ALLAN B. WOLTER: *The Trancendentals and Their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus* 1946.

<sup>17</sup> Vgl. De primo principio, c. 4 concl. 9 n. 79 ( JOHANNES DUNS SCOTUS: *De primo principio*. hrsg. und übers. von W. Kluxen, Darmstadt 1974, 104f.)

<sup>18</sup> Vgl. unten, 4.2.

<sup>19</sup> Vgl. Ord. prol. p. 4 q. 1–2 n. 214.

<sup>20</sup> Vgl. HONNEFELDER: ‚Gott‘ denken?, 161.

<sup>21</sup> Vgl. De primo principio, c. 1 n. 1 (ed. Kluxen 3.).

Seienden (nicht des *ens inquantum ens*) auf Gott übertragen wird, um ihn auszuliegen.<sup>22</sup>

Um Missverständnissen entgegen zu treten, die sich daraus immer wieder ergeben haben, soll auf die Grenze des Begriffes hingewiesen werden: „Unendlichkeit“ ist zwar eine Differenz, aber nicht eine *differencia specifica*. Anders als der Artunterschied, der von außen bestimmend an die Gattung herantritt, ist Unendlichkeit eine innerliche Bestimmung.<sup>23</sup> Es ist möglich, die Seiendheit ohne den sie konkret bestimmenden Modus mit zu erfassen, wenn ich sie als eine intensive Größe verstehe, die durch einen jeweiligen inneren Modus näher bestimmt ist.<sup>24</sup>

Der Begriff des *ens infinitum* ist zwar zusammengesetzt. Dies bedeutet aber keine Zusammensetzung in der Sache, sondern weist nur auf die Unvollkommenheit unserer begrifflich-abstrakten Erkenntnis hin. Wir erkennen das Sein und seine Qualitäten zunächst ohne ihren inneren Modus, jedoch gewährt uns diese Unvollkommenheit, den einzigen Begriff, der auf Gott anwendbar ist, sofern er sich durch Indifferenz gegenüber dem Seinsunterschied von Gott und Geschöpf auszeichnet, zu konzipieren. Dass „seiend“ auch von Gott prädicierbar ist, kann modal verdeutlicht werden. Dem Geschöpf widerstreitet es nicht, zu sein, wohl aber, aus sich notwendig zu sein; Gott aber ist Seiendes, „dem es nicht widerstreitet, zu sein, dem es aber widerstreitet, nicht notwendig zu sein“. Gemeinsam ist beiden die (transzendente) Seiendheit, die sich in der *non repugnantia ad esse* ausdrückt.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, so Scotus, dass Gott und Geschöpf „in der Realität ursprünglich verschieden sind, weil sie in keiner Realität übereinkommen“.<sup>25</sup> Wie die reinen Vollkommenheiten in Gottes Wesen in unendlicher Intensität verwirklicht sind, dies entzieht sich der Fassungskraft unseres Verstandes. Wir besitzen mit dem Begriff des *ens infinitum* keinen eigentümlichen Begriff von Gott, der sein eigenes Wesen trifft.<sup>26</sup> Auch wenn wir damit so viel von ihm erfassen können, dass er das erste Seiende ist und im Besitz aller reinen Vollkommenheiten, genügt der Begriff nicht, um zu erkennen, wer und wie Gott in seinem Wesen ist. So erklärt der Begriff des univoken Seins zwar eine gewisse (aber epistemisch genau qualifizierte) Gemeinsamkeit oder einen „Minimal Sinn“

<sup>22</sup> Es ist nicht mehr – wie bei Thomas – das *ens commune*, das von sich her kausal auf das *primum esse* zurückverweist.

<sup>23</sup> Vgl. Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 136.

<sup>24</sup> Vgl. HONNEFELDER: ‚Gott‘ denken?, 151.

<sup>25</sup> Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 82: „[...] sunt [...] primo diversa in realitate quia in nulla realitate convenient.“

<sup>26</sup> Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 56; vgl. HONNEFELDER: ‚Gott‘ denken?, 161, Anm. 73: „‚Gott‘ als ‚unendliches Seiendes‘ zu erfassen, heißt nicht ihn zu definieren, sondern ihn als nicht zu übertreffende und unter keine Gattung zu subsumierende Erfüllung des Sinnes von ‚Seiend (ens)‘ zu erfassen.“

(Honnfelder) zwischen Geschöpf und Schöpfer, aber keineswegs die Einzigartigkeit des biblischen Gottes, die uns weitgehend verborgen bleibt.

Es wäre interessant, die spätere Destruktion der Metaphysik, die bei Christian Wolff einsetzt und die dann später bei Heidegger und Marion zum Programm der Philosophie wird, auf dem Hintergrund dieser *ratio entis* einer *Relecture* zu unterziehen. Die neuzeitliche Ontologie tendiert zu einer Vergegenständlichung Gottes, die für Heideggers Sorge um den göttlichen Gott in der Metaphysik einen Anknüpfungspunkt bietet.

#### 4. Der Status der Theologie bei Scotus

Die Begriffe „subiectum einer Wissenschaft“ und „obiectum eines Wahrnehmungs- oder Erkenntnisvermögens“ gehören in der Scholastik verschiedenen wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Ordnungen<sup>27</sup> an, die aber, wie bei Thomas<sup>28</sup>, strukturell durch eine Proportionalität aufeinander bezogen sind und sich daher spiegeln: „Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum.“<sup>29</sup> Auch Scotus bewegt sich in diesem Rahmengenüge, aber mit der entscheidenden Differenz, dass er im Verhältnis dieser Verhältnisse eine zunehmende Konvergenz von „Subjekt“ und „Objekt“ annimmt, die man im Idealfall passend als „Subjekt-Objekt“<sup>30</sup> bezeichnet hat. Die Verschränkung beider Ordnungen rechtfertigt sich dadurch, dass die Wissenschaften bei Scotus weitaus strenger epistemologischen Kriterien unterstellt sind.

<sup>27</sup> Beide Begriffslinien gehen auf Aristoteles zurück: Die Wissenschaft bezieht sich auf etwas sachlich ihr Zugrundeliegendes (*hypokeinomen*), während die Wahrnehmung/Erkenntnis traditionell als Rezeptivität oder Erleiden verstanden wurden, von den Dingen als *pragmata* verursacht.

<sup>28</sup> Vgl. ALBERT ZIMMERMANN: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leuven <sup>2</sup>1998, 250ff. Zimmermann war der erste, der sich (im Rahmen der Metaphysik) mit wissenschaftstheoretischen Fragen im MA beschäftigt hat.

<sup>29</sup> THOMAS, S. Th. I, q. 1 a. 7.

<sup>30</sup> Die Terminologie stammt von L. Honnfelder, *Ens in quantum ens*, 8 u. ö. Wie Honnfelder bemerkt, verwendet Scotus in der *Lectura* und *Ordinatio* vorwiegend *primum obiectum*; vgl. zur weiteren Differenzierung der Terminologie vgl. EDWARD D. O'CONNOR: „The Scientific Character of Theology according to Scotus“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scoticistici Internationalis Oxonii et Edimburgi* 11–17 sept. 1966 celebratii 3, Rom 1968, 3–50. Als Hauptquellen meiner Untersuchung, in der viele Themen nur angeschnitten werden können, stütze ich mich auf den Prolog der *Ordinatio* und dessen Interpreten: Honnfelder, Boulnois, Finkenzeller u. a.

Dasselbe „Subjekt“<sup>31</sup> kann unter geänderten Erkenntnisbedingungen in anderen Wissenschaften<sup>32</sup> expliziert werden. Das heißt, dass sich die epistemischen Kriterien auch wissenschaftstheoretisch auswirken. In Hinblick auf die Theologie unterstellt Scotus konsequent nur ein „Subjekt“, das unter variablen epistemischen Hinsichten in verschiedenen „Theologien“<sup>33</sup> legitimiert und untersucht werden kann.

#### 4.1 Das Subjekt / Objekt von „Wissenschaft“

Duns Scotus ist primär an der Theologie als „Wissenschaft“ interessiert. Was aber ist für ihn Theologie als Wissenschaft, was ihr erstes erkanntes Objekt, was ihr Subjekt, was ihr Subjekt-Objekt? Diesen Fragen, die in ihren verschiedenen Hinsichten zusammenhängen, ist eine andere, grundsätzlichere Frage vorgeordnet, die sich letztlich auf die Rechtfertigung der „Wissenschaft“ richtet, die es dann auch gestattet würde, die Theologie als *scientia* aufzufassen oder nicht.

„Scientia“ bezieht sich im Mittelalter auf verschiedene Arten des Wissens, die sich in ihren Gegenstandsbereichen, aber auch in ihrer Logik unterscheiden. In Hinblick auf das Subjekt-Objekt einer Wissenschaft stellt Scotus fest: „Das erste Objekt (*obiectum*) einer Wissenschaft begreift allererst und virtuell die

<sup>31</sup> Der Begriff „subiectum“ einer Wissenschaft wird von Scotus restriktiver bestimmt (auch gegenüber Thomas, der eine größere materiale Variationsbreite der engeren wissenschaftlichen Fragestellung annimmt: die Optik z. B. untersucht die Farbe eigentlich nicht nur als Farbe, sondern insofern sie eine Qualität des Körpers, des Lebendigen oder im Diaphanum) ist. Dagegen enger Scotus: „[...] ein bestimmtes *Subjekt*, in dem, wenn es in einer washeitlichen, inhaltlich jedoch noch näher entfalteten Erkenntnis erfasst wird, virtuell bereits alle Prinzipien und Schlussfolgerungen der betreffenden Wissenschaft, d. h. das gesamte von diesem Subjekt wissbare und in Form der betreffenden Wissenschaft habituell besessene Wissen, enthalten sind“. Vgl. Honnelfelder, *Ens in quantum ens*, 5 mit Zitation von *Rep. prol. q.1 a.2 n.5* (ed. Viv. XXII, 9).

<sup>32</sup> Vgl. über das Beispiel der Mathematik: *Ord. prol. p. 3 q. 3 n. 141*: „*Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto. – Exemplum: si aliquis intellectus non posset intelligere geometricalia, posset tamen alicui credere de geometricalibus, geometria esset sibi fides, non scientia; esset tamen geometria in se scientia, quia obiectum geometriae natum est facere scientiam de se in intellectu proportionato.*“

<sup>33</sup> Vgl. *Ord. prol. p. 3 q. 1–3, n. 141*; OLIVIER BOULNOIS: *Duns Scotus. Die Logik der Liebe*, Stuttgart 2014, 87ff. („Theologien“). Nach Scotus ist zu unterscheiden zwischen einer *theologia Dei*, *theologia beatorum* und *theologia nostra*, wobei diese Typen der Theologie nicht ohne weiteres identisch sind mit der *theologia in se* und der *theologia in nobis*, denn letztere sind eher wissenschaftstheoretische Modelle. Innerhalb dieser Typen muss man dann auch zwischen der Theologie der notwendigen und jener der kontingenten Wahrheiten unterscheiden.

Erkenntnis aller Wahrheiten, die zu dieser Wissenschaft gehören, oder die, die in dieser Wissenschaft erkannt werden, in sich.“<sup>34</sup> In der Frage der Rechtfertigung des Wissens werden die Kriterien der *Analytica Posteriora* des Aristoteles übernommen, um zu präzisieren, welches Wissen sich als *scientia* ausweisen lässt oder nicht<sup>35</sup>. Es handelt sich um vier Forderungen, die von einer Wissenschaft im strengen Sinn zu erfüllen sind: Wissen im Sinn der Wissenschaft wäre dann gegeben, wenn es in einer *certa cognitio* erfasst wird, wenn es etwas Notwendiges als Inhalt hat, wenn es durch eine Ursache, also durch Prämissen bewirkt wird, die der Verstand evident einsieht und – schließlich – wenn es aus der Evidenz der erkannten Ursache syllogistisch abgeleitet werden kann. Eine Wissenschaft, die diesen Kriterien in vollem Umfang entspricht, wäre in der Erkenntnis der Inhalte und in der logischen Rechtfertigung des Wissens perfekt und damit nicht zu übertreffen.

„Wissenschaft im strengen Sinn ist ein axiomatisch-deduktiver Zusammenhang von Sätzen, der es im Idealfall zulässt, alle zu dieser Wissenschaft gehörenden Sätze aus einem ‚ersten Subjekt‘ bzw. einem ‚ersten Objekt‘, nämlich einem Begriff, deduktiv (*propter quid*) abzuleiten, weil er alle entsprechenden Prädikate virtuell in sich enthält.“<sup>36</sup>

Aber es ist fraglich, ob und inwieweit dieser „Idealfall“, der allen Kriterien entspricht, sich generell und näherhin für Scotus realisieren lässt.

Ein Wissen, das aus einem Subjekt oder Objekt alle axiomatisch realen und virtuellen Erkenntnisse als Sätze axiomatisch begründbar und damit logisch deduktiv oder syllogistisch darstellen könnte, würde einen Intellekt voraussetzen, der dieses Subjekt/Objekt gänzlich erschließt und ihm daher vollkommen angemessen wäre. Es würde sich um ein Wissen handeln, in dem nicht nur das Subjekt des Wissens sich im Wissen des Intellectes ganz erschließt, sondern auch der Intellekt im Gewussten vollkommen transparent bei sich ist und damit – wenn man problemgeschichtlich Parallelen anführt – der *epistème theologiké* des Aristoteles oder dem „absoluten Wissen“ Hegels affinit wäre. In seiner Terminologie spricht Scotus von einer *scientia in se*, die er Gott zuschreibt. Aber faktisch leben wir in einer Welt, in der Objekte von einem endlichen Verstand erkannt werden, der aus der Sinnlichkeit alle Erkenntnis abstrahieren muss und daher in enge

<sup>34</sup> Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3 n. 142: “[D]ico quod illud est per se primum obiectum alicuius scientiae quod continet virtualiter notitiam omnium veritatum illius scientiae.” Das Objekt enthält diese Wahrheiten nur virtuell in sich. Wenn man ein Objekt erkennt, erstreckt sich diese Kenntnis nicht ohne weiteres auch auf die Konklusionen, die sich daraus ableiten lassen. Andererseits entspringt der Kausalität, die ein Objekt des Erkennens in Hinblick auf den Verstand ausübt, der entsprechende *habitus* des Wissens, in dem sich ein Objekt oder Subjekt cognitiv erschließt.

<sup>35</sup> Vgl. ARISTOTELES, Anal. Post. I 74b 5–75b 37; vgl. Ord. prol. p. 4 q. 1–2, n. 211; Ord. III de. 24 p. 44b.

<sup>36</sup> Vgl. LUDGER HONNEFELDER: *Johannes Duns Scotus*, Nördlingen 2005, 22.

Grenzen eingeschlossen ist, denen er nicht entfliehen kann. In der Sprache des Scotus wäre hier von einer *scientia in nobis* zu sprechen, die in ihrer Extension, aber auch in der Legitimation der Einsichten beschränkt bleibt. Man muss also zwischen einer „Wissenschaft in sich“ und der „Wissenschaft in uns“ strikt unterscheiden.<sup>37</sup>

Mit Blick auf diesen Differenzen stellt Scotus die Frage, ob die *theologia* eine Wissenschaft sei oder nicht. Die Antwort darauf ist in gewisser Weise affirmativ und negativ zugleich, da Scotus verschiedene „Theologien“ – im Plural – annimmt und sie in ihrer Wissenschaftlichkeit verschieden<sup>38</sup> beurteilt. Wenn man den Idealfall der *theologia in se* voraussetzt, dann würde sie den Kriterien<sup>39</sup> entsprechen, während die *theologia in nobis* zwar dasselbe „Subjekt“ besitzt, das aber nur „im Glauben“, also ohne Evidenz angenommen wird. Der Anspruch einer wissenschaftlichen Explikation würde damit entfallen. Aber Scotus wird diese Lücke durch die Metaphysik schließen.

#### 4.2 *Theologia in se, Theologia Dei, Theologia in nobis*

Das Subjekt-Objekt der *theologia in se* ist Gott – nicht ein bestimmter Aspekt von ihm, auch nicht gewisse Inhalte oder Attribute, sondern seine ganze Wesenheit, wie sie sich für den göttlichen Verstand vollkommen erschließt und evident aufgefasst wird – war für unsere Gotteserkenntnis nicht gilt.

Die *theologia in se* – die Scotus als Idealfall voraussetzt – realisiert sich in einem Verstand, der von seiner Kapazität und Mächtigkeit her in der Lage ist, die göttliche Wesenheit<sup>40</sup> adäquat zu erkennen und unter dem Gesichtspunkt Gottes selbst zu erfassen – *sub ratione Deitatis*.<sup>41</sup> Das heißt, dass Gott direkt „unter der Bestimmtheit seiner Wesenheit“ oder indirekt durch denominative Begriffe erkannt wird. Das Subjekt-Objekt dieser Theologie, Gott, wie er in sich selbst ist,

<sup>37</sup> Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3 n. 141; vgl. dazu L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, 7–11

<sup>38</sup> Nach Ord. Prol. p. 4 d. 4 n. 210–213 ist die *theologia nostra*, sofern sie kontingente Glaubenswahrheiten befasst, keine Wissenschaft. Anders verhält es sich mit der vollkommenen Erkenntnis Gottes (und der Seligen), die intuitive Schau ist, in der die Verbindung der Termini dieser Wahrheiten notwendig und evident gekannt werden.

<sup>39</sup> Vgl. Ord. Prol. p. 4, d. 4 n. 208. Dass Gott sich selbst in einem ewigen Augenblick schaut und alle Dinge in seinem Wesen, macht die Vollkommenheit seiner Erkenntnis aus. Also ist das Fehlen der 4. Bedingung (Syllogismus), also die Negation der Diskursivität der *scientia divina*, kein Defekt.

<sup>40</sup> Vgl. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, 13: “Da die göttliche Wesenheit als solche *alle* anderen erkennbaren Inhalte in der aktuellen Erkenntnis hervorruft, erstreckt sich eine vollkommene Erkenntnis, wie sie Gott von seiner Wesenheit hat [...] auf schlechthin alles Erkennbare.

<sup>41</sup> Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3, n. 168.

schließt mithin real und virtuell alle Wahrheiten ein, die sich auf dieses Subjekt beziehen und in einer *scientia perfectissima* als erkannte ausgesprochen werden.<sup>42</sup> Allein Gott – in sich selbst betrachtet – ist daher das erste Subjekt-Objekt einer Theologie, die als göttliche Erkenntnis alles – das Notwendige und das Kontingente – gleichermaßen unter dem Gesichtspunkt Gottes betrachtet.

In dieser Theologie werden gewissen Inhalte – etwa die Einheit Gottes und die Trinität – als notwendig erkannt, während andere, externe Akte (auch die Inkarnation) und die geschaffenen Dinge zwar kontingent sind, aber in Gott selbst als evident erfasst werden.<sup>43</sup> In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass Jesus Christus<sup>44</sup> nicht in seiner angenommenen menschlichen Natur, sondern nur als göttliche Person in der Einheit der Trinität ein adäquater Gegenstand der theologischen Aussage ist. Dagegen sind die geschöpflichen oder angenommenen Beschaffenheiten der Dinge theologisch nur insoweit relevant, als sie ein Verhältnis zu Gott einschließen.

In der *theologia Dei*<sup>45</sup> liegt eine theologische Annahme, die in der Neuzeit weithin zurückgetreten, wenn nicht sogar vergessen worden ist: Nämlich dass die eigentliche „Theologie“ (im ursprünglichen Sinn) primär in dem Wissen besteht, das Gott von sich selbst hat und – mit notwendigen und kontingenten Inhalten – vollzieht – ein Gedanke, der auf die *epistème theologiké* des Aristoteles zurückgeht, die wissenschaftstheoretisch im Hintergrund auch der späteren christlichen Konzeption steht. In ihrem Kern enthält die Theologie daher ein göttliches Wissen, das uns Sterblichen weitgehend entzogen bleibt. Das Wissen Gottes von sich selbst ist ein striktes Mysterium. Die in der Patristik und im Mittelalter daraus gezogene Konsequenz, nämlich die Theologien in eine *theologia negativa* zu überführen, ist ein Indiz dafür, dass sich philosophisch-theologische „Systeme“ – auch des Aquinaten oder des Duns Scotus – letztlich nicht abschließen lassen, sondern epistemische und strukturelle Öffnungen aufweisen. Der Vorwurf, die ältere Tradition habe Gott unter das „Joch“ epistemischer oder metaphysischer Konzeptionen gezwungen, trifft definitiv nicht zu. Über die *theologia Dei*, in der Gott sich selbst erfasst und weiß, wissen wir nur Weniges, fast nichts.

<sup>42</sup> Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3, n. 167.

<sup>43</sup> Vgl. Ord. prol. p. 3, q. 1–3, n. 201.

<sup>44</sup> Vgl. dazu BOULNOIS: *Duns Scotus*, 94.

<sup>45</sup> Im Unterschied zur *theologia in se*, die ein wissenschaftstheoretisches Modell darstellt, geht es bei der *theologia Dei* um den realen alles umfassenden Erkenntnisvollzug Gottes, der alles umfasst, was es gibt und geben könnte.

4.3 *Theologia in nobis*

Dagegen stützt sich die *theologia in nobis* für ihre Inhalte auf die Offenbarung, die Gott in einem externen Akt der Selbsterschließung den apostolischen Zeugen (wie schon vorher partiell den Propheten) gewährt hat und die von uns „im Glauben“ angenommen wird. Die Exegesen, die sich auf diese Glaubensinhalte beziehen, sind radikal auf Offenbarung verwiesen und umfassen alles, was in den Heiligen Schriften enthalten und grundgelegt ist. In ihnen findet das theologische Denken ein Reflex des göttlichen Heilshandelns, über das in Erzählungen, Gleichnisse, Beispielen etc. oder in Ermahnungen *in concreto* berichtet wird. Allerdings reichen die Glaubensinhalte als solche nicht aus, eine wissenschaftliche Theologie zu rechtfertigen. Es ist hier nicht der Ort, der Frage weiter nachzugehen, ob eine Wissenschaft für diese von Gott angebotenen heilsnotwendigen Aussagen und für die Annahme des Evangeliums selbst überhaupt erforderlich ist oder ob es nicht ausreichen würde, die Offenbarungsinhalte einfach zu glauben und sie sich in den Akten der *lectio, meditatio* oder *oratio* persönlich anzu-eignen. Wer über die Dinge des Glaubens nachdenkt, der verfügt über hinreichende Erkenntnisse und semantische Fertigkeiten, die der Offenbarung vorausgehen<sup>46</sup> und ihn in natürlicher Weise befähigen, die Glaubenstexte (sozusagen in einer *theologia piscatoris*) zu verstehen. Allerdings würde die Theologie dabei auf ihren Anspruch der Wissenschaftlichkeit verzichten müssen. „Eine geglaubte Offenbarungswahrheit und eine sichere Erkenntnis im Sinne der Zweiten Analytiken schließen sich gegenseitig aus.“<sup>47</sup> In gewisser Weise könnte man zwar eine Glaubenswissenschaft annehmen, die alles behandelt, was innerhalb der Grenzen der Hl. Schrift liegt, aber mit der Einschränkung, dass der Glaube selbst nicht ausreicht, eine wissenschaftliche Legitimität zu liefern. Die Evidenz der theologischen Erkenntnisse fehlt.

Damit die Offenbarung, die nach Scotus immerhin über das „letzte Ziel“ unseres Lebens spricht, in einer Theologie wissenschaftlich aufgearbeitet werden kann, ist mehr nötig. Das „Subjekt“ der Theologie – Gott – ist sachlich dasselbe wie das „Objekt“, mit dem wir uns in der *theologia in nobis* befassen, aber mit dem Unterschied, dass wir die Offenbarungsinhalte als Objekt nur „im Glauben“ annehmen, also nicht „evident“ erkennen. Es ist nun entscheidend, dass Scotus diese epistemische Lücke durch die Metaphysik ausfüllt, die in Hinblick auf eine kreatürliche Theologie „als Wissenschaft“ eine doppelte Aufgabe übernimmt: Es geht zunächst darum, unter den Bedingungen einer kreatürlichen Metaphysik die

<sup>46</sup> Vgl. Ord. III de. 24. – Auf diesen Aspekt haben Kluxen und Honnefelder für Thomas / Scotus hingewiesen, aber eigentlich ergibt er sich schon aus dem Axiom: *Gratia non destruit, sed perficit naturam.*

<sup>47</sup> HONNELFELDER: *Ens in quantum ens*, 17.

Existenz Gottes<sup>48</sup> zu demonstrieren und darüber hinaus in der transzendentalen Bestimmung des *ens infinitum* einen Gottesbegriff auszuarbeiten, der ausreicht, die Differenz zwischen Glauben und Wissen zwar nicht zu schließen, aber doch zu überbrücken. Der Begriff des *ens infinitum* – durch eine *negatio infinitans* gewonnen, also kreatürlich leer und daher für die Offenbarung offen – kann vom Glauben übernommen werden, um die konkreten, nicht ohne weiteres verbundenen und direkt einsichtigen Offenbarungsinhalte wissenschaftlich erschließen, zu ordnen und aufzuarbeiten. „Diesen Begriff stellt die Metaphysik der Theologie zur Verfügung, die ihn ihrerseits als Stellvertreter für den ihr fehlenden adäquaten Begriff ihres primären Subjekt-Objekts benutzt.“<sup>49</sup> Die Metaphysik gestattet, auf der tieferen geschöpflichen Ebene der *theologia in nobis* das erste „Subjekt“ der Theologie, Gott, unter kreatürlichen Bedingungen zu erkennen und – allerdings nur indirekt und begrenzt – als „bekanntes Objekt“ zu analysieren. Die epistemischen Einschränkungen bleiben dabei bestehen. Die *theologia in nobis* befasst sich zwar auch mit den notwendigen und kontingenten Wahrheiten, die im ersten Subjekt-Objekt der Theologie enthalten sind, ohne sie aber vollkommen erschließen zu können.

## 5. Ablehnung des Subalternationsmodells

Im Gespräch mit anderen Theologen des 13. Jahrhunderts macht Scotus in der Diskussion um die Frage, ob die Theologie eine subalternierte Wissenschaft sei, das Argument stark, dass die Kenntnis einer Schlussfolgerung jene ihrer Prinzipien nicht übertrifft, sondern dieser gleichkommt. In der an Aristoteles orientierten Wissenschaftstheorie macht man einen Unterschied zwischen untergeordneten und übergeordneten Wissenschaften. Subalterniert ist eine Wissenschaft, wenn ihre Prinzipien entweder allein aus Erfahrung bekannt sind oder diese die Schlussfolgerungen aus einer höheren Wissenschaft bilden. Nach Thomas von Aquin ist unsere menschliche Theologie der Theologie Gottes subalterniert, weil die Prinzipien unserer Theologie (die Glaubensartikel) Schlussfolgerungen aus der Theologie Gottes bilden.

Wenn Thomas sagt, dass die Theologie die *res divinae prout in seipsis* behandelt, dann ist mit dieser Wissenschaft Gottes (*scientia Dei*) das Wissen gemeint, das Gott von sich selbst hat.

<sup>48</sup> Vgl. Ord. I d. 2 p. 1 q. 2 n. 145–147.

<sup>49</sup> HONNEFELDER: *Ens inquantum ens*, 21.

„Scientia divina [...] quae ipsa res divinae considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur.“<sup>50</sup>

Das *propter quid* (die Legitimität oder Autorität) der Theologie liegt darum für Thomas in Gott selbst. Daraus ergibt sich die höhere Würde des in der Offenbarung gesprochenen Wortes, das wissenschaftlich untersucht wird, gegenüber den Gegenständen der empirischen Wissenschaften. Die Theologie, wie wir sie betreiben, ist darum für Thomas lediglich eine Teilnahme am Wissen Gottes. Der Mensch, der sich den Lehren der Offenbarung öffnet, empfängt, wie Thomas sagt, einen „Eindruck“ (*impressio*) des göttlichen Wissens: „Sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae.“<sup>51</sup>

Dies bedeutet, dass sich in der intellektuellen Haltung des Theologen, der diesen Eindruck erfährt (*habitus*), der göttliche Grund spiegeln muss. Weil die Theologie ihren Inhalt und Rechtfertigungsgrund in Gott selbst hat, ist sie sakral: *sacra doctrina*. In dieser sakralen Dimension ist die Theologie auf bestimmte Weise die mystische Nähe Gottes, Kult, *contemplatio Dei*, Heilserfahrung, Glück (*beatitudo*) und – so fügt Thomas hinzu – höchste Weisheit: „maxime sapiens, qui [...] considerat [...] Deum.“<sup>52</sup>

Nun wird die geoffenbarte Wahrheit nicht eingesehen, sondern geglaubt. Die Glaubensgeheimnisse sind kein Objekt einer evidenten Erfahrung; sie gehen zurück auf Zeugnis und Glaube. Nach aristotelischem Verständnis kann aber eine Erkenntnis, die sich auf ein Zeugnis stützt, keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, weil das Zeugnis nie eine evidente Sicherheit besitzt. Um dieser Aporie zu entgehen, greift Thomas zur Konstruktion der *subalternatio*: Die Theologie ist eine Wissenschaft, die ihre Prinzipien einer höheren Wissenschaft – nämlich derjenigen Gottes und der Seligen – zu danken hat. In jener Wissenschaft wird das, was wir glauben, evident erkannt.

„Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetica, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.“<sup>53</sup>

Die *articuli fidei* erfüllen innerhalb der wissenschaftlichen Theologie die Funktion von Prinzipien, die in der Erkenntnis Gottes und der Seligen einen evidenten Charakter hat. Die Theologie ist diesen subalterniert.<sup>54</sup> Durch den Glauben bleibt

<sup>50</sup> THOMAS, In Boeth. de Trin. V. q.4 195.

<sup>51</sup> In Boeth. de Trin. I q. 3 a. 2.

<sup>52</sup> S. Th. I q. 1, a. 6.

<sup>53</sup> S. Th. I q. 1, a. 2.

<sup>54</sup> Sent. Prol. q. 1 a. 3: „Theologia est inferior scientiae quae est in Deo. Nos enim imperfecte cognoscimus id quod ipse perfectissime cognoscit; et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua, et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter probati sunt in scientia Dei, supponit et eis credit et per istud procedit ad

die Theologie in Kontinuität mit der Erkenntnis Gottes selbst und partizipiert an der Sicherheit, die diese Erkenntnis besitzt:

„Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognition continuator quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem.“<sup>55</sup>

Wir bringen den Prinzipien unserer Theologie, die wir aus der Offenbarung kennen, nur Glauben entgegen. Aber dies ist vergleichbar dem Musikwissenschaftler, der den Prinzipien seiner Wissenschaft ebenfalls mit Glauben begegnet, da diese aus einer anderen, übergeordneten, entliehen sind. Eine Vorbedingung dieser Auffassung ist, dass es im Fall der *subalternatio* um zwei Wissenschaften geht, die insofern selbständig sind, als man die untergeordnete ohne die höhere Wissenschaft haben kann. Man muss Optiker sein können, ohne die Anfangsgründe der Mathematik zu beherrschen. Sonst wäre auch eine menschliche Theologie ohne das Wissen der Theologie Gottes nicht möglich. Es gibt zwei entscheidende Argumente<sup>56</sup>, die Scotus gegen die Subalternationstheorie ins Feld führt:

1. Derjenige, der über die subalternierte Wissenschaft verfügt, muss im Prinzip auch die subalternierende erwerben können. Man kennt auch die Prämissen der höheren Wissenschaft, denn „von den verstandesmäßig erkennbaren Objekten sind jene Wahrheiten, die einfachhin früher sind, auch von uns früher zu erkennen“.<sup>57</sup> Im Wissenschaftsmodell, das Scotus zugrunde legt, besteht eine Wissenschaft aus einer Kette von Prämissen und Schlussfolgerungen, die bei den ersten Prinzipien beginnen. Wenn von Wissenschaft die Rede sein soll, dann kennt man dergleichen Kette als Ganze. Soll es in der „niedrigeren“ Wissenschaft echte Erkenntnisse geben, so müssen auch die Ableitungen dieser Prinzipien als Konklusionen in der höheren Wissenschaft gekannt werden.<sup>58</sup>
2. Das andere, noch durchschlagendere Argument, bezieht sich auf die humane Dimension von Wissenschaft. Diese drückt sich darin aus, dass sie

probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur. Est ergo theologia quasi subalternata divinae sapientiae, a qua accipit principia sua.”

<sup>55</sup> De Veritate q. 14 a. 19 ad 3.

<sup>56</sup> Fünf Punkte in contra sind zu finden in Ord. III d. 24 nr. 7–12; Reportata Par. Prolog. q. 2 n. 4–5.

<sup>57</sup> Ord. III d. 24 n. 4.

<sup>58</sup> Jeder, der von untergeordneten intelligiblen Sachverhalten, die zur *scientia subalternata* gehören, ein Wissen hat, kann dieses auch von den übergeordneten haben, weil deren Prinzipien, die von Natur früher sind, der untergeordneten Wissenschaft angereicht werden. Und so könnte – für den Fall einer solchen *subalternatio* – mit dem *habitus* der *scientia subalternata* auch jener der *scientia subalternans* bestehen, so dass jemand – obgleich noch im Pilgerstand unterwegs – sich neben seinem Glaubenshabitus zugleich völliger Einsicht in das Geglaubte erfreuen könnte.

ein Wissenshabitus ist, der zu einem bestimmten Menschen gehört. Das Argument, das Scotus entwickelt, geht davon aus, dass ein solcher Wissenshabitus nur von dem abhängen kann, was seine wesentliche Ursache ist. Wesentliche Ursache von Erkenntnis kann aber nur das Erkenntnisobjekt und der Verstand sein. Für die Theologie bedeutet das: Das Wissen der Seligen kann nicht Ursache unserer Erkenntnis sein, denn das wäre das gleiche als zu sagen, dass die Wissenschaft des Johannes, an den ich glaube, und der Mathematiker ist, die Ursache meiner mathematischen Fähigkeiten wäre.<sup>59</sup>

Es zeigt sich, dass der Wissenschaftsbegriff des Aristoteles aus den *Analytica Posteriora* streng genommen nicht ohne Einschränkung auf die Theologie angewandt werden kann. Den Kern des thomanischen Theologiebegriffs, die Lehre von der Theologie als *scientia subalternata*, lehnt Scotus klar ab. Die Theologie kann nicht wie eine profane Wissenschaft von einleuchtenden Prinzipien ausgehen und ihre Sätze evident beweisen. Damit wird aber nicht in Frage gestellt, dass die Theologie dem Verstand wirkliche Erkenntnisse und wahres Wissen vermittelt. Auch der Theologe muss nach einer sicheren Wahrheitserkenntnis streben.<sup>60</sup> In der Theologie geht es um eine feste Zustimmung zu einer Wahrheit, auch wenn dadurch keine Evidenz erreicht wird.<sup>61</sup>

Die kritische Bestimmung der Bedingungen und Grenzen unserer Erkenntnis führen Scotus dazu, in der uns möglichen Theologie einen wissenschaftlichen *habitus* eigener Art zu sehen.

<sup>59</sup> Vgl. Ord. III d. 24 n. 4. Das Objekt der Theologie Gottes und das uns bekannte Objekt unserer Theologie ist ein jeweils anderes, auch wenn das Subjekt gleich ist. Darum kann der Wissenshabitus der Seligen, d. h. die Erkenntnis, die sie vom dreifaltigen Gott haben, nicht die wesentliche Ursache unserer Theologie sein. Das Objekt ihres Habitus ist nicht das Objekt des unseren, noch ein Erkenntnisbild des Objektes, noch irgendwie Wirkursache eines Wissenshabitus für uns. Anders gesagt: Unser Habitus steht in keinem wesentlichen Verhältnis der Abhängigkeit zur Schau der Seligen, die ihr Erkenntnisobjekt *nude, clare et aperte* unmittelbar vor sich haben und intuitiv erfassen.

<sup>60</sup> Vgl. Ord. III d. 24 n. 13.

<sup>61</sup> Vgl. JOSEF FINKENZELLER: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung*, Münster 1960, 215.

## 6. Das Verhältnis von Theologie und Onto-Theologie

Gott ist auch das Subjekt unserer Theologie, weil nur die Erkenntnis seiner selbst die Wahrheiten unserer Theologie, die wir in unserem Status größtenteils gläubig annehmen müssen, einschließt. Dagegen hat unsere Theologie nicht Gott in sich selbst zu ihrem ersten Objekt, weil dieses *per definitionem* etwas Bekanntes ist.

Die Frage, ob und inwieweit die Philosophie in Gestalt der Metaphysik die Theologie bei Scotus geformt, überformt oder vielleicht auch deformiert hat, lässt sich erst dann beantworten, wenn man klärt, welchen „inneren Ort“ die Metaphysik des *ens inquantum ens* in der Konstitution der verschiedenen „Theologien“ einnimmt. Dabei ist zu beachten, dass das Faktum der Offenbarung von philosophischen Begriffen oder Rückfragen ebenso wenig eingeholt werden kann wie umgekehrt die elementaren natürlichen Fähigkeiten des Erkennens und Verstehens, der Sprache oder der Wissenschaft der Offenbarung in einer natürlichen Apriorität vorausliegen. Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen dieser Annahmen sind nicht konvertierbar; eine Differenz bleibt leitend.

Um das Glaubensverständnis der Offenbarung wissenschaftlich zu rechtfertigen, also die Theologie als *scientia* zu verfassen, ist Scotus gezwungen, auf die Metaphysik zurückzugreifen, weil sie den Gott der Offenbarung als existent erweisen kann und darüber hinaus mit dem Begriff des *ens infinitum* eine Prädikation liefert, die von Gott sicher auszusagen ist. Das „ens infinitum“ fällt in die Metaphysik, die das *ens inquantum ens* – ohne weitere Qualifikationen – reflektiert und sich in diesem Selbstbezug daher als Ontologie erweist, die gegenüber allen partikulären Seinspositionen, auch gegenüber einem möglichen Gottesbezug, „indifferent“ bleibt. Allerdings erlaubt die Reflexion des *ens inquantum ens* durchaus interne Spezifikationen, was zu dessen Unterteilung durch disjunktive Transzendentalien – *finitum* und *infinitum* – führt, die nicht im Sinne von Gattungsdifferenzen zu verstehen sind. Gott ist eben nur das *ens infinitum*, während das *ens* als solches als reiner minimalster Formalgehalt (*id, cui non repugnat esse*) breiter gefasst ist und eine Indifferenz im Hinblick auf das endliche oder unendliche Seiende aufweist. Unsere Theologie besitzt darin nur eine Ersatzbrücke, da das *ens* nicht ausreicht, um Gott zu interpretieren. Die Bestimmung des *ens infinitum*, die Scotus auf den Gott der Offenbarung bezieht, gewinnt in diesem Transfer eine ontologische Relevanz, die aber begrenzt ist. Möglicherweise liegt hier der erste Ansatz zu dem, was man später den „göttlichen Gott“, der ohne das Sein auskommt, genannt hat.<sup>62</sup> Die Philosophie, die das *ens inquantum ens* thematisiert, besitzt für die Gotteserkenntnis nur noch eine Instrumentalfunktion,

<sup>62</sup> Vgl. OLIVIER BOULNOIS: „Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance“, in: *RPhL* 99/3 (2001), 358–384.

sofern sie der Theologie ihr Subjekt „anreicht“. Die Prädikation des „unendlichen Seienden“ schöpft ontologisch weder das Seiende als solches aus, noch theologisch den Gott der Offenbarung. Gott gerät durch das *ens* keineswegs unter die „Herrschaft“ des Begriffs. Unsere Theologie besitzt, da wir im gegenwärtigen Zustand der Anschauung Gottes entbehren, ein erkennbares Subjekt nur insofern, als wir Gott als unendliches Seiendes denken.

Unsere Theologie setzt damit eine Gotteserkenntnis durch die Metaphysik voraus. In ihr wird „Erkenntnis“ als das aufgefasst, was dem natürlichen Verstandeslicht zugänglich ist. „Unendliches Seiendes“ schließt alle Wahrheiten unserer Theologie ein, jedoch nicht die viel wesentlicheren Wahrheiten, die wir in diesem Leben nur gläubig annehmen können. Im Hinblick auf ihr (erstes bekanntes) Objekt ist die Theologie in besonderer Weise mit der Metaphysik verwoben, von der sie dieses ihr erstes Objekt entleiht. In diesem und nur in diesem überschneiden sich Theologie und Metaphysik, weil gerade auch die Theologie *primo et principaliter* von Gott zu handeln hat.

Das, was die Metaphysik in der Theologie leistet, ist für „unsere Theologie“ daher viel und wenig zugleich. Der Begriff des *ens infinitum* trägt dazu bei, die Inhalte der Offenbarung kognitiv aufzuschließen und wissenschaftlich zu ordnen. Dabei setzt die *theologia nostra* diesen Begriff als „Stellvertreter“ ein für den Gott der Offenbarung, um die geglaubten Inhalte erkennen und auch systematisch verantworten zu können. So verwendet die Theologie als Wissenschaft metaphysische Begriffe, um die Inhalte und Selbstaussagen Gottes – auch das *Qui est*<sup>63</sup> – in ihrer Kohärenz und internen Ordnung aufweisen zu können. Aber dies bedeutet nicht, dass die Theologie von der Metaphysik des *ens* okkupiert würde.

Die Metaphysik kann ihrerseits nicht als *ancilla theologiae*, die der Theologie untergeordnet wäre, angesehen werden. Sie ist autonom, gerade auch in der Weise, dass ihre Erkenntnisse nicht aus einem höheren Offenbarungswissen desavouiert werden können. Ihr Subjekt wird mit dem natürlichen Verstandeslicht – ohne Zuhilfenahme einer Offenbarungserkenntnis – erkannt. Darum ist die Metaphysik eine von der Theologie unabhängige Wissenschaft. Diese Verhältnisbestimmung von Ontologie und Theologie muss noch eine wichtige Differenz in Rechnung stellen: jene von Theorie und Praxis.

<sup>63</sup> Die Theologie gewinnt ihren spezifischen Gegenstand, den sich in Ex 3,14 unter dem Namen „Qui est“ aussagenden Gott, indem sie die beiden einfachen Begriffe zusammenfügt. In dem Namen Gottes, der da lautet „Ich bin“ oder „Der da ist“, wird der metaphysische Grundbegriff „seiend“ von ihm ausgesagt. Vgl. *De primo principio*, c. 1 n. 1 (ed. Kluxen, 2); vgl. HONNEFELDER: *Ens in quantum ens*, 36.

## 7. Die Eigenart der Theologie als *scientia quaedam practica*

Wenn Scotus unsere Theologie (nicht ohne weiteres die *theologia Dei*) als praktische Erkenntnis wertet, so korrespondiert dies zunächst damit, dass Religionen praktische Lebensformen sein wollen. Darüber hinaus kommt dies mit dem Anspruch des in den Evangelien und den neutestamentlichen Briefen bezeugten Anspruch Jesu überein, der bevollmächtigte Ausleger des Vaters zu sein, dessen Sendung und Verkündigung den Glaubenden in die eigene Sohnesrelation mit dem Vater hineinzuführen.

Es ist dies eine Präferenz im Verständnis von Theologie, die nicht ohne Weiteres vom theologischen Spektrum und Fächerkanon unserer akademischen Theologie geteilt wird. Im Vergleich damit arbeiten unsere „Theologien“, bei denen man nicht immer unmittelbar erkennt, dass sie der Verkündigung dienen, nämlich irgendwie theoretisch. Dies gilt nicht zuletzt für die Dogmatik, die es mit der Auslegung des Glaubens im engeren Sinn zu tun hat; aber sogar die „praktische Theologie“ (Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Homiletik) ist theoretisch verfasst. Scotus, der für einen praktischen Charakter der Theologie optiert, setzt hier andere Akzente.

### 7.1 Die Definition von praktischer Erkenntnis

„Wissen ist praktisch, sofern praktisches Handeln damit übereinstimmen kann und dieses Wissen diesem Handeln vorausgeht.“<sup>64</sup> So bestimmt Scotus die Eigenart praktischer Erkenntnis. Die aus der Erkenntnis abgeleitete Regel ist jedoch nicht die Ursache des praktischen Handelns, weil der Wille vollkommen frei ist. Er wird nicht von der Vernunft determiniert und setzt kontingente Akte. Für die Art des Wissens bestimmend ist das erste Objekt einer bestimmten Wissenschaft. Praxis ist für Scotus Erkenntnis eines Objektes, das als erkanntes Objekt eine appetituelle Beziehung auf mögliches Handeln aufweist. Dies, nicht das Ziel des Handelns, gibt auch den Ausschlag dafür, ob Wissen praktisch ist.<sup>65</sup> Wenn die Vernunft gewisse Hinhalte, Projekte oder Objekte in einer vorausgehenden Erkenntnis (*cognitio prior actu*) betrachtet und richtig beurteilt, so dass dann auch

<sup>64</sup> Ord. prol. p. 5 q. 1–2, n. 236–237: “[...] ista extensio consistit in duplici relatione appetituali, videlicet conformitatis et prioritatis naturalis. [...] ‘Aptitudinali’ dixi, quia neutra relatio requiritur actualis. Quod enim praxis actualiter sequatur considerationem quae sit conformis ipsi considerationi, hoc omnino est accidentale consideratione et contingente.”

<sup>65</sup> Dass das Ziel dafür bestimmend sei, war die Ansicht des Aristoteles, die hier korrigiert wird. Vgl. ARISTOTELES, De Anima 10, 433a. 14–15.

der Wille richtig agieren könnte, dann liegt hier bereits eine praktische Erkenntnis vor, eine *scientia practica*, ohne dass faktisch überhaupt ein konkreter Akt vollzogen werden müsste. Freilich handelt der Mensch, um ein Ziel zu realisieren, doch ist das Ziel nur qua Objekt bestimmend.<sup>66</sup> Ob theoretisch oder praktisch, dies hängt – auch in der Theologie – ganz vom Objekt ab.

## 7.2 Die Hinordnung der Theologie auf Praxis

Theologie und Metaphysik unterscheiden sich nicht nur durch ihr Subjekt und ihren Wissensursprung, sondern auch wegen ihrer unterschiedlichen Hinordnung auf ein *agere*: Metaphysik verfährt theoretisch, Theologie ist praktische Wissenschaft. Der theologischen Erkenntnis kommt schon – vorweg zu jedem Akt des Willens – „aptitudinaliter“ die Hinordnung auf Praxis zu, und dies liegt am Inhalt der theologischen Erkenntnis selbst, d. h. an ihrem ersten Objekt. Wenn auch die Theologie hier den stellvertretenden Begriff des *ens infinitum* einsetzt (als erstes erkanntes Objekt), so erweist sich dieses durch die aus der Offenbarung entnommenen besonderen Prädikate als ein singuläres (d. h. hier personales und frei wollendes) einzigartiges Seiendes, in dem sich – nicht nur in „universale“ wie in der Metaphysik, sondern „in particulare“ – das höchste Ziel des Menschen zeigt.<sup>67</sup> So verschränken sich für den Theologen gerade in der Erkenntnis des Objektes, die der Praxis vorausgeht und dem möglichen Handeln die *rectitudo* verleiht, Theorie und Praxis, wobei die *scientia practica*, die in der Liebe aktiv wird, gegenüber der Theorie eine höhere Stellung einnimmt.

Das erste Objekt der Theologie ist für den Menschen also nicht ein bloß erkennbarer Gegenstand, sondern ein „cognoscibile operabile, id est attingibile per operationem, qua est vere praxis“.<sup>68</sup> Dies liegt daran, dass der Wille und nicht mehr – wie in der antiken paganen Tradition – die betrachtende Vernunft die eigentliche Wesensspitze des Menschen und der Inbegriff dessen ist, was Scotus unter „natura intellectualis“ versteht. Im Willen realisiert der Mensch seine Bestimmung, Gott über alles zu lieben.

<sup>66</sup> Ord. prol. p. 5 q. 1–2, n. 260: „Habitus non dicitur practicus ab actu proprio, quia et ille est practicus a causa priore. Nec cognitio aliqua habitualis vel actualis est per se practica quia ordinatur ad praxim ut ad finem; Potest tamen quandoque habere primam extensionem, scilicet conformitatem ad praxim, a fine ipsius praxis, non tamen in quantum est finis sed in quantum est obiectum.“

<sup>67</sup> Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3 n. 167; p. 5 q. 1–2, n. 274.

<sup>68</sup> Ord. prol. p. 5 q. 1–2 n. 354.

7.3 Eine praktische Theologie von notwendigen und kontingenten Wahrheiten

Ein Wissen, das mit einem rechten Willensakt übereinstimmen kann und diesem der Natur nach vorangeht, ist von praktischer Art, denn Wollen bildet, auch wenn kein auferlegter Akt damit gepaart geht, ein praktisches Handeln. Das erste Objekt der Theologie ist virtuell mit einem rechten Willensakt in Übereinstimmung, denn die Prinzipien des rechten Wollens werden dem ersten Objekt entlehnt. Gott ist das erste Objekt des Willens, weil er das letzte Ziel ist. Von ihm leiten sich praktische Prinzipien ab, die wir in der ersten Tafel des Dekalogs, genauer gesagt in den beiden ersten Geboten, finden. Diese lenken den Willen seinem letzten Ziel zu und sind einfachhin notwendig. So steht die Theologie notwendig in Relation zum praktischen Handeln. Sie ist darum praktisch.<sup>69</sup>

Scotus sagt: „Die Erkenntnis des ersten Objektes und aller intrinseken Eigenschaften Gottes, die man dadurch erkennt, ist notwendig dazu geeignet, um mit praktischem Handeln überein zu stimmen und geht diesem – im Falle eines notwendigen Objektes voraus.“<sup>70</sup> So folgt aus der Wahrheit über die Trinität, dass es falsch wäre, nur eine der drei göttlichen Personen – mit Ausschluss der anderen – zu lieben, weil ein Akt, der sich auf zwei Personen richtet, die miteinander in Beziehung stehen, recht ist.<sup>71</sup> Der vollkommene Glaubensakt ist auf den verdienstlichen Liebesakt hingebunden, weshalb der Glaubensakt und Glaubenshabitus als „*actus practicus*“ bezeichnet werden. Um Gott zu lieben, wie es sich geziemt – um seiner selbst willen nämlich –, muss man nicht nur die Eigenschaften Gottes erkennen, sondern auch die Personen.

Dieser praktische Charakter gilt nur von der Theologie der notwendigen Wahrheiten in Bezug auf den geschaffenen Verstand. Hingegen müssen bei der *theologia divina* Einschränkungen gemacht werden, denn die dem göttlichen Willen vorausgehende Tätigkeit seines Intellekts „lenkt“ seinen Willen nicht in die rechte Richtung, da er diese schon von sich aus besitzt. Der göttliche Wille allein kann sich selbst in Hinblick auf sein erstes Objekt recht machen. Nichts Anderes kann sein Maßstab sein. Die Frage schließlich, was es denn mit den Erkenntnissen der kontingenten Theologie auf sich habe, so wird deren praktischer Charakter für den Menschen bejaht, für Gott aber verneint. Die Dinge, die Gott nach außen hin bewirkt, werden allein aus der Freiheit seiner Liebe wirklich.

<sup>69</sup> Vgl. Ord. III d. 37 q. un. n. 5–6.

<sup>70</sup> Ord. prol. p. 5 q. 1–2 n. 321.

<sup>71</sup> Vgl. Ord. prol. III p. 5 q. 1–2. n. 322.

## 8. Die Aktualität des Duns Scotus

### 8.1 Die Theologie als affektive Wissenschaft

Nach den gefällten Grundentscheidungen gehört zur Theologie als praktischer Wissenschaft auch die *scientia affectiva*, die Scotus selbst retrospektiv (Albert, Augustinus) diskutiert. Damit vermag die Theologie von ihren anthropologischen Voraussetzungen her – und auch, weil sie praktische und theoretische Kriterien enthält – eine Tür zu dem aufzutun, was wir heute „Spiritualität“ oder „spirituelle Theologie“<sup>72</sup> nennen würden – eine Theologie, die der Gottsuche des Menschen und seiner liebenden Hinbewegung auf ihn dienstbar ist. Und so sagt Scotus: „Man kann affektive Erkenntnis gut als eine irgendwie praktische Erkenntnis (*quaedam practica*) ansehen.“<sup>73</sup> Wir betreiben Metaphysik und Theologie um eines praktischen Zieles willen, nämlich Gott und den Nächsten zu lieben.

Duns Scotus versteht die Praxis nicht in erster Linie vom Handlungsakt und dessen Ziel her, sondern von dessen Objekt. Praxis wird ganz und gar durch das Objekt gesteuert. Wann immer das Objekt nur die *aptitudo* hat, praktisches Handeln zu initiieren, sieht er die Praxisrelevanz gegeben und besitzt die entsprechende Wissenschaft, die dieses Objekt betrachtet, einen praktischen Charakter, auch wenn dieses von sich her eine Indifferenz gegenüber der praktischen Realisierung aufweist. Die Aktualität des Scotus liegt darin, dass er der Theologie einen praktischen Impuls gibt. Entsprechend der vorgeordneten Rolle des Willens steht die Erweckung der Gottesliebe vornan, die auf die Offenbarung des Gottes antwortet, der selbst in sich Liebe ist, dreieiniges Liebesgeschehen, das sich auf den Menschen hin öffnet, um ihn darin als Mitgeliebten und Mitliebenden einzubeziehen.

Entsprechend seinem praktischen Verständnis von Theologie würde Scotus nicht sagen, dass es zuerst und vor allem darum gehe, Gott zu erkennen, ja das vielleicht auch, aber dann die Erkenntnis durch die Bewegung des Willens zu

<sup>72</sup> Dabei vereinigt die spirituelle Theologie, die heute in anderen Sprachkreisen stärker als im Deutschen gewichtet wird, eine dogmatische und eine praktische Komponente. Sie ist vorrangig darum bemüht, dem Menschen Wege aufzuzeigen, wie er auf die Christus-Offenbarung, die von Gott ausgeht, der sich auf die Suche nach dem Menschen macht, mit allen seinen Vermögen (Verstand, Wille, Affektivität) antworten kann.

<sup>73</sup> Ord. prol. p. 5 q. 1–2 n. 303: “[...] quarta via, quae dicit quod theologia est affectiva. Quod bene potest intelligi si affective ponatur esse quaedam practica; si autem affective ponatur esse tertium membrum, distinctum contra practicum et speculativum, sic est contra dicta in primo articulo.”

realisieren. Die Theologie ist in erster Linie für die Vermittlung der Liebe Gottes zuständig.

## 8.2 Zum Problem der postmetaphysischen Theologie

Scotus nimmt in seinem Denken am Ausgang des Mittelalters Systemöffnungen vor. Theologisch gesehen ist das Gott-Denken nicht derart in die metaphysische Reflexion integriert, dass es darüber hinaus nicht andere Anwege gäbe, dem ersten Subjekt-Objekt der Theologie, Gott, wie er in sich selbst ist (*Deus sub ratione Deitatis*), näher zu kommen. Gerade die postmetaphysische Philosophie / Theologie, die sich heute zur Avantgarde rechnet, sichert ihren eigenen Ansatz merkwürdigerweise in der Auseinandersetzung mit mittelalterlichen Autoren ab.

Die nachmetaphysische Theologie ist mit Namen wie Martin Heidegger und Jean-Luc Marion, aber auch mit französischen Philosophen der Postmoderne verbunden. Heidegger traut dem, der bereits an Gottes Schöpfung glaubt, nicht mehr zu, die Seinsfrage authentisch zu stellen.<sup>74</sup> Für ihn sind Metaphysik und Theologie deshalb miteinander verwoben, „weil der Gott in die Philosophie kommt“<sup>75</sup>:

Heidegger meint, die christliche Metaphysik betrachte das Sein als eine Eigenschaft des Seienden, und es stelle einen Bezug auf einen immer anwesenden Seinsgrund dar, wodurch es in ein „Kausalraster“ verspannt und vergegenständlicht würde. Damit verbindet sich die These von der Seinsvergessenheit, nach der das Sein gerade ungedacht geblieben sei. Die Metaphysik, das „Seinsgerede“, habe den Grund verstellt.<sup>76</sup> In der sogenannten Seinsvergessenheit habe die ältere Tradition (seit Plato übrigens) das Sein vom „Seienden“ (*ens*) her gedacht und letztlich auch Gott als Schöpfer des Seienden durch entitative Terminologien verdeckt.<sup>77</sup>

Der Gott komme als Ursache des Seienden in die Philosophie. Er werde dementsprechend als Seinsgrund verstanden und mit dem Begriff „*causa sui*“ als Grund seiner selbst definiert.<sup>78</sup> „Onto-Theo-Logik“ nennt Heidegger die Metaphysik, die den Zugang zum „göttlichen Gott“ verstellt habe.<sup>79</sup> Sie habe das Sein mit Gott identifiziert, und darum seien die „Theo- und Onto-Logien“ derart

<sup>74</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, hg. von Petra Jaeger, Frankfurt 1984, 5.

<sup>75</sup> Vgl. DERS.: *Identität und Differenz*, hg. von Petra Jaeger, Pfullingen 1978, 46.

<sup>76</sup> Vgl. DERS.: „Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«“, in: ders. *Wegmarken*, 361–377, hier: 362f.

<sup>77</sup> Vgl. DERS.: *Einführung in die Metaphysik*, 5f; 147f.

<sup>78</sup> Vgl. DERS.: *Identität und Differenz*, 65.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 50; 63.

miteinander verwoben, dass Heidegger sagen kann: „Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik.“<sup>80</sup> Der Grund des Seienden werde darin nach dem Bild und Gleichnis des endlichen Seienden gedacht. Für Heidegger ergibt sich aus der Verfallsgeschichte der Metaphysik eine Beziehungslosigkeit zwischen dem theologisch zu bedenkenden Offenbarungswort und der ganz anders situierten philosophischen Seinsfrage.<sup>81</sup>

Wer Marion liest, kann nicht umhin festzustellen, dass er sich (bis in die Orthographie und Nomenklatur hinein) in Heidegger einklinkt. Weil es ihm primär um die christliche Theologie geht, kritisiert Marion – dieser Linie folgend – in einem ersten Schritt die metaphysische Begrifflichkeit der Theologie des Aquinaten, nimmt aber diese Kritik in der 2. Auflage (2002) von „Gott ohne Sein“ wieder zurück, da er nunmehr annimmt, „dass Thomas v. Aquin weder die Frage nach Gott noch die nach seinem Namen mit der Frage nach dem Sein gleichgesetzt habe, zumindest nicht mit dem Sein, wie es die Metaphysik versteht.“<sup>82</sup> In einem zweiten Schritt geht er über die Scholastik hinaus auf die metaphysisch nicht belasteten, für ihn offeneren Spekulationen der Patristik zurück, die für ihn die Grenzen theologischer Aussagen mehr beachteten.

Marion fordert „den Schritt zurück aus der Metaphysik“ – ein Umdenken, das unter Berufung auf Heidegger auch noch radikaler (*Dieu sans l'être*) als bei diesem formuliert werden kann, wobei Marion explizit auf Scotus eingeht, den er in seinem Werk an sechs Stellen eingehend interpretiert.

Ausgangspunkt für Marions Überlegungen ist die Unzugänglichkeit Gottes: „‘Gott’ sagen oder schon nur sagen wollen, genügt schon, dass wir seine erste, radikale und definitive Charakteristik konstatieren – die Unzugänglichkeit (*l'inaccessibilité*).“<sup>83</sup> Darin ist die Option für eine völlig apophatische Theologie impliziert, die aus der Verwerfung der Metaphysik resultiert. Menschliches Denken ist unfähig, auch nur einen minimalen Begriff des Wesens Gottes zu präsentieren. Auf diese Weise zerreißt das Band zwischen Gott und seinem Begriff:

„[Die genannte Aporie als Zerreißung] befreit ihn [=Gott] davon, dass er im Rahmen der Logik, daher eventuell in der Onto-theo-logie, situiert wird. Sie findet so den Weg der Unsagbarkeit (apophase) wieder, daher das kritische Moment, das die mystische Theologie jedem Aufstieg zu dem Namen auferlegt, der jeden Namen übersteigt.“<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Ebd., 50.

<sup>81</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER: „Phänomenologie und Theologie“, in: ders. *Wegmarken*, 48f.

<sup>82</sup> Vgl. JEAN-LUC MARION: *Gott ohne Sein*, Paderborn 32014, 9: Im Vorwort zur zweiten Auflage. Hier ist auch (als 8. Kapitel) der Vortrag aus der *Revue Thomiste* (Januar 1995) abgedruckt.

<sup>83</sup> DERS.: *Certitudes négatives*, Paris 2010, 87.

<sup>84</sup> Ebd., 88.

In seiner Scotus-Deutung wendet Marion die Heidegger'sche Geschichtsdeutung (Verfallsgeschichte der Metaphysik, epochale Irre), die den onto-theologischen Charakter der Metaphysik destruieren möchte, auf dessen Konzeption des *ens* an:

Der Ausgang von Avicenna (*equinitas est tantum equinitas, ens est tantum ens*) markiert, wie Marion bemerkt, eine Übereinstimmung zwischen Thomas und Scotus, die beide davon ausgehen, dass das Sein das erste ist, das in den Verstand „einfällt“. <sup>85</sup> Für Thomas ist damit aber keine Erkenntnis eines ersten „Objektes“ gegeben (wie Marion meint), sondern ein primäres Erfassen der puren actualitas (*esse*) der Dinge, und für Scotus erreicht der Verstand den Seinsbegriff erst durch eine *resolutio* von Objektbegriffen. Marion sieht hier einen Vorrang oder eine „Herrschaft“ des *ens*, die das Gute aus seiner vorrangigen Stellung (Dionysius Areopagita) verdrängt habe. Die Theologie müsse – ausgehend von der Lehre über die göttlichen Namen – zu einer „Destruktion“ des *ens* gelangen, auch wenn sie ihren Status einer „Wissenschaft“, die auf Begriffen basiere, dadurch verlieren könnte. <sup>86</sup> Die Entwicklung der Metaphysik führe nämlich zum „Einbegriffensein Gottes in das Sein“, so weit, dass „Gott“ schließlich (bei Suárez) als Gegenstand der Metaphysik „begriffen“ würde. <sup>87</sup>

Marion vermag der Lehre des Thomas von der „Analogie des Seins“ mehr abzugewinnen als der Konzeption des Duns Scotus. Während bei Thomas Gott als solcher „weder unter die Metaphysik, noch unter deren Theologie, noch unter das *ens commune*, noch unter das *ens in quantum ens*“ falle <sup>88</sup>, sei dies bei seinen Nachfolgern, die Gott wieder in die Metaphysik einbänden, schon ganz anders. Insbesondere habe Duns Scotus mit seiner Lehre von der Univozität des Seienden ein tragfähiges Fundament dafür geliefert, Gott „in eine einheitliche Ordnung des Seienden“ einzuschreiben. <sup>89</sup> Der univoke Seinsbegriff schließe Gott sowohl in das *ens commune* als auch in die Metaphysik ein. <sup>90</sup> Er lasse die „Göttlichkeit Gottes ungedacht“ und zwänge sie in sein gängiges Ordnungsgefüge ein. <sup>91</sup>

Indem man Gott durch den Begriff des Seienden zu erfassen meinte, habe man „das Theologische ausgehend vom „Ontologischen“ gedacht und damit die Bedingungen für eine „Onto-Theologie“ geschaffen, die er so versteht, „dass nämlich ‚Gott‘ [...] ebenso sehr und genauso aus dem Sein herrührt wie das Seiende, das er (be)gründet“ <sup>92</sup>

<sup>85</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, *De Ver.*, q. 21 a. 1.

<sup>86</sup> Vgl. MARION: *Gott ohne Sein*, 134.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 136.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 314.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 315.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 316f.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 344f.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 318.

Aufgrund der Überlegungen über den Begriff des *ens* bei Scotus kann kaum davon ausgegangen werden, dass Marion Scotus richtig interpretiert: Scotus war es darum gegangen, in den „mannigfaltigen“ Bedeutungen des Seienden die eine Grundbedeutung freizulegen, die dem „ens“ jene Einheit und Identität verleiht, welche ihm gegenüber allen anderen Begriffen eine allgemeine Priorität sichert. Ohne die strikte, ausschließende Einheit und Einfachheit des univoken Begriffs wäre es für Scotus um die Möglichkeit von Wissenschaft und damit auch von Metaphysik schlecht bestellt. Es wurde schon betont, dass der univoke Seinsbegriff die Differenz zwischen dem endlichen und dem unendlichen Seienden (Gott) nicht aufhebt. Dass Scotus keineswegs die Verschiedenheit zwischen dem unendlichen Sein Gottes und dem endlichen Sein der Geschöpfe verwischen will, folgt schon daraus, dass er auf der Differenz von konzeptueller Einheit und realer Verschiedenheit insistiert.<sup>93</sup>

Das *ens* bezeichnet schließlich eine ursprüngliche, wenngleich nur minimale, aber den transzendentalen Modaldifferenzen gegenüber indifferente Einheit, die sogar vom Realitätsmodus absieht und nur in einem „diminutiven“ Begriff erfasst werden kann. Da sich damit, wenn er von Gott und endlichen Dingen prädiert wird, nicht so etwas wie eine inhaltliche „Kompaktheit“ verbindet, ist es keineswegs so, dass im Begriff des „Seienden“ Gott irgendwie unter die „Herrschaft eines Begriffes“ geriete.<sup>94</sup>

Marion stellt zur Debatte, dass das Sein Gott erreicht und fragt, ob das Sein den ersten und höchsten Namen Gottes definiert. „Gott“ sagen oder schon nur sagen wollen, genügt schon, dass wir seine erste, radikale und definitive Charakteristik konstatieren – die Unzugänglichkeit (*l'inaccessibilité*).<sup>95</sup> Aus der Verwerfung der Metaphysik resultiert eine völlig apophatische Theologie. Menschliches Denken ist unfähig, auch nur einen minimalen Begriff von Gott zu präsentieren.

Solange jedoch nicht geklärt ist, wovon Marion spricht, wenn er „Gott“ sagt – eine nur vorgestellte Idee, ein existierendes oder rein mögliches X, eine Figur aus dem antiken Götterpantheon –, bleiben seine Ausführungen über „Gott“ in gewisser Weise dunkel und mehrdeutig. Wegen der getroffenen Vorentscheidungen wird es schwer, anzugeben, welchen transzendenten Referenzpunkt der Name „Gott“ noch bezeichnen soll. Fernab jeder Exodus-Metaphysik könnte sich unsere Gottesrede auch auf „Zeus“ beziehen. Man wird Gott immer schon irgendwie erfasst haben müssen, um sinnvoll von ihm zu reden.

<sup>93</sup> Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 164.

<sup>94</sup> Vgl. BOULNOIS: *Jean Duns Scot, Préface*: „La multiplicité des sens de l'être et la connaissance de Dieu passent sous l'égide du concept d'étant, neutre, indifférent et commun à toutes choses. Celui-ci permet l'institution d'une métaphysique entendue comme science de l'étant en tant qu'étant: la genèse d'une ontologie.”

<sup>95</sup> MARION: *Certitudes négatives*, 87.

Wenn man die wissenschaftstheoretisch gezogenen Grenzen zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie ernst nimmt, wie sie Scotus zieht, so wird man einräumen, dass ein transmetaphysischer Zugang zu Gott möglich ist. Daher ist es keineswegs so, dass im Begriff des „Seienden“, der gegenüber den Unterschieden von endlich und unendlich neutral ist, Gott irgendwie unter den Begriff des Seienden subsumiert würde. Das Neue dürfte bei Scotus darin liegen, dass der Begriff des Seienden bei ihm auch gegenüber der Theologie eine neutrale Eigenständigkeit gewinnt. Für die Theologie besagt dies, dass Gott mit diesem Begriff nur noch partiell, wenn überhaupt, zu denken ist.<sup>96</sup> Seine Systemöffnungen gewähren anderen, sekundären Diskursarten die Möglichkeit, dem Geheimnis Gottes näher zu kommen: Sakrale Kunst und Musik, Predigt, Meditation, geistliche Lesung und geistliches Gespräch können Vollzugsformen von Theologie als *scientia quaedam practica* sein.

Trotzdem ist Theologie letztlich auf Metaphysik angewiesen, denn für die Beantwortung der Frage nach Gott ist der Horizont jener *ratio entis* unverzichtbar, die in jeder welthaften Erkenntnis miterkannt ist, die aber in ihrer schlechthinigen Erstheit und Einfachheit alle kategorialen Bestimmungen übersteigt. Ihr Sinn und damit auch der Sinn der Rede von Gott muss indirekt über die Modi verdeutlicht werden, in denen sie begegnet. Da wir in der Lage sind, die Wahrheit über das Dasein Gottes auf natürliche Weise zu erfassen, was allein mit Hilfe von transzendentalen Begriffen möglich ist, stellt die natürliche Theologie einen Unterteil der Metaphysik dar, ja sie bildet sogar deren Herz, denn eine Wissenschaft des Seienden als Seienden muss beim Gottesbegriff enden, wenn sie in der Ordnung des Wirklichen bleiben will. Jeder Begriff eines kontingenten Seienden muss – wenn analysiert – beim notwendig Seienden auskommen.

Obwohl Theologie sich nicht nur im Bereich metaphysischer Spekulationen über das *ens infinitum* bewegt, kann sie für Scotus nicht auf Onto-Theologie verzichten. Würde man diese aus der Theologie ausschließen, befreite dies das philosophische Denken nicht, sondern lähmte es. Und ein Verzicht auf Ontologie in der Philosophie reinigt die Theologie nicht, sondern lässt sie bodenlos werden.

<sup>96</sup> Vgl. BOULNOIS: *Jean Duns Scot*, 74: „L'étant devient l'objet d'un savoir transcendantal, neuter, indifférent et commun. Il est antérieur à toute considération théologique; et si la connaissance de Dieu suppose celle d'un concept univoque, la réciproque n'est pas vraie: le concept d'étant ne dit aucune référence prioritaire à Dieu. La métaphysique, science de l'étant en tant qu'étant, peut devenir, par son objet premier, une ontologie antérieure et indifférente à la théologie philosophique.“ Dabei würde ich nicht so weit gehen, von einer „onto-theologischen Struktur“ der Metaphysik im Mittelalter vor Scotus zu sprechen. Obgleich die Metaphysik bei Thomas etwa eine theologische Ausarbeitung zulässt, wird man nicht sagen können, diese sei von ihrer Konstitution her onto-theologisch fundiert. Gott ist nicht in der Weise Prinzip der Metaphysik, dass diese erst mit der Erkenntnis Gottes beginnen könnte, wohl aber, sofern sie damit endet. Vgl. ZIMMERMANN: *Ontologie oder Metaphysik?*, 173ff.

Warum? Weil mit dem Verzicht auf Ontologie der Gottesgedanke, der zum *ens infinitum* vordringt, selbst dahinfallen würde.

## Verwendete Literatur

- BOULNOIS, Olivier: *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu e l'univocité de l'étant*, Paris 1988.
- BOULNOIS, Olivier: „Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance“, in: *RPhL* 99/3 (2001), 358–384.
- BOULNOIS, Olivier: *Duns Scotus. Die Logik der Liebe*, Stuttgart 2014.
- DUNS SCOTUS, Johannes: *De primo principio*. hrsg. und übers. von W. Kluxen, Darmstadt 1974.
- FINKENZELLER, Josef: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38), Münster 1960.
- FLASCH, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277* (excerpta classica VI), Mainz 1989.
- HEIDEGGER, Martin: „Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«“, in: ders. *Wegmarken* (Martin Heidegger Gesamtausgabe 9), 361–377.
- HEIDEGGER, Martin: „Phänomenologie und Theologie“, in: ders. *Wegmarken* (Martin Heidegger Gesamtausgabe 9).
- HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*, hg. von Petra Jaeger (Martin Heidegger Gesamtausgabe 11), Pfullingen 1978.
- HEIDEGGER, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, hg. von Petra Jaeger (Martin Heidegger Gesamtausgabe 40), Frankfurt 1984.
- HISSETTE, Roland: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277* (Philosophes Médiévaux XXII), Louvain/Paris 1977.
- HONNEFELDER, Ludger: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhThMA.NF, Bd. 16), Münster 1979.
- HONNEFELDER, Ludger: *Johannes Duns Scotus*, Nördlingen 2005.
- HONNEFELDER, Ludger: „Gott‘ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus“, in: ders. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*. Paderborn 2016, 143–165.
- MARION, Jean-Luc: *Certitudes négatives*, Paris 2010.
- MARION, Jean-Luc: *Gott ohne Sein*, Paderborn 2014.

- O'CONNOR, Edward D.: „The Scientific Character of Theology according to Scotus“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 celebratii 3* (Studia Scholastico-Scotistica 3), Rom 1968, 3–50.
- SCHÖNBERGER, Rolf: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (QSP 21), Berlin/New York 1986.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand: „Une légende tenace: la théorie de la doublé vérité“, in: ders. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Philosophes Médiévaux XVII), Louvain/Paris 1974, 555–570.
- WOLTER, Allan B.: *The Trancendentals and Their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus* (Philosophy Series 3) 1946: Franciscan Institute Publications.
- ZIMMERMANN, Albert: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales Bibliotheca 1), Leuven <sup>2</sup>1998.