

Zwischen Trinitätslehre und Christologie Der Personbegriff bei Johannes Duns Scotus

MARIA BURGER (Berlin)

Neuere philosophische Kontroversen um ein angemessenes Verständnis des Menschen in seiner Personalität sind in eigentümlicher Weise geprägt von der Spannung zwischen einem absolut oder relational konstituierten Personbegriff¹. Grundet Personalität primär in der individuellen Substanz, die die Basis für Bewußtsein und Interpersonalität schafft; oder aber wird Personsein allererst im Beziehungsgefüge konstituiert? Dieser Doppelcharakter eignet dem Personbegriff zunächst aufgrund seines Ursprungs in griechischer wie lateinischer Terminologie: Während *hypostasis* vor allem die konkrete individuelle Wirklichkeit bezeichnet, verweist *persona* eher auf eine Stellung innerhalb der Gesellschaft². In seiner ursprünglichen Bedeutungsvielfalt konnte der Begriff innerhalb zweier unterschiedlicher theologischer Themenfelder verwendet werden und durch sie weitere Prägung erfahren. In der Trinitätstheologie bezeichnet Person seit dem 4. Jahrhundert die Dreiheit innerhalb des einen göttlichen Wesens. Demgegenüber wird in der Christologie die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus in der Person gesehen. Dabei wurden in der Alten Kirche die jeweiligen Themenfelder noch deutlich unterschieden. Erst die Definition des Personbegriffs durch Boethius erhebt den Anspruch, gleichermaßen auf göttliche und menschliche Personalität anwendbar zu sein³, was in der Rezeption zum Anspruch eines einheitlichen Begriffs in Trinitätslehre und Christologie führt. Wenngleich bereits die zeitgenössische Auseinandersetzung mit Boethius die Aporien seiner Definition aufzeigt⁴, bleibt diese, vermittelt durch weitere Personsspekulation und -defi-

inition insbesondere des 12. Jahrhunderts, die Ausgangsbasis auch für Johannes Duns Scotus, der sich ausdrücklich eine univoke Verwendung des Personbegriffs in Trinitätslehre und Christologie zum Ziel setzt⁵.

1. Die Definition des Personbegriffs

Im ersten Buch der *Ordinatio*, und somit unter trinitätstheologischer Fragestellung, definiert Scotus den Personbegriff in Anlehnung an Richard von St. Viktor als „unmittelbare Existenz einer geistigen Natur“⁶. Entscheidend kommt es ihm hierbei auf den Aspekt der Unmittelbarkeit an, die zweifach zu verstehen ist: *ut quod* und *ut quo*⁷. Person steht damit zum einen am Ende der ontologischen Bestimmungsordnung und kann nicht mehr, wie zuletzt die *species*, an mehrere derselben Bestimmtheit mitgeteilt werden; und zugleich markiert sie auch unter formaler Hinsicht eine Grenze weiterer Bestimmbarkeit. Auf der Grundlage der Boethianischen Definition wäre nur die *incommunicabilitas ut quod* ausgesagt, die bereits dem Individuum (und, wie Scotus ausdrücklich vermerkt, damit auch der getrennten Seele) zukommt. Personalität verneint darüber hinaus auch die Möglichkeit, als Form mitgeteilt zu werden, bezeichnet also eine Letztbestimmung. Nun läßt Scotus sich bei der Begriffsbestimmung an dieser Stelle leiten von der Frage, ob Person ein Begriff erster oder zweiter Intention sei, ob der Begriff sich also unmittelbar aus der Natur der Sache oder erst durch nachfolgende Verstandestätigkeit ergäbe. Durch seine Definition scheint Scotus seinem Opponenten ein gewichtiges Argument zugespielt zu haben. Wird nämlich Person begrifflich als Negation gefaßt, so scheint diese gerade erst durch vergleichende Verstandestätigkeit hervorgebracht zu sein. Genau so versteht es Heinrich von Gent, der in seiner *Summa* zeigt, wie sowohl geschaffene als auch göttliche Personen durch zweifache Negation bestimmt sind⁸. Diese wird durch Vergleich der jeweiligen Natur mit dem, was unter ihr (*sub se*) ist, und mit dem, was

Das Konzil von Chalkedon II, ed. A. Grillmeier/H. Bacht, Würzburg 1953, 791–839; 816–22.

⁵ Zur ausführlichen Darstellung aller Einzelaspekte mit weiteren Literaturhinweisen cf. M. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen*, Münster 1994 (= Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des Mittelalters, NF 40).

⁶ Ord. I d. 23 q. un. n. 15, Ed. Vat. V, 356: „*Respondeo ad quaestionem quod accipiendo definitionem personae quam ponit Richardus IV De Trinitate cap. 22, quod est «intellectualis naturae incommunicabilis existentiae», per quam definitionem exponitur vel corrigitur definitio Boethii dicentis quod persona est «rationalis naturae individua substantia» (quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconueniens, et deitatem esse personam), dico quod nihil est in hac definitione Richardi quod significet intentionem secundam, quia ex natura rei – sine opere intellectus – est in Patre natura intellectualis et entitas incommunicabilis.*“

⁷ Cf. *ibid.* n. 16, Ed. Vat. V, 357.

⁸ Heinrich von Gent, *Summa (Quaestiones disputatae ordinariae)* art. 53 q. 3 in corp., Ed. Badius, Paris 1520, vol. II fo. 63r S/T.

¹ Zur aktuellen Diskussion dieses Themas sei verwiesen auf R. Spaemann, E. Tugendhat, *Die Euthanasiedebatte*, in: *Die Zeit* Nr. 25/12. Juni 1992, 14 sq., sowie auf den Tagungsbericht: N. Brieskorn, *Der Mensch als Person. Zwischen traditionellem Verständnis und neuen Fragen*, in: *Herder Korrespondenz* 48 (4/1994), 200–204. Ausführlicher cf. L. Honnefelder, *Der Streit um die Person in der Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), 246–265.

² Cf. die einschlägigen Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* und im *Lexikon des Mittelalters*.

³ A. M. S. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, in: *Die theologischen Traktate. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer*, Hamburg 1988, 64–115.

⁴ Rusticus Diaconus, *Contra Acephalos disputatio*, PL 67, 1167–1254; 1239. Cf. A. Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis des Chalkedonismus und Neuchalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen*, in:

neben ihr (*iuxta se*) ist, ermittelt. Heinrich gewinnt somit intentional einen logisch univoken Personbegriff. Die Verschiedenheit von menschlicher Natur und göttlichem Wesen läßt jedoch nur eine äquivoke Unmittelbarkeit und somit einen ontologisch äquivoken Personbegriff zu. Wenn Scotus den Personbegriff trotz Negativbestimmtheit als einen univoken Begriff erster Intention wahren will, so muß er auch das Verhältnis von Natur und Person untersuchen. Hier ergeben sich bei der weiteren Interpretation des Textes gewisse Probleme, da Scotus die zitierte Quaestio in der Ordinatio nicht abgeschlossen hat. Sie wurde durch ein eingeschobenes Textstück nachträglich ergänzt; ein Schlußteil findet sich auch im Paralleltext der Lectura. Bei aller Vorsicht meine ich, auf dieser Basis doch eine Rekonstruktion des Scotischen Gedankens wagen zu können⁹.

Die von Heinrich von Gent vorgelegte Argumentation ist für Scotus die Grundlage zur Formulierung von Einwänden gegen seinen eigenen Lösungsansatz. Zum einen wird nach einer gemeinsamen Grundlage für die Negation gefragt; dann wird darauf verwiesen, daß die Würde der Person durch Negation nicht zum Ausdruck gebracht werden kann; und schließlich scheint eine Negation nur eine Verstandesrelation zu sein¹⁰. Scotus verweist darauf, daß die letzten die Person unterscheidenden und konstituierenden Prinzipien unzurückführbar verschieden sind. Von ihnen kann nichts Gemeinsames abstrahiert werden, das washeitlich über die Personen ausgesagt würde. Die Personen kommen in der Negation der Mittelbarkeit überein, die ihre Gemeinsamkeit darin hat, daß sie der entgegengesetzten Affirmation widerstreitet. Diese Negation wird nun aber im unmittelbaren Hinblick auf die Person aus der Sache selbst erkannt und somit nicht erst durch vergleichende Verstandestätigkeit hervorgerufen. Der eingefügte Abschnitt bezeichnet Person hier als eine *entitas negativa*. Dennoch ermöglicht die Person zugleich die Erkenntnis der ihr zugrundeliegenden geistigen Natur. Positive Bedeutungsgehalte, wie sie die Unterschiede zwischen göttlicher und menschlicher Natur bedingen, aber auch Würde und Selbstand der Person werden konnotiert¹¹. Der Schlußteil der Lectura verweist auf die Möglichkeit, Person positiv als *modus essendi*, nämlich als Subsistenz zu fassen; es bleibt aber zugleich einzuschränken, daß der Begriff damit weder die eigentümliche, noch die gemeinsame Relation, noch die Washeit bezeichnet. Die Subsistenz bleibt indifferent gegenüber Absolutem wie Relationalem¹². Positiv kann letztlich aber festge-

halten werden, daß Person der Definition nach eben die unmittelbare Existenz besagt.

Scotus bricht die Argumentation in *Distinctio 23* der *Ordinatio* ab mit dem Zweifel, ob nicht (aufgrund entsprechender Autoritätsargumente) doch etwas positives Gemeinsames von den Personen abstrahiert werden könne. Er verweist in diesem Zusammenhang auf das *quasi-proprium* des Individuums¹³. Läßt sich hier eine Analogie herstellen? Schon zuvor wurde im Verlauf der Argumentation mehrmals auf die Einheit des Individuums verwiesen, die der Person zugrundeliegt und ihre Erstintentionalität mit bestimmt. Es stellt sich daher die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Person und einer möglichen Parallele in der Konstitution.

2. Das Prinzip der Individuation

Aus dem umfangreichen Traktat über das Prinzip der Individuation¹⁴ interessieren uns in besonderer Weise die Quaestionen, in denen es um ein positives oder negatives Prinzip geht. In *Quaestio 2* ist hier wiederum Heinrich von Gent der Gesprächsgegner. Dieser sieht das Individuum hinreichend bestimmt durch zweifache Negation: Von innen her ist es die Negation der Vielfältigkeit oder Teilung, von außen her ist es die Negation der Identität mit anderem. Dabei versteht Heinrich den so gewonnenen Begriff, wie dann auch den Personbegriff, als einen Begriff zweiter Intention¹⁵. Scotus hält dagegen an der Realität des Individuums fest¹⁶, die aus dessen Einheit erschlossen wird: Wenn *unitas* eine transzendente Eigenschaft des Seienden ist, muß sie in einer *entitas* fundiert sein. Wohl sind Unteilbarkeit und Nicht-Identität mit anderem Kennzeichen der Individualität, doch kann deren alleiniges Vorhandensein diese nicht verursachen. Die beiden Aspekte dürfen nicht nur aktuell verneint sein, sondern es soll auch jede Möglichkeit der Teilung in subjektive Teile und der Identität mit anderem ausgeschlossen werden. Dieser Widerstreit muß in einem positiven Prinzip fundiert sein, das

¹³ Ord. I d. 23 q. un. nn. 24 sq., Ed. Vat. V, 363.

¹⁴ Ord. II d. 3 p. 1, Ed. Vat. VII, 391–494. Eine kommentierte französische Übersetzung wurde vorgelegt von G. Sondag, *Duns Scot. Le principe d'individuation*, Paris 1992. Auf der Basis des Lectura-Textes wird der Traktat neustens interpretiert von A. B. Wolter, *John Duns Scotus, in: Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150–1650*, ed. J. J. E. Gracia, New York 1994, 271–298.

¹⁵ Heinrich von Gent, *Quodl. q. 8 in corp.*, Ed. Badius, Paris 1518, vol. I fo. 166r M. Eine eingehendere Untersuchung würde zeigen, daß die Lehre Heinrichs von Gent differenzierter zu sehen ist, als sie von Scotus in der Argumentation skizziert wird. Cf. St. F. Brown, *Henry of Gent, in: Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150–1650*, ed. J. J. E. Gracia, New York 1994, 195–219. Es geht mir hier aber darum, den Hintergrund für die Entwicklung des Scotischen Personbegriffs aufzuzeigen, ohne daß ich den Ansatz Heinrichs von Gent eigens würdigen kann.

¹⁶ Ord. II d. 3 p. 1 q. 2 n. 48, Ed. Vat. VII, 412 sq.

⁹ Da die Lectura nach der gängigen Werk-Chronologie (ich stütze mich hierbei auf die der Editio Vaticana zugrundeliegenden Annahmen, wengleich diese nicht unumstritten sind) vor der Ordinatio anzusetzen ist, ziehe ich sie als Interpretationshilfe mit heran. Gegebenenfalls konnte sich auch der Interpolator zu Ord. I d. 23 q. un. n. 17 daran orientiert haben. Ein gewichtigeres Argument für die Aufnahme dieses Textes sehe ich aber darin, daß die Fortführung Lect. I d. 23 inhaltlich in Ord. I d. 25 von Scotus aufgegriffen wird.

¹⁰ Ord. I d. 23 q. un. nn. 17–19, Ed. Vat. V, 357–359.

¹¹ Ord. I d. 23 q. un. n. 17, *textus interpolatus*, Ed. Vat. V, 358 sq.

¹² Lectura I d. 23 q. un. nn. 24–30, Ed. Vat. XVII, 310–312.

als solches Ursache der Individualität ist¹⁷. Dies genau unterscheidet erste und zweite Substanz voneinander, macht die Vollkommenheit der ersten Substanz aus¹⁸. In Quaestio 6 benennt Scotus dieses Prinzip als positive Seiendheit¹⁹, die nun näher zu bestimmen ist. Da die numerische Einheit des Individuums in der Sache selbst gründet, setzt sie eine Entität voraus, die von der *natura communis*, die ihre eigene geringere Einheit hat, unterschieden ist²⁰. Diese Unterscheidung muß aus etwas anderem als der Natur, in welcher die Individuen übereinkommen, gewonnen werden. Das größte Problem besteht darin, eine über *genus* und *differentia specifica* hinausgehende Zusammensetzung zu vermeiden. Scotus führt hierfür einen Vergleich zwischen der *differentia specifica* und der *entitas individualis* durch, indem er sie jeweils abgrenzt gegenüber dem, was unter ihr (*infra se*), über ihr (*supra se*) und neben ihr (*iuxta se*) ist²¹: Zunächst markieren beide eine Grenze der weiteren Teilbarkeit; die *differentia specifica* begründet die Einheit der *natura communis*, die *entitas individualis* die numerische des Individuums. Gegenüber der übergeordneten Gattung/Art haben beide bestimmenden Charakter; die *differentia specifica* wird als *actus* gegenüber dem bestimmbar *genus* bezeichnet; die *entitas individualis* benennt Scotus vorsichtiger als *quasi actus*, gewonnen aus der letzten Realität der Form (*ultima realitas entis*). Er betont hier eigens, daß sie nicht als quiditative Entität verstanden werden darf, deren Kennzeichen ja gerade die Aussagbarkeit über viele ist. Der Vergleich der *differentiae* untereinander ergibt schließlich, daß die spezifischen Differenzen sich nicht erstlich voneinander unterscheiden, wohl aber die individualisierenden.

Der hier entwickelte Aufbau ließe sich nun eventuell zur Personalität weiterführen. So wie Heinrich von Gent Person analog dem Individuum negativ nach zwei Seiten hin abgrenzt, könnte Scotus diese Negation für die Person wiederum in einem positiven Prinzip fundieren. In gewisser Weise gesteht Scotus eine solche positive, absolute Seiendheit für göttliche Personalität auch zu, nimmt diese aber nicht in die Definition des Personbegriffs auf²². Eine mögliche Parallelisierung von Individuation und Personwerdung lehnt er im Grunde ab²³. Diese innerhalb der Trinitätslehre zunächst nicht ganz schlüssige Konsequenz gewinnt an Deutlichkeit, wenn wir beachten, daß der Personbegriff auch innerhalb der Christologie eine entscheidende Rolle spielt.

¹⁷ Ibid. n. 57, Ed. Vat. VII, 416 sq.

¹⁸ Ibid. n. 53, Ed. Vat. VII, 415.

¹⁹ Diese *entitas positiva* wird in der Tradition in Anlehnung an den Scotischen Sprachgebrauch zumeist *haecceitas* genannt.

²⁰ Op. cit. n. 169, Ed. Vat. VII, 474 sq.

²¹ Ibid. nn. 176–186, Ed. Vat. VII, 478–483.

²² Dieser Gedanke findet sich in RP I d. 25 q. 2 n. 5 sqq., Ed. Viv. XXII, 287 sqq. Cf. auch Quodl. q. 19 n. 20, Ed. Viv. XXVI, 289 sq.: „... et ideo sola persona divina habet propriam personalitatem completam.“

²³ Ord. I d. 26 q. un. textus interpolatus n. 50, Ed. Vat. VI, 54 f.

3. Der Personbegriff in der Christologie

Auf der Grundlage der Boethianischen Persondefinition geht die theologische Spekulation etwa seit dem 7. Jahrhundert davon aus, daß die Person Jesu Christi die zweite göttliche Person ist, die eine menschliche Natur angenommen hat. Es erhebt sich aber zwangsläufig die Frage, ob somit nicht dem Menschsein Christi die vollkommenste Realität, nämlich das Personsein, fehlt, was unter soteriologischen Aspekten unbefriedigend bleibt. Zitiert wird in diesem Zusammenhang immer wieder Johannes Damascenus: „Was nicht angenommen ist, kann nicht erlöst werden.“²⁴ Die meisten Ansätze des 12. und 13. Jahrhunderts legen moralische und juristische Lösungen des Problems vor²⁵. Scotus dagegen versucht, das Problem durch seinen univoken Personbegriff ontologisch zu lösen.

In Ordinatio III und parallel im Quodlibetum q. 19 untersucht Scotus die Ermöglichungsbedingungen der hypostatischen Union²⁶. Er fragt dabei nach der Einheit und nach den Voraussetzungen auf Seiten der menschlichen Natur und der göttlichen Person. In diesem Zusammenhang untersucht er das Verhältnis von Singularität und Personalität und zeigt auch hier wieder einen positiven und einen negativen Weg auf: Entweder beruht Personalität analog der Individualität auf einer formal zu unterscheidenden Realität, oder sie wird durch Negation bestimmt. Daß Scotus eine über die individualisierende Entität hinausgehende Realität vermeiden will, zeigt sich auch hier wieder. Er weist darauf, daß in diesem Falle der angenommenen menschlichen Natur diese positive Seiendheit fehlen würde. Doch auch den Weg der Negation weist er zunächst zurück, da die Negation der Abhängigkeit auch der vom Körper getrennten Seele zukommt, die als solche aber nicht Person genannt werden darf. Nun hatten wir in Ordinatio I das Konzept einer zweifachen Negation gefunden (u. a. auch mit Verweis auf das Problem der Personalität der getrennten Seele). Diesem nähert sich Scotus durch Analyse des hier

²⁴ Johannes von Damaskos, Expositio fidei III/6: P. Bonifatius Kotte O. S. B. (ed.), Die Schriften des Johannes von Damaskos II (= Patristische Texte und Studien, Band 12), Berlin/New York 1973, 121. Für Johannes Damascenus war diese Voraussetzung erfüllt, wenn eine vollständige menschliche Natur mit Leib und Seele angenommen wurde; das Problem einer eigenen menschlichen Personalität Christi stellte sich für ihn noch nicht. Nach patristischer Auffassung wurde die Person Jesu Christi in der Inkarnation konstituiert.

²⁵ Cf. hierzu die Einzeluntersuchungen von N. M. Häring (ed.), The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers, Toronto 1966, 270 sq.; W. Breuning, Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms v. Auxerre, Hugos v. St. Cher und Rolands v. Cremona, Trier 1962; W. H. Principe, William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union, Toronto 1963; E. Gössmann, Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis, München 1964; sowie die Studie von Th. Kobusch, Die Entdeckung der Person, Freiburg 1993.

²⁶ Ord. III d. 1 q. 1: *Utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi?* Ed. Viv. XIV, 4–58; Quodl. q. 19: *Utrum in Christo unitas naturae humanae ad Verbum sit sola dependentia naturae assumptae ad personam Verbi?* Ed. Viv. XXVI, 259–297.

zugrundegelegten Begriffs der Abhängigkeit. Er unterscheidet zwischen potentieller, aktueller Abhängigkeit und einer Neigung (*aptitudo*) zur Abhängigkeit. Personsein ist hinlänglich bestimmt, wenn sowohl die aktuelle wie die aptitudinale Abhängigkeit einer individuellen Natur negiert werden. Für göttliche Personen kann auch die Negation der potentiellen Abhängigkeit angenommen werden, womit eine vollkommene Form des Personseins erreicht ist²⁷. Innerhalb des Geschöpflichen muß jedoch um der Inkarnation willen, d. h. für die Annahme einer menschlichen Natur in Abhängigkeit von einer göttlichen Person, die Möglichkeit eines Abhängigwerdens offengehalten werden. Sie ist in der *potentia oboedientialis*, einer aus der Geschöpflichkeit des Menschen resultierenden Relation zum Schöpfer, fundiert. Damit steht Scotus nicht mehr vor dem Problem zu erklären, was dem Menschsein Jesu Christi fehlt, wenn ihm keine eigene Personalität zukommt, sondern menschliche Personalität ist in ihrer Negativbestimmtheit immer verwiesen auf die Erfüllung noch ausstehender Möglichkeit. Soteriologisch bedeutet dies, daß in Jesus Christus Menschsein zu seiner Vollendung gelangt, was Scotus später in der Lehre von der absoluten Prädestination heilsgeschichtlich umsetzt²⁸. In der weiteren Behandlung christologischer Themen zeigt Scotus, wie der menschlichen Natur Christi ein eigenes *esse actualis existentiae* mit eigenem Intellekt und eigenem freiem Willen zukommt²⁹. Freiheit und Würde der Person sind in der individuellen Natur grundgelegt und bleiben selbst in der Abhängigkeit von der göttlichen Person unantastbar gewahrt. Zugleich verweist die geschaffene Person in ihrer Negativbestimmtheit relational über sich hinaus.

4. Absolutheit und Relationalität des Personbegriffs

Fragen wir schließlich noch, wie die so definierte Person konstituiert wird. Der Haupttext zu diesem Thema findet sich wiederum in der Trinitätslehre³⁰. Allerdings sind nachträglich (vermutlich durch Schüler) Textpassagen aus Ord. III d. 1 q. 5 in das erste Buch der Ordinatio eingefügt worden³¹, was zum einen den engen Zusammenhang von Trinitätslehre und Christologie unterstreicht, zum anderen aber auch die Lehrentwicklung des Duns Scotus in diesem Punkt deutlicher werden läßt³². Es geht hier um die Frage einer

²⁷ Quodl. q. 19 n. 20, Ed. Viv. XXVI, 289 sq.

²⁸ Ord. III d. 7 q. 3, Ed. Viv. XIV, 348–360.

²⁹ Ord. III d. 6 q. 1 n. 7, Ed. Viv. XIV, 311.

³⁰ Ord. I d. 26 q. un.: *Utrum personae constituentur in esse personali per relationes originis?* Ed. Vat. VI, 1–61.

³¹ Die Editio Vaticana druckt diesen Text als Einschub mit ab.

³² Cf. C. M. Balic, *Adnotatio ad distinctionem vigesimam sextam*, Ed. Vat. VI, 1*–10*; id., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences*, Louvain 1927, 66–82, 154–161.

relationalen oder absoluten Konstitution der (göttlichen) Person. Scotus führt für beide Möglichkeiten ausführliche Argumentationen an, wobei der Lehre von der relationalen Konstitution als *opinio communis* hohe Autorität zukommt. Dennoch scheint Scotus zunächst der Lehre von der absoluten Konstitution zuzuneigen, und er versucht sie zumindest als gleichwertig vorzustellen³³. In den späteren Texten tendiert er dagegen zur relationalen Konstitution; insbesondere in der aus Ordinatio III übertragenen Passage entkräftet er eigens die zuvor gegen die *opinio communis* vorgebrachten Einwände. Einzig unter trinitätstheologischer Betrachtung scheint dies wiederum zunächst nicht zwingend, wie etwa auch die von E. Wölfel vorgelegte Textinterpretation zeigt³⁴. Wird aber auf der Grundlage eines absoluten Konstitutivs Personalität analog der Individualität verstanden, ergeben sich in der Christologie die oben skizzierten Probleme. Scotus bleibt daher bei der Lösung tentativ, formuliert vorsichtig. Das Instrumentarium liefert ihm seine Lehre von der formalen Nichtidentität, die eine sehr feine Unterscheidung zwischen Wesen und Person ermöglicht. Aufgrund ihrer definitorischen Unterschiedenheit stellen diese zwei formale Seinsmöglichkeiten dar, denen jedoch nicht der gleiche Realitätsgehalt zukommen muß. So muß der Formalgehalt der Person von dem des Wesens nicht als Absolutum unterscheidbar sein, sondern die Unterscheidung aufgrund der Formalbestimmtheit von Relation und Absolutem ist hinreichend³⁵. Die Relation wäre danach das Formalkonstitutiv der Person³⁶. Es muß hier einschränkend vermerkt werden, daß trotz Einbeziehung der christologischen Thematik die Übertragung auf den Bereich geschaffener Personalität von Scotus an dieser Stelle nicht vorgenommen wird und sich daher nur mit Vorsicht anthropologische Folgerungen ziehen lassen. Das göttliche Wesen ist aufgrund seiner Unendlichkeit in numerischer Identität mitteilbar an drei Personen, die durch Relationen konstituiert und unterschieden werden. Die durch eine letzte Entität individuierte menschliche Natur kann in ihrer Endlichkeit jedoch nur mit einer Person identisch sein; diesen durch Unmittelbarkeit und Unendlichkeit gekennzeichneten Status bezeichnet Scotus auch als *ultima solitudo*. Inwiefern dieser Status relational konstituiert ist, wird von Scotus nicht thematisiert. Ein Ansatzpunkt könnte in der *potentia oboedientialis* liegen, die in gewisser Weise auf geschöpflicher

³³ Lect. I d. 26 q. un. n. 66, Ed. Vat. XVII, 337; Lect. I d. 28 q. 3 n. 70, Ed. Vat. XVII, 387 sq.; Ord. I d. 26 q. un. nn. 67–72, Ed. Vat. VI, 27–29.

³⁴ E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Münster 1965 (= Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des Mittelalters, 40/5), 183 sqq.

³⁵ Zu dieser Interpretation cf. J. P. Beckmann, *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen*, Bonn 1967, 74 sq., 131 sqq., 210 sqq.

³⁶ Im Quodlibetum, das als sehr spätes Werk angesehen werden muß, heißt es schließlich: „*Essentia autem et relatio, secundum omnes, constituunt personam.*“ (cf. q. 3 n. 4, Ed. Viv. XXV, 120).

Seite das Pendant zu einer möglichen positiven Seiendheit der göttlichen Person darstellt. Sie ist Grundlage für die Relation des Geschöpfes zum göttlichen Wesen und zugleich Ermöglichungsgrund der Inkarnation. Dabei bleibt aber zu berücksichtigen, daß die Aktuierung der potentiellen Abhängigkeit im Fall der Inkarnation gerade die Aufhebung der geschaffenen Personalität bedeutet.

5. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Es zeigt sich auch am Personbegriff, wie vom Scotischen Denken her Philosophie und Theologie als eigenständige Größen gesehen werden können, die sich dennoch gegenseitig beeinflussen. Wenngleich Scotus die Metaphysik als Verstehenshorizont für die Theologie heranzieht, so hinterfragt er zugleich deren Vorgaben vor dem Hintergrund offenbarungstheologischer Problemstellungen. Die Anforderungen kontingenter Heilsgeschichte, wie etwa das unableitbare Ereignis der Inkarnation, lassen ihn nezesitaristisch-kosmologisches Denken überwinden und damit zu einer flexibleren Terminologie gelangen. Hatte Boethius seine Person-Definition, wenngleich angeregt durch theologische Problematik, noch weitgehend auf der Basis aristotelischer Metaphysik gewonnen, so gelingt es Scotus, diese gerade aufgrund der nahezu widersprüchlichen theologischen Anforderungen zu übersteigen.

Verfolgen wir die Argumentation im Detail, so zeigt sich immer wieder, wie Scotus um die Loslösung von einem substantialen Personverständnis ringt. Vor allem die Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent läßt deutlich werden, daß Scotus sich nicht zu schnell mit einer negativ logischen Begriffsbestimmung begnügt. Stellt er dieser die Individuation betreffend ein positives Prinzip gegenüber, so ist er für die Personalität zumindest bestrebt, den Realgehalt des Personbegriffs zu wahren und ihn einer affirmativen Basis zuzuordnen. – Ebenso wenig läßt sich leugnen, daß Scotus zunächst einer absoluten Konstitution der Person den Vorzug gibt, seine Lehre aber allmählich hin zur relationalen Konstitution weiterentwickelt. Ohne die substantialen Elemente aufgeben zu wollen, hält er als Kern der Persondefinition sowohl im trinitarischen wie auch im christologischen Kontext die zweifache Negation (der Mitteilbarkeit bzw. Abhängigkeit) fest. Scotus erreicht damit das Ende der an der *arbor porphyriana* orientierten ontologischen Bestimmungsordnung, indem er dem letztlich auch nur noch negativ (als „*id, cui non repugnat esse*“) zu fassenden Begriff des Seienden den negativ definierten Personbegriff entgegensetzt. Wie jedoch das Seiende erst einen vollkommenen Begriff erlangt, wenn es in seinem Modus ausgesagt wird, so kann Person nicht ohne Konnotation des zugrundeliegenden Wesens benannt werden.

Scotus kann so in interessanter Weise die eingangs benannte Spannung von Relationalität und Absolutheit im Personbegriff aufrechterhalten. Letztlich macht er wichtige inhaltliche Momente der Person im konnotierten indi-

viduellen Wesen fest; Intellekt und Wille gehören hierher und folglich auch die Würde der Person. Die Einheit der Person gründet in der absoluten individuellen Substanz, verbliebe jedoch unter der Voraussetzung der ontologischen Abgeschlossenheit in der *ultima solitudo*. Scotus macht dagegen deutlich, wie die Aspekte des je einmaligen Selbstandes und der relationalen Offenheit einander bedingen. Die konnotierten Wesensgehalte Würde und Freiheit gelangen erst in der über das Individuum hinausweisenden Relation zu ihrer personalen Bestimmung³⁷.

Diese ontologische Zuordnung könnte heute noch wegweisend sein, wenn festgehalten wird, daß Würde der Person aufgrund ihrer Menschennatur zukommt. Sie ist als geistige Natur durch Vernunft und Willen ausgezeichnet und damit Ursprung von Freiheit und Sittlichkeit. Dieses Spezifikum beinhaltet Offenheit, Relation, Dialog, die (menschliche) Person zwar nicht erst konstituieren, doch ihre praktische Realisierung bestimmen. Person ist somit Relation, und doch mehr als nur die Summe der Beziehungen; sie ist Natur, und weist doch über deren Status hinaus.

³⁷ Für die ethischen Konsequenzen dieser Bestimmung der Person verweise ich auf den Beitrag von H.-J. Werner im vorliegenden Band.