

MARIA BURGER

Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ...

Überlegungen
zu einem Glaubensartikel

„Warum ist Gott Mensch geworden?“ Diese Frage wird traditionell untersucht in Zusammenhang mit der Frage nach Heil und Erlösung des Menschen, jener Frage, die die Menschen wohl zu allen Zeiten bewegte. Sehr unmittelbar wird dieser Zusammenhang hergestellt im Glaubensbekenntnis im Artikel über Jesus Christus: „Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen ... und ist Mensch geworden.“ Vorausgesetzt wird ein, wie auch immer bestimmter, Unheilszustand des Menschen, der durch Menschwerdung und Kreuzestod Christi zu überwinden ist. Wenngleich sich eine solche Ausgangsbasis vielleicht noch gemeinsam formulieren läßt, so ist die konkrete Ausgestaltung einer Christologie und Soteriologie, die auf die Urfrage des Menschen eine Antwort geben soll, sehr vielgestaltig. Dies zeigt sich nicht zuletzt an dem noch ungeklärten Verweisungszusammenhang beider Themen. Ist die Christologie eine Funktion der Soteriologie? Kann Jesus nur als Christus bekannt werden, wenn er (zuvor) als unverzichtbar für die eigene Sinnfrage erfahren wird?¹ Oder folgt

¹ Auf dieser These beruht die Arbeit von Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

die Soteriologie aus der Christologie?² Oder aber können beide Aspekte gleichwertig beieinander stehen? Ich möchte dieser Frage in der Gegenüberstellung zweier scholastischer Ansätze nachgehen: Anselm von Canterbury und Johannes Duns Scotus sind Autoren, die sich in ihren christologisch-soteriologischen Entwürfen durch Originalität auszeichnen und je auf ihre Weise rezipiert werden.

1. Anselm von Canterbury: Cur Deus Homo?

Als wegweisend in der lateinischen christlichen Theologie kann der Ansatz betrachtet werden, den Anselm von Canterbury (1033–1109) in seiner Schrift ‚Cur Deus Homo‘³ entwickelt hat, wird er doch bis in unsere Zeit rezipiert und kritisiert⁴. Er steht für eine breite Tradition, die für die katholische Theologie insbesondere durch das Konzil von Trient bestätigt wurde (DH 1529), sich aber auch in der protestantischen Theologie nicht geringer Beliebtheit erfreut. Es mag am Stil dieser Schrift liegen, daß Zugänge von sehr unterschiedlichen Voraussetzungen her möglich sind, daß aber auch die Kritik zum Teil geradezu gegenläufig ansetzt.

² Diesem Ansatz folgt etwa Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh³ 1969, 32, 42.

³ Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, in: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Vol. II, Edinburgi 1946–1961; editio photomechanica recensuit F. S. Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968, 37–133. Anselm von Canterbury, Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden. Hg. u. übers. v. F. S. Schmitt, Darmstadt⁴ 1986.

⁴ Vgl. Rudolf Haubst, Anselms Satisfaktionslehre einst und heute, in: H. Kohlenberger (Hg.), Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury IV/2, Frankfurt 1975, 141–157. Gisbert Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973), 323–345. Besonders ausführlich wird die Rezeption aufgegriffen bei Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury (BGPhMA, NF 38), Münster 1993.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die zentrale Gedankenführung:

In Dialogform gibt Anselm sich Rechenschaft über seinen Glauben: Das Faktum der Inkarnation gilt es angesichts der Zweifel von Christen wie Nichtchristen zu hinterfragen. Anselm bleibt hier seinem Anspruch treu, glaubend nach Erkenntnis zu suchen, ja mehr noch, den Glauben mit notwendigen Gründen zu stützen. Erst auf dieser Basis ist ihm das redliche Gespräch mit Andersglaubenden möglich, das er – nach dem Grundsatz in 1 Petr 3,15: Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist – nicht scheut. Wenngleich als Adressat von ‚Cur Deus Homo‘ eher Christen anzunehmen sind, so spiegelt die Schrift auch das mögliche Gespräch mit Juden und Moslems⁵. Die Ungläubigen präzisieren die Fragestellung⁶. Und doch bleibt immer der Glaube Voraussetzung; die Vernunft dient dem besseren Verstehen, kann aber nie den Glauben ersetzen. Diese Voraussetzung wurde von Anselm schon im Proslogion formuliert: „Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt. Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen. Denn auch das glaube ich: ‚wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen.‘“⁷

⁵ Daß reale Auseinandersetzungen als Hintergrund anzunehmen sind, vermutet Helmut Steindl, *Genugtuung: Biblisches Versöhnungdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?* Freiburg (Schweiz) 1989, bes. 159–164 u. 262–288. Früher wurde diesem Problem weniger Aufmerksamkeit geschenkt, vgl. Felix Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Wiener Beiträge zur Theologie XV), Wien 1967, bes. 96ff.

⁶ Vgl. hierzu G. Plasger, (Anm. 4) 51ff.

⁷ Proslogion I, Op.om.I, 100: „Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquate-

Gemeinsame Voraussetzung für Christen wie Nichtchristen ist die faktisch erlösungsbedürftige Situation des Menschen: „Nehmen wir mithin an, die Menschwerdung Gottes und was wir von jenem Menschen aussagen, sei nie gewesen; und es stehe unter uns fest, daß der Mensch zur Seligkeit geschaffen sei, die in diesem Leben nicht erreicht werden kann, und daß niemand ohne Nachlaß der Sünden dazu gelangen kann; ferner daß kein Mensch ohne Sünde durch dieses Leben geht; und anderes mehr, dessen Glaube zum ewigen Heile notwendig ist.“⁸ Diese Ausgangsfrage, verbunden mit der Suche nach Erlösung, wird auch von den Nichtchristen geteilt.

Anselm muß sich aber mit dem Vorwurf der Unangemessenheit der Erlösung durch Menschwerdung und Kreuzestod auseinandersetzen. Der Hoheit und Allmacht Gottes stehen Niedrigkeit und Schmach Christi entgegen. Anselms Gesprächspartner Boso formuliert das Dilemma der Einwände gegen die christliche Erlösungslehre: Konnte Gott den Menschen nicht anders retten, so ist er nicht allmächtig; wollte er es nicht anders, so scheint dies seiner Weisheit und Gerechtigkeit zu widersprechen⁹.

Wie Anselm zu Beginn seiner Schrift deutlich machte, müssen die Begriffe Allmacht (*potestas*), Notwendigkeit (*necessitas*) und Wille (*voluntas*) einer Analyse unterzogen

nus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, »nisi credidero, non intelligam.« (Deutsch: Anselm von Canterbury, Proslogion. Lateinisch-Deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 83–85).

⁸ CDH I/10, (II, 67): „Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.“ (Deutsch: Warum Gott Mensch geworden, 38/39).

⁹ Vgl. CDH I/8, (II, 60).

werden, um die Dialektik von Allmacht – Ohnmacht, Hoheit – Niedrigkeit in ihrer Schönheit und Angemessenheit zu zeigen.

Hintergrund für Anselms Beantwortung der Frage ist sein Gottesbegriff, wie er ihn in seinen frühen Schriften entwickelt hat: Im ‚Monologion‘ (1076) erweist er Gott als „*summum bonum*“. Positiv ist hier ausgedrückt, daß Gott alles ist, dessen Sein besser als sein Nichtsein ist. Die Argumentation des ‚Proslogion‘ (1077/78) geht noch darüber hinaus; Gott ist „*id quo maius cogitari nequit*“. Über Gott hinaus läßt sich nicht denken, ja es läßt sich nicht einmal denken, daß Gott nicht ist¹⁰. Ohne hier die vielschichtige Rezeption und Kritik des ontologischen Gottesbeweises aufgreifen zu können, müssen wir doch feststellen, daß Anselm selbst ihn in ‚*Cur Deus Homo*‘ voraussetzt.

Aus dem Gottesbegriff läßt sich die Schöpfung als Handeln Gottes ableiten; sie ist vollkommene Ordnung gemäß der Vollkommenheit des göttlichen Wesens. In dieser Schöpfungsordnung hat der Mensch seinen festen Platz, steht dabei immer in Relation zu Gott. Seine Aufgabe (*debitum*) ist es, sich dem göttlichen Willen entsprechend zu verhalten. Er soll die Rechtheit (*rectitudo*) wahren. Diesem Begriff kommen mehrfache Bedeutungen zu, die aufeinander verweisen: *rectitudo* bedeutet Rechtheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, aber auch Richtigkeit (Seins- und Sollensrichtigkeit, Wesens- und Willensrichtigkeit)¹¹. *Rectitudo* kennzeichnet somit alles, was mit dem göttlichen Wesen und Willen in Übereinstimmung steht, wie auch das, was

¹⁰ Ich folge hier der Analyse von F. S. Schmitt, *Der ontologische Gottesbeweis und Anselm*, in: *Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury III*, Frankfurt 1972, 81ff.

¹¹ Vgl. G. Söhngen, *Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit*, in: *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater F. S. Schmitt OSB*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 71ff.

dem Menschen in der Schöpfung an Sein und Sollen mitgeteilt wird. Diese *rectitudo* gilt es um ihrer selbst willen zu bewahren; eben weil sie nicht nochmals aus anderen Gründen zu rechtfertigen ist, sondern unmittelbar in Gott selbst gründet. Erkennt der Mensch dies an und erfüllt sein *debitum*, so erweist er darin Gott die Ehre.

Tatsächlich aber kommen die Menschen ihrer Verpflichtung nicht nach. Anselm kann sogar als allgemeingültige Voraussetzung formulieren, daß kein Mensch ohne Sünde durch dieses Leben geht. Auch wenn dies zunächst wenig dramatisch aussieht, so muß Boso doch eingestehen, daß selbst eine scheinbar geringfügige Verfehlung von unermeßlicher Schwere ist, da sie sich gegen den Willen Gottes richtet. Gott wird die geschuldete Ehre nicht erbracht¹², eine kreatürliche Wirklichkeit wird an seine Stelle gesetzt. Anselm macht deutlich, daß die Sünde als Entehrung Gottes nicht wirklich Gottes Ehre schmälern kann; die Folgen trägt der sündige Mensch¹³. Der Mensch verliert etwas, das zu seinem Menschsein gehört. Erreicht der Mensch, der von Gott zur Seligkeit geschaffen wurde, aufgrund seiner Sünden das vorherbestimmte Ziel nicht, so wird aber auch die Schöpfungsordnung gestört¹⁴. Die Entehrung Gottes besteht somit darin, daß der menschlichen Natur das genommen wird, was Gott mit ihr vorhatte¹⁵. Straft Gott den Menschen für die Sünde, so erreicht die Schöpfung des Menschen ihr Ziel nicht. Erläßt er ihm aus Barmherzigkeit die Sünde, so bleibt die durch den Menschen hervorge-

¹² Vgl. CDH I/11, (II, 68).

¹³ Vgl. CDH I/14, (II, 72).

¹⁴ Vgl. hierzu die ausführliche Analyse der Begriffe ‚Ehre‘, ‚Schöpfungsordnung‘, ‚Sünde‘, ‚Strafe‘, ‚Genugtuung‘ bei Gerhard Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit: Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Bonner Dogmatische Studien 3), Würzburg 1989, 82ff.

¹⁵ Vgl. CDH I/23, (II, 91): „Nonne abstulit deo, quiddid de humana natura facere proposuerat?“ Vgl. G. Plasger, (Anm. 4) 95.

brachte Unordnung in der Schöpfung bestehen. Anselm verdeutlicht dies sehr anschaulich am Bild einer beschmutzten Perle, die einem kostbaren Schatz zugefügt würde¹⁶.

Aufgrund der aus dem göttlichen Wesen resultierenden Geordnetheit aller Dinge steht Gott gleichsam unter der Selbstverpflichtung, nichts in seinem Werk ungeordnet zu belassen. Auch in seiner Allmacht kann Gott nicht seinem eigenen Wesen zuwider handeln. Insbesondere sein höchstes Werk, den Menschen, muß Gott zu seiner Bestimmung führen¹⁷. Wie aber ist dies möglich, da die Sünde des Menschen dieser Vollendung entgegensteht? Scheiden Strafe wie Erlaß der Sünden aus Barmherzigkeit aus, so weist Anselm den Weg der Genugtuung: Ein positiver Ausgleich für die Sünde stellt die Ordnung wieder her¹⁸. Was aber kann Gott gegeben werden, da doch alles, was nicht Gott ist, geringer ist als er? Angesichts der Schwere der Sünde wäre das Gott als Genugtuung zu Leistende unermesslich anzusetzen¹⁹. Boso muß zugestehen, daß der Mensch – und zumal der sündige Mensch – mit leeren Händen dasteht: Gott kann schlechthin nichts gegeben werden.

Verstärkt noch durch die konkreten Umstände der sündigen Existenz des Menschen stellt sich die Situation für Boso als hoffnungslos dar. Verwehrt Anselm selbst zuvor den zu schnellen Rekurs auf den christlichen Glauben, so antwor-

¹⁶ Vgl. CDH I/19, (II, 85).

¹⁷ Vgl. CDH I/4, (II, 52), ebenso II/4 (II, 99). Vgl. F. Hammer, (Anm. 5) 122.

¹⁸ Im Anschluß an die Interpretation von Gisbert Greshake, (Anm. 4) 323–345, wurde dieses Denken vor allem in Analogie zum germanischen Recht gesehen; so auch Raymund Schwager, Logik der Freiheit und des Naturwollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ders., Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 161–191, bes. 168. H. Steindl (Anm. 5) widerspricht dieser These und ordnet Anselms Denken dem biblischen Versöhnungsdenken zu; dies ist das Grundanliegen seiner Arbeit. Zur Auseinandersetzung mit Greshake vgl. 237ff.

¹⁹ Vgl. CDH I/21, (II, 89).

tet er nun auf die Frage: „Wie wird also der Mensch gerettet werden, wenn er weder selbst einlöst, was er schuldig ist, noch gerettet werden kann, wenn er nicht einlöst?“ – „Das mußt du jetzt von denen verlangen, die nicht glauben, daß Christus zu diesem Heil des Menschen notwendig sei und in deren Namen du sprichst, daß sie erklären, wie der Mensch ohne Christus gerettet werden könne.“²⁰ Damit ist die Überleitung zum zweiten Buch erreicht, in dem das Thema noch einmal neu aufgebaut wird, um nun zu zeigen, wie gerade in Jesus Christus die verzweifelt ausweglose Situation des Menschen gewendet wird.

Da alles, was außerhalb Gottes ist, nicht aufwiegen kann, daß etwas gegen den Willen Gottes geschah, so muß als Genugtuung etwas gegeben werden, das größer ist als alles, was außerhalb Gottes existiert²¹. Das bedeutet aber, daß nur Gott selbst die Genugtuung leisten kann; es darf sie aber nur der Mensch leisten²². Dieses Dilemma führt Anselm zum Postulat des Gott-Menschen; die Aussagen der Zwei-Naturen-Lehre lassen sich aus dieser Notwendigkeit ableiten²³. Aus der Soteriologie läßt sich die Christologie erklären. Wie sieht Erlösung nun aber aus? Worin besteht die Genugtuung? Nur zu oft wird die Satisfaktionslehre Anselms verknüpft mit der Vorstellung von einem rachsüchtigen Gott, der sich durch das blutige Opfer am Kreuz umstimmen läßt in seinem Zorn. Die bisherigen Überlegungen zeigten aber bereits, daß dies wohl kaum mit Anselms Gottesbegriff ver-

²⁰ CDH I/25, (II, 94f): „Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvari, si non solvit, debet? ... Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris, ut dicant qualiter homo salvari possit sine Christo.“ (Deutsch: Warum Gott Mensch geworden, 86/87).

²¹ Vgl. CDH I/21 (II, 89).

²² Vgl. CDH II/6 (II, 101).

²³ Vgl. CDH II/7 (II, 102).

einbar ist. Genugtuung und Erlösung folgen der im göttlichen Wesen gründenden Ordnung; hier gibt es keinen Platz für Willkürentscheidungen, sondern alles erfolgt aus Notwendigkeit. Jesus Christus stellte die Gerechtigkeit wieder her, weil er die *rectitudo* des Willens bewahrte. Der menschliche Wille ist dem zuhöchst vernünftigen Willen Gottes angeglichen. Und so erlitt Christus den Tod, wenngleich aus Gehorsam, nach eigenem Willen. Nicht weil ihm der Tod von einem grausamen Gott aufgezwungen wurde, sondern weil er die Gerechtigkeit bewahrte, mußte er sterben²⁴.

Schauen wir uns diesen Gedankengang noch einmal an: Gott als das höchste Gut bringt in der Schöpfung notwendig die vollkommenste Ordnung in ihrer Schönheit hervor²⁵. Dafür gebührt ihm die Ehre, daß der Mensch in Gerechtigkeit seinen Platz in dieser Ordnung annimmt. Aufgrund seiner Vernunftbegabtheit könnte der Mensch diese Wahrheit erkennen und an ihr seinen Willen ausrichten. Ja, mehr noch besteht seine Freiheit gerade darin, die Willensrichtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren²⁶. Richtet der Mensch gemäß seiner Erkenntnis sein Wollen auf das höchste Gut, um dieses um seiner selbst willen zu lieben, so erlangt er darin sein Ziel, seine Seligkeit.

Dies ist auch der Weg Jesu Christi; aber er geht noch weiter, denn er erleidet freiwillig den Tod. Stirbt jeder andere Mensch den Tod als Sündenstrafe, so nimmt Christus in seiner Sündlosigkeit ihn auf sich, um dies als höchste Gabe Gott darzubieten²⁷.

²⁴ Vgl. CDH I/8.9 (II, 59–64).

²⁵ Vgl. CDH I/15 (II, 73).

²⁶ De Libertate arbitrii 3, (I, 212): „Illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.“

²⁷ Vgl. CDH II/11 (II, 109–112).

2. Systematische Zusammenfassung

Wie Gerhard Gäde in seiner Studie bereits überzeugend dargestellt hat, ist die Basis der Soteriologie in ‚Cur Deus homo‘ Anselms Gottesverständnis. Denn hier findet sich die Begründung der zentralen Begriffe Allmacht, Notwendigkeit, Wille; sie werden von der aus dem göttlichen Wesen kommenden Rechtheit / Gerechtigkeit umfaßt. Gottes allmächtiges Handeln entspricht immer der Wahrheit seines Wesens. Daher folgen in dieser Wesensrichtigkeit die einzelnen Akte bis hin zur Erlösung des Menschen in der scheinbaren Torheit des Kreuzes mit Notwendigkeit. Schwieriger zu bestimmen ist das Verhältnis des Willens zur Notwendigkeit. Georg Plasger betont in diesem Zusammenhang, daß jeder Notwendigkeit immer die freie Willensentschließung Gottes vorausgehe, die Freiheit somit erst die Notwendigkeit hervorbringe. Notwendig ist dann das, was ist, weil es ist; Plasger nennt es die Notwendigkeit der Faktizität²⁸, was der *necessitas sequens* bei Anselm entspricht²⁹. Inkarnation und Tod Jesu sind danach notwendig, weil sie geschehen sind³⁰.

Wenngleich Anselm deutlich macht, daß Gott nie aus einer übergeordneten Notwendigkeit (*necessitas praecedens*) handelt, sondern gleichsam aufgrund einer Selbstverpflichtung, so bleibt doch zu berücksichtigen, daß, nach Anselms Definition der Willensfreiheit, diese ihr Maß immer an der *rectitudo* hat. Diese kann im Horizont des Gottesverständnisses nie Beliebigkeit sein, sondern entspricht im *ordo* dem göttlichen Wesen. – Dennoch soll hier

²⁸ Vgl. hierzu die ausführliche Behandlung von Freiheit und Notwendigkeit bei G. Plasger, (Anm. 4) 127ff.

²⁹ Vgl. die Unterscheidung von *necessitas praecedens* und *necessitas sequens* in CDH II/17 (II, 125).

³⁰ Vgl. G. Plasger, (Anm. 4) 163.

nicht einem an juristischen Kategorien orientierten Denken das Wort geredet werden. Denn das Ziel der Anselmschen Schrift ist es – und auch hier schließe ich mich Gäde an – zu zeigen, daß Gottes Gerechtigkeit eben seine Barmherzigkeit ist. Diese ist jedoch nie nach menschlichen Maßstäben zu verstehen, sondern der, über den hinaus nicht gedacht werden kann, ist das Maß. So heißt es abschließend gegen Ende des zweiten Buches von ‚Cur Deus homo‘: „Die Barmherzigkeit Gottes aber, die dir verloren zu gehen schien, als wir die Gerechtigkeit Gottes und die Sünde des Menschen betrachteten, haben wir so groß und so übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, daß sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann. Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn Gott Vater zu dem Sünder, der zu ewigen Peinen verurteilt ist und nicht hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, spricht: nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn: nimm mich und erlöse dich?“³¹ Es erfolgt quasi ein Blickwechsel weg von der (übergroßen) Größe der Genugtuung hin zur (Größe der) Person Christi, die die Genugtuung in jenes unmeßbare Maß erhebt³². Dabei bleibt aber schließlich zu berücksichtigen, daß aus der Barmherzigkeit kein Heilsautomatismus resultiert. So sehr Erlösung notwendig durch Menschwerdung und Kreuzestod Christi erfolgt, so muß sie doch vom einzelnen Menschen glaubend angenommen werden.

³¹ CDH II/20 (II, 131f): „Misericordiam vero dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te?“ (Deutsch: Warum Gott Mensch geworden, 152/153).

³² Vgl. John McIntyre, Cur Deus-homo: The Axis of the Argument, in: Sola ratione. Anselm-Studien für Pater F. S. Schmitt OSB, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 111ff.

3. Johannes Duns Scotus: Absolute Prädestination

Die Christologie des Johannes Duns Scotus (1265–1308) hat ihren besonderen Akzent in der Lehre von der absoluten Prädestination. Wenngleich er hier auf eine seit der Patristik bestehende Tradition aufbauen kann, hat Scotus dieser Lehre doch erst das systematische Gepräge verliehen³³. Im dritten Buch seiner Sentenzenkommentierungen stellt er die Frage: „War Christus dazu vorherbestimmt, der Sohn Gottes zu sein?“³⁴ Damit ist eine Abgrenzung nach zwei Seiten gegeben. Es wird nicht die Prädestination der Menschen im allgemeinen thematisiert – obwohl Überlegungen hierzu durchaus voraussetzen sind –, sondern es geht um eine einmalige, klar umgrenzte Vorherbestimmung. Zum anderen greift Scotus aber auch nicht die Fragestellung auf, die ihm von der Tradition her nahegelegt wird: Er fragt nicht, ob Gott Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte; und er fragt auch nicht explizit nach dem Grund der Inkarnation, wenngleich er implizit eine Antwort darauf gibt.

Scotus beginnt die eigentliche Erörterung mit einer Definition: „Prädestination [ist] hauptsächlich die Vor-Hinordnung jemandes auf die Herrlichkeit und auf anderes in Hinordnung auf die Herrlichkeit.“³⁵ Damit ist die Zielrich-

³³ Die Entwicklung der Lehre von der absoluten Prädestination von der Patristik bis hin zu Raymundus Lullus wird mit zahlreichen Belegen nachgezeichnet von: Meinolf Mückshoff, Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie, in: FS 39 (1957), 288–502; 290–361. Die Ursprünge der Lehre von der absoluten Prädestination bei den Kirchenvätern des Ostens stellt dar: Gabriele Giamberardini, La predestinazione assoluta di Cristo nella cultura orientale prescolastica e in Giovanni Scoto, in: Anton. 59 (1979), 596–621.

³⁴ Ord.III d.7 q.3: *Utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei?* Ed.Viv. XIV, 348–360.

³⁵ Ord. ebd. n.2, Ed.Viv. XIV, 349: „Respondeo cum praedestinatio sit praedeterminatio alicuius ad gloriam principaliter, et ad alia in ordine ad gloriam ...“

tung vorgegeben; und es zeigt sich auch ein Zusammenhang zwischen der Prädestination Christi und der aller Menschen, da die Herrlichkeit allen zur Glückseligkeit befähigten Naturen als Ziel zugeordnet ist. Wie aber ist diese Hinordnung im Blick auf die hypostatische Union anzuwenden? Normalerweise wird die Verherrlichung für ein Geschöpf nach dessen Verdiensten vorhergesehen und bemessen. Hier jedoch erfolgt die Hinordnung auf die Herrlichkeit durch die Einheit mit der göttlichen Person in angemessener Weise, obgleich diese nicht in Form eines Verdienstes unter die Prädestination fällt. Diese menschliche Natur ist dazu vorherbestimmt, mit dem göttlichen Wort geeint zu werden; und so ist das göttliche Wort dazu bestimmt, Mensch zu werden, und der Mensch dazu, göttliches Wort zu sein. Das Ziel dieser Prädestination ist eine so große Verherrlichung, wie sie einem reinen Geschöpf nicht zukäme. Daher liegt ihre Erfüllung auch jenseits einer möglichen Erwerbung durch Verdienste.

Die Prädestination der menschlichen Natur zur Einheit mit der göttlichen Person ist von diesen Voraussetzungen her möglich. Der theologische Kontext zwingt Scotus hier aber zur Auseinandersetzung mit weiteren Problemstellungen, die er als Einwände in seine Argumentation aufnimmt. Mit dem ersten Einwand (den allein wir hier aufgreifen wollen) wird der wohl wichtigste Punkt angesprochen: Das Motiv der Inkarnation vor dem Hintergrund des Sündenfalls. In der Tradition wird allgemein davon ausgegangen, daß Gott nicht Mensch geworden wäre, hätte der Mensch nicht gesündigt. Diese Sichtweise setzt bei der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen an und deutet das Christus-Ereignis vom Kreuz her. Die Inkarnation hat ihre Bedeutung im Blick auf Leiden, Tod und Auferstehung Christi. Setzt also die Prädestination Christi notwendig den Fall der menschlichen Natur voraus? Wie eingangs schon erwähnt,

bleibt zu berücksichtigen, daß Scotus nicht in traditioneller Weise fragt: Wäre Gott Mensch geworden, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte? Er fragt statt dessen nach der Prädestination; und so greift er den hier vorgebrachten Einwand speziell unter dem Aspekt der Notwendigkeit auf.

Für die Beantwortung der Frage untersucht Scotus die Stufenfolge des Handelns Gottes, die Vorgängigkeit von Erwählung und Verherrlichung. Dahinter steht der Gedanke der Geordnetheit des göttlichen Wollens und Handelns. Im Innergöttlichen kann hier nicht an ein zeitliches Nacheinander gedacht werden; doch ist in der Wertigkeit der Willensakte eine bestimmte Abfolge zu beachten. Man kann sicher davon ausgehen, daß die Prädestination zur Herrlichkeit dem Wissen um Sünde und Verdammnis vorausgeht. Scotus verweist auf eine Textstelle aus *Ordinatio I d.41*, wo es um die Prädestination der Menschen geht. Seinem geordneten Wollen entsprechend will Gott zuerst das Ziel und in zweiter Hinsicht das auf das Ziel Hingeordnete. Ziel ist aber immer die Seligkeit der Geschöpfe. Sünde und Verdammnis werden vorhergesehen und zugelassen, können aber – da in sich schlecht – nie Ziel sein³⁶. Die Prädestination zur Herrlichkeit ist daher als Ziel immer vorgängig zu weiteren kontingenten Ereignissen. Dies gilt in besonderer Weise in bezug auf die Seele, die zu höchster Herrlichkeit bestimmt ist. Einer geschaffenen Natur höchste Herrlichkeit zukommen zu lassen ist das erste und vorrangige Ziel; und darüber hinaus ist der Seele Christi zuerst diese

³⁶ Vgl. *Ord. I d.41 q.un. nn.40-42*, Ed. Vat. VI, 332f; n.41: „Primum probatur, quia ordinate volens finem et ea quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, et propter finem vult alia; ergo cum in toto processu quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit perfecta beatitudo, Deus – volens huic aliquid istius ordinis – primo vult huic creaturae beatificabili finem, et quasi posterius vult sibi alia, quae sunt in ordine illorum quae pertinent ad illum finem.“

Herrlichkeit zgedacht noch vor jedem anderen Geschöpf. Gnade und Herrlichkeit gehen dem Wissen um Sünde und Verdammnis voraus; und so ist für die Seele Christi zuerst die Herrlichkeit gewollt vor dem Wissen um den Fall Adams³⁷. Autoritätsargumente können nach Scotus in entsprechender Weise interpretiert werden. Gegenüber der traditionellen Argumentation, die einen Zusammenhang zwischen Inkarnation und Erlösung herstellt, kann jedoch zugestanden werden, daß Christus nicht als Erlöser in die Welt gekommen wäre, wenn der Mensch nicht gefallen wäre. Die Tatsache, daß Christus leiden mußte, ist bedingt durch die Sünde der Menschen. Erlösung mußte geschehen, und daher nahm das Leben Christi einen ganz bestimmten Gang. Dies ist aber nicht der Grund, warum Gott diese geschaffene Seele zur höchsten Herrlichkeit bestimmt hat. Erlösung und Herrlichkeit für die erlösten Seelen ist kein so großes Gut wie die Herrlichkeit der Seele Christi; somit kann hier keine Abhängigkeit und Bedingtheit vorliegen. Die Inkarnation ist nicht durch das Wissen um die Sünde Adams bedingt, sondern immer schon in sich als höchstes Gut vorherbestimmt. Die Prädestination Christi ist die erste; es folgt die Erwählung der anderen Geschöpfe. Aufgrund des Vorherwissens des Sündenfalls der Menschen kommt Christus zusätzlich die Aufgabe des Erlösers zu³⁸. Die geordnete Erwählung der Engel und Menschen geht dem Wissen um Schuld und Sünde voraus. Niemand ist deshalb erwählt, weil der Fall eines anderen vorhergesehen wurde; denn es ist niemandem erlaubt, sich des Falls eines anderen zu erfreuen³⁹. Der Einwand, der nach dem Sünden-

³⁷ Vgl. Ord. III d. 7 q. 3 n. 3, Ed. Viv. XIV, 355: „Ergo a primo prius vult animae Christi gloriam, quam praevideat Adam casurum.“

³⁸ Vgl. Ord. ebd. n. 3, Ed. Viv. XIV, 354f.

³⁹ Vgl. Ord. ebd. n. 4, Ed. Viv. XIV, 355: „Potest igitur dici, quod prius natura quam aliquid praevidebatur circa peccatorem, sive de peccato sive de poena,

fall als notwendiger Voraussetzung fragt, ist eindeutig mit ‚nein‘ zu beantworten. Zwar läßt sich in der faktischen Geschichte der Zusammenhang herstellen, doch ist eine vorgängige Notwendigkeit abzulehnen.

Nun wurden die Sentenzen des Petrus Lombardus (1095–1160; seine Sentenzensammlung liegt seit Beginn des 13. Jahrhunderts den Universitätsvorlesungen zugrunde) von Scotus mehrmals kommentiert, und es sind unterschiedliche Textfassungen überliefert. Die Prädestination betreffend sind vor allem die Reportationen (vermutlich Schülermitschriften, die zum Teil von Scotus durchgesehen wurden) von Bedeutung, da sie das Thema in interessanter Weise fortführen⁴⁰. Mehrere dieser Texte wurden ediert⁴¹. Auffällig ist es zunächst, daß darin besonderer Wert auf eine genau gestufte Abfolge gelegt wird. So wird etwa eine Reihenfolge für den Ablauf der Prädestination vorgelegt: An erster Stelle steht die Bestimmung des Sohnes Gottes, Mensch zu werden. An zweiter Stelle ist umgekehrt dieser Mensch dazu

Deus praelegit ad illam curiam coelestem omnes, quos voluit habere Angelos et homines, in certis et determinatis gradibus, et nullus est praedestinatus tantum, quia alius praevisus est casurus, ut sic nullum oporteat gaudere de lapsu alterius.“

⁴⁰ Es bleibt aber zu berücksichtigen, daß die *Ordinatio* nicht von den Reportationen her interpretiert werden sollte. Ein Vergleich der Quellen wurde vorgelegt von Carl M. Balić, *Duns Scotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen*, in: *WiWei* 3 (1936), 19–35. Vgl. auch die Interpretation bei M. Mückshoff, (Anm. 33) 347–356, der auch für eine vorsichtige Verwendung der Reportationen plädiert, da sie nicht unbedingt die genuine Meinung des Duns Scotus wiedergeben.

⁴¹ RP III d.7 q.4: *Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei?* Ed. Viv. XXIII, 301–304. / [Ms Ripoll 53, fo.21c-22c, de l'Archivo de la Corona d'Aragon]: *Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei?* Ed. E. Longpré in: *FrFr* 17 (1934), 37–45. / [Ms Troyes, Bibl. publ., ms. 661, fo.62b-62d]: *Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei?* Ed. E. Longpré in: *WiWei* 2 (1935), 90–93. / [Ms 206 de Balliol College / Ms 62, Merton College d'Oxford / Ms 1408 de Cracovie, fo.12vb-13rb]: *Utrum Christus sit praedestinatus Filius Dei?* Ed. C. Balić in: *ders., Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences*, Louvain 1927, 321–323.

bestimmt, der Sohn Gottes zu sein. An dritter Stelle erfolgt die Einheit der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort. Es folgen schließlich die Verdienste der Erwählten, der Fall der Bösen und die Erlösung durch den Mittler⁴². Die Abfolge wird nicht nur in einer in Gott vorgestellten Vorgängigkeit erläutert, sondern in abzählbaren Stufen.

Der interessantere Unterschied zwischen den Textfassungen liegt jedoch in der Behandlung des Einwandes. Wir hatten oben darauf verwiesen, daß Scotus nicht die traditionelle Frage stellt, ob Gott auch dann Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. In Auseinandersetzung mit dem ersten Einwand, der nach dem Motiv der Inkarnation im Zusammenhang mit dem Sündenfall fragt, geht Scotus auf diese Thematik ein, gibt ihr jedoch einen eigenen Akzent, indem er nach der Notwendigkeit fragt. Die Reportationen greifen die traditionelle Fragestellung auf und versuchen, hierauf vermittels der Scotischen Lehre eine klare Antwort zu geben⁴³. So wird hier nicht nur die Auffassung zurückgewiesen, daß der Sündenfall notwendige Voraussetzung für die Inkarnation sei, sondern darüber hinaus behauptet, daß die Prädestination Christi auch dann bestünde, wenn weder Engel noch Mensch gesündigt hätten, ja selbst wenn es kein Geschöpf außer Christus gäbe⁴⁴. Dies ist die ‚absolute Prädestination‘ im wahrsten Sinne des Wortes. Auch wenn man diese Lehre

⁴² Vgl. RP III d.7 q.4 n.3, Ed.Viv. XXIII, 302: „... ideo Filius Dei primo est praeordinatus esse homo; secundo e contra, ille homo praeordinatus est esse filius Dei; deinde tertio unio naturae ad Verbum; deinde quarto merita electorum; deinde quinto casus malorum; deinde redemptio per mediatorem.“

⁴³ Vgl. C. Balić, (Anm. 40) 24f.

⁴⁴ Vgl. RP III d.7 q.4 n.4, Ed.Viv. XXIII, 303: „Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, imo, et si non fuissent creandi alii quam solus Christus.“

Scotus sicher nicht absprechen kann, so fällt die vorsichtigeren Formulierung der *Ordinatio* auf.

Wenn nun aber die Inkarnation nicht durch den Sündenfall bedingt ist, worin kann dann ihr Anlaß gesehen werden? Die Reportationen übernehmen die Definition, nach der Prädestination die Hinordnung jemandes auf die Herrlichkeit ist⁴⁵. Damit liegt die Zielrichtung – wie in der *Ordinatio* – auf seiten der Geschöpfe. Bei der Frage nach dem Motiv der Inkarnation wird dies jedoch in eigenartiger Weise gedreht. Es wird erneut eine Abfolge aufgezählt, die nun aber Gott selbst in den Mittelpunkt rückt. Dieser in der Sekundärliteratur häufig zitierte Passus lautet: „Zuerst liebt Gott sich selbst; zweitens liebt er sich in anderen, und diese Liebe ist rein; drittens will er von einem anderen geliebt werden, der ihn in höchster Weise lieben kann, wobei von der Liebe eines außerhalb [Gottes Seienden] die Rede ist; und viertens sieht er die Einheit mit jener Natur vorher, die ihn im höchsten Maße lieben soll, auch wenn niemand gefallen wäre.“⁴⁶ Wie ist dies nun zu werten? Es wird offenbar ein neues Motiv für die Inkarnation eingeführt, das zudem der in der Definition benannten Ausrichtung der Prädestination widerspricht.

⁴⁵ Hierbei unterscheidet sich allerdings der Text der *Ed. Viv.* von den anderen Reportationen. Nach RP ist Prädestination die ‚Wiederherstellung der ewigen Herrlichkeit‘. In den anderen Texten ist hier von ‚Vorbereitung der geschaffenen Herrlichkeit‘ die Rede.

⁴⁶ RP III d.7 q.4 n.5, *Ed. Viv.* XXIII, 303: „Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset.“ Im Hinblick auf die Frage nach Sündenfall und Erlösung wird noch eine fünfte Stufe angefügt, nach der Christus als Mittler leiden muß, um zu erlösen. Vgl. RP III ebd. n.5, *Ed. Viv.* XXIII, 303: „... et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimendi, sed statim fuisset totus Christus glorificatus.“

In besonderer Weise wird diese Diskrepanz in der Reportatio der Ripoll-Handschrift deutlich, die insgesamt den ausführlichsten Text vorlegt. Die Frage nach dem Sündenfall als notwendiger Voraussetzung der Inkarnation wird im Zusammenhang gesehen mit dem Verhältnis der Prädestination Christi zur Prädestination anderer Menschen. Auch hier zielt die Argumentation eindeutig darauf, daß die Prädestination zu Gnade und Herrlichkeit an erster Stelle steht, daß Schuld und Sündenfall der einen nicht Ursache für die Prädestination der anderen sein können⁴⁷. In besonders nachdrücklicher Weise wird unterstrichen, daß die Prädestination kontingent erfolgt, ihre Ursache einzig im Willen Gottes hat. Gott wird hier mit einem König verglichen, der frei auswählt, wer zu seiner Familie gehört, und für alle anderen nur wie gegenüber Fremden Sorge trägt. Diese Auswahl erfolgt nicht aufgrund vorhersehbarer Verdienste oder Verfehlungen, sondern einzig, weil es dem König so gefällt. Weil der König einige annimmt, sind diese gut. Die anderen dagegen sind nicht einfachhin als schlecht zu bezeichnen, sondern eher als nicht-gut. So will Gott es zulassen, daß Prädestinierte in Sünde fallen, daß sie nicht zum ewigen Leben, nicht zur Herrlichkeit und Gnade bestimmt sind. Der positive Willensakt der Prädestination geht der Entscheidung über Erwählung und Verdammnis noch voraus. Um so mehr steht die Prädestination Christi vor und unabhängig vom Faktum des Sündenfalls⁴⁸.

⁴⁷ Vgl. Ms Ripoll, (Anm. 41) 41.

⁴⁸ Vgl. ebd. 41f: „... sicut quando rex aliquis acceptat quos et quot vult habere de familia quasi non habendo curam de aliis nisi sicut de extraneis, non propter demerita aliqua ad hoc praevisa in eis, sed tantum acceptat istos prae aliis quia isti sibi placent nec quia adhuc illi displiceant, sed utrisque existentibus paribus, non quia isti boni, ideo acceptat, nec quia illi mali, ideo non acceptat, sed e converso est quia istos acceptat ideo boni, sed quia istos non acceptat, non propter hoc sunt mali sed forte negative non-boni quia non mali, hoc est, per actum proprium. Si vero ex hoc quod alii essent extranei

Soweit ist dies eindeutig. Doch fügt sich scheinbar ziemlich unvermittelt der bereits genannte Text von der Liebe Gottes an⁴⁹. Wird hierin eine neue Begründung gesucht, da die traditionelle Ursache für die Inkarnation zurückgewiesen wurde? Wird der Blick weggelenkt von den Geschöpfen und alles auf den sich selbst liebenden Gott zentriert? So einfach ist die Antwort sicher nicht zu geben. Das Thema der absoluten Prädestination ist hier im Kontext von Schöpfungslehre und Prädestination der Menschen zu betrachten. Unter Voraussetzung der Zielgerichtetheit und Geordnetheit des göttlichen Wollens und Handelns fügen sich die Aspekte zusammen⁵⁰. – Eine wertvolle Hilfe ist es, hierfür eine Reihe von Allan B. Wolter zusammengestellter Texte heranzuziehen⁵¹. Beziehen wir die in den verschiedenen Quaestionen aufgelisteten innergöttlichen Handlungsabfolgen quer durch die Texte aufeinander, so ist folgendes festzustellen: An erster Stelle steht Gott – Gott, der sich als das höchste Gut erkennt; Gott, der sich selbst liebt; Gott,

sequeretur eos finaliter delinquere, ex hoc puniret eos sicut finaliter delinquentes. Similiter Deus adhuc in quarto instanti vult permittere praedestinos cadere et permittere lapsum, licet non finaliter propter praedestinationem, et simul in eodem instanti naturae permittit alios cadere vel vult permittere eos quos non praedestinavit ad vitam aeternam et ideo nec ad gloriam nec per consequens ad gratiam.“

⁴⁹ Vgl. ebd. 42.

⁵⁰ Vgl. hierzu B. M. Bonansea, *The Divine Will and its Bearing on the Moral Law and Man's Predestination*, in: ders., *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, Lanham/New York/London 1983, 187ff.

⁵¹ Allan B. Wolter, *John Duns Scotus on the Primacy and Personality of Christ*, in: D. McElrath (ed.), *Franciscan Christology. Selected Texts, Translations and Introductory Essays*, St. Bonaventure/New York 1980, 139–182. Die zitierten Texte sind der kritischen Edition entnommen oder stützen sich auf wichtige Handschriften. Dies ist besonders wichtig, da Scotus die *Ordinatio* nicht abschließend überarbeitet hat, was sicher für die Distinktionen 19 und 32 des 3. Buches gilt, wie sie in der *Editio Vivès* enthalten sind. C. Balić (Anm. 40, 20) und M. Mückshoff (Anm. 33, 347) verweisen darauf.

der alles liebt⁵². So wie Gott sich selbst als höchstes Gut erkennt und sich selbst liebt, so will er auch von anderen geliebt werden. Diese Selbstliebe ist nicht die eines eifersüchtigen Gottes, sondern letztlich eine aus dem Begriff Gottes als des unendlich guten Seienden resultierende Forderung. Wenn Gott als das höchste Gut vorgestellt ist, so ist zugleich schon der Bezug eines jeden anderen – ja sogar Gottes selbst – auf dieses höchste Gut konnotiert. Gott, das höchste Gut, ist das Ziel, auf das hin alles angelegt ist. Die Erlangung dieses Zieles aber erfolgt auf dem Weg der Liebe. Daraus resultiert schließlich der Scotische Naturrechtsgrundsatz: „Gott ist zu lieben“ (*Deus est diligendus*)⁵³. Dieser Grundsatz ist selbst für das göttliche Wollen notwendig; alles andere ist demgegenüber sekundär und kontingent gewollt. Bedeutet Prädestination Hinordnung auf die Herrlichkeit, so hat sie ihr Ziel in Gott, in der „*fruitio Dei*“. Das auf das Ziel Hinordnende ist die Liebe. Der Mensch ist zur Gottesliebe geschaffen; sie ist für ihn notwendig, und zugleich ist sie von ihm gefordert⁵⁴.

Motiv für die Prädestination Christi ist nicht die eifersüchtige, durch den Sündenfall der Menschen gekränkte

⁵² Vgl. Ord. III d. 19 q. un. n. 6, Ed. Viv. XIV, 714 (= Ed. Wolter, 152ff); Ord. III d. 32 q. un. nn. 5f, Ed. Viv. XV, 432f (= Ed. Wolter, 154–158).

⁵³ Vgl. Ord. III d. 27 q. un. n. 2, Ed. Viv. XV, 355b; Ord. IV d. 46 q. 1 n. 10, Ed. Viv. XX, 426b: „... multo magis est in nobis habitus rectus appetitivus, qui inclinatur concorditer principio primo practico, quia illud principium practicum est verius, et per consequens rectius. Iustitia autem, quae est in Deo unica, re et ratione, ut dictum est, concorditer inclinatur primo principio practico, puta: Deus est diligendus.“

⁵⁴ S. hierzu: Ludger Honnefelder, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: M. Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1–27, bes. 16ff. B. M. Bonansea, *Will, Freedom and Love. Voluntarism vs. Intellectualism*, in: ders., *Man and His Approach to God*, 51–89. Norbert Hartmann, *Die Freundschaftslove nach Johannes Duns Scotus*, in: *WiWei* 52 (1989), 194–218. Otto Wanke, *Thesen zur Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, in: *WiWei* 32 (1969), 197–218.

Liebe Gottes, sondern das sich aus dem Wesen Gottes ergebende Wollen von Mitliebenden, die auf ihn als Ziel hin angelegt sind. So erweist es sich zuletzt, daß die Reportationen zwar über die Argumentation der *Ordinatio* hinausgehen, sich jedoch im Kontext anderer Quaestionen in das Anliegen der Scotischen Christologie einfügen, ja sogar eine systematische Weiterführung des Ansatzes der *Ordinatio* beinhalten.

4. Systematische Zusammenfassung

Kennzeichnend für den Scotischen Ansatz ist die Liebe als Schöpfungsmotiv. Im Ausgang von den innergöttlichen Relationen wendet Gott im Schöpfungsakt sein liebendes Wollen nach außen; er erschafft den mit freiem Willen begabten Menschen als Mitliebenden. Nicht die Bedürftigkeit Gottes ist hierbei das Motiv: Seine Liebe ist ohne Eigenutz, sie ist rein (*amor castus*). Gott schafft den Menschen als Mitliebenden in dem Wissen, daß diese Liebe höchste Vollendung bedeutet. Für Scotus wird im Schöpfungsakt ein personal-dialogisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch begründet, das primär auf die Liebesantwort hin angelegt ist. Der Mensch steht damit unter dem naturrechtlichen Anspruch, Gott als das unendlich gute Seiende zu lieben. Wie der Mensch um seiner selbst willen aus reiner Liebe erschaffen wurde, so soll er Gott um seiner selbst willen lieben. Seine Seligkeit, die Scotus als ‚*fruitio Dei*‘ versteht, ist von der Wechselseitigkeit bestimmt.

Erst in Jesus Christus aber ist die Vollkommenheit der Liebesantwort gewährleistet. Die Lehre von der absoluten Prädestination Christi macht daher die christozentrische Sichtweise des Duns Scotus in besonderer Weise deutlich. Nicht Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ste-

hen im Mittelpunkt. Jesus Christus als Gott-Mensch ist als Zielpunkt und Höhepunkt der Schöpfung intendiert.

Wie Scotus zu Beginn des dritten Buches seiner Sentenzenkommentierung zeigt, nimmt Jesus Christus, eingeordnet in den Stufenaufbau des Seins, eine Sonderstellung ein⁵⁵. Das Voranschreiten über die Stufen der formalen Zusammensetzung und Vervollkommnung findet im kreatürlichen Bereich seinen Abschluß, wenn die vernunftbegabte menschliche Natur über ihr naturgemäß defizitäres Personsein hinaus in die Einheit mit dem vollkommenen und in sich abgeschlossenen Personsein Gottes gelangt. Dieser ontologische Primat Christi findet seine Entsprechung in der Lehre von der absoluten Prädestination. Was zuvor als ontologisch möglich ausgewiesen wurde, zeigt sich hier in der konkreten Gestalt. Es wird deutlich, wie Schöpfung von Anbeginn auf dieses Ziel hin angelegt ist. Erst in der Folge kann von der Absoluteit abgesehen werden und die Relation Christi zu den übrigen Menschen in Betracht gezogen werden. Die Inkarnation geschieht nicht um der Erlösung willen, sie bedeutet keine Korrektur der Schöpfung, sondern um der Prädestination Christi willen findet die Erlösung der Menschen statt; Inkarnation ist das Ziel der Schöpfung.

Aufgrund der Hinordnung von Schöpfung und Menschen auf Christus, aufgrund Christi zentraler Stellung kann er zugleich zum Mittler werden. Die Hinordnung auf Gnade und Herrlichkeit, die Anrechnung der Verdienste Christi gehören hierher. Scotus hat diese von der christlichen Tradition vorgegebenen Themen durchaus im Blick, aber sie haben einen anderen Stellenwert bei ihm. Für die Zuerkennung von Gnade und Herrlichkeit ist vor allem die

⁵⁵ Vgl. Ord.III d.1 q.1, Ed.Viv. XIV, 4-58; Quodl. q.19, Ed.Viv. XXVI, 259-297.

exemplarische Stellung Christi von Bedeutung. Weil Gott die Verdienste Christi als gut annimmt, können sie für die anderen Menschen erworben werden. Dieses Verdienst aber bemißt sich daran, daß in Jesus Christus der in der Personalität begründete Dialogcharakter der menschlichen Natur sich zur Vollkommenheit entfaltet. Das Postulat der Gottesliebe wird von ihm in höchstmöglicher Weise eingelöst. Die Prädestination Christi wird damit relativ zwingend; die konkrete Umsetzung in die faktische Geschichte erfolgt jedoch kontingent. Eine solche Umsetzung hat zunächst den Modus der Möglichkeit, insofern Gott die möglichen Erschaffbaren erkennt. Alles Endliche wird aber als real Nichtnotwendiges erkannt. Der göttliche Wille wählt in freier Entscheidung aus. Durch den Willensakt Gottes wird die Relation begründet zwischen Gott als Wollendem und dem Gewollten, das aus der logischen Möglichkeit in die faktische Wirklichkeit gelangt. Die Freiheit des göttlichen Willens läßt diesen Akt stets kontingent erfolgen. Die faktische Geschichte erhält somit nochmals eine Vorstufe, quasi eine ‚Geschichte in Gott‘, die durch den göttlichen Willen bestimmt ist. Einzig für Jesus Christus kann aufgrund seiner Verbindung mit der Unendlichkeit der göttlichen Person eine gewisse Notwendigkeit angenommen werden – für die Konstitution seines Menschseins, für die Gottesliebe, für die daraus resultierende Prädestination zu Gnade und Herrlichkeit. Diese läßt sich jedoch erst a posteriori durch Rückfrage von der faktischen Heilsgeschichte ermitteln.

5. Vergleich der Positionen

Vergleichen wir nun aber die Konzepte des Anselm von Canterbury und des Duns Scotus, um so das je eigene Anliegen noch deutlicher herauszuarbeiten. Duns Scotus behan-

delt in *Ordinatio* III d.20 die Anselmische Theorie unter der Frage: ‚Wurde das menschliche Geschlecht notwendig durch das Leiden Christi wiederhergestellt?‘⁵⁶ Die Fragestellung macht bereits deutlich, daß es Scotus nicht um das kontingente Faktum der Erlösung geht, insofern diese stattgefunden hat, sondern um die dem Faktum vorausgehende Notwendigkeit. Er stellt recht ausführlich die Argumentation Anselms in ‚*Cur Deus homo*‘ dar⁵⁷. Die darauf folgenden Einwände richten sich vor allem gegen die Notwendigkeit der Schlußfolgerungen. So muß man nach Scotus nicht unbedingt zu dem Schluß kommen, daß nur durch den Tod Christi, nur durch ein alles Geschaffene übersteigendes Opfer Erlösung möglich war. Das Leiden Christi wie auch die Voraussicht dieses Leidens sind zunächst kontingent. Eine Notwendigkeit ergibt sich erst aus den Voraussetzungen⁵⁸.

Scotus geht noch einen Schritt weiter und bestreitet auch die von Anselm grundlegend vorausgesetzte Notwendigkeit der Erlösung der Menschen. Diese Notwendigkeit bestünde nur, wäre der Mensch seinem Wesen nach zur Herrlichkeit prädestiniert und das Erlangen der Herrlichkeit ohne Genugtuung nicht möglich. Diese Voraussetzung macht Anselm ausdrücklich. Die Prädestination der Menschen erfolgt jedoch nach Scotus kontingent und nicht notwendig, da Gott im Blick auf etwas außerhalb seiner selbst nicht notwendig handelt⁵⁹. Gott will den Menschen als Mitliebenden, und diese Liebe führt den Menschen zur Vollen-

⁵⁶ *Ord.* III d.20 q.un.: *Utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi?* Ed. Viv. XIV, 731–739.

⁵⁷ Vgl. ebd. nn.3–6, Ed. Viv. XIV, 733–735.

⁵⁸ Vgl. ebd. n.7, Ed. Viv. XIV, 735f.

⁵⁹ In der oben zitierten *Reportatio* nach der Ripoll-Handschrift waren wir dem Bild von Gott als König begegnet, der frei auswählt, wem er Gnade erweist, und andere ebenso nicht-prädestinieren kann (vgl. Anm. 48). Vgl. hierzu B. M. Bonansea, (Anm. 50) 187–223, bes. 216ff.

ding, zur Herrlichkeit. Weder das göttliche Wollen noch das Erlangen der Herrlichkeit resultieren aber aus Notwendigkeit. Wenn nun aber eine solche Prädestination der Menschen nicht notwendig besteht, wäre es durchaus denkbar, daß die Menschen die Seligkeit nicht erlangen⁶⁰. Damit fällt die wichtigste Voraussetzung der Anselmischen Argumentation. Die Schöpfung ist nicht mehr notwendig auf das Ziel der Seligkeit der Menschen als Vollendung hingebunden⁶¹.

Geht man aber davon aus, daß Erlösung stattgefunden hat in Jesus Christus und somit von Gott gewollt ist, so ist des weiteren zu überlegen, ob sie notwendig in dieser Weise geschehen mußte. Muß die Genugtuung für menschliche Verfehlungen quasi Gott selber leisten durch den Gott-Menschen Jesus Christus? Diese Schlußfolgerung ergab sich bei Anselm daraus, daß Gott als Genugtuung für die Sünde etwas geboten werden müsse, das größer ist als alles außerhalb Gottes; und dies könne schließlich nur Gott selber sein. Scotus weist die Forderung zurück. Als Genugtuung für die Sünde ist ein Gut hinreichend, das als solches größer

⁶⁰ Vgl. Ord. III d. 20 q. un. n. 7, Ed. Viv. XIV, 736a: „Praeterea, nulla est necessitas genus humanum reparari; igitur nec Christum pati. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non est nisi quia homines praedestinati sunt ad gloriam, et lapsi non possunt intrare nisi per satisfactionem; sed modo ita est, quod praedestinatio hominis contingens est et non necessaria; sicut enim Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem, et non necessario, quia nihil necessario operatur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse; nec est inconueniens hominem frustrari a beatitudine, nisi praesupposita praedestinatione hominis, igitur nulla fuit absolute redemptionis eius necessitas, sicut nec praedestinationis eius.“

⁶¹ M. Mückshoff, (Anm. 33) 325, verweist darauf, daß bei Anselm und überhaupt in der Frühscholastik der Gedanke der Prädestination aller Menschen im Vordergrund steht, daß aber Scotus die sich daraus ergebende Forderung der Notwendigkeit gerade zurückweist.

ist als das Böse der Sünde⁶². Allerdings übersteigt sie dennoch die natürlichen Fähigkeiten des Geschöpfes. Scotus rückt hier die Sünde in den Zusammenhang der Gott geschuldeten Liebe: Gott zu lieben ist das allen Geboten zugrundeliegende Prinzip. Weil der Mensch in der Sünde seine Liebe einem unwürdigeren Objekt zuwandte, so bedeutet die Genugtuung, Gott um seiner selbst willen unendlich zu lieben. Dies aber übersteigt die Liebesfähigkeit eines Geschöpfes. So kommt auch Scotus zu der Forderung eines über das Geschöpfliche hinausgehenden Aktes. Doch ist dieser Liebesakt in seiner Formalbestimmtheit nicht größer als alles Geschaffene⁶³.

Abschließend vermerkt Scotus noch, daß die stellvertretende Genugtuung nicht notwendig ein Mensch leisten mußte; es hätte auch ein Engel dies vollbringen können. Und wenn es ein Mensch tat, so wäre dessen Sündenlosigkeit hinreichend gewesen; es mußte nicht ein Gott-Mensch sein. Auch die Möglichkeit, daß jeder Mensch für sich Genugtuung leistet, schließt er nicht aus⁶⁴.

Für Scotus resultiert damit das Erlösungsgeschehen durch Jesus Christus aus einer vorausgesetzten göttlichen Ordnung. Dieses Ordnungsdenken gesteht er schließlich auch Anselm für seine Argumentation zu⁶⁵. Hier ist den-

⁶² Vgl. Ord. III d.20 q.un. n.8, Ed. Viv. XIV, 736b: „Non enim oportuit satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam formaliter in magnitudine et perfectione; sufficisset enim obtulisse Deo maius bonum, quam fuerit malum illius hominis peccantis.“

⁶³ Vgl. ebd.: „Dico igitur, quod amor, quem offerre debet satisfaciendo, debet excedere amorem cuiuscumque creaturae, quod verum est, et diligere magis obiectum nobilius satisfaciendo, quam dilexerit ignobilius peccando; tamen ille actus, quo convertor ad Deum per amorem, in sua formali ratione non est maior omni creatura, nec etiam amor Christi creatus, quo dilexit Deum, fuit talis; unde ipse vult omnino infinitatem habere, ubi non est ex formali ratione rei.“

⁶⁴ Vgl. ebd. n.9, Ed. Viv. XIV, 737.

⁶⁵ Vgl. ebd. n.10, Ed. Viv. XIV, 737f.

noch ein wichtiger Unterschied der Ansätze zu sehen. Für Anselm läßt sich diese Ordnung quasi notwendig aus dem Wesen Gottes, aus dem Gottesbegriff herleiten. Die bestehende Ordnung ist die, die Gott als dem, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, angemessen ist; daraus ergeben sich notwendige Folgerungen. Scotus begreift diese Ordnung jedoch als kontingent in all ihren Teilen; es lassen sich daher notwendige Folgerungen nicht so streng ableiten. Die Schöpfungsordnung ist im Willen Gottes begründet. Dies kann durchaus auch im Sinne einer rationalen Selbstbestimmung Gottes verstanden werden, da aus dem Willen als geistigem Vermögen keine Willkürentscheidungen resultieren. Es läßt sich aber diese konkrete Schöpfungs- und Heilsordnung nicht aus dem göttlichen Wesen deduzieren. Notwendiges Objekt des göttlichen Wollens ist nur die Gutheit des göttlichen Wesens; alles außerhalb Gottes ist sekundär und kontingent gewollt⁶⁶.

Das Ordnungsdenken läßt sich bei Anselm und Scotus sowohl vom Ursprung als auch vom Ziel her unterscheiden. Für Anselm ist die Schöpfungsordnung auf den Menschen als Gottes höchstes Werk ausgerichtet, dessen Ziel die Seligkeit ist. Der Sündenfall bedeutet somit eine gravierende Störung dieser Ordnung, die notwendig behoben werden muß. Erlösung muß in der höchstmöglichen – und somit Gott angemessenen – Weise geschehen, entsprechend Anselms Gottesbegriff. Erlösung und Wiederherstellung der menschlichen Natur erfolgen *durch* den Gott-Menschen Jesus Christus. Scotus setzt die Prioritäten anders. Hier ist in der Schöpfungsordnung zunächst *ein* Geschöpf gewollt, das Gott in höchster Weise lieben kann und das zu höchster

⁶⁶ Vgl. hierzu: Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Paradeigmata 9), Hamburg 1990, 82–100. B. M. Bonansea, (Anm. 50) 203. O. Wanke, (Anm. 54) 205f.

Herrlichkeit bestimmt ist. Für diese geschaffene Natur sieht Gott die Einheit mit der zweiten göttlichen Person vor. Erst in der Folge wird dieses eine intendierte Geschöpf im Zusammenhang der Gesamtschöpfung auch in seiner Funktion als Erlöser gesehen; wobei Erlösung durch Leiden und Tod nochmals eine nachgeordnete Rolle spielt. Wichtiger als die Erlösung durch Christus scheint zunächst die Vollendung der menschlichen Natur *in* Christus. Die Vollendung von Menschsein und Schöpfung erfolgt also unabhängig von Sündenfall und Erlösung⁶⁷.

6. *Ausblick*

Schauen wir noch einmal auf die eingangs erhobene Fragestellung, so ergibt sich eine erste Zuordnung: Bei Anselm scheint die Soteriologie der Christologie vorgeordnet. Weil Erlösung durch Jesus Christus erfolgen muß, ist Jesus Christus so gekommen, wie uns überliefert ist. Bei Scotus läuft die Argumentation anders; weil Jesus Christus ontologisch und prädestinatorisch einen vorrangigen Platz einnimmt, kommt er auch als möglicher Erlöser in den Blick. Doch lassen die beiden Ansätze sich so leicht nicht gegeneinander ausspielen. Trotz der Unterschiede der Textgattungen setzen beide letztlich doch das Faktum der Inkarnation und des Kreuzestodes voraus. So sehr Anselm zunächst ‚remoto Christo‘ argumentiert, so wenig könnte er die Christologie aus notwendigen Gründen deduzieren, gäbe es keine Offenbarung. Für Scotus bleibt, zumindest in der Sentenzenkommentierung, der Offenbarungspositiv unhinterfragte Vor-

⁶⁷ M.Mückshoff, (Anm. 33) 354, verweist darauf, daß Scotus den Zusammenhang von Menschwerdung und Erlösung selber direkt gar nicht herstellt.

aussetzung. Nur deshalb kann es für ihn von Interesse sein, Jesus Christus auch als Erlöser in den Blick zu nehmen.

Wenngleich für den Menschen im 20. Jahrhundert das Christentum praktisch wohl nur in den Blick genommen wird, wenn Jesus Christus als bedeutsam für die je eigene Sinnfrage erfahren wird, bleibt zu berücksichtigen, daß aus dieser berechtigten soteriologischen Grundfrage sich noch nicht die Christologie entwickeln läßt. Das unableitbar freie Heilshandeln Gottes kann vom Menschen nur in der aus freiem Willen entspringenden Liebe adäquat beantwortet werden. Erfährt die Anselmische Satisfaktionslehre eine Korrektur in der Weise, daß die Notwendigkeit göttlichen Handelns an Schöpfung und Erlösung des Menschen aufgebrochen wird und somit das Prinzip des *ordo* durch das der *dilectio* ersetzt wird, so läßt sich das „*pro nobis*“ des Glaubensartikels nicht mehr zielursächlich – verursacht durch die notwendige Erlösung des Menschen – lesen, sondern wirkursächlich, insofern die liebende Zuwendung Gottes in der Menschwerdung sich heilbringend auf den erlösungsbedürftigen Zustand der Menschen auswirkt. Erlösung kann in diesem Sinne als umfassende Vollendung verstanden werden.

Angesichts der Herausforderungen an die christliche Erlösungslehre vor dem Hintergrund divergierender Erfahrungen des Heils- bzw. Unheilszustandes des Menschen in der Pluralität modernen Denkens kann die Rückbesinnung auf den Dialog verschiedener Ansätze in der Tradition uns vor der Verabsolutierung einer je aktuellen Lösung warnen und den Blick auf das andere eröffnen.