

Die Einzigkeit der Person bei Johannes Duns Scotus

Maria Burger

Was ist der Mensch? – Was ist der Mensch als Person? Wollen wir auf diese uralte und zugleich ganz aktuelle Frage mit Duns Scotus eine Antwort suchen, so kann es leicht geschehen, dass wir uns zu einer Gesamtlektüre seines nicht eben schmalen Oeuvre genötigt sehen. Der *doctor subtilis* – der scharfsinnige Gelehrte – zeichnet sich gerade dadurch aus, dass seinem Denken ein System zugrunde liegt, aus dem wir nicht ohne weiteres einen Teil herauslösen dürfen. Dies gilt um so mehr, wenn wir innerhalb des Gesamtentwurfs auch die Entwicklung einzelner Lehrpunkte in den verschiedenen Fassungen seiner Sentenzenkommentierung im Blick behalten wollen.¹

1 Hinführende Bemerkungen

Aktuelle Kontroversen um ein angemessenes Verständnis des Menschen in seiner Personalität, wie sie sich heute vor allem von ethischen Fragestellungen her stellen, sind deutlich geprägt von der historischen Entwicklung des Personbegriffs, von der Spannung zwischen einem Verständnis der Person als absoluter oder relationaler Größe. Grundet Personalität primär in der individuellen Substanz, die die Basis für Bewusstsein und Interpersonalität schafft; oder aber wird Personsein erst im Beziehungsgefüge konstituiert? Je nach Standpunkt ergeben sich unterschiedliche Antworten im Blick auf die Würde des Menschen und ethische Entscheidungen in Grenzsituationen.

¹ Ich greife hier Überlegungen zum Personbegriff bei Johannes Duns Scotus auf, die ich schon in einem früheren Beitrag dargestellt habe, und führe sie auf der Grundlage der zwischenzeitlich kritisch edierten Texte der *Lectura III*, der *Ordinatio III* und der *Reportatio I A* weiter. Vgl. M. BURGER: *Zwischen Trinitätslehre und Christologie*. Der Personbegriff bei Johannes Duns Scotus, in: J. A. AERTSEN / A. SPEER (Hg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin / New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia 24), 406-415. Kürzlich ist eine vergleichbare Studie auf der Grundlage von Scotus' *Lectura III* erschienen: N. DEN BOK et alii: *More than Just an Individual: Scotus's Concept of Person from the Christological Context of Lectura III 1*, in: *Franciscan Studies* 66 (2008), 169-196.

Diese scheinbar gegensätzliche Charakterisierung als *per se*, durch sich selbst, und *ad aliud*, bezogen auf anderes, prägt den Personbegriff zunächst aufgrund seines Ursprungs sowohl in griechischer wie lateinischer Terminologie: Während das griechische *hypostasis* vor allem die konkrete individuelle Wirklichkeit bezeichnet, verweist das lateinische Äquivalent *persona* eher auf eine handlungsorientierte Stellung.² In dieser ursprünglichen Bedeutungsvielfalt konnte der Begriff innerhalb zweier ganz unterschiedlicher theologischer Themenfelder aufgegriffen werden und darin weitere Interpretation erfahren. In der Trinitätstheologie bezeichnet der Begriff 'Person' seit dem 4. Jahrhundert die Dreiheit innerhalb des einen göttlichen Wesens. Dem gegenüber wird in der Christologie die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus 'Person' genannt. In der Alten Kirche wurden diese beiden Themenfelder noch deutlich unterschieden. Probleme, die sich aus der Übersetzung vom Griechischen ins Lateinische ergaben, wurden erst allmählich wahrgenommen.

Erst die formalontologische Definition des Personbegriffs durch Boethius (512) erhebt den Anspruch, gleichermaßen auf göttliche und menschliche Personalität anwendbar zu sein, was in der Rezeption zum Anspruch eines einheitlichen Begriffs in Trinitätslehre und Christologie führte. In seiner Schrift „*Contra Eutychem et Nestorium. De duabus naturis*“³ geht es Boethius darum, auf der Basis des Aristotelischen Naturbegriffs zu einer Definition, das heißt zu einem genau abgegrenzten Begriff dessen zu kommen, was Person ist. Dieses Anliegen ergab sich für ihn aus der Tatsache, dass die theologischen Kontroversen zu einem guten Teil daraus resultierten, dass die Begriffe, um die gestritten wurde, unterschiedlich verwendet wurden. Dies galt in besonderer Weise für den Personbegriff. Boethius führt aus „dass sich Person weder als in leblosen Körpern seiend aussagen lässt [...] noch als in den Lebenden seiend, die der Sinne entbehren [...], noch von dem, welchem Vernunft und Verstand fehlen [...]“⁴ Anschließend heißt es: „Jedoch sagen wir: der Mensch habe Person, wir sagen es

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

³ ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS: *Contra Eutychem et Nestorium*, in: *Die theologischen Traktate*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael ELSÄSSER, Hamburg 1988, 64-115.

⁴ BOETHIUS: *Contra Eutychem et Nestorium* (wie Anm. 3), 74-75: „Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est [...], neque rursus eorum viventium quae sensu carent [...], nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur [...]“

von Gott, wir sagen es von den Engeln.“⁵ Und noch eine weitere Unterscheidung ist wichtig, die nämlich zwischen universalen und partikularen Substanzen. Niemals kann Person im Allgemeinen, in Gattungs- und Artbegriffen sein, die wiederum über Einzelnes ausgesagt werden; Person ist nur im Partikularen, in den Individuen.⁶ Boethius definiert ‘Person’ schließlich als „einer verständigen Natur unteilbare Substanz“ / „*persona est naturae rationabilis individua substantia*“.⁷ Mit dieser Definition aus dem 6. Jahrhundert wird eine Begriffskarriere bis in unsere Tage eingeleitet. Wenngleich bereits zeitgenössische Auseinandersetzungen mit Boethius Schwächen in der theologischen Anwendbarkeit seiner Definition aufzeigen,⁸ bleibt sie, vermittelt durch weitere Personspekulation und -definition insbesondere des 12. Jahrhunderts, die Ausgangsbasis auch für Johannes Duns Scotus, der sich ausdrücklich eine einheitliche Verwendung des Personbegriffs in Trinitätslehre und Christologie zum Ziel setzt.⁹

2 Die Definition des Personbegriffs bei Duns Scotus

Befragen wir die Texte des Duns Scotus zur Definition des Personbegriffs. Wir finden den entscheidenden Passus im Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus innerhalb der Trinitätslehre.¹⁰ Petrus Lombardus führt hier vor allem Zitate aus Augustinus’ Schrift *De Trinitate* an. Dabei geht es um die Frage, ob es Gottesnamen geben kann, die nicht im Singular substantiell über Gott ausgesagt werden, sondern einen

⁵ BOETHIUS: *Contra Eutychem et Nestorium* (wie Anm. 3), 74-75: „[...] at hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli“.

⁶ Vgl. BOETHIUS: *Contra Eutychem et Nestorium*, 75.

⁷ BOETHIUS: *Contra Eutychem et Nestorium*, 74-75: „naturae rationabilis individua substantia“.

⁸ RUSTICUS DIACONUS: *Contra Acephalos disputatio*, PL 67, 1167-1254; 1239. Vgl. A. GRILLMEIER: *Vorbereitung des Mittelalters*. Eine Studie über das Verhältnis des Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen, in: *Das Konzil von Chalkedon II*, hg. von A. GRILLMEIER / H. BACHT, Würzburg 1953, 791-839; 816-22.

⁹ Zur ausführlichen Darstellung aller Einzelaspekte mit weiteren Literaturhinweisen vgl. M. BURGER: *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen, Münster 1994 (BGPhThMA, NF 40). Eine ausführliche Analyse der metaphysischen Aspekte des Themas wurde vorgelegt von Richard CROSS: *The Metaphysics of the Incarnation*. Thomas Aquinas to Duns Scotus, Oxford 2002. Er gibt am Ende seines Buches einen interessanten Ausblick auf die Relevanz mittelalterlichen Denkens für moderne Christologie.

¹⁰ JOHANNES DUNS SCOTUS: *Ordinatio* I d.23 q.un., Ed. Vat. V, 349-363.

Plural bezeichnen – wie die göttlichen Personen. Da für Augustinus der Werdegang der Konzilsformulierungen nicht mehr präsent war und zudem erhebliche griechisch-lateinische Übersetzungsprobleme bestanden, fiel es ihm schwer, zu einer angemessenen Interpretation der trinitarischen Formel: „ein Wesen in drei Personen“ (*mia ousia, treis hypostaseis*) zu finden. Er vermochte letztlich Personalität und Substantialität nicht voneinander zu trennen. Die grundlegende Unterscheidung bestand für Augustinus zwischen den *ad se*, d. h. selbstbezogenen Aussagen, die die Substanz betreffen, und den Aussagen *ad aliud*, die eine Relation auf anderes bezeichnen.¹¹

Scotus nimmt die durch Augustinus aufgeworfenen Probleme zum Anlass, den Personbegriff in seinem Verhältnis zum göttlichen Wesen einer genauen Analyse zu unterziehen. Er stellt die Frage, ob ‘Person’, insofern sie etwas ist, was gemeinsam über Vater, Sohn und Heiligen Geist ausgesagt werden kann, schlechthin etwas zweiter Intention ist.¹² Was heißt das? Die Erkenntnis eines Dinges erzeugt eine Vorstellung in der Vernunft, es wird ein Begriff von der Sache gewonnen. Der im unmittelbaren Hinblick auf eine Sache gewonnene Begriff ist eine erste Intention, bezogen auf eine reale Sache. Wird eine Vorstellung jedoch erst durch weitere vergleichende Verstandestätigkeit hervorgebracht, so handelt es sich um eine zweite Intention, einen Begriff vom Begriff, eine Begriffsrelation.¹³ Die Frage lautet hier also: Haben wir, wenn wir Vater, Sohn und Geist als eine Dreiheit im göttlichen Wesen erkennen, daraus unmittelbar eine Vorstellung der ‘Person’ gewonnen, oder ist ‘Person’ ein Begriff, der sein Sein nur im Verstand hat, wenn die Dreiheit weiter reflektiert wird?

Für die Beantwortung dieser Frage greift Scotus auf die Definition des Personbegriffs zurück. Er verwendet allerdings nicht unmittelbar die Definition des Boethius: „Person ist die unteilbare Substanz einer verständigen Natur“, sondern die etwas modifizierte Formulierung des Richard von St. Viktor: Person ist die „unmittelbare Existenz einer geistigen Natur“.¹⁴

¹¹ AUGUSTINUS: *De Trinitate* V [XI.12], CChr.SL 50, 218: „Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative non substantialiter ea dici manifestum est.“

¹² In der frühen Fassung seines Sentenzenkommentars, der *Lectura*, hatte Scotus die Frage genau anders gestellt, ob nämlich die Person etwas erster Intention sei: *Lectura* I d.23 q.un., Ed. Vat. XVII, 303-315. In der späteren Fassung, der *Reportatio* I A, fragt er, ob sie etwas zweiter oder erster Intention sei: *Reportatio* I A d.23 q.un., ed. WOLTER / BYCHKOV vol. 2, 16-22.

¹³ Vgl. *Ordinatio* I d.23 q.un. n.10, Ed. Vat. V, 352; *Lectura* I d.23 q.un. n.12, Ed. Vat. XVII, 306.

¹⁴ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.23 q.un. n.15, Ed. Vat. V, 356: „Respondeo ad quaestionem quod accipiendo definitionem personae quam ponit Richardus IV De

Entscheidend kommt es Scotus dabei auf den Aspekt der Unmittelbarkeit an, die zweifach zu verstehen ist: *ut quod* und *ut quo*¹⁵. Das heißt: Die Person steht am Ende der ontologischen Bestimmungsordnung und kann nicht mehr washeitlich an anderes in derselben Bestimmtheit mitgeteilt werden. Die Artnatur Mensch wird zum Beispiel den einzelnen Menschen als ihre Washeit mitgeteilt. Zur Person gibt es keine weiteren Untereinteilungen, über die gleichermaßen Person ausgesagt würde. Das ist die Unmittelbarkeit *ut quod*. – Personalität markiert auch unter formaler Hinsicht eine Grenze weiterer Bestimmbarkeit. Zum Vergleich wird hier die menschliche Seele genommen. Sie ist zwar ein individuelles Vernunftwesen, da sie aber die Neigung hat, sich als Lebensprinzip mit dem menschlichen Leib zu verbinden, ist sie weiter mitteilbar. Nicht die Seele, sondern der aus Leib und Seele konstituierte Mensch ist Person. Personalität verneint somit auch die Möglichkeit, als Form mitgeteilt zu werden, bezeichnet also eine Letztbestimmung. Das ist die Unmittelbarkeit *ut quo*.¹⁶

Das heißt aber, dass Personalität durch eine zweifache Negation bestimmt ist: Sie wird weder als washeitliche Bestimmung noch als Form weiter mitgeteilt. Kann der so definierte Begriff noch eine erste Intention sein? Wird Person begrifflich als Negation gefasst, so scheint diese doch erst durch vergleichende Verstandestätigkeit hervorgebracht zu sein, somit hätte der Personbegriff nur konzeptuelles Sein. Genau so versteht es Heinrich von Gent.

Heinrich von Gent (1217-1293) zählt zu jenen Denkern, mit deren Thesen Scotus sich immer wieder auseinandersetzt, um gerade dadurch seine eigene Position schärfer zu formulieren. Heinrich zeigt in seiner *Summa*, wie sowohl geschaffene als auch göttliche Personen durch zweifache Negation bestimmt sind. Diese wird durch Vergleich der jeweiligen Natur mit dem, was unter ihr (*sub se*) ist, und mit dem, was neben ihr (*iuxta se*)

Trinitate cap. 22, quod est ‚intellectualis naturae incommunicabilis existentia‘, per quam definitionem exponitur vel corrigitur definitio Boethii dicentis quod persona est ‚rationalis naturae individua substantia‘ (quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconveniens, 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.“

¹⁵ Vgl. *Ordinatio* I d.23 q.un. n.16, Ed. Vat. V, 357.

¹⁶ Der Personbegriff ist somit ein Grenzbegriff, der eine weitere Bestimmung ausschließt, vgl. M. BURGER: *Univozität des Seienden – Univozität der Person: Zwei Grenzbegriffe*, in: L. HONNEFELDER / R. WOOD / M. DREYER (Hg.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 317-326.

ist, ermittelt.¹⁷ Das heißt: Person kann nicht noch einmal mit etwas anderem zusammengesetzt werden, wodurch eine Unterart entstünde. Ebenso wenig kann eine Person einer anderen mitgeteilt werden. Heinrich gewinnt mit dieser Bestimmung einen logisch univoken Personbegriff.¹⁸ Die Verschiedenheit von menschlicher Natur und göttlichem Wesen lässt nach seinem Verständnis jedoch real nur eine äquivoke Unmittelbarkeit und somit einen ontologisch äquivoken Personbegriff zu.¹⁹ Der univoke logische Personbegriff, der durch Vergleich gewonnen ist, ist eine zweite Intention.²⁰

Scotus referiert diese Theorie Heinrichs in allen Fassungen seines Sentenzenkommentars. In der späten Pariser Vorlesung formuliert er seine Meinung dazu allerdings recht scharf: „Aber ich verstehe diese Lösung nicht, dass Person schlechthin etwas zweiter Intention besagen soll.“²¹ Die

¹⁷ HEINRICH VON GENT: *Summa* (Quaestiones disputatae ordinariae) art.53 q.3 in corp., Ed. Badius, Paris 1520, vol. II fo.63r S/T: „Ex consequenti autem fit utrumque eorum per negationem consequentem illam determinationem et annexam ei non per unicam, sed per duplicem, per quam scilicet separatur ab eo quod est sub se et ab eo quod est iuxta se. [...] Ratio enim suppositi vel personae in creatura ex hoc habetur quod ipsa sit existens in se et secundum se in natura incommunicabili, quod necessario habetur in creaturis ex illa duplici negatione circa formam et naturam rei determinatam. In divinis autem non sic est ratio singularitatis ex parte rei, quia in eis ipsa forma deitatis etiam ut simpliciter et absolute consideratur singularis est, nullo modo nata dividi in aliquo sub se accipiendi determinationem. Unde non est nata in supposito individuari, per proprietates tamen relativas nata est communicari manens in eadem singularitate essentiae, per quas proprietates constituitur ratio suppositi et personae in divinis et singularitatis earundem, non in quantum illae proprietates sunt relativae tantum, sed in quantum sunt relative oppositae. Ex quo sequitur duplex negatio: una ratione cuiuslibet proprietatis personalis, quia enim ipsa ex se incommunicabilis est, ex hoc habetur negatio removens pluralitatem communicandi alteri suam proprietatem in eadem natura, ne in divinis sint plures personae eiusdem respectus vel plures patres vel plures filii vel plures spiritus sancti. Altera ratione oppositionis distinguentis, per quam habetur negatio removens quamlibet personam a sua correlativa.“

¹⁸ HEINRICH VON GENT: *Summa* ibid. fo.63r T: „Et sic completur ratio distinctionis divinarum personarum et singularitas earum per negationem, sicut et creaturarum, et quo ad hoc univoce et secundum eandem rationem habet esse persona in deo et in creaturis.“

¹⁹ HEINRICH VON GENT, *Summa* ibid. fo.63v X: „Ad primum argumentum ostendens quod omnino univoce et eadem ratione in deo sit et in creaturis, quia eadem est definitio personae utrobique: Dicendum quod non est verum, quia talis est aequivocatio in definitione qualis est et in nomine. Existencia enim incommunicabilis est in persona creata et in increata, sed aequivoca incommunicabilitate.“

²⁰ Eine genaue Analyse seines Verständnisses der Intentionen gibt Heinrich in *Summa* art.53 q.5 resol., Ed. Badius, Paris 1520, vol. II fo.64v H/I.; responsio: fo.66vX.

²¹ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio* I A d.23 q.un. n.7, ed. Wolter / Bychkov vol. 2, p.17: „Sed istam conclusionem non capio, quod praecise persona dicat aliquid secundae intentionis.“

Negation wird, so Scotus, im unmittelbaren Hinblick auf die Person aus der Sache selbst erkannt und somit nicht erst durch vergleichende Verstandestätigkeit hervorgebracht.

Dennoch formuliert Scotus vor dem Hintergrund der von Heinrich von Gent vorgelegten Argumentation Bedenken gegen sein eigenes Personverständnis, nämlich Person durch zweifache Unmittelbarkeit, also negativ, und zugleich als erste Intention zu bestimmen: (1) Er fragt nach einer gemeinsamen Grundlage für diese Negation. (2) Er verweist darauf, dass die Würde der Person durch Negation nicht zum Ausdruck gebracht werden kann. (3) Er fragt, ob eine Negation mehr als eine Verstandesrelation sein kann.²²

(1) Scotus betont in seiner Antwort, dass die letzten die Personen voneinander unterscheidenden und sie konstituierenden Prinzipien unzurückführbar verschieden sind. Von ihnen kann nichts Gemeinsames abstrahiert werden, das washeitlich über die Personen ausgesagt würde, denn sonst müsste von diesem ja wiederum gefragt werden, wodurch es unterschieden werde. Die Personen kommen in der Negation der Mittelbarkeit überein, deren gemeinsame Bestimmung darin liegt, dass sie der entgegengesetzten Affirmation widerstreitet. Dennoch bedeutet dies nicht, dass Person eine zweite Intention ist, denn auch ein negativer Begriff kann unmittelbar von der Sache selbst gewonnen werden.²³

(2) Zur Frage nach der Würde der Person differenziert Scotus die Möglichkeiten der Negation: Eine Negation außerhalb der Gattung setzt nichts Reales voraus, sie kann als rein begriffliche Aussage über Seiendes und Nicht-Seiendes getroffen werden; um sie geht es hier nicht. Zweitens gibt es die sogenannte Privation, die etwas verneint, das der Natur nach voraussetzen wäre – so lässt sich Blindheit als Negation von Sehend nur aussagen in Bezug auf ein Sinnenwesen, dem das Sehen grundsätzlich zugesprochen werden kann, nicht aber in Bezug etwa auf einen Stein. Schließlich beschreibt Scotus als eine mittlere Form die Negation in der Gattung:

²² *Ordinatio* I d.23 q.un. nn.17-19, Ed. Vat. V, 357-359.

²³ *Ordinatio* I d.23 q.un. n.20, Ed. Vat. V, 360: „Certum est autem quod aliqua negatio communis potest abstrahi ab illis ultimis, et hoc unius rationis, quia negatio est unius rationis per hoc quod repugnat affirmationi unius rationis. Quibuscumque ergo repugnat affirmatio unius rationis, eis convenit negatio unius rationis, – et ita tribus personis, et etiam distinctivis illarum ultimis, potest competere negatio aliqua communis. [...] tunc persona proprie non dicet aliquem conceptum positivum proprie, sed tamen non dicet aliquem conceptum intentionis secundae: omnis enim conceptus est intentionis primae qui natus est fieri immediate a re, sine opere vel actu intellectus negotiantis, qualis est conceptus non tantum positivus sed etiam negativus.“

Hierbei gibt es zwar einen Subjektbezug, jedoch keine ausdrückliche Neigung zur Affirmation. So ist der Mensch seiner Natur nach Mensch – aber ebenso ist er seiner Natur nach Nicht-Esel. Und genau so ist es bei der Unmittelbarkeit der Person zu verstehen, durch die etwas verneint wird, was keinen Mangel impliziert.²⁴ Folglich werden der Person durch diese Negation nicht Vollkommenheit und Würde abgesprochen.

(3) Bezüglich des Status der Unmittelbarkeit hält Scotus fest, dass die Mittelbarkeit zwar eine Verstandesrelation darstellen könne, der Widerstreit dagegen jedoch in der Realität der Person liege.²⁵

In der *Ordinatio*, der Oxforder Vorlesung, bricht Scotus die Argumentation an dieser Stelle ab mit dem Zweifel, ob nicht aufgrund entsprechender Autoritätsargumente doch etwas positiv Gemeinsames von den Personen abstrahiert werden könne. Er verweist in diesem Zusammenhang auf das *quasi-proprium* des Individuums.²⁶ In der früheren Kommentierung, der *Lectura*, führte Scotus die Frage weiter. Er kam zu dem Ergebnis, dass sich unter der Voraussetzung eines negativ gefassten Personbegriffs die Probleme um eine weitere Bestimmung leichter lösen lassen. Soll der Begriff jedoch positiv gefasst werden, so muss die zur Person gehörige Subsistenz unbestimmt gegenüber der Zuordnung zu Absolutheit und Relationalität bleiben.²⁷ In der späteren Pariser Vorlesung findet sich hier eine interessante Formulierung: „Ich habe nicht gesagt, welche von diesen Bestimmungen (*scil. positiv oder negativ*) die Person bezeichnet – sondern ich zweifle darüber. Gesetzt den Fall aber, dass Person die Unmittelbarkeit bezeichnet, so sage ich, dass sie keine zweite Intention ist, weil sie nicht durch vergleichende Erkenntnistätigkeit bezüglich eines Vorhererkannten verursacht wird, sondern der Intellekt aus der Natur der Sache zu solchen Begriffen der Negation bewegt wird, so wie gegenteilige Bestimmungen sich von Natur aus gegenseitig ausschließen.“²⁸

Tatsächlich ringt Scotus in den Sentenzenkommentierungen mit dem Problem, ob sich Personalität nicht doch positiv fassen ließe. Er spricht in

²⁴ *Ordinatio* I d.23 q.un. n.22, Ed. Vat. V, 361sq.

²⁵ *Ordinatio* I d.23 q.un. n.23, Ed. Vat. V, 362sq.

²⁶ *Ordinatio* I d.23 q.un. nn.24sq., Ed. Vat. V, 363.

²⁷ *Lectura* I d.23 q.un. n.28, Ed. Vat. XVII, 311.

²⁸ *Reportatio* I A d.23 q.un. n.22, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.21: „Dicendum quod non dixi adhuc quid illorum persona significet, sed dubito. Dato tamen quod persona significet incommunicabilitatem, adhuc dico quod non est secunda intentio, quia non causatur ex negotiatione intellectus circa aliquid praecognitum, sed ex natura rei movetur intellectus ad tales conceptus negationis, sicut unum oppositum natum est ad excludendum alterum.“

diesem Zusammenhang etwa von einer *entitas negativa*, einer negativ bestimmten Seiendheit. Person bedeutet einen *modus essendi* oder den *modus habendi rem*, nämlich eine bestimmte Art und Weise, das Sein der göttlichen bzw. der menschlichen Natur zu verwirklichen.²⁹ Vor allem aber betont Scotus, dass der Personbegriff zugleich die Erkenntnis der zugrundeliegenden geistigen Natur ermöglicht. Darin werden positive Bedeutungsgelalte, wie sie die Unterschiede zwischen göttlicher und menschlicher Natur bedingen, aber auch Würde und Selbstand der Person konnotiert.³⁰ Dass Scotus die Frage nach dem positiven Begriffsgehalt nicht abschließend beantwortet, liegt natürlich auch daran, dass die Ausgangsfrage die nach der Intentionalität des Personbegriffs war. Unabhängig davon, ob die Person positiv oder negativ definiert ist, ist sie für Scotus auf jeden Fall eine erste Intention.

Scotus führt das Problem weiter mit der Frage, ob Person gemäß der Substanz oder gemäß der Relation ausgesagt wird.³¹ Hier geht es um die von Augustinus grundlegende Unterscheidung zwischen *ad se*, auf sich selbst bezogen, und *ad aliud*, auf anderes bezogen. In seiner Pariser Vorlesung differenziert Scotus zunächst historisch die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten; er zeigt auf, dass 'Person' in der Zeit der frühen Kirche anders verstanden wurde als bei Augustinus, und dass die Persondefinition des Richard von St. Viktor nochmals ganz neue Aspekte einbrachte. Daher lässt sich die Alternative für Scotus nicht mehr so leicht mit Substanz oder Relation umgreifen. Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Tatsache, dass Scotus an dieser Stelle die offene Frage nach der positiven Bestimmung der Person ausdrücklich wieder aufgreift. Auch hier bietet die Pariser Vorlesung die am weitesten ausgearbeitete Fassung. Es finden sich hier Argumentationsansätze, die einer Positivbestimmung der Person entgegenkommen: „Und daher antworte ich hier, dass die Negation der zweifachen Mitteilbarkeit, welche der Name Person meint, mehreren unter derselben Bestimmtheit nur dann zukommen kann, wenn zuvor eine Affirmation derselben Bestimmtheit abgezogen wurde. Nichts ist nämlich unmitteilbar, wenn ihm nicht durch eine Affirmation die Mitteilung widerstreitet. Dieses Positive ist aber nicht das Wesen, weil dieses von sich aus mitteilbar ist. Folglich ist es etwas anderes, das formal vom Wesen unter-

²⁹ *Reportatio* I A d.23 q.un. n.16, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.19.

³⁰ *Ordinatio* I d.23 q.un. n.17, textus interpolatus, Ed. Vat. V, 358sq. Trotz einiger Ähnlichkeit mit dem Text der *Reportatio* I A ist die hier im *textus interpolatus* vorgelegte Antwort noch ausführlicher.

³¹ *Ordinatio* I d.25 q.un., Ed. Vat. V, 371-376. *Reportatio* I A d.25 q.un., ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.45-64. In der *Lectura* fehlen die Distinctionen 24 und 25.

schieden ist, dem die Mitteilung widerstreitet.³² In der abschließenden Beantwortung der Frage, ob die Person eine Substanz oder eine Relation bezeichnet, bleibt Scotus aber bei einer rein formalen Bestimmung des Personbegriffs. Er schreibt: „Ich antworte aufgrund dieser Überlegungen auf die eingangs gestellte Frage, dass von den Personen, die ein unmittelbares Sein haben, ein gemeinsamer Personbegriff abstrahiert werden kann, der die Negation der zweifachen Mitteilbarkeit beinhaltet – worüber an anderen Stellen viel gesagt wurde. Und darüber hinaus besagt er einen positiven Modus, der dieser zweifachen Negation voraus ist, welcher von der je eigenen Art der Personen abstrahiert ist und der ihnen gemeinsam ist; diesem Modus folgt die zweifache Negation.“³³ Scotus führt also mehrere Schritte der Abstraktion durch, die ihn zum Verständnis der Person führen. Auf diese Weise kann er berücksichtigen, dass die der geschaffenen Personalität zugrundeliegende Natur des Menschen andere Voraussetzungen bereitstellt als das unendliche göttliche Wesen. Die ‘Eigentümlichkeit’ oder ‘der Modus, etwas auf unmitteilbare Weise innezuhaben’ ist immer mit zu bedenken, ohne dass dadurch der Personbegriff seine Einheitlichkeit einbüßen würde.³⁴

Werfen wir an dieser Stelle einen Blick darauf, wie Scotus die Individualität versteht, denn diese ist für die menschliche Personalität die entscheidende

³² *Reportatio* I A d.25 q.1 n.18, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.50: „Et ideo hic respondeo quod negatio communicabilitatis duplicis, quam importat hoc nomen persona, non convenit pluribus secundum eandem rationem, nisi per aliquam affirmationem subtractam priorem et eiusdem rationis. Nihil enim est incommunicabile, nisi per aliquam affirmationem repugnet sibi communicatio. Illud autem positivum non est essentia, quia illa est de se communicabilis. Ergo est aliquid aliud distinctum formaliter ab essentia cui repugnat communicatio.“

³³ *Reportatio* I A d.25 q.1-2 n.39, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.60sq.: „Respondeo ergo ex his ad primam quaestionem quod a personis habentibus esse incommunicabile potest abstrahi conceptus communis personae importans negationem duplicis communicabilitatis, de qua dictum est frequenter alias, et cum hoc dicit quemdam modum positivum (prius quam istam duplicem negationem), qui abstrahitur a modis propriis personarum – communem eis, quem modum consequitur illa duplex negatio.“

³⁴ *Reportatio* I A d.25 q.1-2 n.39, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.61: „Unde ab his tribus personis relativis abstrahitur hoc commune quod res est relata in concreto et relatio in abstracto, et ab hoc abstrahitur aliquid magis commune, quod est ‘proprietas’ vel ‘modus habendi aliquid incommunicabiliter’. Et hoc proprie dicit hoc nomen ‘persona’, quod est indifferens de se ad modum existendi incommunicabiliter incommunicabilitate relativa vel absoluta. De se enim non magis dicit rationem suppositi rationalis naturae absoluti (ut naturae humanae vel angelicae) incommunicabiliter existentis, quam rationem suppositi relativi naturae divinae incommunicabiliter existens, sed indeterminate dicit utrumque. Unde sicut res relativa est communis tribus personis, ita res vel modus habendi aliquid incommunicabiliter est communis, et hoc significat persona.“

Voraussetzung für Personalität. Schon zuvor wurde im Verlauf der Argumentation mehrmals auf die Einheit des Individuums verwiesen, die der Einheit der Person zugrunde liegt 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.

3 Exkurs: Das Prinzip der Individuation

Aus dem umfangreichen Traktat über das Prinzip der Individuation³⁵ interessieren uns hier nur die Teile, in denen Scotus alternativ ein positives oder negatives Prinzip diskutiert. Hierbei ist wiederum Heinrich von Gent der Gesprächspartner. Dieser sieht das Individuum hinreichend bestimmt durch zweifache Negation: Von innen her ist es die Negation der Vervielfältigbarkeit oder Teilung, von außen her ist es die Negation der Identität mit anderem. Dabei versteht Heinrich den so gewonnenen Begriff, wie wir es auch beim Personbegriff vorfinden, als eine zweite Intention, als einen logischen Begriff.³⁶ Scotus hält dagegen an der Realität des Individuums fest,³⁷ die aus dessen Einheit erschlossen wird: Wenn Einheit eine transzendente Eigenschaft des Seienden ist, muss sie in einer *entitas*, einer Seiendheit, fundiert sein. Wohl sind Unteilbarkeit und Nicht-Identität mit anderem Kennzeichen der Individualität, doch kann deren alleiniges Vorhandensein diese nicht verursachen. Es ist nicht hinreichend, dass diese beiden Aspekte aktuell verneint werden, sondern es muss auch jede Möglichkeit der Teilung in subjektive Teile und der Identität mit anderem ausgeschlossen werden. Der Widerstreit gegen diese Möglichkeit muss in

³⁵ *Ordinatio* II d.3 p. 1, Ed. Vat. VII, 391-494. Eine kommentierte französische Übersetzung dieses Textes liegt vor von G. SONDAG: *Duns Scot. Le principe d'individuation*, Paris 1992. Auf der Basis des Lectura-Textes wird der Traktat 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.

³⁶ HEINRICH VON GENT: *Quodlibetum* q.8 in corpore, 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. Vgl. 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. Richard Cross verweist außerdem darauf, dass es eine Lehrentwicklung zu berücksichtigen gibt, vgl. CROSS: *The Metaphysics* (wie Anm. 9), 104ff., 257ff. 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.

³⁷ JOHANNES DUNS SCOTUS: *Ordinatio* II d.3 p. 1 q.2 n.48, Ed. Vat. VII, 412sq.

einem positiven Prinzip fundiert sein, das als solches Ursache der Individualität ist.³⁸ Das Prinzip der Individuation muss somit nach Scotus eine positive Seiendheit sein.³⁹ Wie aber ist diese bestimmt? Da die numerische Einheit des Individuums in der Sache selbst gründet, setzt sie eine Seiendheit voraus, die von der *natura communis*, der gemeinsamen Wesensnatur, unterschieden ist.⁴⁰ Diese Unterscheidung muss aus etwas anderem gewonnen werden als aus der Wesensnatur, in welcher die Individuen überkommen. Das größte Problem bei dieser Betrachtung besteht darin, eine über *genus* und *differentia specifica* hinausgehende Zusammensetzung zu vermeiden. Das heißt: Wir können zwar die Gattung „Sinnenwesen“ durch den Artunterschied „vernunftbegabt“ zur *species* „Mensch“ bestimmen. Nicht aber können wir analog durch Zusammensetzung von „Mensch“ mit irgendetwas anderem das Individuum bestimmen. Scotus führt hierfür einen Vergleich durch zwischen der *differentia specifica*, dem Artunterschied, und der *entitas individualis*, dem das Individuum konstituierenden Prinzip.⁴¹ 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 bzw. Art haben beide bestimmenden und damit eingrenzenden Charakter: die *differentia specifica* wird als *actus* gegenüber dem bestimmbaren *genus* bezeichnet; die *entitas individualis* benennt Scotus vorsichtiger als *quasi actus*, gewonnen aus der letzten Wirklichkeit der Form (*ultima realitas entis*). Er betont hier eigens, dass sie nicht als washeitliche Komponente verstanden werden darf, deren Kennzeichen ja gerade die Aussagbarkeit über viele ist. Der Vergleich der *differentiae* untereinander ergibt, dass die spezifischen Differenzen sich nicht erstlich voneinander unterscheiden, wohl aber die individuierenden.

Können wir dieses Konzept nun nicht für die Personalität weiterführen? Bei Heinrich von Gent sahen wir, dass er sowohl die Person wie das Individuum negativ nach zwei Seiten hin abgrenzt. Wenn nun Scotus für das Individuum eine positive Realität als Prinzip fordert, so müsste er doch die Negation für die Personalität wiederum in einem positiven Prinzip fundieren. Wir haben bereits gesehen, dass sich Überlegungen in diese Richtung finden, wenn es um die göttliche Personalität geht. Scotus nimmt dies aber nicht in die Definition des Personbegriffs auf. Eine mögliche Paralle-

³⁸ Ebd. n.57, Ed. Vat. VII, 416sq.

³⁹ Diese *entitas positiva* wird in der Tradition in Anlehnung an den Scotischen Sprachgebrauch zumeist *haecceitas* genannt.

⁴⁰ *Ordinatio* II d.3 p. 1 q.2 n.169, Ed. Vat. VII, 474sq.

⁴¹ Ebd. nn. 176-186, Ed. Vat. VII, 478-483

lisierung von Individuation und Personwerdung lehnt er deutlich ab. Diese innerhalb der Trinitätslehre scheinbar nicht ganz schlüssige Konsequenz gewinnt an Plausibilität, wenn wir beachten, dass der Personbegriff auch innerhalb der Christologie eine entscheidende Rolle spielt. Schauen wir uns daher diesen Themenzusammenhang an.

4 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. Dies war noch nicht die Sichtweise der Kirchenväter, auf deren Theologie die Konzilsdefinitionen von Nicäa und Chalcedon beruhen. Es stellt sich nun aufgrund der einheitlichen Definition die Frage, ob nicht dem angenommenen Menschsein Christi die vollkommenste Realität, nämlich das Personsein, fehlt, weil dieses von der göttlichen Person gleichsam verdrängt wird. Das scheint unter soteriologischen Aspekten unbefriedigend. Autorität für diese Sichtweise ist der griechische Kirchenvater Johannes Damascenus: „Was nicht angenommen ist, kann nicht erlöst werden,⁴² – so lautet dessen These. Das bedeutet: Der Mensch wird in allen seinen Teilen (*in atomo*) angenommen und so wird der ganze Mensch erlöst.⁴³ Wenn der Mensch aber nicht vollkommen angenommen ist, weil seine Personalität nicht in die hypostatische Union

⁴² JOHANNES VON DAMASKOS, *Expositio fidei* III/6, in: P. Bonifatius KOTTE O.S.B. (ed.): *Die Schriften des Johannes von Damaskos* II, Berlin / New York 1973 (Patristische Texte und Studien, 12), 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.

⁴³ Richard Cross merkt in diesem Zusammenhang an, dass Scotus offenbar keine Notwendigkeit sah, eigens zu begründen, warum die menschliche Natur Christi unabhängig von ihrer Einheit mit der göttlichen Person individuiert sei, vgl. CROSS, *The Metaphysics* (wie Anm. 9), 127 (mit Anmerkung 29). In der Tat setzt Scotus hier die christologischen Entscheidungen seit der Patristik voraus, bei denen diejenigen Ansätze als häretisch verurteilt wurden, die die Vollständigkeit und Realität der menschlichen Natur Christi leugneten. Dieser Prozess führte zu der komplizierten Formel der Zwei-Naturen-Lehre auf dem Konzil von Chalcedon, als deren Verteidiger Johannes Damascenus angeführt wird. Bei diesem heißt es, dass die menschliche Natur ‘in atomo’ – in allen ihren Teilen – angenommen wurde.

integrierbar ist, so ist die Vollkommenheit seiner Erlösung gefährdet. Im Rahmen der Christologie greift Scotus dieses Thema auf.⁴⁴

Im dritten Buch des Sentenzenkommentars und parallel dazu in der 19. Frage seines Quodlibetum untersucht Scotus die Ermöglichungsbedingungen der hypostatischen Union.⁴⁵ Er fragt dabei nach der Einheit und nach den Voraussetzungen sowohl auf seiten der göttlichen Person wie der menschlichen Natur. Bei seiner Antwort auf die angerissenen Probleme bezüglich der Vollständigkeit des Menschen zeigt Scotus, dass es hierbei entscheidend um das Verhältnis von Singularität und Personalität geht.⁴⁶ Er zeigt die beiden Möglichkeiten auf, Personalität durch ein positives Prinzip oder durch eine Negation zu bestimmen und entscheidet sich für einen mittleren Weg. Eine positive Seiendheit zusätzlich zu jener, die das Individuum bestimmt, ist nicht anzunehmen. Aber auch die Negation aktueller Abhängigkeit allein ist nicht hinreichend. Scotus verweist darauf, dass auch die vom Körper getrennten Seele aktuell unabhängig ist, aber eine Neigung hat, sich mit dem Körper zu verbinden. Es ist daher zwischen drei Formen der Negation zu unterscheiden: Es gibt die Negation, die auf einem positiv begründeten Widerstreit beruht. Eine andere Form der Negation resultiert daraus, dass etwas nicht realisiert ist; und diese Form lässt sich noch in zwei weitere Negationen unterscheiden: Entweder ist etwas nicht realisiert, woraufhin das Seiende eigentlich ausgerichtet ist; oder es wird etwas nicht realisiert, worauf das Seiende zwar nicht natürlich ausgerichtet ist, das ihm aber auch nicht widerstreitet.⁴⁷ In der *Ordinatio* entwickelt Scotus dasselbe Modell durch Analyse des Begriffs der Ab-

⁴⁴ Besonders deutlich formuliert Scotus dieses Anliegen in *Lectura* III d.1 q.1 n.35, Ed. Vat. XX, 14: „Ideo dico quod oportet quod personalitas in natura humana sit talis et a tali, quod non includat contradictionem naturam esse sine illa, ita quod natura sub sua singularitate posset manere – sine propria personalitate – sub personalitate aliena.“

⁴⁵ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura* III d.1 q.1, Ed. Vat. XX, 1-35: Utrum sit possibile naturam humanam personaliter uniri Verbo divino; *Ordinatio* III d.1 p.1 q.1, Ed. Vat. IX, 1-39: Utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi; *Quodlibetum* q.19: Utrum in Christo unitas naturae humanae ad Verbum sit sola dependentia naturae assumptae ad personam Verbi. Ed. Viv. XXVI, 259-297.

⁴⁶ *Ordinatio* III d.1 p.1 q.1 n.31, Ed. Vat. IX, 14sq.: „[...] oportet videre quomodo se habeat illud a quo natura intellectualis dicitur ‘persona’, comparando ad illud a quo natura talis est singularis et individua.“

⁴⁷ *Lectura* III d.1 q.1 n.45, Ed. Vat. XX, 16sq.: „Nam triplex est negatio: una scilicet, qua aliquid negatur ab alio quia affirmativum sibi repugnat [...]; alia est negatio qua aliquid negatur ab aliquo quia causa efficiens non causat illud in eo [...]. Et haec negatio duplex est, quia aut agens non agit ad quod passum natum est inclinari naturaliter [...]; aut quia agens non agit nec causat in eo passo illud ad quod passum non naturaliter inclinatur, sibi tamen non repugnat illud, [...].“

hängigkeit. Er unterscheidet zwischen aktueller und möglicher Abhängigkeit und einer Neigung (*aptitudo*) zur Abhängigkeit.⁴⁸ Die geschaffene Person ist hinlänglich bestimmt, wenn sowohl die tatsächliche Abhängigkeit einer individuellen Natur wie auch deren Neigung, sich in Abhängigkeit zu begeben, negiert werden. Nur für göttliche Personen kann darüber hinaus die Negation jeder möglichen Abhängigkeit angenommen werden, womit eine vollkommene Form des Personseins erreicht ist.⁴⁹ Scotus knüpft in diesem Zusammenhang an seine Persondefinition in *Ordinatio I distinctio* 23 und 25 an. Er betont auch hier, dass die Univozität des Personbegriffs für geschaffene und göttliche Personen nur auf der Basis dieser zweifachen Negation besteht. Insofern der Widerstreit gegen jede mögliche Mitteilbarkeit hinzugenommen wird, ist eine univoke Aussage nicht mehr möglich. Es scheint sogar fraglich, ob unter dieser Voraussetzung im geschaffenen Bereich von Personen gesprochen werden kann. Im vollkommenen Verständnis kann Personalität nur im Göttlichen ausgesagt werden.⁵⁰

Innerhalb des Geschöpflichen ist jedoch gerade die Möglichkeit einer Abhängigkeit von großer Bedeutung. Die Negation einer Neigung zur Abhängigkeit beruht nicht auf einem Widerstreit gegen eine mögliche Abhängigkeit. Wenn es auch keine Neigung der Natur gibt, sich in Abhängigkeit zu begeben, so gibt es doch eine Neigung zum Gehorsam.⁵¹ Die *potentia*

⁴⁸ *Ordinatio* III d.1 p.1 q.1 n.45, Ed. Vat. IX, 20: „Sed sic distinguendum est inter dependentiam actualem, possibilem et aptitudinalem: et huiusmodi vocando ‘aptitudinalem’ quae semper – quantum est de se – esset in actu (quo modo ‘grave’ semper aptum natum est esse in centro, ubi semper esset, quantum esset de se, nisi esset impeditum); et ‘possibilem’ voco absolute illam ubi non est impossibilitas ex repugnantia vel impossibilitate terminorum (et ista possibilitas potest esse quandoque respectu potentiae activae supernaturalis, non tantum naturalis).“

⁴⁹ *Quodlibetum* q.19 n.20, Ed. Viv. XXVI, 289sq.: „[...] et ideo sola persona divina habet propriam personalitatem completam.“

⁵⁰ *Ordinatio* III d.1 p.1 q.1 n.50, Ed. Vat. IX, 22: „Respondeo: iste conceptus ‘incommunicabilis’, quia negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocus est Deo et creaturae, personae divinae et creatae: negatio enim est univoca multis, quando ‘idem affirmatum’ a pluribus negatur. Sed negatio ‘communicabilitatis quae includit repugnantiam ad communicari’ non est univoca, quia non convenit creaturis; et hoc modo concedo non esse personam in creaturis. Unde si ‘incommunicabile’, prout pertinet ad rationem personae perfectae, dicit negationem ‘incommunicabilis’ ad communicationem non tantum actualem vel aptitudinalem, sed etiam negationem cum repugnantia ad affirmationem communicationis, nulla erit perfecte persona nisi divina: illa enim absolute habet aliquid quo contradictorie repugnat sibi omni modo communicari.“

⁵¹ *Ordinatio* III d.1 p.1 q.1 n.47, Ed. Vat. IX, 21: „[...] quia licet non sit aptitudo talis naturae dependendi, est tamen aptitudo obedientiae, quia natura illa est in perfecta obedientia ad dependendum, per actionem agentis supernaturalis.“ *Lectura* III d.1 q.1

oboedientialis ist eine aus der Geschöpflichkeit des Menschen resultierende Relation zum Schöpfer. Mit dieser Lösung steht Scotus nicht mehr vor dem Problem erklären zu müssen, warum dem Menschsein Jesu Christi nichts fehlt, wenn ihm keine eigene Personalität zukommt, sondern menschliche Personalität ist in ihrer Negativbestimmtheit grundsätzlich offen für die Erfüllung einer noch ausstehenden Möglichkeit, sie ist in sich unvollkommen. Gott wirkt bei der Inkarnation kein Wunder gegen die Natur des Menschen, sondern handelt entsprechend der *potentia oboedientialis*.⁵² Allerdings ist die Möglichkeit des Angenommenwerdens auf seiten der menschlichen Natur passiv, sie wird nicht begleitet von einer aktiven Neigung, realisiert zu werden.⁵³ Tatsächlich beschreibt Scotus diese Passivität in der Weise, als bestünde eine Neigung der menschlichen Natur, in sich selbst zu subsistieren, bzw. eine Neigung, nicht abhängig zu sein.⁵⁴ Dies bedeutet, dass die geschaffene Natur, sofern keine externen Einflüsse auftreten, in einem selbstverständlichen Bezug zu sich selbst bleibt. Die Initiative zur Annahme einer menschlichen Natur durch die zweite göttliche Person kann nur von Gott ausgehen. Soteriologisch bedeutet dies, dass in Jesus Christus Menschsein zu seiner Vollendung gelangt, was Scotus später in der Lehre von der absoluten Prädestination heilsgeschichtlich umsetzt.⁵⁵ In der weiteren Behandlung christologischer Themen zeigt Scotus, wie der menschlichen Natur Christi ein eigenes Sein aktueller Existenz mit eige-

n.46, Ed. Vat. XX, 17: „Nec tamen ex hoc ponitur repugnantia si natura singularis in me personetur personalitate divina, quia cum hoc quod non habet dependentiam aptitudinalem ad aliam personalitatem, est in potentia oboedientiali (quae est potentia neutra) ad personalitatem divinam.“

⁵² *Lectura* III d.1 q.1 n.47, Ed. Vat. XX, 18: „Et ideo quando Deus facit aliqua mirabilia, non facit contra naturam rei, sed facit secundum potentiam oboedientialis.“

⁵³ Cross: *The Metaphysics* (wie Anm. 9), 303ff. spricht in diesem Zusammenhang von ‘passive potency’. Diese kann vorhanden sein, wenn nicht eine notwendige Eigenschaft der Natur ihr entgegensteht.

⁵⁴ JOHANNES DUNS SCOTUS: *Quodlibetum* q.19 n.19, Ed. Viv. XXVI, 288: „Ipsa (*scil. natura assumpta*) enim, cum sit eiusdem rationis cum mea natura, habet aptitudinem eiusdem rationis, et ita habet aptitudinem ad subsistendum in se, et non habet aptitudinem ad dependendum ad personam extrinsecam.“ *Lectura* III d.1 q.1 n.47, Ed. Vat. XX, 18: „Unde in tota entitate angeli et hominis est entitas positiva et negatio actualis dependentiae, – et non solum hoc, sed aptitudo ut non dependeat, quae aptitudo semper esset in actu nisi impediretur.“ Es handelt sich dabei nicht um eine ‘starke’ Form der Verneinung, kein ‘*nolo*’, wie Scotus es in anderen Zusammenhängen ausdrückt, sondern es ist eher die auf Enthaltung (*‘non velle’*) gründende Neigung, die die Unabhängigkeit ausmacht.

⁵⁵ *Ordinatio* III d.7 q.3, Ed. Vat. IX, 284-291. Vgl. M. BURGER: *Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ... Überlegungen zu einem Glaubensartikel*, in: R. KAMPLING / A. LOB-HÜDEPOHL (Hg.): *Blicke auf das Andere. Stationen theologischer Erfahrung*, Berlin / Hildesheim 1994, 39-68.

nem Intellekt und eigenem freiem Willen zukommt.⁵⁶ Freiheit und Würde der Person sind in der individuellen menschlichen Natur grundgelegt und bleiben selbst in der Abhängigkeit von der göttlichen Person unantastbar gewahrt. Zugleich verweist die geschaffene Person in ihrer Negativbestimmtheit und Unvollkommenheit relational über sich hinaus.

5 Absolutheit und Relationalität des Personbegriffs

Fragen wir mit Scotus schließlich, wie die so definierte Person konstituiert wird. Der Haupttext zu diesem Thema findet sich wiederum im Kontext der Trinitätslehre.⁵⁷ Es geht um die Alternative einer relationalen oder absoluten Konstitution der (göttlichen) Personen: Werden die göttlichen Personen durch die Ursprungsrelationen, durch die sie aufeinander bezogen sind, auch konstituiert, oder werden sie durch absolute Realitäten konstituiert und erst als solche dann aufeinander bezogen. Scotus führt für beide Möglichkeiten ausführliche Argumentationen an, wobei der Lehre von der relationalen Konstitution als *opinio communis*, also als allgemein geltender kirchlicher Lehre, hohe Autorität zukommt. Dennoch gab Scotus in der frühen Fassung seines Sentenzenkommentars, der *Lectura*, der Lehre von der absoluten Konstitution den Vorzug; er versuchte zumindest, sie als gleichwertig vorzustellen.⁵⁸ Im späteren Text der *Ordinatio* scheint er dagegen zur relationalen Konstitution zu neigen.

Interessanterweise fand hier nun in der Textüberlieferung eine Vermischung von Passagen aus *Ordinatio I distinctio 26* und *Ordinatio III distinctio 3*

⁵⁶ *Ordinatio III d.6 q.1 nn.39-42*, Ed. Vat. IX, 244sq.

⁵⁷ *Lectura I d.26 q.un.*, Ed. Vat. XVII, 317-341: Utrum personae divinae constituuntur et distinguuntur per relationes originis; *Ordinatio I d.26 q.un.*, Ed. Vat. VI, 1-61: Utrum personae constituuntur in esse personali per relationes originis. In der *Reportatio I A* wird das Thema in fünf Fragen gegliedert: 1. Utrum persona divina constituatur formaliter in esse personali per relationem originis. 2. Utrum rationi formali relationis repugnat constituere formaliter suppositum substantiae. 3. Utrum circumscriptis relationibus possint intelligi personae distinctae in natura divina. 4. Utrum persona producens in divinis constituatur formaliter in esse personali per relationem originis ad personam productam. 5. Utrum in divinis sit aliqua persona absoluta.

⁵⁸ *Lectura I d.26 q.un. n.66*, Ed. Vat. XVII, 337: „Hanc opinionem videtur mihi esse probabilior, eam tamen non assero.“ *Lectura I d.28 q.3 n.70*, Ed. Vat. XVII, 387sq.: „Ista autem opinio, licet sit multum probabilis et evacuat difficultatem quaestionis, quia tamen non tenetur communiter, ideo aliter respondeo ad quaestionem, sustinendo viam communem quod personae constituuntur per relationes.“ *Ordinatio I d.26 q.un. nn.67-72*, Ed. Vat. VI, 27-29.

statt.⁵⁹ Scotus hatte in *Ordinatio* I nach vier Wegen sortiert Argumente gegen die *opinio communis* der relationalen Konstitution vorgebracht.⁶⁰ Sie dienen ihm zugleich zur Bekräftigung der gegenteiligen Auffassung vom absoluten Personkonstitutiv.⁶¹ Nachdem er diese These vom absoluten Personkonstitutiv ausführlich diskutiert hat, kehrt Scotus wiederum zur *opinio communis* zurück, um die Argumente zu entkräften, die gegen diese angeführt worden waren: „Wem diese Auffassung [*nämlich vom absoluten Konstitutiv*] nicht gefällt – auch wenn diese nicht zum Glauben in Widerspruch zu stehen scheint, wie es bei ihrer Erklärung berührt wurde – dem kann, wenn ihm die zweite Auffassung – die die allgemeine ist – mehr gefällt, auf die Argumente, die gegen diese vorgebracht wurden, geantwortet werden.“⁶² Klingt dieser Einstieg schon etwas halbherzig, so scheint Scotus die Beantwortung der ersten beiden Argumentationsreihen hinreichend. „Jene Argumente zum dritten Weg scheinen schwierig und doch lösbar, wenn die zweite Auffassung wahr ist. Möge sie lösen, wer es vermag.“⁶³ Die Autoritätsargumente des vierten Weges könnten sinngemäß ausgelegt werden. Diese Frage nach dem Personkonstitutiv wird von Scotus in *Lectura* III und *Ordinatio* III ausdrücklich wieder aufgegriffen. Es geht darum, wie die zweite göttliche Person die Relation der Abhängigkeit der menschlichen Natur bestimmt.⁶⁴ Auch hier bleibt die Antwort zwiespältig: „Die Lösung der Frage aus diesen beiden Artikeln, dass nämlich die Personeneigentümlichkeit des göttlichen Wortes der Zielgrund (*nämlich für die Annahme der menschlichen Natur*) ist, ist klar. Und diese Eigentümlichkeit scheint den Autoritäten gemäß relational oder eine Ursprungsrelation

⁵⁹ *Ordinatio* I d.26 q.un., Ed. Vat. VI, 49-60 und *Ordinatio* III d.1 p.2 q.un. nn.224-244, Ed. Vat. IX, 100-116. Dieser Austausch von Argumenten zwischen den beiden Büchern zeigt zum einen den engen Zusammenhang von Trinitätslehre und Christologie, lässt aber zum anderen auch die Lehrentwicklung des Duns Scotus in diesem Punkt deutlich werden. Vgl. C. M. BALIC. *Annotatio ad distinctionem vigesimam sextam*, Ed. Vat. VI, 1*-10*; DERS.: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences*, Louvain 1927, 66-82, 154-161.

⁶⁰ *Ordinatio* I d.26 q.un. nn.32-55, Ed. Vat. VI, 10-22.

⁶¹ *Ordinatio* I d.26 q.un. n.60, Ed. Vat. VI, 24: „Solutio autem huius positionis non tantum probatur per illas quattuor vias tactas contra secundam opinionem, sed etiam per alias quasdam persuasiones.“

⁶² *Ordinatio* I d.26 q.un. n.84, Ed. Vat. VI, 39sq.: „Cui non placet ista opinio (quae tamen non videtur contradicere fidei, sicut tactum est declarando eam), si placet opinio secunda magis (quae communis est), potest responderi ad rationes contra secundam opinionem.“

⁶³ *Ordinatio* I d.26 q.un. n.93, Ed. Vat. VI, 49: „Illa argumenta de tertia via videntur difficilia, et tamen solubilia si secunda opinio sit vera. Solvat ea qui scit.“

⁶⁴ *Lectura* III d.1 q.5, Ed. Vat. XX, 60-76; *Ordinatio* III d.1 p.2 q.un., Ed. Vat. IX, 69-110.

zu sein, wenn auch die angeführten Argumente dies nicht erschließen.“⁶⁵ Dann aber greift Scotus in der *Ordinatio* das Problem aus Buch I wieder auf und beantwortet einige der Argumente, die dort gegen die *opinio communis* und für die Auffassung eines absoluten Konstitutivs angeführt worden waren.⁶⁶ In diesem Zusammenhang führt er die noch fehlende Auseinandersetzung mit den Argumenten des dritten und vierten Weges. Was mag Scotus bewogen haben, das Thema so gründlich wieder aufzugreifen? Warum sahen seine Schüler sich berechtigt, diese Passagen sogar nachträglich in *Ordinatio* I einzufügen?

Es gibt eine Theorie, die auf den *Liber propugnatorius* des Thomas Anglicus zurückgeht, wonach Scotus seine als häretisch empfundene Lehre von den absoluten Personkonstitutiven widerrufen musste.⁶⁷ Schon Schmaus weist darauf hin, dass es für einen formalen Widerruf einer irrigen Lehrmeinung keinen Nachweis gibt. Allein die von Scotus nachträglich vorgenommene Entkräftung der gegen die *opinio communis* vorgebrachten Argumente als Hinweis auf einen Lehrkonflikt anzusehen, scheint aber wenig aussagekräftig zu sein.

Ziehen wir daher wieder die *Reportatio I A* zu Rate, um hier eine spätere Stellungnahme zum Thema zu finden. Scotus formuliert auch in der letzten Fassung seines Sentenzenkommentars scheinbar vorsichtig. Wir finden wieder den Hinweis, er trage weitere Argumente für eine relationale Konstitution der Personen deshalb vor, weil die kirchlichen Autoritäten so sprechen.⁶⁸ Die lange Argumentation der *distinctio* 26 zielt in *quaestio* 5

⁶⁵ *Ordinatio* III d.1 p.2 q.un. n.220, Ed. Vat. IX, 98sq.: „Patet ergo solutio quaestionis ex istis duobus articulis, scilicet quod proprietates Verbi est ratio terminandi, et illa secundum auctoritates videtur esse relativa sive relatio originis, licet rationes adductae hoc non concludant.“ Vgl. auch *Lectura* III d.1 q.5 n.198, Ed. Vat. XX, 71: „Quidquid igitur sit de conclusione in se, rationes istae non concludunt. Verumtamen auctoritates sanctorum magis videntur sonare quod personae constituentur per relationes quam per absoluta.“

⁶⁶ *Ordinatio* III d.1 p.2 q.un. n.224, Ed. Vat. IX, 100: „Ad probationes illas quae adducuntur pro illa opinione, quarum aliquae dimittebantur in I libro.“ Dieser Passus hat in der frühen Fassung, der *Lectura*, keine Parallele.

⁶⁷ M. SCHMAUS: *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Münster 1930 (BGPhMA 29), 482-515, hier: 501. Die Analyse von Schmaus ist noch immer interessant, wenngleich aufgrund der damals noch in Vorbereitung befindlichen, inzwischen in großen Teilen vorliegenden kritischen Edition der Werke des Duns Scotus ein differenzierterer Blick auf die verschiedenen Fassungen der Sentenzenkommentierung möglich ist.

⁶⁸ JOHANNES DUNS SCOTUS: *Reportatio I A* d.26 q.1. n.26, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.71: „Appono igitur alias tres rationes pro hac conclusione quam teneo tantum propter

schließlich in eine Bevorzugung der Relationstheorie.⁶⁹ Bestätigt dies die Theorie, er habe sich dem Druck gebeugt? Ich meine, dass dies nicht der Fall ist.

Wenn wir die Argumentation genauer ansehen, so scheint es mir, dass Scotus sich lediglich mit den gemeinhin für die *opinio communis* vorgebrachten Gründen nicht zufrieden gibt. Dies mag ihn im Frühwerk dazu bewogen haben, die Lehre vom absoluten Konstitutiv zu bevorzugen. Die späteren Texte zeigen, dass er nach besseren Argumenten für die *opinio communis* sucht und diese Lehrmeinung auf soliderer Grundlage auch selbst vertreten kann. Im *Quodlibetum*, das als sehr spätes Werk angesehen werden muss, scheint dies eindeutig zu sein.⁷⁰

Scotus führt in *Reportatio* I A die *opinio communis* mit den üblichen Argumenten ein, die zugleich gegen eine absolute Konstitution sprechen; doch sie werden von ihm sofort entkräftet.⁷¹ Es folgen weitere Argumente für die *opinio communis* aufgrund der theologischen Autoritäten.⁷² Erst im Anschluss daran legt Scotus eine Auslegung vor, die seinem Verständnis entsprechen dürfte.⁷³ Er differenziert zwischen der geschaffenen und der göttlichen Natur. Die geschaffene Natur ist bestimmbar und teilbar; sie hat reale Existenz erst im Suppositum, in der Person. Diese reale Existenz wird der menschlichen Natur durch das individuierende Prinzip verliehen, das zu ihr hinzutritt. Genau anders verhält es sich bei der göttlichen Natur: Diese ist in sich vollständig einfach, unteilbar und unendlich. Sie erhält ihre Existenz nicht erst durch die Annahme einer unmitteilbaren Proprietät. Das göttliche Wesen ist in der einen Person so vollkommen wie in der anderen. Und daher ist zur Konstitution der göttlichen Personen nichts weiter erforderlich als die Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit ist in den Ursprungsrelationen hinreichend gegeben, und sie ist zugleich Garant dafür, dass jede der Personen nur einmal hervorgebracht werden kann.

auctoritates sanctorum sic loquentium et nominantium personas nominibus tantum relativis.“

⁶⁹ *Reportatio* I A d.26 q.5. n.157, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.124: „Respondeo ad quaestionem et dico quod non est ponenda persona absoluta.“ In nn.160sq. verweist Scotus dann noch einmal ausführlich auf die Begründung der Personalität in der zweifachen Unmittelbarkeit.

⁷⁰ *Quodlibetum* q.3 n.4, Ed. Viv. XXV, 120: „Essentia autem et relatio, secundum omnes, constituunt personam.“

⁷¹ *Reportatio* I A d.26 q.1. nn.19-21 (*expositio opinionis*), nn.22-25 (*contra opinionem istam*), ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.69-71.

⁷² Vgl. das Zitat Anm. 68.

⁷³ *Reportatio* I A d.26 q.1. n.29, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.72: „Modus ponendi est iste.“

„Daher ist über die Natur hinaus zum Sein der Person nur ein unmittelbares Konstitutiv und eine Ursprungsrelation erforderlich.“⁷⁴ Scotus greift auf diese Lösung bei der zweiten Frage, ob es nämlich der formalen Bestimmung einer Relation widerstreitet, das Suppositum einer Substanz zu konstituieren, wieder zurück.⁷⁵ Relativ knapp führt er hier die These von der absoluten Konstitution der Personen an. Seine Antwort betont nochmals den Unterschied zwischen geschaffener und göttlicher Natur. Für das Suppositum einer geschaffenen Substanz werden drei Bedingungen angeführt: (1) Es hat durch sich Sein aufgrund seiner letzten Wirklichkeit, das heißt aus seiner unteilbaren und individuellen Eigenheit. (2) Von daher hat es auch seine letzte Einheit. (3) Und so hat das geschaffene Suppositum unteilbares Sein. Verglichen wird dieser Status des geschaffenen Suppositums nun mit dem göttlichen Wesen. Die ersten beiden dieser Bedingungen kommen auch dem göttlichen Wesen zu: (1) Es ist das Wirklichste, da es in sich und aus sich letzte Wirklichkeit hat. Aufgrund seiner aktuellen Unendlichkeit kann es in keiner Weise weiter vervollkommen werden. (2) Es ist auch aus sich ‘dieses’ und singular und hat somit letzte Einheit. Diese Eigenschaften besagen im Göttlichen schlechthinige Vollkommenheiten. (3) Die Unteilbarkeit aber kommt dem göttlichen Wesen aufgrund seiner Vollkommenheit gerade nicht zu. Der begrenzten geschaffenen Natur kommt Unteilbarkeit nur durch Teilung zu; sie resultiert aus der Unvollkommenheit der geschaffenen Natur. Die Unteilbarkeit als solche ist jedoch indifferent gegenüber Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Daher bewirkt sie bei den göttlichen Personen, wenn diese so konstituiert werden, doch keine Unvollkommenheit.⁷⁶

Dies ist der entscheidende Punkt: Bei geschaffenen Personen liegt die Vollkommenheit darin, durch sich zu existieren und unteilbar zu sein. Unteilbar zu sein kommt der Person jedoch nur wie ein Akzidens zu. Der göttlichen Person aber kommt Sein und Unteilbarkeit vom Wesen her zu. Alle Vollkommenheiten im Göttlichen sind teilbar. Unteilbar zu sein, kann der göttlichen Person nur durch etwas zukommen, was nicht eine Vollkommenheit schlechthin ist.⁷⁷

Wenn Scotus an dieser Stelle die Argumente aufgreift, die ursprünglich in *Ordinatio* III formuliert und dann nach *Ordinatio* I übertragen worden waren, so zeigt dies, dass er hier eben auch den christologischen Kontext

⁷⁴ *Reportatio* I A d.26 q.1. n.30, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.73: „Ultra ergo naturam non requiritur ad rationem personae nisi constitutum incommunicabile et relatio originis.“

⁷⁵ *Reportatio* I A d.26 q.2. nn.53-59, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.80-83.

⁷⁶ *Reportatio* I A d.26 q.2. nn.67-70, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.85-87.

⁷⁷ *Reportatio* I A d.26 q.2. n.71, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.87sq.

mit im Blick hat. Ein gewichtiges Argument gegen die *opinio communis* lautete, dass die so konstituierte göttliche Person nur eine akzidentelle Einheit habe. Das Grundproblem hierbei ist, dass die göttliche Person offenbar in einer geringeren Form der Einheit zum göttlichen Wesen steht als die geschaffene Person zur menschlichen Natur. So geht es Scotus hier nochmals grundlegend darum, den Unterschied von geschaffener und ungeschaffener Personalität aufzuzeigen.

Allein eine Differenzierung in logische und metaphysische Betrachtungsweise, wie Scotus sie zunächst vorschlägt, führt noch nicht zur Lösung. Denn zum einen korrespondiert im geschöpflichen Bereich jedem logisch verstandenen 'akzidentell Einen' ein metaphysisches.⁷⁸ Zum anderen ist im göttlichen Bereich nichts in dieser Weise ein 'akzidentell Eines'. Scotus führt daher eine neue Form der Einheit ein, die er als etwas Mittleres zwischen 'formaler Einheit' (d.h. eine Washeit ist formal mit der anderen identisch) und 'akzidenteller Einheit' (d.h. eine Washeit ist formal wie real nicht mit der anderen identisch) beschreibt. Es ist jene Einheit, bei der zwei Washeiten real identisch sind, nicht aber formal. Grundlage ist die Lehre von der Formaldistinktion, die Scotus schon in *distinctio* 2 des I. Buches seiner Sentenzenkommentierung entwickelte.⁷⁹ Scotus verweist hier auf das besondere dieser Lehre: „Diese dritte Form der Einheit findet ein Philosoph im Geschöpflichen nicht, weil es hier nie eine reale Einheit gibt, ohne dass sie formal wäre. [...] Und daher lehrte der Philosoph diese Form der Einheit nie als etwas eigenes.“⁸⁰ Unter Voraussetzung der formalen Verschiedenheit von göttlichem Wesen und relationalem Personal-konstitutiv können die göttlichen Personen als reale Einheit betrachtet werden, wenn auch in anderer Form als das '*per se unum*' vom Logiker oder Metaphysiker verstanden wird.

Die zweite wichtige Differenzierung zwischen göttlichem und geschaffenen Bereich kennen wir schon. Scotus betont, dass ein schlechthin Vollkommenes, wie es das göttliche Wesen ist, nicht unmittelbar sein kann. Und daher kann nichts, was gleichsam von der gleichen Art wie das

⁷⁸ *Ordinatio* III d.1 p.2 q.un. n.226, Ed. Vat. IX, 100: „Exemplum non est in creaturis de conceptu logico 'uno per accidens' nisi cui responet 'unum per accidens' metaphysice.“

⁷⁹ Vgl. *Ordinatio* I d.2 p.2 qq.1-4: De personis et productionibus in Deo, nn.388sq. (De distinctione sive non-identitate formali), Ed. Vat. II, 349-361. *Ordinatio* I d.8 p.1: De simplicitate Dei, q.3, Ed. Vat. IV, 201sq., 222sq., 260sq.

⁸⁰ *Reportatio* I A d.26 q.2. n.73, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.89: „[...] quam unitatem tertiam non invenit aliquis philosophus in creaturis, quia ibi numquam est unitas realiter quin sit formaliter, [...] Et ideo istam unitatem tamquam aliam numquam docuit Philosophus.“

göttliche Wesen ist, eine Person oder ein Suppositum konstituieren. Es muss etwas von anderer Art sein, wie es die Relationen sind.⁸¹ Das göttliche Wesen muss als so radikal unendlich angesehen werden, dass in ihm nicht nur schlechthinnige Vollkommenheiten ihren Ursprung haben, sondern auch unmitteilbare Proprietäten.⁸² So kommt Scotus schließlich auch in *distinctio* 28 bei der Frage nach dem Hervorgang der ersten göttlichen Person zu der Aussage: „Ich antworte auf die Frage, dass die erste Person in ihrem personalen Sein letztlich konstituiert wird durch die positive Ursprungsrelation zum Sohn hin, und nicht durch etwas Absolutes.“⁸³

Wenn Scotus sich hier von seiner in der *Lectura* bezeugten Auffassung verabschiedet hat, die göttlichen Personen durch etwas Absolutes konstituiert zu sehen, so dürfte der Grund in einer konsequenteren Anwendung der *distinctio formalis* zu sehen sein. Diese Lehre erlaubt es ihm, die einzelnen Gehalte als unterschieden zu betrachten, ohne dass ihnen der gleiche Realitätsgehalt zukommt. Werden die göttlichen Personen zunächst für sich betrachtet, und in diesem Kontext entwickelt Scotus die Lehre von der formalen Nicht-Identität, so kann den Relationen noch eine vergleichsweise hohe Realität zugesprochen werden, die sie als ein *quasi-absolutum* erscheinen lässt.⁸⁴ Bei der Diskussion im Kontext der Christologie, wie die Abhängigkeit der menschlichen Natur Christi von der zweiten göttlichen Person terminiert wird, ergibt sich aber zwangsläufig der Vergleich mit der geschaffenen Personalität. Vor diesem Hintergrund hinterfragt Scotus stärker als zuvor die Argumente der *opinio communis* von der Konstitution

⁸¹ *Ordinatio* III d.1 p.2 q.un. n.230, Ed. Vat. IX, 102: „Simpliciter autem perfectum non potest esse incommunicabile neque aliquid eiusdem rationis (quale secundum istam opinionem est omne absolutum in divinis), et ita nihil ‘quasi eiusdem generis cum essentia’ potest constituere personam vel suppositum ibi, sed tantum aliquid quod sit quasi alterius generis.“ Vgl. auch *Reportatio* I A d.26 q.2. n.78, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.92: „In proposito autem, etsi natura divina veriori identitate sit una cum suo supposito quam creata cum suo supposito, non tamen est ita una per se cum suo supposito, ut dictum est, sicut natura creata cum suo supposito, quia ultimum hic determinans suppositum ad incommunicabilitatem, ut relatio, non est quasi eiusdem generis cum supposito substantiae.“

⁸² *Ordinatio* III d.1 p.2 q.un. n.234, Ed. Vat. IX, 104: „Ratio autem istius extrinseca – quasi originalis vel fundamentalis – est, quia essentia est radicaliter infinita, ex qua possunt oriri intrinsece non tantum perfectiones simpliciter et communicabiles, sed etiam proprietates incommunicabiles.“

⁸³ *Reportatio* I A d.28 q.2. n.56, ed. Wolter / Bychkov vol.2, p.206: „Respondeo ergo ad quaestionem quod persona prima constituitur in esse personali ultimate per relationem originis positivam ad Filium, et non per aliquid absolutum.“

⁸⁴ Diese Interpretation bevorzugt E. WÖLFEL: *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Münster 1965 (BGPhMA 40/5), 183sqq.

der göttlichen Personen durch Relationen und kann dieser Auffassung mit der *distinctio formalis* zu besserer Geltung verhelfen. So muss der Formalgehalt der Person von dem des Wesens nicht als Absolutum, also nicht als ein vollständig abgelöstes Seiendes, unterscheidbar sein, sondern die Unterscheidung aufgrund der je anderen Formalbestimmtheit von Relation und Absolutem ist hinreichend.⁸⁵ Diese Argumentation als einen Widerruf seiner früheren Position zu interpretieren, scheint die tendenziöse Sicht des Thomas Anglicus zu sein.

6 Anthropologische Konsequenzen

Wir haben nun im Durchgang durch die Texte gesehen, welches Interesse Scotus dem Personbegriff widmet. Die Diskussion bewegt sich dabei im Kontext von Trinitätslehre und Christologie. Die Personalität des Menschen wird nur am Rande berührt, insofern sie beim Zustandekommen der Inkarnation von Belang ist. Dennoch wollen wir zum Schluss einen Ausblick auf die Einzigkeit der menschlichen Person wagen.

Die durch eine letzte Seiendheit individuierte menschliche Natur kann in ihrer Endlichkeit nur mit jeweils einer Person identisch sein; diesen durch Unmittelbarkeit und Unabhängigkeit gekennzeichneten Status geschaffener Personalität bezeichnet Scotus auch als *ultima solitudo*, letzte Einzigkeit. Bleibt es bei diesem Zustand, so besteht eine gewisse Rückneigung des menschlichen Individuums auf sich selbst. Scotus macht allerdings wichtige inhaltliche Momente der Person im konnotierten individuellen Wesen fest; Intellekt und Wille gehören hierher und auch die Würde der Person. Die Einheit der menschlichen Person gründet in der absoluten individuellen Substanz, verbliebe jedoch unter der Voraussetzung der ontologischen Abgeschlossenheit in der *ultima solitudo*.

Die Möglichkeit einer Relation *ad extra* ist in der *potentia oboedientialis* gegeben. Sie ist Grundlage für die Relation des Geschöpfes zum Schöpfer und zugleich Ermöglichungsgrund der Inkarnation. Die Realisierung dieser passiven Möglichkeit liegt jedoch ganz auf seiten Gottes. Scotus zeigt, wie die Aspekte des je einmaligen Selbstandes in sich und der relationalen Offenheit auf ein anderes hin einander bedingen. Die Wesensgehalte Würde und Freiheit gelangen erst in der über das jeweilige Individuum hinausweisenden Relation zu ihrer personalen Bestimmung.

⁸⁵ Zu dieser Interpretation vgl. J. P. BECKMANN: *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus*. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen, Bonn 1967, 74sq., 131sqq., 210sqq.

Die Bezogenheit auf den Schöpfer in der *potentia oboedientialis* erfolgt grundsätzlich, auch unter dem Angebot der Gnade, in Freiheit. Der freie Wille des Menschen hat immer die Möglichkeit, sich von Gott abzuwenden, selbst wenn er ihn als das letzte Ziel erkannt hat.⁸⁶ Denn nur so ist der Akt möglich, der dem Menschen am meisten entspricht: die freie Gottesliebe. 'Gott über alles zu lieben' ist ein Akt der rechten Vernunftnatur des Menschen, denn nichts ist so sehr zu lieben wie das höchste Gute.⁸⁷ Auf diese Weise ergibt sich eine natürliche Hinneigung der Tugend zur Gottesliebe, da nichts den höchsten Seelenteil zu vervollkommen vermag außer Gott.⁸⁸ Scotus führt dies in der Diskussion um den sachhaltigen Grund für den Liebesakt aus: Ein jedes Vermögen kommt erst dann in seinem Streben zur Ruhe, wenn es den vollkommensten ihm angemessenen Gegenstand erlangt hat. Das erkennende und wollende Vermögen des Menschen ist auf das Seiende in seiner Ganzheit gerichtet, auf 'dieses Seiende' schlechthin. Somit kann nur Gott in sich erster objektiver Grund für den Liebesakt sein.⁸⁹ In einer zweiten Betrachtungsweise wird der Bezug auf den Liebesakt mitbedacht, insofern eine Relation zum Liebenden besteht. Das Geliebte ist ein sich mitteilendes Gutes, von dem erwartet wird, das es die Liebe erwidert. Gerade dieser Aspekt macht es liebenswert. Und so wird Gott nicht nur als unendliches Gut geliebt, sondern weil diese Gutheit sich dem

⁸⁶ Vgl. *Lectura* II d.25 q.un. nn.69-74, Ed. Vat. XIX, 253-255. *Lectura* II d.39 qq.1-2 n.29, Ed. Vat. XIX, 385. Hierzu: H. MÖHLE: *Wille und Moral*. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants, in: L. HONNEFELDER / R. WOOD / M. DREYER (Hg.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 573-594; 577: „Die Objektbestimmtheit impliziert, daß der Wille gegenüber jedem beliebigen Gegenstand in der Weise frei ist, daß es in jedem Fall in seiner Macht steht, sich dem vom Intellekt Erkannten zu- oder abzuwenden – das gilt etwa auch für den Extremfall der eigenen Glückseligkeit.“

⁸⁷ *Ordinatio* III d.27 q.un. n.14, Ed. Vat. X, 52: „De primo dico quod 'diligere Deum super omnia' est actus conformis rectae rationi naturali, quae dictat optimum esse summe diligendum, et per consequens est actus de se rectus. [...] aliquid enim summe diligendum est, et nihil aliud a summo Bono, sicut non aliud a summo Vero est maxime tenendum tamquam verum apud intellectum. Confirmatur etiam istud, quia praecepta moralia sunt de lege naturae, et per consequens istud *Diliges Dominum Deum tuum etc.* est de lege naturae, et ita notum est hunc actum esse rectum.“

⁸⁸ *Ibd.* n.15.

⁸⁹ *Ordinatio* III d.27 q.un. n.30, Ed. Vat. X, 59: „Quod probatur breviter ex hoc quod potentia, respiciens aliquod obiectum commune adaequatum sibi sive in ratione motivi sive in ratione termini, non potest perfectissime quietari nisi in eo solo in quo est perfectissima ratio obiecti adaequati; omnis potentia intellectiva et volitiva respicit pro obiecto primo adaequato totum ens terminative et motive; in nullo ergo ente, sive creato sive increato, potest quietari perfecte nisi in illo in quo invenitur perfectissima ratio entis. Tale autem solum est 'hoc primum ens', sed non sub ratione aliqua relativa, sed sub ratione qua est 'hoc ens'.“

Menschen zuwendet, sich mitteilt, ihn liebt.⁹⁰ Der Mensch ist dazu geschaffen, Gott zu lieben, und in der Gottesliebe findet der Mensch als Person seine Vollendung.

Die ontologische Analyse der Person, wie sie uns Duns Scotus bietet, könnte heute noch wegweisend sein, wenn festgehalten wird, dass Würde der Person aufgrund ihrer Menschennatur zukommt. Person ist als geistige Natur durch Vernunft und Willen ausgezeichnet und damit Ursprung von Freiheit und Sittlichkeit. Dieses Spezifikum beinhaltet Offenheit, Relation, Dialog, die die (menschliche) Person zwar nicht erst konstituieren, doch ihre praktische Realisierung bestimmen. Person ist Relation und dabei mehr als nur die Summe der Beziehungen – sie ist Natur, und weist doch über deren Status hinaus.

⁹⁰ *Ordinatio* III d.27 q.un. n.31, Ed. Vat. X, 59sq.: „Sicut enim in nobis primo amatur aliquid propter bonum honestum, secundo quia scitur redamare, ita quod ista redamatio est una specialis ratio amabilitatis in eo, alliciens ad amandum aliquid, alia quam erat in eo ratio honesti, ita in Deo non sola bonitas infinita, sive ‘haec natura ut haec’, allicit ad amandum, sed quia ‘haec bonitas’ amabit me communicando se mihi, ideo ego elicio actum circa illud.“