

Fruī essentia non fruendo persona: die Lehre des Johannes Duns Scotus über die Trennbarkeit von Wesenheit und Personen in der Gottesschau und ihre Kritik bei Wilhelm von Ockham

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2015. "Fruī essentia non fruendo persona: die Lehre des Johannes Duns Scotus über die Trennbarkeit von Wesenheit und Personen in der Gottesschau und ihre Kritik bei Wilhelm von Ockham." In *The pleasure of knowledge*, edited by Pasquale Porro and Loris Sturlese, 665–73. Turnhout: Brepols.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren>



Thomas Marschler

Frui essentia non fruendo persona

Die Lehre des Johannes Duns Scotus über die Trennbarkeit von Wesenheit und Personen in der Gottesschau und ihre Kritik bei Wilhelm von Ockham

Seit Johannes Duns Scotus ist in der Scholastik die Frage diskutiert worden, ob die menschlichen Akte des Erkennens und Wollens Gott notwendigerweise in der Einheit von Wesen und Personen erfassen müssen oder ob sie auf das Wesen allein bzw. auf eine Person getrennt von den übrigen beschränkt sein könnten. Auf den ersten Blick mag man darin eine randständige Possibilitätspekulation sehen, die weder in der Erkenntnislehre noch in der Trinitätstheologie besondere Beachtung verdient. Die Analyse der scotischen Ausführungen im Kontext von dist. 1 des ersten Sentenzenbuches¹ wird jedoch zeigen, dass die Erörterungen für den Franziskaner eine frühe Gelegenheit bieten, metaphysische Grundprämissen seiner Trinitätslehre in der konkreten Anwendung zu bewähren². Der Blick auf die Kritik des Wilhelm von Ockham an der scotischen Lösung wird diese Einschätzung bestätigen.

1. Die Kernthese des Scotus und ihre Begründung

Die Kernthese, die Scotus verteidigen will, lautet: Aus der Perspektive der absoluten Macht Gottes ist die Annahme widerspruchsfrei denkbar, dass sowohl der Akt des (kreatürlichen) Intellekts wie auch derjenige des Willens das göttliche Wesen ohne die Person oder eine einzelne Person getrennt von der anderen anzuzielen vermag³. Scotus begründet seine These gesondert für die beiden un-

¹ Sie ist in *Ordinatio* und *Lectura* in ähnlicher Form dokumentiert. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 1, p. 1, q. 2: «Utrum finis ultimus habeat tantum unam rationem fruibilis», ed. Balić, nn. 23-61, pp. 17-45; Id., *Lectura*, I, dist. 1, p. 1, q. 2, ed. Balić, nn. 26-69, pp. 69-84. In *Reportatio IA* fehlt eine Parallele. Zur Analyse des scotischen Gedankengangs cf. KITANOV 2006, pp. 180-187, zur Behandlung bei weiteren Autoren des 14. Jahrhunderts: pp. 188-216 (zu Ockham: pp. 197-200). Die Aktualität bis in die frühe Neuzeit illustriert exemplarisch MARSCHLER 2007, pp. 410-419.

² Einen Hinweis in diese Richtung gibt bereits BECKMANN 1967, pp. 206-212.

³ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 1, p. 1, q. 2, ed. Balić, n. 42, pp. 26-27; Id., *Lectura*, I, dist. 1, p. 1, q. 2, ed. Balić, n. 48, p. 76.

terschiedlichen Erkenntnissituationen des Erdenpilgers und des Seligen in der himmlischen Anschauung Gottes. Schon für den Erdenpilger müssen Wesen und Personen Gottes in den Akten des Intellekts und des Willens nicht notwendig verbundene Objekte darstellen. Dafür sind nach Scotus vor allem zwei Gründe maßgeblich. Zunächst ist festzustellen, dass der Begriff des „(göttlichen) Wesens“ den Begriff (innergöttlicher) Relationen nicht einschließt, der erste also vom Verstand ohne Inanspruchnahme des zweiten erfasst werden kann⁴. In der Umkehrung stellt sich der Sachverhalt anders dar: Man kann nicht unmittelbar die Relation (erkennend) anstreben, ohne dass notwendig zugleich die Wesenheit angestrebt würde, denn die „Person schließt in ihrem Begriff das Wesen ein“. Zu der gesonderten Erkennbarkeit des Wesens gehört auch, dass es ohne die Personen als *summum bonum*⁵ begriffen werden kann. Folglich kann es ohne die Relationen Objekt sein, das den Willen erfüllt. Während diese erste Begründung für die Trennbarkeit der Objekte „Wesen“ und „Person“ spekulativ vorgeht, greifen die Belege für die Trennbarkeit der einzelnen Personen, sofern sie Objekte der irdischen Gottesliebe (*fruitio*) sind, zunächst nur auf positive Belege aus der kirchlichen Tradition zurück: In Gebeten der Liturgie kann die eine Person ohne die anderen angesprochen werden, im Credo sind allen dreien distinkte Artikel gewidmet⁶. Anders als Heinrich von Gent⁷ sieht Scotus in der Korrelativität der göttlichen Personen kein zwingendes Argument gegen diese These. Im nächsten Schritt behandelt Scotus sein Problem unter den Bedingungen, die für den Seligen in der himmlischen Gottesschau (*comprehensor*) gelten. Jetzt geht es nicht mehr so sehr um den Vergleich der nicht-identischen begrifflichen Inhalte, wie er zuvor im Zentrum stand, sondern um die Beantwortung der Frage, ob und wie die Akte des Erkennenden und Wollenden/Liebenden die „Teilung“ des göttlichen Objekts nach unterschiedlichen Hinsichten erlauben. Angezielt ist die Qualifizierung des Objekts im Rahmen einer Akttheorie. Die zentrale Begründungsidee des Scotus, die in der *Ordinatio* klarer ausgearbeitet ist als in der *Lectura*, lautet: Wir können bei einem Akt ein „primäres Objekt“, von dem dieser in wesentlicher Form abhängig ist, unterscheiden von einem „sekundären Objekt“, das fehlen kann, ohne dass der Akt seine Identität verliert. Dies liegt daran, dass das sekundäre nur vermittels des primären Ob-

⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 31, pp. 20-21.

⁵ Cf. auch IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, ed. Balić, n. 34, pp. 71-72. Das Argument ist weithin identisch; stärker wird betont, dass das Wesen *bonum infinitum* nicht *per relationem* ist, sondern als solches der Relation zugrunde liegt. Vielleicht fehlt dieser Gedanke in der *Ordinatio*, weil er die Priorität des Wesens vor den Relationen in einer allzu starken Weise betont.

⁶ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura* I, ed. Balić, nn. 37-38, pp. 72-73; Id., *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 61, pp. 44-45.

⁷ Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, II, q. 7 sol., ed. Wielockx, 34-35.

jekts angezielt wird⁸ – man müsste hinsichtlich des zweiten Objekts also von einer Erweiterung oder Ausfaltung des konstitutiven Objektbezugs sprechen. Übertragen auf die Gottesschau, heißt dies: Sie zielt primär auf das göttliche Wesen, (nur) sekundär auf die *res visae in essentia* (wie etwa die Ideen oder Willensratschlüsse in Gott) und ebenso auf die göttlichen Personen. Die Einheit unserer auf Gott bezogenen Akte im Himmel erfordert die Einheit ihres Objekts, und das ist – ob getrennt von den Personen oder verbunden mit ihnen – formal vorrangig und bestimmend die Wesenheit. Sie besitzt, so macht Scotus in der Diskussion verschiedener Einwände immer wieder deutlich, ihre Identitätsbestimmtheit aus sich selbst heraus (sie „ist diese da aus sich allein [*est de se haec*]“) und bedarf daher keiner sie erst „individuierenden“ Multiplikation in den Personen⁹. Damit unterscheidet sie sich von allen Universalien, die uns in den konkreten Substanzen der kreatürlichen Welt begegnen und von uns durch abstraktive Erkenntnis erfasst werden. Ihre Real-Werdung ist stets Weg in die Unvollkommenheit des Sich-Vervielfachens in verschiedene Instantiierungen hinein. Weil dies bei der göttlichen Wesenheit nicht so ist, ist die himmlische Schau nicht abstraktiv-„konfuse“ Erfassung des Wesens in Personen, die dieses Wesen nur in begrenzender Vervielfachung repräsentieren würden, sondern sie ist „distinkte“ Erfassung „dieses“ Wesens als solchen¹⁰. Grundlage dafür ist das aktuelle Existieren der Wesenheit „als sie selbst“, ihre formale Distinktheit, auch wenn diese nicht das „inkommunikable Existieren“ der Personen ist. Das Subsistieren Gottes in Personen ist vielmehr eine Bedingung¹¹, über die man sich in der Primärerkenntnis des Wesens nicht zwingend Rechenschaft zu geben braucht¹². Scotus begründet auf diesem Weg nicht bloß seine Trennbarkeitsthe-se, sondern macht zugleich eine wichtige Aussage für den Fall der gemeinsamen Schau von Wesenheit und Personen, die auch für ihn die faktisch allein realisierte Weise der himmlischen *visio* darstellt: Hier bleibt ebenfalls die Wesenheit das primäre Objekt der Schau wie der Beseligung¹³. Aus diesem Grund ist auch keine Multiplikation des Aktes der Schau aufgrund von Objektvervielfachung anzunehmen¹⁴, und aus dieser Perspektive ist es unerheblich, ob das Wesen

⁸ In der *Lectura* findet sich der Hinweis auf das Wesen als *obiectum primum* erst in n. 50 (ed. Balić, p. 77), die Unterscheidung vom *obiectum secundum* fehlt.

⁹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 44, pp. 30-31. In knapperer Form: ID., *Lectura*, I, ed. Balić, n. 53, p. 78.

¹⁰ Cf. die Bestätigung in der Auflösung des dritten Einwands: IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 46, p. 32; ID., *Lectura* I, ed. Balić, n. 54, p. 78.

¹¹ Cf. die Aussagen und das Beispiel in der Antwort zum zweiten Einwand: IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 45, pp. 31-32.

¹² Cf. auch IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, ed. Balić, n. 52, pp. 77-78.

¹³ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 58, pp. 42-43.

¹⁴ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 50, pp. 34-35: „sed ille unus actus potest esse omnium vel obiecti per se virtute primi obiecti, vel potest esse tantum ipsius obiecti primi: nec igitur

allein oder zusammen mit einer oder mit drei Personen geschaut wird¹⁵. Es ist also die einzigartige Beschaffenheit des *obiectum primum*, welche diese Schau prägt. Dieses Objekt schließt unterschiedliche gehaltliche Momente ein, die nicht alle zugleich geschaut bzw. gewollt werden müssen. Der Intellekt kann dem Willen diese Momente in unterschiedlicher Zahl zeigen, die dieser dann als solche anzielen kann¹⁶ – aber es bleibt auch die Beschränkung auf das *obiectum primum* allein möglich. Scotus bemüht einen Vergleich: Wie jemand mit dem Bischofsamt nicht notwendigerweise das Priestertum erstreben muss, obwohl dieses in jenem eingeschlossen ist, so kann der Wille das Wesen ohne die in ihm enthaltenen Personen anstreben¹⁷. Den Einwand, dass der Wille nicht wirklich zur Ruhe (also zur Seligkeit) gelangte, wenn er nur auf das Wesen bezogen wäre, weist Scotus mit einem trinitätstheologischen Verweis zurück: Auch der göttliche Vater ist selig in seiner Wesenheit als solcher¹⁸, und betrachtet man diese Wesenheit, sofern sie dem Sohn und Geist mitgeteilt ist, verändert sie sich als Grund der Seligkeit des Vaters nicht. Gleiches würde im Fall eines Geschöpfes gelten, für das ebenfalls das göttliche Wesen beseligendes (Erst-)Objekt ist und es auch dann bleibt, wenn der Wille sein Ziel darüber hinaus in den Personen findet¹⁹.

Wie schon betont wurde, trägt Scotus seine Trennbarkeitsthesen in Form von Möglichkeitserwägungen vor. Faktisch erwartet auch er im Himmel die Schau und den Genuss Gottes im Verbund von Wesen *und* Personen. Die dazu vorgebrachten Argumente wollen wir hier nur kurz zusammenfassen. Die Gewährung einer bloß aspekthaften Schau Gottes, so steht für den Franziskaner fest, liegt allein bei Gott selbst; so, wie er sich selbst offenbart, muss ihn der Intellekt als natürliches, nicht freies Vermögen erfassen²⁰. Weil Gott aber entschieden hat, sich in der Einheit von Wesen und Personen zu offenbaren, sieht der Mensch ihn auch nur in dieser Weise. Der beseligende Willensakt nun kann nicht anders, als das ihm vom Intellekt vorgestellte Objekt unter allen möglichen Aspekten der Erfüllung zu genießen – da er selig werden will, muss er es unter Ausschöpfung aller ihm gebotenen Möglichkeiten wollen²¹. Der Wille hat daher für sich nicht

erunt duo actus eiusdem speciei simul, nec successive“. Das *obiectum primum* ist das Wesen, sofern es die Dreipersonalität einschließt; *obiectum per se* ist ein darin inkludiertes Moment. Cf. die Erklärung n. 47 (ed. Balić, p. 33).

¹⁵ Cf. auch IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, ed. Balić, n. 57, pp. 79-80.

¹⁶ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 47, pp. 32-33.

¹⁷ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 47, pp. 32-33.

¹⁸ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 49, p. 34.

¹⁹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 49, p. 34. Im Kern die gleiche Argumentation bietet Id., *Lectura*, I, ed. Balić, n. 56, p. 79.

²⁰ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 51, p. 35. Ähnlich: Id., *Lectura*, I, ed. Balić, n. 59, p. 80.

²¹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 52, p. 36. In der *Ordinatio* wird ein Einwand,

die Möglichkeit, die ihm (von Gott) vorgegebene Objektpräsentation einzugrenzen. Man mag die Frage stellen, ob Scotus damit nicht dem widerspricht, was er zuvor²² in der Possibilitätsargumentation selbst behauptet hatte. Tatsächlich liegt aber ein subtiler Unterschied im Argument vor: Zuvor hatte Scotus behauptet, dass der Wille nicht notwendig alles anzielen muss, was in einem ihm präsentierten *obiectum primum* an sich eingeschlossen ist, konkret: dass er in der ihm (nur) *als Wesenheit* gezeigten Wesenheit nicht notwendig auch die eigentlich eingeschlossenen Person lieben muss. Jetzt argumentiert er, dass der Wille, wenn ihm von Gott das Wesen *mit* den Personen gezeigt wird, beide lieben muss. Am Ende steht jedenfalls die Konklusion: „Faktisch wird es also eine einzige Schau und einen einzigen Genuss der Wesenheit in den drei Personen geben“²³.

Als Zwischenfazit zu Scotus können wir festhalten: Unsere Frage bietet dem Franziskaner im Rahmen von Ord. I erstmals umfassenden Raum zur Erörterung wichtiger Konsequenzen, welche mit der Annahme einer Formaldistinktion in Gott verbunden sind. Damit kommt ihr ein antizipatorischer Charakter im Blick auf später folgende Behandlungen des Themas zu. Die Konstatierung einer formalen Nicht-Identität des Wesens gegenüber den Personen führt bei Scotus nur scheinbar zu deren „Aufwertung“ im Vergleich mit Modellen, in denen nur von einer *distinctio rationis* zwischen den Größen ausgegangen wird. Denn Scotus kann die Einheit Gottes angesichts seiner deutlicheren Distinktion von Wesen und Personen nur wahren, indem er hinsichtlich der metaphysischen Konstitution Gottes eine klare Vorordnung des Wesens vertritt, die in der Lehre über Schau und Genuss Gottes ihre Entsprechung in der Unterscheidung von Erst- und Zweitobjekt findet. Die „inkommunikable Existenz“ der Personen erscheint dabei wie eine Art Modus der *per se*-Wesensexistenz, der aus dieser formal abkündigt ist und ihr positiv nichts hinzufügt, was sie nicht auch aus sich besäße²⁴. Die nach R. Cross²⁵ „schwache“ Vorordnung des Wesens in der trinitarischen Konstitutionslehre erweist sich in unserer Frage tatsächlich als ziemlich stark (wie auch in weiteren theologischen Kontexten). Scotus dürfte dadurch mehr als Thomas zu jener „formalen Verselbständigung“ der Wesenheit beigetragen haben, die man (etwa mit Hinweis auf den Begriff einer absoluten Subsistenz) der scholastischen Gotteslehre bis heute nicht selten zum Vorwurf macht.

der dem Willen die Möglichkeit des „Auswählens“ verschiedener Aspekte zugestehet, die nicht notwendig miteinander verknüpft sind, zwar vorgebracht, aber nicht beantwortet (ed. Balić, n. 53, p. 37). Eindeutiger klingt *Lectura*, I, ed. Balić, nn. 61-62, pp. 80-81.

²² Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, n. 47, pp. 32-33.

²³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, n. 54, p. 38. Cf. als Parallele Id., *Lectura*, I, ed. Balić, n. 62, p. 81.

²⁴ Bei Scotus legt sich der Eindruck nahe, dass die Personen nur sekundäre Entfaltungsmomente dessen sind, was in der Wesenheit vollständig enthalten und erfassbar ist. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, ed. Balić, nn. 58-59, pp. 42-43.

²⁵ Cf. CROSS 2005, pp. 176-182 (“The [Weak] Priority / Subsistence of the Divine Essence”).

2. Die Kritik des Wilhelm von Ockham an der scotischen Trennbarkeitsthese

Scotus hat mit seiner These von der möglichen Trennbarkeit des Wesens von den Personen in Erkenntnis und Willensgenuss auf kurze wie lange Sicht nur wenige entschiedene Anhänger gefunden. Wir beschränken uns hier auf einen kleinen Aspekt der unmittelbaren Wirkungsgeschichte, indem wir ein frühes Beispiel der kritischen Auseinandersetzung mit ihm in den Blick nehmen, das bei Wilhelm von Ockham zu finden ist. Der Paradigmenwechsel in der trinitarischen Gotteslehre des frühen 14. Jahrhunderts, der hier erkennbar wird, erwächst einerseits aus der Abgrenzung von Scotus, knüpft aber andererseits an bestimmte Momente bei ihm an.

Ockham übt an der scotischen Argumentation zunächst in zwei Punkten immanente Kritik. Einerseits hält er es bei Scotus für nicht hinreichend erwiesen, dass jemand tatsächlich die Wesenheit so zu lieben vermag, dass er dabei „schlechthin“ (*simpliciter*) nicht auch die Person(en) liebte²⁶. Dabei wird zwar zugestanden, dass jemandem in der Liebe zum Wesen das Bewusstsein fehlen mag, zugleich auch auf die Personen ausgerichtet zu sein. Faktisch aber ist dies so, und sobald die Personen in ihrer „höchsten Liebenswürdigkeit“ erkannt sind, dürfen sie auf keinen Fall aus der Gottesliebe ausgeschlossen werden. Ockham macht sich damit ein argumentatives Motiv zu eigen, das Scotus selbst bemüht, wenn er die Liebe zu allen Personen als unausweichliche Konsequenz der dreipersonalen Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen in der faktischen Heilsordnung darstellt. Der Kritiker wendet diesen Gedanken gegen Scotus, wenn er aus der gleichen höchsten Liebenswürdigkeit von Wesen und Personen auch auf der Möglichkeitsebene die Untrennbarkeit der Größen folgert, sofern sie Objekte unseres Wollens sind. Hinsichtlich der Verpflichtung zur Gottesliebe, so der Kerngedanke der ockhamschen Retorsion, geht Scotus von einer Objekteinheit aus, die er eigentlich auch in der unmittelbaren Aktanalyse zugeben müsste. Ein zweiter Vorbehalt richtet sich gegen das scotische Verständnis von der Beschaffenheit des Erkenntnis- und Willensaktes²⁷. Als problematisch wird hier die Annahme angesehen, dass angesichts der Unterscheidung von Primär- und Sekundärobjekt die Einheit des auf beide gerichteten Aktes tatsächlich gewahrt wird. Ockham sieht hier kontradiktorisch verschiedene Akte vorliegen, die nur durch Hinzugewinn oder Verlust eines Formalelements auseinander hervorgehen können. Damit bezweifelt er nicht bloß, dass Scotus wirklich die Einheit der himmlischen Geistvollzüge zu wahren vermag; er kritisiert auch, dass

²⁶ Cf. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, pp. 452-453 [Ad primum articulum Scoti].

²⁷ Cf. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, pp. 453-454.

dieses Unvermögen Konsequenz einer zu starken ontologischen Trennungstheese hinsichtlich der göttlichen Erkenntnisobjekte ist. Wir können also sagen: Ockham entdeckt bei Scotus einerseits schädliche Inkonsequenzen, sofern dieser seinen Rekurs auf die Wesenseinheit Gottes nicht entschieden genug durchhält, andererseits schädliche Konsequenzen, wo dieser seine formale Distinktion anzuwenden sucht. Seine eigene These lautet dagegen: Ein Genuss der Wesenheit ohne die Person(en) oder nur einer Person allein ist auf Erden wie in der Vollen- dung unmöglich²⁸. In Wirklichkeit muss alles, was von der Wesenheit ausgesagt werden kann, auch für die Person gelten und umgekehrt, denn beide sind real identisch²⁹. Von diesem Grundsatz will Ockham nur dann abweichen, wenn die (explizite oder implizite) Lehre der Schrift oder der kirchlichen Tradition uns dazu nötigen, kontradiktorische Aussagen zuzulassen, die eigentlich zwischen Dingen in numerischer Identität ausgeschlossen sind³⁰. Das Musterbeispiel dafür ist die Nichtidentität von Vater und Sohn trotz gegenseitiger Identität mit dem einen Wesen. Die in der scotischen These implizierten Entgegensetzungen von Wesen und Personen in unserem Erkennen und Wollen gehören nach Ockham ausdrücklich nicht zu diesen offenbarungstheologisch legitimierte Ausnahmefällen³¹, und deswegen ist ihre Behauptung nicht haltbar. Natürlich weiß auch Ockham, dass wir in unserer Rede über Gott nicht selten das faktisch Eine wie Getrenntes behandeln und Aussagen über die Wesenheit machen, in denen wir die (Drei-)Personalität nicht unmittelbar im Blick haben. Aber er ist überzeugt: Getrennte Aussagen dieser Art sind nicht durch die göttliche Realität an sich begründet, sondern wurzeln in der Schwäche des Erkennenden, der die korrekte Prädikation in der Gottesrede nicht beherrscht. Die Realidentität im göttlichen Sein wird durch diese menschlichen Bewusstseinsdefizite nicht getrübt³². Wer vom „Wesen“ spricht, konnotiert daher unweigerlich „in irgendeiner Weise die Person“³³, und erst recht ist unser Wille stets auf die Gesamtheit Gottes bezogen,

²⁸ „Formgerecht“ lautet die Antwort Ockhams: „non est possibile frui aliquo quod est realiter Deus, seu habere fruitionem respectu alicuius quod est realiter Deus, non habendo fruitionem alicuius quod est realiter Deus, propter identitatem realem essentiae ad personas et relationes divinas“ (GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 482, ll. 1-6).

²⁹ Anders als Scotus will Ockham daher auch keine Aussagen über eine göttliche Person zulassen, die ein Verhältnis zum göttlichen Wesen scheinbar vorgängig zu dessen innertrinitarischer Kommunikation nahelegen; cf. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 471, ll. 4-9. Vielmehr gilt: „quandocumque Pater est beatus, Filius est generatus“ (p. 471, l. 25 - p. 472, l. 1).

³⁰ Cf. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ad 4, ed. Gál, pp. 461-462.

³¹ Cf. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 455, ll. 10-11. „Ideo dico universaliter quod quidquid verificatur de divina essentia verificatur de persona et e converso, nisi oppositum habeatur ex fide modo supra dicto. Et ita dico quod essentia divina non potest intelligi nec intuitive nec abstractively nisi intellecta divina persona“ (p. 455, l. 21 - p. 456, l. 2); p. 470, ll. 16-21.

³² Cf. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 468, ll. 7-12.

³³ So GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 483, ll. 3-4.

da er nach Ockham noch weniger zu „abstrahieren“ vermag als der Intellekt³⁴. Wer Gott in seinem Wesen liebt, liebt immer auch die Personen, selbst wenn er von ihnen nie gehört hätte oder sogar vorgäbe, sie zu hassen³⁵.

Russell Friedman hat gewiss recht, wenn er Ockhams Trinitätslehre unter die Belege für den Trend des 14. Jahrhunderts verbucht, gegenüber der Vorzeit die Einfachheit Gottes stärker zu betonen³⁶. Das Gegenüber von Wesen und Personen ist unsere *Explikation* einer ontischen Einheit, die unser jetziges Begreifen übersteigt. Bei Ockham korrespondiert die Weigerung, Realitäten in Gott selbst zu unterscheiden, mit dem Bemühen, um so stärker unsere Begriffe bzw. Bezeichnungen in der Rede über Gott von dem wirklichen Sein Gottes zu trennen³⁷. In gewissem Sinn wird bei Ockham die scotische Gegenüberstellung von Wesen und Personen dem Gegenüber des untrennbar einen Wesens Gottes zu dem nach Wesen und Personen ausdifferenzierten nachgeordnet. Man kann dieses Modell als Abkehr von der scotischen Lehre lesen – aber es ist gleichermaßen auch deren Radikalisierung. In ihm lebt die These von der alles inkludierenden Wesenheit fort, freilich unter Absehung von der Formaldistinktion. Auch diese Option hat ihren Preis. Neben der mit philosophischen Mitteln durchführbaren Beschreibung Gottes in seiner Einfachheit behält die Dreipersonalität in Abhebung vom Wesen nur als rein offenbarungspositivistisch legitimes Faktum Platz, und zwar mit stark restriktiver Tendenz. Damit schwindet, wie Friedman formuliert, die rationale „Erklärungsdichte“³⁸, die den trinitarischen Konzepten des 13. Jahrhunderts eigentümlich war; eine fideistische Tendenz wird verstärkt. Die Trinität wird immer mehr zum absoluten Geheimnis, zur extrinsezistisch begründeten Ausnahme im Verbund unserer vernünftigen Rede über Gott.

Bibliographie

Quellen

- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, II, ed. R. Wielockx, Leuven University Press, Leuven 1983 (Opera omnia, 6).
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio, liber I, distinctiones 1-2*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 (Opera omnia, 2).

³⁴ Cf. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 483, ll. 16-20.

³⁵ Cf. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 467, ll. 21-26. In diesem Sinn ist jeder Gottgläubige ein „anonymer Christ“.

³⁶ Cf. FRIEDMAN 2010, pp. 98-100; zu Ockham: pp. 124-132 und FRIEDMAN 2013, pp. 601-662.

³⁷ Cf. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 470, ll. 2-4. Daher führt Ockham auch die Unterscheidung der Glaubensartikel nur auf eine „*distinctio signorum sive conceptuum sive vocum*“ zurück (Id., *Scriptum*, I, dist. 1, q. 5, ed. Gál, p. 471, ll. 17-18).

³⁸ Den Begriff verwendet FRIEDMAN 2010, p. 145 u.ö.

- IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum primum Sententiarum, prologus et distinctiones 1-7*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside C. Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1960 (Opera omnia, 16).
- GUILELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*, ed. G. Gál, Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 1967 (Opera theologica, 1).

Studien

- BECKMANN 1967 = J.P. BECKMANN, *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen*, Bouvier, Bonn 1967.
- CROSS 2005 = R. CROSS, *Duns Scotus on God*, Ashgate, Aldershot 2005.
- FRIEDMAN 2010 = R.L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- FRIEDMAN 2013 = R.L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, 2 voll., E.J. Brill, Leiden 2013 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1-2).
- KITANOV 2006 = S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment in Scholastic Theology and Philosophy: 1240-1335*, Helsinki 2006.
- MARSCHLER 2007 = T. MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez SJ in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Aschendorff, Münster 2007 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 71).

Abstract: The paper argues that the doctrine of John Duns Scot concerning the possibility that one can enjoy the divine essence apart from the persons in the beatific vision, is a consequent application of important metaphysical principles on trinitarian theology. This judgment can be confirmed by taking into account William of Ockham's rejection of the scotistic view.

Key words: John Duns Scotus; William of Ockham; Trinitarian Theology; Divine Essence; Divine Persons; Beatific Vision; Formal Distinction.

Thomas MARSCHLER
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Universität Augsburg
 Universitätsstraße 10
 D - 86159 Augsburg
 thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de