

VOLKER LEPPIN

Gebet und Gotteslehre

Der „Tractatus de primo principio“ von Johannes Duns Scotus

Die Diastase zwischen akademischer Theologie und gelebter Frömmigkeit scheint kaum irgendwann in der Geschichte der christlichen Theologie so groß wie in der Spätscholastik, auf die der Spott der Humanisten gemünzt war, wenn etwa Erasmus von Rotterdam in der *Laus stultitiae* über die Schulen des späten Mittelalters höhnte:

„Noch spitzer spitzen diese Spitzfindigkeiten die zahllosen Wege der Scholastiker – man fände sich rascher im Labyrinth zurecht als in dem Knäuel von Realisten, Nominalisten, Thomisten, Albertisten, Ockhamisten, Skotisten, und das sind erst noch nicht alle, nur die bekanntesten.“¹

Diese Wahrnehmung unterscheidet sich stark von dem, was man etwa bei Bernhard von Clairvaux, für dessen Theologie man mit Ulrich Köpf geradezu die religiöse Erfahrung in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken kann², oder anderen in das klösterliche Leben eingebundenen Theologen beobachten kann³. Die durchgreifende Aristotelisierung der Theologie und ihre universitäre Einbindung generierte eigene Fragehorizonte, deren Anbindung an religiöse Erfahrung nicht immer nachvollziehbar war.

Unter den von Erasmus genannten Schulhäuptern, die von sehr unterschiedlichem regionalem und zeitlichem Gewicht waren⁴, befand sich auch eines,

¹ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, 8 Bde., Lat.-dt. Bd. 2, Darmstadt 1975, 132–134: „*lam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae, ut citius e labyrinthis temet explices, quam ex involucris Realium, Nominalium, Thomistarum, Albertistarum, Occamistarum, Scotistarum, et nondum omnes dixi, sed praecipuas dumtaxat*“ (*Laus stultitiae*).

² ULRICH KÖPF, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux* (BHTH 61), Tübingen 1980.

³ Für das späte Mittelalter ist freilich auch an die von Berndt Hamm identifizierte Frömmigkeitstheologie als eine Art Gegenbewegung zur dominierenden Scholastik zu erinnern: BERNDT HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis* (BHTH 65), Tübingen 1982; DERS., *Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert*, in: Hans-Jörg Nieden u. Marcel Nieden [Hg.], *Praxis pietatis. FS Wolfgang Sommer*, Stuttgart 1999, 9–45.

⁴ Besonders breite Wirkung hatte Thomas von Aquin, die Wirkung Alberts bezog sich vor allem auf Köln, und Wilhelm von Ockham war wohl erst im ausgehenden 15. Jahrhundert, vor allem durch das Wirken von Gabriel Biel (s. zu ihm ULRICH KÖPF und SÖNKE

dem der Ehrenname des „Doctor subtilis“ zugewachsen war: Johannes Duns Scotus, der diesen Titel wohl vor allem aufgrund seiner feinsinnigen Lösung des Universalienproblems verdient hatte: Mit der *distinctio formalis* hatte er einen Weg gefunden, der von der einen Seite eingeforderten Realität des Allgemeinen ebenso gerecht zu werden wie der von der anderen Seite angemahnten Notwendigkeit, das Allgemeine nicht in einem gänzlich den einzelnen Entitäten vorgelagerten Raum zu verorten. Doch war Duns Scotus keineswegs nur der akademische Lehrer solcher Subtilitäten: Seiner Lebensform nach war er zunächst Franziskaner und insofern in die Spiritualität seines Ordens eingebunden. Auch wenn diese Einbindung nicht so deutlich nachvollziehbar ist wie etwa bei Bernhard, gibt es doch Spuren hiervon, die auffälligste in seinem *Tractatus de primo principio*.

Dieser Traktat dürfte um 1305 entstanden sein und basierte zum Teil auf Abschnitten aus der *Ordinatio* des Sentenzenkommentars von Duns Scotus: Etwa die Hälfte ist aus dessen *distinctiones* 2, 3 und 8 übernommen. Dabei stellt die Weise der Übernahme dieser Textstücke ein eigenes philologisches Problem dar: Abschreibefehler lassen vermuten, dass Duns diese Abschriften nicht selbst vorgenommen hat. Gleichwohl hat Duns Scotus den *Tractatus* in Randbemerkungen in der *Ordinatio* als seinen eigenen identifiziert, so dass er im Gesamtergebnis wohl als authentisch anzusehen ist⁵.

Der Traktat stellt eine Abhandlung über das *verum esse* dar, zeigt seine Stellung zwischen Theologie und Philosophie freilich von vorneherein in der Weise, dass Duns diese ontologische Themenangabe aus Ex 3,14 ableitet⁶. Die Behandlung dieses Themas erfolgt in vier Kapiteln: Die ersten beiden entfalten das philosophische Begriffsgerüst⁷. Das dritte Kapitel beweist mit ihrer Hilfe

LORENZ [Hg.], Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben. Beiträge aus Anlaß des 500. Todestages des Tübinger Theologen [Contubernium 48], Stuttgart 1998), zu übertragender Bedeutung in Tübingen und Erfurt aufgestiegen (s. ERICH KLEINEIDAM, Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil 2: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461–1521 [Erfurter Theologische Studien 22], Leipzig ²1992, 140; zu Biels Verhältnis zu Ockham s. VOLKER LEPPIN, In Ockhams Schule? Überlegungen zum Verständnis Gabriel Biels anhand seiner Begründung des Wissenschaftscharakters der Theologie, in: Günther Mensching [Hg.], De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter, Würzburg 2007, 185–197).

⁵ S. hierzu IOANNIS DUNS SCOTI *Tractatus de primo principio*/Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, hg. u. übers. v. Wolfgang Kluxen, Darmstadt ³1994, XIV.

⁶ Duns, *Tractatus* (wie Anm. 5), 2.

⁷ Zu einer stark auf die philosophischen Gehalte ausgerichteten Deutung des Duns Scotus s. MARILYN McCORD ADAMS (Hg.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca/N.Y. 1990; LUDGER HONNEFELDER (Hg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (STGMA 53), Leiden 1996; RICHARD CROSS, *Duns Scotus on God*, Aldershot 2005.

die Existenz eines ersten Prinzips, das vierte schließlich beweist dessen Vollkommenheiten und die Gleichsetzung mit Gott⁸.

Im ersten Kapitel entfaltet Duns zur Durchführung der Frage nach dem *esse* sechs Seinsordnungen (*ordines essentiales*). Leitendes Strukturprinzip dieser Darlegung ist die Zuordnung von Priorität und Posteriorität. Diese kann sich einerseits als Verhältnis eines Vorrangs gestalten, andererseits als Verhältnis von Abhängigkeit. Letzteres wiederum leitet über zu fünf unterschiedlichen Formen von Verhältnissen im Rahmen von Kausalität: Neben dem aristotelischen Vier-Ursachen-Schema benennt Duns eine in sich unterschiedene fünfte Form von Abhängigkeitsverhältnissen von verschiedenen Wirkungen zu einer gemeinsamen Ursache. Insgesamt also legt Duns sechs Zuordnungen von Priorität und Posteriorität zugrunde. Das zweite Kapitel dient im Wesentlichen dazu, durch innere Bezüge der Ordnungen aufzuweisen, dass sie in ihrer Zuordnung notwendig und in ihrer Gesamtzahl vollständig sind.

Das dritte Kapitel gebraucht dann nicht alle hier vorgestellten Ordnungen, sondern greift drei von ihnen heraus, nämlich die sogenannten äußeren Kausalitäten, Wirk- und Zielursache sowie das Verhältnis des Vorrangs, um nachzuweisen, dass innerhalb dieser Ordnungen jeweils eine Natur die schlechthin erste ist. Die Gründe für diese Auswahl ergeben sich aus dem weiteren Verlauf seiner Argumentation: Einerseits ist es klar, dass das Erste Prinzip nicht unter gegebenen Wirkungen zu finden sein kann, womit diese Ordnung selbstredend ausfällt. Aber zu den argumentativen Zielen gehört auch der Aufweis der Einfachheit Gottes und das heißt ausdrücklich, der Nichtzusammengesetztheit aus Materie und Form – damit scheiden auch diese beiden Ursachenreihen aus, und es bleiben nur die drei genannten Ordnungen.

Für die Wirkursache benutzt Duns das klassische Argument des ausgeschlossenen *regressus in infinitum*, nach dem es unmöglich ist, in der Ursachenreihe ins Unendliche fortzuschreiten. Da Duns so zu einer ihrerseits nicht verursachten Natur gelangt, spricht er ihr, weil sie von keinem anderen abhängig ist, Notwendigkeit aus sich selbst heraus zu. Da solche *necessitas essendi ex se* nicht mehreren Wesen zugleich zukommen kann, ist für ihn hiermit auch die Einzigkeit jener ersten Natur begründet. Und dieses Argument wird dann entscheidend für die Zusammenbindung der weiteren Argumentation: In Analogie zur Argumentation mit der Wirkursache kann Duns ganz knapp auch die Existenz von etwas als Erstem im Sinne der Zielursächlichkeit wie im Sinne des Vorrangs beweisen. Da aber diese Argumentation auch jeweils auf eine *necessitas essendi ex se* hinausläuft, diese aber nur jeweils einer Natur zugesprochen werden kann, muss das jeweils durch die drei unterschiedlichen

⁸ S. zu den Ausführungen zum Inhalt auch VOLKER LEPPIN, Johannes Duns Scotus, *Tractatus de primo principio*/Abhandlung über das erste Prinzip (um 1305), in: Christian Danz (Hg.), *Kanon theologischer Werke. 45 Schlüsseltexte im Portrait*, Darmstadt 2009, 91–97.

Wege Bewiesene identisch sein: Neben der Notwendigkeit kommt ihm also die Einzigkeit zu: „Alicui uncae et eidem naturae actu existenti inest triplex primitas in triplici ordine essentiali praedicto, scilicet effcientiae, finis, et eminentiae“⁹.

Das vierte Kapitel schließlich beweist als Vollkommenheiten Gottes seine Einfachheit, seine Unendlichkeit, Weisheit und seinen Willen. Der Einfachheit Gottes kam in der mittelalterlichen Argumentation besondere Bedeutung zur Unterscheidung von den zusammengesetzten Entitäten der geschöpflichen Welt zu. Insofern steht sie am Anfang des von Duns benannten Beweiszieles, und Duns beginnt das Kapitel auch mit einigen Ausführungen zur Einfachheit. Doch führt er diesen Beweisgang nicht bis zum Ziel des Nachweises der Einfachheit, sondern setzt nach einigen Klärungen noch einmal neu ein: mit der Unterscheidung von Willen und Verstand. Hier zeigt sich der eigene Akzent in Duns' Metaphysik und Theologie, denn innerhalb dieser Unterscheidung ist es wiederum der Willen, von dem aus er argumentiert. Und gerade hier wird deutlich, wie Duns an einer denkerischen Bewegung partizipiert, wie sie sich wenig früher bei Heinrich von Gent (gest. 1293) und eine Generation später bei Meister Eckhart (ca. 1260–1328) niederschlägt: einer zunehmenden Dynamisierung des Gottesbildes gegenüber der Gefahr einer stärker statischen Interpretation durch Aufnahme aristotelischer Ontologie¹⁰. Diese wird im *Tractatus* durch die Ableitungen des Duns gewissermaßen von innen heraus aufgebrochen. Denn nach der beschriebenen Entfaltung metaphysischer Grundüberzeugungen verlässt er diese nicht etwa, bricht aber wesentliche Inhalte durch Überlegungen, die offenkundig am biblischen Gottesbild geschult sind. Dies gilt insbesondere durch die Einfügung des Gedankens der Liebe: Aristotelisch gedacht ist der Bezug des ersten Prinzips als eines *primum efficiens* auf ein Ziel dieses Wirkens, einen *finis*. Der Bezug auf diesen *finis* aber ist, da es um ein Erstreben dieses Ziels geht, als Liebe fassbar – diese wiederum kann nicht bloß naturhaft gedacht werden, weil dies die Notwendigkeit des ersten Prinzips nur aus sich heraus in Frage stellen würde: Zu seiner Existenz gehört dann ja natürlicherweise schon ein Bezug auf ein anderes. Also kann dieser Bezug nur ein willentlicher sein, und damit wird der Wille zur Fundamentalkategorie zum Verständnis des *primum principium*, dieses seinerseits aber aus ontologischen Gründen nur in einer die Grenzen des Ontologischen überschreitenden personalen Weise fassbar: Der biblische Gott wird so aus sachlicher Notwendigkeit hergeleitet – auch wenn Duns dies sprachlich nicht explizit macht, ja, gerade bewusst nicht vom Glaubensbestand aus argumentiert: Ausdrücklich verweist er im Falle der Lehre von der

⁹ Duns, *Tractatus* (wie Anm. 5), 50.

¹⁰ S. hierzu VOLKER LEPPIN, Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts, in: Volker Leppin/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht* (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Bd. 1), Stuttgart 2007, 97–110.

Allmacht darauf, dass diese nicht in diesen, den Kontext des Traktats gehöre, sondern in den der Glaubenswahrheiten: Der Traktat also ist, auch dort, wo er Glaubenswahrheiten offenkundig den Boden bereitet, als in sich konsistenter metaphysischer Traktat gemeint und verstehbar – und damit geradezu die radikalste Infragestellung bisheriger intellektualistischer Metaphysiken, weil diese aus metaphysischen Gründen hinterfragt werden.

Der exponierte sachliche Vorrang des Willens im Gottesverständnis hat für das Weltverständnis fundamentale Folgen: „Aliquid causatur contingentem; igitur prima causa contingentem causat; igitur volens causat“¹¹. Die angesprochene Dynamisierung ist hier gerade als konsequente Antwort auf die in der Verurteilung des konsequenten Aristotelismus von 1277¹² betroffenen aristotelischen Lehren unmittelbar erkennbar: Zu den verurteilten Positionen hatte der Gedanke einer durchgängigen Kausalität der Welt im Sinne einer notwendigen Kausalität gehört, den die konsequenten Aristoteliker aus dem Werk des Stagiriten abgeleitet hatten. Indem Duns nun die kontingente und willentliche Verursachung an den Anfang stellte, war zwar nicht jede Form einer rational nachvollziehbaren Kausalität aufgehoben, aber das Vorzeichen war, darin dem biblischen Befund entsprechend, eines, das nicht Notwendigkeit und Zwang, sondern die freie Willensentscheidung an den – metaphysisch abgeleiteten – Anfang stellte. Die Ausführungen zum Willen gipfeln in dem Nachweis, dass das erste Prinzip sich selbst liebt – und erst in Entsprechung hierzu wird dann, unter ausdrücklichem Verweis auf Aristoteles' Metaphysik 12, auch das Verstehen als Sich-selbst-Verstehen entfaltet und abgeleitet: Der Duns'sche Primat des Willens bedeutet nicht, wie es gelegentlich in seiner Einordnung als „Voluntarismus“ kritisch mitschwingt, eine antirationale Zuspitzung, sondern bewegt sich durchaus in einem harmonischen Zusammenhang mit dem Verstehen, doch so, dass dieses zwar zum Wesen des ersten Prinzips gehört, nicht aber dessen entscheidende Charakteristik darstellt. Freilich bleibt der Verstand auch im Duktus des Traktates von großer Bedeutung, denn über den Gedankengang, dass es unendlich viel zu Verstehendes gibt, Gott aber alles versteht, leitet Duns ab, dass dann auch sein Verstand und damit er selbst unendlich sein muss, also eine weitere Vollkommenheit. Aus dieser Unendlichkeit aber folgt die eingangs angesprochene umfassende Einfachheit, denn wäre Gott nicht einfach, sondern zusammengesetzt, müsste er entweder aus endlichen Teilen zusammengesetzt sein – das könnte aber kein unendliches Ganzes ergeben –, oder aus unendlichen Teilen, dann wäre aber das Ganze nicht größer als die Teile. Mit diesen Beweisgängen hat Duns die

¹¹ Duns, *Tractatus* (wie Anm. 5), 68.

¹² S. hierzu Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris (*excerpta classica* 6), hg. v. Kurt Flasch, Mainz 1989; ROLAND HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (*PhMed* 22), Löwen 1977.

eingangs des Kapitels angesprochenen Vollkommenheiten der Einfachheit, Unendlichkeit und der als Verstand interpretierten Weisheit aus der Wurzel des Willens heraus abgeleitet und diesem eine ungewohnte Zentralstellung in der Metaphysik gegeben.

Allerdings lässt der konsequent metaphysische Charakter der Argumentation, insbesondere die erwähnte Gegenüberstellung der Argumentation zu den Glaubenslehren die Frage aufwerfen, wie es möglich ist, dass ein Text, der dem Inhalt nach – besondere – Metaphysik sein will und der Form nach ein Traktat, durch Gebetsformeln durchsetzt ist. Tatsächlich finden sich im *Tractatus* sechs Gebete, und zwar an hervorgehobenen Stellen: jeweils zu Beginn eines Kapitels und im dritten und vierten Kapitel auch am Ende, wobei das letzte Gebet zwischenzeitlich unterbrochen wird, so dass man streng genommen sogar von sieben Gebeten sprechen könnte, damit freilich den Duktus der Dunsschen Redeweise verfehlte. Für das Gesamte des Traktates heißt dies, er beginnt und endet mit einem Gebet – und damit liegt hier eine Textform vor, die unmittelbar an einen anderen berühmten theologischen Text des Mittelalters, das *Proslogion* Anselms erinnert, das bekanntlich ebenfalls mit einer Anrufung Gottes – streng genommen mit einer in ein Gebet übergleitenden Selbstermunterung¹³ zur Betrachtung Gottes – beginnt und mit einem Gebet endet¹⁴. Das letzte Wort des Dunsschen *Tractatus* ist dasselbe wie das des *Proslogion*: „Amen“¹⁵. Es liegt auch nahe, anzunehmen, dass Duns die Gebetsform eben bei Anselm kennengelernt und von hier übernommen hat. Hierfür spricht nicht allein die Tatsache, dass Duns mit der Lehre von Gottes Existenz und Eigenschaften ja rund zweihundert Jahre nach dem *Proslogion* dessen Themen neu aufgreift, sondern er benennt auch explizit Anselm und variiert dessen Gottesbeweis¹⁶. Damit ist eine intertextuelle Verbindung geschaffen, die deutlich macht, dass Duns weiß, in welcher Tradition er steht und dies auch nach außen kenntlich machen will.

Dennoch ist der Umgang mit dem Zusammenhang von Gebet und Gotteslehre bei Duns nicht einfach eine Nachahmung Anselms, sondern folgt einer eigenen sprachlichen Anordnung, in deren Zusammenhang es besonders auffällig ist, in welcher Weise Duns das Gebet mit seinem argumentativen Text verbindet. Um dies deutlich zu machen, sollen im Folgenden die Markierungen benannt werden, durch die Duns eine solche Verbindung jeweils herstellt:

1. Kapitel, Anfang: Das Gebet, das zu Beginn des ersten Kapitels und damit des gesamten Traktates steht, ist dreigeteilt: Es beginnt (A) mit der Hoffnung

¹³ Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, hg. v. Franz S. Schmitt, Bd. 1, Seckau 1938 (= Stuttgart/Bad Cannstatt 1984), 97,3–10.

¹⁴ ANSELM, Opera I, 98,1–100,19; 121,14–122,2.

¹⁵ DUNS, Tractatus (wie Anm. 5), 130; Anselm, Opera I (wie Anm. 13), 122,2.

¹⁶ DUNS, Tractatus (wie Anm. 5), 104.

auf Gewährung von Glauben und Einsicht für den Beter: „Primum rerum principium mihi ea credere, sapere ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras.“ . Dann folgt (B) eine Erinnerung an die Selbstoffenbarung Gottes gegenüber Mose am Sinai, die endet mit der Feststellung: „Hoc si mihi esset possibile scire vellem“¹⁷. Schließlich (C) wendet sich Duns an Gott mit der Bitte, ihm bei seinem Forschen hilfreich zu sein, und exponiert die Fragestellung des Traktates, indem er nach dem *ens*¹⁸, „quod de te praedicasti“ fragt – die ontologische Fragestellung wird also unmittelbar aus dem Gebet heraus entfaltet. Auffällig an der so gewählten Gebetsformel sind allerdings die unterschiedlichen Redeweisen: A spricht Gott nicht direkt an, ja benutzt nicht einmal den Begriff „*Deus*“, sondern „*primum rerum principium*“ und drückt den an dieses *principium* gerichteten Wunsch nicht in der direkten Anrede- und Bitteform, sondern als Konjunktiv aus. Damit entsteht ein höchst artifizierter Einstieg, in dem dem Leser schon bewusst ist, dass das genannte *principium* ein solches ist, das interagieren kann: Von ihm wird ein *concedere* ausgesagt. Obwohl die abstrakte Benennung also die Personalität kaum kaschiert, bleibt Duns durch die konjunktivische Form in einem abstrakten Modus, der den philosophischen Traktat tatsächlich mit einer philosophisch lautenden Formulierung beginnen lässt, diese aber durch die faktische Gebetsform des Konjunktivs sogleich untergräbt – und dieses Untergraben dann durch das direkte Gebet in B deutlich macht: Hier geht Duns zur biblischen Grundlage seiner Argumentation über, indem er das „Ego sum qui sum“ aus Ex 3,14 auf das philosophisch reflektierte „*esse*“ deutet und so die Grundlage für die weiteren ontologischen Reflexionen schafft. Eben dies ist dann in C die Voraussetzung für die wiederum unmittelbar an Gott gerichtete Bitte um Hilfe bei der Untersuchung von *esse* und *ens*. Letzteres leitet dann unmittelbar in die folgenden Ausführungen über, in denen Duns die Bestimmungen des *ens* darlegt.

2. *Kapitel, Anfang*: Streng genommen steht das Gebet im zweiten Kapitel nicht ganz am Anfang, sondern das Kapitel wird mit einer Ankündigung des folgenden Beweisganges eröffnet. Erst darauf spricht Duns wiederum Gott als den Herrn an und leitet in diesem Gebet aus Augustins De Trinitate I,1 im Rahmen des Gebets einen seinem Beweisziel ähnlichen Satz ab. Ähnlich dem augustinischen Satz „*Nulla omnino res est quae seipsam gignat ut sit*“ habe Gott dem Menschen die Wahrheit eingepägt: „*nulla omnino res essentialem*

¹⁷ Ein Teil der Handschriften ergänzt nach „hoc“: „credo, hoc“. Dass diese Ergänzung „vom Sinn her notwendig“ sei, wie der Hg. in Duns, Tractatus (wie Anm. 5), 2, erklärt, ist nicht zwingend, auch wenn der knappere Textbefund eine gewisse Härte enthält.

¹⁸ Grundlegend zu diesem Begriff bei Duns: LUDGER HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (BGPhThMA. N.F. 16), Münster ²1989.

*ordinem habet ad se.*¹⁹ Der Übergang aus der Gebetssprache in die philosophische Argumentation ist also etwas anders als im ersten Kapitel: Hatte dieses aus einem Offenbarungssatz das Vokabular zur philosophischen Argumentation abgeleitet, so wird nun ein Kirchenvatersatz in Entsprechung zu einem offenbar als dem Menschen selbstverständlich mitgegebenen philosophischen Prinzip gesetzt. Die damit vollzogene Eigenständigkeit des philosophischen Arguments wird freilich nicht als Entgegensetzung zum Gebet verstanden. Zwar gerät Duns von der genannten philosophischen Überzeugung aus immer stärker in die philosophische Argumentation, flicht in diese aber ein „*te Deo duce*“ ein²⁰, durch das er signalisiert, dass auch die philosophische Argumentation sich letztlich Gottes Hilfe verdankt. Intertextuell ist es wiederum bemerkenswert, dass es zu dieser Formulierung eine Entsprechung bei Anselm gibt, der ja erklärte, dass er, nachdem er infolge des Gebetes zu einem Beweis Gottes gekommen ist, nun „*te illuminante*“²¹, nicht anders könne, als Gottes Existenz einzusehen. Auch hier handelt es sich um ein Ineinander von argumentativ-abstrakter und konkret-anredender Sprache, das den Status des Arguments als gottverdankt deutlich macht.

3. *Kapitel, Anfang*: Das Gebet, das hier steht, ist ganz knapp, freilich wiederum in seinem Ineinander von biblischer Begründung und metaphysischer Argumentation bemerkenswert:

„Domine Deus noster, qui te primum esse ac novissimum praedicasti, doce servum tuum, te esse primum efficiens et primum eminens finemque ultimum ostendere ratione, quod certissima fide tenet.“²²

Ähnlich wie im ersten Kapitel geht Duns also von einer biblischen Prädikation – Apk 22,13 – aus, um diese dann sehr gezielt in philosophische Sprache umzusetzen. Der Übergang ist dabei nicht ganz so unmittelbar möglich, wie es beim „*esse*“ im ersten Kapitel der Fall war, sondern nun werden *primum* und *novissimum* weiter spezifiziert, wobei insbesondere die Benennung des *primum* als *efficiens* deutlich macht, dass es um den Übertritt in das aristotelische Begriffs- und Denkgerüst geht. Duns dürfte durchaus bewusst gewesen sein, dass er hiermit eine Deutungsverschiebung vornahm – jedenfalls hat er in einem anderen Falle, nämlich dem seines Umgangs mit der *ratio Anselmi* sein entsprechendes Vorgehen durchaus explizit benannt und von einem *colorari* gesprochen²³, das er an diesem Argument vornehme, einer gewissen Verschiebung also, die, so der Eindruck seiner Argumentation, den eigentlichen

¹⁹ DUNS, Tractatus (wie Anm. 5), 10.

²⁰ DUNS, Tactatus, 12.

²¹ ANSELM, Opera I (wie Anm. 13), 104,6.

²² DUNS, Tractatus, 32.

²³ DUNS, Tractatus, 104.

Sinn des Veränderten deutlicher hervorhebe, als dies in der ursprünglichen Formulierung der Fall war. Ebenso also erfolgt auch hier der Übergang aus biblischer und philosophischer Sprache im Modus des Kolorierens. Dieser Modus unterscheidet die hier vorliegende Gebetsverwendung aber nur graduell von der im ersten Kapitel: In beiden geht es um eine konzeptuelle Übernahme der Gebetsprache in die philosophische – im Unterschied zu der bloßen Analogiebildung zwischen Kirchenväter- und Philosophensprache im zweiten Kapitel.

3. *Kapitel, Ende*: Das Gebet am Ende desselben Kapitels hat demgegenüber den Charakter der Doxologie. Gott wird hier als der genannt, der alles geordnet hat, und ausdrücklich im Gebet hinzugesetzt: „Unde absurdum fuit philosophantibus ordinem ab aliquo movere“²⁴. Ging es bei den anderen Gebeten um einen denkerisch-logischen Zusammenhang, in dem der Offenbarungstext zur philosophischen Sprache hinleitete, wird hier ein ontologischer Zusammenhang hergestellt, nach dem es die Ordnungsleistung Gottes selbst ist, die das Denken der Philosophen hervorruft, das hierdurch wiederum seinerseits als angemessen gewürdigt wird. Noch charakteristischer ist dann aber, dass das eigentliche Beweisziel des Kapitels in die Gebetsform gekleidet und innerhalb dieser Form noch weiter argumentativ entfaltet wird:

„Est ergo aliquod ens prius non posterius, et ita primum; et aliquod posterius et non prius; nullum autem quin vel prius vel posterius. Tu es unicum primum, et omne aliud a te posterius est te, sicut in triplici ordine, ut potui, declaravi.“²⁵

Man könnte hier von einem doxologischen Argument oder einer argumentativen Doxologie sprechen: Duns lässt die Genera seines Textes ineinander fließen, macht die metaphysische Arbeit zum Bestandteil der Spiritualität.

4. *Kapitel, Anfang*: Dieses Gebet hat die einfachste Struktur: Duns erklärt hier sein Vorhaben im vierten Kapitel: den Aufweis der Vollkommenheiten Gottes und leitet diese durch einen Glaubenssatz ein: „*Credo te simplicem, infinitum, sapientem et volentem*“²⁶. In der begriffsgeschichtlichen Analyse wäre im Einzelnen zu differenzieren, wie weit diese Eigenschaften der Glaubenssprache oder der philosophischen Tradition entstammen – für Duns sind sie Teil des Bekenntnisses, und damit entspricht der Ausgangspunkt in etwa dem zu Beginn des ersten Kapitels: Duns will direkt sprachlich von einem Glaubenssatz in die Argumentation übergehen. Zugleich markiert er aber deutlich seinen methodischen Anspruch. Ausdrücklich will er nicht in einen Kreisschluss verfallen, sondern analysiert zunächst rein begrifflich die Eigen-

²⁴ DUNS, Tractatus, 58.

²⁵ DUNS, Tractatus, 58.

²⁶ DUNS, Tractatus, 60.

schaften, ehe er sie auf Gott überträgt. Inwieweit diese Ankündigung noch Teil des Gesprächs ist oder schon zu den folgenden Ausführungen gehört, lässt sich nicht eindeutig sagen. Es fehlt in ihr die direkte Ansprache an Gott, aber durch ein „et quia“ ist sie sehr eng an das Vorhergehende angeschlossen.

4. *Kapitel, Ende*: Mit diesem Gebet beendet Duns nicht nur das vierte Kapitel, sondern den gesamten Traktat. Entsprechend umfangreich und artifiziel ist es geraten. Wie erwähnt, zerfällt es in zwei Teile. In einem ausführlichen zieht Duns eine Summe des Traktates und preist die Eigenschaften Gottes (A). Es folgt ein argumentativer Abschnitt, der als krönenden Abschluss der gesamten Argumentationskette die Einzigkeit Gottes beweist (B), und schließlich eine knappe Schlussdoxologie als zweiter Teil des Gebets (C). Der Abschnitt A steigert sich von Eigenschaft zu Eigenschaft Gottes, wobei Duns betont, dass es sich hier um diejenigen Eigenschaften handelt, die den Philosophen bekannt sind²⁷. Das Gebet knüpft also inhaltlich ganz an Traktatinhalt und -methode an und changiert insofern zwischen biblisch-liturgischer und abstrakt-philosophischer Sprache: Duns geht aus vom Preis Gottes als *primum efficiens*, als das ihn das dritte Kapitel erwiesen hat, steigert sich dann zu seiner Existenzform als *vita nobilissima* und in diesem zur *beatitudo*. Duns hat, indem er diese benennt, den Kontext der den Philosophen bekannten Eigenschaften Gottes nicht verlassen, ja, er fasst den gesamten Zusammenhang als „*praedicta, de te a philosophis praedicata*“²⁸ zusammen, auf deren Behandlung im vorliegenden Traktat die Behandlung der den Glaubenden erkennbaren Eigenschaften in einem weiteren Traktat folgen soll²⁹. Noch die Seligkeit also gehört in den Bereich des philosophisch Erkennbaren, und dies durch die besondere Bestimmung, die Duns ihr gibt: Selig ist Gott, „*quia tu es comprehensio tui ipsius*“³⁰. Diese Beobachtung ist auch deswegen wichtig, weil Duns die weiteren umfänglichen Steigerungen der Eigenschaften Gottes bis dahin führt, dass in Gott eine wahre Erkenntnis von allem seiner eigentlichen Bestimmung nach erfolgt und damit Gottes Wesen zur „*perfecta ratio cognoscendi*“ für alles wird³¹. Die schon Ende des dritten Kapitels angedeutete logische Zuordnung, dass Gottes Sein jegliche Erkenntnis des Menschen bedingt und ermöglicht, wird also auch in diesem Gebet erfüllt, das damit jenseits des liturgischen auch wiederum einen argumentativen Zweck erfüllt: Das Gebet leitet die Begrenztheit des philosophischen Wissens, sein Angewiesensein auf Gott als den geglaubten Grund aller Wahrheit her und macht da-

²⁷ DUNS, Tractatus, 124.

²⁸ DUNS, Tractatus, 126.

²⁹ DUNS, Tractatus, 126.

³⁰ DUNS, Tractatus, 124.

³¹ DUNS, Tractatus, 126.

durch sprachlich wie denkerisch deutlich, dass die Welt des Glaubens und des philosophischen Wissens nicht auseinandergerissen werden kann, sondern aufs engste zusammengehört. Diese enge Zusammengehörigkeit wird dann in der argumentativen Unterbrechung, Teil B des Gebetsschlusses von Kapitel 4, auf beinahe noch frapperendere Weise ausgedrückt. Der in diesem Zusammenhang zu beweisende Satz lautet nämlich: „Quod scilicet unus Deus sis, quem non est alter, sicut per Prophetam dixisti“³². Ein Satz in der zweiten Person Singular also, Teil einer Anrede an Gott, wird zum zu beweisenden Satz – Gebets- und Denksprache also werden nicht auf rein konzeptueller Ebene miteinander verzahnt, sondern unmittelbar ineinander geblendet, die literarischen Genera lösen sich ineinander auf. So ist es ganz konsequent, dass auf das Argument wiederum ein kurzes Gebet, C, folgt, das mit dem Preis „es benedictus in saecula“ ausläuft³³.

Überblickt man diese unterschiedlichen Weisen, auf die Duns Scotus in seinem *Tractatus* Gebete verwendet, so sind drei unterschiedliche Typen erkennbar: 1) Das Nächstliegende und Häufigste ist die konzeptuelle Verwendung von Begriffen der Gebetsprache im philosophischen Argument. Dies begegnet beim ersten Gebet des Traktates wie auch zu Beginn des vierten Kapitels. Eine nur leichte Variante hierzu bildet die „Kolorierung“ zu Beginn des dritten Kapitels. 2) Eine Abweichung hiervon stellt die bloße Analogiebildung zu Beginn des zweiten Kapitels dar: Die Begriffe Augustins werden nicht einfach übernommen, sondern sein Argument wird in Analogie zu dem philosophisch zugänglichen Argument gesetzt. 3) Der interessanteste Fall ist das, was ich oben als „argumentative Doxologie“ eingeführt habe. Hier geht es nicht um eine Übernahme von Begriffen, sondern das Gebet schwingt sich selbst zum Argument auf, dieses wiederum wird Teil des Gottespreises. Das literarische Genre des Traktates wird damit ebenso gesprengt, wie das Gebet seinen üblichen sprachlichen Duktus verlässt. Das übliche Vertrauen, dass eine bestimmte literarische Form mit einer bestimmten sprachlichen Fassung in eins geht, wird getrogen und überboten: Gebet und philosophisches Argument werden eins.

Diese Beobachtung wirft rasch die billige Frage auf, ob dies zu Lasten der Theologie oder der Philosophie gehe, wie sie bislang vor allem am Beispiel Anselms von Canterbury diskutiert wurde. Dabei hat sich die Anselm-Deutung von Karl Barth³⁴ längst als unzureichend erwiesen, die Anselm unterstellte, das philosophische Argument nur zur Entfaltung des Glaubens zu nutzen – zu offenkundig ist Anselms Vertrauen darauf, dass das Argument auch

³² DUNS, *Tractatus*, 128.

³³ DUNS, *Tractatus*, 130.

³⁴ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zollikon ²1958.

ohne den Glauben Bestand hätte³⁵. Barth war mit dieser für sein eigenes Denken ungeheuer produktiven Fehldeutung selbst Opfer jener modernen Trennung von Philosophie und Theologie, der seine Pendants gleichfalls unterliegen, sofern sie einen rein philosophischen Charakter des Anselmschen Beweises herausstreichen wollen. Anselm und Johannes Duns Scotus kennen zwar Unterscheidungen von *ratio* und *fides*, Duns weiß auf der Basis der mittelalterlichen Universität und ihrer Aristotelesrezeption auch von einer Unterscheidung von Philosophie und Theologie – doch ist die Unterscheidung keineswegs in jener Schärfe markiert, die die neuzeitliche Philosophie unter Einschluss ihrer restaurativen Variante in der Neuscholastik gerne den Gegenständen zuschreiben wollte. Das Zuordnungsverhältnis ist dabei im Einzelnen sehr unterschiedlich gewesen. Für Duns Scotus ergeben die vorangehenden Darlegungen, dass Vorstellungen, er habe sich in glaubensfernen Subtilitäten verloren, seinen Denkstil nicht treffen. Der *Tractatus* belegt, dass Gebet und Denken einen einmütigen Vorgang darstellen, dessen gemeinsamer Grund in Gott selbst liegt. Von ihm her erschließt sich die Wirklichkeit im Gebet und im Denken, das Denken vertieft das Gebet, das Gebet eröffnet den Weg zum Denken – das eine nimmt dem anderen nichts an Würde und Gewicht, sondern sie ergänzen einander. Der letzte Schlüssel für diese Zusammengehörigkeit aber liegt nicht in der systematischen Konstruktion eines Zusammenhangs, sondern in der Lebenswirklichkeit des Verfassers. Wer wie Duns Scotus in den Lebenszusammenhang eines Franziskanerkonvents eingebunden war, lebte in der Welt des Gebets, auch dort, wo er als franziskanischer Lehrer auftrat, und er blieb Lehrer auch dort, wo er betete. Diesen Zusammenhang hat er nicht immer deutlich zu erkennen gegeben. Der *Tractatus de primo principio* aber ist von ihm durchdrungen.

³⁵ „*Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*“ (ANSELM, Opera I, 104,5–7).