

# Die unmittelbare Gottesschau und das menschliche Wissen der Seele Christi bei Johannes Duns Scotus

## *The Immediate Vision of God and the Human Knowledge of the Soul of Christ according to John Duns Scotus*

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

### *Zusammenfassung / Abstract*

Die Quaestiones 1–4 der 13. Distinctio im III. Buch des Sentenzenkommentars, den Johannes Duns Scotus in Oxford und Paris verfasst hat, behandeln die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wissen der Seele Christi, die durch den Status der beständigen Gottesschau (*visio*) nicht nur über die Erkenntnis von natürlichem Wissbarem, sondern auch von Objekten verfügt, die sie im Wort schaut. Für Scotus beherrscht die unaufhebbare Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem, die in der hypostatischen Union der beiden Naturen aufrecht bleibt, auch die Erkenntnisweise Christi:

Der menschliche Erkenntnisakt kann nicht einfachhin mit der göttlichen Erkenntnis des Wortes identisch sein, auch wenn die Seele Christi aktuell alle Dinge im Verbum sieht, genauso wie sie das Wort selbst *sub ratione infiniti* schaut. Dem Verstand Christi muss jedwede Vollkommenheit eigen sein, die nur immer einem geschaffenen Intellekt zukommen kann. Doch hebt die Erkenntnis aller Dinge in ihrer eigenen objektiven Realität nicht die Begrenztheit und Endlichkeit eines geschaffenen Vermögens auf. Christus erkannte die Dinge mit abstraktiver und intuitiver Erkenntnis. Dabei führt die abstraktive Erkenntnis nicht zur Erfassung der Dinge in ihrer Singularität und Kontingenz. Daher war er auf die intuitive Erkenntnis verwiesen, die eine Präsenz des Objektes in seiner aktuellen Existenz verlangt.

Und auf dieser Ebene zeigt sich die Notwendigkeit, dass Christus in seinem Erfahrungswissen, dessen Erwerb an die Sinneswahrnehmung gekoppelt ist, durch Lernen voranschritt. Gerade in der Aneignung von menschlichem Erfahrungswissen zeigt sich, dass Christus *viator* mit uns war. So drückt sich das chalcedonische »Unvermischt und »Ungetrennt« für Scotus darin aus, dass die menschliche Verstandestätigkeit Jesu und das schöpferische Erkennen des Logos zwei inkommensurable Größen sind, die nicht in die Einheit eines einzigen »Bewusstseins« verschwimmen.

The »Quaestiones« 1–4 of the 13th »Distinctio« in the III. book of the »Commentary of Centences«, which was written by John Duns Scotus in Oxford and Paris, examines the relation of divine and human knowledge of the soul of Christ, which has due to the status of a permanent vision of God not only a natural cognition, but also about objects, she sees in the Word. For Scotus the uncancellable difference between divine and human, remaining valid in the hypostatic Union of both natures, rules over the cognitive act of Christ.

The cognitive act of human cannot simply be identical with the divine knowledge of the Word, even though the soul of Christ sees everything in the Word, just as she sees the Word itself *sub ratione infiniti*. The intellect of Christ must own every perfection whatsoever any created intellect could possess. But the cognition of all things in their own objective reality does not suspend the limitation and finiteness of a created faculty of cognition. Christ recognized everything by way of an abstractive and intuitive cognition. Thereby does the abstractive cog-

nition not lead to recognition of objects in their singularity and contingency. Therefore Christ depended on an intuitive cognition, which demanded a presence of the object in its actual existence.

And on this level appears the necessity, that Christ in his experimental cognition, whose acquirement is linked to the sensation, progressed by learning. It shows precisely in the acquirement of human knowledge based on experience, that Christ was *viator* with us. Thus for Scotus the Chalcedonian definition »without confusion or change, without division or separation« is expressed in such a manner, that the human understanding of Jesus and the creative knowledge of the Word are incommensurable dimensions; they cannot be fused in the unity of one single »consciousness«.

Die Studie liest die Quaestiones 1–4 der *Lectura* III, *distinctio* XIV, die sich mit dem Wissen Christi als Mensch befasst, und bietet einen kurzen Kommentar auf der Basis der Erkenntnislehre des Scotus. Obwohl die parallelen Texte in der *Ordinatio* gewissermaßen den »reiferen« Text bieten, gehe ich hier von der in Oxford entstandenen *Lectura* aus, die den ersten Kommentar des Scotus über die Sentenzen des Petrus Lombardus bildet und die in der Forschung weniger Beachtung gefunden hat. Bei der vergleichenden Lektüre der entsprechenden Texte in der *Ordinatio* konnte keine wesentliche Abweichung von der dort vorgetragenen Lehrmeinung gefunden werden. Wo die *Ordinatio* eine wichtige Ergänzung des Gedankengangs bietet, wird dies angeführt.

Mit der Behandlung des Themas unter theologischer Rücksicht betrete ich insofern Neuland, als es darüber bislang keine eigene Studie gibt. Eine Übersetzung ins Spanische bietet Alejandro Villamonte, der dem Text einen Kurzkommentar voranstellt.<sup>1</sup> Ganz kurz wird die differenzierte Lehrmeinung des Scotus von Marcel Nieden in seiner Studie über die Christologie Cajetans erwähnt.<sup>2</sup> Außerdem geht Ludger Honnefelder in seiner Studie »*Ens in quantum ens*« verschiedentlich auf diese Texte ein, um im Rahmen der Darstellung der Erkenntnislehre den philosophischen Gedanken daraus abzuheben<sup>3</sup>; das Gleiche gilt für Michal Chabada mit seiner Studie über die intuitive und abstraktive Erkenntnis bei Duns Scotus.<sup>4</sup>

## 1. Einleitung

Wegen anhaltender monophysitischer Tendenzen in der Christologie haben bereits die Kirchenväter die ungeschmälerte menschliche Realität Christi herausgestellt. Es

<sup>1</sup> Vgl. Beato Juan Duns Escoto, *Jesucristo y María* (*Ordinatio* III, *Distinctiones* 1–17; *Lectura* III, *Distinctiones* 18–22), übers. von Alejandro Villamonte (BAC) Madrid 2008, 216–244.

<sup>2</sup> Vgl. M. Nieden, *Organum Deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan* (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, 62) Leiden 1997, 146–150.

<sup>3</sup> bei L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhThMA.NF, Bd. 16) Münster 1979, 233ff.

<sup>4</sup> Vgl. M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant* (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität, Bd. 18) Mönchengladbach 2005, 88–97.

galt zu verhindern, dass die menschliche Gestalt Jesu wegen seines Gottseins mythologisch überhöht wurde.

Bei den frühen alexandrinisch geprägten Vätern wird das Wissen Jesu weitgehend als ein göttliches Wissen verstanden. Augustinus stellt die Möglichkeit eines Nichtwissens und eines Fortschrittes im natürlichen Wissen Jesu in Abrede. Nur bei den Antiochenern war man geneigt, ein solches anzunehmen. Ohne große Differenzierung wurde das geschaffene Wissen Christi, das er mit menschlichem Erkenntnisvermögen erwirbt mit dem ungeschaffenen Wissen Gottes, in dem Gott sich selbst und alle Dinge sowie die schöpferischen Urbilder aller Dinge auf vollkommene Weise erkennt, in etwa gleichgesetzt.

Für mittelalterliche Theologen war es eine unhintergehbare, aus der Offenbarung hervortretende Tatsache, dass Christus, dessen menschliches Geistesleben nach der chalcedonischen Vorgabe des »unvermischt« und »unvermindert« eine Eigenständigkeit gegenüber dem göttlichen Logos besitzt, nichtsdestotrotz eine unmittelbare Schau des göttlichen Wortes und der in ihm vorhandenen Dinge besaß. Die Fragen, die sich daraus ergeben, betreffen die Vereinbarkeit dieser *visio* mit der Integrität der endlichen menschlichen Natur und deren intellektueller Vollzüge, als auch den Umfang des menschlichen Wissens Christi bzw. dessen aus der bejahten Endlichkeit resultierende Beschränkung.

Schon Bonaventura war der Intuition gefolgt, die aristotelische Philosophie habe sich der Einsicht verschlossen, dass das Wort der denkende Grund des Vielen sei, in dem Einheit und Vielheit zusammenfallen. Damit hat er die Grenzen der aristotelischen Philosophie in den Blick genommen, wodurch sich ein großes philosophisches Forschungsfeld öffnete, das Duns Scotus betrat und bearbeitete. Die Beschäftigung mit den Grenzen philosophisch wissenschaftlicher Erkenntnis brachte Scotus dazu, neben der abstraktiven Wesenserkenntnis eine intuitive Erkenntnis anzunehmen, die die Dinge, sofern sie real gegenwärtig sind, in ihrer singulären Existenz erfasst. Die Differenz zwischen beiden Erkenntnisarten spiegelt sich in jenen Quaestionen der *Lectura* und *Ordinatio*, in denen Scotus das Wissen Christi, das wegen der unmittelbaren Schau des Wortes jenes der übrigen Menschen bei weitem übertrifft, behandelt.

Es geht mir hier darum, die von Duns Scotus entwickelte Behandlung des Themas, wie er sie in seiner *Lectura* vornimmt, darzustellen.<sup>5</sup> Dabei wird ein besonderes Augenmerk darauf zu legen sein, wie er die getroffene Unterscheidung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis in diesem theologischen Kommentar zur Anwendung bringt. Welches sind die Implikationen der ständigen Gottesschau (*visio Verbi*), so wie sie Scotus im Hinblick auf die menschliche Erkenntnis Christi argumentativ entwickelt?

<sup>5</sup> Duns Scotus behandelt das Thema in seiner *Lectura*, dist. XIV. q. 1–4 (Ed. Vat. XXI, Rom 2003). Parallele Überlegungen aus der *Ordinatio* werden hier nur zum Vergleich herangezogen: *Ordinatio*, dist. XIV. q. 1–4 (Ed. Vat. IX, Rom 2006).j

## 2. Erste Quaestio: Konnte das Verstehen Christi unmittelbar und formal durch die Schau des Wortes – die vollkommenste für ein Geschöpf mögliche – perfektioniert werden?

In der ersten Quaestio geht Scotus zunächst von der »Möglichkeit« aus, dass Jesus die absolut vollkommenste Wissenschaft und Erkenntnis besaß, um von da aus auch deren reales Vorhandensein bei ihm zu erweisen. Entscheidend ist in seiner Argumentation die Konvenienz, dass es so sei; sie wird anhand der goldenen Regel der scotischen Christologie entwickelt: nämlich dass man der Menschheit Christi die höchste übernatürliche und natürliche Vollkommenheit zuschreiben muss.

Die Konvenienz, die den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit begründen soll, beruht vor allem daraus, dass Jesus erwählt und prädestiniert wurde, derjenige zu sein, der die Trinität in höchstem Maße liebt und verherrlicht. Um diese lauteutische Wirksamkeit zu entfalten, sollte er mit der höchst möglichen Erkenntnis und Liebe, wie sie einem Geschöpf überhaupt nur möglich ist, ausgestattet werden. In seiner Selbstentäußerung (Kenose) hat Christus – um unseretwegen, die zu erlösen er gekommen ist – jene menschlichen Begrenzungen, die zu unserer Erlösung dienlich waren, angenommen.

„Aber Christus hat keinerlei Unkenntnis angenommen, gemäß dem Magister der Sentenzen.«<sup>6</sup>

Geläufig ist die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis im Wort (*scientia divina*), dem eingegossenen Wissen (*scientia infusa*) und dem Erfahrungswissen (*scientia experimentalis*), wie sie etwa bei Thomas von Aquin zum Ausdruck kommt, wenn er schreibt: »In Christus konnte nichts Neues sein hinsichtlich seines göttlichen Wissens, da er die Dinge im Wort erkannte; auch nicht hinsichtlich des menschlichen Wissens (*scientia humana*), durch das er die Dinge durch eingegossene Bilder erkannte; es konnte aber für ihn etwas neu und ungewohnt sein hinsichtlich seines Erfahrungswissens, durch das ihm täglich etwas Neues begegnen konnte.«<sup>7</sup>

In seinem Maximalismus in Hinblick auf die Vollkommenheiten Christi steht Scotus in Gesellschaft der mittelalterlichen Theologen. Er behandelt das Thema sehr nuanciert. Bei allem, was er hier vorträgt, möchte er jedoch lediglich zu Konklusionen kommen, die den Charakter des Wahrscheinlichen besitzen.

Die anfangs gestellte Frage der ersten Quaestio: Konnte es sein, dass der menschliche Verstand unmittelbar und formal die Vision des Wortes besaß, und zwar auf vollkommenste Weise, wird klar bejaht: Christus erfreute sich des höchsten Genusses (*fructio*) wie er einem Geschöpf überhaupt nur möglich ist.<sup>8</sup> Ein solcher hat aber die höchste Schau zur Voraussetzung. Sie muss auch unmittelbar sein, denn jedes passive Vermögen ist durch einen Akt, zu dem es in Potenz ist, unmittelbar zu vervollkommen. Und so ist der Verstand als intellektive Potenz durch das, was verstanden werden kann, unmittelbar – ohne die Dazwischenkunft einer anderen Sache – unmittelbar perfektibel.

<sup>6</sup> Dist. XIV q. 3 n. 119; vgl. Lombardus, Sent. III d. 15 c. 1 n. 4.

<sup>7</sup> Thomas v. Aquin, S.Th. III q. 15 a. 8c.

<sup>8</sup> Vgl. Dist. XIII q. 2 n. 92–94.

Interessant ist der zweite Einwand, der anhand des Grundsatzes: »actus specificatur ab obiecto«<sup>9</sup> formuliert wird: Die Seele Christi müsste das Verbum in der Weise des Unendlichen (*sub ratione infiniti*) geschaut haben. Dann aber wäre der menschliche Akt der Schau dergleichen Art wie die ungeschaffene göttliche Schau des Wortes, was aber nicht sein kann.<sup>10</sup> Das Thema wird weiter unten<sup>11</sup> von Scotus wieder aufgegriffen und einer Lösung zugeführt.

### 3. Zweite Quaestio: Kann der Verstand der Seele Christi all das im Wort sehen, was das Wort selbst sieht?

Zu dieser Frage bietet Scotus die folgende *solutio propria*: Die Seele Christi sieht aktuell alle Dinge im Verbum. Sie schaut als ihr erstes Objekt in ihrer Vision das Wort und alles, was sich im Wort reflektiert, als sekundäres Objekt. Für den pilgernden Menschen ist das »erste Objekt des Verstandes« (*primum obiectum intellectus*) hingegen nicht Gott, sondern das Objekt, das in allen vom Verstand wahrgenommenen Dingen als gemeinsamer Inhalt enthalten ist oder alle diese Inhalte, die der Verstand erfasst, in sich enthält.<sup>12</sup>

Für die natürliche Erkenntnis des Menschen im Pilgerstand ist dies das erste adäquate Objekt des Verstandes; es ist nicht auf die *quiditas rei materialis* eingeschränkt.<sup>13</sup> Das unbegrenzte Seiende in seiner Besonderheit kann den geschaffenen Verstand des Menschen nicht naturhaft zur Erkenntnis bewegen. Eine Bewegung des Verstandes zur intuitiven Erkenntnis Gottes im beseligenden Akt der Gottesschau ist – wegen der Kontingenz des göttlichen Handelns – nur denkbar als eine aus freiem Willen geschenkte und nicht naturhaft notwendige Bewegung.<sup>14</sup> Dies ist aber bei der Seele Christi, die hypostatisch mit dem Wort geeint ist, der Fall.

Scotus stellt die Frage, was mit all den anderen Dingen ist, die die Seele Christi im Wort sieht. Zunächst gibt er drei Meinungen wieder, die es verneinen, dass der menschliche Verstand alles andere im Wort gesehen habe. Der erste Einwand dagegen lautet: Wenn die Seele Christi unendliche Dinge im Wort sähe, dann würde sie das Wort selbst begreifen. Diesem Einwand begegnet Scotus so: Wenn ein Subjekt verschiedene Eigenschaften (*passiones*)<sup>15</sup> hat und eine davon früher ist als die anderen, so wird, wenn diese frühere erkannt wird, dennoch nicht das Subjekt selbst begriffen; und erst recht nicht, wenn eine der späteren Eigenschaften erkannt wird. Aber genauso

<sup>9</sup> Vgl. Aristoteles, De anima II t. 33 (4, 415a 18–21).

<sup>10</sup> Dist. XIV q. 1 n. 3: »Si anima perfectissime cognosceret et videret Verbum, tunc videret ipsum *sub ratione* infiniti. Sed consequens praedictae consequentiae est falsum, quia »actus specificatur ab obiecto«, – obiectum autem intellectus divini est essentia sua *sub ratione infiniti*; si igitur anima Christi videret Verbum et essentiam divinam *sub ratione infiniti*, actus visionis animae Christi esset eiusdem speciei cum visione increata divina, quod falsum est.«

<sup>11</sup> Vgl. ebd., n. 37f.

<sup>12</sup> Vgl. Ordinatio I d. 3 q.1; q. 3 n. 108; Quodl. q. 14 nn. 1–26.

<sup>13</sup> Vgl. Ordinatio I d. 3 q. 3 n. 114.

<sup>14</sup> Vgl. Quodl. q. 14 n. 17.

<sup>15</sup> Hier analog zu den »passiones entis«.

verhalten sich die unendlichen im Wort eingefassten und in ihm hervorleuchtenden Dinge, wenn sie mit dem Wort selbst verglichen werden, denn das göttliche Wesen im Wort ist in sich selbst unendlich; deshalb leuchten dort unendliche Dinge hervor, und nicht umgekehrt. Wenn jemand das Wort in der Weise des Unendlichen erkennt, begreift er deswegen das Wort noch nicht. Noch viel weniger begreift er, wenn er unendliche Dinge im Wort erkennt, deswegen das Wort selbst.<sup>16</sup>

Auch der dritte Einwand, nach dem die Seele Christi zwar alles, was das Wort schaut, in einem zweiten Akt (*actu secundo*), nicht jedoch im ersten Akt (*actu primo*) geschaut habe, wird widerlegt: Dies läuft darauf hinaus, dass der menschliche Verstand Christi nur aufgrund eines *Habitus*<sup>17</sup>, der ihm unendliche Dinge präsentiert, nicht aber aktuell (*actualiter*) all jenes erkannt habe.<sup>18</sup> Man hat diesen Einwand vorgebracht, weil man einen unendlichen Akt vermeiden will, der mit einem geschaffenen Vermögen unvereinbar wäre.

Dagegen lässt sich sagen, dass auch ein *Habitus*, der Unendliches repräsentieren würde, in sich selbst unendlich wäre. Bonaventura hat die Meinung vertreten, dass der *Habitus* ein endlicher bleiben würde, auch wenn er eine Beziehung zu unendlichen Objekten aufweisen würde, was man in einem geschaffenen Vermögen durchaus annehmen könne: eine Unendlichkeit der Hinsichten führt nicht zu einer aktuellen Unendlichkeit.<sup>19</sup> Scotus entgegnet dem, dass das Gleiche aber für einen Akt gelten würde.<sup>20</sup>

Es kann indes ein Akt angenommen werden, der der Kausalität des Intellekts sowie jener des *Habitus* als deren adäquater Effekt entspricht – ein Akt, der unendliche Objekte mit sich führt. Ein solcher Akt selbst jedoch ist nicht unendlich, weil er auch nicht Ursache der unendlichen Dinge ist. »Obwohl deshalb im Verstand der Seele Christi ein Akt angenommen wird, wodurch er Unendliches erkennt, folgt dennoch nicht, dass jener Akt in sich unendlich sei, und auch nicht, dass der Verstand unendlich sei.«<sup>21</sup>

Es spricht nichts dagegen, dass der Verstand Christi die Schau aller erkennbaren Objekte besitzt, so wenig es ihm widerstrebt, zwei Objekte zugleich zu schauen.<sup>22</sup> Das aufnehmende Vermögen des Verstandes wird durch die Schau aller Dinge nicht bis zur Unendlichkeit geweitet.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Vgl. Dist. XIV. q. 2 n. 51.

<sup>17</sup> Eine habituelle Erkenntnis ist dann gegeben, wenn der Gegenstand in der *ratio* eines aktuellen Erkennbaren dem Verstand so gegenwärtig ist, dass er sofort einen Akt des Vollzuges in Hinblick auf diesen Gegenstand zu setzen in der Lage ist. Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2, n. 92.

<sup>18</sup> Vgl. n. 65.

<sup>19</sup> Vgl. Bonaventura, Sent. III d. 14 a. 2 q. 3 in corp.: »Si ergo tu quaeras, de illo habitu, utrum sit *habitus* finitus vel infinitus, respondeo quod est finitus, habet tamen respectus ad infinita. Nec est hoc impossibile ponere in creatura: infinitas enim respectuum non ponit infinitatem actualem, sicut non ponit *comparationem* realem.«

<sup>20</sup> Vgl. n. 71: »non sequitur [...] quod ille actus sit infinitus, sed tantum ›quod sint infiniti respectus in actu respectu infinitorum‹.«

<sup>21</sup> N. 72.

<sup>22</sup> Vgl. n. 76.

<sup>23</sup> Vgl. n. 78.

Es irrt derjenige, der sagt, im Verstand könnten nicht mehrere *species* zugleich sein, weil die *species* den Verstand konfigurieren und dies nur auf eine Weise geschehen könne, denn die Gestaltgebung (*figuratio*) wird, wenn sie den Verstand informiert, deminuiert; sie gewinnt im Verstand – im Unterschied zu den real existierenden Dingen – ein *esse deminutivum*. Die substantielle Natur der Dinge, wie sie in der abstraktiven Erkenntnis in ihrem formalen Inhalt erfasst wird, ist indifferent zu ihrer konkreten Existenz im wirklichen Ding.<sup>24</sup> Ihre intentionale Repräsentation im Verstand besitzt diesem gegenüber ein »vermindertes Sein«. <sup>25</sup> Eine Vielzahl von Erkenntnisbildern der Objekte kann im Verstand – anders als in den *in natura rerum* bestehenden Dingen – ohne weiteres vorkommen.<sup>26</sup>

Wenn die Seele Christi alle anderen Dinge im Wort schaut, so bedeutet dies nicht, dass eine unendliche Anzahl an gesonderten Beziehungen zwischen diesen sekundären Objekten und dem Wort bestehen. Daher ergibt sich auch keine Unbegrenztheit an Akten, die diese Beziehungen gründeten. *Passive*, d. h. ohne sie als menschliches Erkenntnisvermögen selbst hervorzubringen, kann also der Verstand Christi unendliche Visionen haben, durch die er alle Dinge sieht, die das Wort sieht.<sup>27</sup> Die Frage, ob dies auch in aktiver Weise der Fall sein kann, wird eigens beantwortet: Die Seele Christi kann formaliter nur unendliche Visionen bezüglich derjenigen Dinge haben, für die sie ein passives aufnehmendes Vermögen besitzt, da sie im Hinblick auf diese Visionen nicht die *ratio* der Wirkursächlichkeit besitzt. Daher kann sie nur passiv und formal eine Unendlichkeit von Visionen haben, nicht aber aktiv.<sup>28</sup>

Scotus versteht die Erkenntnis aller Dinge durch Christus nicht so, als ob er habituell all das schauen würde, was das Wort schaut – durch einen *habitus*, der alle unendlichen Dinge repräsentiert. Denn dann hätte er ein unendliches Repräsentationsvermögen und wäre ein unendlicher *habitus*. Vielmehr ist jener *habitus*, durch den das Wort erstlich und unmittelbar dem Verstand Christi gegenwärtig ist, auch derjenige, durch den andere Dinge als sekundäre Objekte ihm präsent sind. Durch die gleiche Gegenwart ist das Wort und alles, was sich in ihm widerspiegelt, dem Verstand Christi präsent.<sup>29</sup>

Man muss aber keine zeitgleichen unbegrenzten Visionen annehmen, die vom Wort her in seinem Erkennen empfangen würden. Eine Unendlichkeit von geschauten Dingen ist hingegen für sich genommen nicht unvereinbar mit einem geschaffenen Verstand. Der endliche geschaffene Verstand Christi schaut alles im Wort. Es widerspricht dem passiven endlichen Vermögen nicht, dass der Verstand Christi formal auf passive Weise unendliche Visionen hat, wohl aber dem aktiven Vermögen, dass es

<sup>24</sup> Zum Begriff der Indifferenz der gemeinsamen Natur vgl. M. Chabada, 34–38.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Honnefelder, 192ff.; vgl. auch A. Maurer, *desse deminutum*, in: *Medieval Studies* 1950...

<sup>26</sup> Vgl. n. 81: »[...] quando *figuratio rei* additur ad intellectum, deminuitur, eo quod *species rerum* non habent eundem modum essendi in intellectu et in re extra, nec *species obiectorum* sunt impossibiles in intellectu sicut in re extra.«

<sup>27</sup> Vgl. n. 86: »Passive potest intellectus Christi habere infinitas visiones, ita quod non includat contradictionem – nec ex parte Dei nec ex parte animae Christi – quod ipsa formaliter videat infinita infinitis visionibus, et sic quod videat omnia quae Verbum videt.«

<sup>28</sup> Vgl. n. 91.

<sup>29</sup> Vgl. n. 94.

zugleich unendliche Visionen hervorbrächte.<sup>30</sup> Das geschaffene Erkennen verhält sich in Potenz zu unendlichen Visionen; deren Akte stehen außerhalb der *ratio* des aufnehmenden Vermögens. Durch seine eigene Natur ist es in Potenz zu jedem beliebigen Akt und zu allen zugleich.

Man kann die eingangs gestellte Frage noch weiter dahingehend präzisieren, ob die Seele Christi alle Dinge in ihrer eigenen objektiven Realität, d. h. so wie sie in ihrem eigenen Sein wirklich sind, erkannte. Die Antwort des Scotus, der von der prinzipiellen Erkennbarkeit des Singularen ausgeht, kann nicht überraschen: Christus musste, sollte dies so sein, diese Dinge durch ihre eigene *species* erkennen; und daher erkannte er unendlich viele verschiedene Dinge, denn von singulären Dingen kann es unendlich viele geben.<sup>31</sup> Er erkannte sie auch ihrer Singularität.

In der *visio* gibt sich das Wort frei zu erkennen. Und jener Akt, mit dem die Seele Christi unmittelbar das Wort schaut, ist der wesenhafte Akt, in dem sich alles reflektiert, was im Wort hervorleuchtet. Das Verbum ist für die Seele Christi ein sichtbares Objekt, das ihr wie ein frei sich gewährendes alles repräsentiert. Es ist wie ein Spiegel, in dem alles Erkennbare hervorleuchtet. Während es für alle anderen Seligen ein Objekt ist, das bestimmte Dinge repräsentiert, ist es für die Seele Christi ein Spiegel, der alles Erkennbare repräsentiert.<sup>32</sup>

Mit Rücksicht auf unser menschliches Erkennen lässt sich noch ein Einwand gegen die Schau von unendlich vielen Objekten formulieren: Erkennen wir nicht viele Objekte mit weniger Aufmerksamkeit und deshalb auch weniger differenziert (*indistincte*) als wenige? Es scheint daher unmöglich, dass ein endliches Vermögen wie unser Verstand zur gleichen Zeit unbegrenzte Objekte mit vollkommener Aufmerksamkeit erfasst.<sup>33</sup>

Dem Argument, jemand würde das Begrenzte klarer und mit mehr Unterschieden erfassen, als wenn er etwas nach der Weise des Unendlichen sieht, lässt sich entgegen: Dass man viele Dinge unklarer schaut als wenige, hängt nicht notwendig mit der Rezeptivität des Verstehens zusammen. Es kann nämlich vom Objekt her distinkte Visionen sowohl von vielen wie von wenigen empfangen. Das Argument würde nur

<sup>30</sup> Vgl. n. 100: »Patet responsio [...] quod non est inconueniens quod formaliter intellectus animae Christi habeat infinitas visiones passive, quia hoc non repugnat eius virtuti finitae passivae, licet forte repugnet eius virtuti activae quod simul eliciat infinitas visiones.«

<sup>31</sup> Vgl. n. 80: »Igitur nec ex repugnantia earum nec ex infinitate quae sequatur ex parte intellectus, est contradictio quod in intellectu animae Christi sint simul infinitae visiones omnium cognoscibilium infinitorum [...] sed cognitio habitualis non habetur de aliquo nisi habeatur principium repraesentativum ipsius; igitur anima Christi habet principia repraesentativa omnium in genere proprio. Sed singula quae sunt in genere, sunt per se cognoscibilia quantum est ex parte eorum, quia non habent ex se quod repugnet cognoscibilitati; igitur habent species, quae sunt principia distincte cognoscendi singula. Huiusmodi autem species non sunt species naturarum universalium, quia tales species non distincte repraesentant singulare; igitur habent distinctas species omnium singularium et proprias.«

<sup>32</sup> Vgl. n. 96: »Non sic habitualiter alii beati vident omnia in Verbo sicut anima Christi videt omnia in Verbo [...] in intellectu alterius, habitus Verbi non est habitus respectu alterius relucantis, sed respectu animae Christi habitus Verbi est habitus respectu aliorum, ita quod per illum habitum est intellectus animae Christi in potentia propinqua ad videndum.«

<sup>33</sup> Vgl. n. 106.



beweisen, dass es nicht möglich ist, Akte in Hinblick auf unendliche Visionen auf distinkte Weise hervorzubringen.<sup>34</sup>

Eine unendliche Anzahl von Visionen, die ihm das Verbum gewährt, lässt nicht auf ein extensiv unendliches Vermögen schließen. Wenn der Geist unendliche Erkenntnisse hervorbringen kann, so schließt diese Unendlichkeit keine extensive Unendlichkeit des Verstandes, sondern eine solche des Objektes ein, denn das Objekt ist das Erstliche von solchen Visionen und deren prinzipielle Ursache, und nicht der Verstand.<sup>35</sup> Darum folgt aus der Darbietung unendlicher Visionen von Seiten des Verbums, das selbst von unendlicher Vollkommenheit ist, nicht, dass auch die aufnehmende Seele ein unendlich vollkommenes Vermögen wäre.<sup>36</sup> Das geschaffene Verstandesvermögen bleibt als solches endlich.

Die dritte Quaestio verlangt zunächst die Klärung einiger erkenntnistheoretischer Voraussetzungen, die mit dem Unterschied von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis zu tun haben. Darin wird die Möglichkeit zur Erkenntnis von Einzeldingen und das heißt auch von Personen, die ja einzelne sind, mitverhandelt.

#### 4. Der Unterschied von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis

##### 4.1. Die intuitive Erkenntnisweise

Bei der Analyse der intuitiven Erkenntnis<sup>37</sup> als einer der beiden Weisen einfacher Erkenntnis ist zu beachten, dass deren unmittelbares Korrelat die aktuelle Realität ist, in der das *esse essentiae* niemals eine reale Trennung vom *esse existentiae* erfährt.<sup>38</sup> Bei deren Unterscheidung kommt das Verhältnis von Washeit bzw. Wesen einerseits und aktueller Existenz andererseits ins Spiel. Beide Weisen der Erkenntnis umschreiben zusammen den vollen Umfang dessen, was im hier und jetzt der Realität beschlossen liegt. Die intuitive Erkenntnis geht auf das, was unmittelbar und ohne *species* gegenwärtig ist, so dass die Intuition als Präsenz des Gegenstandes – ohne Vermittlung durch die *species* – und insofern als unmittelbare Attingenz des Gegenstandes beschrieben werden kann.

<sup>34</sup> Vgl. n. 107: »Unde licet modo in intellectu de facto sit quod non ita distincte cognoscit plura sicut unum, hoc tamen non est a parte potentiae; igitur quando intellectus ponitur per se et non impeditur, non repugnabit sibi concurrere ad eliciendum infinitos actus, cum infinitis tamen obiectis; anima autem Christi non patitur aliquod impedimentum in eliciendo actum videndi et intelligendi.«

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Vgl. n. 108: »Et ideo si intellectus animae Christi sic videat infinita quod infinitas visiones recipiat passive a Verbo, dante et causante eas, sequitur quod Verbum sit infinitae perfectionis, non autem quod anima recipiens sit infinitae perfectionis.«

<sup>37</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen die genaue Gegenüberstellung von abtractio und intuitio bei L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 218–267; wichtig ist in dem Zusammenhang immer noch das Standardwerk von Sebastian Day, *Intuitive cognition. A key to the significance of the later scholastics* (Franciscan Institute Publications) New York 1947, außerdem die Dissertation von M. Chabada, Kap. 6–8, 88–112; vgl. auch S. D. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abtractive Cognition*, in: *Speculum* 64 (1989) 579–99; vgl. D. C. Langston, *Scotus's Doctrine of Intuitive Cognition*, n: *Synthese* 96 (1993) 3–24.

<sup>38</sup> Vgl. *Ordinatio* II d. 1 q. 2 n. 82.

Gerade der Gesichtspunkt der gegenwärtigen Existenz kann durch die abstraktive Erkenntnis, die den – gegenüber der Existenz indifferenten – eidetischen Gehalt intendiert, nicht erfasst werden. Darum ist die intuitive Erkenntnis im Hinblick auf die kontingenten Seienden – als gegenwärtig existierenden – für uns immer notwendig.

Scotus geht es primär darum, die grundsätzliche Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnisweise für den menschlichen Verstand, seinem Vermögen entsprechend, aufzuweisen. Dahinter tritt die genaue Eingrenzung dieser Möglichkeit für den gegenwärtigen Zustand (*status iste*) der menschlichen Natur zurück. Der Verstand ist im Prinzip nicht auf die Erkenntnis der allgemeinen washeitlichen Bestimmungen der Dinge beschränkt; er kann den Gegenstand wie er in sich wirklich gegenwärtig ist, berühren: *posse attingere obiectum in se realiter praesens*.<sup>39</sup>

Die beiden Erkenntnisweisen unterscheiden sich aber *nicht* dadurch, dass ihnen jeweils »essentia« und »existentia« exklusiv zugeordnet werden könnten. (Auch die Intuition erfasst nicht die Existenz als solche). Sie sind spezifisch verschieden allein aufgrund von formalen Bestimmtheiten, die zur Erkenntnis bewegen: Das Seiende in seiner eigenen Existenz, wo es um die intuitive Erkenntnis geht, während bei der abstraktiven Erkenntnis dasjenige zur Erkenntnis bewegt, was das Seiende intentional repräsentiert: seine washeitlicher Gehalt. Das Unterscheidende ist demnach die Relation, in der der Gegenstand hier und dort zur Erkenntnis bewegt.<sup>40</sup> Gegenstand der intuitiven Erkenntnis ist »die Wesenheit des Dinges gemäß seiner aktuellen Existenz oder das gemäß dieser Existenz Gegenwärtige« – die »*res sicut est in se*«. <sup>41</sup> Im Fall der abstraktiven Erkenntnis ist es der Gegenstand in seiner Washeit, der unabhängig von seiner aktuellen Existenz und Gegenwart – in einem repräsentieren Medium – gegenwärtig und erkennbar ist. Die Differenz zwischen einfacher und diskursiver Erkenntnis besitzt dagegen für die Unterscheidung von *intuitio* und *abstractio* keine Relevanz, denn auch die »*simplex apprehensio*« kann eine abstrakte Erkenntnis sein, wenn sie durch ein Erkenntnisbild vermittelt ist.

Bei letzterer abstrahiert der *intellectus agens* die *species* der Washeit von der sinnlichen *species* im Phantasma. Diese repräsentiert den Gegenstand »absolut« – indifferent gegenüber seiner Existenz und Gegenwart hier und jetzt.<sup>42</sup> Die intuitive Erkenntnis hingegen geht auf das existierende Singuläre. Dabei ist sie aber *in statu isto* auf ein Zusammengehen mit der Sinneserfahrung angewiesen. Die Sinneswahrnehmung steht aber nicht für sich allein, denn »jeder (einzelne) verschiedene Akt des äußeren Sinnesvermögens wird bezüglich des gleichen Gegenstandes (nämlich des existierenden als eines existierenden) von einem Akt des Verstandes begleitet«. <sup>43</sup> Allerdings ist dem Verstand im gegenwärtigen Zustand die Erkenntnis der singulären *res* in ihrer Singulärität verwehrt.

Wann immer ein sinnlich erfahrbarer Gegenstand den Sinnen gegenwärtig ist, kann es – im Zusammenwirken mit dem Verstand – zu einer intuitiven Erkenntnis

<sup>39</sup> Quodl. q. 13 n. 8.

<sup>40</sup> Vgl. Quodl. q. 13 n. 10.

<sup>41</sup> Ordinatio II d. 3 p. 2 q. 2.

<sup>42</sup> Vgl. Ordinatio III d. 14 q. 3 n. 7.

<sup>43</sup> Met. II q. 3 n. 24.

kommen, die dann als eine habituelle im intellektiven Gedächtnis zurückbleibt. Diese gibt den Gegenstand nicht losgelöst, sondern als in der Vergangenheit existierend (also versehen mit einer Zeitbestimmung) wieder.<sup>44</sup> In seinem Metaphysikkommentar fragt Scotus, »ob das Einzelne durch sich von uns erkennbar ist.«<sup>45</sup> Nach seinem Verständnis – so die Antwort – ist das Einzelne sogar ein *per se primo intelligibile*, d. h. es kann nicht nur im Umriss von Gattung und Art erkannt werden.<sup>46</sup>

Die abstraktive Erkenntnis vermag dies nicht zu leisten, denn sie abstrahiert von der Existenz (zu der die Individualität als solche noch nicht bestimmt.) Sie kann daher grundsätzlich das Individuelle nicht erstlich erkennen. Die intuitive Erkenntnis aber erfasst das Individuum in seiner Existenz – das *simul totum* von individueller Wesenheit und Existenz.<sup>47</sup>

In der alltäglichen Erfahrung zeigt sich indes, dass wir die Individuen nur durch ihre Akzidentien und nicht etwa durch ihre Individualität als solche unterscheiden können:

»Wenn der Verstand schließlich so erkennt, dass er das Singuläre einsieht, d. h. die Natur, so wie sie diese ist, dann erkennt er sie nicht, insofern sie diese ist; vielmehr setzt er mit den Akzidentien, die diesem eigentümlich sind, ein Subjekt mit Akzidentien zusammen.«<sup>48</sup>

Daher gilt die Erkennbarkeit des Singulären in seiner Singularität nicht für den gegenwärtigen (gefallenen) Zustand.<sup>49</sup> Der Verstand ist hier auf die *Kooperation* mit der Sinneserfahrung angewiesen. Dies liegt daran, dass die Natur des Gegenstandes nur vermittels einer Affizierung der Sinne auf ihn einwirkt. Von der Singularität des Gegenstandes als solcher vermag er nicht zu einer Erkenntnis bewegt zu werden.<sup>50</sup> Die Sinneserkenntnis wird indes vom singulären Gegenstand nur im Umriss seiner Natur hervorgerufen. Obwohl unsere geistige Intentionalität im sinnlich Wahrgenommenen immer schon den individuellen, substantiellen Träger der Erscheinungen sucht, ist uns eine Erkenntnis des Singulären in *quantum haec* nicht möglich:

»Die Substanz wird erst sekundär erschlossen als dasjenige Dritte, das die reale (synthetische) Einheit der verschiedenen Attribute bewirkt, die in ihrem formalen Gehalt nicht verbunden sind. Dieses ist washeitlich nur als Seiendes oder ‚dieses Seiende‘ zu begreifen. Die Beobachtung, daß gewisse Akzidentien an spezifisch gleichen Dingen auf verschiedene Weise verbunden sind, führt dann weiter dazu, singuläre Substanzen zu unterstellen, die mit einem Eigennamen bezeichnet werden können, wobei das sprachliche Zeichen diese nicht unmittelbar begriffene individuelle Substanz meint und wahrhaft benennt.«<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Vgl. Met. VII q. 15.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., n. 4.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., n. 4.

<sup>48</sup> Met. VII q. 15 n. 32.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., n. 5.

<sup>50</sup> Vgl. Met. VII q. 15 n. 5.

<sup>51</sup> Vgl. A. Schmidt, *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, München 2003, 217.

Trotzdem ist der Verstand durchaus zu einer intuitiven Erkenntnis des singulären Seienden als einer *existierenden Natur* fähig. Von diesem intuitiven Erkenntnisakt bleibt in der *memoria* eine eigene (nicht abstraktive) *species* zurück. Der Akt der Sinne, der auf das *simul totum* des Gegenstandes abhebt, abstrahiert nicht von dessen Existenz. Immer, wenn etwas sinnlich erfasst wird, ist das Existieren, das zur Verfassung des Gegenstandes gehört, ein »durch sich« Begleitendes. Zum Inhalt, den die Sinne erfassen, gehört die Gleichzeitigkeit und Ungeteiltheit der Wahrnehmung von erfasstem Was und aktueller Existenz dieses Was.<sup>52</sup>

Das Singuläre affiziert die Sinne nicht formal durch seine Singularität, sondern durch die existierende Gesamtheit seiner sinnlichen Qualitäten und wird daher in der *sensatio* und der *intuitio* nicht formal ausdrücklich als *singulare existens*, sondern als *natura existens* wahrgenommen.<sup>53</sup> Die Intuition des Verstandes nimmt aufgrund ihrer Parallelität zur Sinneswahrnehmung das Gleich intellektiv wahr.

#### 4.2. Die abstraktive Erkenntnis

Anders verhält es sich mit der abstraktiven Erkenntnis. Sie erfasst durch die Tätigkeit des *intellectus agens* die substantielle Natur in ihrem formalen indifferenten Inhalt, der durch den Begriff distinkt repräsentiert und ausgedrückt zu werden vermag. Dafür ist aber zuvor die Repräsentation in der *species intelligibilis* unerlässlich.<sup>54</sup> Die vom Verstand hervorgebrachte *species intelligibilis* ist ein wahres Abbild des Gegenstandes in seiner einfachen Sachhaltigkeit.<sup>55</sup>

Dagegen erfasst abstraktive Erkenntnis nicht die faktische Existenz des Erkannten. Ihr Wesen besteht in der Hervorbringung der *ratio obiecti* in der Intentionalität des intelligiblen Seins. Diese intentionale Vergegenwärtigung bleibt auch dann bestehen, wenn der Gegenstand selbst in seiner Faktizität nicht mehr vorhanden ist.<sup>56</sup> Die Unvollkommenheit der abstraktiven Erkenntnis zeigt sich für Scotus darin, dass sie nur dasjenige erfasst, was als washeitlicher Gehalt im »verminderten Sein« (*esse deminutum*) der medialen Repräsentation im Verstand bleibend vergegenwärtigt werden kann. Ihre Vollkommenheit dagegen hängt damit zusammen, dass sie das Unveränderliche des formalen eidetischen Gehaltes erfasst und damit – unabhängig von der kontingenten faktischen Existenz – etwas »Unveränderliches« hat.<sup>57</sup>

### 5. Schaute die Seele Christi das Verbum »sub ratione infiniti«?

Ausdrücklich widmet Scotus sich der Frage, ob die Seele Christi das Verbum »in der Weise des Unendlichen« schaute. Wäre dies der Fall – so könnte man einwenden

<sup>52</sup> Vgl. L. Honnefelder, 246f.

<sup>53</sup> Vgl. Met. VII q. 15 n. 5.

<sup>54</sup> Vgl. Ordinatio I d. 3 p. 3 q. 1 n. 370.

<sup>55</sup> Vgl. Lectura I d. 3 p. 3 q. 2–3 n. 392.

<sup>56</sup> Vgl. Reportatio par. prol. Q. 2 n. 15.

<sup>57</sup> Vgl. L. Honnefelder, 192.

– dann würde sie das Verbum auch *sub ratione infiniti* begreifen, was aber kein geschaffener Intellekt vermag.<sup>58</sup> Einige haben es negiert, dass der geschaffene Verstand dies könne; andere haben zugestanden, es könne beiläufig, jedoch nicht formal geschehen. Angeführt wird die Lehrmeinung des Bonaventura: »Weder die Seele Christi noch irgendeine andere Kreatur kann die Unermesslichkeit des ungeschaffenen Wortes oder Gottes selbst begreifen, und dennoch erkennt sie es ganz (*ipsum totum*).«<sup>59</sup> Bonaventura, der in der 6. *Quaestio* von *De scientia Christi* fragt, ob die Seele Christi die ungeschaffene Weisheit selbst begreife, führt Beda an, der sagt, dass »die Seele durch nichts Geringeres als durch Gott erfüllt werden kann«, um ein Argument für das Begreifen des Wortes zu entwickeln: »Wenn aber das Fassungsvermögen der Seele durch etwas Endliches ausgefüllt werden könnte, würde sie etwas Geringeres als Gott anfüllen. Also erstreckt sich das Fassungsvermögen der Seele bis zum Unendlichen, sofern es unendlich ist [...] Also begreift sie Unendliches.«<sup>60</sup> Ähnlich, so Bonaventura, kann man sagen, dass der Intellekt sich dazu erhebt, das Ungeschaffene nach Art des Ungeschaffenen zu betrachten; daher könnte der endliche Verstand zur Erkenntnis des Unendlichen *sub ratione infiniti* emporgehoben werden – in der Seele Christi.<sup>61</sup> Nach der eigenen Meinung Bonaventuras kann jedoch die ungeschaffene Weisheit nicht von der mit ihr geeinten Seele begriffen werden, da sie – wie jede andere geschaffene Seele auch – nur nach dem Maß der Einflussnahme des göttlichen Wortes und der darin enthaltenen Erkenntnis, die aber ein geschaffenes Sein haben, erkennen.<sup>62</sup> Dies wird auch klar ausgedrückt, wenn er sagt: »Da also die Seele Christi, wenn sie das ewige göttliche Wort erkennt, nicht ein jenem gleiches Wort hervorbringen kann, ist offenbar, dass jenes nicht begriffen werden kann, wenn man Begreifen im eigentlichen Sinne versteht.«<sup>63</sup>

Scotus entgegnet darauf, dass das Argument nicht zufriedenstellt: Damit der Selige Gott schauen kann, muss er ihn nach Art des Unendlichen schauen, so dass die Unendlichkeit die *ratio* des Objektes ist und dieses nicht nur begleitet, denn letzteres würde bedeuten, das Objekt wäre dem Intellekt proportioniert und damit endlich.<sup>64</sup>

Das Hauptargument des Scotus besteht in dem Hinweis, nichts könne durch seine Schau, wenn es sie *sub ratione infiniti* geschehe, den Verstand zur Ruhe bringen. Und so würde auch das Verbum den Verstand nicht zur Ruhe bringen, wenn er es nicht *sub ratione formali infiniti* (sondern nur begleitend) erkennen würde – genauso wenig wie irgendein anderes intelligibles Objekt ihn schlussendlich erfüllen könnte. Das göttliche Wesen bringt nur als geschautes Wesen und sofern es in drei Personen sub-

<sup>58</sup> Lect. III d. 14, q. 2, n. 37.

<sup>59</sup> Bonaventura Sent. III d. 14 a. 1 q. 2 in corp. Vgl. auch ders., Quaestiones disputatae de scientia Christi q. 6 in corp. et ad argumenta in oppositum.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., arg. 15; vgl. Beda Venerabilis, Expos. Act. V 3 (CCSL CXXI, 29, 3–6).

<sup>61</sup> Vgl. Bonaventura, Quaestiones disp. de scientia Christi q. 6, arg. 19.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., in corp.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Vgl. Lectura III d. 14, q. 2 n. 39: »Immo ad hoc quod beatus videat Deum, requiritur quod videat eum sub *ratione infiniti*, ita quod infinitas sit *ratio* obiecti.«

sistiert, zur Ruhe. Und dies tut es nicht, weil es auf diese Weise existiert – in drei Personen –, sondern durch die Weise der Unendlichkeit.<sup>65</sup>

Auch in der *Ordinatio* behandelt Scotus diese Frage. Auch dort verweist er auf diejenigen, die verneinen, dass ein »obiectum sub ratione infiniti videri posse ab aliquo intellectu creato.«<sup>66</sup> Bei seiner Antwort: (»*Quod nihil nisi sub ratione infiniti formaliter potest quietari intellectum*)« verweist er auf eine andere Stelle, wo er sagt: »Unser Wille kann in allem Endlichen etwas anderes erstreben und lieben.«<sup>67</sup>

Das Verlangen, mit Gott als dem unendlichen Sein und dem Ziel des menschlichen Strebens vereint zu werden, liegt in der auf Gott hin geschaffenen Natur des Menschen begründet. Darum ist der Mensch prinzipiell mit nichts Endlichem zufrieden. In seiner exzentrischen Natur ist die Offenheit für die höchste Seligkeit situiert. Es gibt ein *desiderium videndi Deum*. Dieses Verlangen kann jedoch – wiewohl auf Seiten des Menschen die *causa* des Verlangens selbst zu seiner Natur gehört – nur von Gott, der übernatürlichen *causa*, die sich »außerhalb« unseres Bereichs befindet, d. h. *supranaturaliter* erfüllt werden. Darum sagt Scotus: »Gott ist zwar natürliches Ziel des Menschen, er ist aber nicht auf natürliche, sondern auf übernatürliche Weise zu erreichen.«<sup>68</sup> Das höchste Ziel unseres Verlangens liegt darin, Gott und sein trinitarisch subsistierendes Wesen in der Weise des Unendlichen zu kennen und zu lieben. Darum ist Gott nicht nur das offenbarende Subjekt dieses Erkennens und Liebens, sondern er ist selbst in seiner Unendlichkeit auch das Objekt des über sich hinausgreifenden Intellekts und Willens.<sup>69</sup>

## 6. Erkannte die Seele Christi von Anfang an alle Dinge in deren eigener objektiven Realität (*Quaestio 3*)?

Die menschliche Seele reicht von sich aus nicht an eine eigentliche und unmittelbare Erkenntnis Gottes heran, ganz gleich, welchen Status der Natur man zugrunde-

<sup>65</sup> »Arguo igitur [...] quod beatus non intelligit Verbum sub *ratione* finiti, quia tunc non quietaretur intellectus beati: ita si beatus intelligeret Verbum et solum concomitaretur infinitas, non quietaretur intellectus beati (sicut si quis intelligit hominem ad quem concomitatur risibilitas, non propter hoc quietaretur intellectus eius in risibilitate); unde et gentilis intelligit Deum, et concomitatur Trinitas personarum (quia Trinitas est in Deo, qui ab ipso intelligitur). Et ideo cum beatus intelligat essentiam divinam in tribus suppositis, et hoc potissime concludit infinitatem, beatus intelligit Deum *formaliter sub ratione infiniti*.« Scotus setzt sich an dieser Stelle mit der Meinung des Heinrich von Gent auseinander, der sagt, der geschaffene Verstand erkenne Gott, wenn er ihn schaue, als Unendlichen, aber auf endliche Weise, als ganzen, aber nicht zur Gänze: »Intellectus divinus intelligit se infinitum et infinite, sive totum et totaliter, intellectus autem creatus intelligit Deum infinitum sed finite, et *totum sed non totaliter*.« Vgl. Heinrich von Gent, *Quodl.* XII q. 1 ad 1.

<sup>66</sup> Vgl. *Ordinatio* III d. 14 q. 1–2 n. 32.

<sup>67</sup> Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1–2, n. 130; vgl. dazu auch *Lect.* I d. 1 p. 1 q. 1 n. 10.

<sup>68</sup> *Ordinatio*, Prologus, § 32: »Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed *supranaturaliter*.«

<sup>69</sup> Vgl. dazu H. Veldhuis, Person zwischen Natur und Gnade. Zu Duns Scotus' Verständnis der Person im Prolog der *Ordinatio*, in: H. Schneider (Hg.), Wie beeinflusst die Christusoffenbarung das franziskanische Verständnis der Person? (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität) Kevelaer 2004, 91–99. 97f.

legt. Das liegt ganz einfach daran, dass eine solche Erkenntnis die unmittelbare Gegenwart des Objektes in seiner ihm eigenen Seinsweise voraussetzen würde – entweder eine Präsenz der eigenen Existenz nach wie bei der intuitiven Erkenntnis, oder durch ein vollkommenes Medium, das dieses gemäß seiner eigenen Seinsweise und auch auf die Weise eines Erkennbaren (*sub ratione cognoscibilis*) re-präsentieren würde, wie dies bei der abstraktiven Erkenntnis geschieht. Außer im Falle Christi, dessen Seele Gott schaut und der Gott sich auch im kenotischen Status frei mitteilt, ist Gott aber keinem geschaffenen Verstand hier auf Erden gegenwärtig.<sup>70</sup>

In seinen Objektionen, die der eigenen Lösung vorangestellt sind, thematisiert Scotus die Notwendigkeit der Entfaltung des erworbenen, auf Erfahrung beruhenden Wissens, die von der Seele Christi mit allen Menschen geteilt wird. Dazu beruft er sich auf Lk 2,52 (»Er nahm zu an Weisheit...«) und erwähnt die Tatsache, dass Christus nicht ein schlechthin Erkennender und Seliger war, sondern vor allem *viator*. Zudem unterstand er als rationales Wesen dem Diskurs der Vernunft.<sup>71</sup>

Eine erste Meinung unterscheidet zwischen eingegossenem und erworbenem Wissen. Was das erste betrifft, so konnte Christus darin nicht voranschreiten, denn in diesem erkannte er alles durch von Gott eingegossene *species intelligibiles*. Und nun wird gesagt, da beide Erkenntnisweisen dasselbe Objekt hätten, wäre eine überflüssig, denn durch einen jede wird das Objekt vollkommen erkannt.<sup>72</sup> Dies wird von Scotus in Frage gestellt, denn beide Erkenntnisarten weisen einen differenten Ursprung auf, auch wenn sie auf dasselbe Objekt zielen.<sup>73</sup> Und so hält er dafür, »dass der Stein von der Seele Christi durch beiderlei Erkenntnis erkannt wird, durch die eingegossene nämlich und die erworbene.«<sup>74</sup> Jedwede Vollkommenheit, die einem geschaffenen Intellekt eignen kann, muss in den Verstand Christi, dessen Seele *capax summae perfectionis* ist, hineingelegt werden. Nun gehört aber die Erkenntnis der Dinge in ihrem eigenen Charakter zu solchen Vollkommenheiten, denn auch die Engel, die das Verbum schauen, erkennen die Dinge so, wie Augustinus in seinem Genesiskommentar sagt.<sup>75</sup> Wichtig ist hier, dass solche Erkenntnis nicht die Begrenztheit und Endlichkeit eines geschaffenen Verstandes aufhebt, so

<sup>70</sup> Vgl. Quodl. q. 14 n. 10: »Anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocumque statu naturae [...] Et ratio est, quia omnis talis intellectio scilicet per se et propria et immediata requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie.«

<sup>71</sup> Vgl. Lect. III d. 14 q. 3 n. 111–116: »Christus fuit viator, aliter non meruisset; ergo habuit cognitionem propriam viatori. Sed haec est cognitio experimentalis et acquisita per experimentum ex sensibilibus [...] igitur Christus acquisivit cognitionem de novo per experimentum et per cognitionem sensuum [...] Christus fuit in eadem specie nobiscum et rationalis sicut nos, – igitur habuit modum cognoscendi sicut nos habemus, in quantum rationales sumus, et haec est cognitio discursiva, quae est propria naturae rationali ut distinguitur contra naturam intellectualem simpliciter.«

<sup>72</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, *Metaph. V lect. 12*.

<sup>73</sup> Vgl. *Lect. d. 14 q. 3 n. 123*.

<sup>74</sup> Vgl. *ebd.*, n. 124.

<sup>75</sup> Vgl. Augustinus, *De Gen. ad litt. IV. c. 24 n. 41* (CSEL 28, 123–124).

dass er immer noch eine je größere, über ihn hinausliegende Erkenntnis empfangen kann.<sup>76</sup>

Seine eigene Meinung (dass Christus die Dinge anfänglich in ihrer eigenen Gattung erkannte) entwickelt Scotus anhand der oben eingeführten Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis. Erstere ist sowohl von singulären Dingen als auch von universalen (*natura communis*) möglich. Nach Ansicht des Franziskanertheologen erkannte Christus auf diese Weise alle Wesen zunächst durch eingegossene *species*.

### (a) abstraktiv

Die Erkenntnis des Allgemeinen, die von der Existenz der Dinge absieht, macht kein Problem; denn diese kommt ihm als Vollkommenheit gemäß dem kreatürlichen Verstehen, das sich rezeptiv – in Potenz – in Beziehung auf jedes beliebige Objekt verhält, zu. Und so scheint es probabel, der Seele Christi ein perfektes Erkennen alles Intelligiblen zuzuschreiben. Eine solche Erkenntnis der intelligiblen Strukturen des Wirklichen widerstrebt dem kreatürlichen Erkennen nicht und ist auch nicht inkompatibel mit der Perfektion durch die Schau des Wortes, die seiner Seele zukommt. Deshalb ist es möglich, ein Erkennen im Wort und durch die eigene objekthafte Realität der Dinge zu besitzen.

Jedoch konnte Christus durch Abstraktion nicht alle singulären Dinge ihrer eigenen Realität nach habituell erkannt haben, denn diese zielt auf die Quiditäten der Dinge ab und bilden nicht den Grund der Erkenntnis des Singulären in sich selbst.<sup>77</sup> Das Universale nämlich enthält nicht die ganze Entität des Singulären – und daher dessen ganze Erkennbarkeit. Es fehlt die *ratio singularitatis*.<sup>78</sup> Wenn man dafürhält, dass er die Einzelwesen *abstraktiv und habituell* erkannte – soweit sie durch ein geschaffenes Vermögen erkennbar sind – muss man zugestehen, dass sich in solcher Erkenntnis die eigene *species* eines jeden Einzelwesens findet.<sup>79</sup> Und so wird man annehmen müssen, dass er unendlich viele *species* von unendlich vielen möglichen Einzelwesen besaß.

Ein *habituelles* Wissen von Einzeldingen stand der Seele Christi auf jeden Fall zur Verfügung; dieses konnte jedoch keine *aktuale* und *simultane* Erkenntnis weder der Wesenheiten noch der Einzeldinge sein, da die aktuale Erkenntnis von Gegenständen, die entsprechend ihrer eigenen Gattung erkannt werden, durch das dem Verstehen eigene Vermögen zustande kommt. Nun kann aber kein endliches Verstehen durch seine natürliche Energie *simultan* jedes Objekt erreichen. Auch in seiner Verbindung mit dem Verbum bleibt das menschliche Erkennen Christi immer noch endlich.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Vgl. Lect. d. 14 q. 3 n. 130: »Nec etiam hoc est contra *rationem* intellectus creatis, habere talem cognitionem, quia licet ista cognitio sit non omnino perfecta, quia tamen omnis intellectus creatus est finitus et limitatus, ideo potes aliquam perfectionem supra se recipere.«

<sup>77</sup> Vgl. ebd., n. 136.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., n. 140; 142.

<sup>79</sup> Es ist die Meinung des Mattheus von Aquasparta, dass das Singuläre durch sich intelligibel ist und deshalb gegenüber dem Universal auch im Hinblick auf die Erkenntnis ein »Mehr« darstellt, das auf einer eigenen *species* beruht. Vgl. ders., Quastiones disp. de cognitione q. 4 in corp. (BFS I ed. 2 p. 285). Scotus greift dies hier auf und folgert: »Et sic esset dicendum quod anima Christi per speciem propriam cognoscit singulare.« Vgl. ebd., n. 142.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., n. 143.



**(b) intuitiv**

Wie schon oben dargelegt, zielt das intuitive Erkennen auf den Gegenstand in seiner aktualen Existenz (*ut in se praesentialiter existens*)<sup>81</sup> ab – das futurische oder sich auf Vergangenes beziehende Erkennen wäre im Vergleich damit imperfekt.

Anhand der bekannten Unterscheidung entwickelt Scotus seine These über das Wissen Christi, das nicht auf der *visio* beruht, denn dieses muss ihm seiner vollen unermischten Menschheit nach genauso zu Verfügung gestanden haben – als Wissen, dass durch die Kooperation mit der Sinneswahrnehmung und der Erfahrung prozessual voranschreitet. Intuitiv erkannte Christus – obwohl er alles im Verbum schaute – nicht alle Dinge in ihrem eigenen Charakter (*in genere proprio*).<sup>82</sup>

Vom menschlichen Wissen Christi muss angenommen werden, dass es nicht ausschließlich eine solche Erkenntnis sein kann, die *alle* Inhalte, und zwar in ihrer besonderen Eigenart, durch den göttlichen Logos vermittelt (als *scientia infusa*) erfasst, denn »dass Petrus sitzt«, kann nur erkannt werden, wenn der hier und jetzt sitzende Petrus in seiner aktuellen Existenz dem Verstand gegenwärtig ist. Christus konnte von seinem Jünger Petrus nicht wissen, dass dieser sich setzte, so er diese Handlung nicht als in sich gegenwärtige vor sich hatte. Und auf gleiche Weise – so Scotus – verhält es sich mit vielen Gegenständen, die den kontingenten Bereich ausmachen.<sup>83</sup> Die eingegossenen *species* repräsentieren das Objekt unter Absehung von seiner aktualen Existenz. Eine habituelle Erkenntnis der Seele Christi durch den mit ihr verbundenen Logos vermag nämlich, da sie durch anderes vermittelt ist, bestimmte Objekte wie die kontingenten Faktizitäten nicht in ihrem eigentlichen Charakter zu erfassen. Darum können kontingente Wahrheiten durch keinerlei eingeschaffene *species* erkannt werden. Dazu müssten die Dinge in ihrer eigenen Realität präsent sein.<sup>84</sup>

Scotus diskutiert die Frage, ob diese intuitive Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen existenten Realität – ob aktuell oder habituell – der Seele Christi angenommen werden muss. Sie wäre nach der oben getroffenen Aussage über Petrus, der sich setzt, eine menschliche fortschreitende Erkenntnis, die zum Erwerb von Erfahrungswissen führt. Man kann hier weiter fragen: Bleibt von einer erfassten gegenwärtigen Realität nicht nur die *species intelligibilis* im Verstehen zurück; dann würde nur noch der washeitliche Gehalt in der *memoria* gegenwärtig sein, nicht aber der kontingente Umstand seiner früheren Präsenz. Darauf ist zu antworten, dass auch eine andere – temporäre – Realität im Gedächtnis zurückbleibt, sofern die Erinnerung auch den kontingenten Umstand festhält. Wann immer ein sinnenfälliges Objekt

<sup>81</sup> Vgl. ebd., n. 133.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., n. 144.

<sup>83</sup> Vgl. Ordinatio III d. 14 q. 3 n. 6: »Primo modo non novit (sc. anima Christi) omnia in genere proprio et habitualiter in Verbo, quia obiectum illo modo non est cognoscibile, nisi ut praesens in se vel in aliquo [...] sed cognoscere isto modo non est cognoscere in genere proprio; non enim esset nata sic cognosci sessio Petri, nisi esset praesens in se; et ideo cum multa obiecta non fuerint, nec esse poterint praesentia illi intellectui secundum existentiam actualem illorum, non potuit habere cognitionem intuitivam.«

<sup>84</sup> Vgl. Lect. III d. 14, q. 3 n. 150: »[...] non potest rem intuitive cognoscere nisi cognoscat rem ut in se est, in propria existentia, vel ut esse habet in aliquo perfectius tamquam in speculo, quo modo res habent esse in Verbo.«

präsent ist, verursacht es ein doppeltes Verstehen: zum einen ein abstraktives, das die quiditas rei intendiert, zum anderen ein intellektuelles intuitives Verstehen, in dem sich das Objekt *unter der Rücksicht, dass es existiert*, auf das Verstandesvermögen bezieht.<sup>85</sup> Und diese intuitive Erkenntnis des gegenwärtigen Objekts hinterlässt ein *habituelles* intuitives Erkennen, das sich in die *intellektive memoria* eingräbt.

Angewendet auf das Wissen Christi, das durch Erfahrung zunahm und dessen anfängliches Fehlen nicht durch eingegossene *species* und auch nicht durch die visio ersetzt wurde, bedeutet dies: »Von dieser Weise [sc. des intuitiven Erkennens] sagt man, dass Christus viele Dinge durch Erfahrung erlernte, d. h. durch intuitives Erkennen (von Objekten als existierenden) und durch die Erinnerung, die diese hinterließen.«

Diese Art von Erkenntnis wird durch viele sukzessive Akte erworben. Sie kam Christus zu, sofern er viator mit uns war. Die abstraktive Erkenntnis aber besaß er durch eingegossene *species*. Auf dieser Ebene bedurfte es bei keiner Entwicklung wie bei uns.

Abstraktive Erkenntnis führt jedoch – und dies ist eine wesentliche Einschränkung – nicht zur Erfassung des Singulären in seiner eigenen Realität. Dafür gibt es folgende Gründe: *In statu viatoris* erkennen wir alles nur durch das Medium der phantasmata, denn das Erkenntnisvermögen wird unmittelbar nur durch das Sinnbild affiziert.<sup>86</sup> Nun ist die singuläre Entität aber nicht die Ursache dafür, dass das phantasma hervorgebracht wird. Der Grund für dessen Zustandekommen ist vielmehr die »Natur« – der formale Gehalt, der dem Einzelding vorausliegt.<sup>87</sup> Die singuläre Entität vermag kein erkennendes Vermögen außer die *intelligentia* zu bewegen, was aber *jetzt* nur durch die Verbindung mit dem Erscheinungsbild möglich ist. Im gegenwärtigen Zustand ist eine Einwirkung des materiellen Gegenstandes auf den Verstand ohne die *sensatio* nicht möglich.<sup>88</sup> Während wir auch mit der intuitiven Erkenntnis nie den Gegenstand als singulären gemäß seiner eigenen *Haecceitas* kennen – nicht, weil dies prinzipiell nicht möglich wäre (das Singuläre ist per se erkennbar), sondern wegen des gefallenen Zustandes – war es bei Christus nicht so. Er erkannte die einzelnen Dinge und Personen in ihrem eigenen Charakter.

<sup>85</sup> Die intuitive Erkenntnis, die sich begleitend zur Sinneserkenntnis einstellt, hebt auf das simul totum eines konkreten Was und seiner aktuellen Existenz. Vgl. Met VII q. 15 n. 4.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., n. 158.

<sup>87</sup> Vgl. ebd.: »Sicut autem illa singularitas qua natura est ›haec‹, non est nata movere sensum vel phantasiam, quia solum ›natura quae est in pluribus‹ movet sensum et phantasiam, quae praecedit istam singularitatem, quia illud est primum obiectum visus et non illa singularitas [...] unde illa singularitas non est ratio movendi phantasiam, – et ideo nec intellectum nostrum *pro statu isto*; sed tamen movebit per se quando intellectus noster non impediatur. Et ideo movebat intellectum Christi.« Unser Verstand ist *in statu isto* daran gehindert, die Singularität qua Singularität in ihrer Haecceitas zu erfassen, der Verstand Christi jedoch vermag dies zu tun.

<sup>88</sup> Daher heißt es bei Scotus auch im Hinblick auf die intuitive Erkenntnis, die Christus als viator besaß: »[...] si anima Christi intelligeret praecise secundum modum intelligendi animae viatoris, non haberet intellectionem intuitivam istius obiecti sine sensatione concomitante eiusdem.« Vgl. Ordinatio IV d. 10 q. 5 n. 4.

### 7. *Erkannte Christus alles in seiner eigenen objektiven Realität auf vollkommenste Weise? (quaestio 4)*

Der Bezugspunkt der letzten Quaestio ist der Unterschied zwischen habitueller und aktueller Erkenntnis. Entsprechend wird bei der Antwort differenziert: Zunächst bejaht Scotus, dass Christus alles vollkommen in seiner eigenen objektiven Realität erkannte. Dies betrifft einmal die Weise abstraktiver Erkenntnis. Mit dieser erkannte er vollkommen die Wesenheiten und Realitäten der Dinge. Dies betrifft nach dem, was darüber gesagt wurde, die Erfassung der formalen washeitlichen Gehalte und Bestimmungen der Dinge; ausgeschlossen ist dabei die Erfassung der Sache sofern sie als ein singulare existiert. In der *Ordinatio* wird hierzu ergänzt: Eine habituelle Erkenntnis der Seele Christi vermag bestimmte Objekte wie die kontingenten Faktizitäten nicht in ihrem eigentlichen Charakter zu erfassen. D. h. diese Art der habituellen abstraktiven Erkenntnis ist mit Einschränkungen behaftet, die sie gegenüber der intuitiven Erkenntnis der Dinge als unvollkommener erscheinen lassen.

Bei der aktuellen Erkenntnis ist wiederum zu unterscheiden zwischen einer abstraktiven (nicht eingegossenen, sondern erworbenen), die nicht vollkommen ist, da sie durch die Begrenzung des menschlichen Verstandes konditioniert wird, und einer intuitiven. Bei dieser muss der Erkenntnisakt sein Gegenüber so treffen, wie es in seiner eigenen aktuellen Existenz gegenwärtig ist. Der Unterschied zum Intellekt des Engels ist darin begründet, dass der menschliche Verstand – qua Vermögen – niedriger als dessen Verstand angesiedelt ist, so dass er von sich aus auch zu einer unvollkommeneren Erkenntnis führt. Wenn das Objekt nicht als *species* auf den Verstand einwirkt (wie bei der eingegossenen Erkenntnis), sondern identisch ist mit dem sinnfälligen Gegenstand, so folgt, dass das Verstehen Christi, dessen Sein unvollkommener als das des Engels ist, einen unvollkommenen intuitiven Akt erhält.<sup>89</sup> Und eine solche intuitive Erkenntnis muss auf jeden Fall angenommen werden.<sup>90</sup> Diese Art des Erkennens betrifft das, was Christus aufgrund der Ausrüstung mit dem menschlichen Verstandesvermögen von sich aus möglich ist; sie führt zum Erwerb und zur Steigerung von Erfahrungswissen, das zunächst auf der Präsenz von kontingenten Realitäten beruht. Da dieses menschliche Wissen – anders als das des Engels – auf Bilder, Dialog und Mitteilungen von Seiten anderer angewiesen ist, muss man es geringer als das des Engels einstufen.

Wegen der ständigen *visio* des Verbum besitzt Christus aber auf einer anderen Ebene ein intuitives Erkennen im Wort, das vollkommener ist, da es die Dinge so erfasst, wie sie das Wort sieht.

<sup>89</sup> Vgl. Lect. D. 14 q. 4 n. 165: »[...] totalis causa respectu cognitionis intuitivae est imperfectior in Christo quam in angelo [...] et ideo cognitio intuitiva sequens est imperfectior.»

<sup>90</sup> Vgl. *Ordinatio* III d. 14 q. 3 n. 6.

## 8. Schlussbetrachtung

Nach Duns Scotus muss das Personsein und das ungeschaffene Logoswissen deutlich vom Wissen der Seele Christi und den aus dem Personalen fließenden Gestalten von menschlichem Wissen unterschieden werden.

Für Gott entspringt das Erkenntnis aller Dinge der Selbsterkenntnis der *essentia divina*, sofern sie *creans* ist. Aus der Erkenntnis des eigenen Wesens, die sich im *Verbum expressum*<sup>91</sup> ausdrückt, entspringt für den göttlichen Intellekt einerseits die Erkenntnis aller möglichen Objekte, auf die sich seine schöpferische Allmacht beziehen kann, andererseits auch die Erkenntnis der in ihrem Wahrheitswert eindeutig festgelegten zukünftigen Sachverhalte (*futura contingentia*).<sup>92</sup>

Das gottgleiche Erkennen in Christus kann jedoch nicht die gleiche Grundgestalt haben wie die begrenzte menschliche Geistigkeit, die sich immer wieder zu den konkreten sinnfälligen Dingen hin auskehren muss, da es sich aus einer anderen unmittelbaren Quelle speist (*visio Verbi, scientia infusa*). Darum wird für Christus die Aktuierung der höchsten Möglichkeiten menschlichen Erkennens eingeräumt, ohne damit die Grenzen des menschlichen Denkens einfachhin ins Logoshafte hinein verschwimmen zu lassen. Gerade was den Erwerb von Erfahrungswissen anbelangt, das ja immer auf Erlernen, Wahrnehmen, menschlichen Austausch im Gespräch mit anderen angewiesen ist, so war Christus dabei auf die gleiche Weltwahrnehmung angewiesen wie die übrigen Menschen. Menschliches Erfahrungswissen, das als *scientia intuitiva* die konkrete Präsenz von Dingen und Personen voraussetzt, wurde nicht einfach durch die »Einspeisung« einer *scientia infusa* substituiert und damit desavouiert, sondern blieb in seinem natürlichen Ursachengefüge intakt. Dies darf sicher als die Frucht einer Durchdringung und konsequenten Applizierung der chalcedonischen Christologie auf den Bereich des Erkennens und »Bewusstseins« angesehen werden.

Die allumfassende schöpferische Erkenntnis des Logos, in dem die Wesenheiten aller Dinge vorgebildet sind, ist nicht mit einem konkurrierenden »Ich-Bewusstsein« zu vergleichen, das in der Person Christi neben dasjenige eines menschlichen »Ich-Bewusstseins« träte, so wie es eine Christologie will, die sich am neuzeitlichen Personbegriff orientiert, bei dem es immer um die Konstitution des »Ich« über das Selbstbewusstsein geht. Aus einer solchen Konstruktion entstünden unausweichliche Aporien. Die menschliche Verstandestätigkeit Jesu, die auf die Seite seiner menschlichen Natur wie sie als geschaffene begrenzt ist, gehört, und die mit göttlichem Erkennen identische Geistigkeit des Logos sind zwei inkommensurable Größen.

Scotus wahrt in seinen Überlegungen – auch gnoseologisch – die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpfsein, die von der chalcedonischen Lehre von den zwei Naturen hochgehalten wird. Christus konnte als Mensch nicht einfachhin das erkennen, was das ewige Wort erkennt, weil das Erkennen an den geschaffenen Fähigkeiten in Christus – nicht an seinem göttlichen Personsein – Maß nehmen muss.

<sup>91</sup> Zur Wort-Theologie des Scotus vgl. Ord. I d. 28.

<sup>92</sup> J. R. Söder, Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den *futura contingentia* bei Johannes Duns Scotus (BGPhThMA.NF, Bd. 49) Münster 1999, 183ff.