

# DIE LEHRE VON DER ACCEPTATIO DIVINA BEI JOHANNES DUNS SCOTUS

mit besonderer Berücksichtigung  
der Rechtfertigungslehre

von

P. Dr. Werner Dettloff O. F. M.

**Universität München**  
**Theologische Fakultät**

Dissertation vom (Datum des Doktordiploms)

1954

---

Dietrich Coelde-Verlag, Werl/Westf.  
Druck: Solan - Missions-Druckerei Landshut/Bay.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

München, 12. 8. 1953 GV Nr. 8594

Buchwieser  
Generalvikar



Mit Erlaubnis der Ordensobern

Berlin, den 7. Mai 1953

P. Dr. Lucius Teichmann O. F. M.  
Min. Provincialis

MEINEN ELTERN

Teil die Drucklegung dieser Arbeit ermöglichen half. Dem derzeitigen Provinzial, A. R. P. Tharsicius Sibold, P. Lektor Dr. Palmaz Rucker, der mich schon vor meinem Universitätsstudium in die Problematik und Methode der Scholastik eingeführt hat, dem stets entgegenkommenden Bibliothekar von München-St. Anna, P. Lektor DDr. Dionys Schötz und dem Direktor der Landshuter Solanus-Druckerei, P. Johannes Bapt. Gatz, sei hier ausdrücklich gedankt. Dem Leiter der Vatikanischen Bibliothek, Monsignore August Pelzer, und dem hochw. Herrn Univ.-Prof. DDr. Joh. Auer (Bonn), bin ich für die Vermittlung bzw. Überlassung wichtiger Handschriftenfotokopien zu Dank verpflichtet. P. Lektor Dr. Valens Heynck O.F.M. (Paderborn), dem ausgezeichneten Kenner der scotischen und scotistischen Theologie, verdanke ich manch wertvollen Hinweis. Dank gebührt auch P. Studienpräfekt Dr. Julian Kaup, der meine Arbeit in die Reihe „Franziskanische Forschungen“ aufgenommen hat.

Auf das Ziel dieser Untersuchung komme ich in der Einleitung zu sprechen. Ich möchte hier nur schon sagen, daß man es vielleicht als Mangel empfinden kann, daß ich auf die Vorgeschichte und den zeitgenössischen Rahmen der Theologie des Johannes Duns Scotus kaum eingegangen bin. Wenn ich methodisch einheitlich bleiben und wissenschaftlich gerecht sein wollte, hätte ich die Lehre der entsprechenden anderen Theologen mit derselben Gründlichkeit untersuchen müssen wie die des Johannes Duns Scotus. Weil aber das Quellenmaterial immer noch z. T. sehr schwer zu beschaffen ist, die Sekundärliteratur meines Erachtens noch nicht genügend und entsprechend eingehende Monographien aufweist und weil sich schließlich die Veröffentlichung dieser Arbeit unverhältnismäßig lange verzögert hätte, mußte ich auf die eingehende Behandlung der theologischen Vorgeschichte und des theologischen Rahmens der scotischen Lehre verzichten. Außerdem ist diese Arbeit nur der erste Teil einer geplanten größeren Untersuchung, die ich bis Luther hin fortsetzen möchte. Es handelt sich ja hier um eine für die Rechtfertigungslehre des gesamten 14. Jahrhunderts sehr wichtige Frage, die damit auch für die Vorgeschichte der lutherischen Theologie von Bedeutung sein dürfte.

München, den 8. Dezember 1953

Der Verfasser



# INHALT

Quellen . . . . .	XI
Literatur . . . . .	XIII
Abkürzungen . . . . .	XVI
Einleitung . . . . .	1
<b>I. Teil</b>	
Die Bedeutung der <i>acceptatio Divina</i> in der Rechtfertigungslehre nach den verschiedenen Sentenzenkommentaren und dem <i>Quodlibet</i> . . . . .	9
Vorbemerkungen . . . . .	11
1. Kapitel: Die <i>Lectura prima</i> von Oxford (I, d. 17, q. 1) . . . . .	13
§ 1. Die <i>Caritas</i> lehre des Lombarden, wie sie von vielen gedeutet wird . . . . .	14
§ 2. Die Ansicht des Petrus Lombardus, wie sie Scotus versteht . . . . .	17
§ 3. Die unbefriedigenden Versuche, das <i>Caritas</i> problem zu lösen . . . . .	22
I. Der erste Lösungsversuch . . . . .	23
II. Der zweite Lösungsversuch . . . . .	26
III. Der dritte Lösungsversuch . . . . .	30
§ 4. Die Lösung des Scotus . . . . .	34
I. Der Verdienstakt als Akt . . . . .	35
II. Der Verdienstakt als verdienstlicher Akt . . . . .	44
§ 5. Zusammenfassung und Darstellung der Akzeptationslehre der <i>Lectura prima</i> . . . . .	51
I. Zusammenfassung . . . . .	51
II. Die Lehre von der <i>acceptatio Divina</i> in der <i>Lectura prima</i> I, d. 17, q. 1 . . . . .	53
2. Kapitel: Die <i>Reportatio Parisiensis</i> (I, d. 17, q. 1—2) . . . . .	59
Vorbemerkungen . . . . .	59
A. Die erste quaestio:	
<i>Utrum in anima viatoris necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem ad hoc, ut a Deo acceptetur</i> . . . . .	62
§ 6. Die „ <i>opinio Magistri</i> “ und ihre Ablehnung . . . . .	62
§ 7. Die Antwort des Scotus auf die quaestio . . . . .	72
I. Die Antwort ad rem . . . . .	72
1. De <i>potentia absoluta</i> . . . . .	73
2. De <i>potentia ordinata</i> . . . . .	73
II. Die Antwort ad <i>intentionem Magistri</i> . . . . .	75

B. Die zweite quaestio:

Utrum habens caritatem creatam sit formaliter acceptatus Deo tamquam dignus vita aeterna . . . . .	80
§ 8. Argumente gegen und für die Annahme, daß die caritas ratio acceptationis ist . . . . .	80
§ 9. Die Lösung der Frage durch Scotus . . . . .	83
I. Vorbemerkungen . . . . .	83
II. Die Lösung selbst . . . . .	84
§ 10. Die Widerlegung der rationes principales . . . . .	92
C. Rückblick und Lehrertrag . . . . .	95
§ 11. Lectura prima I, d. 17, q. 1 und Reportatio Parisiensis I, d. 17, q. 1—2	95
§ 12. Die Akzeptationslehre der Reportatio Parisiensis . . . . .	96
I. Die Texte . . . . .	96
II. Vergleich mit der Lectura prima . . . . .	97
1. Lücken der Reportatio Parisiensis im Vergleich zur Lectura prima	97
2. Gemeinsames Lehrgut . . . . .	100
3. Neuer Lehrgehalt in der Reportatio Parisiensis . . . . .	102
3. Kapitel: Das Quodlibet (q. 17) . . . . .	104
Vorbemerkungen . . . . .	104
§ 13. Die Fragestellung und die Umgrenzung des Problems . . . . .	105
§ 14. Die Lösung der Frage durch Scotus . . . . .	106
I. Was ist dilectio naturalis? . . . . .	106
II. Was ist dilectio meritoria? . . . . .	108
III. Die Antwort auf die quaestio . . . . .	112
IV. Die Antwort auf das argumentum principale . . . . .	117
§ 15. Die Bedeutung der quaestio 17 des Quodlibet für die Akzeptationstheorie	120
I. Wiederaufnahme von Gedanken der Lectura prima und der Reportatio Parisiensis im Quodlibet . . . . .	120
II. Die besondere Bedeutung der quaestio 17 des Quodlibet für die Akzeptationslehre . . . . .	122
4. Kapitel: Die Ordinatio (I, d. 17, q. 1—3) . . . . .	125
Vorbemerkungen . . . . .	125
A. Die Ausführungen des Duns Scotus vor der Behandlung des Akzeptationsproblems . . . . .	130

§ 16. Die Hauptfrage:	
Utrum necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili . . . . .	130
§ 17. Die zweite quaestio:	
Utrum habitus sit principium activum respectu actus . . . . .	130
I. Die argumenta principalia . . . . .	131
II. Die Beantwortung der Frage . . . . .	131
1. Der erste Lösungsversuch . . . . .	131
2. Der zweite Lösungsversuch . . . . .	132
3. Der dritte Lösungsversuch . . . . .	132
§ 18. Die dritte quaestio:	
An habitus moralis inquantum virtus sit aliquo modo principium activum respectu bonitatis in actu . . . . .	134
I. Die argumenta principalia . . . . .	134
II. Die moralische Güte des Aktes und ihr aktives Prinzip . . . . .	134
III. Wiederaufnahme des dritten Lösungsversuches und Stellungnahme zu früheren Argumenten . . . . .	137
§ 19. Scotus und die dem Magister zugeschriebene Caritaslehre . . . . .	140
B. Die Lösung der Hauptfrage und die Behandlung des Akzeptationsproblems . . . . .	143
§ 20. Die Notwendigkeit des geschaffenen Liebeshabitus . . . . .	143
I. Keine natürliche Erfahrung nötig zur Annahme eines übernatürlichen Liebeshabitus . . . . .	143
II. Der Liebeshabitus ist erforderlich für die göttliche Akzeptation . . . . .	144
III. Ist der übernatürliche Liebeshabitus absolut oder relativ notwendig zur Seligkeit? . . . . .	152
IV. Die Stellungnahme zur Caritaslehre des Lombarden . . . . .	154
§ 21. Die Antwort auf die argumenta principalia und auf die Gründe für die „Magisterlehre“ . . . . .	155
§ 22. Rückblick und Lehrtrag . . . . .	157
5. Kapitel: Die Akzeptationslehre nach I Sent., d. 17 und Quodlibet, q. 17 und ihre Ergänzung aus dem übrigen Werk des Duns Scotus . . . . .	159
§ 23. Die Akzeptationslehre nach I Sent., d. 17 und Quodlibet, q. 17 . . . . .	159
§ 24. Die Ergänzungen zur Akzeptationslehre aus dem übrigen Werk des Duns Scotus . . . . .	162
I. Zur acceptatio personae . . . . .	163
II. Zum Verhältnis von acceptatio und meritum . . . . .	166

## II. Teil

Der Zusammenhang der Akzeptionstheorie mit dem übrigen Lehrsystem des Duns Scotus . . . . .	171
1. Kapitel: Akzeptionstheorie und Gotteslehre . . . . .	173
§ 25. Der göttliche Wille und sein obiectum primum und secundarium . . . . .	173
§ 26. Der göttliche Wille als frei akzeptierender Gnadenwille . . . . .	175
I. Die göttliche Gerechtigkeit . . . . .	175
II. Die volitio Divina unica et simplex und die ratio formalis der göttlichen Akzeption . . . . .	183
2. Kapitel: Akzeptionslehre und Christologie . . . . .	184
§ 27. Zwei esse existentiae in Christus . . . . .	185
§ 28. Die menschliche Natur Christi als Prinzip des Erlösungswerkes . . . . .	190
I. Das Verhältnis zwischen der Person des Logos und der menschlichen Natur in Christus . . . . .	190
II. Die Werke Christi als der menschengewordenen Person des göttlichen Wortes . . . . .	191
III. Die nicht strikte Unendlichkeit der Verdienste Christi und die Notwendigkeit ihrer Akzeption durch Gott . . . . .	194

## III. Teil

Die theologische Bewertung der Akzeptionslehre des Duns Scotus . . . . .	201
1. Kapitel: Die theologische Bedeutung der Akzeptionslehre des Duns Scotus . . . . .	204
§ 29. Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen potentia absoluta und ordinata . . . . .	204
§ 30. Die theologische Betrachtungsweise . . . . .	210
§ 31. Die Wahrung der Beteiligung des menschlichen Willens . . . . .	213
§ 32. Die Wahrung der absoluten Gratuität der Gnade . . . . .	214
2. Kapitel: Bemerkungen zu einigen Vorwürfen gegen Scotus . . . . .	217
§ 33. Vorwürfe gegen die Christologie des Duns Scotus . . . . .	218
§ 34. Die angebliche Entwertung der verdienstlichen Werke durch Scotus . . . . .	222
§ 35. Die angebliche Entwertung der Gnade durch Scotus . . . . .	224
§ 36. Der Vorwurf des Pelagianismus oder Semipelagianismus gegen Scotus . . . . .	227
Schluß . . . . .	230
Namen-Register . . . . .	232
Sach-Register . . . . .	233

## QUELLEN

### A. Handschriften

#### I. Für die Lectura prima:

Wien, Nationalbibl., c. L. 1449, f. 50vb — 56va;  
Bibl. Apost. Vatic., c. Pal. Lat. 993, f. 69va — 71vb.

#### II. Für die Reportatio Parisiensis:

Wien, Nationalbibl., c. L. 1453, f. 51va — 59va (examinata);  
Wien, Nationalbibl., c. L. 1423, f. 127va — 132vb.

#### III. Für das Quodlibet:

München, Staatsbibl., c. L. 8717, f. 79va — 80rb;  
München, Staatsbibl., c. L. 23572, f. 57rb — 58vb;  
München, Staatsbibl., c. L. 26309, f. 63va — 65va.

#### IV. Für die Ordinatio:

Assisi, Bibl. Commun., c. 137, f. 63vb — 70vb;  
Danzig, Stadtbibl., c. 1968, f. 85vb — 93vb;  
München, Staatsbibl., c. L. 42, f. 192vb — 200vb;  
München, Staatsbibl., c. L. 18332, f. 57vb — 64rb;  
Wien, Nationalbibl., c. L. 1423, f. 70rb — 76ra.

Die Texte aus den Handschriften wurden in der heute üblichen Orthographie wiedergegeben.

### B. Gedruckte Ausgaben

#### Bonaventura, Opera omnia, t. I—IV:

Comm. in IV libr. Sent. (Ad Claras Aquas 1882 ff.).

#### Godefridus de Fontibus, Quodlibeta, ed. De Wulf-Pelzer-Hoffmanns (Les Philosophes Belges, Louvain - Paris 1904—1937).

#### Ioannes Duns Scotus, Opera omnia (Parisiis, ed. Vivès, 1891—1895).

— Opera omnia I (Civ. Vat. 1950).

— Quaestiones, quas Reportationes vocant, in quatuor libros Sententiarum  
Petri Lombardi (Venetiis 1597).

— Ordinatio I, ed. Grat. Brix. (Venet. 1490).

— Ordinatio I, ed. Salv. Bartol. (Venet. 1580).

— Ordinatio I, ed. Paul. Berti Luc. (Venet. 1617).

— Ordinatio I, ed. Hug. Cavellus (Antwerp. 1620).

— Ordinatio I, ed. Garcia (Ad Claras Aquas 1912).

#### Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum, ed. secunda (Ad Claras Aguas 1916).

#### Suarez, Franciscus, Opera omnia, t. XVII (Parisiis 1866).

#### Collegii Salmanticensis Cursus Theologicus, t. XIII (Paris. - Brux. 1878); t. XVI (Genuae 1881).

Thomas de Aquino, Comm. in quatuor libros Sententiarum (Op. omnia.,  
Parmae 1856, t. VI ff.).

— Quaestio disputata de caritate (Taur. - Lond. 1897).

— Summa Theologica (Paris. 1895).

Die Väterstellen sind nach Migne, Patrologia Graeca, bzw. Patrologia Latina  
zitiert.

Die Aristoteleszitate sind bezogen auf die Editio Acad. Reg. Bor. (I—V,  
Berolini 1831—1870).

## LITERATUR

- Altaner, B.*, Patrologie (Freiburg Br. 1951).
- Atzberger, L.*, Die Unsündlichkeit Christi (München 1883).
- Auer, Joh.*, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta.  
I. Teil: Das Wesen der Gnade (Frb. Br. 1942);  
II. Teil: Das Wirken der Gnade (Frb. Br. 1951).
- [Balic, Charles,]* Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences. Bibl. de la Revue d'Histoire Ecclés., fasc. 1 (Louvain 1927).
- Borchert, Ernst*, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik (Münster 1940).
- Bremond, Henri*, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, t. VII et VIII: La métaphysique des Saints (Paris 1928).
- Daniels, Augustinus*, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Prosligion des hl. Anselm (Münster 1909).
- Denzinger-Umberg*, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum (Frb. Br. 1947).
- Dörholt*, Die Lehre von der Genugtuung Christi, theologisch dargestellt und erörtert (Paderb. 1891).
- Egenter, Richard*, Gottesfreundschaft (Augsb. 1928).
- Feckes, Carl*, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel (Münster 1925).
- Fetten, Theodor*, Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers (Bonn 1913).
- Gilson-Böhner*, Die Geschichte der christlichen Philosophie (Paderborn 1937).
- Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III (Frb. Br. 1890<sup>1 u. 2</sup>).
- Heynck, Valens*, Zwanzig Jahre Scotusforschung (1920—1940), FrSt 31 (1949) 171—181.
- Holzer, Oswald*, Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus, FrSt 33 (1951) 22—49 (I. Teil).
- Kaup, Julian*, Besprechung von Seiller, L'activité humaine . . . (s. u.) in FrSt 31 (1949) 193 f.
- Klein, J.*, Bemerkungen zur kommenden Skotusausgabe, FrSt 26 (1939) 65—77.
- Klein, J.*, Die Caritaslehre des Johannes Duns Skotus (Münster 1926).
- Klein, J.*, Die Überlegenheit der Caritaslehre des Duns Skotus, FrSt 16 (1929) 141—155.
- Lange, H.*, De gratia (Frb. Br. 1929).
- Ledoux, Athan.*, De gratia creata et increata iuxta quaestionem ineditam Gillelmi de Ware, Ant 5 (1930) 137—156.
- Longpré, Ephrem*, La Philosophie du B. Duns Scot (Paris 1924).
- Mandelkern, Salomon*, Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, ed. altera (Berol. 1937).

- Minges, P.*, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi, ThQschr 89 (1907) 384—424.
- Minges, Parthenius*, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi, ThQschr 89 (1907) 241—279.
- Minges, P.*, Doctrina Scoti I et II (Ad Claras Aquas 1930).
- Minges, P.*, Ist Duns Scotus Indeterminist? (Münster 1905).
- Minges, P.*, Die Gnadenlehre des Duns Scotus, auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft (Münster 1906).
- Minges, P.*, Der Gottesbegriff des Duns Scotus, auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft (Wien 1907).
- Minges, P.*, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Scotus, ZKathTh 25 (1901) 231—257.
- Minges, P.*, Über Väterzitate bei den Scholastikern (Regensburg 1923).
- Minges, P.*, Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus, ThQschr 89 (1907) 76—93.
- Mitzka, Franz*, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert, ZKathTh 54 (1930) 161—179.
- Müller, Marianus*, Die theologische Gesamtsynthese des Duns Scotus, WissWeish 1 (1934) 111—140.
- Müller, Marianus*, Gotteskinder vor dem Vater (Frb. Br. 1938).
- Müller, Marianus*, Stand der Scotus-Forschung 1933, WissWeish 1 (1934) 63—71; 147—153.
- Muth, Joh. Fr. Ser.*, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung (München 1904).
- Pelster, Franz*, Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben, FrSt 10 (1923) 1—32.
- Pelster, Franz*, Duns Scotus nach englischen Handschriften, ZKathTh 51 (1927) 65—80.
- Pelster, Franz*, Zur Scotus-Forschung, ThRev 28 (1929) 145—152.
- Pelster, Franz*, Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt? Greg 27 (1946) 220—260.
- Pelzer, August*, Le premier Livre des Reportata Parisiensia. Annales de l'Institut Supérieure de Philosophie, t. V (Louvain 1924) 447—492.
- Pesch, Tilm.*, Institutiones logicales II (Frb. Br. 1890).
- Pesch, Tilm.*, Institutiones logicae et ontologicae II (Frb. Br. 1919).
- Pohle-Gierens*, Lehrbuch der Dogmatik II (Paderborn 1937<sup>9</sup>).
- Reuß, Jos.*, Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, ZKathTh 58 (1934) 1—39; 208—242.
- Rondet, Henri*, Gratia Christi (Paris 1948).
- Schiffini, S.*, De gratia Divina (Frb. Br. 1901).
- Schmaus, Michael*, Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die



Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus.

II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Münster 1930).

*Schupp, Joh.*, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus (Frb. Br. 1932).

*Schwamm, Hermann*, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern (Innsbruck 1934).

*Schwane, Jos.*, Dogmengeschichte der mittleren Zeit (Frb. Br. 1882).

*Schwendinger, Fidelis*, Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus,  
WissWeish 1 (1934) 180—210; 2 (1935) 18—50 und 112—135 3 (1936)  
93—119 und 161—190.

*Seeberg, R.*, Die Theologie des Johannes Duns Scotus (Leipzig 1900).

*Seiller, Léon*, L'activité humaine du Christ selon Duns Scot. Etudes de Science Religieuse III (Paris 1944).

*Seiller, Léon*, La notion de personne selon Scot, ses principales applications en Christologie, FranceFranc 20 (1937) 209—248.

*Stratenwerth, Günter*, Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus (Göttingen 1951).

*Vignaux, Paul*, Justification et Prédestination au XIV siècle (Paris 1934).

Von nicht zitierter, aber einschlägiger Literatur ist zu nennen:

*Alfaro, J.*, Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde s. Tomas hasta Cayetano (1274—1534), Madrid 1952.

*Becker, O.*, Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den Theologischen Quästionen des Bartholomäus Mastrius (Oberlahnstein 1949).

*Dhont, R.-Ch.*, Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine (Paris 1946).

*Messner, R.*, Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles (Freiburg Br. 1942).

*Messner, R.*, Die Logik Ockhams und die Erleuchtungslehre Bonaventuras, WissWeish 14 (1951) 226—236.

*Messner, R.*, Über die Gegenwartsbedeutung der Erkenntnishaltung Bonaventuras und Ockhams, Ant 28 (1953) 131—147.

## ABKÜRZUNGEN

Ant = Antonianum.

FranceFranc = La France Franciscaine.

FrSt = Franziskanische Studien.

Greg = Gregorianum.

ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen).

ThRev = Theologische Revue.

WissWeish = Wissenschaft und Weisheit.

ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie.

Dz = Denzinger - Umberg, Enchiridion Symbolorum, Definitonum et Declarationum (Frb. Br. 1947).

PG = Migne, Patrologia Graeca.

PL = Migne, Patrologia Latina.





## EINLEITUNG

Petrus Lombardus hatte den Satz aufgestellt: *Spiritus Sanctus est caritas, qua diligimus Deum et proximum*<sup>1</sup>. Schon früh erfuhr diese unhaltbare These neben verschiedenen Rettungsversuchen auch viel Widerspruch. Auf jeden Fall aber gab der Lombarde mit seiner Caritaslehre Anlaß zu gründlicher Spekulation, die denn auch von der Scholastik in hohem Maße geleistet wurde.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es nicht nötig, der Behandlung dieser Fragen und ihrer geschichtlichen Entwicklung nachzugehen<sup>2</sup>. Nur einiges wird anzudeuten sein, um in etwa den Ort anzugeben, an dem Johannes Duns Scotus mit seiner Akzeptationslehre steht, die hier im einzelnen untersucht werden soll.

Der Heilige Geist als personale göttliche Liebe, als *caritas*, ist nicht mit der Seele des begnadeten Menschen personal vereinigt. Wenn aber nur die *opera caritate formata* verdienstlich für das ewige Leben sein können, muß ein der Seele inhärierender Gnaden- bzw. Liebeshabitus angenommen werden. Abgesehen davon, daß ein Teil der Theologen zwischen *gratia* und *caritas* unterschied und ein anderer beide gleichsetzte<sup>3</sup>, bestand für alle die Schwierigkeit, das Zusammenwirken des durch die Gnade dem Menschen einwohnenden Gottes mit dem freien Willen des Menschen zu erklären und im Zusammenhang damit die Verdienstlichkeit der menschlichen Akte zu begründen. In der mehr abstrakt-metaphysischen Betrachtungsweise des heiligen Thomas von Aquin und seiner Anhänger wurde die Erklärung des Zusammenwirkens von göttlichem und menschlichem Willen durch die Anwendung der aristotelischen Begriffe *causa prima* und *causa secunda* gesucht und die Vollkommenheit der mensch-

<sup>1</sup> Petrus Lombardus, Liber I Sent., d. 17, c. 1 (Quaracchi-Ausgabe, n. 143—145). Vgl. dazu auch a.a.O., c. 6 (n. 156): *His respondemus praedictarum auctoritatum verba determinantes hoc modo: Caritas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua ipse diligit nos, sed qua nos diligere facit etc. His verbis non dividitur nec divisa ostenditur caritas, qua Deus diligit, ab ea, qua nos diligimus, sed potius, cum sit una et eadem caritas...*

<sup>2</sup> Näheres bei Schupp, Joh., Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus (Freiburg Br. 1932) 216 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Auer, Joh., Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik... , I. Teil (Freiburg Br. 1942) 110; außerdem: Ledoux, A., *De gratia creata et increata iuxta Quaestionem ineditam Guillelmi de Ware*, Ant 5 (1930) 140, Anm. 2 und die dort angegebene Literatur.

lichen Handlungen im Hinblick auf ihre Verdienstlichkeit durch den Gnadenhabitus begründet, der perficiens potentiam operativam wirkt<sup>4</sup>. In der mehr personal-theozentrischen Betrachtungsweise der

<sup>4</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, I Sent., d. 17, q. 1, a. 1:

Sed voluntas alicuius sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus Sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus Sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et huiusmodi, et non primae causae. Unde non est intelligere quod sit operatio perfecta voluntatis per quam uniatur Spiritui Sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam; nec potest esse similitudo actus voluntatis ad Spiritum Sanctum, nisi sit similitudo Spiritus Sancti in anima per aliquam formam, quae est principium actus quo Spiritui Sancto conformetur; quia actus ad hoc non sufficit, ut dictum est.

Außerdem: Thomas v. A., S. Theol. 2/II, q. 23, a. 2:

Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. Unde Deus qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinatur ad fines sibi praestitutos a Deo; et secundum hoc „disponit omnia suaviter“, ut dicitur Sap., VIII, 1. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superaddetur naturali potentiae per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum; . . . Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari (im Text steht „proprie“, in der Fußnote als andere Lesart „prompte“; letzteres erscheint sinngemäßer).

Thomas v. A., Quaestio disp. de caritate, q. u., a. 1:

Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

Thomas, v. A., S. Theol. 1/II, q. 109, a. 5:

Respondeo dicendum, quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supra dictis patet, et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria

Franziskanertheologen, die bei aller Spekulation doch mehr konkret-heilsgeschichtlich ausgerichtet blieb, rückte das persönliche Heilswirken Gottes in den Vordergrund, und es ergab sich vor allem bei Duns Scotus eine Verschiebung von der *motio Divina* zur *acceptatio Divina*<sup>5</sup>.

Das Wort *acceptatio* oder *acceptio*<sup>6</sup> und die damit verbundenen *acceptabilis*<sup>7</sup>, *acceptus*<sup>8</sup> und *acceptare*<sup>9</sup> gehören zum biblischen Sprachgebrauch. In der Septuaginta und im griechischen Text des Neuen Testaments stehen dafür *προσωπολημψια*<sup>10</sup>, *προσωπολήμπτως*<sup>11</sup>, *ἀποδοχή*<sup>12</sup>, *δεκτός*<sup>13</sup>, *προσδεκτός*<sup>14</sup>, *εὐπροσδεκτός*<sup>15</sup>, *ἀποδεκτός*<sup>16</sup>, *φιλούμενος*<sup>17</sup>, *περιούσιος*<sup>18</sup>, *εὐάρεστος*<sup>19</sup>, *ἀρέσκειν ἐν ὀφθαλμοῖς*<sup>20</sup>, oder *εὐδοκεῖν*<sup>21</sup>.

An den entsprechenden Stellen des hebräischen Urtextes, soweit in Frage kommt, finden wir Formen, die auf die Wurzel *קצר* zurückgehen<sup>22</sup>. Die Bedeutungen, die S. Mandelkern für die Wur-

*proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam;..*

<sup>5</sup> Zur Erklärung des Zusammenwirkens von Gnade und Willen bevorzugt Scotus den Begriff der *causa partialis*, wie später noch deutlich wird (vgl. § 4). Zum andern vgl. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre I, v. a. 106f und 110f; ebenso Auer, Die Entwicklung... II (Freiburg Br. 1951) 158 ff.

<sup>6</sup> 2 Chron. 19,7; Eccli. 20,24; Rom. 2,11; 1 Tim. 1,15; Jac. 2,1; 1 Petr. 1,17.

<sup>7</sup> Lev. 1,4; 22,20 f; 23,11; Esther 10,3; Is. 58,5; Agg. 1,8; 2 Cor. 6,2; Tit. 2,14; 1 Petr. 2,5.

<sup>8</sup> 1 Reg. 18,5; Tob. 12,5.13; Prov. 14,35; Sap. 9,10; Eccli. 35,9; Jerem. 6,20; Luc. 4,19.24; Act. 10,35; Rom. 4,6; 15,16; 2 Cor. 6,2; 8,12; Phil. 4,18; 1 Tim. 2,3.

<sup>9</sup> Ps. 50,21.

<sup>10</sup> Rom. 2,11; Jac. 2,1.

<sup>11</sup> Act. 10,34; ebenso auch 1 Petr. 1,17.

<sup>12</sup> 1 Tim. 1,15.

<sup>13</sup> Lev. 1,4; 22,10; 23,11; Prov. 14,35; Eccli. 35,9; Is. 58,5; Jerem. 6,20; Luc. 4,24; Act. 10,35; 2 Cor. 6,2; Phil. 4,18.

<sup>14</sup> Sap. 9,12.

<sup>15</sup> Rom. 15,16.31; 2 Cor. 6,2; 8,12; 1 Petr. 2,5.

<sup>16</sup> 1 Tim. 2,3.

<sup>17</sup> Esther 10,3.

<sup>18</sup> Tit. 2,14.

<sup>19</sup> Sap. 9,10.

<sup>20</sup> 1 Reg. 18,5.

<sup>21</sup> Ps. 50,21; Agg. 1,8.

<sup>22</sup> Lev. 1,4; 22,20; 23,11; Esther 10,3; Prov. 14,35; Is. 58,5; Jerem. 6,20; Agg. 1,8.

zel נצח anführt: *delectari aliqua re, amare, familiariter uti, gratus oder acceptus alicui, propitium esse, benigne excipere dona ferentem, solvere debitum, facilem se praebere, captare gratiam*<sup>23</sup> — diese Bedeutungen geben auch den Sinngehalt der oben genannten lateinischen und griechischen Wörter an.

Acceptum oder acceptabile können sein ein bestimmter Tag oder eine Zeit<sup>24</sup>, ein Werk<sup>25</sup>, eine Gabe<sup>26</sup>, ein Opfer<sup>27</sup>, eine Person oder ein Volk, und zwar vor anderen Menschen<sup>28</sup> wie auch vor Gott<sup>29</sup>. In Lev. 23,11 ist als Zweck des Opfers eine Begnadigung der Menschen<sup>30</sup> und an einigen anderen Stellen ein Zusammenhang der acceptabilitas mit der iustitia des Opfernden<sup>31</sup> oder der iustitia der betreffenden persona acceptanda<sup>32</sup> angedeutet.

Ein Doppeltes ist hier jeweils gegeben: etwas Wohlgefälliges, Annehmbares oder auch Verdienstliches, Heilbringendes auf seiten des zu Akzeptierenden und der Wille dessen, der da Wohlgefallen findet, akzeptiert oder Verdienst zuerkennt, wobei dem akzeptierenden Willen wohl die entscheidende Bedeutung zukommt.

Zu bemerken wäre vielleicht noch, daß im Profanlatein acceptus eine Art Beiname der Sklaven ist, der dem wirklichen Namen hinzugefügt wird<sup>33</sup>. Acceptatio, aus accepti latio, bezeichnet als juristischer Terminus die Tilgung einer Schuld<sup>34</sup>. Als Synonyme von

<sup>23</sup> Mandelkern, Salomon, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* (editio altera Berol. 1937) 1103 b.

<sup>24</sup> Is. 58,5; Luc. 4,19 (bezogen auf Lev. 25,10); 2 Cor. 6,2 (bezogen auf Is. 49,8).

<sup>25</sup> Sap. 9,10.12; in etwa auch Agg. 1,8; 1 Tim. 1,15; 2,3; 4,9; 5,4.

<sup>26</sup> Tob. 12,5.

<sup>27</sup> Lev. 1,4; 22,20; 23,11; Ps. 50,21; Jerem. 6,20; Rom. 15,16; 15,31; Phil. 4,18; 1 Petr. 2,5.

<sup>28</sup> 1 Reg. 18,5; Esther 10,3; Prov. 14,35; Luc. 4,24. Jac. 2,1.

<sup>29</sup> 2 Chron. (Par.) 19,7; Tob. 12,13; Rom. 2,11; 2 Cor. 8,12; Tit. 2,14; 1 Petr. 1,17.

<sup>30</sup> Lev. 23,11.

<sup>31</sup> Eccli. 35,9.

<sup>32</sup> Act. 10,34; Rom. 4,6.

<sup>33</sup> Vgl. *Thes. Ling. Lat. I*, 283, 78 ff.

<sup>34</sup> Z. B. Gaius *iust.* 3, 169: *per acceptilationem tollitur obligatio. Acceptilatio est veluti imaginaria solutio.* Vgl. *Thes. Ling. Lat. I*, 232, 18 ff. Vgl. auch die bei S. Mandelkern angeführte Bedeutung „solvere debitum“ (s. Anm. 23 und die entsprechende Stelle im Text).

<sup>35</sup> *Thes. Ling. Lat. I*, 281, 79 f. —

Als sehr gute, wenn auch nicht vollkommene, deutsche Wiedergabe des Sinngehaltes von „acceptatio Divina“ erscheint mir die Deutung des neu-



acceptabilis nennt der Thesaurus Linguae Latinae amabilis, credibilis, delectabilis, desiderabilis und placitus<sup>35</sup>.

Bei den Kirchenvätern entspricht der Wortgebrauch dem der Heiligen Schrift<sup>36</sup>, und auch in den scholastischen Texten werden *acceptatio*, *acceptio*, *acceptus* usw. am richtigsten im biblischen Sinne zu deuten sein.

Der Lehre von der *acceptatio Divina* kommt vor allem innerhalb der scotischen Rechtfertigungslehre eine wesentliche Bedeutung zu. Scotus spricht von einer dreifachen *acceptatio Divina*. Die erste ist die *simplex complacentia*, die alles mögliche Sein umfaßt, es will und mit Wohlgefallen annimmt, insofern es möglich ist. Die zweite *acceptatio* bezieht sich auf alles wirkliche Sein, das Gott als wirklich will und dementsprechend akzeptiert. Die dritte *acceptatio* will nicht nur das wirkliche Sein, sondern sie setzt es in Beziehung zu einem höheren Gut. Sie ist die Willensäußerung Gottes, die ein Gut auf ein höheres, vollkommeneres Gut, bzw. da es sich hierbei um vernünftige Geschöpfe handelt, auf die Seligkeit hinordnet. Um die *acceptatio* in diesem dritten Sinne geht es in unserem Zusammenhang.<sup>37</sup>

testamentlichen passiven Begriffes *δικαιοσύνη* wie sie Fr. W. Maier in seiner Vorlesung über „Leben und Lehre Jesu“ am 6.2.51 an der Münchener Universität gegeben hat. M. nannte die *δικαιοσύνη* das „Erklärtwerden als einer, an dem Gott nichts auszusetzen hat.“

<sup>36</sup> Vgl. Tertullian, *Ad nationes* I, 19: *Attamen quanto acceptabilior nostra praesumptio est....* (PL 1, 585).

Ders., *Adv. Marc.* IV, c. 35:.... *ex acceptione personae parcens ei..* (PL 2, 445).

Ders., *De pudicitia*, c. 5: *Personae acceptatio est, miserabiliores poenitentias reliquisti* (PL 2, 989).

Ambrosius, *Exhortatio virginitatis*, c. 14 (94): .... *ut fiant tibi in odorem suavitatis hostiae acceptabiles....* (PL 16, 380).

Leo Magn., *Ep. I.XXXV*, 1: ....*sed absque personarum acceptione....* (PL 54, 923).

<sup>37</sup> ....*dico, quod acceptatio respectu secundi obiecti potest intelligi tripliciter. Uno modo simplici complacentia, et haec est necessaria respectu cuiuslibet possibilis esse; sicut enim intellectus Divinus necessario videt omnem entitatem possibilem, ita vult eam, et per consequens complacet sibi in volitione illius simplici complacentia... Secunda acceptatio potest intelligi, qua voluntas Divina vult aliquid esse volitione efficaci,.. Tertia est acceptatio Divina, quae non solum vult rem esse, sed acceptat eam, respectu maioris boni, et talis est volitio Divina, quae acceptat aliquid bonum, ordinando ad maius bonum, vel ad bonum completivum suae perfectionis, ut ad beatitudi-*

Der Mensch kann aus seinen natürlichen Kräften keine Werke hervorbringen, für die er vor Gott Anspruch auf den Lohn ewiger Seligkeit erheben könnte. Ja selbst der begnadete Mensch hat kein Recht auf diesen Lohn. Auch seine Person und sein Werk müssen von Gott für die Seligkeit akzeptiert werden. Wie Scotus dies im einzelnen meint, soll die folgende Untersuchung zeigen.

Im ersten Teil sollen der locus classicus für die Akzeptationstheorie innerhalb der Rechtfertigungslehre, die quaestio 1, bzw. die quaestiones 1—3 der distinctio 17 des I. Buches der verschiedenen Sentenzenkommentare, und die quaestio 17 des Quodlibet analysiert werden. Am Ende soll jeweils der Lehrgehalt kurz zusammengestellt, die Ergebnisse der Analysen miteinander verglichen und schließlich in einzelnen Thesen eine Zusammenfassung der Lehre des Duns Scotus über die acceptatio Divina gegeben werden. Zur Ergänzung wird selbstverständlich auch das übrige Werk des Doctor subtilis heranzuziehen sein. Diese Methode kann wohl den Nachteil einer gewissen Weitschweifigkeit und auch mancher Wiederholungen bringen. Ihr Vorteil erscheint mir jedoch größer, weil auf diese Weise deutlicher wird, wie Scotus das zur Untersuchung stehende Problem gesehen hat, in welchem Zusammenhang er es behandelt, welche Schwierigkeiten und welche Lösungen er vorbringt, welche Fragen bei ihm im Vordergrund stehen, welche er vielleicht noch nicht gesehen, worüber er schnell hinweggegangen, was er dagegen eingehend erörtert und in welcher Hinsicht etwa bei ihm eine Lehrentwicklung festzustellen ist<sup>38</sup>. Außerdem ist, glaube ich, bei der zum Teil nicht geringen Schwierigkeit der scotischen Texte deren sicherer Lehrgehalt nur durch möglichst genaue Textanalysen zu erarbeiten.

---

nem; et talis acceptatio Divina est respectu creaturae rationalis, de qua intelligitur quaestio.

Rep. Par. I, d. 17, q. 2, n. 4 (in der bei Vivès in Paris gedruckten Ausgabe t. XXII, 209b/210a. — Die hinter der Stellenangabe nach Scotus-Zitaten jeweils in Klammern angegebenen römischen und arabischen Ziffern bezeichnen — wenn nicht anderes vermerkt — in Zukunft immer Band- und Seitenzahl dieser Pariser Ausgabe.).

<sup>38</sup> Methodische Anregung verdanke ich der Arbeit von H. Schwamm, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern (Innsbruck 1934).

Im zweiten Teil soll die Begründung der Akzeptationstheorie des Scotus in seinem übrigen Lehrsystem, vor allem in seiner Christologie aufgezeigt werden.

Im dritten Teil dürfte es dann wohl möglich sein, eine theologische Bewertung der Lehre von der *acceptatio Divina* bei Duns Scotus vorzunehmen und auch manche Verdächtigungen und Vorwürfe zu entkräften oder zurückzuweisen, die gegen ihn gerade seiner Akzeptationslehre wegen erhoben werden.



## I. Teil

Die Bedeutung der *acceptatio Divina*  
für die Rechtfertigung nach den ver-  
schiedenen Sentenzenkommentaren  
und dem *Quodlibet*



## Vorbemerkungen

Die Scotusforschung der letzten Jahrzehnte vor allem hat wohl mit ziemlicher Sicherheit nachgewiesen<sup>39</sup>, daß Johannes Duns Scotus vor seiner Übersiedlung nach Paris (im Spätsommer oder Herbst des Jahres 1302) in England, wahrscheinlich in Oxford, Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden gehalten hat. Reportationen, also Nachschriften dieser Vorlesungen, sind uns als sogenannte *Lectura prima* von Oxford erhalten. Drei Handschriften sind uns bekannt; gedruckte Ausgaben besitzen wir von der *Lectura prima* nicht<sup>40</sup>. In Paris hat Scotus dann die vier Bücher der Sentenzen erklärt<sup>41</sup>. Von diesen Pariser Vorlesungen gibt es zahlreiche Nachschriften<sup>42</sup>, kurze, längere, wertvolle und weniger wertvolle und auch Bearbeitungen. Die sogenannte *Reportatio examinata* verdient unter ihnen besondere Beachtung, da sie von Scotus selbst durchgesehen und gewissermaßen approbiert sein soll<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Vgl. Balic, Ch., *Les Commentaires...*, 84 und die Wiedergabe des Referates von E. Longpré, „Stand der Scotus-Forschung 1933“ durch M. Müller in *WissWeish* 1 (1934) 63—71; 147—153.

Ebenso vgl. Heyneck, V., *Zwanzig Jahre Scotusforschung (1920—1940)*, *FrSt* 31 (1949) 171—181 und die *Disquisitio historico-critica* zur neuen Scotusausgabe in: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia I* (Civ. Vatic. 1950) 142\* ff. und die dort angegebene Literatur (vgl. das Quellenverzeichnis).

<sup>40</sup> Die Echtheit der *Lectura prima* für das in unserem Zusammenhang in Frage kommende erste Buch ist durch drei Handschriften bezeugt: Vatic., bibl. Apost., cod. Pal. Lat. 933; Padua, bibl. Anton., cod. 178; Wien, Nat.Bibl., cod. Lat. 1449 (vgl. in der neuen Scotusausgabe I, 144\*f.). J. Klein hält den cod. Pal. Lat. der Vaticana für das erste in der Vorlesung gegebene Diktat. Die Handschrift von Padua stellt nach ihm die erste schriftliche Ausarbeitung dar, und der Wiener codex füllt noch weitere Lücken aus. Vgl. Klein, J., *Bemerkungen zur kommenden Scotus-Ausgabe*, *FrSt* 26 (1939) 69. 72.

<sup>41</sup> Das I. und IV. Buch 1302—1303, das II. und III. 1303—1304. Näheres dazu s. bei Pelster, Fr., *Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?* *Greg* 27 (1946) 220—260.

<sup>42</sup> Vgl. die neue Scotusausgabe von 1950 I, 145\* ff.

<sup>43</sup> Vgl. das *Explicit* des ersten Buches im c. L. 1453, f. 125v der Wiener Nationalbibliothek: *Explicit reportatio super primum sententiarum sub magistro iohanne scoto, et examinata cum eodem uenerando doctore* (zitiert bei Pelzer, A., *Le premier Livre des Reportata Parisiensia*, *Annales de l'Institut Supérieure de Philosophie*, t. V, Louvain 1924, 459); ebenso Pelster, Fr., *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, *ZKathTh* 51 (1927) 79.

Aus der Zeit, da Scotus in Paris Magister war, stammen die *Quaestiones quodlibetales*. Den Abschluß bildet in etwa die *Ordinatio* (das eigentlich irreführend so genannte *Opus Oxoniense*), die nicht einfach der Niederschlag einer Vorlesung, sondern eine von Scotus selbst für die Herausgabe bestimmte, sorgfältige Bearbeitung der Erklärung zu den Sentenzen ist, die aber seines frühen Todes wegen nicht die letzte Vollendung erfahren konnte. Auf die einzelnen Werke werden wir noch unmittelbar vor ihrer Behandlung selbst näher zu sprechen kommen.

*Distinctio* 17, qu. 1 bzw. 1—3 aus dem ersten Buch der *Lectura prima*, der Pariser Vorlesungen, der *Ordinatio* und die *quaestio* 17 des *Quodlibet* sind nun zu untersuchen.



## 1. Kapitel

### Die Lectura prima von Oxford

Wie schon erwähnt, ist uns die Lectura prima nur handschriftlich erhalten. Wir haben der folgenden Untersuchung die Handschrift des cod. Lat. 1449 (f. 50vb—56va) der Wiener Nationalbibliothek zugrunde gelegt. Zum Vergleich stand die Handschrift des cod. Vatic. Pal. Lat. 993 (f. 69va—71vb) zur Verfügung.<sup>44</sup>

Die distinctio 17 des I. Sentenzenbuches, die bei Petrus Lombardus von der invisibilis missio Spiritus Sancti in corda fidelium handelt<sup>45</sup>, ist als locus classicus für die Akzeptionstheorie innerhalb der Rechtfertigungslehre zu bezeichnen. Scotus gliedert in der Lectura prima den Stoff dieser distinctio in fünf Teilfragen:

1. Utrum caritas, qua diligimus Deum et proximum, sit Spiritus Sanctus<sup>46</sup>.

2. Utrum caritas minor corrumpitur, quando augmentatur caritas, ita quod nulla realitas manet in maiori et minori augmentatione caritatis<sup>47</sup>.

3. An illa realitas manens eadem in caritate maiori et minori sit tota essentia caritatis maioris, ita quod, si ponitur esse sine subiecto, utrum sit aliquid in caritate maiori, quod non sit realitas praecise conveniens sibi et caritati minori<sup>48</sup>.

4. Utrum in caritate minori sit aliqua pars caritatis in potentia, per cuius extractionem in actum intendatur et auge(a)tur caritas<sup>49</sup>.

5. Utrum caritas augeatur per adventum novi gradus caritatis ab extra<sup>50</sup>.

Für die Darstellung der Akzeptionslehre kommt nur die erste Teilfrage in Betracht: Utrum caritas, qua diligimus Deum et proximum, sit Spiritus Sanctus<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. zur Lectura prima auch Anm. 40.

<sup>45</sup> Petrus Lombardus, I Sent., d. 17, c. 1.

<sup>46</sup> F. 50vb.

<sup>47</sup> F. 53va.

<sup>48</sup> F. 54rb.

<sup>49</sup> F. 55ra.

<sup>50</sup> F. 55va.

<sup>51</sup> Wien, Nationalbibl., c. L. 1449, f. 50vb—53va.

Scotus bringt zunächst einige Gründe für und gegen die Ansicht, daß neben dem Heiligen Geist, der *caritas increata*, ein geschaffener Liebeshabitus nötig sei, und verteidigt dann kurz den Magister gegen den Vorwurf des Pelagianismus, den manche gegen ihn erheben. Darauf entwickelt er eine Lehrmeinung, die weithin als die Ansicht des Lombarden ausgegeben wird, nennt ihre Gründe und Gegengründe und stellt schließlich die Lehre des Magisters so dar, wie er sie auslegen zu müssen oder zu dürfen glaubt. Im Anschluß daran äußert er seine eigene Ansicht zu der vorliegenden Frage. Er weist auf zwei Schwierigkeiten hin, die sich ergeben, bringt drei verschiedene Lösungsversuche mit ihren Begründungen und den Einwänden dagegen und bietet dann seine Lösung. Am Schluß geht er auf die Gründe für die angebliche Meinung des Lombarden und die *rationes principales* ein.

Auf die *acceptatio Divina* kommt Scotus hauptsächlich in dem Teile der *quaestio* zu sprechen, wo er die Caritaslehre des Petrus Lombardus in seinem Sinne darlegt und im Anschluß daran seine eigene Ansicht entwickelt. Der besseren Übersicht wegen wollen wir zunächst kurz die Lehrmeinung wiedergeben, wie sie dem Magister von vielen zugeschrieben wird.

### § 1. Die Caritaslehre des Lombarden, wie sie von vielen gedeutet wird

Nicht die *caritas* als geschaffener Liebeshabitus wirkt als *forma informans* auf das Tun des Menschen ein, sondern der Heilige Geist selbst. Er bewegt in besonderer Weise den Willen zum Liebesakt, und zwar anders als zum Glauben und Hoffen. Um den Akt des Glaubens oder Hoffens im Menschen hervorzubringen, bedient sich der Heilige Geist eines habitus, den Liebesakt jedoch bewirkt er unmittelbar selbst, und dieser Liebesakt ist verdienstlich. Der Heilige Geist nun, der in solcher Weise assistiert, wird *caritas* genannt, und diese *caritas* ist die Form der anderen Tugenden.<sup>52</sup> Wie die Assistenz des Heiligen Geistes hier gemeint ist,

<sup>52</sup> *Opinio igitur, quae imponitur Magistro a multis est ista: quod caritas non sit forma informans, sed tantum Spiritus Sanctus, qui speciali motione movet voluntatem ad actum diligendi, et alio modo quam ad actum credendi et sperandi, quia ad actum credendi et sperandi movet habitu medio, immediate tamen se ipso ad actum diligendi, et ille actus diligendi est meritorius. Et sic Spiritus Sanctus assistens dicitur caritas, quae secundum hoc dicitur forma aliarum virtutum.* Wien, N.—B., c. L. 1449, f. 51ra.

geht wohl am schärfsten aus einer Begründung hervor, die für diese Ansicht gegeben wird: daß nämlich zwischen dem Heiligen Geist und dem menschlichen Willen eine ähnliche Vereinigung möglich ist, wie sie in der hypostatischen Union vorliegt<sup>53</sup>. In dieser Form führen auch Bonaventura und Thomas von Aquin diese Lehrmeinung als auf den Lombarden zurückgehend an<sup>54</sup>.

Unter den Gründen, die gegen den Magister für einen geschaffenen Liebeshabitus hier von Scotus erwähnt werden, lautet einer: Wenn aus dem Sünder ein Gerechter, aus dem nicht Liebwerthen ein Liebwerter und aus dem Gott nicht Genehmen ein Gott Genehmer wird, dann empfängt jener einen habitus, demzufolge er Gott formaliter genehm und liebenswert wird<sup>55</sup>. Zum Beweis dafür wird dann noch ungefähr folgendes gesagt: Solange einer ein Sünder und Ungerechter ist, wird er von Gott nicht zum ewigen Leben akzeptiert; sobald er aber gerecht wird, wird er akzeptiert. Der göttliche Wille nun, der eins mit seinem Wollen ist, kann nichts Gegensätzliches wollen, wenn diese Gegensätzlichkeit nicht realiter im Objekt begründet ist. Ist diese Gegensätzlichkeit im Objekt aber nicht gegeben, dann besteht kein Grund, warum eine göttliche Willensäußerung von zwei einander entgegengesetzten den Vorzug gewinnt. Es gibt keine *distinctio rationis* im göttlichen Willensakt, wenn keine *distinctio realis* im Objekt vorliegt. Also muß irgendeine Wirklichkeit in dem betreffenden Menschen angenommen werden, der gerecht wird, und derzufolge ihn Gott nun akzeptiert, während er es vorher nicht getan hat. Jene neue Wirklichkeit heißt *habitus gratum faciens*.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> *Verbum Divinum ita unitur naturae humanae, quod sibi convenit facere omnes actus convenientes naturae humanae, ita quod non tantum dicitur videre Deum et diligere, sed etiam loqui et alios actus operari, et etiam secundum quod convenienter ponitur, ista unio Verbi Divini cum natura humana fit absque aliquo habitu medio in natura humana; igitur similiter Spiritus Sanctus potest sic uniri voluntati, quod operetur sine habitu medio in voluntate.* F. 51rb.

<sup>54</sup> Vgl. Bonaventura, I Sent., d. 17, a. u., q. 1, conclusio (I, 294a); Thomas v. A., I Sent., d. 17, q. 1, a. 1, solutio (VI, 137a).

<sup>55</sup> *Quando de peccatore fit iustus et de non caro fit carus et de non grato fit gratus, igitur accipit habitum, secundum quem fit gratus formaliter et carus Deo.* Wien 1449, f. 51rb.

<sup>56</sup> *Quando aliquis est peccator et iniustus, non acceptatur a Deo ad vitam aeternam, sed quando fit iustus, acceptatur. Sed voluntas divina et eius volitio, quae sunt unum, non est respectu oppositorum obiectorum, nec habet*

Gegen diese Argumentation wird ein Einwand erhoben. Der Grund ist nicht stichhaltig, heißt es; denn ich kann jemandem eine Beleidigung verzeihen, ohne daß ich ihm etwas gebe. In ähnlicher Weise kann auch Gott einem Sünder seine Schuld nachlassen, ohne daß er ihm einen Gnadenhabitus verleiht. — Der Einwand entkräftet jedoch das vorige Argument nicht. Ich (als Mensch), so sagt Scotus, kann wohl einen neuen Willensakt setzen, den ich vorher nicht hatte; wenn ich aber immer denselben Akt haben würde, dann wäre es nötig, irgendeinen Unterschied im Objekt anzunehmen. Da nun aber der göttliche Willensakt nur einer ist, so muß man eben auch irgend etwas im Objekt annehmen, das Grund für die *distinctio rationis* im göttlichen Willensakt ist und das vorher nicht vorhanden war, wenn Gott jetzt jemanden akzeptiert und es vorher nicht getan hat.<sup>57</sup>

Die Art und Weise, wie Scotus den vorhin genannten Einwand behandelt, kann dem Verständnis vielleicht einige Schwierigkeiten bereiten. Es ist darum folgendes zu beachten: In dem Argument, das für die Notwendigkeit eines geschaffenen Liebeshabitus erbracht worden war, ging es um die Notwendigkeit eines solchen habitus als Grund für die göttliche Akzeptation. Der oben erwähnte Einwand spricht jedoch von der Vergebung der Schuld. Obwohl nun Scotus nichts dagegen sagt, daß eine Vergebung der

---

*vim volitionum oppositarum nisi ponendo realem distinctionem in obiecto; quod si non ponitur, non est causa, quare sua volitio praeualet duabus volitionibus oppositis. Aliter enim non esset distinctio rationis in actu voluntatis suae, nisi esset realis distinctio in obiecto. Igitur oportet ponere aliquid reale de novo in eo, qui fit iustus, quare acceptatur a Deo et prius non; et illud voco habitum gratum facientem. F. 51rb.*

<sup>57</sup> *Dicunt* (c. Vat. Pal. Lat. 993, f. 69vb hat „dicunt“ oder „dicitur“; während es im Wiener codex „dico“ heißt; wir geben der Lesart der Vaticana-Handschrift den Vorzug, weil es sich hier nicht um eine eigene Ansicht des Scotus handelt), *quod ista ratio non concludit, quia ego possum dimittere offensam alicui* (Wien 1449, f. 51rb hat fälschlich „aliter“; Vat. 993, f. 69vb „alicui“) *sine hoc, quod dem sibi aliquid. Similiter Deus potest dimittere offensam alicui sine hoc, quod det sibi habitum.*

*Sed hoc non obstat, quia ego possum facere, quod novum actum habeam in volendo, quem prius non habui; quod, si haberem eundem actum volendi semper oporteret ponere distinctionem et differentiam aliquam in obiecto. Igitur cum actus volendi Divinus sit unus, si illo actu modo acceptet aliquem et prius non, oportet ponere aliquid in obiecto, quod prius non fuit, quod sit causa distinctionis rationis in illo actu. F. 51rb.*

Schuld ohne gleichzeitige Gnadenverleihung möglich ist<sup>58</sup>, kann er doch den Einwand als nicht zutreffend abweisen. Gleichgültig nämlich, wie es sich bei der *remissio peccati* verhalten mag, ob die Verleihung der Gnade zugleich mit gegeben ist oder nicht, für die *acceptatio* ist die *caritas* jedenfalls Voraussetzung. Damit ist uns auch die erste Äußerung des Duns Scotus über die *acceptatio Divina* innerhalb dieser *quaestio* gegeben. Mehr als eine leise Ankündigung der Problematik liegt jedoch nicht darin, und die richtige Deutung der Stelle ist wohl auch nur aus dem Zusammenhang des Ganzen möglich.

## § 2. Die Ansicht des Petrus Lombardus, wie Scotus sie versteht

Scotus glaubt, daß der Lombarde in seiner *Caritas*lehre weit hin mißverstanden wird, und er geht nun daran, die *opinio Magistri* darzulegen, wie er sie versteht<sup>59</sup>.

Der Magister meint, so sagt er, daß neben Glaube und Hoffnung in der Seele ein Gnadenhabitus anzunehmen ist, demzufolge der mit ihm zusammen gewirkte Akt verdienstlich genannt wird<sup>60</sup>. Zum Beweis für seine Deutung beruft sich Scotus auf verschiedene Äußerungen des Petrus Lombardus. Er nennt die *distinctio* 26 des II. Sentenzenbuches, wo der Magister mit Berufung auf Augustinus und durch ihn auf Paulus von der *gratia operans* und *cooperans* handelt<sup>61</sup>. Ferner führt Scotus die *distinctio* 27 des II. Buches an, wo der Lombarde zugibt, daß die *gratia cooperans* eine

<sup>58</sup> In der *Ordinatio* sagt Scotus, daß der *remissio offensae* der *collatio gratiae* gegenüber ein *prius natura* zukommt. Vgl. *Ordinatio* I, d. 17, q. 3, n. 19 (X, 73b); dazu § 19.

<sup>59</sup> *Sed videtur mihi, quod Magister aliter senserit in hac quaestione, quam sibi communiter imponitur.* Wien 1449, f. 51va.

<sup>60</sup> ... *vult enim (scil. Magister), quod praeter fidem et spem ponitur in anima habitus gratificans animam, unde actus dicatur meritorius.* F. 51va.

<sup>61</sup> ... *operans enim gratia praeparat hominis voluntatem, ut velit bonum; gratia cooperans adiuvat, ne frustra velit.*

Petrus Lombardus, *Sent.* II, d. 26, c. 1 (n. 228).

Zur Berufung auf Augustinus vgl.:

*De gratia et libero arbitrio*, c. 17, n. 33 (PL 44,901);

*Contra Iulianum haereticum*, lib. I *operis imperfecti*, c. 141 (PL 45, 1140);

*De perfectione iustitiae hominis*, c. 19, n. 40 (PL 44, 314);

*Epistola* 186, *Ad Paulinum*, c. 10, n. 36 (PL 33, 830).

Zur Berufung auf Paulus vgl. *Rom.* 9. 16 und *1 Cor.* 15,10.

virtus perficiens animam ist<sup>62</sup>. Im 6. Kapitel<sup>63</sup> derselben *distinctio* gebraucht der Magister das Bild vom Regen, der die Erde benetzt und fruchtbar sein läßt<sup>64</sup>, und vergleicht damit das Wirken der Gnade auf den Willen des Menschen. Der Magister sagt dann deutlich: „Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quae animam informat“<sup>65</sup>. Weiter weist Scotus auf das 7. Kapitel<sup>66</sup> hin, wo der Magister ausdrücklich zwischen der *gratia gratis dans*, nämlich Gott, und der *gratia gratis data*, die dem Menschen geschenkt ist und auf seinen Willen einwirkt, unterscheidet. Wollte man sagen, die *gratia gratis dans*, also Gott, sei *principium meritorum*, so sagte man nichts Besonderes; denn alles ist ja von Gott. Man müsse vielmehr eine *gratia gratis data* als *principium meritorum* annehmen.<sup>67</sup> Mit dem Hinweis auf das 8. Kapitel betont Scotus, daß nach der Lehre des Lombarden der gute, nämlich der verdienstliche Gebrauch des freien Willens in der Gnade seinen Grund hat.

Scotus faßt zusammen und sagt folgendes: *Caritas* und *gratia* sind ein *habitus*. Derselben Ansicht ist auch der Magister, wenn er es auch nicht ausdrücklich erklärt hat. Der Magister versteht nämlich unter der *gratia* eine *virtus animam informans*, und er hält es nicht für nötig, außer dieser *gratia* bzw. *virtus informans* die *caritas* als einen neuen, von *fides* und *spes* verschiedenen, gleichsam vierten *habitus* anzunehmen. Er nennt da vielmehr den Heiligen Geist als *assistens gratiae*. Infolgedessen wohnt der Heilige Geist, wenn die *gratia* die Seele informiert, dieser Seele durch

<sup>62</sup> ...et dist. 27 concedit, quod gratia est virtus perficiens animam scilicet gratia cooperans. Wien 1449, f. 51va.

Vgl. dazu Petr. Lombardus II, d. 27, c. 1 (n. 239).

<sup>63</sup> Die Handschrift Wien 1449 zitiert c. 3; wir berücksichtigen im Text die Einteilung der Quaracchi-Ausgabe der Sentenzen des Lombarden.

<sup>64</sup> Vgl. Ez. 34, 26 f.

<sup>65</sup> Petrus Lombardus II, d. 27, c. 6 (n. 244). — Mit den „quidam“ ist u. a. Hugo v. St. Victor gemeint (I. De Sacramentis, p. 6, c. 17 — PL 176, 273 ff.).

<sup>66</sup> Die Handschrift zitiert c. 4.

<sup>67</sup> Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratia gratis data, quae voluntatem hominis praevenit: non enim magnum esset, si haec a Deo dicerentur esse, a quo sunt omnia. Sed potius eius gratia gratis data intelligitur, ex qua incipiunt bona merita... Petrus Lombardus II, dist. 27, cap. 7 (n. 245).

die gratia ein, und durch diese Einwohnung macht er den Liebesakt zu einem gnadenhaften.<sup>68</sup>

Scotus erklärt nun, wie er diese Einwohnung des Heiligen Geistes und ihre Auswirkung versteht. Er unterscheidet vier Stufen, die zwar nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge, aber doch der Natur nach in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen<sup>69</sup>. Zuerst kommt die gratia bzw. die caritas in die Seele, und damit erfolgt zugleich die Einwohnung des Heiligen Geistes. An zweiter Stelle folgen die fides im Intellekt und die spes, welcher Seelenpotenz man sie auch zuteilt; darüber hinaus empfängt die Seele keinen anderen von der gratia oder caritas verschiedenen habitus. Drittens erweckt der Wille<sup>70</sup> den Glaubensakt mit Hilfe des Glaubenshabitus und den Hoffnungsakt mit Hilfe des Hoffnungsabitus. Viertens schließlich erweckt er den Liebesakt, und zwar nicht mit Hilfe einer virtus, die von der caritas verschieden ist, sondern eben mit Hilfe des informierenden habitus und des durch diesen habitus der Seele einwohnenden Heiligen Geistes.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Dico igitur, quod est unus habitus caritas et gratia. Et hoc suppose ad praesens, et quod Magister hoc voluit, licet non omnino explicavit. Magister enim ponit gratiam informantem animam, et ideo praeter illam non oportet ipsum ponere caritatem tamquam alium habitum a fide et spe tamquam esset alius habitus quartus, sed ponit Spiritum Sanctum assistentem gratiae; unde gratia informante animam Spiritus Sanctus inhabitat animam per gratiam et sic inhabitans gratificat actum diligendi. Wien 1449, f. 51va.

Der Handschrift nach beruft sich Scotus anschließend auf Petrus Lombardus I, d. 36: ...unde Magister 1. libro, dist. 36 dicit, quod Deus habitat in electis per gratiam, unde per Spiritum inhabitantem per gratiam fit anima quasi templum Dei (f. 51va). Die Angabe der Stelle in der Handschrift stimmt nicht; der Gedanke findet sich in etwa in I, d. 34, c. 1 (n. 305).

<sup>69</sup> Scotus gebraucht die termini: in primo, secundo... signo naturae. Vgl. dazu Pesch, Tilm., Institutiones logicae et ontologicae (Frib. Brig. 1919), II, n. 576: „Quae dicendi formula adhibetur, ut ordinate dicere possint de multis rebus, quae tempore simul sunt, non vero natura. ‚Signum‘ nihil significat, nisi dependentiam unius rei ab altera.“

<sup>70</sup> Der Wille bringt den Akt hervor, wie sich aus dem Ende der Stelle ergibt, nicht der Heilige Geist, wie zunächst nahezu liegen scheint. Vgl. dazu die folgende Anmerkung.

<sup>71</sup> Intelligo igitur sic: Quod in primo signo naturae gratia sive caritas erit in anima et simul inhabitat Spiritus Sanctus. In secundo autem signo naturae est fides in intellectu et spes, in quacumque potentia ponitur, et nullus habitus alius a gratia. In tertio autem signo naturae elicit actum fidendi mediante habitu fidei et actum sperandi mediante habitu spei. Et in quarto

Petrus Lombardus sagt, der Heilige Geist bewegt nur den Willen. Der Wille kann ohne die Gnade zwar einen Liebesakt, jedoch keinen gnadenhaften Akt hervorbringen<sup>72</sup>; mit Hilfe der Gnade ist er imstande, einen gnadenhaften Akt zu setzen. Diese Ansicht nun, so fährt Scotus fort, besagt aber nichts anderes als jene, welche behauptet, *caritas* und *gratia* seien eins. Dennoch aber nehmen ihre Vertreter gegen den Magister Stellung. Der Lombarde sagt außerdem, daß Gott auch solchen Menschen innewohnt, die ihn nicht kennen<sup>73</sup>; und er will damit sagen, so erklärt Scotus, daß auch in den getauften kleinen Kindern der Heilige Geist wohnt, und zwar nicht, um vor ihrem Vernunftgebrauch schon einen Liebesakt in ihnen hervorzubringen, sondern er wohnt in ihnen in einem gewissen habitus. Durch diesen habitus gelangt das Kind aus dem Stand der Ungnade in den Gnadenstand.<sup>74</sup> Mit Hilfe der *gratia* existiert und wohnt die ganze Trinität in der Seele (dem Heiligen Geist wird diese Einwohnung ausdrücklich *appropriiert*), und der Wille erweckt den verdienstlichen Akt, jedoch so, daß der Heilige Geist die Seele begnadet, indem er mittels eines habitus in ihr wohnt<sup>75</sup>. Danach werden die Akte des Glaubens und der Hoffnung hervorgebracht und der *imperfectio actus* wegen zwei habitus *imperfecti* zu ihrer Hervorbringung angenommen. Der Heilige Geist wirkt also mit Hilfe des vermittelnden habitus beim Glaubens- und Hoffnungsakt mit. Er wirkt aber ohne einen vermittelnden

---

*signo naturae elicit actum diligendi non virtute distincta a gratia per quam inhabitat (scil. Spiritus Sanctus); sed voluntas mediante habitu informante et inhabitante Spiritu Sancto elicit actum dilectionis... Wien 1449, f. 51va.*

<sup>72</sup> ...ut dicit Magister, quod Spiritus Sanctus movet tantum voluntatem, immo voluntas ante gratiam potest causare actum diligendi, sed non gratum actum, sed mediante gratia elicit actum gratificum... F. 51va.

Vgl. dazu Petrus Lombardus II, d. 26 u. 27 (n. 223 ff.).

<sup>73</sup> Scotus könnte sich dafür etwa auf Petr. Lombardus IV, d. 4, c. 7 (n. 54) berufen; die in der Handschrift genannte *dist. 31 des II. Buches* ist nicht einschlägig.

<sup>74</sup> Unde Magister libro 2. *dist. 31* (vgl. dazu Anm. 73): *Deus inhabitat, quo sunt non cognoscentes eum. Igitur vult, quod parvuli regenerati habeant Spiritum Sanctum inhabitantem. Igitur Spiritus Sanctus inhabitat parvulos non ad actum diligendi causandum pro tunc, igitur in habitu aliquo, et per habitum fit puer de non grato gratus. Wien 1449, f. 51va/b.*

<sup>75</sup> Unde mediante gratia et existente et inhabitante tota Trinitate et appropriante Spiritu Sancto elicit voluntas actum meritorium ita, quod Spiritus Sanctus gratificat animam aliquo habitu inhabitando eam. F. 51vb.



habitus, also direkt, mit dem Willen bei der Hervorbringung des actus gratus. Deshalb ist der Heilige Geist forma virtutum; unmittelbar durch die gratia bzw. die caritas, und nicht durch andere virtutes sucht er die Seele heim.<sup>76</sup>

Scotus faßt nun seine Deutung der Magisterlehre zusammen und sagt: „Ideo caritas dicitur a Magistro Spiritus Sanctus, qua proximum diligimus et Deum; licet tamen caritas sit idem quod gratia informans animam“<sup>77</sup>.

Es ist hier nicht nötig zu prüfen, ob Scotus den Magister richtig deutet oder ob er nur aus Achtung vor der Autorität des Lombarden „unvollständige Ausdrucksweise“ nennt<sup>78</sup>, was ein anderer für eine unhaltbare These erklärt<sup>79</sup>.

Um die Annahme eines habitus caritatis informans zu begründen, weist Scotus auf ein Argument hin, das er vorher gegen die nach seiner Meinung „angebliche“ Lehre des Lombarden zugunsten der Annahme eines geschaffenen Liebeshabitus erwähnt hat und dem er unter den anderen den Vorzug gibt. Das Argument lautet: Der Wille kann aus seinen natürlichen Kräften nicht verdienen. Infolgedessen ist das, wodurch er zu einem verdienstlichen Akt kommt, seine Form, weil ja sonst der verdienstliche Akt nicht von einer anderen, der Seele inhärierenden Form herkäme, sondern aus dem Antrieb, der motio des Heiligen Geistes. Da ein agens secundum et inferior nicht die Gewalt hat, ein agens superior zu bewegen, folgt, daß der verdienstliche Akt nicht in der Gewalt des viator steht, und das ist falsch.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Et post eliciuntur duo actus scilicet credendi et sperandi et propter imperfectionem actus ponuntur duo habitus imperfecti ad eliciendum illos actus. Unde Spiritus Sanctus mediante habitu medio cooperatur actui credendi et sperandi; sed Spiritus Sanctus sine habitu medio cooperatur voluntati ad hoc, quod elicit actum gratum. Et sic Spiritus Sanctus est forma virtutum: unde quia Spiritus Sanctus immediate per gratiam visitet animam et non sic per alias virtutes. F. 51vb.

<sup>77</sup> F. 51vb.

<sup>78</sup> ... quod Magister hoc voluit licet non omnino explicavit. F. 51va.

Vgl. Bonaventura, I Sent., d. 17, p. 1, a. u., q. 1: ... et in hoc non fuit error, sed defectus tantum. (I, 296b).

<sup>79</sup> Vgl. Thomas v. A., I Sent., d. 17, q. 1, a. 1, solutio (VI, 137); ebenso Qu. disp. de caritate, a. 1.—

Zur Caritaslehre des Lombarden vgl. Schupp, Joh., Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus (Freiburg Br.1932) 216 ff.

<sup>80</sup> Voluntas ex puris naturalibus non habet actum meritorium; ergo illud, per

Es geht also darum, daß der verdienstliche Akt in der Gewalt des viator stehen muß. Das ist aber nicht der Fall, wenn der Akt vom Heiligen Geist gewirkt wird. Unter der Voraussetzung, daß die caritas zum verdienstlichen Akt erforderlich ist, muß sie also als habitus gedacht werden. Scotus gibt diesem Argument einem zweiten, f. 51va genannten, gegenüber den Vorzug und stellt seinen Grundgedanken noch einmal heraus, daß der Mensch zu keinem verdienstlichen Akt fähig wäre, wenn er nicht eine Form besäße, durch die er handelt; der Akt wäre nur als Wunder und von einer höheren Ursache, eben dem Heiligen Geist herrührend, zu erklären<sup>81</sup>.

Mit dem bisher Gesagten sind aber für Scotus die Fragen noch nicht gelöst: Warum muß ein habitus gratuitus angenommen werden? Warum wirkt nicht die ganze Dreifaltigkeit den Liebesakt ohne habitus, wenn sie der Seele specialiter einwohnt, warum bringt vielmehr der Wille den verdienstlichen Akt nur unter der Assistenz des Heiligen Geistes hervor?<sup>82</sup>

### § 3. Die unbefriedigenden Versuche, das Caritasproblem zu lösen

Das Zusammenwirken zwischen Gott, bzw. der göttlichen Gnade und dem freien Willen des Menschen ist nun näher zu erklären. Drei Lehrmeinungen führt Scotus zunächst als Lösungsversuche an.

quod habet actum meritorium, est forma eius, quia aliter actus meritorius non esset ab alia forma inhaerente animae sed ex motione Spiritus Sancti. Cum in potestate agentis secundi et inferioris non sit motio agentis superioris, sequitur, quod actus meritorius non erit in potestate animae viatoris, quod falsum est. Wien 1449, f. 51va.

Zu der Bemerkung, daß Scotus diesem Argument den Vorzug gibt, vgl. das „evidentius“ in Anm. 81.

<sup>81</sup> Probatur per rationem superius factam, quae evidentius concludit inter alias, quod si anima non habeat formam, per quam operatur, non esset in potestate hominis actus meritorius, sed esset tantum miraculosus et a causa superiori tantum, scilicet Spiritu Sancto. F. 51vb.

<sup>82</sup> Sed his positis adhuc remanet difficultas in quaestione, quare ponitur habitus gratuitus et quare tota Trinitas non operatur actum diligendi sine habitu, cum ibi inhabitat specialiter, sed voluntas elicit actum meritorium assistente Spiritu Sancto. Quae est necessitas hic ponendi? F. 51vb.

### Der erste Lösungsversuch

Die erste Ansicht, die Scotus erwähnt, besagt ungefähr folgendes: Bei den natürlichen Akten kommen Akt und Leichtigkeit der Ausführung des Aktes jeweils von anderswoher. Die Natur ist Prinzip des Aktes, der habitus acquisitus dagegen ist Ursache für die Art und Weise der Ausführung des Aktes. Anders verhält es sich jedoch bei den virtutes supernaturalis. Die virtus supernaturalis verleiht ein übernatürliches Sein, setzt aber die Seele nicht in einem solchen Sein voraus. Da sie übernatürliches Sein gibt, verhilft sie auch zu einem entsprechenden Akt und ist principium agendi. Ein erworbener natürlicher habitus dagegen, der die Natur im natürlichen Sein voraussetzt, kann nicht wirken und einen Akt hervorbringen. Die virtutes acquisitae unterstützen und erhöhen nur die Fähigkeit zum Akt, damit er bereitwillig, leicht und mit Freude hervorgebracht wird.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Ad hoc dicunt quidam, quod in actibus naturalibus aliunde habetur actus et expeditio in actu; natura enim est principium actus, sed habitus acquisitus est tantum ratio modi actus scilicet expeditionis in actu. Sed aliter est de virtutibus supernaturalibus, quia virtus supernaturalis dat esse supernaturale et non praesupponit animam in tali esse; et ideo dat actum consequentem et est principium agendi. Sed habitus acquisitus naturalis, qui praesupponit naturam in esse naturae, (non [vgl. die spätere Erklärung]) potest operari et habere actum; et virtutes acquisitae solum facilitant potentiam ad actum, ut prompte et expedite et delectabiliter operetur.

F. 51vb.

In dem eben angeführten Text steht — wie ihn die Wiener Handschrift bietet — ein Widerspruch. Es heißt zuerst: natura... est principium actus, sed habitus acquisitus est tantum ratio modi actus scilicet expeditionis in actu. Später heißt es aber: habitus acquisitus... potest operari et habere actum, und das solum facilitant im Nachsatz hat keinen Sinn. Es müßte heißen: habitus acquisitus non potest operari et habere actum... virtutes acquisitae solum facilitant... Diese Textkorrektur wird durch die Handschrift der Vaticana bestätigt, wo vom habitus acquisitus naturalis gesagt ist, daß er die Seele in esse naturae voraussetzt, secundum quod esse potest operari et habere actum. Hier ist also auch im zweiten Teil der entsprechenden Stelle die natura als principium agendi genannt, während die virtutes acquisitae solum facilitant...

Der Text der Vaticana-Handschrift lautet: Ad hoc dicunt quidam, quod in actibus naturalibus habetur actus et expeditio in actu. Natura enim est principium actus, sed virtus acquisitus (ist selbstverständlich in „acquisita“ zu korrigieren) est tantum ratio modi actus scilicet expeditionis in actu. Sed aliter est de virtutibus supernaturalibus quia virtus supernaturalis dat

Das Wichtigste bei dieser Ansicht ist, daß dem *habitus acquisitus naturalis* nur eine gewisse Erleichterung der Ausführung des Aktes zugesprochen wird, daß er also am Zustandekommen des natürlichen Aktes nicht wesentlich beteiligt ist, während der *habitus supernaturalis (infusus)* dem Willen *esse* und *agere* *supernaturale* gibt und somit Prinzip, und zwar alleiniges Prinzip des übernatürlichen Aktes ist.

Mit dem zweiten Teil dieser Lehrmeinung, daß nämlich die übernatürlichen, verdienstlichen Akte ganz Sache des *habitus supernaturalis* sind, ist Scotus nicht einverstanden. Fünf Einwände macht er dagegen geltend<sup>84</sup>:

1. Wenn der *habitus supernaturalis*, in unserem Falle die *caritas*, das *esse* und das *posse elicere actum meritorium* geben würde, dann wäre die *caritas* eine gewisse *potentia volitiva*.<sup>85</sup>

2. Wenn alles Wirken vom Liebeshabitus ausginge, dann käme dem Willen nicht mehr zu, als etwa dem Stück Holz bei der Erzeugung von Wärme; und die Seele, die in der Seligkeit die *caritas* besitzt, wäre nicht mehr beteiligt und durch die Seligkeit nicht mehr vervollkommnet als ein Stück Holz durch die Erwärmung. Die Erzeugung von Wärme ist aber nicht die *ultima perfectio* des Holzes, sondern nur etwas Akzidentelles.<sup>86</sup>

---

*esse supernaturale et praesupponit animam in tali esse (hier ist ein „non“ zu ergänzen [vgl. den Text der Wiener Handschrift]); et ideo dat actum consequentem et est principium agendi. Sed habitus acquisitus naturalis praesupponit naturam in esse naturae, secundum quod esse potest operari et habere actum. Et virtutes acquisitae solum facilitant potentiam ad actum ut prompte et expedite et delectabiliter operetur. Cod. Vat. Pal. Lat. 993, f. 70ra.*

In der Vivès-Ausgabe der Scotuswerke wird diese opinio von den Kommentatoren dem Heinrich von Gent (Quodl. 4, q. 10) zugeschrieben (vgl. X, 43a). Da die Werke Heinrichs mir nicht erreichbar waren, konnte ich die Richtigkeit dieser Ausgabe nicht nachprüfen.

<sup>84</sup> ... contra hanc opinionem arguitur . . . , hat die Wiener Handschrift (f. 51vb); die Handschrift der Vaticana hat „arguo“ (f. 70ra), ebenso heißt es in der Ordinatio I, d. 17, q. 2, n. 4 (X, 43b) entschieden „arguo sic . . .“

<sup>85</sup> Illud, quo quis simpliciter potest, id est potentia. Igitur id, quod dat simpliciter posse ad volendum, id est potentia volitiva. Igitur si caritas dat esse et posse elicere actum meritorium, caritas esset quaedam potentia volitiva. Wien 1449, f. 51vb.

<sup>86</sup> Operatio caloris non est ultima perfectio ligni, sed est accidentalis, inquantum lignum est, quia non sibi inest, nisi mediante calore. Si igitur

3. Wenn alles auf den habitus ankäme, dann wäre der verdienstliche Akt nicht frei; denn jeder habitus tendiert naturaliter nur auf etwas Bestimmtes. Also würde sich die caritas als Prinzip des verdienstlichen Liebesaktes zu jenem Akt selbst naturhaft so verhalten wie die Wärme zum Erwärmen.<sup>87</sup>

4. Wenn die caritas so ausschließlich Prinzip des Liebesaktes wäre, dann könnte ich diesen Akt nicht im eigentlichen Sinne als meinen Akt und überhaupt nicht als Akt des Willens bezeichnen. Mir wird ja am Liebesakt erst Anteil gegeben, wenn vorher die caritas jenen Liebesakt naturhaft hervorgebracht hat.<sup>88</sup>

5. Wenn die caritas dem Willen esse und agere supernaturale verleihe, dann wäre der Wille zu keinem verdienstlichen Akt imstande, wenn die caritas den Akt nicht vorher wirkte. Der Wille folgt in seinem Akt dann nur der Neigung der caritas. Da aber nun die caritas von ihrem Wesen her immer auf das Gute hin ausgerichtet ist, könnte der Wille, wenn er einmal die caritas besitzt, nie etwas Böses tun, also niemals sündigen.<sup>89</sup>

Falsch ist am ersten Lösungsversuch also, daß nach ihm die Allwirksamkeit der Gnade die freie Eigentätigkeit des Willens

---

voluntas sic informata caritate ita, quod caritas sit totum principium respectu actus eliciendi (s. u.) sicut calor respectu actus calefaciendi, anima in patria habens caritatem non esset magis beatificata nec magis perficeretur beatitudine quam lignum calefactione, quia sicut lignum recipit calorem, per quem calefacit, sic voluntas reciperet formam, per quam ageret. F. 51vb. Statt „actus eliciendi“ würde man „actus diligendi“ erwarten; beide verfügbaren Handschriften (Vat. 993, f. 70ra) haben „eliciendi“.

<sup>87</sup> Si sit actus diligendi meritorius, non esset actus liber, quia habitus naturaliter inclinatur ad unum. Et caritas, si esset principium diligendi meritorie, naturaliter se haberet ad illum actum sicut calor ad calefaciendum.

Wien 1449, f. 51vb.

<sup>88</sup> Item sequeretur, quod diligere non esset meum nec universaliter ipsius voluntatis, quia diligere non communicatur mihi, nisi prius caritas naturaliter eliciat actum diligendi. Nam prius tunc (in Vat. 993, f. 70rb fehlt „tunc“) elicit actum, quam communicat actum subiecto. Wien 1449, f. 51vb.

<sup>89</sup> Si caritas det voluntati esse supernaturale et agere, nunquam poterit voluntas habere actum meritorium, nisi prius caritas habeat actum, quia non poterit tunc voluntas agere nisi praeagente caritate, quae est causa quasi superior et principium eius operandi meritorie. Igitur voluntas in actu suo sequitur inclinationem caritatis, ita quod non agit nisi secundum inclinationem caritatis. Cum igitur caritas supernaturaliter et modo naturali inclinatur ad bonum, postquam est voluntas, tunc non poterit in actum suum malum inclinari. Igitur semel habens caritatem nunquam peccabit. F. 51vb.

ausschaltet. Diese muß aber vorhanden sein, wenn der Liebesakt ein Akt des Menschen und ein verdienstlicher Akt sein soll. Die Lösung befriedigt infolgedessen nicht; sie muß auf andere Weise gesucht werden.

## II. Der zweite Lösungsversuch

Scotus führt nun eine zweite Lehrmeinung an. Sie lautet kurz: Der habitus wirkt nicht den ganzen Akt, sondern er verleiht ihm nur die Intensität. Seiner Substanz nach kommt also der Akt aus der Potenz, seine Intensität aber empfängt er vom habitus. Die vom habitus informierte Potenz ist Prinzip des intensiven Aktes.<sup>90</sup>

<sup>90</sup> Alia est opinio, quod habitus non dat totum actum sed intentionem in actu, ita quod actus secundum substantiam actus est a potentia, sed secundum intensionem est ab habitu. Potentia igitur informata habitu est principium actus intensi. F. 51vb/52ra.

Diese opinio wird von den Kommentatoren der *Ordinatio* Gottfried von Fontaine, Quodl. 9, q. 4, zugeschrieben (vgl. *Viv.-A.* X, 45b). Die einschlägige Stelle steht wohl in der Ausgabe der Philosophes Belges in Quodl. II, q. 10, wo Gottfried die Frage behandelt: *Utrum caritas sive quicumque habitus possit augeri per essentiam* (die 4. quaestio des IX. Quodlibet heißt: *Utrum natura humana in Christo fuerit aequalis perfectionis cum natura humana in statu innocentiae, puta ipsius Adae*). Der Text aus Quodl. II, q. 10 lautet: *Nam sicut virtus vel potentia se habet ad agere, sic forma vel essentia se habet ad esse vel formaliter perficere. Sicut ergo una et eadem virtus et potentia, si subiciatur ei aliquid magis et minus passibile, magis et minus agit, ita quod intenditur et remittitur actio alicuius agentis sive potentiae vel virtutis ex maiore et minore dispositione passivi, — ita una et eadem forma, prout suscipitur in subiecto magis et minus disposito, dat ei magis et minus esse, sive magis et minus perficit vel reducit illud ad actum secundum illam formam. Ut quanto magis subiectum disponitur ad susceptionem formae albi, tanto plus participet de albedine, quia illa eadem albedo eiusdem gradus essentialis, quae subiecto indisposito daret esse remissum, subiecto disposito et recedente a contrario dat esse intensum. Prout ergo formae habent causari a diversis agentibus et inesse subiectis secundum diversas dispositiones, secundum hoc diversimode habent intendi et remitti, ita tamen quod generaliter, si subiectum sit magis dispositum ad susceptionem formae, plus participat de ea sive eam perfectius participat, et habet eam perfectiorem et perfectius et imperfectiorem vel imperfectius. . . . . In habitibus enim animae sic contingit. Nam cum habitus acquisiti generantur ex actibus nostris, ipsorum autem actuum sumus. domini a principio usque in finem, ut dicitur tertio Ethicorum (C. 7, p. 1113b), et omnes tales actus sunt voluntarii secundum quod magis et minus possumus velle et maiore et minore conatu ferri ad aliquid, magis et minus generantur, et generati augebuntur huiusmodi habitus in nobis, ut si tanti actus possint*

Auch mit diesem Lösungsversuch ist Scotus nicht einverstanden. Ohne Argumente für die genannte Ansicht zu erwähnen, bringt er sofort vier Gegenargumente<sup>91</sup> und kommt am Ende der *quaestio* noch einmal ergänzend auf diese Lehrmeinung zu sprechen<sup>92</sup>. Im einzelnen nennt Scotus folgende Gründe gegen die zweite *opinio*<sup>93</sup>:

1. Die *intensio* und *remissio in actu* sind keine *differentiae extrinsecae in actu* sondern *gradus intrinseci in demselben Akt*, und jeweils sind sie *per se unum*. Der *gradus intensus* ist ein *unum simpliciter*, und dasselbe gilt vom *gradus remissus*. Beide sind voneinander unterschieden (*distincta*), bilden aber immer ein *unum per se* mit dem betreffenden Akt. Sie haben also *principia* und *entia per se distincta*. Der *actus intensus* hat demnach ein *principium, quod est per se unum*. Die *caritas* bildet aber mit der Potenz zusammen nur ein *unum per accidens*.<sup>94</sup>

*disponere potentiam et aggenerare in ea habitum, perfectiores et magis continuati augmentabunt et perficient huiusmodi habitum aggeneratum. Et sic contingit huiusmodi augmentum absque processu in infinitum, quia intenditur intensio et continuatione actuum, actus autem intenduntur et continuantur per imperium voluntatis vel appetitus. In infusis autem hoc etiam convenit suo modo, scilicet quod magis datur gratia vel caritas secundum maiorem dispositionem de congruo, et secundum maiorem conatum voluntatis et huiusmodi.* Godefridus, *Quodl.* II, q. 10 (I, 142 f.).

Nach einem Vergleich der von Scotus zitierten zweiten Lehrmeinung mit den Äußerungen Gottfrieds kann man wohl kaum sagen, daß die Kommentatoren diese *opinio* Gottfried mit Recht zugeschrieben haben. Zwei Gründe sprechen dagegen:

1. In der von Scotus zitierten *opinio* ist der Wille eindeutig *potentia activa*, während er bei Gottfried *potentia activa* in dem passiv empfangenden Subjekt ist.

2. Beim angeblichen Gottfried hängt die *intensio actus* eindeutig vom *habitus* ab, während bei Gottfried selbst *intensio* und *remissio actus* von der *Disposition* des Subjektes abhängig sind.

Der zweite Grund vor allem zeigt, daß Gottfried eigentlich das Gegenteil von dem lehrt, was ihm die Kommentatoren zuschreiben.

<sup>91</sup> Wien 1449, f. 52ra.

<sup>92</sup> F. 53va.

<sup>93</sup> Scotus scheint die Argumente hier nur zu übernehmen, da er am Ende der *quaestio* jedes einzelne noch durch eigene Gedanken zu ergänzen bzw., wie das dritte, zu korrigieren sucht.

<sup>94</sup> *Contra*: *Intensio et remissio in actu non sunt differentiae extrinsecae in actu, sed sunt gradus intrinseci in eodem actu, et utrumque est per se unum; ita quod gradus intensus est quid unum simpliciter sicut gradus*

Wie auch aus der Ergänzung dieses Argumentes durch Scotus am Ende der quaestio hervorgeht<sup>95</sup>, ist hier folgendes gesagt:

a) Actus und intensio actus sind ein unum per se. Mit anderen Worten: der Akt ist immer in einem bestimmten gradus intensus gegeben, und sobald eine neue, andere intensio vorliegt, handelt es sich auch um einen anderen Akt; denn actus und intensio actus kommen aus einem Prinzip.

b) Die caritas bildet zusammen mit dem Willen, der Potenz, auch eine Einheit, jedoch nicht eine Einheit per se, d. h. nicht eine Wesenseinheit, sondern nur eine Einheit per accidens, d. h. eine zusammengefügte Einheit<sup>96</sup>. Der actus caritatis intensus ist demnach nicht von einem einzigen Prinzip gewirkt, sondern zwei Prinzipien erreichen, miteinander verbunden, einen Effekt.

2. Wenn die caritas dem menschlichen Willensakt die Intensität verleihen würde, dann hätte der Mensch immer die gleiche Intensität beim Liebesakt, die nämlich, welche die caritas zu geben imstande ist. Wir erfahren aber das Gegenteil.

Die Konsequenz stützt sich auf folgenden Beweis:

Wenn eine causa naturalis mit einer causa libera zusammenwirkt, dann wirkt die causa naturalis so mit der causa libera, wie das vom Willen geleitete Sehvermögen beim Sehen, das sieht, soviel es zu sehen vermag. Dementsprechend müßte dann, wenn der Wille frei einen Akt der Liebe zu Gott setzt, die caritas immer diesem Akt die intensio verleihen, die sie geben kann, weil sie ja causa naturalis dieser intensio ist und als causa naturalis nicht for-

---

remissus, ita sicut sunt distincta et per se faciunt unum cum actu, ita habent principia per se distincta et entia. Actus igitur intensus habebit principium, quod est per se unum. Sed aggregatum a caritate et potentia non est unum nisi per accidens. Igitur etc. Wien 1449, f. 52ra.

<sup>95</sup> ...dicendum, ...quod intentio in caritate non dicit effectum aliquem respectu unius causae. Immo caritas intensa est unus effectus a duabus causis et perfectius causatur a duabus secundum ordinem, quem habent, quam ab una. F. 53va.

<sup>96</sup> Scotus nennt die Vereinigung von caritas und voluntas ein „aggregatum“ (vgl. Anm. 94); das ist ein Terminus, der deutlich die Verschiedenartigkeit der Teile betont. Vgl. dazu Pesch, Tilm., Institutiones logicales (ed. 1890) II, 2, n. 1333.



maliter frei wirkt. So würde der Wille Gott immer mit der gleichen Intensität lieben, was aber nicht zutrifft.<sup>97</sup>

3. Wenn die *caritas* dem Liebesakt die Intensität gibt, dann verleiht sie ihm einen ganz bestimmten Grad, da sie als *causa naturalis et limitata* auf einen bestimmten Effekt hin festgelegt ist. Ist nun ein Wille seiner natürlichen Fähigkeit nach edler und vorzüglicher, sodaß er über jenen Grad im Liebesakt, wie ihn die *caritas* verleiht, hinausgeht, so wäre dieser Wille *ex puris naturalibus* zu einem so intensiven Liebesakt imstande, wie ihn ein anderer Wille nur mit Hilfe der *caritas* wirken kann; und jener Wille würde dann *ex puris naturalibus* verdienen.<sup>98</sup>

Am Schluß der *quaestio* bemerkt Scotus zu diesem Argument: Wenn der Wille auch etwas Geschaffenes ist, so ist er doch allem anderen Geschaffenen gegenüber das Vornehmste in *naturalibus* und zu einem dementsprechenden ebenso vollkommenen, jedoch nicht verdienstlichen Akt fähig.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Si *caritas* daret *intensionem* in actu voluntatis, homo semper haberet *intensionem aequalem* in actu diligendi, quam *caritas* nata est dare. Sed oppositum experimur.

Probatio consequentiae: Quando *causa naturalis* concurrat in agendo cum *causa libera*, *causa naturalis* coagit in actione cum *causa libera*, quantum potest agere, sicut visus imperatus a voluntate ad videndum videt, quantum potest. Igitur voluntate eliciente actum libere circa Deum *caritas* semper dabit *intensionem*, quantum potest, quia est *causa naturalis* respectu *intensionis*; non enim habet aliquam libertatem formaliter. Et sic voluntas semper aequae intense diligeret Deum, quod falsum est. Wien 1449, f. 52ra. In der Ergänzung am Schluß der *quaestio* deutet Scotus noch auf das Mißverhältnis hin, das zwischen *caritas* und Willensanregung bei verschiedenen Menschen bestehen kann, und daß die *caritas* dann dennoch das wirken würde, was sie ihrer Natur nach zu wirken imstande ist:

Ad aliud (scilicet dicendum), quod *caritas* semper agit, quantum potest, sicut *causa naturalis* cum *causa libera*, unde, quando aliquis habet magnam (die unklare Randnotiz „mi“ mit überstrichenem „i“ dürfte hier wohl kaum als Korrektur anzusehen sein) *caritatem* et *minorem conatum diligendi*, *caritas* agit, quantum potest. F. 53va.

<sup>98</sup> Si *caritas* det gradum in actu diligendi ut *intensionem* aliquam, hoc erit secundum gradum certum, quia, cum sit *causa naturalis et limitata*, determinaret ad determinatum effectum. Fiat igitur voluntas nobilior in *naturalibus* excedens istum gradum et istam *intensionem* in actu diligendi, quem dat *caritas*, habebit voluntas in *puris naturalibus* ita *intensum actum* sicut voluntas alia cum *caritate*, et ita meretur ex *puris naturalibus*. F. 52ra.

<sup>99</sup> Ad aliud dicendum, quod licet voluntas sit creata, quia nobilior in *naturali-*

4. Der unendliche Wille allein gibt seinem Akt *sine habitu medio*, unmittelbar unendliche Intensität. Also ist die Stärke der Intensität von der Stärke des Willens abhängig. Das gilt in ähnlicher Weise auch für die endliche Potenz und ihren Akt. *Intensio* oder *remissio* im Willensakt kommen also aus einer mehr oder weniger vollkommenen Willenspotenz und nicht aus einem *habitus*.<sup>100</sup>

Für die Ergänzung bzw. Korrektur, die Scotus am Ende der *quaestio* zu diesem Argument vermerkt, bietet die Wiener Handschrift der *Lectura prima* einen nicht ganz klaren Text<sup>101</sup>. Dem Sinne nach will Scotus wohl sagen, daß die Wirkweise eines endlichen Willens nicht mit der des unendlichen Willens verglichen werden kann. Die Tatsache, daß Gott *sine habitu medio* zu wirken vermag, berechtigt nicht zu dem Schluß, daß auch der geschaffene Wille *sine habitu caritatis* einen so vollkommenen Akt wirken kann wie *cum habitu caritatis*. Gott allein nämlich als die *causa prima* besitzt alle Vollkommenheit und die Fülle des Seins und damit auch die Fülle der Kausalität.

### III. Der dritte Lösungsversuch

Der erste Lösungsversuch sprach dem *habitus supernaturalis infusus* alle Aktivität beim verdienstlichen Akt zu und schaltete damit den menschlichen Willen als frei und verdienstlich wirkendes Prinzip aus. Nach der zweiten Ansicht kommt der Akt seiner

---

bus, posset habere nobiliorem actum ut aequè perfectum, non tamen meritorium. F. 53va.

<sup>100</sup> *Voluntas infinita sola sine habitu medio dat immediate actui suo infinitatem in gradu, ita quod dat infinitam intensionem; igitur similiter tanta voluntas tantum gradum et perfectior perfectionem. Igitur potentia finita in quocumque gradu potest dare actui tantum intensionem compossibilem actui, ita quod remissio vel intensio in actu sit ex voluntate perfectiori vel minus perfecta, non ex habitu, sicut actus infinitus ex infinita voluntate sine omni habitu dante gradum. F. 52ra.*

<sup>101</sup> ...dicendum, quod non est simile (scil. in potentia infinita et finita), quia nulla causa prima (müßte wohl besser heißen *primaria*) citra primam habet totam perfectionem, quam habet secunda causa, quia non habet totam entitatem, quam habet causa secunda; hoc enim proprium est soli Deo. Et ideo nulla potest esse voluntas creata, quae eliciat actum ita perfectum sine caritate, quae est causa secunda, sicut cum caritate. Sed voluntas infinita perfectionem et causalitatem omnem includit, et ideo potest dare de se intensionem infinitam actui. F. 53va.

Substanz nach aus der Potenz, seiner Intensität nach aus dem habitus. Aktsubstanz und Intensität sind aber nicht voneinander zu trennen. Das natürliche Vermögen des menschlichen Willens allein jedoch, ohne Liebeshabitus, reicht nicht aus, verdienstlich zu wirken.

Um die Notwendigkeit eines Liebeshabitus zur Hervorbringung verdienstlicher Akte einzusehen, muß man zunächst feststellen, welche Kausalität diesem habitus für den Verdienstakt zukommt, da der Wille ohne den Liebeshabitus keinen verdienstlichen Akt wirken kann, mit dem habitus jedoch dazu imstande ist.<sup>102</sup>

Drei Möglichkeiten gibt es, um die Frage nach der Ursache des verdienstlichen Aktes zu beantworten. Entweder ist der Wille allein Ursache des Aktes, und die caritas assistiert als ornatus voluntatis; oder der Liebeshabitus allein bringt den Akt hervor; oder beide wirken zusammen<sup>103</sup>. Die zweite Möglichkeit, daß der habitus allein Ursache des verdienstlichen Aktes ist, scheidet aus, da sie bereits mit dem ersten Lösungsversuch abgelehnt wurde. Zunächst wird nun die Möglichkeit erörtert, den mit der caritas geschmückten Willen allein als Ursache des Verdienstaktes anzunehmen. Der Wille allein wäre hier causa actus meritorii; die caritas, der dann zwar keine Kausalität zukommt, macht jedoch als ornatus animae die Seele schön, und ihre Akte werden deshalb erhört und von Gott akzeptiert, der die Seele dieser Schönheit wegen liebt.<sup>104</sup>

Diese Möglichkeit scheidet auch aus, weil es dann keine lässlichen Sünden und auch keine indifferenten Handlungen gäbe.

<sup>102</sup> Ad istum articulum dicendum, quod ad videndum necessitatem habitus caritatis propter habitum meritorium gratificantem animam oportet videre, quam causalitatem habeat habitus respectu actus meritorii, quia voluntas non habens habitum talem non potest in actum meritorium, et habens potest. F. 52ra.

<sup>103</sup> Vel igitur oportet, quod sola voluntas sit causa actus meritorii et caritas assistat ut ornatus voluntatis, vel quod solus habitus caritatis eliciat actum, vel quod ambo concurrant ad causandum actum meritorium. F. 52ra.

<sup>104</sup> Et forte potest videri, quod sola voluntas sit causa actus meritorii, ut tamen est sub habitu, quia habitus, quamvis non habet causalitatem respectu actus meritorii, est tamen ornatus animae et facit eam acceptam Deo et actum similiter, tamen voluntas est ibi sola causa actus.... cum caritas sit ornatus animae et pulchrificet eam, et actus eius ex hoc exauditur et acceptatur a Deo diligente animam propter pulchritudinem virtutis. F. 52ra.

Durch diese geht der habitus caritatis der Seele nicht verloren und alle ihre Akte wären somit Gott angenehm, solange die Seele die caritas besitzt.<sup>105</sup>

Zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach der Kausalität der verdienstlichen Handlungen kommen wir also nur, wenn wir zunächst feststellen, daß der Wille und die caritas miteinander zum Zustandekommen des Liebesaktes wirken, um dann das Kausalitätsverhältnis zwischen beiden näher zu bestimmen.

Daß beide, voluntas und caritas, zusammen wirken, kann auf doppelte Weise verstanden werden: Man nimmt zwei Dinge in der Wirkung an, die zwei Dingen in der Ursache entsprechen, in unserem Falle dem Willen und dem Liebeshabitus; oder man schreibt diesen zwei Ursachen eine Wirkung zu.<sup>106</sup>

Als dritten Lösungsversuch nennt nun Scotus folgende Ansicht: Dem Willen und dem Liebeshabitus, die beide miteinander den verdienstlichen Liebesakt hervorbringen, entspricht ein Zweifaches in der Wirkung. Die Substanz des Aktes und alles, was zur Substanz des Aktes gehört, wird der Kausalität des Willens zugeordnet, die Verdienstlichkeit dagegen der des Liebeshabitus.<sup>107</sup>

Ein Autoritäts- und ein Vernunftbeweis lassen sich für diese Lehrmeinung erbringen. Der Autoritätsbeweis stützt sich auf Aristoteles, der sagt, daß einer, der keine Gerechtigkeit besitzt, wohl Rechtes, aber nicht recht tun kann. Das heißt also: der Substanz nach kommt der Akt aus der Potenz, dem modus nach aus dem ha-

<sup>105</sup> Sed contra: Si ita esset, nullum esset peccatum veniale, quia, si tantum habet habitum caritatis, eius actus acceptatur, nullum erit peccatum veniale nec etiam actus indifferens. F. 52ra.

<sup>106</sup> Igitur oportet, quod ambo concurrant ad actum caritatis. Sed hoc potest intelligi dupliciter: vel ponendo duo in effectu correspondentia duobus in causa, scilicet voluntati et habitui; vel quod sint causa unius in effectu... F. 52ra.

<sup>107</sup> Et forte potest videri alicui, quod eis (scil. voluntati et habitui) respondeant duo in actu, ita quod actus secundum substantiam suam et secundum omne id, quod pertinet ad substantiam actus, respondeat causalitati voluntatis, et ratio meriti respondeat habitui, ut sit actus et quidquid consequitur actum ut actum fit ex voluntate, sed ratio meriti ab habitu. F. 52ra.

bitus.<sup>108</sup> — Der Vernunftgrund lautet: Ein Mensch, der zuerst non iustus und später iustus ist, kann einen fortdauernden Liebesakt haben. Sobald nun der habitus caritatis vorhanden ist, hat der Akt das, was ihn zu einem verdienstlichen Akt macht; fehlt der habitus, dann fehlt ihm auch die Verdienstlichkeit. Es scheint also, daß der habitus causa modi meritorii in actu ist, der Akt selbst jedoch im Willen seinen Grund hat.<sup>109</sup>

Zwei Einwände stehen dagegen:

1. Der modus des Liebesaktes, durch den der Akt ein verdienstlicher ist, ist keine forma absoluta und keine qualitas, sondern er besagt nur die Hinordnung auf den akzeptierenden göttlichen Willen. Der habitus aber, der zu den species qualitatis gehört, ist eine forma absoluta und damit auch eine causa (scil. formalis) absoluta. Was nun aber bloß „Ordnung auf etwas hin“ ist, hat selbst keine causa absoluta. Infolgedessen besteht zwischen der caritas als causa absoluta mit jener bloßen Hinordnung kein Kausalzusammenhang. Der habitus caritatis ist nicht causa modi meritorii in actu.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Hoc autem potest confirmari auctoritate et ratione. Auctoritate vero sic: Philosophus 2. Ethicorum, qui dicit, quod non habens iustitiam potest operari iusta sed non iuste. Auctoritate igitur videtur, quod substantia actus et illud, quod consequitur substantiam actus, sit a potentia, sed tamen modus in actu sit ab habitu. F. 52ra/b.

Vgl. dazu Aristoteles, Eth. Nic. II, 3 (II, 1105 a/b); ebenso a. a. O. VI, 13 (II, 1144a).

<sup>109</sup> Per rationem ponamus, quod aliquis actus voluntatis possit stare continue in voluntate alicuius existentis non iusti et postea iusti. Cum igitur posito habitu habeat actus, quod sit meritorius, et non posito sed amoto habitu est non meritorius, videtur, quod habitus sit causa modi meritorii in actu, licet actus sit a potentia voluntatis. Wien 1449, f. 52rb.

<sup>110</sup> Den Text bieten beide verfügbaren Handschriften übereinstimmend (Wien 1449, f. 52rb und Vat. 993, f. 70vb), er ist aber doch nicht ganz klar. Ich habe versucht, ihn oben in einer sinngemäßen Deutung wiederzugeben. Der Text lautet:

Sed contra: Ille modus actus diligendi, qui est modus, quo actus sit meritorius, est illud, quo aliquis est dignus vita aeterna, et quo ordinatur ad vitam aeternam. Et non est forma absoluta et qualitas, quia non dicit nisi ordinem ad voluntatem Divinam acceptantem; sed habitus, quod tantum est ordo, non habet causam absolutam immediate causantem ipsum. Igitur habitus caritatis non erit causa modi meritorii in actu. F. 52rb.

Im vorletzten Satz: „...sed habitus, quod tantum est...“, wäre im Anschluß an „habitus“ sinngemäß einzufügen: „est forma scilicet causa forma-

2. Wenn der Wille Ursache des Liebesaktes und alles dessen wäre, was zum Akt gehört, insofern er Akt ist, wie etwa die Intensität, und wenn der habitus nur causa modi meritorii in actu wäre, dann würde daraus folgen, daß der Akt ohne die caritas bereits beatus wäre bzw. sein könnte<sup>111</sup>. „Beatus“ ist jemand, wenn er vermag, was er will, und wenn er nichts Schlechtes will, wie Augustinus sagt. Unter obiger Voraussetzung wäre der Willensakt, was seine Intensität betrifft, mit und ohne habitus gleich vollkommen. Nach der Vollkommenheit aber richtet sich die Seligkeit. Wie zu Beginn dieses Einwandes dargetan wurde, ergibt sich ja daraus, daß der Akt als solcher seinen Grund nur im Willen hat, daß der Akt auch bezüglich seiner summa intensio nicht von der caritas abhängig ist. Nur die acceptio in actu, durch die der Akt verdienstlich genannt wird, gründet in der caritas. Zur Erlangung der Seligkeit wäre also die caritas beim Willensakt selbst nicht nötig.<sup>112</sup>

#### § 4. Die Lösung des Scotus

„Ideo dico“, so beginnt Scotus schließlich die Entwicklung seiner eigenen Lehre. Der dritte Lösungsversuch hatte sich schon für das Zusammenwirken von voluntas und caritas entschieden und die Frage nach dem Kausalitätsverhältnis zwischen beiden gestellt. Die Antwort befriedigte allerdings nicht. Man muß eine einheitliche

---

lis absoluta“, so daß zu lesen wäre: „...sed habitus est forma scilicet causa formalis absoluta; quod tantum est ordo, non habet...“

<sup>111</sup> Si voluntas sit causa actus diligendi et causa omnium, quae consequuntur actum ut actus, ut intensionis in actu, et habitus tantum causa modi meritorii, tunc sequitur, quod actus potest esse beatus sine caritate. Wien 1449, f. 52rb.

<sup>112</sup> Beatus est, qui potest, quidquid vult et nihil male vult, secundum Augustinum. Sed dato praedicto actus volendi erit aequae perfectus quantum ad intensionem actus sine habitu sicut cum habitu, quia secundum praedictam responsionem actus, ut est summe intensus, non est a caritate, sed tantum acceptatio in actu, quia dicitur actus meritorius. Igitur cum quis dicatur beatus in actu volendi secundum illud, quod perfectionis est in actu, sequitur, quod aliquis poterit esse aequae perfectus sine caritate sicut cum caritate. F. 52rb.

Zur Berufung auf Augustinus vgl. Augustinus, De Trinitate, XIII, c. 5 (Pl. 42, 1019 f.).

Wirkung der zwei Ursachen des verdienstlichen Aktes annehmen, um den Einwänden zu entgehen.

Scotus trifft beim Verdienstakt eine Unterscheidung: Verdienstakt als Akt und Verdienstakt als verdienstlicher Akt<sup>113</sup>. Mit Hilfe dieser Unterscheidung sucht er nun das Kausalitätsverhältnis zwischen Wille und Liebeshabitus zu klären.

### *I. Der Verdienstakt als Akt*

Zum Verdienstakt als Akt zählt Scotus die Aktsubstanz und alles, was mit Ausnahme der *ratio meriti* zum Akt gehört, also auch die *intensio* und *remissio*, die *ratio moris* und den *habitus* (*scil. acquisitus*)<sup>114</sup>. Nun ist die Frage zu beantworten: Worin hat der Liebesakt als Akt seine Ursache?

Wille und Liebeshabitus bringen zusammen als zwei *agentia partialia* den Liebesakt hervor, der verdienstlich ist. Beide *agentia* sind vollkommen in ihrer Kausalität. Das bedeutet: 1. Kein *agens* empfängt seine Kausalität vom andern *agens*; 2. kein *agens* vervollkommnet die Kausalität des andern *agens*. Von den *agentia* selbst jedoch ist das eine *perfectius et principale*, das andere *imperfectius et minus principale*.<sup>115</sup> Zu beachten ist hier die Unterscheidung zwischen *causa* und *causalitas*. In ihrer Kausalität sind beide Teilursachen gleichgestellt, die Ursachen selbst sind jedoch im Hinblick auf ihre Beteiligung am Akt verschiedenen Ranges. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Scotus dem unter Anmerkung 115 zitierten Text ein *perfectius* und *imperfectius* im Verhältnis der beiden Teilursachen zueinander betont, während er später<sup>116</sup> ein *superius* und *inferius* im Verhältnis der beiden Teilursachen selbst zueinander ablehnt. Im ersten Falle geht

<sup>113</sup> Ideo dico, quod in actu meritorio est considerare actum, ut actus est, et est considerare actum, ut meritorius est. Wien 1449, f. 52rb.

<sup>114</sup> ... intelligo per actum, ut actus est, non solum actum secundum suam substantiam sed etiam illa, quae consequuntur actum ante rationem meriti ut intensio et remissio et ratio moris et habitus. F. 52rb.

<sup>115</sup> Et dico ... , quod voluntas cum habitu caritatis concurrunt ut duo agentia partialia ad actum diligendi eliciendum, qui est meritorius. Et concurrunt ut duo agentia perfecta in causalitatibus suis, ita quod causalitas unius non est ab alio nec unum est perfectio alterius in agendo secundum causalitatem suam. Sed tamen sunt duo agentia, quorum unum est perfectius et principale secundum imperfectius et minus principale. F. 52rb.

<sup>116</sup> Vgl. Anm. 118.

es Scotus um die Beteiligung am Akt — und hier besteht ein Rangunterschied; im zweiten Falle dagegen handelt es sich darum, die kausale Unabhängigkeit der beiden Teilursachen voneinander zu betonen. Hinsichtlich der Kausalität gibt es kein *superius* und *inferius* der einen Ursache im Vergleich zur andern.

Nun erklärt Scotus die beiden Punkte seiner These.

1. Warum vervollkommnet kein *agens* das andere in seiner Kausalität?

Wenn die *caritas* die *perfectio* des Willens in seiner Kausalität ausmachen würde, so daß die Kausalität des Willens durch den Willenshabitus eine größere Vollkommenheit empfinde, wäre also die Kausalität des von der *caritas* informierten Willens vollkommener als die Kausalität des Willens für sich genommen; folglich könnte der Wille auch durch seine auf diese Weise vollkommeneren Kausalität einen vollkommeneren Akt hervorbringen. Nun ist aber ein Wille möglich — das Argument erinnert an das unter Anmerkung 98 angeführte, — der in *puris naturalibus* eine so vollkommene Kausalität besitzt, wie sie der übernatürliche *habitus* verleiht. Der Wille, der in seiner Substanz unverändert ein natürlicher Wille bleibt und auch weiterhin als solcher wirkt, könnte also in *puris naturalibus* verdienen, wenn er nur vom Liebeshabitus die Vervollkommnung seiner Kausalität erhält.<sup>117</sup>

2. Warum empfängt kein *agens* seine Kausalität vom andern, warum wirken Wille und Liebeshabitus nicht in einer Abhängigkeit voneinander?

*Voluntas* und *caritas* stehen nicht im Verhältnis einer Unter- und Überordnung im Hinblick auf ihre Kausalität. Die *caritas* wirkt nicht als *agens superius* und der Wille nicht als *agens inferius* und *motum a caritate*. In diesem Falle wäre die Tätigkeit des Willens nämlich nicht frei. Seine Tätigkeit als *agens secundarium*.

---

<sup>117</sup> *Primum declaratur sic: Si caritas esset perfectio voluntatis in causalitate sua, ita quod causalitas voluntatis perficeretur per caritatem, tunc perfectior esset causalitas voluntatis, ut informatur caritate, quam causalitas illius absolute, ita quod tunc per suam causalitatem perfectiorem actum elicit. Sed potest fieri voluntas tantae causalitatis in puris naturalibus, quantum perfectionem causalitatis voluntas capit ab habitu. Igitur voluntas in puris naturalibus potest mereri, si voluntas capiat ab habitu caritatis perfectionem causalitatis respectu actus meritorii.* Wien 1449, f. 52rb.



hing von der Tätigkeit des agens principale ab. Diese aber, die Tätigkeit der caritas, ist naturhaft und als solche eben nicht frei.<sup>118</sup>

Daraus ergäben sich zwei ungereimte Folgerungen:

a) Die ganze Tätigkeit des durch die caritas informierten Willens wäre eine actio naturalis, d. h. also keine actio libera<sup>119</sup>.

b) Der Wille würde nie sündigen<sup>120</sup>.

Für diese beiden Konsequenzen und damit zugleich gegen die Überordnung der caritas als agens superius et principale im Vergleich zum Willen als agens inferius et secundarium führt Scotus zwei Gründe an:

1. Das movens secundum ist in seiner Tätigkeit abhängig vom movens primum. Stünde nun der Wille als movens secundum dem Liebeshabitus als movens primum gegenüber, dann würde auch seine motio die motio der caritas voraussetzen. Der Wille könnte somit nichts tun, was der motio caritatis widerspräche, er könnte also nie sündigen.<sup>121</sup>

2. Wer einen habitus besitzt, der kann ihn, wie aus Averroes erhellt, gebrauchen, wann er will. Die Erfahrung bestätigt uns das auch. Wenn nun auch die caritas ein habitus supernaturalis ist, so bleibt sie dennoch habitus; sie bedient sich daher nicht der Potenz, sondern die Potenz bedient sich ihrer. Folglich ist auch der Wille in seiner Kausalität nicht vom Liebeshabitus abhängig.<sup>122</sup>

<sup>118</sup> Item non concurrunt ut duo agentia, quorum unum sit agens superius, ut caritas, et voluntas ut agens inferius motum a caritate: quia, si voluntas moveretur a caritate, actio voluntatis non esset libera; quia, quando secundum agens movetur ab agente principale movente naturaliter, non movetur libere; quia secundum agens non movet nisi motum a principali ex hoc, quod principale agens movet, consequenter secundum agens movetur. F. 52rb.

<sup>119</sup> Si caritas esset principalis causa movens et voluntas secundarium, tunc tota actio voluntatis informatæ per caritatem esset naturalis. F. 52rb.

<sup>120</sup> Si caritas esset principale agens respectu voluntatis, voluntas nunquam peccaret. F. 52rb.

Dieser Einwand wurde schon gegen den ersten Lösungsversuch erhoben. Vgl. § 3, I und dazu die Anm. 89.

<sup>121</sup> Probatio: Movens secundum non habet actionem suam, nisi movens primum habet actionem suam. Igitur si caritas esset ut movens primum respectu voluntatis, motio voluntatis praesupponeret motionem caritatis, et sic motio voluntatis sequens motionem caritatis nunquam ageret contra motionem caritatis et sic nunquam peccaret. F. 52rb.

<sup>122</sup> Habitus est, quo quis habens potest uti, cum voluerit, sicut patet per Commentatorem super 3. de anima. Et hoc experimur, quia quando habemus

Nun kann es Scotus eindeutig aussprechen: *caritas non est principale movens nec agens in actu diligendi, sed voluntas*<sup>123</sup>. Er meint das so, daß Wille und Liebeshabitus zusammen den Liebesakt hervorbringen. Hinsichtlich dieses Aktes selbst ist der Wille *causa prior et principalis*, die *caritas* dagegen *causa secunda et minus principalis*. Für die Hervorbringung des Liebesaktes als Akt kommt also dem frei wirkenden Willen die größere Bedeutung zu.

Das hat nun Folgen für den Akt und auch für die mitwirkende *caritas*. Um es vorwegzunehmen: der Akt ist ein freier Akt, und die *caritas* nimmt an dem freien Wirken des Willens teil. Wenn nämlich der Wille als *agens primum et principale* und, was wichtig ist, als *agens liberum*, und die *caritas* als *agens secundum et naturale*, also *non liberum*, zusammenwirken, dann ergibt sich daraus, daß das *agens secundum* nur wirkt, wenn das *agens primum* wirkt, weil es ja dem *agens primum* in Bezug auf die Verursachung des Aktes untergeordnet ist; und dadurch, daß der frei wirkende Wille die Initiative beim Handeln im Hinblick auf den Akt hat, nimmt auch die *caritas* als *agens secundum* in ihrer *actio* an diesem freien Wirken teil, mag auch die *actio* dieses *agens secundum* selbst eine naturhafte, also unfreie sein. Die Tätigkeit des *agens secundum* setzt eben die Tätigkeit des *agens principale*, des Willens voraus; dieser aber wirkt frei wie Gott, der, was auch immer er in den Geschöpfen wirkt, in Freiheit wirkt.<sup>124</sup>

---

habitu, in potestate nostra est, uti illo habitu. Sed licet caritas sit habitus supernaturalis, non tamen mutat rationem habitus. Igitur habitus non utetur potentia, sed e converso potentia habens habitum utetur habitu. Et per consequens voluntas in causalitate sua non movebitur a caritate. F. 52rb.

<sup>123</sup> F. 52rb.

<sup>124</sup> Ideo dico, quod caritas non est principale movens nec agens in actu diligendi sed voluntas. Unde intelligo sic: quod voluntas et habitus caritatis concurrunt ad actum diligendi eliciendum, et voluntas est causa prior et principalis respectu illius actus et caritas secunda et minus principalis. Nunc autem, quando duo agentia concurrunt ad aliquam actionem, quorum primum est liberum et secundum naturale, non potest secundum agens ex hoc, quod secundum est, habere actionem suam, nisi primum habeat actionem suam, et per consequens, cum actio primi agentis sit libera, actio secundi agentis similis, actio licet in comparatione ad secundum agens sit naturalis, quia secundum agens habet actionem suam nisi praesupposita actione principalis agentis, quod libere agit, sicut Deus quidquid operatur in creaturis, libere operatur. F. 52rb/va.

Wie Scotus das freie Wirken des *agens primum* und das freie Mitwirken des *agens secundum* meint, erläutert er an einem Beispiel: Da Gott frei will, daß das Feuer wärme, ist bei der Erwärmung eine *actio voluntaria* beteiligt, nämlich der mitwirkende Wille Gottes; und darum ist auch die Erwärmung durch das Feuer in ähnlicher Weise eine *actio libera*, wenn auch, soweit das Feuer selbst in Betracht kommt, dessen *actio* eine *necessaria et naturalis* ist.<sup>125</sup> So ist in unserem Falle auch die *actio caritatis* eine *actio libera*, insofern sie als mit dem freien Willen mitwirkend betrachtet wird, mag die *caritas* auch, für sich genommen, ein *agens naturale* sein, das immer seinem Ziel zuneigt.<sup>126</sup>

Was Scotus bisher über das Zustandekommen des verdienstlichen Aktes gesagt hat, läßt sich in zwei Thesen zusammenfassen:

1. *Voluntas et habitus caritatis concurrunt ut duo agentia partialia ad actum diligendi eliciendum, qui est meritorius.*<sup>127</sup>
2. *Caritas non est principale movens nec agens in actu diligendi, sed voluntas.*<sup>128</sup>

Daran schließt sich nun als weitere These:

3. *Voluntas et caritas concurrunt ad causandum actum perfectiorem diligendi, quam voluntas possit habere de se vel etiam caritas tantum.*<sup>129</sup>

Zum Beweis dieser dritten These sagt Scotus: Angenommen, ein *agens liberum* bringt irgendeine Handlung hervor, es erreicht jedoch nicht die höchste Fülle dieser Tätigkeit; ein *agens naturale* ist vielmehr bei dieser Tätigkeit mit beteiligt und verursacht eine gewisse Vollkommenheit in jenem Akt. Der von jenen beiden gewirkte Akt wird also vollkommener sein als der vom *agens libe-*

<sup>125</sup> *Unde (scil. Deus) libere vult ignem calefacere, nam ad calefactionem ignis concurrit actio voluntaria, et ideo ignem calefacere est similiter actio libera, licet, quantum sit ex parte ignis, sit necessaria et naturalis. F. 52va.*

<sup>126</sup> *Sic in proposito non obs ante, quod caritas sit agens naturale respectu actus diligendi, quia, quantum est ex parte sui, semper inclinatur in finem; quia tamen principalius agens primam actionem est voluntas, ideo caritas non habet actionem suam nisi praesupposita actione voluntatis, quae libera est. Ideo similiter actio caritatis erit libera, sed non in comparatione ad caritatem. F. 52va.*

<sup>127</sup> Vgl. f. 52rb (Anm. 115).

<sup>128</sup> Vgl. f. 52rb (Text zu Anm. 123).

<sup>129</sup> Vgl. f. 52va (Dort: „Concurrunt igitur voluntas et caritas...“).

rum allein gewirkte. Aus der Mitwirkung des *agens naturale* fließt dem Akt des *agens liberum* eine gewisse Vollkommenheit zu. Ge-  
setzt den Fall, ich könnte mit meinem Willen ein Stück Holz erwärmen, dann würde die Erwärmung vollkommener, wenn sie mit Hilfe des Feuers, als wenn sie durch den Willen allein geschähe. Ebenso mag auch in unserem Falle der Wille einen noch so intensiven und vollkommenen Akt hervorbringen, der Akt wird intensiver und vollkommener, wenn die *caritas* mitwirkt.<sup>130</sup>

Dieser Text bereitet eine gewisse Schwierigkeit, weil das „*non summum actum*“ am Anfang dem „*actum quantumcumque intensum et perfectum*“ am Ende zu widersprechen scheint. Der Text ist jedoch fast wörtlich auch von der Handschrift der Vaticana bezeugt<sup>131</sup>. Man darf also diese beiden Stellen wohl nicht pressen und muß den ganzen Text im Sinne der Äußerung verstehen, die Scotus fast unmittelbar darauf folgen läßt: Kein Wille, der in *puris naturalibus* vollkommener ist, kann ohne die *caritas* einen so vollkommenen und beseligenden Akt der Liebe zu Gott hervorbringen, wie es ein in *naturalibus* weniger vollkommener Wille mit der *caritas* vermag<sup>132</sup>.

Nach einigen weiteren Erklärungen, auf die wir in unserem Zusammenhang nicht näher einzugehen brauchen, heißt es klar und unmißverständlich: Wille und Liebeshabitus wirken also zusammen; jedoch nicht so, daß der Wille das eine und die *caritas* das

---

<sup>130</sup> Hoc autem probo sic: Si *agens liberum* elicit aliquam actionem et non summum actum, sed cooperatur *agens naturale* in tali actione, *agens naturale* causabit aliquam perfectionem in illo actu, ita quod actus ab illis duobus erit perfectior quam actio a voluntate tantum. Additur enim aliqua perfectio in actu ex cooperatione agentis naturalis. Sicut si voluntate mea possem calefacere lignum, si tunc ignis concurreret in actione calefaciendi, calefactio ligni erit perfectior, quam si esset a sola voluntate. Sic in proposito: si voluntas elicit actum quantumcumque intensum et perfectum, ad hoc concurrente secundo agente ut *caritate* elicit actum intensiorem et perfectiorem, quam sola voluntas faceret. F. 52va.

<sup>131</sup> Vat. 993, f. 71ra.

Es sei im übrigen hier bemerkt, daß die Texte der Wiener und der Vaticana-Handschrift, soweit das corpus der quaestio in Betracht kommt, sehr gut übereinstimmen.

<sup>132</sup> ... nulla voluntas, quantumcumque possit elicere actum perfectum ex *puris naturalibus* in diligendo Deum, non esset beata, sicut voluntas inferior cum *caritate* eliciens actum imperfectiorem, immo esset minus beata et perfecta quam voluntas inferior cum *caritate*. Wien 1449, f. 52va.

andere verursacht. Beide zusammen bringen vielmehr einen intensiveren und vollkommeneren Akt hervor, als ihn der Wille allein hervorbringen könnte. Und es ist auch nicht so, daß der Wille den Akt und der Liebeshabitus die *expeditio* und die *intensio* des Aktes verursacht; beide zusammen bewirken einen Akt, der *magis expeditus* und *magis intensus* ist.<sup>133</sup>

Diese zusammenfassende Äußerung ist den bereits früher erwähnten ähnlich<sup>134</sup>; ihre Bedeutung jenen gegenüber besteht darin, daß Scotus hier ausdrücklich noch einmal die beiden Hauptgedanken seiner Ansicht herausstellt:

1. Beide Teilursachen wirken zusammen.

2. Beide Teilursachen bringen eine einheitliche Wirkung hervor, die intensiver und vollkommener ist, als sie eine der beiden Teilursachen allein erreichen könnte.

Nun ist noch eine Schwierigkeit zu beseitigen: Wie kann es sein, daß der Wille beim Akt der Gottesliebe *causa principalis* ist und dennoch von der *caritas* determiniert wird, die *causa minus principalis* ist? Es ist doch *contra rationem agentis principalis*, daß es zum Handeln von einem *agens minus principale* determiniert wird.<sup>135</sup>

Zur Lösung der Schwierigkeit geht Scotus von dem allgemeinen Satz aus: Der Ordnung zweier Ursachen im Hinblick auf ihre Kausalität entspricht auch ihre Ordnung im Hinblick auf die Determination. Das heißt: zur *causa prior* gehört eine *determinatio (activa) per prius*, zur *causa secunda* eine *determinatio (passiva) per posterius*.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> *Concurrunt igitur voluntas et caritas, non quod voluntas causat unum et caritas aliud, sed unus actus intensior fit et perfectior ab istis duobus quam a sola voluntate; et non quod sola voluntas causet actum et habitus expeditionem vel intensionem, sed uterque causat actum magis expeditum et intensum. F. 52va.*

<sup>134</sup> Vgl. Anm. 98, 112 und 117.

<sup>135</sup> *Sed hic occurrit dubium: quomodo est, quod voluntas sit principalis causa in sua actione diligendi Deum et tamen quod determinetur per caritatem, quae est causa minus principalis; hoc enim est contra rationem agentis principalis, quod determinetur ad agendum per agens minus principale. Wien 1449, f. 52va.*

<sup>136</sup> *Dico, quod, quando sunt duae causae ordinatae, oportet, quod, sicut sunt ordinatae in causalitate sua, quod sic sint ordinatae in determinatione sua. Voluntas autem est indeterminata libere et caritas indeterminata negative,*

Determination setzt aber vorhergehende Indetermination voraus. So muß in unserem Falle nicht nur der Wille, sondern auch die caritas indeterminiert sein. Jener ist frei indeterminiert, diese aber ist negativ indeterminiert, quia potest agere et non agere. Diese letzte Behauptung, die zunächst Anstoß erregen mag, muß von den Ausführungen her verstanden werden, die Scotus in den unter Anm. 124—126 zitierten Texten über das Zusammenwirken von agens liberum und agens naturale hinsichtlich einer einheitlichen Wirkung gemacht hat: das agens secundum naturale nimmt bei diesem Zusammenwirken an der Freiheit des agens principale liberum teil, insofern es nur wirkt, wenn dieses wirkt. So kann Scotus von der caritas sagen: potest agere et non agere. Freilich bestimmt sich die caritas nicht in Freiheit zum Handeln aus eigener Selbstbestimmung; sie wird deshalb nur indeterminata negative genannt.

Das gegenseitige Determinationsverhältnis von Wille und Liebeshabitus im Verdienstakt stellt sich nunmehr so dar: Der Wille als prior in causalitate determiniert sich selbst prius kraft seiner eigenen Kausalität. Nicht die caritas bestimmt den Willen zum Wirken gemäß der ihm zukommenden Wirksamkeit, sondern der Wille bestimmt sich selbst aus seiner eigenen Freiheit heraus zum Handeln. Entscheidet sich der Wille, so darf zum Text des Scotus wohl hinzugefügt werden, zum Mitwirken mit der caritas, so hebt er damit die der caritas eigene Indetermination zum agere et non agere auf. Die caritas aber determiniert nun ihrerseits die Indetermination des Willens, die er bezüglich der actio hat, die der caritas (naturhaft) folgt. Diese Determination des Willens durch die caritas widerspricht nicht der Rolle des Willens als agens principale, da der Wille sich selbst determiniert, bevor (prius natura) die caritas wirkt.

quia potest agere et non agere. Et sicut voluntas est prior in causalitate, ita oportet, quod prius determinatur secundum causalitatem suam, quia oportet, quod causa prior determinetur per prius ad agendum, quam causa secunda determinatur. Et ideo caritas non determinat voluntatem ad agendum secundum actionem sibi competentem voluntati, sed ipsa, scilicet voluntas, seipsam determinat ex libertate sua. Caritas tamen determinat voluntatem ad causalitatem suam, ut agat per modum caritatis. Sed non determinat indeterminationem voluntatis in se, sed indeterminationem voluntatis, quam habet respectu actionis consequentis caritatem... Verumtamen voluntas primo naturaliter (d. h. prius natura, non tempore) in se determinatur, quam caritas agat. Et ideo ista determinatio voluntatis non repugnat voluntati ut agenti principali. F. 52va/b.

Im Sinne dieser Ausführungen stellt Scotus dann den wahren Sinn des sich auf ein bekanntes Augustinuswort stützenden Satzes heraus: Die *caritas* determiniert den Willen wie ein Gewicht. Der Satz ist abzulehnen, wenn man ihn so versteht, daß die *caritas* den Willen als *pondus sufficiens* zur Gottesliebe hin geneigt macht, wie auch das Gewicht einen Stein *sufficienter* befähigt, abwärts zu fallen. Nach dieser Deutung wäre die Freiheit des Willens aufgehoben. Ein Wille, der den Liebeshabitus besitzt, könnte nicht mehr schlecht handeln. Hingegen hält Scotus dieses Beispiel für gut, wenn man sich die *caritas* als *aliquod pondus vel aliquod grave modicum* des Willens vorstellt, das, auf das Bild vom Stein übertragen, von sich aus nicht ausreichen würde (*non sufficienter*), um den Stein abwärts fallen zu lassen, das die *virtus motiva* der Hand beispielsweise jedoch unterstützte, die den Stein hinabwirft. Wenn man mit der Hand einen Körper hinabwerfen würde, welcher *neutrum*, d. h. weder schwer noch leicht wäre, dann würde dieser Körper nicht so leicht hinunterfallen wie der andere, der jenes gewisse Gewicht besitzt, das die *naturalis inclinatio ad deorsum* zwar in sich hat, von sich allein aus aber zur *motio ad deorsum* nicht ausreichen würde.

Auf das Verhältnis *voluntas — caritas* übertragen, hieße das: Die Liebe ist eine Art Gewicht für den freien Willen. Sie neigt naturhaft zum Akt der Gottesliebe, ist aber nicht die Totalursache desselben; sie bedarf vielmehr der Tätigkeit des frei wirkenden Willens. Mag diese Tätigkeit des Willens selbst noch so vollkommen sein, durch die Mitwirkung der *caritas* wird sie auf jeden Fall doch noch vollkommener. — Es handelt sich bei dieser zweiten Deutung des Beispiels um eine Fiktion (*si imaginaremur*), die kaum vollziehbar ist.<sup>137</sup>

<sup>137</sup> Ad hoc est exemplum unius antiqui doctoris, quod *caritas* determinat voluntatem ut *pondus quoddam*, iuxta illud Augustini Confessionum: *amor meus pondus meum* etc. Sed quod determinet (scil. *caritas*) voluntatem ut *pondus voluntatis*, potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod sicut *gravitas in lapide* est *pondus quoddam sufficiens inclinans lapidem ad movere deorsum*, sic *caritas* sit *sufficiens pondus inclinans voluntatem ad diligendum Deum*. Sed hoc non stat cum libertate voluntatis nec tunc voluntas posset male agere. Alio modo potest intelligi, quod sit *pondus voluntatis* ut, si imaginaremur, quod esset *aliquod pondus vel aliquod grave modicum*, quod non sufficeret sibi ipsi ad deorsum. Si inquam huiusmodi *grave modicum imponeretur manui meae*, per *virtutem motivam* movere possem lapi-

Am Schluß der Betrachtung des Verdienstaktes als Akt wiederholt Scotus noch einmal seine These, daß Wille und Liebeshabitus beim Liebesakt als zwei agentia causantia beteiligt sind, die zusammen einen, und zwar einen vollkommeneren Akt wirken, als es eines der beiden agentia von sich aus tun könnte; und er betont, daß nicht der Wille das eine und der Liebeshabitus das andere verursacht.<sup>138</sup>

## II. Der Verdienstakt als verdienstlicher Akt

Nach der Klärung des Kausalitätsverhältnisses zwischen voluntas und caritas beim verdienstlichen Akt als Akt geht Scotus nun an die Lösung der Frage: Warum ist der von voluntas und caritas gewirkte Akt verdienstlich, woher hat der Akt seine Verdienstlichkeit?<sup>139</sup> Wir stehen damit in dem Teile der quaestio, in dem Scotus ex professo auf die acceptatio Divina zu sprechen kommt.

Schon im ersten Satz seiner Antwort auf die obige Frage stellt der Doctor subtilis eine klare These auf, die den Kern seiner Lehre von der habituellen Rechtfertigung enthält und die auch unsere

---

dem deorsum, ad quam quidem motionem aliquid facit inclinatio gravis tamquam causa secunda, nam ex quo habet naturalem inclinationem ad deorsum, facta motione a manu grave illud coagit, unde si manus moveret aliquod corpus deorsum, quod esset neutrum, nec grave nec leve, non ita cito descenderet sicut grave illud motum habens naturalem inclinationem ad deorsum, quod tamen sine motione alterius non sufficit sibi ipsi ad deorsum. Sic in proposito dicitur, quod caritas est pondus voluntatis, nam voluntas libera est et habet caritatem ut pondus quoddam, quae caritas, quantum est ex parte sui, naturaliter inclinat ad diligendum Deum, sed non est tota causa actionis diligendi Deum, sed praesupponit actionem voluntatis agentis libere ita, quod quantumcumque voluntas libera elicit actum perfectum ad hoc, quod caritas causat maiorem perfectionem in actu illo, sicut quantumcumque per manum moveam grave parvum praedictum deorsum, grave coagit, et est perfectior descensus. Et ita exemplum est bonum. F. 52vb.

Zum Augustinuszitat am Anfang vgl. Confess., XIII, c. 9 (PL 32, 849).

<sup>138</sup> Haec igitur dicta sint de actu, quomodo voluntas et caritas se habent ad actum diligendi tamquam duo agentia causantia unum actum perfectiorem, quam alterum per se faceret, et non quod voluntas causat unum et caritas aliud. Wien 1449, f. 52vb.

<sup>139</sup> Sed quid dicemus de modo illius actus, in quantum est meritorius, a quo est ille modus? F. 52vb.



Bemerkung in der Einleitung bestätigt, daß bei Scotus der Schwerpunkt nicht in der abstrakt-metaphysischen, sondern in der personal-theozentrischen Betrachtungsweise liegt. Die Antwort des Scotus heben wir als vierte These hervor; sie stimmt übrigens weithin mit dem unter Anmerkung 110 gebotenen Text überein:

Dico, quod ratio meriti et ille modus diligendi, in quantum meritorium est, non dicit in actu aliquid absolutum causatum, sed tantum ordinem ad voluntatem Divinam acceptantem actum diligendi causatum a voluntate et caritate.<sup>140</sup>

Die ratio meriti besteht also nach dem Wortlaut dieser Äußerung in der Beziehung des vom Willen und vom Liebeshabitus verursachten Aktes zum akzeptierenden Willen Gottes. Besteht diese Beziehung, dann ist der Akt verdienstlich; besteht sie nicht, dann ist er nicht verdienstlich. Wenn Gott es akzeptiert, so fährt Scotus fort, daß jemand einen Grashalm aufhebt, dann ist dieser Akt verdienstlich. Im Alten Bunde war es verdienstlich, Gott Kälber zu opfern, weil das damals von Gott akzeptiert wurde; jetzt ist es nicht mehr verdienstlich, weil es nicht mehr von Gott akzeptiert wird. Die ratio meriti besteht also nicht in irgendeinem absolutum causatum in actu, nicht in einem seinsmäßigen Gehalt des Aktes, so dürfen wir wohl sagen, sondern nur in der Beziehung des Aktes zum akzeptierenden Willen Gottes.<sup>141</sup>

Das Fundament dieser Beziehung auf seiten des Liebesaktes bildet seine Verursachung durch voluntas und caritas zugleich. Einem Akt, der nur vom Willen oder nur von der caritas stammte, käme die acceptatio und damit die ratio meriti nicht zu.<sup>142</sup>

Damit unterscheidet sich die Ansicht des Scotus von der Lehrmeinung, die als dritter Lösungsversuch angeführt wurde<sup>143</sup>. Nach Scotus erfolgt die acceptatio Divina propter hoc, quod ille actus

<sup>140</sup> F. 52vb.

<sup>141</sup> Unde si Deus acceptet, quod quis levaret festucam, hoc esset meritorium: et in lege fuit actus meritorium, immolare vitulos Deo, quia tunc fuit acceptum a Deo, et modo non est meritorium, quia non acceptum a Deo. Licet autem ratio meriti non sit aliquid absolutum causatum in actu, sed tantum ordo ad voluntatem Divinam acceptantem, tamen.... F. 52vb.

<sup>142</sup> ....tamen ratio meriti convenit actui ex duabus causis, ita quod illa acceptio in actu a voluntate Divina est propter hoc, quod ille actus est a voluntate simul et a caritate, nec est tantum a voluntate nec tantum a caritate. F. 52vb.

<sup>143</sup> Vgl. Anm. 104.

est a voluntate simul et a caritate, also ex duobus causis; und sie erfolgt nicht nur der caritas wegen, die der Seele und deren Akt eine besondere Schönheit verleiht, die Seele und Akt Gott angenehm macht.

Begründet nun dieses Fundament der Beziehung auf seiten des Aktes — die Verursachung durch voluntas und caritas — eine innerlich notwendige Beziehung zum akzeptierenden göttlichen Willen? Indem Scotus beifügt: et hoc dico de potentia Dei ordinata<sup>144</sup>, verneint er diese Frage. Ein Akt mit dem oben genannten Fundament der Beziehung ist also verdienstlich, weil Gott sich gebunden hat, ihn zu akzeptieren<sup>145</sup>.

Aus dem Satz: Der Liebesakt ist acceptus Deo, sofern er vom Willen und vom Liebeshabitus gewirkt ist, ergeben sich zwei Teilfragen. Die erste lautet:

Auf Grund welcher Teilursache ist der Akt principaliter gratus et acceptus Deo; ist er es, insofern er vom Willen oder insofern er vom Liebeshabitus gewirkt ist?<sup>146</sup>

Scotus antwortet darauf, und wir können es seine fünfte These nennen:

Dico, quod magis est actus diligendi acceptatus, quia est a caritate et habitu inclinante in finem, quam quia est a voluntate<sup>147</sup>.

Scotus beruft sich dafür auf Augustinus<sup>148</sup>, daß der Liebesakt meritorius et acceptus sei voluntate concomitante et non praevia, sed caritate praevia et voluntate concomitante ut pedissequa.

<sup>144</sup> F. 52vb.

<sup>145</sup> In der Terminologie des Duns Scotus gesprochen, handelt es sich hier um eine relatio extrinsecus adveniens. Vgl. Holzer, O., Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus. FrSt 33 (1951) 32, Anm. 48.

<sup>146</sup> Sed quaeres, a quo principaliter est actus gratus Deo et acceptatus principaliter, quia est a voluntate an caritate. Wien 1449, f. 52vb.

<sup>147</sup> F. 52vb.

<sup>148</sup> Et hoc patet per Augustinum in epistola ad Bonifacium, qui vult ibi, quod actus diligendi sit meritorius et a Deo acceptatus voluntate concomitante et non praevia, sed caritate praevia et voluntate concomitante ut pedissequa. F. 52vb.

Das Augustinuszitat dürfte aus der Epist. 186, c. 3, n. 10 (ad Paulinum) stammen: . . . non gratiam Dei aliquid meriti praecedat humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, comitante, non ducente, pedissequa, non praevia voluntate (PL 33, 819).

Zu den Väterzitate im allgemeinen vgl. Minges, P., Über Väterzitate bei den Scholastikern (Regensburg 1923) 6.

Diese Ansicht scheint vielleicht — in gewisser Hinsicht wenigstens — dem vorher Gesagten zu widersprechen, wonach bei der Hervorbringung des verdienstlichen Aktes der Wille *causa principalis* und nicht bloß „Diener“ ist<sup>149</sup>. Die Lösung dieser Schwierigkeit findet Scotus durch seine Unterscheidung des Verdienstaktes als Akt und als verdienstlicher Akt. Hinsichtlich der Verdienstlichkeit des Aktes nun ist der Wille nicht *causa principalis*, wie er es beim Akt als Akt ist. Die Akzeptation durch den göttlichen Willen, auf Grund deren der Akt verdienstlich genannt wird, gründet mehr im Liebeshabitus als im Willen. Daher kann Scotus sagen, der Wille werde zum verdienstlichen Wirken im Akt mehr von der *caritas* als von sich selbst determiniert.<sup>150</sup>

Drei Beispiele läßt Scotus zur Verdeutlichung folgen. Je nachdem man die Saiten einer Zither anschlägt, kann man einen Wohlklang oder einen Mißklang hervorrufen, wiewohl es sich um dieselben Noten handelt. Es kommt eben auf die Ordnung an, in der die Töne zueinander stehen. Den Reiz empfängt das Gehör durch den Klang. Wenn aber ein Wohlklang empfunden wird, dann liegt das nicht am Klang, insofern er Klang ist, sondern insofern er harmonisch und geordnet ist. Ähnlich verhält es sich auch beim verdienstlichen Akt. Der Liebesakt als Akt kommt *principaliter* vom Willen her. Daß der Liebesakt aber *a Deo acceptatus* und *meritorius* ist, hat *principaliter* in der *caritas* seinen Grund<sup>151</sup>.

Ein anderes Beispiel: Jemand hat genügend Kraft, ein Stück Holz zu zerteilen, er tut es aber mittels eines Messers. Die Tei-

<sup>149</sup> *Verumtamen auctoritas quantum ad aliquid videtur esse contra praedicata, quod voluntas eliciendo actum meritorium est causa principalis, igitur non pedissequa respectu voluntatis. Wien 1449, f. 52vb.*

<sup>150</sup> *Dico, quod voluntas determinatur ad esse meritorium in actu a caritate magis quam a se, unde quod sit actus meritorius, magis est a caritate quam a voluntate. Et in eliciendo actum meritorium, ut meritorius est, voluntas est pedissequa, sed non in eliciendo actum absolute, unde voluntas respectu actus, qui est meritorius, non est causa principalis, sed acceptatio illius actus a voluntate Divina, propter quod dicitur actus meritorius, magis est propter habitum caritatis quam propter voluntatem. F. 52vb/53ra.*

<sup>151</sup> *Immutatio igitur auditus a sono est propter sonum, sed quod sit delectabilis, hoc non est a sono, ut sonus est, sed ut harmoniatus et sic ordinatus. Sic in proposito: actus diligendi Deum licet principaliter sit a voluntate, in quantum actus est, et etiam ea, quae insunt actui, ut actus est; tamen quod sit actus acceptatus a Deo et meritorius, magis est propter habitum caritatis respectu actus quam propter voluntatem. F. 53ra.*

lung des Holzes erfolgt magis et principalius durch die Kraft des betreffenden Menschen als durch die Schärfe des Messers. Die schöne Glätte der Oberflächen jedoch rührt mehr von der Schärfe des Messers her. Ähnliches gilt für den Liebesakt und das Zusammenwirken von voluntas und caritas.<sup>152</sup>

Das dritte Beispiel vom Pferd und Reiter muß freilich das tatsächliche Verhältnis mit Hilfe einer Annahme umkehren. Angenommen also, ein Reiter würde naturhaft auf ein bestimmtes Ziel hinstreben, und angenommen, ein Pferd würde frei von sich aus auf jenes Ziel zugehen, dann determiniert der Reiter das Pferd, insofern er selbst naturaliter auf jenes Ziel hinstrebt. Auch wenn man annimmt, daß der Reiter das Pferd zureichend determiniert, so kann das Pferd dennoch aus eigener Kraft und Freiheit dem Reiter folgen oder sich widersetzen. Reiter und Pferd verhalten sich wie caritas und voluntas.<sup>153</sup>

Nun ergibt sich die zweite Teilfrage:

Warum ist jene acceptatio und ratio meriti mehr im Liebeshabitus begründet als im Willen?

<sup>152</sup> Ponatur, quod aliquid potentiam motivam sufficienter habeat ad dividendum lignum, quod tamen dividit mediante cultello, divisio superficierum ligni magis et principalius est a virtute motiva quam ab acutie cultelli; et tamen levitas superficierum delectabiliter immutans magis est ab acutie. Sic est in proposito... F. 53ra.

<sup>153</sup> Ponatur, quod ascensor intenderet aliquem terminum naturaliter, et quod equus libere iret ad illum terminum, tunc ascensor determinat equum, inquantum ex parte sui naturaliter est ad illum terminum. Sed ponatur, quod sufficienter ipsum determinat, tamen equus ex libertate et fortitudine sua libera potest sequi vel contrariare. Sic in proposito: habitus enim ascensor est caritas respectu voluntatis. F. 52ra. —

Der Schlußsatz: „habitus enim...“ ist zwar dem Sinne nach klar, bietet aber textlich eine gewisse Schwierigkeit, da man mit dem Wort „habitus“ zu Beginn des Satzes nicht viel anfangen kann. Auch „huius“, was die betreffende Abkürzung noch bedeuten könnte, gibt keinen Sinn. Der Text wird jedoch durch die Vaticana-Handschrift wörtlich bestätigt (f. 71vb). Das Bild vom Reiter und Pferd wird dem heiligen Augustinus zugeschrieben. Es steht jedoch nicht in seiner Schrift „De libero arbitrio“, wie man es gelegentlich lesen kann (vgl. z. B. Anm. 413), sondern es steht im Hypomnesticon, einer Schrift, die bei Migne unter den „subditia opuscula“ des heiligen Augustin aufgeführt ist (PL 45, 1609/1610; die Stelle selbst steht: Hypomnesticon III, c. XI, n. 20, PL 45, 1632). B. Altaner nennt in seiner Patrologie (Frb. Br. 1950) das Hypomnesticon nicht unter den echten Schriften Augustins.

Scotus antwortet, und wir nennen es seine sechste These:

Dico, quod illa acceptatio et ratio meriti magis est a caritate et habitu quam a voluntate, est, quod habitus caritatis hoc habet ab objecto, ad quod inclinatur.

Wie nämlich der Akt in sich gewissermaßen ein Objekt hat, so hat auch der habitus generatus ex actibus ein Objekt in sich, ist objekthaltig, intentional, wie wir heute wohl sagen würden. Der Liebeshabitus macht nun die Potenz, den Willen, geneigt, sich mit seinem, d. h. des Liebeshabitus, Objekt zu vereinigen. Darin also, daß der habitus caritatis auf das vornehmste Objekt überhaupt, nämlich auf Gott gerichtet ist, darin ist es begründet, daß der caritas für die acceptatio eine größere Bedeutung zukommt als dem Willen.<sup>154</sup>

Eingehender als vorher im Text zu Anmerkung 144 betont aber Scotus hier, daß die Information des Willens durch die caritas nur de potentia Dei ordinata die Voraussetzung für die Verdienstlichkeit des Willensaktes bildet. Zur Begründung dafür, daß die gegenteilige Annahme de potentia absoluta möglich sei, weist er auf die Prädestination hin. Gott prädestiniert die Seele früher (zur Seligkeit) als zum Besitz des Liebeshabitus. Zuerst will Gott die Seligkeit der Seele, und erst deswegen will er hernach für sie den Liebeshabitus, mit dessen Hilfe sie zur Seligkeit gelangen kann.<sup>155</sup> Gott verhält sich hier ähnlich wie ein Arzt, der zuerst die Gesundheit und dann erst den Heiltrank will, der die Gesundheit herbeiführt. Er will somit zuerst das Ziel, dann das Mittel zum Ziel. Die caritas als Mittel zum Ziel ist zur Erreichung des Zieles aber nicht absolut notwendig, da Gott in der Rolle eines Arztes ist, der

<sup>154</sup> Vgl. den wörtlichen Text bei Scotus für die 6. These und das Folgende:

Sed si quaeras, unde est, quod illa acceptatio et ratio meriti magis sit a caritate et habitu quam a voluntate, dico, quod habitus caritatis hoc habet ab objecto, ad quod inclinatur. Nam sicut actus habet in se quodammodo obiectum, ita etiam et habitus generatus ex actibus habet quodammodo in se obiectum; unde habitus caritatis inclinatur potentiam ad uniendum se cum objecto, et ideo illa acceptatio magis erit, ut est a caritate quam a voluntate. F. 53ra.

<sup>155</sup> Ulterius est sciendum, quod licet de potentia ordinata voluntas non habeat actum meritorium, nisi informetur caritate, potest tamen de potentia Dei absoluta, quia prius praedestinavit ipsam animam quam ipsam habere habitum caritatis. Unde primo vult animae beatitudinem et propter hoc vult sibi post habitum caritatis, quo potest pervenire ad beatitudinem. F. 53ra.

die Gesundheit des Kranken auch noch durch andere Mittel als durch jenen Heiltrank herbeiführen kann. So kann Gott eine Seele auch ihrer Natur nach (in ihrer reinen Natürlichkeit) zur Seligkeit akzeptieren, ohne ihr den Liebeshabitus zu verleihen.<sup>156</sup>

Hier macht uns Scotus bereits ziemlich deutlich darauf aufmerksam, was bei ihm die Unterscheidung zwischen *potentia ordinata* und *absoluta* bedeutet. Wir werden später noch ausführlicher darauf eingehen. Alles, was nicht absolut notwendig ist, das ist absolut möglich; was nicht einen Widerspruch in sich darstellt, das könnte Gott festgesetzt haben. Von der gegenwärtigen Heilsordnung und ihren Gegebenheiten aus hat jedoch Scotus die beiden Wege eingeschlagen, um aufzuzeigen, daß zur Verdienstlichkeit des Aktes der Liebeshabitus nötig ist.<sup>157</sup>

Wie es bei den Scholastikern üblich ist, geht Scotus am Ende der *quaestio* auf die *argumenta principalia* und einige andere Argumente ein, die innerhalb der *quaestio* vorgebracht wurden. In

<sup>156</sup> *Sicut medicus prius vult sanitatem quam potionem inducentem sanitatem; igitur, cum ille ordo non sit necessarius ad finem necessitate absoluta, sicut si medicus alio modo quam per potionem possit inducere sanitatem, Deus potest acceptare animam secundum naturam suam ad beatitudinem, licet non det sibi habitum caritatis, F. 53ra.*

<sup>157</sup> *Unde tamen de potentia Dei ordinata voluntas et caritas concurrunt ad eliciendum actum meritorium et Deo acceptum, et secundum hoc procedunt illae duae viae, quae probant, quod oportet ponere habitum ad hoc, quod actus sit meritorius. Hoc enim verum est de potentia ordinata, licet non de potentia Dei absoluta, F. 53ra.*

Mit den „*duae viae*“ dürften die Betrachtungsweisen des verdienstlichen Aktes, *ut actus est*, und *ut meritorius est*, gemeint sein. Wenigstens geht das aus der Bemerkung des Scotus f. 52ra hervor: „*Ad istum articulum dicendum, quod ad videndum necessitatem habitus caritatis propter habitum meritorium gratificantem animam oportet videre, quam causalitatem habeat habitus respectu actus meritorii, quia voluntas non habens habitum talem non potest in actum meritorium et habens potest.*“ Um die Notwendigkeit des habitus caritatis gratificans zu erkennen, ist also das Kausalitätsverhältnis dieses Liebeshabitus im Hinblick auf den verdienstlichen Akt zu erklären, näherhin ist das Zusammenwirken des Liebeshabitus mit dem Willen des Menschen zu untersuchen. Dies hat Scotus mit Hilfe der oben genannten doppelten Betrachtungsweise des Verdienstaktes zu erreichen versucht. Dazu muß jedoch bemerkt werden, daß diese *duae viae* im Grunde die Notwendigkeit der *caritas* nicht beweisen, sondern sie bereits voraussetzen, was Scotus allerdings in etwa durch seine Bemerkung angedeutet haben könnte: „...*et secundum hoc (d. i. quod de potentia ordinata...) procedunt illae duae viae...*“

zwei Erwiderungen kommt er auch auf die *acceptatio Divina* zu sprechen. In beiden Fällen nimmt er Stellung zu Argumenten, die *ex parte habitus* für die *opinio Magistri* erbracht wurden, wie sie ihm im allgemeinen zugeschrieben wird.

In der Erwiderung auf das erste Argument, *quod caritas non dat simpliciter operari*<sup>158</sup>, wiederholt Scotus noch einmal, daß das ausschlaggebendere Moment für die Verdienstlichkeit und das *acceptum esse* des Aktes der *caritas* zukommt.

Das zweite Argument für die dem Magister zugeschriebene Meinung lautet: Wenn dem rein natürlichen Willen, der weder *fides* noch *spes* besitzt, das übernatürliche Objekt gezeigt wird, dann ist der Wille *sine habitu medio* fähig, es — also Gott — zu lieben, weil ihm Gott als das unendliche Gut dargestellt wird.<sup>159</sup> Dagegen weist Scotus noch einmal auf die Vollkommenheit hin, die der *habitus* dem Akt hinzufügt, und er sagt, selbst wenn der Akt im rein natürlichen Sinne die höchste Intensität haben würde, wäre er ohne Beteiligung des Liebeshabitus nicht *a Deo acceptatus*.<sup>160</sup> — Scotus spricht in beiden Fällen vom Standpunkt der *potentia ordinata* aus.

## § 5. Zusammenfassung und Darstellung der Akzeptationslehre der *Lectura prima*

### I. Zusammenfassung

Wenn wir nun den Weg überblicken, den Scotus wählte, um das Zusammenwirken von *voluntas* und *caritas* zum verdienstlichen Akt zu erklären, so ergibt sich kurz folgendes:

Durch die Behandlung der drei ungenügenden Lösungsversuche hat Scotus gleichsam das Problem eingekreist, indem er nämlich die Einheit und gegenseitige Entsprechung zwischen dem Willen und dem Liebeshabitus immer enger werden ließ und indem er

<sup>158</sup> Vgl. Wien 1449, f. 51ra und 53ra.

<sup>159</sup> *Ostenso obiecto supernaturali ipsi voluntati constitutae in puris naturalibus sine fide et spe voluntas igitur potest habere actum diligendi illud sine habitu medio, quia Deus illi ostenditur ut infinitum bonum. Igitur potest habere actum sine habitu.* F. 51ra.

<sup>160</sup> *Ad aliud, quando arguitur, quod voluntas in puris naturalibus potest habere actum diligendi summum ostenso obiecto, dico, quod non. Sed deficit perfectio in actu, quam superaddit habitus et posito etiam, quod posset habere actum summum, adhuc non esset acceptus a Deo, nisi haberet habitum caritatis.* F. 53ra.

die Fragestellung selbst und die Beantwortung mehr und mehr auf das Wesentliche hin konzentrierte. Nach dem ersten Lösungsversuch leistet der Wille nichts, der habitus dagegen alles. Beim zweiten wirkt der Wille die Substanz des Aktes und der habitus seine Intensität. Die dritte Ansicht schreibt dem Willen den ganzen Akt und dem Liebeshabitus dessen Verdienstlichkeit zu. Demgegenüber lehrt nun Scotus, daß Wille und Liebeshabitus, ganz eng miteinander verbunden, als zwei Teilursachen einen verdienstlichen Akt hervorbringen; und er betont ausdrücklich, daß jede der beiden Teilursachen für das Zustandekommen des Aktes selbst wie auch für seine Verdienstlichkeit nötig ist. *Voluntas* und *caritas* stehen jedoch in einem wechselnden Rangverhältnis, je nachdem man den Liebesakt als Akt oder als verdienstlichen Akt betrachtet. Beim Verdienstakt als Akt gebührt dem Willen die *causalitas prior* und dem Liebeshabitus die *causalitas secundaria*; beim Liebesakt, insofern er verdienstlich ist, wirkt die *caritas* als *causa principalis*, der Wille dagegen als *causa secundaria*.

Sechs Thesen hatten wir im Verlauf der Darstellung der scotischen Ansicht hervorgehoben:

1. *Quod voluntas et habitus caritatis concurrunt ut duo agentia partialia ad actum diligendi eliciendum, qui est meritorius*<sup>161</sup>.

2. *Quod caritas non est principale movens nec agens in actu diligendi, sed voluntas*<sup>162</sup>.

3. *Quod concurrunt voluntas et caritas ad causandum actum perfectiorem diligendi, quam voluntas possit habere de se vel etiam caritas tantum*<sup>163</sup>.

4. *Quod ratio meriti et ille modus diligendi, in quantum meritorius est, non dicit in actu aliquid absolutum causatum, sed tantum ordinem ad voluntatem Divinam acceptantem actum diligendi causatum a voluntate et caritate*<sup>164</sup>.

5. *Quod magis est actus diligendi acceptatus, quia est a caritate et habitu inclinante in finem, quam quia est a voluntate*<sup>165</sup>.

<sup>161</sup> Vgl. den Text zu Anm. 127.

<sup>162</sup> Vgl. den Text zu Anm. 128.

<sup>163</sup> Vgl. den Text zu Anm. 129.

<sup>164</sup> Vgl. den Text zu Anm. 140.

<sup>165</sup> Vgl. den Text zu Anm. 147.



6. Quod illa acceptatio et ratio meriti magis est a caritate et habitu quam a voluntate, est, quod habitus caritatis hoc habet ab objecto, ad quod inclinatur<sup>166</sup>.

## II. Die Lehre von der acceptatio Divina in der Lectura prima I, dist. 17, qu. 1

Es ist nun näher zu untersuchen, welche Bedeutung der acceptatio Divina innerhalb der Caritas- bzw. Rechtfertigungslehre zukommt. Abgesehen von der knappen Äußerung am Anfang der quaestio<sup>167</sup>, stehen uns elf Aussagen des Duns Scotus über die acceptatio Divina zur Verfügung<sup>168</sup>.

Zunächst müssen wir feststellen, daß Scotus in I, 17 der Lectura prima nur im allgemeinen von der acceptatio Divina spricht, soweit es nämlich lediglich darum geht, die Verdienstlichkeit der Akte zu erklären, die von der caritas mitgewirkt sind. Teilfragen werden hier kaum berührt, und auch die Begrifflichkeit ist vielleicht nicht so klar durchgeführt, wie wir es wünschten. Acceptus erscheint gleichgesetzt mit gratus und vor allem auch in gewisser Hinsicht mit meritorius.<sup>169</sup>

Die Gleichsetzung von acceptus und meritorius kann leicht zu Mißverständnissen führen und Scotus unangenehme Vorwürfe eintragen. Das Verhältnis von acceptatio und meritum ist deshalb hier

<sup>166</sup> Vgl. Anm. 154.

<sup>167</sup> Vgl. Anm. 55 und 56 und den dazu gehörigen Text.

<sup>168</sup> In I Sent., d. 17, q. 2 (Wien 1449, f. 53vb) der Lectura prima Oxoniensis erwähnt Scotus im Zusammenhang der Ausführungen über die augmentatio caritatis noch einmal den Begriff der acceptatio Divina. Er erörtert die Frage, ob die vorausgehenden Liebesakte zur Vermehrung der späteren caritas beitragen oder nicht. Scotus sagt, daß die vorausgehenden Akte nur im uneigentlichen Sinne an der Vermehrung der caritas beteiligt sind. Der vorangehende Akt steigert die caritas nur, insofern er verdienstlich, also von Gott akzeptiert bleibt, und er wirkt nicht im eigentlichen Sinne zur Vermehrung der caritas mit.

<sup>169</sup> Sed quaeras, a quo principaliter est actus gratus Deo et acceptus . . . . F. 52vb.

...de potentia Dei ordinata voluntas et caritas concurrunt ad eliciendum actum meritorium et Deo acceptum.... F. 53ra.

...acceptatio illius actus a voluntate Divina, propter quod dicitur actus meritorius.... F. 53ra.

...quod actus diligendi sit meritorius et a Deo acceptatus . . . . F. 52vb.

wohl in erster Linie zu untersuchen. Das ist auch schon dadurch nahegelegt, daß in sieben von jenen zwölf Texten Scotus ausdrücklich *acceptatio* und *meritum* in Zusammenhang bringt.

Wir stellen daher die Frage:

In welchem Verhältnis stehen *meritum* und *acceptatio*, ist die *acceptatio Divina* die *ratio meriti* des verdienstlichen Aktes?

Die Beantwortung dieser Frage wird zeigen, ob die Begnadigung des Menschen nur in dem Erweis göttlichen Wohlgefallens besteht, oder ob sie auch eine seinsmäßige Veränderung in der Seele des Menschen bedeutet. Sie wird zeigen, ob ein *actus a Deo acceptus* sich seinsmäßig von einem *actus non acceptus* unterscheidet oder nicht. Es geht dabei auch um die Frage, ob Duns Scotus mit seiner Akzeptationslehre etwa Wegbereiter für Luthers „*simul iustus et peccator*“ ist, oder inwiefern er es ist. Diese letzte Frage soll jedoch erst später berührt werden.

Eine Stelle, die wir als vierte These hervorgehoben hatten, scheint dafür zu sprechen, daß Scotus sich um den seinsmäßigen Gehalt des akzeptierten Aktes gar nicht kümmert und daß er die Verdienstlichkeit, die *ratio meriti*, einzig und allein beachtet, die er in der Hinordnung auf den göttlichen Willen sieht. Der Text lautet: *Dico, quod ratio meriti et ille modus diligendi, in quantum meritorius est, non dicit in actu aliquid absolutum causatum, sed tantum ordinem ad voluntatem Divinam acceptantem actum diligendi causatum a voluntate et caritate*<sup>170</sup>. Dieser Äußerung steht der Text sehr nahe, den wir unter Anmerkung 110 zitiert haben, und den wir mit gutem Recht als Ansicht des Scotus nehmen dürfen, obwohl er nur unter „*sed contra*“ steht: *Ille modus actus diligendi, qui est modus, quo actus sit meritorius, est illud, quo aliquis est dignus vita aeterna et quo ordinatur ad vitam aeternam. Et non est forma absoluta et qualitas, quia non dicit nisi ordinem ad voluntatem Divinam acceptantem. Sed habitus (zu ergänzen — vgl. Anm. 110 —: est forma, scilicet causa formalis absoluta); quod tantum est ordo, non habet causam absolutam immediate causantem ipsum. Igitur habitus caritatis non est causa modi meritorii in actu.*

Abgesehen davon, daß man diese beiden Stellen nur mißverstehen kann, wenn man sie aus dem Zusammenhang reißt (Anm.

---

<sup>170</sup> F. 52vb; vgl. dazu den ähnlichen, unter Anm. 110 zitierten Text.

140, 141 und 142 sind unmittelbar zusammenhängender Text!), stehen gegen diese beiden Aussagen innerhalb der quaestio acht andere, in denen Scotus die acceptatio Divina und damit auch das Verdienstlichsein eines Aktes für die geltende, von Gott gesetzte Heilsordnung vom mitwirkenden Liebeshabitus abhängig macht, durch den der Akt auch eine gewisse seinsmäßige Veränderung erfährt. Das ist klar ausgesprochen:

1. Wien 1449, f. 53ra: ...quando arguitur, quod voluntas in puris naturalibus potest habere actum diligendi summum ostenso obiecto, dico, quod non, sed deficit perfectio in actu, quam superaddit habitus. Et posito etiam, quod posset habere actum summum, adhuc non esset acceptus a Deo, nisi haberet habitum caritatis.

2. Mit Berufung auf Augustinus<sup>171</sup> heißt es f. 52vb: Et hoc patet per Augustinum..., qui vult, quod actus diligendi sit meritorius et a Deo acceptatus voluntate concomitante et non praevia, sed caritate praevia et voluntate concomitante ut pedissequa.

3. F. 52vb: Dico, quod magis et actus diligendi acceptatus, quia est a caritate et habitu inclinante in finem, quam quia est a voluntate.

4. Ähnlich f. 53ra: ...acceptatio illius actus a voluntate Divina, propter quod dicitur actus meritorius, magis est propter habitum caritatis quam propter voluntatem.

5. F. 53ra, wo zugleich der Grund genannt ist, warum es für die acceptatio in erster Linie auf den Liebeshabitus ankommt: ...si quaeras, unde est, quod illa acceptatio et ratio meriti magis sit a caritate quam a voluntate, dico, quod habitus caritatis hoc habet ab obiecto, ad quod inclinatur.... habitus caritatis inclinatur potentiam ad uniendum se cum obiecto, et ideo illa acceptatio magis erit, ut est a caritate, quam a voluntate.

6. F. 53ra: Ulterius est sciendum, quod licet de potentia ordinata voluntas non habet actum meritorium, nisi informetur caritate, potest tamen de potentia absoluta, quia prius praedestinavit ipsam animam, quam ipsam habere habitum caritatis. Unde primo vult animae beatitudinem et propter hoc vult sibi post habitum caritatis, quo potest pervenire ad beatitudinem.

7. F. 53ra: Unde tamen de potentia Dei ordinata voluntas et caritas concurrunt ad eliciendum actum meritorium et Deo accep-

<sup>171</sup> Vgl. Anm. 148.

tum; et secundum hoc procedunt illae duae viae<sup>172</sup>, quae probant, quod oportet ponere habitum ad hoc, quod actus sit meritorius. Hoc enim est de potentia ordinata, licet non de potentia Dei absoluta.

8. F. 52vb: ...ratio meriti convenit actui ex duobus causis, ita quod illa acceptio in actu a voluntate Divina est propter hoc, quod ille actus est a voluntate simul et a caritate, nec tantum a caritate; et hoc dico de potentia Dei ordinata.

Diesen acht Aussagen läßt sich noch eine neunte hinzufügen, in der Scotus zwar nicht ausdrücklich über die Notwendigkeit der caritas für die acceptatio Divina de potentia ordinata spricht, die sich aber erschließen läßt, weil Scotus die Geltung seiner Aussage necessitate absoluta betont:

Sicut medicus vult prius sanitatem quam potionem inducentem sanitatem, igitur, cum ille ordo non sit necessarius ad finem necessitate absoluta, sicut si medicus alio modo quam per potionem possit inducere sanitatem, Deus potest acceptare animam secundum naturam suam ad beatitudinem, licet non det sibi habitum caritatis<sup>173</sup>.

Ein Vergleich jener Aussage des Scotus, welche als vierte These gekennzeichnet ist, und der ihr verwandten Äußerung einerseits mit den übrigen acht bzw. neun andererseits ergibt nun:

1. An sich besteht ein Unterschied zwischen einem actus a Deo acceptatus und einem actus caritate formatus.

2. Daraus kann man erschließen, daß auch ein actus caritate formatus der acceptatio Divina bedarf, um verdienstlich zu sein; und daß dem göttlichen Willen überhaupt die ausschlaggebende Bedeutung bei der Akzeption zukommt.

3. Dementsprechend ist die Aussage der vierten These und des ihr verwandten Textes nicht gegen die Annahme eines seinsmäßigen Unterschiedes zwischen einem actus caritate formatus und einem actus non caritate formatus gerichtet, weil es Scotus hier um eine Aussage über die Verdienstlichkeit des Aktes geht. Die ratio meriti ist aber nicht identisch mit der caritas, was besonders deutlich aus dem unter Anmerkung 111 wiedergegebenen Text hervorgeht, wo klar zwischen der caritas als causa formalis absoluta bzw. forma absoluta und dem modus diligendi, quo ali-

<sup>172</sup> Vgl. § 4, I und II; ebenso Anm. 157.

<sup>173</sup> F. 53ra.

quis est meritorius, als non forma absoluta und non qualitas unterschieden wird. Die ratio meriti besteht vielmehr in der Beziehung zum akzeptierenden göttlichen Willen, und sie ist der voluntas und der caritas übergeordnet.

Wenn wir nun die Frage beantworten, ob die acceptatio Divina nach der Ansicht des Duns Scotus die ratio meriti des verdienstlichen Aktes ist und in welcher Hinsicht sie es ist, so können wir sagen: Der Wille Gottes akzeptiert einen Akt, er ordnet ihn auf den Lohn des ewigen Lebens hin, und dadurch wird der Akt zu einem für das ewige Leben verdienstlichen Akt. Die ratio meriti dieses Aktes liegt also in der acceptatio Divina; diese erfolgt aber ihrerseits in der gegenwärtigen, von Gott gesetzten Heilsordnung, de potentia Dei ordinata, vor allem der den Akt informierenden, bei ihm mitwirkenden caritas wegen.<sup>174</sup>

Darüber hinaus ist aber aus den angeführten Stellen über die acceptatio noch anderes zu ersehen:

1. Der Akt erfährt durch die caritas eine seinsmäßige Veränderung, der Akt wird durch die Mitwirkung der caritas perfectius<sup>175</sup>. Dieses „perfectius“ bedeutet mehr als eine bloße Intensitätssteigerung, weil auch die summa intensio diese perfectio niemals erreichen kann, wie sie die caritas verleiht.

2. Der Funktion des Willens kommt für den zu akzeptierenden Akt eine der caritas gegenüber zwar untergeordnete, aber doch mitentscheidende Bedeutung zu<sup>176</sup>.

3. Die Begründung, warum der Akt magis propter caritatem von Gott akzeptiert wird, ist im Objekt der caritas, in Gott selbst zu sehen<sup>177</sup>.

4. Gott hat sich de potentia ordinata gebunden, nur von der caritas informierte Akte zu akzeptieren<sup>178</sup>.

5. Die caritas, die gratia, ist nicht Zweck, sondern nur von Gott angeordnetes Mittel zum Zweck; das Ziel, der Zweck ist die Seligkeit, letztlich Gott selbst.

<sup>174</sup> Vgl. die 4. These und dazu die ihr gegenübergestellten Aussagen Nr. 1—6.

<sup>175</sup> Vgl. Text Nr. 1.

<sup>176</sup> Vgl. die Texte Nr. 2,3,4,5,7,8 (das „magis a caritate“ deutet jeweils darauf hin, daß es auf die voluntas auch ankommt).

<sup>177</sup> Vgl. Text Nr. 5.

<sup>178</sup> Vgl. Nr. 6.

6. Der Vorwurf des Pelagianismus kann gegen Scotus nicht erhoben werden, da er für die von Gott gesetzte Heilsordnung mehrfach ausdrücklich die Notwendigkeit des Liebeshabitus zum verdienstlichen Akt betont<sup>179</sup> und da außerdem die Notwendigkeit der aktiven Beteiligung der caritas am verdienstlichen Akt von ihm hervorgehoben wird, was z. B. auch aus der Ablehnung der caritas als eines bloßen ornatus animae zu ersehen ist, die wir in §3, III erwähnt haben.

7. Scotus hat durch seine Lehre von der acceptatio Divina den Begriff der Rechtfertigung nicht im Sinne einer bloßen Gerechtereklärung des Sünders durch Gott ausgehöhlt, da er mehrfach auf die Notwendigkeit der caritas als aktives Teilprinzip des verdienstlichen Aktes hinweist<sup>180</sup> und sich immerhin deutlich genug für ihre seinsvervollkommnende Wirkung ausspricht<sup>181</sup>.

8. Im Gegensatz etwa zur anthropozentrisch-personalen Betrachtungsweise und zum rein psychologischen Freiheitsbegriff Luthers liegt bei Scotus eine theozentrisch-personale Betrachtungsweise vor, und, wie aus der Analyse der quaestio hervorgegangen ist, wird die Willensfreiheit von Scotus ganz und gar ernst genommen.

<sup>179</sup> Vgl. Nr. 1—8.

<sup>180</sup> Vgl. die 4. These und die Texte Nr. 1—6.

<sup>181</sup> Vgl. Nr. 1.

## 2. Kapitel

# Die Reportatio Parisiensis

### Vorbemerkungen

Fr. Pelster bezeichnet es als sicheres Ergebnis seiner Forschungen, daß Scotus in Paris nur einmal die Sentenzen kommentiert hat; denn um 1307, wo man die zweite Pariser Vorlesung ansetzt, war Scotus Magister regens, und die Sentenzen erklärte nur der Baccalaureus<sup>182</sup>. Von der Pariser Vorlesung sind uns leider nur Schülersnachschriften, Reportationen, erhalten, die unterschiedlichen Wert besitzen. Die Textlage ist keineswegs eindeutig, wie sich beim Vergleich gedruckter Ausgaben und Handschriften untereinander sehr bald zeigt. Daß die gedruckten Texte nicht einwandfrei sind, darauf hat z. B. A. Pelzer schon vor langer Zeit aufmerksam gemacht<sup>183</sup>. Aus Gründen der Textkritik wurde darum der folgenden Untersuchung die Handschrift der sogenannten Reportatio maior aus der Wiener Nationalbibliothek, cod. Lat. 1453, f. 51va—59va zugrunde gelegt, deren Kommentar zum ersten Sentenzenbuche f. 125 v schließt: Explicit Reportatio super primum Sententiarum sub magistro Ioanne Scoto et examinata cum eodem venerando Doctore<sup>184</sup>. Neben diesem von Scotus wahrschein-

<sup>182</sup> Pelster, Fr., Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt? Greg 27 (1946) 220—260; ebenso ders., Zur Scotus-Forschung, ThRev 28 (1929) 145—152.

<sup>183</sup> Voilà près de trois siècles que scotistes et nonscotistes cherchent et croient trouver dans le mélange contaminé de l'édition lyonnaise de 1639 (Wadding!), l'expression la plus pure et la plus complète du véritable enseignement parisien du Docteur subtil sur le 1<sup>er</sup> Livre des Sentences. Le moment ne serait-il pas venu d'abandonner une source pareille?

Si d'aucuns en étaient dérangés dans leur **quiétude** ou dans leurs habitudes mentales et en voulaient à ma curiosité, jugée peut-être indiscrète où révolutionnaire, je les assure que les manuscrits et les éditions à confronter m'ont fait suer assez pour que je mérite leur pardon. Ils ont d'ailleurs la consolation d'apprendre qu'il nous reste au moins trois exemplaires manuscrits de la Reportatio du 1<sup>er</sup> Livre authentiquée par l'examen qu'en a faite Duns Scot lui-même.

Pelzer, A., Le premier Livre des Reportata Parisiensia, Annales de l'Institut Supérieure de Phil. T. V (Louvain 1924) 490 f.

<sup>184</sup> Pelzer, A., a.a.O., zitiert S. 459 das Explicit des I. Buches der Rep. Par., wie es die Wiener Handschrift c. L. 1453, f. 125v bietet:

Explicit reportacio super primum sententiarum sub magistro iohanne scoto. et examinata cum eodem uenerando doctore.

lich autorisierten Text konnte noch der cod. Lat. 1423, f. 127va bis 132 vb der Wiener Nationalbibliothek benutzt werden, der nach A. Pelzer und Fr. Pelster einen Auszug aus der *Reportatio maior* bringt, den der zwischen 1315 und 1320 in Oxford lehrende Franziskaner Wilhelm von Alnwick hergestellt hat, um Lücken oder nur kurz ausgeführte Fragen der *Ordinatio* zu ergänzen<sup>185</sup>. Darüber hinaus stand selbstverständlich die 1894 in Paris bei Vivès gedruckte Ausgabe zur Verfügung, die den Wadding-Text bietet, und auch ein 1597 in Venedig gedruckter Text.

In der *Reportatio Parisiensis* ist der Stoff der *distinctio 17* des I. Buches in sieben *quaestiones* gegliedert. Die oben genannten Handschriften und Drucke stimmen in der Siebenzahl und im allgemeinen auch im Wortlaut der *quaestiones* überein<sup>186</sup>. Die *quaestiones* heißen:

1. *Utrum in anima viatoris necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem ad hoc, ut a Deo acceptetur*<sup>187</sup>.

2. *Utrum habens caritatem creatam sit formaliter acceptatus Deo tamquam dignus vita aeterna*<sup>188</sup>.

3. *Utrum in augmentatione caritatis tota caritas praeexistens corrumpatur et alia numero nova inducatur perfectior*<sup>189</sup>.

4. *Utrum illud positivum praeexistens et manens sit tota essentia caritatis augmentatae, ita quod, si poneretur caritas augmentata sine subiecto, nullam realitatem positivam haberet in se essentialiter aliam ab illa, quae praefuit in caritate remissa*<sup>190</sup>.

Zu diesem *Explicit* sagt Pelzer auf S. 460 f:

Quant aux manuscrits de la grande reportation, il y aurait lieu d'examiner si le ms. 1453 de Vienne, dont je n'ai vu en photographie, que les fol. 1r et 125v, n'offre pas un texte meilleur en regard des mss. Borghèse 325 et Merton College 69 (...). Quoi qu'il en soit, la souscription du copiste, d'après laquelle la grande reportation a été examinée avec Duns Scot, mérite toute créance, à cause de l'âge (S. 459: ... du début du XIV<sup>e</sup> siècle) de l'exemplaire.

<sup>185</sup> Vgl. Pelster, Fr., *Zur Scotus-Forschung*, *ThRev* 28 (1929) 150; ebenso Pelzer, A., a.a.O., S. 467 ff., bes. S. 469.

<sup>186</sup> Der Einfachheit halber werden in diesem Kapitel die zugrunde gelegte Wiener Handschrift 1453 mit W, der Auszug des Wilhelm von Alnwick mit A, die 1894 in Paris gedruckte Ausgabe mit P und die in Venedig gedruckte mit V bezeichnet.

<sup>187</sup> W, f. 51va; A, f. 127va; P XXII, 204a; V, 47a.

<sup>188</sup> W, f. 53va; A, f. 128va; P XXII, 208b; V, 48b.

<sup>189</sup> W, f. 54va; A, f. 129rb; P XXII, 212b; V, 49b.

<sup>190</sup> W, f. 55va; A, f. 130ra; P XXII, 215a; V, 50b.



5. Utrum caritas augeatur per extractionem partis novae de potentia ad actum<sup>191</sup>.

6. Utrum augmentum caritatis fiat per appositionem in essentia caritatis ad gradum caritatis praeexistentem<sup>192</sup>.

7. Utrum caritas possit diminui<sup>193</sup>.

Die Lehre von der acceptatio Divina ist in den beiden ersten Teilfragen behandelt: Utrum in anima viatoris necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem ad hoc, ut a Deo acceptetur; und: Utrum habens caritatem creatam sit formaliter acceptatus Deo tamquam dignus vita aeterna.

In der ersten quaestio bringt Scotus zunächst wieder einige Gründe gegen die Notwendigkeit der Annahme eines geschaffenen Liebeshabitus und einige dafür. Dann folgt die Lehrmeinung, die gemeinhin dem Lombarden zugeschrieben wird, daß nämlich kein geschaffener Liebeshabitus angenommen werden muß. Im Gegensatz zur Lectura prima<sup>194</sup> geht Scotus aber hier zunächst nicht darauf ein, den Magister zu verteidigen und eine andere Deutung seiner Lehre zu vertreten. Er führt zwei Argumentenpaare für die angebliche Magisterlehre an und äußert sich gegen sie, indem er die Notwendigkeit eines geschaffenen Liebeshabitus für die von Gott gesetzte Heilsordnung nachweist. Zwei Voraussetzungen, die das symbolum fidei für die iustificatio peccatoris und die actio meritoria bietet, bilden die Grundlage seiner Gedankenführung. Dann beantwortet er die Frage: Utrum in anima viatoris..., und zwar gibt er die Antwort de potestate absoluta und de potestate ordinata, geht auf die intentio Magistri ein und äußert sich zu den rationes.

Die zweite quaestio behandelt die caritas als ratio acceptationis. Vier Argumente werden dafür erbracht, daß die caritas nicht Grund für die göttliche Akzeptation sei, und zwei wollen das Gegenteil beweisen. Scotus trifft zur Lösung der Frage eine dreifache Unterscheidung im göttlichen Willen und unterscheidet dementsprechend auch eine dreifache acceptatio Divina. Im Zusammenhang der Caritas- bzw. Rechtfertigungslehre geht es um die dritte Art der acceptatio, die das vernünftige Geschöpf auf die Seligkeit hinordnet. Es ergibt sich die Frage: Was ist die ratio for-

<sup>191</sup> W, f. 56vb; A, f. 130vb; P XXII, 217a; V, 51a (V hat „per abstractionem.“).

<sup>192</sup> W, f. 57va; A, f. 131rb; P XXII, 220a; V, 51b.

<sup>193</sup> W, f. 58va; A, f. 131vb; P XXII, 222b; V, 53a.

<sup>194</sup> Vgl. § 2.

malis einer solchen Akzeptation? Nahegelegt ist die Antwort: Die caritas. Scotus legt dar, inwiefern diese Antwort stimmt und inwiefern nicht. Am Schluß der quaestio antwortet er auf die rationes principales.

A. Die erste quaestio:

Utrum in anima viatoris necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem ad hoc, ut a Deo acceptetur

§ 6. Die „opinio Magistri“ und ihre Ablehnung

Wie schon erwähnt, gilt es weithin als Lehre des Petrus Lombardus, daß kein geschaffener, der Seele inhärierender Liebeshabitus nötig ist, damit der Mensch von Gott akzeptiert wird, sondern daß der Heilige Geist unmittelbar alle Liebesakte gegen Gott und den Nächsten in der Seele hervorbringt und daß der Heilige Geist selbst formaliter die caritas ist<sup>195</sup>.

Die beiden Gründe „ad partem negativam“, d. h. quod non est ponendus habitus...., die Scotus erwähnt, finden wir auch unter den fünf, die in der Lectura prima „ex parte habitus“ für die angebliche Magisterlehre genannt sind<sup>196</sup>. Ebenso sind uns die rationes für den affirmativen Teil der „opinio Magistri“, also quod Spiritus Sanctus..., als erste und dritte ratio „ex parte Spiritus Sancti“ in der Lectura prima begegnet<sup>197</sup>.

Scotus lehnt bekanntlich diese dem Magister zugeschriebene Lehrmeinung ab. Er geht dabei von zwei Voraussetzungen aus, die von allen als Glaubensartikel anerkannt werden. Die erste Voraussetzung bietet das, was im Symbolum und bei Ezechiel im 33. Kapitel über die Nachlassung der Sünden, also über die Rechtfertigung des Sünders, gesagt ist. Und wenn es im Glaubensbekenntnis heißt: .....exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi

<sup>195</sup> Hoc communiter imponitur Magistro, quod non est ponendus aliquis talis habitus inhaerens animae, sed quod Spiritus Sanctus immediate elicit omnes tales actus caritatis contra Deum et proximum, et quod ipse sit formaliter caritas. W, f. 51vb.

<sup>196</sup> Vgl. W, f. 51vb und Lect. pr., Wien, c. L. 1449, f. 51ra.

Die 1. ratio der Rep. Par. entspricht der 5. ratio der Lect. pr., und die 2. ratio der Rep. Par. entspricht der 1. r. der Lect. pr.

<sup>197</sup> Vgl. W, f. 51vb und 52ra und Lect. pr., Wien 1449, f. 51ra/b.

Wie in § 1, so ist es auch hier für unsere Untersuchung nicht nötig, auf die Argumente im einzelnen einzugehen.

saeculi, so sieht Scotus darin seine zweite Voraussetzung eingeschlossen, daß nämlich ein verdienstliches Tun von uns geleistet werden kann und daß, den Verdiensten entsprechend, die Vergeltung erfolgt.<sup>198</sup> Den beiden Voraussetzungen entsprechen zwei Beweiswege, die ihrerseits jeweils aus vier Argumenten bestehen.

Von seiten der *iustificatio peccatoris* aus läßt sich sagen:

1. Die göttliche Willensäußerung, die eine in sich einzige und einfache ist, trägt in sich keinen Grund für entgegengesetzte Äußerungen wie Wollen und Nichtwollen; diese Gegensätzlichkeit muß irgendwie im Objekt begründet sein. Würde nämlich keine Unterscheidung im Objekt vorliegen, dann wären zwei entgegengesetzte Urteile über jemanden zugleich wahr, und das ist unmöglich; denn wollen, daß jemand unter denselben Voraussetzungen gerettet und nicht gerettet werde, schließt einen Widerspruch in sich. Auf seiten Gottes gibt es ja nur einen Akt, da der Wille Gottes sich nicht vom Wollen zum Nichtwollen ändern kann. Durch den Willen Gottes wird ein Mensch (der keine Sünde hat) zum ewigen Leben angenommen; wenn er jedoch in der Sünde ist, wird er nicht akzeptiert, außer zur ewigen Strafe. Es ist also nötig, auf seiten des zu Akzeptierenden irdendeinen *habitus* anzunehmen, demzufolge er nun akzeptiert wird, während das, bevor er den *habitus* besaß, nicht geschah. Es ist nämlich nicht erforderlich, eine Veränderung in *naturalibus* oder in den *actus secundi* anzunehmen, was ja an den getauften und gerechtfertigten kleinen Kindern offenbar wird (die ja überhaupt noch zu keinem *actus*

---

<sup>198</sup> Contra hanc opinionem arguo dupliciter, supponendo' duo, quae sunt ab omnibus concessa tamquam articuli fidei. Primum est *iustificatio peccatoris*. In symbolo enim ponitur remissio peccatorum et Ezech. per totum capitulum („ex Ezech.“ in P XXII, 205a, n. 3, dürfte nicht stimmen; „et“ ist von W und A bezeugt; A bringt aber für „12“ am Rande die Korrektur „33“, die wohl richtig ist). Secundo supponendo actionem meritoriam posse a nobis elici, et quod iuxta merita retributio fiat sicut continetur in symbolo: *expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi etc.* W, f. 52ra. . . A, f. 127vb und beide Druckausgaben bringen die Stelle im wesentlichen, jedoch nicht so ausführlich (vgl. P XXII, 205a und b; V, 47b). — Die beiden Beweiswege gegen die angebliche Magisterlehre in der *Rep. Par.* „ex iustificatione peccatoris“ und „ex actione meritoria“ entsprechen denen der *Lectura prima*, die dort „ex parte actus primi“ und „ex parte actus secundi“ genannt sind, was sachlich dasselbe bedeutet (vgl. Wien 1449, f. 51rb und 51va).

humani fähig sind). Es kann ja auch nicht auf Glaube und Hoffnung ankommen, da diese ja aktuell und habituell bleiben, auch wenn der betreffende Mensch nicht *acceptus Deo* ist. Die Unterscheidung und Veränderung kann also nur im Liebeshabitus begründet sein; denn sonst würde sich Gott gegen denselben Menschen unter denselben Voraussetzungen widerspruchsvoll verhalten.<sup>199</sup>

Dieses Argument geht wie das, welches Scotus in der *Lectura prima* übernommen hatte<sup>200</sup>, davon aus, daß der göttliche Wille nur einer ist und sich nicht ändern kann; der Grund für das Akzeptieren oder Nichtakzeptieren kann also nur in einer Verände-

<sup>199</sup> *Ex prima via arguitur quattuor rationibus. Primo sic: Volitio Divina, quae in se est unica et simplex, non habet in se rationem volitionum oppositorum ut velle et nolle, nisi (W hat „non“, A das sinngemäße „nisi“) fit aliqua distinctio ex parte obiecti; aliter contradictoria essent simul vera de aliquo nulla facta distinctione circa id, quod est impossibile. Nam velle istum salvari et nolle istum salvari secundum eundem (scil. modum) includit contradictionem et sunt unus actus ex parte Dei, quia non potest voluntas sua mutari a velle in nolle (W hat hier „et velle et nolle“, A das sinnvollere „a velle in nolle“). Si ergo volitione Divina iste acceptatur ad vitam aeternam et in peccato non acceptatur nisi ad poenam aeternam, non potest autem hoc esse sine distinctione aliqua ex parte obiecti si iustificati et non iustificati sine contradictione. Ergo potest ponere ex parte illius aliquem habitum, quo nunc acceptatur et prius non. Non enim est necesse ponere variationem in naturalibus nec in actibus secundis, ut patet in pueris baptizatis et iustificatis; nec quantum ad fidem et spem, quae actibus manent et habitibus, quandoque non est acceptus Deo. Ergo tantum propter habitum caritatis oportet esse distinctionem et variationem, alioquin contradictiones erunt in (scil. Deo) de eodem.*

W, f. 52ra; ebenso fast wörtlich übereinstimmend A, f. 127vb. Die beiden Drucke bringen sachlich das gleiche, weichen jedoch im Wortlaut voneinander und von den Handschriften ab (vgl. V, 47b und P XXII, 205a/b, n. 3).

<sup>200</sup> Vgl. § 1, Anm. 56 und 57; ebenso das in § 1 nicht zitierte 1. Argument *ex parte actus primi* der *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 51rb:

*Quando de non grato fit gratus, de non caro carus, contradictoria dicuntur de eo et non simul. Igitur per mutationem alicuius dicuntur de eo, quia nunquam contradictoria dicuntur de aliquo sine mutatione. Sed non est mutatio in Deo; igitur propter huius mutationem in eo, qui fit gratus. Sed mutatio non est nisi ad aliud absolutum; igitur quando fit carus, acquirit aliquid absolutum, et illud voco habitum gratum facientem. Nec potest dici, quod mutatur propter actum novum meritorium, quia in pueris baptizatis fit de non caro carus, qui non habent actum (Randglosse: secundum), sicut nec dormientes habent actum illum secundum.*

(Vat. 993, f. 69vb bietet einen knapperen Text.)

zung im Objekt gegeben sein. Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens ist übrigens auch in den anderen Argumenten, ausdrücklich im zweiten und vierten, vorausgesetzt.

2. Gott will, daß der Gerechte gerettet wird, und akzeptiert ihn zum ewigen Leben. Nun frage ich: Was bedeutet es, daß der Gerechte so von Gott zum ewigen Leben akzeptiert wird? Es bedeutet nicht, daß Gott ihn zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit beseligen wollte, weil er ihn ja damals sofort hätte beseligen können. Es ist auch kein göttliches Wollen voluntate beneplaciti, weil ja Gott so alles will<sup>201</sup>. Folglich ist es ein Wollen, daß jener (Gerechte), einer Disposition entsprechend, die er jetzt besitzt, eines solchen Lohnes würdig ist. Diese Verschiedenheit — der Unterschied zwischen dem Verhalten damals und dem Verhalten jetzt — darf nicht im göttlichen Willen angenommen werden, da dieser ja unveränderlich ist. Der Grund für das Nichtakzeptiertwerden damals und das Akzeptiertwerden jetzt muß also ein Unterschied in jenem Menschen sein. Wenn nämlich bei ihm in allem die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, dann will auch Gott, daß es sich mit ihm in derselben Weise verhalte. Aus all dem ergibt sich also die Folgerung, daß dem betreffenden Menschen jetzt irgend etwas inhäriert, das ihn auf das ewige Leben hinordnet.<sup>202</sup>

<sup>201</sup> Gemeint ist die voluntas beneplaciti antecedens, die der voluntas simplicis complacentiae gleichkommt und durch die Gott in Bezug auf die Rechtfertigung „vult illa bona eis, quibus possunt pervenire ad salutem“. Die voluntas beneplaciti antecedens steht im Gegensatz zur voluntas beneplaciti consequens, „qua vult alicui propter merita sua beatitudinem“ (vgl. Rep. Par. I, d. 46, q. u., n. 2 [P XXII, 503b]).

<sup>202</sup> Item: Deus vult iustum salvari et acceptat eum ad vitam aeternam; iniustum non acceptat. Tunc quaero: Quid est iustum sic acceptari a Deo ad vitam aeternam? Hoc autem non est ipsum beatificare, quia tunc statim beatificaret eum. (Hoc autem non est velle voluntate beneplaciti, quia sic omnia vult Deus.) Ergo hoc est velle iustum secundum dispositionem, quam nunc habet, esse condignum tali praemio. Ista diversitas non est ponenda in voluntate Divina, quia non est mutabilis; ergo propter diversitatem in isto, quia isto omni(a) eodem modo se habente voluntas Divina vult eum eodem modo se habere. (Ergo in isto est aliquid nunc inhaerens, ex quo habet ordinationem ad vitam aeternam.) W, f. 52ra; A, f. 127vb/128ra.  
()fehlt in A, sonst stimmen die Texte wörtlich überein. V, 47b bietet einen sehr knappen Text; P XXII, 205b, n. 4, hat nur: Secundo hoc arguitur ex parte volitionis Divinae, qua vult iustum salvari.

Dieses zweite Argument scheint dem ersten gegenüber nichts Neues zu bringen. Es besteht aber doch ein Unterschied. Das erste Argument geht von dem einen, unveränderlichen göttlichen Willen aus, der sich nicht zugleich so und anders in Bezug auf dasselbe verhalten kann; das zweite dagegen hat vor allem die Disposition für die göttliche Akzeptation im Objekt zum Thema. Da dieser Unterschied zwischen den beiden Argumenten jedoch zunächst nicht sehr auffällig ist, wurde es vielleicht im Wadding-Druck gar nicht angeführt.

3. Wenn es sich um ein und dasselbe Subjekt handelt, das seiner Natur nach zu etwas Bestimmtem geeignet ist, so wird die *privatio* (dieses Bestimmten) nur durch einen *habitus* aufgehoben, da in diesem Falle ein unmittelbarer Gegensatz zwischen *privatio* und *habitus* vorliegt, wie aus dem X. Buche der *Metaphysik* hervorgeht. Der ersten Voraussetzung von der Rechtfertigung des Sünders gemäß, die oben gemacht wurde, ist nun aber eine ungerechte Seele von Natur aus geeignet, die Gerechtigkeit zu empfangen. Die Ungerechtigkeit wird also von ihr nur durch den *habitus* der Gerechtigkeit, das Gegenteil der Ungerechtigkeit, weggenommen, infolgedessen dann die Seele *amica* und nicht mehr *inimica* heißt. Wenn ihr nämlich jetzt nichts anderes formaliter anhaften würde als früher, dann wäre sie jetzt auch nicht mehr *amica* und *cara* als früher. Sie könnte tatsächlich zugleich *amica* und *inimica*, *cara* und *non cara* genannt werden wie früher. — Der ganze Gedankengang stützt sich auf den privativen Charakter der *iniustitia* und das unmittelbare Gegensatzverhältnis zwischen Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit. So kann Scotus nach W, f. 52rb zusammenfassend sagen: Da die Sünder durch die Sünde keine positive Bestimmtheit erlangen, folgt, daß die Aufhebung der Ungerechtigkeit den rechtfertigenden *habitus* einschließt. Dieser *habitus* nun ist die *caritas*. So ist also auch die Rechtfertigung ohne *actus secundus* möglich.<sup>203</sup>

<sup>203</sup> Item: *Privatio circa* (A dazu: *subiectum*) *aptum natum non aufertur* (W hat „*auerunt*“, A das sinngemäÙere „*aufertur*“) nisi per *habitus*, cum sit *circa aptum natum immediate opposita* X. *Metaphysicae*. Sed *anima iniusta modo est apta nata ad iustitiam secundum primam suppositionem*. Ergo non *aufertur* ab ea *iniustitia* nisi per *habitus iustitiae et oppositum iniustitiae*, quo dicatur *amica* sicut prius *inimica*. Si enim nihil formaliter aliud sibi modo inesset, quam prius fuit, non magis diceretur modo *amica et cara* quam prius; immo simul posset dici *amica et inimica, cara et non cara*

Scotus geht in diesem Argument von zwei Voraussetzungen aus; die eine stammt von Aristoteles, die andere aus dem Glaubensartikel. Der Gedankengang ist dann kurz der: In der menschlichen Seele besteht eine Aufnahmefähigkeit, sogar Geeignetheit für die iustitia. Wenn diese iustitia fehlt, so ist das eine privatio. Eine privatio wird durch den ihr entgegengesetzten habitus aufgehoben; das Fehlen der iustitia, also die iniustitia, durch den ihr entgegengesetzten habitus der iustitia, bzw. durch den rechtfertigenden Liebeshabitus. Demnach kann also der Sünder bereits durch den bloßen Liebeshabitus gerechtfertigt werden, ohne daß er verdienstliche Akte hervorgebracht hat.

4. Mit den letzten Dingen eines Menschen verhält es sich jetzt nur anders, als es sich früher verhalten hätte, wenn irgendeine Veränderung vorliegt. In Gott gibt es aber keine Veränderung; für diejenigen, welche den Liebeshabitus ablehnen, gibt es auch keine in der Kreatur, da ja fides und spes zusammen mit der Tod-sünde bestehen können und des Glaubens- und Hoffnungshabitus wegen die Seele des Sünders in kein anderes Verhältnis (zu Gott) gelangt. Also würde die Seele eines Menschen, der Buße tut, zu Gott in demselben Verhältnis stehen und Gott zu ihr wie vor der Buße. Das ist jedoch häretisch. Wenn man in der Seele nicht irgendeinen (Veränderung bewirkenden) habitus annimmt, würde Gott der Seele nicht mehr einwohnen als einem Stück Holz oder einem Stein.<sup>204</sup>

---

ut prius. Cum ergo peccatores nihil (das peccatum sieht Scotus als *caentia boni debiti* [vgl. *Ordinatio* II, d. 37, q. 1, n. 6 — P XIII, 356b/357a]) *fiant, cum peccant, sequitur, quod ablata iniustitia ponatur habitus iustificans, et hanc voco caritatem. Et sic potest iustificari sine actu secundo.* W, f. 52ra/b; A, f. 128ra bietet einen kürzeren, aber sachlich gleichen Text. Der Text von V (47b) ist noch knapper als der von A; P XXII, 205b (n. 4) erwähnt nur: *Tertio, ex parte privationis, quae non aufertur nisi per habitum.*

Zum Aristoteleszitat vgl. *Metaph.* X, 4 (II, 1055a).

<sup>204</sup> *Item quarto sic: Non aliter se habent extrema aliqua ad invicem nunc quam prius nisi propter mutationem aliquam in aliquo extremorum. Sed in Deo nulla est facta mutatio, patet; nec in creatura secundum negantes habitum caritatis, (quia fides et spes possunt stare cum peccato mortali, nec propter istos habitus fidei et spei dicitur anima impii se habere aliter nunc quam prius;) ergo eodem modo se habet anima poenitens ad Deum et Deus ad ipsam sicut ante poenitentiam, quod est haereticum. (Aliter enim non plus inhabitaret Deus in anima quam in ligno vel lapide, nisi in anima ali-*

Das vierte Argument sucht also die Notwendigkeit eines Liebeshabitus aus der Glaubensstatsache abzuleiten, daß es sich mit den letzten Dingen eines Büßers anders verhält als mit denen eines Menschen, der nicht Buße tut. In Gott kann der Grund für diesen Unterschied nicht liegen, Glaubens- und Hoffnungshabitus bewirken ihn auch nicht, also muß der Liebeshabitus das andere Verhältnis der Seele zu Gott und Gottes zur Seele bedingen.

Sachlich sind uns diese Argumente schon in der *Lectura prima* begegnet. Das erste entspricht, wie es in Anmerkung 200 erwähnt ist, dem ersten und in etwa auch dem dritten Argument *ex parte actus primi*, das in der Oxforder Vorlesung gegen die „*opinio Magistri*“ von Scotus genannt wurde; das zweite entspricht dem vierten<sup>205</sup> und das dritte dem zweiten<sup>206</sup>. Die beiden noch übrigen Argumente, das vierte der *Reportatio Parisiensis* und das dritte der *Lectura prima*<sup>207</sup>, können nicht als sachlich identisch bezeichnet werden.

Aus dem Satz des Glaubensbekenntnisses: ...*et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*, hat Scotus seine zweite Voraussetzung abgeleitet, daß wir die Möglichkeit haben, verdienstliche Werke hervorzubringen, derentwegen uns Gott zum ewigen Leben akzeptiert.

Damit nun aber ein Akt als verdienstlich von Gott anerkannt wird, muß er ein entsprechendes *principium formale* haben, das mit dem natürlichen Willen zusammen den Akt wirkt, ihm aber eine höhere Vollkommenheit verleiht und ihn in die Ordnung hebt, in der er vor Gott verdienstlich wird. Dieses zu dem Willen hinzutretende Formprinzip ist die *caritas*. Auf dem zweiten Beweisweg sucht nun Scotus aus der Möglichkeit, verdienstliche Akte hervorzubringen, die Notwendigkeit der *caritas* als Liebeshabitus nachzuweisen. Vier Argumente führt er wiederum an; in der *Lectura prima* waren es an der entsprechenden Stelle (*ex parte actus secundi*) nur zwei<sup>208</sup>.

---

quis habitus poneretur.) W, f. 52rb; () fehlt in A, f. 128ra. V, 47b und P XXII, 205b, n. 4, bringen wiederum bedeutend kürzere und voneinander, wie auch von den Handschriften im Wortlaut abweichende Texte.

<sup>205</sup> Vgl. *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 51va.

<sup>206</sup> Vgl. *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 51rb.

<sup>207</sup> Vgl. § 1, Anm. 56 und 57. Dieses Argument der *Lectura prima* ist jedoch auch mit dem ersten der *Reportatio Parisiensis* verwandt (vgl. Anm. 200).

<sup>208</sup> Vgl. *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 51va.



1. Man kann nichts ein formaliter agere nennen, wenn nicht das principium actionis dem Handelnden formaliter zugehört. Für diesen Satz kann man sich auf Aristoteles berufen, der im zweiten Buche *De anima* beweisen will, daß Intellekt, Gefühl und Leben die Seele selbst oder Formen der Seele sind, und deshalb sagt: Wodurch wir verstehen, fühlen und leben, das ist der Verstand, das Gefühl und das Leben; und diese machen die Seele selbst wesentlich aus oder sind Formen der Seele. Wenn es also heißt, daß die Seele verdienstliche Werke hervorbringt, dann muß sie eine Form als principium meriti besitzen. Dieses Prinzip ist die caritas. Wenn nun aber dem verdienenden suppositum eine verdienstliche Handlung zukommt, dann ist das Formalprinzip einer solchen Handlung nicht der Wille allein; denn das wäre pelagianisch. Die verdienstliche Handlung kann auch nicht ein Werk des Heiligen Geistes sein, weil er ja nicht Form der Seele ist. Der Wille zusammen mit einer forma gratificans, nämlich der caritas, ist also principium formale einer verdienstlichen Handlung.<sup>209</sup>

Das Zustandekommen des verdienstlichen Aktes, das Scotus in der *Lectura prima* sehr ausführlich behandelt hat, wird hier als Problem kurz berührt. Die conclusio des Arguments: ... cum anima dicatur elicere opera meritoria, habebit principium meriti ut formam eius..., wird von Scotus sofort noch näher verdeutlicht. Zwei Punkte hebt er hervor: der Wille allein kann nicht Verdienstprinzip sein, da man sonst dem Pelagianismus verfällt; und auch der Heilige Geist ist nicht Verdienstprinzip, da er nicht forma animae

<sup>209</sup> Ex secunda (scil. via) arguo (A hat „arguitur“) quadrupliciter:

Primo sic: Nihil dicitur formaliter agere, nisi principium actionis sit formaliter agentis. Hoc patet; nam Philosophus 2. De anima volens probare intellectum, sensum et vitam esse animam ipsam vel formas animae, dicit, quod quo intelligimus, sentimus et vivimus, est intellectus, sensus et vita, quae sunt vel ipsa anima essentialiter vel formae animae. Ergo cum anima dicatur elicere opera meritoria, habebit principium meriti ut formam eius. Hoc voco caritatem. (Si autem actio meritoria est suppositi merentis, ergo principium formale talis actionis non est voluntas sola, quia tunc esset error Pelagii; nec est actio Spiritus Sancti, quia non est forma animae. Ergo voluntas cum forma gratificante scilicet cum caritate est principium formale talis actionis.) W, f. 52rb; () fehlt in A, f. 128ra. V, bringt sachlich das gleiche Argument, nur wiederum kürzer und in anderem Wortlaut. Einen noch knapperen Text bietet P XXII, 205b, n. 5.

Zum Aristoteleszitat vgl. *De anima* II, 2 (I, 414a).

ist. Dieser zweite Punkt wird im dritten Argument noch einmal aufgenommen und weiter entfaltet.

2. Keine Tätigkeit steht in der Gewalt des Handelnden, wenn nicht das principium formale jener Tätigkeit in seiner Gewalt ist, so daß er es gebrauchen oder nicht gebrauchen kann. Das verdienstliche Handeln aber steht in unserer Gewalt, und darum verdienen wir nicht durch naturhafte, also unfreie Handlungen, wie aus Aristoteles hervorgeht. Wenn also das verdienstliche Handeln in unserer Macht steht — so können wir ergänzen —, dann ist auch notwendig das Prinzip dieses Handelns in unserer Gewalt. Da dieses Prinzip aber nicht der Heilige Geist ist, kann es nur die caritas sein; die causa prima — also Gott bzw. der Heilige Geist — ist niemals in der Gewalt der causa secunda, sondern umgekehrt.<sup>210</sup>

3. Wenn der Heilige Geist den Willen zum Liebesakt bewegt, und wenn diese Bewegung sein wirklicher Akt ist, dann frage ich nach dem wirklichen Ziel dieser Tätigkeit. Man kann nämlich nicht sagen, daß die Liebe das Ziel sei, weil sich ja die Seele bei der Liebe zu Gott dann nur passiv verhalten würde und infolgedessen

<sup>210</sup> Item: Nulla actio est in potestate agentis, nisi principium formale illius actionis sit in potestate eius, ut modo (A hat statt „modo“ „illo“) possit uti vel non uti. Actio autem meritoria est in potestate nostra, et (ideo) non meremur naturalibus (secundo Ethicorum). Ergo necessario eius principium est in potestate nostra. Sed Spiritus (hier wäre unbedingt zu ergänzen: non) est huius (scil. huiusmodi) principium, ergo caritas. (Causa enim prima non quantum est in potestate secundae sed econverso.) W, f. 52rb; () fehlt in A, f. 128ra; sonst stimmen beide Handschriften fast wörtlich überein. Im letzten eingeklammerten Satz müßte es statt „non quantum“ wohl „nunquam“ heißen. —

In P XXII, 205b, n. 5, ist in dem Satze: „Sed actio meritoria non est in potestate...“, das „non“ zu streichen. In der Weiterführung: „...potestate nostra, nec naturalibus meremur, quod erat error Pelagii...“, hat die Erwähnung des error Pelagii keinen Sinn. Sie findet sich auch in keiner der beiden verfügbaren Handschriften. „Naturalibus“ kann in diesem Zusammenhang nämlich keinen Gegensatz zu „supernaturalibus“ bedeuten. Es können vielmehr nur naturhafte, im Gegensatz zu freien Handlungen gemeint sein, was auch aus der Berufung auf Aristoteles in W hervorgeht. V, 47b bringt einen sehr knappen Text, in dem das eigentliche Argument für die Notwendigkeit des Liebeshabitus fehlt: „Item, nulla actio est in potestate agentis, nisi principium formale sit in potestate agentis. Sed actio meritoria est in potestate. ij. Ethicorum.“

Zum Aristoteleszitat vgl. Eth. Eud. VII (H), 15 (II, 1248b); ebenso a.a.O. II, 6 (II, 1222b/1223a).

die Liebe nicht in ihrer Gewalt stünde. Wenn aber das Ziel dieser *motio Spiritus Sancti* etwas in der Seele, der Liebe wie eine Disposition für sie Vorausgehendes ist, dann nenne ich das den Liebeshabitus, der in fortwährendem Wachsen begriffen ist. — Scotus zitiert dann noch ein Augustinuswort: *sicut aer semper sit lucidus, sic anima grata semper sit magis cara*, und fügt zum Schluß hinzu, daß dies nicht von *fides* und *spes*, also nur von der *caritas* ausgesagt werden kann.<sup>211</sup>

Dieses Argument entspricht ungefähr dem zweiten, das Scotus in der *Lectura prima ex parte actus secundi* erwähnt<sup>212</sup>. In der Antwort auf die Frage, wie der Heilige Geist beim Liebesakt beteiligt ist, liegt zugleich das dritte Argument für die Notwendigkeit des *habitus caritatis* zum verdienstlichen Akt. Die Antwort lautet, daß der Heilige Geist beim verdienstlichen Akt nur mit Hilfe eines *habitus* beteiligt sein kann, den er in der Seele verursacht, und der dann wie eine Disposition für den Liebesakt selbst wirkt. Würde der Heilige Geist den Liebesakt unmittelbar selbst hervorbringen, dann wäre die menschliche Tätigkeit ausgeschaltet; diese ist aber wiederum zur Verdienstlichkeit des Aktes nötig. Der Wille allein reicht zum verdienstlichen Wirken nicht aus; der Heilige Geist muß mit beteiligt sein. Er kann und ist es durch den *habitus*, weil so die menschliche Freiheit nicht ausgeschaltet wird.

4. Eine *potentia habitualis* kann ohne den *habitus* nicht so wirken wie mit dem *habitus*, weil der *habitus* ihr selbst und ihrer Tätigkeit eine gewisse Vollkommenheit verleiht. Der Wille ist nun aber *habitualis* im Hinblick auf das Liebenswerte bzw. die verdienstliche Liebe. Eine *potentia* ist nicht *habitualis*, wenn sie ent-

<sup>211</sup> *Item tertio sic: Si Spiritus Sanctus moveat voluntatem ad actum diligendi, cum haec motio sit ipsius actus realis, quaero terminum realem istius actionis. Non potest dici, quod dilectio sit terminus, quia tunc anima tantum passive se habebit in diligendo Deum, et per consequens dilectio non erit in potestate diligentis. Si sit aliquid praecedens dilectionem tamquam dispositio ad eam, hoc voco habitum caritatis (, quae est in continua gignitione, secundum Augustinum: sicut aer semper sit lucidus, sic anima grata semper sit magis cara; non sic de fide et spe, ergo etc.).*

W, f. 52rb; () fehlt in A, f. 128ra; sonst sind beide Texte fast völlig gleichlautend. V, 47b und P XXII, 205b/206a, n. 5, bringen einen sachlich das gleiche sagenden, jedoch kürzeren und von den Handschriften und untereinander abweichenden Text.

<sup>212</sup> Vgl. Wien 1449, f. 51va.

weder in ihrer Neigung auf das Gegenteil dessen hin determiniert ist, wohin der habitus neigt, oder wenn sie in ihrer Neigung auf den Gegenstand selbst hin determiniert ist, wie das Naturhafte zu seinem Ziel hinstrebt, wie etwa das Schwere nach unten. So verhält sich nun in keiner Weise unser Wille im Hinblick auf das Liebenswerte. Es ist also irgendein habitus im Willen erforderlich.<sup>213</sup>

Unser Wille ist weder zu einer Neigung gegen Gott noch für Gott determiniert. Er würde ja Gott sonst immer oder niemals lieben, wie es im ausführlicheren Text des Wilhelm von Alwicks weiter heißt. Unser Wille ist in Rücksicht auf das Gott-Lieben oder Nichtlieben indifferent. Bezüglich des Liebenswerten bzw. des Liebens ist also ein habitus nötig.<sup>214</sup>

## § 7. Die Antwort des Scotus auf die quaestio

Die Antwort auf die Frage: *utrum in anima viatoris necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem ad hoc, ut a Deo acceptetur*, gibt Scotus in zwei Teilen. Er äußert sich zunächst *ad rem* und geht dann noch auf die *intentio Magistri* ein.

### 1. Die Antwort *ad rem*

Da es in Gott eine doppelte *potentia* gibt, nämlich die *potentia ordinata* und *absoluta*, gibt es auch eine doppelte Notwendigkeit<sup>215</sup>.

<sup>213</sup> Item quarto sic: *Potentia habitualis non potest aeque operari sine habitu sicut cum habitu, quia habitus dat aliquam perfectionem, cum habentem perficiat et opus eius bonum reddit. Sed voluntas est habitualis respectu diligibilis vel dilectionis meritoriae, quia quod potentia non (das „non“ fehlt in W, findet sich aber in A und ist sinngemäß) sit habitualis, hoc est aut propter inclinationem determinatam in oppositum (A dazu: istius), ad quod habitus inclinaret, aut propter determinatam inclinationem in propositum, ut naturalia determinantur ad sua loca sicut grave ad deorsum. Sed nullo istorum modorum se habet voluntas nostra respectu diligibilis; necessarius est ergo habitus aliquis in voluntate. W, f. 52rb/va. A, f. 128ra bietet einen ausführlicheren Text, mit dem P XXII, 206a, n. 6, ungefähr übereinstimmt. V, 47b bringt das Argument stark gekürzt.*

<sup>214</sup> ...quia tunc semper diligeret vel nunquam illud (scil. diligibile) diligeret; ergo est indifferens. Ergo respectu diligibilis necessarius est aliquis habitus in ea. A, f. 128ra.

<sup>215</sup> ...dico, quod sicut in Deo ponitur duplex potentia, ordinata scilicet et absoluta, ita proportionaliter ponitur in eo duplex necessitas. W, f. 52va; A, f. 128ra.

## 1. De potentia absoluta

De potentia absoluta ist Gott nicht genötigt, die caritas zu verleihen, damit die Seele ihm formaliter accepta ist und auf das ewige Leben hingeordnet wird. Gott hat nämlich seine Macht nicht an die Sakramente und dementsprechend auch nicht an andere geschaffene Formen gebunden. So könnte Gott de potentia absoluta die reine Natur in sich ohne irgendeinen ihr inhärierenden habitus akzeptieren, wenn er wollte. Und wenn Gott das wollte, dann würde er nichts Schlechtes und auch nichts Ungeordnetes, sondern er würde etwas Gutes wollen. Was Gott nämlich mit Hilfe einer causa secunda kann, die nicht zum Wesen der Sache gehört — dies fügt Scotus der Materie und Form wegen hinzu, weil Gott kein compositum ohne diese beiden Ursachen schaffen kann, — das vermag er auch unmittelbar durch sich selbst. Darum kann Gott auch die bloße genau so wie die von der caritas informierte Natur rechtfertigen und retten. — Dies gilt de potentia absoluta.<sup>216</sup>

Auf den Satz: Was Gott mit Hilfe einer causa secunda kann, das vermag er auch unmittelbar durch sich selbst, sei besonders hingewiesen, weil dieser Satz hilft, die Unterscheidung zwischen potentia absoluta und ordinata zu verstehen.

## 2. De potentia ordinata

De potentia ordinata hat Gott nach dem Gesetze seiner Weisheit bestimmt, daß niemand akzeptiert wird, wenn nicht jener Liebeshabitue seiner Seele inhäriert, durch den die Seele das ewige

<sup>216</sup> Deus autem de potentia absoluta non necessitatur, ut infundat caritatem ad hoc, quod anima formaliter sit sibi accepta et ordinatur ad vitam aeternam, quia potentiam suam non alligavit sacramentis nec per consequens aliis formis creatis, qui de potentia absoluta posset illam naturam in se sine aliquo habitu formaliter inhaerente vel quocumque alio acceptare, si vellet, ad vitam aeternam. Nec si hoc vellet, male vellet nec ordinate vellet; sed ex hoc, quod sic vellet, bene vellet. Nam quidquid potest cum causa secunda, quae non est de essentia rei — hoc addo propter materiam et formam, quia non potest facere compositum sine istis causis, — hoc potest per se immediate. Et ita potest iustificare vel salvare nudam naturam in se sicut informatam caritate, loquendo de potentia absoluta. W, f. 52va; A, f. 128ra. Der Text in V, 48a ist kürzer; P XXII, 206a/b, n. 7, stimmt sachlich, wenn auch nicht dem Wortlaut nach, mit den Handschriften überein. Im Pariser Druck fehlt der verdeutlichende und begründende Zusatz: „... hoc addo...“ und der Schluß bis „loquendo de potentia absoluta“ einschließlich.

Leben verdient, das Gott ihr verleiht und durch den die Seele ihm formaliter grata ist. Solange dieses Gesetz besteht, könnte Gott niemanden akzeptieren, der nicht jenen habitus besitzt, durch den er verdient und dessentwegen er auch belohnt wird. De potentia absoluta freilich könnte Gott jemanden auch ohne Verdienste akzeptieren, wenn er wollte; und Gott könnte de potentia absoluta auch ein anderes Gesetz aufstellen, wonach der Mensch dann anders gerettet würde als jetzt. Wenn z. B. die principia practica, nach denen Gott jetzt handelt, notwendig wären ex terminis, wie es für uns der Fall ist, dann würde jeder, der die Gnade besitzt, gerettet werden; wer sie nicht besitzt, würde nicht gerettet werden. Diese Gesetze sind jedoch ex gratia et libertate jetzt necessariae ex terminis. Der göttlichen Akzeption zufolge ist es nun aber so, daß einer, der die Gnade besitzt, gerettet wird, und der sie nicht besitzt, nicht gerettet wird. Dies gilt für die gegenwärtige Heilsordnung, wie sie uns durch die Heilige Schrift kundgetan ist. Gott akzeptiert eben einen Menschen unter den übrigen gleichen Voraussetzungen nicht, wenn er nicht im Stande der Gnade ist. So kommt es, daß derselbe Mensch in puris naturalibus, auch wenn er einen gleich intensiven Akt aufweisen kann, ohne den Gnadenhabitus zu keinem verdienstlichen Akt fähig ist. So hat es Gott nach seinem Willen angeordnet.<sup>217</sup>

<sup>217</sup> Potentia tamen ordinata, qua secundum legem sapientiae suae statuit, ut nunquam aliquis acceptaretur nisi tali habitu (scil. caritatis) animae inhaerente, quo anima mereretur vitam aeternam, quam conferret (A dazu: sibi), et quo formaliter anima esset sibi grata, non posset aliquem acceptare ista lege stante sine habitu tali, quo mereretur et ex illo praemiaretur. Sed de potentia absoluta posset sine meritis acceptare, si vellet, et tali voluntate posset aliam legem ordinare, qua aliter homo salvaretur tunc quam modo. (Verbi gratia: Si principia practica, secundum quae agit modo Deus, essent necessaria ex terminis sicut in nobis, tunc omnis habens gratiam salvabitur et nihil habens non salvabitur; leges autem istae sunt ex gratia et libertate modo necessariae ex terminis. Sed secundum acceptionem Divinam sic, quod habens gratiam salvabitur et non habens non salvabitur. Et hoc est potentia ordinata, quam habemus ex Scriptura; scilicet Deus non acceptat personam eodem modo se habentem sine gratia. Et sic idem homo in puris naturalibus et habens actum aequè intensum, non habet actum illum meritorium sine habitu gratificante. Et istae leges sunt ordinatae a Divina voluntate, quod talis actus sine tali habitu non est dignus nec acceptus Deo ad vitam aeternam.) W, f. 52va; () fehlt in A, f. 128ra/b. P XXII, 206b, n. 7, entspricht ungefähr A, stimmt jedoch im Wortlaut nicht mit A über-

Was Scotus in der *Lectura prima* durch das Beispiel vom Arzt zu erklären versucht hat<sup>218</sup>, das sagt er hier wiederum in aller Deutlichkeit: Gott hat in Freiheit angeordnet, daß Menschen nur im Stande der Gnade, und Werke nur, wenn sie von der *caritas* informiert sind, für das ewige Leben von Gott akzeptiert werden. Gott hätte jedoch auch eine andere Heilsordnung aufstellen können. Der Gedanke, daß Gott nur die Personen im Gnadenstand und die von der *caritas* informierten Handlungen akzeptiert, ist hier klarer und intensiver ausgesprochen als in der *Lectura prima*.

## II. Die Antwort ad intentionem Magistri

Drei Möglichkeiten gibt es, so sagt Scotus, die Lehre des Lombarden zu interpretieren, daß der Heilige Geist die *caritas* sei:

1. Es gibt keinen *habitus caritatis*, der die Seele informiert, sondern der Heilige Geist selbst bringt unmittelbar den verdienstlichen Akt hervor. So wird Petrus Lombardus im allgemeinen gedeutet.<sup>219</sup>

2. Die *caritas* ist nicht in der Seele des *actus secundus*, sondern des *actus primus* wegen, also nicht wegen der verdienstlichen Akte selbst, sondern als Voraussetzung zu diesen Akten. So wie die vernünftige Seele dem Körper das natürliche Leben gibt, können wir ergänzen, so verleiht die *gratia* der Seele das übernatürliche Leben. Durch diese *gratia* bzw. die *caritas* wohnt der Heilige Geist in der Seele. Die *gratia* nun verleiht der Seele das *esse primum*, also die Fähigkeit, verdienstlich zu handeln; der Heilige Geist jedoch bewegt zum Liebesakt, und er bewegt auch die anderen Seelenpotenzen, da er ja in jenem *habitus* der Seele inwohnt. So bringt dann der Heilige Geist alle verdienstlichen Akte

---

ein. V, 48a bringt sachlich ungefähr das gleiche, ist ausführlicher als A und P; im Wortlaut weicht V stark von W ab.

<sup>218</sup> Vgl. § 4, II, Anm. 156.

<sup>219</sup> *Quantum ad intentionem Magistri dico, quod tripliciter intelligi (potest) ipsum sensisse Spiritum Sanctum esse caritatem.*

*Uno modo, quod non sit aliquis habitus caritatis informans animam, sed quod immediate omnis actus meritorius sit a Spiritu Sancto, sicut intelligunt cum plurimi. W, f. 52va. Das „potest“ am Anfang fehlt in W, wir können es aber von A, f. 128rb, übernehmen. In P XXII, 206b, n. 8, ist das „assistens“ irreführend, auch wenn „immediate movet“ folgt, da unter assistere doch immer ein Helfen, ein Mitwirken verstanden wird, während hier doch alleiniges Hervorbringen des Aktes durch den Heiligen Geist gemeint ist.*

hervor, wie es auch im ersten Interpretationsversuch ausgesprochen war. Hier ist lediglich deshalb von einem habitus die Rede, weil der Heilige Geist nicht ohne einen solchen habitus caritatis der Seele einwohnen kann.<sup>220</sup>

3. Die caritas informiert die Seele als actus primus und zwar wegen des actus secundus. Das heißt, die caritas informiert die Seele und verleiht ihr dadurch die Fähigkeit, verdienstlich zu wirken; denn die caritas wirkt mit und neigt zu jenem actus secundus (man kann auch sagen: macht zu jenem actus secundus geneigt). Der Heilige Geist nun wohnt ohne irgend einen anderen vermittelnden habitus unmittelbar durch die caritas in der Seele wie in seinem Tempel; und mittels desselben habitus bewegt der Heilige Geist auch den Willen, daß er den verdienstlichen Akt hervorbringt. So bewegt der Heilige Geist auf verschiedene Weise zum Akt des Glaubens, Hoffens und Liebens. Zum Akt des Glaubens und Hoffens bewegt er mittels fides und spes, also zwei besonderen habitus, die verschieden sind von dem, durch den er in der Seele wohnt. Es kann nämlich ein Mensch auch im Stande der Todsünde jene Akte hervorbringen, auch wenn er also kein Tempel des Heiligen Geistes ist. Zum verdienstlichen Liebesakt jedoch bewegt der Heilige Geist unmittelbar durch den habitus, durch den er der Seele einwohnt.<sup>221</sup>

<sup>220</sup> Alio modo, quod posuerit caritatem in anima non propter actum secundum sed propter actum primum, (sicut anima rationalis corpori, sic gratia dat vitam supernaturalem animae; et in hac gratia vel caritate Spiritus Sanctus inhabitat, quae gratia dat esse primum; sed Spiritus Sanctus movet ad diligere et movet alias potentias,) ut in illo habitu inhabitet animam Spiritus Sanctus; et tum immediate eliciat omnes actus meritorios sicut prius, quatenus non possit inhabitare animam sine tali caritate. W, f. 52va; () fehlt in A, f. 128rb. V, 48a und P XXII, 206b, n. 8, bringen gekürzte und im Wortlaut veränderte Texte.

<sup>221</sup> Tertio modo, quod posuerit caritatem informantem animam ut actum primum et propter actum secundum, quia concurrat et inclinatur ad actum secundum, ut Spiritus Sanctus immediate et sine aliquo alio habitu medio per caritatem inhabitet animam sicut templum suum; et mediante eodem habitu Spiritus Sanctus moveat voluntatem, ut eliciat actum meritorium. Et sic moveat diversimode ad actum sperandi et credendi et diligendi, quia ad actum credendi et sperandi movet immediate per istos habitus fidei et spem, non autem per habitum immediate, per quem inhabitat, quia potest homo in istos actus existens in mortali peccato, quando non est templum (nach A; W hat „in templo“) Dei; sed movet ad actum amandi



In der *Lectura prima* hat Scotus diese Gedanken noch ausführlicher entwickelt<sup>222</sup>. Wichtig ist, daß bei dieser dritten Interpretation die *caritas* wohl als *habitus* gesehen wird, daß aber dieser Liebeshabitus mit dem Gnadenhabitus identisch ist, durch den der Heilige Geist der Seele einwohnt. Außerdem bringt der Heilige Geist durch die *caritas* in der Seele des Menschen nicht selbst den Liebesakt hervor, sondern er wirkt beim Liebesakt mit; zu den Akten des Glaubens und Hoffens bewegt er die Seele mit Hilfe besonderer *habitus*, die verschieden sind von dem, durch den er in der Seele wohnt.

Nach den beiden ersten Deutungen wäre die Ansicht des Petrus Lombardus nicht zu halten. In der dritten Auslegung verstößt sie jedoch nicht gegen die katholische Lehre. In den Sentenzbüchern findet sich nichts, so bemerkt Scotus, was dieser dritten Deutung der Magisterlehre widersprechen würde. Während der *Doctor subtilis* in der *Lectura prima* eine ganze Anzahl von Stellen aus den Sentenzen des Lombarden angeführt hat, um nachzuweisen, daß der Lombarde selbst eine *Caritas*lehre in diesem dritten Sinne verstanden wissen will, begnügt er sich hier mit einem Hinweis auf die *distinctiones* 26 und 27 des zweiten Buches.<sup>223</sup>

Es bleibt nun die Frage zu lösen, so schließt Scotus das *corpus* der ersten *quaestio*, auf welche Weise durch den *habitus gratificans* eine Person akzeptiert wird, oder auf welche Weise die *caritas creata* zugleich *ratio gratificandi personam* und *ratio gratificandi actum* ist. Nichts ist ja *acceptum Deo*, wenn es Gott nicht akzeptiert, und darum kann keine *forma creata ratio forma-*

---

meritorie, et per istum habitum immediate ut caritatem (nach A; W hat „caritate“), quo animam Deus inhabitat. W, f. 52va/b; A, f. 123rb. P. XXII, 206b/207a, n. 8, stimmt ungefähr auch im Wortlaut mit den beiden Handschriften überein. V, 48a bringt sachlich das gleiche, weicht im Wortlaut aber stark ab.

<sup>222</sup> Vgl. § 2.

<sup>223</sup> Duobus primis modis non potest salvari Magister, sed tertio modo. Et quaero, quod contrarium dixerit huic tertio modo; non invenitur ex verbis suis in toto libro sententiarum. In illo enim habitu Deus continue inhabitat animam. Nam illum conservando continue in illum influit. (Sic ergo iste intellectus Magistri non est contra symbolum et fidem, et hic videtur fuisse intellectus suus secundo libro, dist. 23 et 27, ubi...) W, f. 52vb; von „(“ ab fehlt A, f. 123rb. V, 48a und P XXII, 207a, n. 8, bieten sehr knappen Text.

lis der göttlichen Akzeption sein.<sup>224</sup> Damit ist das Problem der zweiten quaestio genannt.

Wir wollen in unserer Untersuchung nur die Lehre von der *acceptatio Divina* und ihren Problemzusammenhang darstellen, und darum ist es nicht nötig, alle Erwiderungen auf die *rationes* im einzelnen zu behandeln, die Scotus am Schluß der quaestio gibt. Sie sollen nur zur Sprache kommen, soweit sie für uns einschlägig sind.

Die zweite *ratio*, die Scotus *ex parte negativa* für die angebliche Lehre des Lombarden erwähnt, läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Jeder *habitus* bewirkt ein *delectabiliter operari*; wenn man nun aber tatsächlich einen Gnaden-*habitus* empfangen würde, dann müßte das Verdienstlichwirken leicht fallen. Das praktische Leben beweist jedoch das Gegenteil. Bei einem Sünder, der Buße getan, dem die Sünden nachgelassen und der also einen *habitus gratum faciens* empfangen hat, bleibt dennoch der *habitus vitiosus* wirksam, und das Verdienstlichwirken, das Gutsein fällt immer schwer.<sup>225</sup>

Der Fehler dieser *ratio* liegt darin, daß sie in ihrer Argumentation eigentlich nur vom *habitus generatus* spricht und übersieht, daß die *caritas* und auch die *fides habitus infusi* sind. Scotus geht in seiner Erwiderung auch sofort auf diesen Fehler ein:

<sup>224</sup> Et hunc dubium est, quomodo per habitum gratificantem acceptatur persona, sive quomodo caritas creata est ratio gratificandi personam et actum simul, quia non est aliquid acceptum Deo, nisi quia Deus acceptat. Et sic nulla forma creata potest esse ratio formalis acceptationis Divinae. W, f. 52vb; A, P und V bringen keinen entsprechenden Text.

<sup>225</sup> Item: Delectabiliter et expedite operari signum est generati habitus 2. Ethicorum; sed caritas vel fides non tribuit delectabile operari. Patet de novo converso ad poenitentiam per gratiam sive de converso ad gratiam per poenitentiam, qui ita difficilis est ad operandum meritorie ac si non habet eam (scil. gratiam); qui autem habet habitum vitiosum, habet oppositum, qui non statim aufertur per caritatem, qui fuit generatus ex actibus (prioribus nach A) vitiosis. Omnis enim habitus tribuit delectabile operari. (In tali ergo de novo converso, licet remittantur peccata, non tamen corrumpitur habitus vitiosus, nec est aliqua facilitas in eo tunc nisi ratione primi velle bonum, sed in aliis sentit...) W, f. 51vb; von ( ab fehlt der Text in A, f. 127vb. V, 47b weicht im Wortlaut stark ab und ist weniger ausführlich; P XXII, 204b/205a, n. 2, hat nur: „...tum quia non tribuit delectabiliter operari.“ Vgl. dazu Anm. 196 und den dazugehörigen Text. Zum Aristoteleszitat vgl. Eth. Nic. IV, 2 (II, 1120a) und a.a.O. 4 (II, 1122b).

Der habitus infusus hat nicht die Aufgabe und nicht den Zweck, die Potenz den Akt delectabiliter oder facilliter wirken zu lassen. Das ist Sache des habitus acquisitus, den man sich durch viele Akte erwirbt. Der habitus infusus dagegen entsteht nicht aus Akten, die imstande sind, in der Potenz eine gewisse habitus zum entsprechenden Handeln zu erzeugen. Der habitus infusus haftet vielmehr der Seele von außen her (ab extrinseco) an und verleiht der Potenz, wie gesagt, nicht irgendeine Leichtigkeit, Geschicklichkeit, Gefügigkeit oder sonstige Zuständlichkeiten, wie es eben der habitus acquisitus tut. Der Liebeshabitus ist nicht dazu da, so schließt Scotus seine Erwiderung, damit der Mensch, der ihn besitzt, delectabiliter wirken kann, sondern damit er acceptus Deo ist.<sup>226</sup>

Das dritte Argument für die „opinio Magistri“ — das erste ex parte affirmativa — spricht davon, daß der Heilige Geist als causa prima der verdienstlichen Akte nicht auf die Mitwirkung einer causa secunda angewiesen ist, die nicht als causa constitutiva (Materie oder Form) zur essentia rei gehört<sup>227</sup>. In seiner Erwiderung darauf stellt Scotus fest, daß der Heilige Geist de potentia absoluta den Akt im Willen auch auf eine andere Weise verursachen kann und daß die caritas nicht notwendig ratio acceptandi ist. Wenn Gott ein anderes Gesetz aufstellen wollte, dann brauchte er auch nicht die caritas zu verleihen.<sup>228</sup>

<sup>226</sup> Ad secundum dico, quod habitus infusus non habet rationem delectabiliter vel facilliter inclinandi potentiam ad actum, sicut habitus acquisitus, qui generatur ex multis actibus, ita quod potentia in acquirendo habitum habilitat per exercitium actum. Habitus autem infusus non sic generatur ex actibus, qui nati essent generare aliquam habitum in potentia ad agendum; sed inest animae ab extrinseco, et (A dazu: idco) non tribuit potentiae facilitatem vel facilitationem, non delectationem nec habitus condiciones, quas tribuit acquisitus, (quia habitus caritatis non ponitur propter delectabiliter operari sed propter acceptum Deo.) W, f. 53rb/va; A, f. 128 va, () fehlt. P XXII, 203a, n. 12, bringt kürzeren, V, 48b noch kürzeren Text.

<sup>227</sup> Spiritus Sanctus est causa prima; et causa prima cum causa secunda, quae non est de essentia rei, aequaliter agit sine causa (scil. secunda) et cum causa (scil. secunda); caritas autem non est materialiter nec formaliter, quae sit pars compositi essentialiter nec pars hominis elicientis actum meritorium, ergo etc. W, f. 51vb; A, f. 127vb. P XXII, 205a, n. 2, hat nur: „...tum quia est causa prima.“ V, 47b ist ausführlicher, stimmt im Wortlaut jedoch nicht mit den Handschriften überein.

<sup>228</sup> Ad tertium potest dici, quod Spiritus Sanctus de potentia absoluta potest

Auf den Satz: Was Gott als *causa prima* mit Hilfe einer *causa secunda* kann, das vermag er auch ohne sie, ist Scotus schon früher eingegangen<sup>229</sup>. Die Problemlage bei Scotus war dort jedoch etwas anders als in dem vorhin genannten Argument für die „*opinio Magistri*“. Bei Scotus ging es um den *Deus opera meritoria acceptans*, in dem Argument dagegen um den *Spiritus Sanctus opera meritoria causans*.

## B. Die zweite quaestio:

*Utrum habens caritatem creatam sit formaliter acceptatus Deo tamquam dignus vita aeterna*<sup>230</sup>

In der *Lectura prima* hatte der *Doctor subtilis* eine bis ins einzelne gehende Erklärung des Kausalitätsverhältnisses zwischen *voluntas* und *caritas* beim verdienstlichen Akt zu geben versucht. Das tut er in der Pariser Vorlesung nicht. Die Fragen um die *acceptatio Divina* stehen von vornherein mehr im Vordergrund.

Das Ergebnis der ersten quaestio war: *De potentia ordinata* ist der Liebeshabitus zur Rechtfertigung des Sünders und für die Verdienstlichkeit seiner Akte nötig, derentwegen er von Gott zum ewigen Leben akzeptiert wird. Nun ist die Frage zu beantworten, in welcher Weise die *caritas creata ratio gratificandi personam et actum* ist<sup>231</sup>. Was also in der *Lectura prima* nur im Zusammenhang der Fragen nach dem *actus meritorius, ut meritorius est*, behandelt wurde, ist jetzt Hauptgegenstand der Untersuchung.

### § 8. Argumente gegen und für die Annahme, daß die *caritas ratio acceptationis* ist

Von seiten des akzeptierenden göttlichen Willens kann die *caritas* als *ratio acceptationis* mit folgender Begründung abgelehnt werden:

---

*causare actum in voluntate alium, (nec est necessarie, ut caritas sit ratio acceptandi; si enim vellet ponere aliam legem, tunc non oportet dedisse caritatem.)* W, f. 53va; () fehlt in A, f. 128va. P XXII, 208a, n. 12, bietet einen verstümmelten Text; V, 48b weicht im Wortlaut von den Handschriften ab, aber bringt das Wesentliche.

<sup>229</sup> Vgl. § 7, I, 1 und Anm. 216.

<sup>230</sup> W, f. 53va; A, f. 128va.

<sup>231</sup> Vgl. Anm. 224.

Wenn ich sage, daß eine Person *accepta Deo* ist, dann bedeutet das nichts anderes, als daß Gott sie eben akzeptiert. Da aber das Akzeptieren ein *actus intrinsecus in Deo* ist und nichts Geschaffenes *ratio actus intrinseci in Deo* sein kann, darum kann auch nichts Geschaffenes Grund dafür sein, daß eine Person von Gott akzeptiert wird.<sup>232</sup>

Von seiten der akzeptierten Person läßt sich sagen:

Was der Akzeption erst folgt, kann nicht *ratio formalis* dieser Akzeption sein. Nun wird aber eine Person akzeptiert, bevor ihr die *caritas* verliehen wird. Gott akzeptiert nämlich die eine und die andere nicht, und dementsprechend verleiht er auch der einen die *caritas* und der anderen nicht. Er akzeptiert also die eine Person *ad gratiam* und die andere nicht.<sup>233</sup>

Schließlich lassen sich auch von seiten des verdienstlichen Aktes zwei Einwände erheben:

1. Ein Akt muß durch etwas Formales, das in ihm vorhanden ist, *acceptus* sein; die *caritas* ist aber nicht *forma actus*. Also kann der Willensakt durch die *caritas* nicht formaliter *acceptus Deo* sein.<sup>234</sup>

2. Wenn man annimmt, daß die *caritas* die *ratio formalis* dafür ist, daß ein Willensakt von Gott akzeptiert wird, dann muß jeder Akt der *caritas* von Gott akzeptiert werden. Dies ist jedoch

<sup>232</sup> ...*ex parte acceptantis sic: Nihil aliud est personam esse acceptam Deo quam Deum acceptare eam. Sed nihil in creaturis potest esse ratio, quare Deus acceptet aliquam personam, cum acceptare Divinum dicat actum intrinsecum Deo, et nihil creatum possit esse ratio actus intrinseci in Deo.*

W, f. 53va, A, f. 123va/b und P XXII, 208b, n. 1, stimmen fast wörtlich überein (P hat „*formalis ratio*“); V, 48b bringt einen etwas kürzeren Text.

<sup>233</sup> ...*ex parte personae acceptatae arguitur sic: Illud non est formalis ratio accepti, ut acceptum est, quod sequitur eius acceptationem. Sed persona prius acceptatur, quam caritas conferatur (A hat statt „conferatur“ „infundatur“), quia enim istam personam acceptat et illam non. Ideo infundit isti caritatem et non illi; item unam personam acceptat ad gratiam et aliam non.* W, f. 53va, A, f. 128vb und P XXII, 208b, n. 1, stimmen fast wörtlich überein; V, 48b ist wiederum kürzer.

<sup>234</sup> *Item tertio sic ex parte actus meritorii: Actus debet esse acceptus per aliquid formale in eo existens; sed caritas non est forma (A hat statt „forma“ „formaliter“) actus. Ergo per caritatem non potest actus voluntatis formaliter esse acceptus.* W, f. 53va, A, f. 123vb und P XXII, 208b/209a, n. 2, stimmen fast wörtlich überein; V, 48b weicht im Wortlaut und in der Anordnung der Gedanken ab.

falsch, weil es nicht notwendig ist, daß Gott für ein geringeres Gut ein größeres zum Lohne gibt.<sup>235</sup>

Die Folgerung leuchtet ein; denn wenn die *ratio formalis* da ist, muß auch die entsprechende Folge eintreten. Weder nach der *iustitia distributiva* noch *commutativa* ist es aber nötig, daß Gott jenen Liebesakt als des ewigen Lohnes würdig akzeptiert.<sup>236</sup>

Zugunsten der Ansicht, daß die *caritas ratio formalis* der göttlichen Akzeption ist, wird gesagt:

Etwas ist dadurch ein formaliter Bestimmtes, wodurch es sich formaliter von allem anderen und nicht so Bestimmten unterscheidet. Ein *acceptus* unterscheidet sich nun von einem *non acceptus* nur durch die *caritas*. Diese Ansicht kann sich auf Augustinus berufen, der sagt, daß allein die *caritas* die Kinder des (Gottes-) Reiches von den Kindern der ewigen Verwerfung unterscheidet. Ist die *caritas* also vorhanden und fehlt alles andere, so wird die betreffende Person akzeptiert; ist aber alles andere da und fehlt die *caritas*, dann wird sie nicht akzeptiert.<sup>237</sup>

In derselben Weise kann argumentiert werden, daß ein Akt, auch wenn alle anderen Bedingungen erfüllt sind, ohne die Gnade nicht das ewige Leben verdient; mit der *caritas* ist man jedoch des ewigen Lebens würdig.<sup>238</sup>

<sup>235</sup> Si *caritas* sit *formalis ratio*, quare *actus voluntatis* sit *acceptus*; ergo non potest esse *actus a caritate* et non *acceptus Deo*. *Consequens est falsum*, quia non est *necessarium Deum pro minori bono dare maius bonum ut eius praemium*. W, f. 53va und A, f. 128vb stimmen fast wörtlich überein. P XXII, 209a, n. 2 und V, 48b weichen jeweils verschieden von den Handschriften ab.

<sup>236</sup> Vgl.: *Consequentia patet*, quia *posita ratione formali alicuius*, ponitur *ipsum etc.* (*Nec est necesse secundum iustitiam distributivam idem commutativam Deum acceptare illud ad praemium.*) W, f. 53va; () fehlt in A, f. 128vb. P und V bringendiese Gedanken innerhalb des *Argumentes* selbst.

<sup>237</sup> *Per illud unumquodque est (formaliter) tale*, per quod distinguitur formaliter ab omni alio non tali; sed per *solam caritatem* distinguitur *acceptus a non accepto* dicente Augustino 15, *De Trinitate*, ca. 18, loquens de *caritate* dicit, quod *solum hoc donum est*, quod dividit inter *filios regni* et (*filios*) *perditionis (aeternae)*, quia *ipsa posita omnibus aliis ablatis* ponitur *acceptatio*, et *ipsa ablata omnibus aliis remanentibus* removetur *acceptatio*. W, f. 53va/b; () fehlt in A, f. 128vb. P XXII, 209a, n. 2, und V, 48a stimmen mit den Texten der Handschriften ungefähr überein.

Zum Augustinuszitat vgl. *De Trin.*, XV, c. 18, n. 32 (PL 42, 1082).

<sup>238</sup> *Ex eodem modo arguitur de actu*, quod *positis omnibus condicionibus in actu tolle gratiam*, non sit *dignus vita aeterna*; sed *caritate et actu eius*

## § 9. Die Lösung der Frage durch Scotus

### I. Vorbemerkungen

Die rationes principales haben das Problem umrissen. Bevor Scotus nun die quaestio beantwortet, schickt er einiges voraus, das seiner Lösung als Grundlage dient.

Jede potentia operativa hat und verlangt notwendig irgendein obiectum primum. Der göttliche Wille besitzt also auch ein obiectum primum, und das ist allein die göttliche Wesenheit selbst, von der alle ihm innewohnende Vollkommenheit stammt. Der göttliche Intellekt und Wille haben also auch kein anderes obiectum secundarium als Gott, das ihm eine ihm innewohnende Vollkommenheit verleihen würde. Ein sekundäres Objekt ist auch durch keine perfectio intrinseca Gottes gefordert, weil keine göttliche Vollkommenheit in sich geringer wäre, wenn ein solches sekundäres Objekt in gar keiner Seinsweise existieren würde.

Deshalb setzt Scotus also *erstens* voraus, daß das obiectum intrinsecum et primum des göttlichen Willens die göttliche Wesenheit selbst ist, wie sie auch das Objekt des Intellekts ist. Und er setzt *zweitens* voraus, daß auch nichts Außergöttliches zum (Willens- bzw. Erkenntnis-) Akt erforderlich ist bei Gott, weil actus und essentia eins sind bei ihm. Die *dritte* Voraussetzung ist: Der göttliche Wille will alles Inner- und Außergöttliche in derselben Weise, wie der Intellekt alles Inner- und Außergöttliche erkennt.<sup>239</sup>

---

positis sunt digni vita aeterna. W, f. 53vb und ähnlich V, 48b/49a; A und P bringen diesen Text nicht.

<sup>239</sup> Circa solutionem huius quaestionis aliqua sunt praemittenda postea ad propositum applicanda. Praemitto enim primo, quod voluntas Divina habet aliquod primum obiectum ut essentiam Divinam solam, a qua est omnis perfectio intrinseca sibi; nam omnis potentia operativa habet et exigit necessario aliquod primum obiectum. Ergo intellectus et voluntas Divina non habent aliquid aliud a Deo ut obiectum secundarium, a quo sit eius perfectio intrinseca, nec aliqua perfectio intrinseca hoc exigit, quia nulla perfectio Divina minor esset in se, si nullum tale obiectum sit in quocumque esse. Et sic suppono, quod intrinsecum obiectum et primum voluntatis Divina sit essentia, sicut est obiectum intellectus; et quod nihil extrinsecum exigitur ad actum, quia actus et essentia sunt idem; et ulterius, sicut intellectus Divinus omnia alia a se intelligit, sic et voluntas respectu sui et respectu aliorum a se omnia vult. W, f. 53vb und im allgemeinen übereinstimmend A, f. 128vb; P XXII, 209a/b, n. 3, und V, 49a bieten gekürzte Texte.

Aus diesen drei Voraussetzungen folgert Scotus eine dreifache Unterscheidung im göttlichen Willen:

1. Der göttliche Wille kann die *ratio volendi* für sich selbst und alles sekundär Gewollte sein.

2. Das *obiectum primum* (also die göttliche Wesenheit selbst) ist notwendig bzw. notwendig zu wollen; und jeder entsprechende Willensakt kann in keiner Weise ein *actus non rectus* sein. Nichts anderes jedoch als jenes *obiectum primum* kann ein notwendig zu wollendes Objekt sein, sondern anderes Sein ist bedingt zu wollen.

3. Das *obiectum primum* des göttlichen Intellekts und Willens ist ein notwendig aktuell existierendes, sodaß es von einem solchen Objekt keine bloßen Fiktionen gibt. Die außergöttlichen sekundären Objekte dagegen werden dem göttlichen Intellekt und Willen nicht in der Zeit und nicht im aktuellen Sein dargeboten, sondern von Ewigkeit, weil Gott nichts Neues wollen kann.<sup>240</sup>

## II. Die Lösung selbst

Von den im vorigen Abschnitt genannten Voraussetzungen aus trifft Scotus nun die bereits in der Einleitung erwähnte dreifache Unterscheidung innerhalb der *acceptatio Divina* hinsichtlich der sekundären Objekte: die *acceptatio* als *simplex complacentia*, die sich auf alles mögliche Sein bezieht; die *acceptatio*, sofern sie alles wirkliche Sein umfaßt; und schließlich die *acceptatio*, die ein Gut zu einem höheren Gut in Beziehung setzt<sup>241</sup>.

<sup>240</sup> Ex his habetur triplex differentia in voluntate Divina. Prima, quod voluntas Divina potest esse ratio volendi se et alia secundario volita. Secunda, quod istud primum obiectum est necessarium vel necessario volendum, et iste actus nullo modo potest esse non rectus; sed nihil aliud ab isto primo obiecto potest esse necessarium (scil. obiectum) volendi, sicut supra ostensum est dist. X; sed esse aliud est contingenter volendum. Item tertio: primum obiectum est obiectum ex naturae rei actualiter existens respectu intellectus et voluntatis Divinae, ita quod non sunt fictiones circa tale obiectum. Sed obiecta extrinseca et secundaria non obiciuntur intellectui Divino vel voluntati in tempore et in esse actuali, sed ab aeterno, quia Deus de novo nihil potest velle. W, f. 53vb und A, f. 123vb; beide Tuxte stimmen gut überein. P XXII, 209b, n. 3, bringt ausführlicheren, V, 49a kürzeren Text.

<sup>241</sup> Vgl. § 37 und den dazugehörigen Text. —

Der Text in V, 49a ist knapper; beide Drucke weichen im Wortlaut von den Handschriften ab. Vgl. W, f. 53vb:

Secundo applicando ad propositum dico, quod acceptatio Divina potest accipi multipliciter, vel simpliciter, vel respectu personae.



Um die erste und zweite Art der *acceptatio Divina* geht es im Zusammenhang dieser *quaestio* nicht<sup>242</sup>. Hier handelt Scotus von der dritten Art, durch die Gott ein Gut auf ein höheres Gut hinordnet. Diese *acceptatio* bezieht sich nur auf die vernünftige Kreatur und ist eine gewisse ordentliche Willensäußerung Gottes, der ein Verdienst belohnt und ein geringeres Gut vollendet; diese *acceptatio* kann man auch eine gewisse Vergeltung nennen, wenn man dies allerdings so versteht, daß Gott einen Akt oder ein geordnetes Wollen auf den Lohn hinordnet, ohne selber Nutzen davon gehabt zu haben.<sup>243</sup>

Das „*sine usu suo*“ kann dem Verständnis zunächst vielleicht Schwierigkeiten machen. Aus dem Zusammenhang wird es jedoch klar: Scotus sprach in seinen Vorbemerkungen davon, daß das *objectum primum* des göttlichen Willens die göttliche Wesenheit selbst ist, und daß auch durch kein *objectum secundarium* die göttliche Wesenheit irgendwie an Vollkommenheit gewinnt. In unserem jetzigen Text spricht Scotus von einer *recompensatio quaedam*, einer gewissen Vergeltung. Wenn ich jemandem aber etwas vergelte, so setzt das voraus, daß ich zuerst von ihm etwas bekommen habe. Auf das Verhältnis des akzeptierenden Gottes zum akzeptierenden Menschen übertragen, könnte das leicht zu einem

*Simplex acceptatio dicitur multipliciter:*

*Primo simplex complacentia respectu cuiuscumque volitionis* (A dazu: *rerum*), *inquantum imitantur perfectionem Divinam, sive inquantum res omnis participat bonitatem Divinam; et ista acceptatio est respectu obiecti necessarii sive est necessaria respectu cuiuscumque non includentis condicionem Divinam, sicut intellectus eam videret.*

*Secunda acceptatio est voluntas Dei esse efficacem* (A dafür: *Secunda acceptatio in voluntate Divina est, qua vult aliquid esse volitione efficaci*), *sicut recte in nobis dicitur voluntas esse efficax, qui vult tunc esse in effectu, et hoc modo vult Deus rem aliquando esse futuram.*

A, f. 128vb weicht im Wortlaut etwas von W ab.

<sup>242</sup> *Sed de prima acceptatione nec de secunda loquor hic. Isto enim modo vult angelum malum puniri; isto autem modo vult actum substractum peccato esse.* W, f. 53vb und A, f. 128vb.

<sup>243</sup> *Aliter est acceptatio, qua acceptat unum bonum in ordine ad maius bonum, et istud est respectu creaturae rationalis tantum. Et ista acceptatio dicitur quaedam volitio ordinata scilicet meriti ad praemium et completiva minoris boni; (et dicitur esse cuiusdam recompensationis, inquantum scilicet ordinat actum sive volitionem ordinatam sine usu suo ad praemium).*

W, f. 53vb und A, f. 123vb. P XXII, 210a, n. 4, weicht im Wortlaut ab, () fehlt ganz; V, 49a bietet einen sehr kurzen Text.

Mißverständnis führen, weil Gott ja von keinem Menschen, von keinem Geschöpfe etwas erhalten kann, das er nicht selbst kraft der Vollkommenheit seiner göttlichen Wesenheit schon besitzt. Dieses Mißverständnis will nun Scotus durch den Zusatz „sine usu suo“ ausschalten. Gott akzeptiert, belohnt, ohne vorher etwas von dem empfangen zu haben, den er akzeptiert und belohnt.

Zwei Sachverhalte der *acceptatio Divina* sind also hier von Duns Scotus hervorgehoben: daß es sich dabei um die Hinordnung eines Gutes auf ein höheres Gut handelt und daß diese Hinordnung von Gott aus *sine usu suo*, also ohne eigenen Nutzen erfolgt; daß Gott nicht irgend einem eigenen Vorteil oder gar eigenem Bedürfnis nachkommt, wenn er akzeptiert, sondern daß es sein freier Wille ist, der es tut, so dürfen wir wohl ergänzen.

Im Anschluß an die Erklärung der *acceptatio* in diesem dritten Sinne kommt Scotus zum eigentlichen Thema der *quaestio*, zur Beantwortung der Frage: Was ist die *ratio formalis* einer solchen (speziellen) Akzeptation?<sup>244</sup> Aus der ersten *quaestio* ist klar geworden, daß nur die *caritas* als *ratio formalis acceptationis* in Frage kommt. Das Nähere, inwiefern die *caritas ratio acceptationis* ist, will Scotus nun klarstellen.

Im Kommentar zum vierten Sentenzenbuche weist der *Doctor subtilis* auf eine doppelte Unterscheidung innerhalb der *ratio formalis* hin. Es gibt eine *ratio formalis elicitiva* und eine andere, die man wohl mit der in I, 17 genannten *ratio formalis obiectiva* gleichsetzen kann. Die *ratio formalis obiectiva* wäre die, wodurch etwas formaliter *tale* ist; so ist z. B. die Wärme in diesem Sinne *ratio formalis* dafür, daß etwas warm ist. Die *ratio formalis elicitiva* entspricht der *causa proxima* irgendeines *effectus*; so ist die Wärme die *ratio formalis* des Warmmachens.<sup>245</sup> Auf das Problem der göttlichen Akzeptation übertragen, könnte man demnach kurz sagen: Die *ratio formalis elicitiva* ist die *ratio for-*

<sup>244</sup> De hac ergo acceptatione est dubium, quid sit ratio formalis talis acceptationis. W, f. 53vb und A, f. 128vb.

<sup>245</sup> ...ratio formalis alicuius potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod sit, quo aliquid est formaliter tale, ut calor est formalis ratio, quo aliquid est calidum... Alio modo accipitur ratio formalis alicuius pro causa proxima elicitiva alicuius effectus, vel causa fundamenti proxima alicuius, sicut dicimus, quod calor est formalis ratio calefaciendi...

Rep. Par. IV, d. 10, q. 3, n. 35 (XXIV, 63b);

Ord. IV, d. 10, q. 3, n. 5 (XVII, 224b).

malis der Akzeption selbst; die ratio formalis obiectiva ist die ratio formalis der Akzeptabilität. Die erste liegt in Gott, die zweite dagegen auf seiten des zu akzeptierenden Menschen.

So verstehen wir, wenn Scotus sagt: Die caritas ist nicht die ratio formalis elicitive der Akzeption im Hinblick auf die Akzeption selbst, sondern der Wille Gottes<sup>246</sup>. Das leuchtet ein; denn Scotus hat es ja in seinen Vorbemerkungen klar genug herausgestellt, daß die acceptatio ein Akt des freien göttlichen Willens ist.

Es bleibt nun die Frage: Ist die caritas die ratio formalis obiectiva der göttlichen Akzeption?

In der Antwort sucht Scotus zunächst den Begriff der ratio formalis obiectiva noch weiter zu klären und für den in unserem Zusammenhang möglichen Geltungsbereich abzugrenzen. Die caritas kann nicht ratio formalis obiectiva prima sein, weil das obiectum primum des göttlichen Willens die göttliche Wesenheit selbst ist, wie aus der ersten Unterscheidung im göttlichen Willen hervorgeht, die Scotus in den Vorbemerkungen angebracht hat<sup>247</sup>; die caritas ist aber ratio formalis obiectiva secundaria. Eine solche ist sie aber nicht, insofern sie von Gott in der Zeit oder in der aktuellen Existenz gegeben ist, sondern insofern sie von Ewigkeit her von Gott erkannt ist. Die caritas ist ferner auch keine ratio necessaria acceptandi, weil nur das obiectum primum des göttlichen Willens necessario volendum für ihn ist; die caritas ist nur eine ratio habilisans acceptationis: sie macht etwas nur geeignet, terminus der göttlichen Akzeption zu sein. Jemand wird also nicht zum ewigen Leben akzeptiert, weil er etwa durch die caritas nach dem Maßstabe der Gerechtigkeit würdig dafür wäre, sondern weil die caritas ihn in der Ordnung auf die Gerechtigkeit hin geeignet macht.<sup>248</sup>

<sup>246</sup> Dico ergo, quod caritas non est formalis ratio acceptationis elicitive ex parte acceptationis, sed voluntas Divina. W, f. 53vb/54ra und A, f. 128vb; V, 49a und noch mehr P XXII, 210a, n. 5, weichen im Wortlaut ab.

<sup>247</sup> Vgl. § 9, I und Anm. 240.

<sup>248</sup> Estne igitur caritas ratio formalis obiectiva acceptationis? Dico, quod sic. Non tamen ratio obiectiva prima, sed secundaria; hoc patet ex prima differentia. Nec ratio obiectiva ex tempore nec in actuali existentia, sed apprehensa in aeternitate. Nec ratio necessaria acceptandi, sed tantum ratio habilisans ut terminum (A: termini) tantum acceptationis Divinae. Et ideo non acceptatur per caritatem tamquam dignus secundum iustitiam, sed quando caritas dicitur habilisans in ordine ad iustitiam. W, f. 54ra und fast

Damit stehen wir vor der zweiten Frage, die Scotus in dieser quaestio zu beantworten sucht: Auf welche Weise ist die *caritas habitans in ordine ad iustitiam*?

Im göttlichen Willen selbst ist hinsichtlich der Akzeption noch ein Doppelpes zu unterscheiden: die Festsetzung der Bedingung für die Akzeption durch den freien göttlichen Willen im allgemeinen und die Anwendung jenes allgemeinen Prinzips auf den Einzelfall.

Wir können den göttlichen Willen betrachten, insofern sich ihm die *ratio iusti vel beatitudinis* wie *principia practica non necessaria ex terminis* darbietet. Als *propositio* für den göttlichen Intellekt würde das etwa lauten: Der Gerechte muß am Ende selig werden. Weil diese *principia practica non necessaria* sind, hätte Gott es auch anders anordnen können; denn es gehört nicht zum Begriff des Gerechten, daß ihm (für sein Gerechtesein) das ewige Leben gegeben wird. Es ist ähnlich wie bei der Zahl der Sterne: Gott weiß, ob sie gerade oder ungerade ist; es gehört aber nicht zu ihrem Begriff, daß ihre Zahl gerade oder ungerade ist. Der Begriff des Gerechten schließt jedoch eine gewisse *habilitas* für das ewige Leben in sich, und diese *habilitas* ist die *caritas*. So hat Gott durch den *intellectus practicus* jemanden zur Seligkeit bestimmt, und zwar nach dem *principium practicum*, das er sich selber gesetzt hat: *omni gratiae finaliter est retribuendum*; d. h., daß einem solchen, der am Ende die *caritas* besitzt, das ewige Leben verliehen werden muß. Auf diese Weise bleibt Gottes Freiheit gewahrt. Der göttliche Wille akzeptiert den Gerechten als ein freier Wille, der durch keine *iustitia* zu dieser Akzeption determiniert ist.<sup>249</sup>

---

wörtlich übereinstimmend, A, f. 129ra. V, 49a bringt einen stark gekürzten Text; P XXII, 210a/b, n. 5, bringt starke Abweichungen im Wortlaut und eine andere Ordnung der Gedanken (dies gilt auch für den Text der folgenden Anmerkung).

<sup>249</sup> Sed quomodo *caritas dicitur habitans in ordine ad iustitiam*? Respondeo distinguendo de voluntate Divina. Possumus enim intelligere voluntatem Divinam, ut obicitur sibi *ratio iusti vel beatitudinis sicut principia practica non necessaria ex terminis*. Unde ista *propositio potest obici intellectui suo: iustus finaliter debet beatificari. Et sic potuit ordinare subiectum istud, quod non competeret ei praedicatum, quia in ratione iusti non includitur, quod debeat sibi reddi vita aeterna, sicut sit astra esse paria. Non enim est de ratione astrorum, quod sint paria vel imparia. Sed in subiecto, sci-*

Ähnlich wie in der ersten quaestio in der Antwort ad rem<sup>250</sup> betont Scotus auch hier, daß der Besitz der caritas die göttliche Akzeption zum ewigen Leben nur deshalb zur Folge hat, weil es von Gott selbst so angeordnet ist. Gott hat sich selber in seinem Verhalten den Menschen gegenüber in Freiheit an bestimmte principia practica gebunden, die ex terminis suis nicht notwendige Prinzipien sind. Diesen principia practica gemäß führt nun die caritas zur Akzeption.

Wie schon erwähnt, ist das zweite Moment bei der acceptatio Divina die Anwendung des allgemeinen, von Gott frei festgesetzten Prinzips auf den Einzelfall. Der iustitia bzw. lex universalis von vorhin steht nun ein iudicium, eine iustitia particularis gegenüber. Und nun unterscheidet sich dieses zweite Moment bei der acceptatio Divina vom ersten. Bei der Aufstellung jener lex universalis, jenes allgemeinen principium practicum: omni gratiae finaliter est retribuendum, handelte Gott aus seiner absoluten Freiheit heraus. Bei der Anwendung auf den Einzelfall jedoch handelt Gott nun gewissermaßen nicht mehr frei, da er sich selber an jenes allgemeine Prinzip gebunden hat. So verdient die Lesart der Handschrift A den Vorzug, wo es statt „ratio acceptationis non necessaria“, „ratio acceptationis ut necessaria“ heißt. Das einzelne acceptum, das sich dem göttlichen Willen darbietet, nachdem dieser jene lex universalis aufgestellt hatte, ist also akzeptiert, insofern Gott die lex universalis durch ein iudicium auf den Einzelfall anwendet. Dieses iudicium gründet in einer habitas, an die Gott die Akzeption gebunden haben wollte und die sich im zu Akzeptierenden de potentia ordinata vorfinden muß.

Nun kann Scotus seine Antwort auf die Frage nach der habitas acceptationis zusammenfassen: Die habitas für die göttliche Akzeption besteht in der caritas. Die caritas ist die habitas acceptandi sive Divinae acceptationis secundum iustitiam in

---

licet in ratione iusti, includitur habitas, quae est caritas. Et sic Deus praeordinavit per intellectum practicum, quod talis beatificaretur secundum hoc principium practicum constitutum secundum istam legem scilicet omni gratiae (finaliter est retribuendum) et tunc voluntas Divina acceptat iustum ut libera, per nullam iustitiam determinata. W, f. 54ra; () fehlt in A, f. 129ra. V, 49a bringt kürzeren und im Wortlaut abweichenden Text; zu P vgl. die Bemerkung am Schluß der Anm. 248.

<sup>250</sup> Vgl. § 7, I, 1.

particulari.<sup>251</sup> Oder: Die *caritas* ist die *ratio obiectiva secundaria acceptabilis* (man könnte ebensogut sagen: *acceptabilitatis*) für das ewige Leben. Zur Begründung dafür gibt Scotus nun folgende Erklärung:

Zum *habitus intellectualis* gehört ein Objekt *sub ratione intelligibilis* und zum *habitus intellectualis appetitivus* ein Objekt *sub ratione diligibilis*. Und wie der *habitus intellectualis* dazu neigt, das Objekt sichtbar werden zu lassen, so neigt der *habitus voluntatis* dazu, die Potenz mit jenem Objekt durch seinen Besitz gewissermaßen gleicher Natur werden zu lassen.

Nach dieser Aussage über den *habitus* im allgemeinen spricht Scotus über den *habitus* in seiner Bedeutung für die Potenz: Der Intellekt ist durch seinen *habitus* auf ein Objekt hingeneigt, das in geistiger Schau zu erfassen ist; der Wille dagegen ist durch seinen *habitus* auf ein Objekt hingeneigt, das zu begehren ist. Wenn aber jemand mit naturhafter Liebe etwas um seiner selbst willen liebt, so wie Gott, dann will er, daß er bzw. jenes Etwas auch von anderen geliebt werde, die zur Liebe fähig sind. Und da sich Gott nun selbst in höchstem Maße um seiner selbst willen lieben will, darum will er auch, daß die anderen Vernunftwesen ihn lieben. Und er akzeptiert auch diese anderen, insofern sie eben jenes Objekt, nämlich Gott selbst, lieben.

Der Wille ist von Natur aus auf ein Objekt hin geneigt, nach dem er mittels seines *habitus* verlangt, hat Scotus vorher gesagt. Da knüpft er an und fährt in seiner Begründung fort: Wenn also jener Liebeshabitus *ratio formalis* des Liebenden ist, dann ist er auch *ratio formalis obiectiva secundaria* für die Akzeption. Die *ratio* besteht also darin, daß der *habitus* des Willens *naturaliter* auf das geliebte Objekt, also auf Gott, hingeneigt sein kann; und

<sup>251</sup> *In secundo vero instanti possumus intelligere aliquod acceptum ut particulare et posterius oblatum illa lege posita. Et hoc est ratio acceptationis ut (W hat „non“) necessaria respectu acceptabilium, qua voluntas Divina prius acceptat universaliter, quia illa lex est universalis, antequam applicatur per iudicium ad aliquod singulare. Iustitia enim Divina est secundum leges universales practicas ab eo ordinatas et institutas. Sed iudicium Divinum est expletio iustitiae in particulari aliquo, et hoc dicitur iustitia Dei particularis. Sic ergo caritas est habitus acceptandi sive Divinae acceptationis secundum iustitiam in particulari. W, f. 54ra und A, f. 129ra. V, 49a ist wieder kürzer und weicht im Wortlaut ab, P weicht in Wortlaut und Gedankenordnung immer noch stark ab.*

so kann dieser habitus, die caritas, die ratio formalis sein, auf Grund deren der betreffende (Mensch, der sie besitzt,) von Gott geliebt wird, und zwar aus demselben Grunde von Gott geliebt wird, aus dem Gott selbst liebenswert ist.<sup>252</sup>

Diese letzten Gedanken sind uns übrigens auch schon in den Texten begegnet, die wir in der Lectura prima als 5. und 6. These hervorgehoben hatten<sup>253</sup>.

Nun folgen zwei Beispiele für die Begründung, daß die caritas ratio formalis obiectiva secundaria der acceptatio Divina ist. Das eine schließt an das Augustinuswort: „Pondus meum amor meus“, das andere ebenfalls an ein Augustinuswort über die pulchritudo animi an<sup>254</sup>; dem ersten gibt Scotus den Vorzug. Im einzelnen brauchen wir hier auf die Beispiele nicht einzugehen, da sie dem bisher Gesagten gegenüber nichts wesentlich Neues bieten. Eine Bemerkung sei jedoch erwähnt, die Scotus am Ende der quaestio macht, daß nämlich die caritas ratio acceptandi ist, und zwar nicht

<sup>252</sup> Quod autem caritas posset esse secunda ratio obiectiva acceptabilis in vita aeterna, ostendo per rationem sic: Sicut habitus intellectualis includit obiectum in se sub ratione intelligibilis, ita habitus appetitivus intellectualis sive voluntas includit in se obiectum sub ratione diligibilis (W hat hier „intelligibilis“, A dagegen das richtige „diligibilis“); et sicut primus habitus scilicet intellectus inclinatur ad ostendendum obiectum, ita habitus voluntatis inclinatur et facit potentiam quasi connaturalem illi obiecto. Et sicut intellectus inclinatur per habitum in obiectum vel ad obiectum videndum, ita voluntas per suum habitum ad aliquid appetendum. Sed diligens amore naturali aliquid propter se (, sicut Deus, vult se) sive illud diligere ab aliis potentibus (diligere). Et sic, cum Deus velit se summe propter se, vult, quod alia rationalia eum diligant; et (nach A; W hat „sed“) acceptat alios a se in quantum diligentes sunt illud obiectum scilicet Deum. Cum igitur iste habitus caritatis sit ratio formalis diligentis, ita ratio formalis obiectiva secundaria acceptationis. Ratio ergo stet in hoc, quod habitus voluntatis potest esse naturaliter inclinans ad obiectum dilectum, et sic iste habitus, scilicet caritas, potest esse ratio formalis, quare iste diligitur a Deo sub ratione, qua ipse est diligibilis. W, f. 54ra/b. () fehlt in A, f. 129ra. Der gesperrte Text ist in A auspunktiert und dafür, wohl von anderer Hand, eine Randkorrektur gesetzt: non amore zelotipiae diligit omnia diligentia illud primum diligibile omnia, quae sunt ratio diligendi illud vel inclinantia in amore illius. Der Text in V, 49a/b ist wiederum stark zusammengedrängt; in P XXII, 211a, n. 7, finden wir Entsprechungen zu A.

<sup>253</sup> Vgl. zu dieser ganzen Begründung § 5, I, 5. und vor allem 6. These; ebenso § 5, II, 3. Schlußthese.

<sup>254</sup> „Pondus meum amor meus“. Conf. XIII, c. 9 (PL 32, 849). „Est enim quaedam pulchritudo animi iustitia, . . .“ De Trinitate, VIII, c. 6, n. 9 (PL 42, 954).

bloß für die Akzeption der Person, sondern auch für die des Aktes; außerdem ist sie *ratio acceptandi non intrinsece sed extrinsece*<sup>255</sup>. Das „*extrinsece*“, daß also die *caritas* etwas von außen Hinzukommendes ist, weist ausdrücklich auf einen Sachverhalt hin, der *implicite* im bisher Gesagten schon gegeben war.

## § 10. Die Widerlegung der *rationes principales*

Die *rationes principales* sind bereits auf Fragen der *acceptatio Divina* eingegangen; die Erwidernngen des Scotus auf diese Argumente am Schluß der *quaestio* sind deshalb für uns von Interesse.

Der Grundgedanke des ersten Arguments gegen die Ansicht, daß die *caritas ratio acceptandi* ist, war der: Das Akzeptieren ist ein *actus intrinsecus in Deo*. Nichts Geschaffenes aber kann *ratio* eines *actus intrinsecus in Deo* sein; folglich ist es die *caritas* auch nicht.<sup>256</sup> — Dem Argument stimmt Scotus darin zu — V und P haben auch in ihren Texten das „*concedo*“ —, daß nichts Geschaffenes für Gott Grund sein kann, es zu akzeptieren, insofern diese Akzeption rein von Gott aus betrachtet wird. Betrachtet man aber die Akzeption von seiten des zu Akzeptierenden aus, dann stimmt der Schluß des Argumentes nicht ganz. Der Unterschied zwischen beiden Betrachtungsweisen ist aber in der *ratio principalis* übersehen. Wie Scotus im Verlauf der *quaestio* dargetan hat, ist zwischen einer *ratio formalis elicitiva* und *obiectiva*, und innerhalb der *ratio formalis obiectiva* zwischen einer *prima* und *secundaria* zu unterscheiden. *Ratio formalis elicitiva* kann die *caritas* nicht sein, ebenso nicht *ratio formalis obiectiva prima*. Die *caritas* kann jedoch *ratio formalis obiectiva secundaria* für die göttliche Akzeption sein. Sie ist es außerdem aber dann auch nicht, insofern sie (in der Zeit) existiert, sondern insofern sie von Ewigkeit her von Gott erfaßt ist.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Ita *caritas* est *ratio acceptandi non tantum personam sed actum, non intrinsece, sed extrinsece*. W, f. 54rb und A, f. 129ra/b. P XXII, 211a -213a und V, 49b weichen im Wortlaut stark von den Handschriften ab.

<sup>256</sup> Vgl. § 8.

<sup>257</sup> Ad primum in oppositum, quando dicitur, quod nihil formale est in persona, quare Deus acceptet eam, quia acceptatio dicit actum intrinsecum; dico, quod acceptatio personae nihil aliud est realiter, quam quod Deus acceptet, sed in comparatione ad obiectum, unde non sequitur conclusio, quia in una propositione ponitur comparatio ad obiectum et in alio e converso. Ad mi-



Das zweite Argument wies darauf hin, daß die *acceptatio* der *caritas* vorausgehe, die *caritas* also nicht Voraussetzung für die Akzeption sein könne. Demgegenüber unterscheidet Scotus zwischen einer *acceptatio secundum quid* und einer *acceptatio simpliciter*. Die erste von diesen beiden geht der zweiten voraus. Wenn Gott einen Sünder zur *gratia gratum faciens* oder einen anderen zur *gratia gratis data* akzeptiert, dann handelt es sich um eine *acceptatio secundum quid*. Die *acceptatio simpliciter* geschieht auf ein *bonum simpliciter*, d. h. in unserem Falle auf das ewige Leben hin; und diese *acceptatio* folgt der *caritas* oder begleitet sie immer, während die *acceptatio secundum quid* der *caritas* vorausgeht.<sup>258</sup>

Die *acceptatio* zum ewigen Leben ist eine *acceptatio simpliciter*, weil ihr Ziel das *bonum simpliciter*, das Gut schlechthin ist, das selbst Endzweck und nie etwa wiederum Mittel zum Zweck ist. Die *acceptatio* zur *gratia gratum faciens*, oder noch deutlicher vielleicht zur *gratia gratis data* ist eine *acceptatio secundum quid*, d. h. sie erfolgt nicht zu einem Endzweck, sondern „mit Rücksicht auf etwas“; bei der *acceptatio* zur *gratia gratum faciens* etwa mit Rücksicht auf die *acceptatio* zum ewigen Leben, oder bei der *acceptatio* zur *gratia gratis data* z. B. mit Rücksicht auf andere, wie bei der *acceptatio* zum Charisma oder zu einem Ordo.

Die *acceptatio ad gratiam* ist auch noch aus einem anderen Grund von der *acceptatio ad vitam* zu unterscheiden. Die *acceptatio ad gratiam* ist nicht zugleich *acceptatio ad vitam*. Es

---

norem, quando dicitur, quod nihil formale est, quare Deus acceptet, dicendum, quod *caritas* est ratio formalis obiectiva secundaria acceptationis; sed in creaturis nihil est ratio, quare Deus acceptet, elicitive nec ut ratio obiectiva prima. Sed aliquid est in creatura non (A dazu: ut) existens sed aeternaliter aliquid apprehensum potest esse ratio obiectiva secundaria. W, f. 54rb und A, f. 129rb. V, 49b und P XXII, 212a, n. 10, weichen im Wortlaut ab.

<sup>258</sup> Ad secundum, quando dicitur, quod *acceptatio praecedit caritatem*, ergo non est ratio eius, dicendum, (A dazu: quod) duplex est *acceptatio*: una secundum quid et alia simpliciter. Prima est praevia ad secundam. Sicut quando sunt duo peccatores, quorum unum acceptat Deus (A dazu: propter aliquem bonum motum) ad gratiam (A dazu: gratum facientem), alium non nisi ad gratiam gratis datam, quae est *acceptatio secundum quid*. Alia autem *acceptatio simpliciter* est ad bonum simpliciter, scilicet ad vitam aeternam; et ista sequitur caritatem vel semper concomitatur et alia praecedit. W, f. 54rb/va und A, f. 129rb. V, 49b und P XXII, 212a/b, n. 10, bieten kürzere, im Wortlaut abweichende Texte. Zur ausführlichen Wiedergabe der zweiten ratio principalis vgl. § 8.

kann einer ad gratiam akzeptiert sein aber nicht ad vitam; wie etwa einer, der zwar getauft und damit ad gratiam akzeptiert wurde, der aber nicht in der Gnade bis zum Ende verharrt und nicht das ewige Leben erlangt, der also nicht ad vitam akzeptiert ist. Es heißt ja auch: *omni gratiae finaliter est retribuendum*, wobei das „finaliter“ eng mit „gratiae“ zusammenzunehmen ist. Das „sequitur“ in Bezug auf die *acceptatio simpliciter* und das „praevia“ in Bezug auf die *acceptatio secundum quid* sind auf Grund jenes *principium practicum* (*omni gratiae finaliter ...*) klar zu verstehen. In unserem Zusammenhang geht es um die *acceptatio simpliciter*, um jene, die der *caritas* folgt bzw. sie begleitet.

Wenn man über das Gesagte hinaus das Argument selbst und die Erwiderung des Scotus darauf miteinander vergleicht, so fällt auf, daß im Argument die *acceptatio* stark prädestinarianisch gesehen ist, während dieses Moment bei der Erwiderung durch Scotus nicht weiter zur Geltung kommt. Es wird später noch zu untersuchen sein, in welchem Verhältnis Prädestination und Akzeptation zueinander stehen.

Dem dritten Argument gegenüber, wonach ein Akt *acceptus* sein muß durch etwas Formales, das in ihm vorhanden, daß aber die *caritas* nicht *forma actus* ist, diesem dritten Argument gegenüber weist Scotus darauf hin, daß die *caritas* nicht *ratio formalis intrinseca* usw., sondern *ratio formalis extrinseca* ist, wie innerhalb der *quaestio* ausführlich dargetan wurde.<sup>259</sup>

Das vierte Argument trifft, wie es dasteht, nur diejenigen, welche behaupten, daß die *caritas* *ratio necessaria acceptationis* ist. Scotus erinnert in seiner Erwiderung daran, daß die *caritas* (*de potentia absoluta*) nicht notwendig ist für die Akzeptation, sondern daß Gott noch andere Möglichkeiten offen stehen.<sup>260</sup>

<sup>259</sup> Ad tertium, quando dicitur, quod actus (nach A; W hat „acceptus“ statt „actus“) debet esse acceptus per quid formale in eo, respondeo, quod caritas non est ratio formalis intrinseca nec obiectiva prima, ut dictum est. W, f. 54va und A, f. 129rb. Der Text in V, 49b ist infolge seiner Kürze unklar. P bringt die Erwiderung auf die letzten Argumente nicht im einzelnen.

<sup>260</sup> Ad quartum, quando dicitur, quod si caritas esset formalis ratio acceptandi, Deus non posset non (nach A; in W fehlt das „non“) acceptare personam, dicendum, quod consequentia nulla. Non enim est necessarie, quod Deus acceptet illam; Deus enim aliter posset illam acceptare, si vellet, quam per caritatem. W, f. 54va und A, f. 129rb.

## C. Rückblick und Lehrertrag

### § 11. *Lectura prima*, I, d. 17, q. 1 und *Reportatio Parisiensis*, I, d. 17, q. 1—2

Das Hauptanliegen des Duns Scotus in seiner ersten Oxforder Vorlesung war, das Zusammenwirken von *voluntas* und *caritas* zum verdienstlichen Akt zu erklären. In einer umfangreichen *quaestio* hatte er zunächst drei verschiedene Lösungsversuche dargelegt und als ungenügend abgelehnt, um dann seine eigene Ansicht zu entwickeln. *Voluntas* und *caritas* wirken als zwei *causae partiales* den verdienstlichen Akt, der aber, um verdienstlich zu sein, von Gott akzeptiert werden muß. Beide Teilursachen sind beim Zustandekommen des Aktes als Akt und auch beim Zustandekommen seiner Verdienstlichkeit beteiligt. Sie stehen allerdings in einem wechselnden Prioritätsverhältnis, je nachdem man den Akt als Akt oder als verdienstlichen Akt betrachtet. Die Verdienstlichkeit des Aktes gründet mit Vorzug in der *caritas*.<sup>261</sup>

Vor allem im Zusammenhang mit der Betrachtung der Verdienstlichkeit des Liebesaktes kamen in der *Lectura prima* auch die Fragen der *acceptatio Divina* zur Sprache. Dem Aufbau der *quaestio* in der Oxforder Vorlesung gemäß nahmen diese Fragen jedoch in gewissem Sinne eine untergeordnete Stellung ein. Anders ist dies in der *Reportatio Parisiensis*. Da steht das Problem der *acceptatio Divina* im Vordergrund, wie es bereits die Formulierungen der Überschriften zeigen. „*Utrum caritas, qua diligimus Deum et proximum, sit Spiritus Sanctus*“, heißt es in der *Lectura prima*; in der *Reportatio Parisiensis* dagegen für den gleichen Fragenkomplex: „*Utrum in anima viatoris necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem ad hoc, ut a Deo acceptetur*“ und: „*Utrum habens caritatem creatam sit formaliter acceptatus Deo tamquam dignus vita aeterna.*“

Neben diesem allgemeinen Unterschied im Aufbau und in der Fragestellung lassen sich gerade auch im Hinblick auf die Akzeptationslehre noch andere Verschiedenheiten bzw. Erweiterungen feststellen. Im ganzen fassen wir zunächst folgendes zusammen:

1. Das Kausalitätsverhältnis zwischen *caritas* und *voluntas*, das in der *Lectura prima* im Mittelpunkt des Interesses stand, ist

<sup>261</sup> Vgl. die Zusammenfassung in § 5, I.

in der Pariser Vorlesung gar nicht behandelt; dafür gilt dem Akzeptationsproblem von Anfang an die Hauptaufmerksamkeit.

2. Die *acceptatio personae* spielt in der *Reportatio Parisiensis* eine gesonderte Rolle, während in der *Lectura prima* davon nicht eigens die Rede war.

3. Die *Reportatio Parisiensis* spricht von einer *acceptatio ad gratiam*, was die *Lectura prima* nicht getan hat<sup>262</sup>.

4. Der Gedanke, daß Gott *de potentia ordinata* nur die Personen im Gnadenstand akzeptiert, ist in der Pariser Vorlesung klarer und intensiver ausgesprochen als in der *Lectura prima* von Oxford<sup>263</sup>.

5. Die Frage, auf welche Weise und aus welchem Grunde die *caritas habitans in ordine ad iustitiam* ist, hat Scotus in der *Reportatio Parisiensis* ausführlicher beantwortet als in der *Lectura prima*<sup>264</sup>.

6. Der Beantwortung der Frage nach der *ratio acceptandi*, genauer gesagt, in welcher Weise die *caritas ratio acceptandi* ist, hat Scotus in der *Reportatio Parisiensis* fast eine ganze *quaestio* gewidmet; durch *subtile* Begrifflichkeit und feinste Unterscheidungen hat er eine eingehende und genaue Antwort gegeben.

## § 12. Die Akzeptationslehre der *Reportatio Parisiensis*

### *I. Die Texte*

In der *Lectura prima* waren die Texte, die von der *acceptatio Divina* handelten, ziemlich kurz und auch zahlenmäßig gering, da das Hauptanliegen der *quaestio* dort, wie schon bemerkt, in andere Richtung wies. In der *Reportatio Parisiensis* ist so oft und so ausführlich von der *acceptatio* die Rede, daß es zu umständlich wäre, alle einschlägigen Texte wie am Ende des ersten Kapitels noch einmal zusammenzustellen und aufzuführen<sup>265</sup>. Ich begnüge mich damit, sie in der Auswertung an entsprechender Stelle jeweils zu zitieren.

<sup>262</sup> Vgl. Anm. 258 und den dazugehörigen Text.

<sup>263</sup> Vgl. § 7, I, 2.

<sup>264</sup> Vgl. § 5, I, 5. und 6. These und § 9, II.

<sup>265</sup> Die einschlägigen Stellen über die *acceptatio Divina* stehen in Anm. 199, 202, 216, 217, 224, 226, 243, 246, 248, 249, 251, 252, 254, 257, 258, 259, 260.

## II. Vergleich mit der *Lectura prima*

In der *Lectura prima* und in der *Reportatio Parisiensis*, in beiden sucht Scotus nachzuweisen, daß die *caritas, qua diligimus Deum et proximum*, nicht der Heilige Geist selbst, sondern ein *habitus caritatis* ist; und dennoch unterscheiden sich beide Sentenzenkommentare in der Behandlung des Problems und im Zusammenhang damit auch in der Behandlung des Akzeptationsproblems. Man kann kurz sagen: der *Lectura prima* geht es um das *meritum*, der *Reportatio Parisiensis* um die *acceptatio*. Damit ist in der Pariser Vorlesung eine gewisse Spezialisierung, eine Einschränkung des Themas seinem Umfang nach gegeben. Zugleich hatte Scotus aber auch dadurch die Möglichkeit, den enger gefaßten Fragenkomplex eingehender zu behandeln, als es im Rahmen des größeren thematischen Umfangs in der *Lectura prima* geschehen ist. Die Frage nach der *ratio meriti* wird in der Pariser Vorlesung nicht gestellt wie in der *Lectura prima*, dafür aber die Frage nach der *ratio acceptationis*. Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde<sup>266</sup>, liegt die *ratio meriti* in der *acceptatio Divina*; und da Scotus nun der Frage nach der *ratio acceptationis* ausführlich nachgeht, bedeutet die *Reportatio Parisiensis* eine wertvolle Ergänzung und Weiterführung des Lehrgehaltes der *Lectura prima*.

Aus der unterschiedlichen Problemstellung und -behandlung ergibt sich, daß nur einige Gedanken in beiden Sentenzenkommentaren erwähnt werden, andere dagegen nur in der *Lectura prima* bzw. nur in der *Reportatio Parisiensis* zur Sprache kommen.

1. Lücken der *Reportatio Parisiensis* im Vergleich zur *Lectura prima*.

Wir hatten bereits darauf hingewiesen, daß Scotus in der Pariser Vorlesung nicht das Kausalitätsverhältnis zwischen *voluntas* und *caritas* beim Zustandekommen des verdienstlichen Aktes behandelt und daß er auch nicht die Frage nach der *ratio meriti* erörtert. Dementsprechend finden sich in der *Reportatio Parisiensis* keine Äußerungen, in denen gesagt ist, daß ein Akt *magis propter caritatem Deo acceptus est*<sup>267</sup>, daß der *actus acceptus* von *voluntas* und *caritas* gewirkt sein muß<sup>268</sup>, und auch keine, welche die ac-

<sup>266</sup> Vgl. § 5, II.

<sup>267</sup> Vgl. § 5, II, Texte Nr. 2, 3, 4, 5.

<sup>268</sup> Vgl. § 5, II, Texte Nr. 1, (2, 3, 4, 5,) 7, 8.

ceptatio ausdrücklich mit dem meritum oder dem meritorium esse in Beziehung setzen<sup>269</sup>. Die Problematik der Reportatio Parisiensis liegt ja gewissermaßen unterhalb der Problematik der Lectura prima; es geht hier nicht um die ratio meriti, sondern vor allem um die ihr theoretisch vorausgehende ratio acceptationis. Die acceptatio ist ja, wie wir aus der Oxfordder Vorlesung wissen, ratio meriti.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, dürfen wir wohl beim meritum zwischen einem meritum activum und passivum unterscheiden. Das meritum activum wäre der verdienstliche Akt, das meritum passivum dagegen der Lohn für diesen verdienstlichen Akt, die vita aeterna, die ja auch ohne actus secundus, also ohne vorherige verdienstliche Aktivität des Menschen verliehen werden kann<sup>270</sup>. Vom meritum passivum ist selbstverständlich — zum mindesten indirekt — auch in der Reportatio Parisiensis überall dort die Rede, wo es um die vita aeterna und um die acceptatio ad vitam aeternam geht. Vom meritum activum aber, mit dem sich die Lectura prima sehr ausführlich befaßt, redet Scotus in der Reportatio Parisiensis nur mehr nebenbei an zwei Stellen. Einmal, da er in etwa eine Definition der acceptatio gibt, wie sie hier zur Frage steht: . . . Et ista acceptatio dicitur quaedam volitio ordinata scilicet meriti ad praemium et completiva minoris boni; . . .<sup>271</sup>; und ein andermal in der ersten quaestio bei der Antwort ad rem: Potentia . . .ordinata, qua secundum legem sapientiae suae statuit, ut nunquam aliquis acceptaretur nisi tali habitu (scil. caritatis) animae inhaerente, quo anima meretur vitam aeternam, quam conferret sibi et quo formaliter anima esset sibi grata (d. i. accepta)<sup>272</sup>. Diese Aussage, daß jemand durch die caritas das ewige Leben verdient, darf nicht als Widerspruch zur Lehre der Lectura prima aufgefaßt werden, wonach ja nicht die caritas, sondern die acceptatio ratio meriti des ewigen Lebens ist. In der Pariser Vorlesung ist lediglich einmal das Zwischenglied, die acceptatio, übersprungen, die sich ihrerseits de potentia ordinata auf die caritas stützt. Im Grunde bleibt die Reihenfolge Meritum — acceptatio — caritas

---

<sup>269</sup> Vgl. § 5, II, Texte Nr. 2, 4, 5, 6, 7, 8; Anm. 109, 170.

<sup>270</sup> Vgl. Anm. 203, am Ende.

<sup>271</sup> Vgl. den ganzen Text in Anm. 243.

<sup>272</sup> Vgl. Anm. 217.

erhalten, was der Nachsatz auch bestätigt, wo es heißt: ... quo (scil. habitu caritatis inhaerente) formaliter anima esset sibi grata (d. i. accepta).

Aus dem Vergleich der Akzeptionstexte der *Lectura prima* und der *Reportatio Parisiensis* ergibt sich außerdem, daß in der *Lectura prima* der seinsmäßige Gehalt des verdienstlichen Aktes besonders beachtet wird<sup>273</sup>, was in der Pariser Vorlesung nicht der Fall ist. Auch diese Verschiedenheit der beiden Sentenzenkommentare ist aus der Verschiedenheit der Fragestellungen erklärlich.

Auf eine Schwierigkeit müssen wir zum Schluß noch eingehen, die wir oben<sup>274</sup> schon kurz angedeutet haben. In der Oxfordener Vorlesung war ausdrücklich betont, daß ein Akt von *voluntas* und *caritas* gewirkt sein muß, wenn er von Gott *de potentia ordinata* als für das ewige Leben verdienstlich akzeptiert werden soll. Es hieß nur, daß die Verdienstlichkeit des Aktes mehr durch die *caritas* als durch die *voluntas* bedingt ist. In der *Reportatio Parisiensis* wird die Frage nach der *ratio formalis* der göttlichen Akzeption erörtert und die *caritas* in einem ganz bestimmten Sinne *ratio formalis* dieser Akzeption genannt. In einer gewissen Einseitigkeit scheint Scotus hier also nur auf die *caritas* Wert zu legen und die doch notwendige Beteiligung des Willens zu übersehen. Wir werden Scotus besser verstehen, wenn wir uns damit helfen, zwischen einer notwendigen und einer zureichenden Bedingung des verdienstlichen Aktes zu unterscheiden. Notwendige Bedingung zur Verdienstlichkeit ist, daß der betreffende Akt in der Gewalt des Verdienenden liegt, daß der Verdienende jenen Akt mit seinem freien Willen wirkt. Diese notwendige Bedingung leugnet Scotus aber in der *Reportatio* nicht nur nicht, sondern er weist sogar mehrmals ausdrücklich auf sie hin<sup>275</sup>. Die zureichende Bedingung für die Verdienstlichkeit des Aktes ist jedoch die *caritas*; und zwar ist sie es nicht mit inne-

<sup>273</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 1.

<sup>274</sup> Vgl. den Text zu Anm. 268.

<sup>275</sup> Vgl. den Text in Anm. 209, und zwar besonders die Stelle: „... principium formale talis actionis non est voluntas sola...“ Der Wille ist also auch beteiligt. In demselben Text heißt es dann auch wörtlich: „... ergo voluntas cum forma gratificante scilicet cum caritate est principium formale talis actionis“. — Vgl. außerdem auch die Texte in Anm. 210 u. 211.

rer Notwendigkeit (de potentia absoluta), sondern weil Gott es so angeordnet hat (de potentia ordinata). Die Problematik dieser zureichenden Bedingung des verdienstlichen Aktes, der caritas, wird nun in der Reportatio Parisiensis von Scotus eingehend behandelt. Und unter dem Vorzeichen gleichsam, daß vornehmlich die caritas ratio formalis der göttlichen Akzeptation ist, müssen wir seine Ausführungen verstehen, wenn wir, wie oben nachgewiesen, allen Texten gerecht werden wollen.

## 2. Gemeinsames Lehrgut

Daß es sich bei den Verschiedenheiten der beiden Sentenzenkommentare in der Behandlung des Akzeptationsproblems nicht um Abweichungen grundsätzlicher Art handelt, wird uns besonders deutlich, wenn wir die Lehrpunkte herausstellen, in denen sich beide berühren. Diese Berührungspunkte kann man nämlich zugleich als Kernpunkte der Akzeptationslehre bezeichnen:

a) Ausschlaggebend für die Akzeptation ist der absolut freie Wille Gottes<sup>276</sup>.

b) Dieser absolut freie Wille Gottes hat sich selbst gebunden, alle Personen und Akte als verdienstlich für das ewige Leben zu akzeptieren, wenn sie die caritas besitzen<sup>277</sup>.

c) Der Grund dafür, daß Gott Personen und Akte der caritas wegen akzeptiert, liegt in Gott selbst, der das Objekt der caritas ist<sup>278</sup>.

d) In allen Texten, die de potentia ordinata reden, ist in beiden Sentenzenkommentaren der Gedanke ausgesprochen, daß ein Unterschied besteht zwischen caritate formatus und acceptatus, daß also auch die caritas der acceptatio Divina bedarf<sup>279</sup>.

e) De potentia absoluta könnte Gott auch Personen und Akte akzeptieren, ohne daß sie die caritas besitzen<sup>280</sup>.

Bei der Analyse der quaestiones wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß Scotus in der Reportatio Parisiensis zwei dieser Lehrpunkte intensiver herausstellt bzw. ausführlicher behandelt

<sup>276</sup> Vgl. § 4, II, 4. These (Anm. 140); Anm. 110; § 5, II, Text Nr. 4 mit Anm. 202, 216, 224, 242, 246, 248, 249.

<sup>277</sup> Vgl. § 5, II, Texte Nr. 1–8; ebenso den Text zu Anm. 173 mit Anm. 199, 202, 217, 226, (248,) 249, 251, 252, 255 (, 257, 258).

<sup>278</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 5 mit Anm. 252.

<sup>279</sup> Vgl. den Text in Anm. 224.

<sup>280</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 6 und 7 mit Anm. 216 und 217.



hat als in der *Lectura prima*. Es ist zunächst der Gedanke, daß Gott *de potentia ordinata* nur die Personen, welche die *caritas* besitzen, und die von der *caritas* informierten Handlungen akzeptiert<sup>281</sup>. Wenn in der *Lectura prima* auch an mehreren Stellen der Gedanke ausgesprochen ist: ...*quod de potentia ordinata voluntas non habet actum meritorium, nisi informetur caritate*<sup>282</sup>, so betont Scotus dies in der Pariser Vorlesung doch wohl entschiedener: *Potentia ...ordinata, ...ut nunquam aliquis acceptaretur nisi tali habitu animae inhaerente ... Non posset aliquem acceptare ista lege stante sine habitu tali ... quod habens gratiam salvabitur... Deus non acceptat personam eodem modo se habentem sine gratia ...*<sup>283</sup>

Außerdem wurde in der Pariser Vorlesung eine ausführliche Begründung dafür gegeben, warum gerade die *caritas* die *ratio acceptabilitatis* sein kann. Die *Repörtatio Parisiensis* bietet ein eingehendes Argument<sup>284</sup>, während die *Lectura prima* nur eine kurze Bemerkung hat: ...*si quaeras, unde est, quod illa acceptatio et ratio meriti magis sit a caritate quam a voluntate, dico, quod habitus caritatis hoc habet ab obiecto, ad quod inclinatur... habitus caritatis inclinatur potentiam ad uniendum se cum obiecto, ...*<sup>285</sup>, wozu man vielleicht noch die leise Andeutung: ...*quia est a caritate et habitu inclinante in finem*<sup>286</sup>, mit anführen könnte.

Als weiteren Berührungspunkt zwischen *Lectura prima* und *Reportatio Parisiensis* müssen wir noch erwähnen, daß in beiden Kommentaren *acceptatio* und *praedestinatio* in eine gewisse Beziehung gesetzt sind<sup>287</sup>. Einen Schlüssel zum Verständnis dieser Beziehung bietet uns in etwa das unter Anmerkung 233 zitierte Argument, gegen das Scotus am Ende der zweiten *quaestio* in der Pariser Vorlesung Stellung nimmt. Dort steht der Satz: ...*persona prius acceptatur quam caritas conferatur... Aus diesem prius der acceptatio gegenüber dem posterius der collatio caritatis leitet das Argument die Behauptung ab, daß die caritas nicht ratio formalis*

<sup>281</sup> Vgl. § 7, I, 2.

<sup>282</sup> Vgl. § 5, II, Texte Nr. 1, (2, 3, 4, 5,) 6 (, 7, 8).

<sup>283</sup> Vgl. § 7, I, 2 und den ganzen Text in Anm. 217.

<sup>284</sup> Vgl. § 9, II, und Anm. 252.

<sup>285</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 5.

<sup>286</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 3.

<sup>287</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 6 und Anm. 249 und 258 (dazu Anm. 233).

der Akzeption sein kann. Der Grundgedanke dieses Argumentes scheint zu sein, daß Gott zuerst das Ziel und nachher erst das Mittel zum Ziel will. Dieser Gedanke ist jedoch nicht in sauberer Begrifflichkeit ausgedrückt; Prädestination und Akzeption sind hier gleichgesetzt. Scotus nimmt in seiner Erwiderung *acceptatio* in ihrem eigentlichen Sinn, trifft die Unterscheidung zwischen *acceptatio secundum quid* und *acceptatio simpliciter* und kann von da aus das Argument widerlegen<sup>288</sup>. Den Satz, daß Gott zuerst das Ziel und dann erst das Mittel zum Ziel will, läßt Scotus durchaus gelten, wie es aus der Einleitung zu dem Beispiel vom Arzt in der *Lectura prima* klar zu ersehen ist<sup>289</sup>. *Praedestinatio* und *acceptatio* dürfen — zum mindesten für den Bereich der *potentia ordinata* — nicht gleichgesetzt werden. Innerhalb der *potentia ordinata* folgt nämlich die *acceptatio simpliciter*, also die *acceptatio ad vitam aeternam*, der *caritas*, oder sie begleitet sie doch immer<sup>290</sup>, während die *praedestinatio* der *infusio caritatis* vorausgeht; wie es in der *Lectura prima* heißt: ... *prius praedestinavit (scil. Deus) ipsam animam quam ipsam habere habitum caritatis*<sup>291</sup>.

### 3. Neuer Lehrgehalt in der *Reportatio Parisiensis*

Neben den Ergänzungen und Erweiterungen zu Lehrpunkten, in denen sich die Pariser mit der Oxforder Vorlesung berührt, bietet die *Reportatio Parisiensis* neue Gesichtspunkte und eine gewisse Weiterentwicklung der Akzeptionstheorie.

a) In der Erwiderung auf die zweite *ratio principalis* der zweiten *quaestio* hat Scotus mit Hilfe der Unterscheidung zwischen *acceptatio secundum quid* und *acceptatio simpliciter* das Prioritätsverhältnis zwischen *acceptatio* und *caritas* für den Bereich der *potentia ordinata* geklärt. Die *acceptatio ad vitam aeternam*, also die *acceptatio simpliciter*, folgt der *caritas* nach oder begleitet sie immer.<sup>292</sup>

b) Im Unterschied zur *Lectura prima* begegnet uns in der Pariser Vorlesung der Begriff der *acceptatio personae*<sup>293</sup>.

<sup>288</sup> Vgl. § 10, Anm. 258 und den dazu gehörigen Text.

<sup>289</sup> Vgl. den Text zu Anm. 173.

<sup>290</sup> Vgl. Anm. 258.

<sup>291</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 6.

<sup>292</sup> Vgl. Anm. 258.

<sup>293</sup> Vgl. Anm. 224 und 255; sachlich gehören auch die Anm. 199, 202, 216 und 217 dazu.

c) Neu ist im Vergleich zur *Lectura prima* auch der Begriff der *acceptatio ad gratiam*<sup>294</sup>.

d) Das wichtigste Neue, das uns die Pariser Vorlesung bringt, ist die eingehende Antwort auf die Frage nach der *ratio formalis* der göttlichen Akzeption<sup>295</sup>. In wahrhaft subtiler Begrifflichkeit hat Scotus diese Antwort gegeben und den Sachverhalt wohl bis in die letzten Feinheiten präzisiert. Scotus hat damit zugleich bewiesen, daß eine bis ins einzelne gehende begriffliche Aufgliederung noch lange keine nutzlose Spitzfindigkeit zu sein braucht. Wenn wir die Äußerungen des *Doctor subtilis* über die Bedeutung der *caritas* für die Akzeption zusammenfassen, können wir sagen:

*Caritas est ratio formalis obiectiva secundaria, scilicet non necessaria, extrinseca, habitans seu dispositiva in ordine ad vitam aeternam secundum iustitiam in particulari, apprehensa in aeternitate Divina*<sup>296</sup>.

e) Schließlich gibt Scotus in der *Reportatio Parisiensis* auch eine Definition der *acceptatio*. Ausführlich haben wir den entsprechenden Text unter Anmerkung 243 zitiert. Das Wesentliche sagt uns bereits der erste Satz: ... *acceptatio (est), qua acceptat (Deus) unum bonum in ordine ad maius bonum.*<sup>297</sup>

Im ganzen ergibt sich also zum Schluß kurz folgendes Bild:

Im Vergleich zur *Lectura prima* von Oxford greift Scotus in der *Reportatio Parisiensis* das Problem der *Caritaslehre* unter einem anderen Gesichtspunkte an. Von vornherein steht die *acceptatio Divina* im Mittelpunkt des Interesses. Probleme der *Lectura prima*, vor allem die Klärung des Kausalitätsverhältnisses zwischen *voluntas* und *caritas* beim verdienstlichen Akt, werden nicht behandelt. Scotus spezialisiert sich besonders auf das Kernproblem, nämlich die Bedeutung der *caritas* für die göttliche Akzeption; und er gibt hier eine sehr eingehende Antwort. Aus diesem Grunde vor allem stellt die *Reportatio Parisiensis* eine Erweiterung und einen Fortschritt in der Akzeptionslehre dar.

<sup>294</sup> Vgl. Anm. 258.

<sup>295</sup> Vgl. Anm. 202, 224, 248, 251, 252, 255, 257; dazu § 9, II.

<sup>296</sup> Vgl. Anm. 202, 248, 251, 255.

<sup>297</sup> Dem „in peccato non acceptatur nisi ad poenam“ in dem unter Anm. 199 zitierten Text wollen wir keine besondere Bedeutung belegen. Es ist die einzige Stelle, wo *acceptare* nicht im Sinne einer *ordinatio ad bonum* bzw. *ad maius bonum* gebraucht wird. Dieser Satz ist wohl nur als eine Art Wortspiel im Zusammenhang des Vorhergehenden anzusehen.

Zur Beurteilung der benutzten Texte sei noch bemerkt, daß die beiden Handschriften, Wien 1453 und 1423, in den Texten, die beide bringen, sehr gut übereinstimmen. Der Auszug des Wilhelm von Alnwick läßt gelegentlich ganze Abschnitte aus, verändert aber die Texte, die er bringt — und es ist weitaus das meiste, — im Wortlaut fast nie. Die Handschrift Wien 1423, die auf Wilhelm von Alnwick zurückgeht, ist im allgemeinen sorgfältiger und fehlerloser geschrieben.

Die beiden Drucke weichen voneinander und von den Handschriften zum Teil ziemlich stark ab. Die Venediger Ausgabe ist ob ihrer Kürze oft kaum oder nur schwer zu verstehen. Der Wadding-Druck bringt mitunter einen geglätteten Text und gelegentlich auch eine andere Anordnung der Gedanken. Im Wortlaut weicht er oft stark von den Handschriften ab. Wenn auch der Wadding-Druck den Sinn nicht entstellt und nichts allzu Wichtiges ausläßt, so darf man doch sagen, daß manche Gedankenführung aus den Texten der Handschriften deutlicher wird und daß deshalb die Handschriften, vor allem die der *Reportatio examinata*, Wien 1453, den Vorzug vor den Drucken verdient.

### 3. Kapitel

## Das Quodlibet

### Vorbemerkungen

Fr. Pelster vor allem hat nachgewiesen, daß zwischen den Pariser Sentenzvorlesungen des Duns Scotus und der *Ordinatio* seine *quaestiones quodlibetales* anzusetzen sind<sup>298</sup>. Scotus hat sie als Magister regens in Paris gelesen. Diese beiden Tatsachen: daß das Quodlibet eine Frucht der Pariser Lehrtätigkeit ist und daß Scotus zur Zeit der *quaestiones quodlibetales* bereits Magister war, werden durch zwei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek bestätigt. Im *cod. Lat. 8717*, f. 61 ra steht auf dem oberen Rand rot über dem Text: *Incipit quodlibet Ioannis Scoti de ordine fratrum minorum, determinatum Parisiis*. Das *Explicit*, f. 100 ra, lau-

<sup>298</sup> Vgl. Pelster, Fr., *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben*, FrSt 10 (1923) 1 ff. Ebenso ders., *Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?* Greg 27 (1946) 220 ff.

tet: Explicit quodlibet determinatum Parisiis per venerabilem doctorem fratrem Ioannem Scotum de ordine minorum. Der cod Lat. 26 309 bringt f. 1 ra die Aufschrift: Quaestiones de quodlibet fratris Ioannis Scoti de ordine fratrum minorum, sacrae theologiae doctoris, quas Parisiis disputavit et determinavit. Als Ort der Entstehung des Werkes ist also Paris genannt, und das „determinavit“ bzw. „determinatum“ weist darauf hin, daß Scotus zu jener Zeit bereits Magister war; denn das determinare kam einzig und allein dem Magister zu<sup>299</sup>. Die Tatsache aber, daß Scotus die quaestiones quodlibetales als Magister gelesen hat, schließt wiederum ein, daß das Quodlibet zeitlich nach dem Pariser Sentenzenkommentar anzusetzen ist, da ja bekanntlich die Sentenzenerklärung Sache des Baccalaureus war<sup>300</sup>.

Der nun folgenden Behandlung der quaestio 17 des Quodlibet liegt der 1895 in Paris bei Vivès gedruckte Text zugrunde, der mit drei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek verglichen werden konnte; nämlich den cod. Lat. 8717 (f. 79 va—80 rb), 26 309 (f. 63 va—65 va) und 23 572 (f. 57 rb—58 vb). Der Münchener cod. Lat. 15 829, f. 1 ra—5 rb, bricht in quaestio 2 ab.

Der Druck stimmt im allgemeinen gut mit den Handschriften überein, die sich auch untereinander fast völlig decken. Auf Abweichungen, soweit sie für uns von Bedeutung sind, werden wir jeweils aufmerksam machen.

### § 13. Die Fragestellung und die Umgrenzung des Problems

Scotus will die Frage beantworten: Utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae sint eiusdem speciei.

Nach dem argumentum „quod non“ und der ratio opposita geht Scotus an die Lösung der Frage. Er stellt zuerst klar, was unter dilectio naturalis und was unter dilectio meritoria zu verstehen ist. Darauf beantwortet er die quaestio, erwähnt ein Argument gegen diese Antwort und nimmt Stellung dazu; am Schluß äußert er sich zur ratio principalis.

<sup>299</sup> Vgl. Pelster, Fr., Handschriftliches zu Skotus..., 18.

<sup>300</sup> Vgl. zum Quodlibet auch das Referat von E. Longpré, Stand der Skotus-Forschung 1933, gehalten in Köln, wiedergegeben von M. Müller in *Wiss Weish* 1 (1934) 151 f.

Die Ansicht, daß *dilectio naturalis* und *dilectio meritoria* sich specie unterscheiden, wird folgendermaßen begründet:

Jene Akte unterscheiden sich specie, die aus Prinzipien hervorgehen, die ebenfalls specie voneinander verschieden sind. Dies ist nun aber bei den zur Frage stehenden Akten der Fall. Zum Beweis des Obersatzes läßt sich sagen, daß der Unterschied in den Wirkungen nicht geringer ist als in den Ursachen. Der Unterschied ergibt sich daraus, daß der *actus dilectionis naturalis* vom Willen aus eigener, natürlicher Kraft hervorgebracht wird, während der *actus dilectionis meritoriae* mediante habitu supernaturali, puta caritate, gewirkt wird. Naturale und supernaturale sind aber specie voneinander verschieden.<sup>301</sup>

Die *ratio opposita* bestimmt den Unterschied der Akte vor allem von ihren Objekten her und sagt, daß Gott als das höchste Gut sowohl obiectum per se der natürlichen wie auch der verdienstlichen Liebe ist und daß dementsprechend auch keine *differentia specifica* zwischen beiden Liebesakten besteht<sup>302</sup>.

#### § 14. Die Lösung der Frage durch Scotus

Die beiden Begriffe der *dilectio naturalis* und der *dilectio meritoria* sind zunächst zu klären.

##### *I. Was ist dilectio naturalis?*

Die *dilectio naturalis* kann in einem doppelten Sinne verstanden werden: einmal als eine Hinneigung der Natur auf ein Gut<sup>303</sup>,

<sup>301</sup> Arguitur, quod non, quia illi actus differunt specie, qui eliciuntur a principiis diversis specie; isti actus sunt huiusmodi, igitur etc. Probatio maioris: Non est minor differentia in principiatis quam in principiis (diesen Text bieten die Handschriften 8717, f. 79va/b; 23572, f. 57rb und 26309, f. 63va; der Druck hat statt „quam in principiis“ „immo maior“; die Handschriften verdienen den Vorzug, weil ihr Text sinngemäßer ist).

Probatio minoris: Actus dilectionis naturalis elicitur a voluntate propria potestate (so die Handschriften; der Druck hat statt „potestate“ „actione“) naturali ipsius; actus autem dilectionis meritoriae elicitur mediante habitu supernaturali, puta caritate; naturale autem et supernaturale different specie. XXVI, 202a, n. 1.

<sup>302</sup> Contra, differentia specifica actuum praecipue accipitur ex per se obiectis; nunc autem idem est per se obiectum dilectionis naturalis et meritoriae, quia Deus sub ratione summi boni utroque actu diligitur. XXVI, 202a, n. 1.

<sup>303</sup> Gemeint ist ein bonum comodi, wie der Kommentator unter Hinweis auf andere einschlägige Scotusstellen bemerkt. XXVI, 203a, Commentarius n. 1.

wie sie eben der Natur selbst eigen ist und insofern sie nichts anderes darstellt als diese Natur selbst; außerdem kann mit *dilectio naturalis* ein *actus elicitus* der natürlichen Liebe gemeint sein. Von der *dilectio naturalis* in diesem zweiten Sinne ist hier die Rede. Jene bloße Hinneigung auf ein Gut ist nämlich kein *actus elicitus*, sondern sie kann höchstens eine *dilectio habitualis* genannt werden, weil sie einem *habitus* zu vergleichen ist, insofern sie nämlich dem Akt vorausgeht und auch ohne Akt weiterbesteht.<sup>304</sup>

Der *actus dilectionis naturalis* kann nun auch wiederum in einem doppelten Sinne gemeint sein: erstens als ein Akt, der jener naturhaften Neigung entsprechend hervorgebracht wird, wie etwa, wenn die Seele sich selbst liebt oder ihr eigenes Glück will; zweitens kann der Begriff *actus naturalis dilectionis* den Unterschied zum *actus supernaturalis dilectionis* hervorheben wollen. Ein in diesem zweiten Sinne natürlicher Akt, also einer, den der Wille aus seiner eigenen, natürlichen Kraft zu wirken vermag, braucht nicht immer jener oben genannten *inclinatio naturalis* zu entsprechen, sondern er kann auch *praeter* oder sogar *contra naturam* gerichtet sein, wie es z. B. beim sündhaften Akte der Fall ist. Dem sündhaften Akt fehlt nämlich eine gewisse *rectitudo*, eine gewisse *bonitas*, so bemerkt der Kommentator zu dieser Stelle; da aber die *inclinatio naturalis* auf ein Gut hingerichtet ist, entspricht der sündhafte Akt jener *inclinatio naturalis* nicht.<sup>305</sup>

<sup>304</sup> De primo non intelligitur hic dilectio naturalis illa inclinatio naturae ad bonum, quae est coeva ipsi naturae, imo forte non aliud ab ipsa natura, sed quaeritur de actu elicito dilectionis naturalis; illa autem inclinatio non est actus elicitus, et pro tanto posset dici dilectio habitualis, quia assimilatur habitui in hoc, quod est praecedens actum et permanens sine actu. XXVI, 202b, n. 2.

Das gesperrte „non“ fehlt im gedruckten Text; sinngemäß gehört es jedoch hinein und es findet sich auch in den Handschriften: 26307, f. 63va; 23572, f. 57rb; 8717, f. 79vb.

<sup>305</sup> Actus autem dilectionis naturalis, de quo quaeritur; posset uno modo intelligi actus elicitus secundum illam inclinationem naturalem, puta quando mens actu diligit se, vel actu vult sibi commodum. Alio modo posset intelligi actus naturalis dilectionis, distinguendo contra supernaturalem, ille scilicet, quem voluntas ex seipsa actu naturali potest habere, licet non sit secundum inclinationem naturalem, sicut voluntas ex seipsa potest habere actum vitiosum, et tamen ille actus est praeter naturam vel contra naturam secundum Damascenum, XXVI, 202b/203a, n. 2.

In unserer quaestio geht es um den *actus dilectionis naturalis* in dem zweiten dargelegten Sinne, also um den *actus naturalis* im Unterschied zum *actus supernaturalis*. Scotus weist aber darauf hin, daß wenigstens in mehreren Fällen ein *actus dilectionis naturalis* im ersten Sinne (also als *actus secundum inclinationem naturalem* verstanden) zugleich auch ein *actus dilectionis* im zweiten Sinne sein kann, ein solcher also, zu dem wir aus eigener Kraft fähig sind. Wir können nämlich mehrere Akte, auf die hin wir naturhaft angelegt sind, auch aus natürlichen Kräften hervorbringen. Bei allen Akten ist uns dies jedoch nicht möglich; denn wir besitzen auch eine *inclinatio naturalis* zum vollkommensten Liebesakt, der zur Erlangung unseres letzten Zieles, der ewigen Seligkeit führen soll. Wir können aber den Akt mit unseren bloßen, natürlichen Kräften nicht wirken und das Ziel nicht erreichen.<sup>306</sup> — Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang der Frage des *desiderium naturale* bei Scotus nachzugehen; dies würde jedoch die Grenzen unserer Untersuchung zu weit überschreiten.

## II. Was ist *dilectio meritoria*?

Gedanken, die uns aus der *Lectura prima* und der *Reportatio Parisiensis* bereits bekannt sind, finden wir hier zu Beginn des zweiten Artikels der quaestio kurz zusammengefaßt: Der verdienstliche Akt ist ein Akt, der Gott *specialiter acceptus* ist, was zugleich bedeutet, daß der den Akt wirkende Mensch würdig ist, für jenen Akt einen Lohn zu erhalten. *Specialiter acceptus* sagt Scotus hier zum Unterschied von der *acceptatio generalis*, in der Gott alles Seiende auf Grund der ihm anhaftenden Seinsgüte akzeptiert und liebt und auf sich selbst als auf das Ziel hinordnet. Den verdienstlichen Akt akzeptiert Gott *specialiter*, d. h. er ordnet ihn auf ein Gut hin, mit dem dieser Akt gerechterweise (*iuste*) zu vergelten ist.<sup>307</sup>

<sup>306</sup> Hoc secundo modo magis videtur intelligi in quaestione, quia sic procedit primum argumentum, tamen primo modo intelligendo dilectionem naturalem, illa forte continetur sub dilectione naturali secundo modo accepta, saltem ut in pluribus, quia plures actus dilectionis, ad quos naturaliter inclinamur, possumus potestate naturali elicere, licet non omnes, quia ad perfectissimum circa ultimum finem est inclinatio naturalis, licet ad illum non possit natura attingere ex se. XXVI, 203a, n. 2.

<sup>307</sup> De secundo dico, quod actus meritorius est actus a Deo specialiter acceptus, tamquam scilicet dignus praemio reddendo pro illo actu. Specialiter



Das Verdienstlichsein setzt den Akt in eine doppelte Beziehung: erstens zum akzeptierenden göttlichen Willen und zweitens zu dem Gut, auf das der akzeptierende Wille den Akt hinordnet<sup>308</sup>. Dieser zweiten Beziehung ist jene ähnlich, die beim „uti“ vorhanden ist. Uti heißt nämlich, ein obiectum volitum auf etwas anderes wie auf das Ziel hinordnen. So ordnet z. B. ein Wille, demgegenüber sich jemand verdient macht, jenen verdienstlichen Akt auf etwas anderes, nämlich auf den Lohn, hin.<sup>309</sup> Keine der beiden oben genannten Relationen, die dem Akt in seinem Verdienstlichsein zu kommen, ist jedoch eine *relatio realis*, weil nämlich keine der beiden eine reale Grundlage im Akt selbst, sondern nur im Akt des akzeptierenden Willens hat<sup>310</sup>.

Nun erklärt Scotus, auf welche Weise durch den Akt des Willens im Objekt eine *relatio rationis* zu diesem Willensakt verursacht werden kann, und führt dann die Behandlung des Verdienstaktes weiter. Er weist darauf hin, daß zwei Bedingungen erfüllt sein müssen, damit der Akt verdienstlich wird: der freie Wille und die *caritas* müssen diesen Akt zusammen hervorbringen (*duplex principium*). Kein Akt kann als verdienstlich akzeptiert werden, wenn er nicht frei in der Gewalt des Wirkenden liegt. Zurechenbarkeit für den Lohn wie auch für die Strafe gibt es nur, wenn diese Freiheit des Willens vorhanden ist. — Die zweite Be-

---

dixi (der Druck hat „dixit“; die drei Handschriften haben jedoch „dixi“; vgl. 8717, f. 79vb; 23572, f. 57rb und 26309, f. 63vb), quia omnia acceptat acceptatione generali, diligendo ea secundum bonitatem suam et ordinando ea ad seipsum, ut ad finem; sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro eo. XXVI, 205a, n. 3.

<sup>308</sup> Meritorium igitur addit supra actum duplicem relationem, unam ad voluntatem (23572, f. 57rb dazu: Divinam) ut acceptantem (das „voluntatem ut acceptam“ im Pariser Druck gibt keinen Sinn; alle drei Handschriften haben auch „acceptantem“ — vgl. a.a.O.) et aliam ad illud bonum, ad quod voluntas acceptans ipsum (der Druck hat „illud“, alle drei Handschriften jedoch den sinngemäßen, auf actus bezogenen accus. sing. masc.) ordinat. XXVI, 205a, n. 3.

<sup>309</sup> Et huic relationi secundae similis est illa, quae importatur in hoc, quod est uti. Uti enim est obiectum volitum ordinare ad aliud ut ad finem, sicut voluntas, apud quam meretur quis, actum istum meritorium ordinat ad aliud ut ad praemium. XXVI, 205a, n. 3.

<sup>310</sup> Neutra autem relatio importata per meritorium est realis, quia non competit actui ex natura alicuius realis in actu, sed tantum per actum voluntatis, quo actus acceptatur. XXVI, 205a, n. 3.

dingung für die Verdienstlichkeit des Aktes ist seine Beziehung zur forma supernaturalis, zur caritas, derentwegen die Person selbst bzw. die wirkende Potenz akzeptiert wird. Kein Akt wird nämlich als eines Lohnes würdig angenommen, wenn nicht die den Akt wirkende Potenz akzeptiert ist. Für diesen Satz beruft sich Scotus auf Gen. 4,4, wo es heißt: „Gott schaute auf Abel und auf seine Gaben.“ Zuerst schaute Gott auf Abel, so fügt Scotus hinzu, und dann auf seine Gaben; denn die Gabe eines nicht Geliebten findet kein Wohlgefallen. Es heißt ja dann auch weiter: „Auf Kain aber und auf seine Gaben schaute er nicht“.<sup>311</sup>

Wie wir gezeigt haben, hat Scotus in der Lectura prima bereits weit ausführlicher die Notwendigkeit beider Faktoren, der voluntas und der caritas, zum Zustandekommen des verdientlichen Aktes dargelegt. Beachtenswert hier im Quodlibet ist die deutliche Unterscheidung zwischen acceptatio personae und acceptatio actus und die Betonung, daß der acceptatio personae der acceptatio actus gegenüber eine gewisse Priorität zukommt.

Über die Frage, wie sich das Verhältnis des Aktes zur caritas im Hinblick auf seine Verdienstlichkeit gestaltet, sind die Meinungen geteilt. Einige sagen, daß es genügt, wenn der den Akt wirkende Mensch die caritas besitzt; denn eine Person, welche die caritas besitzt, ist specialiter von Gott geliebt, und der caritas wegen wird auch ihr Akt specialiter von Gott akzeptiert. Ein Beispiel

---

<sup>311</sup> Ulterius meritorium connotat sive quasi praeexigit in actu duplicem habitudinem eius quasi ad duplex principium. Una est ad voluntatem ut libere elicentem vel imperantem actum. Nihil enim acceptatur ut meritorium, nisi sit libere in potestate operantis; imo illud, quod est commune ad meritum et demeritum, quod potest intelligi per hoc, quod est imputabile, requirit istam habitudinem ad voluntatem ut in potestate sua habentem actum. Nihil enim imputatur (8717, f. 79vb hat „deputatur“, 23572, f. 57rb und 26309, f. 63vb haben jedoch wie der Druck „imputatur“) alicui, nec ut praemiabile, nec punibile, nisi sit in potestate eius, nec per consequens ut laudabile, vel vituperabile; laus enim quoddam (der Druck hat „quoddammodo“; alle drei Handschriften jedoch a.a.O. „quoddam“) praemium est, vituperium quidem poena. Alia autem habitudo requiritur ipsius actus ad formam supernaturalis, qua acceptatur ipsa persona vel potentia operans, quae ponitur esse gratia vel caritas. Non enim actus alicuius acceptatur ut dignus praemio, nisi persona operans sit accepta, secundum illud Genes. quarto: Respexit Deus ad Abel et ad munera eius, prius ad Abel quam ad munera, quia non placet oblatio non dilecti. Unde sequitur ibi: Ad Cain vero et ad munera eius non respexit. XXVI, 205b/206a, n. 4.

soll diese Ansicht noch bekräftigen: Wenn wir sehen, daß die Bitte des einen von jemandem angenommen, die eines anderen dagegen abgeschlagen wird, so kann man doch wohl sagen, daß in dem principium activum des Bittens bei beiden kein Unterschied zu bestehen braucht. Der Unterschied liegt dann lediglich darin, daß der erste Bittende von dem, an den die Bitte gerichtet wird, geliebt ist und der andere nicht.<sup>312</sup> Wenn dagegen geltend gemacht wird, daß ein Mensch, der die caritas besitzt, läßlich sündigen kann, ohne die caritas zu verlieren, und daß doch keineswegs diese läßliche Sünde eine verdienstliche Handlung darstellt — so können wir ergänzen —, dann antworten die Vertreter jener Meinung: Die läßliche Sünde ist kein actus acceptabilis, weil ihm eine gewisse Widersetzlichkeit anhaftet; damit aber ein Akt, dem keine solche Widersetzlichkeit anhaftet, akzeptiert wird, genügt es, daß die Person das principium acceptationis, also die caritas, besitzt.<sup>313</sup>

Dieser Verteidigung jener Lehrmeinung scheint jedoch die Tatsache der indifferenten Handlungen entgegenzustehen, die ein Mensch im Gnadenstand ausführen kann. Diese Handlungen sind nicht verdienstlich, weil sie weder actualiter noch virtualiter auf das letzte Ziel ausgerichtet sind. Sie sind aber auch nicht sündhaft, es haftet ihnen nicht jene Widersetzlichkeit an, weil der Mensch ja durch kein Gebot verpflichtet ist, alle Akte actualiter oder virtualiter auf Gott hinzuordnen.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Sed qualis requiritur habitudo actus ad caritatem ad hoc, ut sit meritorius, dubium est. Videtur enim, quod sufficit caritatem inesse ipsi operanti, quia ex quo secundum caritatem est specialiter dilectus, actus eius specialiter acceptabitur. Sicut videmus, quod supplicatio unius apud aliquem acceptatur et alterius non, licet inter eos non sit differentia in aliquo, quod sit principium activum respectu actus supplicandi, sed tantum in hoc est differentia, quod iste est specialiter dilectus ab illo, qui rogatur, et ille non. XXVI, 206a, n. 5.

<sup>313</sup> Si (der Druck hat „Sed“; die Handschriften 8717 und 26309 a.a.O. jedoch das sinnvollere „Si“) contra hoc arguitur, quia habens caritatem potest peccare venialiter, dicitur, quod ille actus non est acceptabilis, quia habet aliquid repugnans, sed ad hoc, quod actus aliquis non habens aliquid tale repugnans acceptetur, sufficit solum principium acceptationis personae (23572, f. 57vb bringt einen noch klareren Text: „... sufficit, quod solum principium acceptationis insit personae.“). XXVI, 203a, n. 5.

<sup>314</sup> Contra hoc videtur esse, quod ab habente caritatem potest aliquis actus indifferens elici, quia non apparet repugnantia, quod aliquem actum eliciat non ordinans actualiter ad finem ultimum, vel virtualiter, hoc est virtute

Man kann also sagen, so schließt Scotus den zweiten Artikel, daß es zur Verdienstlichkeit des Aktes nicht ausreicht, wenn die den Akt wirkende Person die *caritas* besitzt. Darüber hinaus ist es vielmehr erforderlich, daß der Akt jener *inclinatio* entsprechend gewirkt wird, die der innewohnenden *caritas* eigen ist. Gott, der sich allein und um seiner selbst willen liebt, kann nämlich dem Geschöpf eine gewisse gottförmige *forma* geben, derzufolge einer, der diese *forma* besitzt, specialiter geliebt und derzufolge auch sein Werk specialiter akzeptiert wird, soweit es in der Zielrichtung dieser *forma* *deiformis* liegt und deren Tendenz gemäß hervorgebracht wird.<sup>315</sup>

### III. Die Antwort auf die *quaestio*

Die beiden Begriffserklärungen haben ergeben, daß ein *actus dilectionis naturalis* rein aus den Kräften des natürlichen Willens hervorgebracht, ein *actus dilectionis meritoriae* dagegen ein von Gott als verdienstlich akzeptierter Akt ist; akzeptiert deshalb, weil die *forma supernaturalis et deiformis*, die *caritas*, an seinem Zustandekommen aktiv mitbeteiligt ist.

Es geht nun darum, die Frage zu beantworten, ob *dilectio naturalis* und *meritoria* sich *specie* unterscheiden. Die Antwort lautet<sup>316</sup>: *Dilectio naturalis* und *dilectio meritoria* unterscheiden sich nicht *specie*. Um Mißverständnisse zu vermeiden, betont Scotus aber ausdrücklich, daß mit seiner Antwort nur eine *differentia*

---

*alicuius actus immediate ordinati ad illum. Ille igitur non est meritorius, nec tamen est peccatum, quia nullo praecepto astringitur quis actualiter omnem actum suum ordinare in Deum, vel virtualiter, modo praedicto. XXVI, 206a/b, n. 5.*

<sup>315</sup> Potest igitur dici, quod ad hoc, quod actus sit meritorius, non sufficit, quod habeat secum caritatem inexistentem personae, sed ultra hoc requiritur, quod secundum inclinationem caritatis inexistentis actus eliciatur. Deus enim, qui se solum et propter seipsum diligit, potest aliquam formam deiformem dare creaturae, quam habens specialiter diligatur, et opus eius, ad quod ipsa inclinatur, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur. XXVI, 206b, n. 5.

<sup>316</sup> De tertio principali potest dici, quod actus dilectionis naturalis et meritoriae non differunt specie, et hoc loquendo de per se differentia, quam important per se ratio naturalis et ratio meritorii; non autem per accidens, de differentia scilicet aliqua concomitante, puta differentia obiectorum vel aliqua tali, intelligendo etiam de differentia actus specifica in esse naturae. XXVI, 211a, n. 6.

specifica per se ausgeschlossen sein soll, welche die ratio per se naturalis und meritoria herbeiführen. Nicht ausgeschlossen ist durch diese Antwort eine differentia specifica per accidens, die sich aus den begleitenden Umständen ergibt, etwa aus dem Unterschied zwischen den Objekten oder etwas Ähnlichem. Scotus spricht von der differentia specifica actus in esse naturae, d. h. er betrachtet den actus dilectionis naturalis wie auch den actus dilectionis meritoriae lediglich seiner Substanz und seiner Intensität nach, ohne Rücksicht auf eine Beziehung, in die der betreffende Akt gesetzt werden kann — z. B. in die Beziehung zum akzeptierenden göttlichen Willen oder zum Lohn.

Innerhalb der conclusio, die Scotus hier als Antwort an den Anfang setzt, sind zwei Aussagen zu unterscheiden. Die eine bezieht sich auf die beiden rationes formales per se naturalis und meritorii, die andere auf die absolut betrachteten Akte selbst. Zwischen den beiden rationes formales per se und auch zwischen den beiden entsprechenden Akten als solchen besteht keine differentia specifica per se. Eine differentia specifica per accidens ist jedoch möglich. Durch ein Beispiel kann man das erklären: Gottes- und Nächstenliebe, vom Objekt her gesehen, unterscheiden sich specie (per accidens). Zwischen der dilectio Dei naturalis und der dilectio Dei meritoria, absolut betrachtet, besteht aber keine differentia specifica (per se).<sup>317</sup>

Unter den Gründen, die Scotus für seine Ansicht anführt, heben wir den hervor, welchem wohl im Zusammenhang und in der Anlage der quaestio die größere Bedeutung zukommt:

Keine forma absoluta unterscheidet sich specie von einer anderen durch eine bloße Relation, sondern durch eine differentia absoluta eiusdem generis. Der Liebesakt ist nun eine forma absoluta, und das Verdienstlichsein fügt diesem Akt nur eine neue Beziehung hinzu.<sup>318</sup>

<sup>317</sup> Vgl. dazu den Kommentar in der Pariser Ausgabe XXVI, 213b ff., n. 10 f.

<sup>318</sup> Haec conclusio sic intellecta probatur sic, quia forma absoluta non distinguitur specie ab alia per solam relationem, sed per aliquam differentiam absolutam eiusdem generis, secundum illud in Praedicamentis: Diversorum generum et non subalternatim positorum diversae sunt species et differentiae; absolutum igitur non distinguitur specificae per differentiam respectivam (der Druck hat „per aliquod respectivum“; 8717 und 23572 a.a.O. jedoch „per differentiam respectivam“). Actus autem dilectionis est forma

In einem Falle kann man die Meinung gelten lassen, daß die dilectio meritoria gegenüber der dilectio naturalis eine ratio specifica besitzt: insofern nämlich die dilectio naturalis als Voraussetzung für die ratio meritorii, und die ratio meritorii als ratio specifica completiva bonitatis praecedentis, non autem specifica disparata gesehen wird<sup>319</sup>. Gemeint ist hier wiederum jene differentia specifica per accidens zwischen dilectio naturalis und meritoria, die Scotus schon am Anfang nicht ausgeschlossen haben wollte. Ratio für diese differentia per accidens ist die ratio meritorii als ratio specifica completiva bonitatis praecedentis, als eine solche also, welche die Güte des natürlichen Aktes vollendet, sie deshalb voraussetzt, und die nicht als eine ratio disparata bzw. absoluta von der ratio actus dilectionis naturalis gedacht werden kann. Wie aus der Weiterführung dieser Gedanken hervorgeht, wird durch die ratio meritorii also dem natürlichen Liebesakt nur eine bonitas oder rectitudo extrinseca hinzugefügt; denn, so heißt es im Text, die ratio meritorii ist nicht eine ratio specifica et completiva in genere moris, weil sie dem Akt nicht eine bonitas oder rectitudo intrinseca verleiht. Diese bonitas intrinseca wird nur vorausgesetzt, und die ratio meritorii besagt lediglich (über die bonitas naturalis hinaus) eine Beziehung auf den akzeptierenden Willen.<sup>320</sup>

absoluta, ut habitum est prius in quadam quaestione de hoc mota. Meritorium autem (ut dictum est) non importat nisi respectum, igitur etc. XXVI, 211b, n. 6.

<sup>319</sup> Hic uno modo posset concedi conclusio, et tunc dilectio meritoria diceretur habere quamdam rationem specificam, quam non habet aliqua dilectio naturalis, unde naturalis, licet eadem dilectio numero sit naturalis, considerata ut praesupposita rationi meritorii. Ratio igitur meritorii est ratio specifica completiva bonitatis praecedentis, non autem specifica disparata, .... XXVI, 213a, n. 8.

Nach der Handschrift 8717, f. 80ra, steht dieser Text innerhalb einer „Vacat“-Stelle, d. h. er ist zum mindesten an dieser Stelle nicht mit Sicherheit als authentisch zu betrachten.

<sup>320</sup> Aliter dicitur, quod ratio meritorii non est aliqua ratio specifica et completiva in genere moris, quia non dicit aliquam bonitatem vel rectitudinem intrinsecam actui (der Druck hat „activi“; 8717, f. 80ra dagegen „actui“; in den Handschriften 23572 und 26309 fehlt der Text), sed tantum illam praesupponit et dicit ulterius respectum ad voluntatem acceptantem. XXVI, 213a, n. 9.

Dieser Text gehört nach 8717 auch noch zur „Vacat“-Stelle.

Das Verdienstlichsein setzt nun aber nicht eine bloß — so dürfen wir wohl hier das „*praecise*“ wiedergeben — (natürliche) moralische Güte des Aktes voraus, sondern eine Güte, wie sie die *caritas* verleiht. Da die *caritas* aber eine vollkommener moralische Güte des Aktes bewirkt, so folgt, daß dem Akt, der verdienstlich ist, eine gewisse, über das Maß der bloß natürlichen moralischen Güte hinausgehende Qualität zukommt. Das Verdienstlichsein selbst aber bewirkt diese Güte nicht, setzt sie jedoch voraus.<sup>321</sup>

Diese knappen Ausführungen müssen wir im Zusammenhang mit der *distinctio* 17 des ersten Buches zu den Sentenzen, vor allem der *Lectura prima*, zu verstehen suchen. Es ist hier nichts anderes gesagt, als daß die *ratio meriti* des verdienstlichen Aktes in der *acceptatio Divina* liegt, die ihrerseits wiederum (*de potentia ordinata*) vornehmlich mit Rücksicht auf die *caritas* erfolgt, die dem Akt eine größere Vollkommenheit verleiht; eine Vollkommenheit nämlich, die über das Maß der bloß moralischen Tugendakte hinausgeht. Der Grund dafür, daß die *caritas* diese Vervollkommnung des Liebesaktes bewirkt und daß der Liebesakt vornehmlich der *caritas* wegen von Gott akzeptiert wird, liegt in der *inclinatio* der *caritas*, oder vielmehr — so können wir ergänzen — im Objekt der *caritas*, also in Gott selbst.<sup>322</sup>

Gegen die Lösung der Frage durch Scotus kann folgender Einwand erhoben werden: Die natürliche Erkenntnis Gottes und

---

<sup>321</sup> Sed si meritorium non praesupponat praecise bonitatem actus moralem, sed bonitatem, quam tribuit caritas, cum illa sit completior bonitate morali in actu, sequitur, quod actus, qui est meritorius, habet aliquam bonitatem specificam ulteriorem quam bonitatem moralem. Licet enim meritorium non importat talem bonitatem ulteriorem, tamen praexigit; ... XXVI, 213a, n. 9. Auch dieser Text gehört noch zur „*Vacat*“-Stelle. Zwischen der Vollkommenheit des Aktes, die aus der bloßen natürlichen Potenz herrührt, und der Vollkommenheit, die der Akt durch den übernatürlichen habitus empfängt, besteht nach Scotus keine *differentia specifica per se*. In diesem Sinne ist auch eine spätere Äußerung des Scotus innerhalb dieser *questio* zu verstehen: *Proprium autem potentiale non distinguitur specie a perfecto habente ultra illud potentiale propriam perfectionem* (XXVI, 220a, n. 10).

<sup>322</sup> Sed actus caritatis ultra rectitudinem, hoc est, conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet propriam bonitatem ex hoc, quod est secundum inclinationem caritatis, imo esse secundum illam inclinationem, est habere propriam bonitatem caritativam, non sic de virtutibus moralibus.

XXVI, 213b, n. 9.

Vgl. zum ganzen § 5, II.

die Erkenntnis Gottes, die aus der fides kommt, unterscheiden sich specie im Intellekt; folglich unterscheiden sich auch in gleicher Weise dilectio Dei naturalis und dilectio Dei caritativa im Affekt.<sup>323</sup>

Der Einwand stützt sich darauf, daß der Akt, der aus der fides infusa kommt, determinate veridicus ist, während der Akt aus der credulitas acquisita ex naturalibus auch falsch sein kann. Die Konsequenz des Einwandes ergibt sich daraus, daß der Akt des Intellekts dem entsprechenden Willensakt vorausgeht. Sind nun die beiden Akte des Intellekts specie voneinander verschieden, dann sind es auch die ihnen folgenden Akte des Willens<sup>324</sup>.

Demgegenüber muß nun Scotus seine Lösung verteidigen. Er sagt: Man kann von einem Akt natürlichen und übernatürlichen Glaubens sprechen. Der übernatürliche Glaubensakt wird secundum inclinationem fidei infusae hervorgebracht, während das natürliche Glauben auf Grund der Gewißheit erfolgt, die man von einem Zeugen empfing. Nun ist es aber möglich, daß jemand einen Glaubensakt hervorbringt, der sowohl auf einem Zeugnis ruht, wie auch der inclinatio fidei infusae folgt, wenn diese fides infusa vorhanden ist. Der Akt ist ein und derselbe. Und insofern dieser Glaubensakt ein natürlicher Akt ist, verhält er sich potential zu der Vollkommenheit, die er von der fides infusa empfängt<sup>325</sup>.

<sup>323</sup> Contra conclusionem, quae tenetur in solutione quaestionis, obicitur sic: Cognitio naturalis de Deo et cognitio fidei infusae sunt actus differentes specie in intellectu; igitur pari ratione dilectio naturalis et dilectio caritativa in affectu. XXVI, 219b, n. 10.

<sup>324</sup> Antecedens probatur, quia actus fidei infusae est determinate veridicus, ita quod non potest ei subesse falsum; actui autem credulitatis acquisitae ex naturalibus potest subesse falsum;... Consequentia probatur, tum per locum a simili, quia videtur esse simile de istis actibus in intellectu et de illis in voluntate; tum a causa, quia quando cognitiones praeviae differunt specie, actus voluntatis sequentes differunt specie, quia ea, quae sunt eiusdem speciei, non praexigunt per se, nisi aliqua eiusdem speciei. XXVI, 219b, n. 10.

<sup>325</sup> Ad illud antecedens potest negari loquendo (der Druck hat „aliquando“; 8717, f. 80rb, 23572, f. 58rb und 26309, f. 65ra haben jedoch „loquendo“) de actu credendi naturali et supernaturali, quia credere supernaturale est actus, ut elicitur secundum inclinationem fidei infusae; credere autem naturale est actus elicited secundum certitudinem acceptam ab aliquo testificante. Nunc autem, ut dictum est prius in quadam quaestione, simul potest quis uno (die drei Handschriften haben „immo“) et eodem actu credere et testimonio asserentis et credere secundum inclinationem fidei infusae, sine; igitur idem est actus in re, et ille, ut est naturalis, est potentialis



Auch vom *actus credendi supernaturalis* gilt, was vorher vom *actus diligendi supernaturalis* gesagt werden konnte: er unterscheidet sich vom natürlichen Glaubensakt nicht durch eine *perfectio intrinseca*, sondern nur durch eine *perfectio extrinseca*; es besteht also — dies können wir hinzufügen — auch hier keine *differentia specifica per se*, sondern nur eine *per accidens*.<sup>326</sup>

Scotus äußert sich dann noch zu der Konsequenz des Einwandes, die auf der Abhängigkeit von Intellekts- und Willensakt ruht. Diese Ausführungen können wir übergehen, da sie für unser Akzeptationsproblem nicht wichtig sind.

#### IV. Die Antwort auf das *argumentum principale*

Das *argumentum principale* behauptete: *dilectio naturalis* und *dilectio meritoria* unterscheiden sich *specie*, weil sie aus Prinzipien hervorgehen, die *specie* voneinander verschieden sind. Prinzip der *dilectio naturalis* ist der Wille, die *dilectio meritoria* dagegen wird unter Mitwirkung der *caritas* hervorgebracht.

Gegen dieses Argument zitiert Scotus zunächst eine Lehrmeinung, die uns in der *Lectura prima* als erster Lösungsversuch der Frage nach dem Zusammenwirken von *voluntas* und *caritas* zum verdienstlichen Akte begegnet ist<sup>327</sup>. Diese Ansicht besagt kurz: Der *habitus* ist nicht Ursache des Aktes seiner Substanz nach, sondern er ist nur Ursache der Art und Weise, also etwa der Leichtigkeit, Freude und Bereitwilligkeit, mit denen der Akt vollzogen wird. Zwischen diesem *modus in actu* und der Substanz des Aktes

---

ad illam perfectionem, quam recipit a fide infusa. Proprium autem potentiale non distinguitur specie a perfecto habente ultra illud potentiale propriam perfectionem. XXVI, 219b/220a, n. 10.

<sup>326</sup> Conclusio autem est certa per principium tamquam per causam suae (die drei Handschriften dazu: *per se*) certitudinis, sed per nullum istorum modorum est *actus fidei infusae certus*, sed tantummodo a quodam extrinseco. Illud enim lumen fidei infusae, quia est participatio quaedam luminis Divini, non potest inclinare intellectum, nisi in aliquod determinate verum. Certitudo ergo illa in actu est ex quadam comparatione ad quoddam extrinsecum infallibile, cui *actus ille conformatur*. Non est autem ex ipsa intrinseca perfectione *actus*, quia aequè perfectus esset, quantum ad quodlibet intrinsecum sibi, si aequè intense eliceretur praecise secundum fidem (das „finem“ des gedruckten Textes ist sinngemäß und auch allen drei Handschriften entsprechend, in „fidem“ zu korrigieren) *acquisitam*.

XXVI, 220a, n. 11.

<sup>327</sup> Vgl. § 3, I.

kann freilich eine *differentia specifica* eigener Art zugegeben werden; doch — diesen Schluß können wir hinzufügen — besteht damit noch kein Unterschied zwischen der Substanz des natürlichen und des verdienstlichen Liebesaktes.<sup>328</sup>

Wie in der *Lectura prima*, so lehnt Scotus aber auch hier diese Ansicht ab, da sie den Unterschied zwischen *habitus infusus* und *habitus acquisitus* übersieht. Ein *habitus acquisitus* verleiht dem Vollzug des Aktes eine gewisse Leichtigkeit, der *habitus infusus caritatis* tut das jedoch nicht. Wenn man sagt, ein Akt sei von der *caritas* mitgewirkt, oder er sei ein verdienstlicher Akt, so ist damit keine Aussage über die Art und Weise gemacht, in welcher der Akt hervorgebracht wurde. Das Verdienstlichsein besagt nichts anderes, als daß der betreffende Akt vom göttlichen Willen akzeptiert, auf den ihm (*de potentia ordinata!*) zukommenden Lohn hingeordnet wird. Aber auch für diese Akzeptation ist die *caritas* nicht *ratio formalis*, weil nichts Geschaffenes *ratio formalis* für eine göttliche Akzeptation sein kann.<sup>329</sup> Auf die Frage der *ratio formalis* für die *acceptatio Divina* geht Scotus hier nicht weiter ein. Aus der *Reportatio Parisiensis* wissen wir jedoch, unter welchen Einschränkungen er die *caritas* als *ratio formalis* der göttlichen Akzeptation ablehnt<sup>330</sup>.

<sup>328</sup> Ad argumentum principale dicitur, quod habitus est causa non substantiae actus sed modi in actu, et ille modus posset concedi differe specie suo modo a substantia actus, XXVI, 224a, n. 13.

Vgl. dazu auch Anm. 225.

<sup>329</sup> *Ista responsio licet videatur secundum aliquos probabilitatem habere loquendo de illo modo, quem habitus attribuit actui, cuiusmodi est delectabiliter vel faciliter vel prompte operari vel expedite, istos quidem modos vel etiam istum modum, si sint unus modus, videtur habitus acquisitus communiter tribuere actui; vel si ultra hoc dicatur, quod habitus aliquis, puta virtutis, virtuosus tribuit recte vel virtuose agere, tamen nullus istorum modorum in actu potest esse proprius caritati vel actui meritorio, quia meritorium (ut dictum est) dicit actum acceptatum voluntati Divinae in ordine ad praemium reddendum. Nunc autem nihil aliud est actum acceptari a voluntate Divina sic, quam voluntatem sic acceptare actum; nihil autem causatum potest esse ratio formalis voluntati, quod sic acceptet actum (Vgl. dazu Anm. 232 und 257 und die dazugehörigen Texte; — die drei Handschriften haben a.a.O., 26309, f. 65va, statt „acceptet actum“ „acceptatur ad actum“; die Lesart des Druckes verdient hier jedoch dem Sinne nach den Vorzug), et hoc intelligendo, ut ratio formalis medians inter potentiam et actum; igitur de caritate non videtur posse dici, quod ipsa sit principium illius modi in actu, qui modus sibi proprie correspondet. XXVI, 224a/b, n. 13.*

<sup>330</sup> Vgl. § 9.

Scotus bietet nun eine andere Erwiderung auf das *argumentum principale*: Wenn man sagt, daß die Akte sich *specie* voneinander unterscheiden, welche von *specie* voneinander verschiedenen Prinzipien hervorgebracht sind, so gilt das zunächst, insofern es sich um *principia totalia* handelt, die ihren Akten die totale Entität und und dementsprechend auch ihre Einheit und Verschiedenheit verleihen. Die Behauptung gilt außerdem, wenn es sich um *principia partialia* handelt, die *disparata* und *per se requisita* sind. Sind diese Bedingungen aber nicht erfüllt, dann sind auch die Akte nicht *specie* voneinander verschieden. Nun ist aber die *caritas* kein *principium totale* des verdienstlichen Aktes und auch kein *principium disparatum* im Hinblick auf den Willen. Die *caritas* ist vielmehr ein *principium subordinatum*, da sich ja die Potenz des *habitus* bedient und nicht umgekehrt. Außerdem ist die *caritas* weder zur Substanz noch zur Verdienstlichkeit des Aktes *per se* erforderlich. Sie wird nur — wie wir wissen — als eine gewisse Voraussetzung für die Akzeptabilität des Aktes verlangt. Voraussetzung für die Akzeptabilität ist die *caritas* jedoch nicht *necessitate ordinis essentialis causarum*, sondern nur *necessitate dispositionis* des göttlichen Willens, der festgesetzt hat, einen Akt nicht zu akzeptieren, wenn er nicht von der *caritas* mitgewirkt ist. Da also die *caritas* weder *causa totalis* noch *causa partialis disparata et per se requisita* des verdienstlichen Aktes ist, bewirkt sie auch keine *differentia specifica* (*per se*) zwischen dem übernatürlichen und dem rein natürlichen Liebesakt, der ohne die Mitwirkung der *caritas* hervorgebracht ist.<sup>331</sup>

<sup>331</sup> Potest igitur aliter dici ad argumentum, quod maior, quod actus illi differunt specie, qui eliciuntur a principiis differentibus specie, vera (der Druck hat „una“; 26309, f. 65va, 23572, f. 58va und 8717, f. 80rb bringen das sinn-gemäße „vera“) est de principiis totalibus, quia ab illis habet totaliter actus entitatem suam et per consequens unitatem suam et distinctionem. Vera est etiam de principiis partialibus, dum tamen sint principia disparata et per se requisita, inquantum disparata (8717 hat „distincta“), quia si sint subordinata, vel non per se requiratur, quod sint disparata (8717: „distincta“), non oportet, quod actus specie distinguantur. Nunc autem caritas non est principium totale actus nec disparatum (8717: „distinctum“) respectu ipsius voluntatis, sed (8717 hat statt „sed“ „ut sit“, 23572 „seu“ und 26309 „ut“; sinngemäßer erscheint hier das „sed“ des gedruckten Textes) subordinatum, quia potentiae est uti habitu, non e converso. Nec est per se requisita non solum ad substantiam actus, sed nec ad actum, inquantum

Am Schluß folgt in einer additio noch eine kurze Erklärung der Begriffe *actus imputabilis*, *actus nudus*, *actus virtuosus secundum virtutem moralem*, *actus caritativus* und *actus meritorius*. Hinweisen wollen wir auf das, was über den *actus caritativus* gesagt ist: *Actus caritativus* bedeutet, daß dem Akt eine Güte zukommt, die über die Güte des rein natürlichen Tugendaktes hinausgeht und die Voraussetzung für die Verdienstlichkeit des Aktes ist. Voraussetzung für die Verdienstlichkeit ist diese Güte nicht, weil es etwa in der Natur der Sache begründet wäre, sondern weil der akzeptierende Wille Gottes es so bestimmt hat.<sup>332</sup>

### § 15. Die Bedeutung der quaestio 17 des Quodlibet für die Akzeptationstheorie

In der quaestio 17 des Quodlibet sagt Scotus nicht so viel über die *acceptatio Divina* wie in den Sentenzenkommentaren. Außerdem wird hier infolge der Fragestellung auch nur ein bestimmter Ausschnitt des Problems behandelt. Gedanken, die in der *Lectura prima* und in der *Reportatio Parisiensis* sehr eingehend dargelegt wurden, klingen mitunter im Quodlibet nur an.

#### *I. Wiederaufnahme von Gedanken der Lectura prima und Reportatio Parisiensis im Quodlibet*

1. Gleichsam einen Auszug aus den unter Anm. 37,241 und 243 zitierten Texten stellen die Sätze dar, die unter Anm. 307 geboten

*meritorium, sed requiritur ut quoddam praeivium ad hoc, quod actus sit acceptabilis.*

*Sed nec requiritur ut tale praeivium necessitate ordinis essentialis causarum, sed tantum necessitate dispositionis illius voluntatis, quae contingenter disposuit non acceptare actum, nisi secundum istam inclinationem sit elicitus. Principium autem specie distinguens vel est per se principium illius in se et per consequens dans sibi aliquam entitatem realem, quae sit eius in se, vel saltem est principium eius secundum illud, secundum quod distinguitur specie; vel si est principium dispositive distinguens, oportet, quod per se disponat ad hoc, quod secundum ordinem essentialem causarum hoc ut distinctum causetur, nullum istorum competit actui per habitum caritatis. XXVI, 224b/225a, n. 13.*

<sup>332</sup> Tertius (= *actus caritativus*) dicit bonitatem aliquam ultra secundum (= *actum virtuosum secundum virtutem moralem*) et praeexactam ad quartum (= *actum meritorium*), non ex natura rei, sed ex dispositione voluntatis acceptantis. XXVI, 225a, n. 13.

Die Stelle steht allerdings in einem Text, der in der Handschrift 8717 den „Vacat“-Vermerk trägt.

sind, wo Scotus von der *acceptatio specialis* im Unterschied zur *acceptatio generalis* spricht.

2. Der Begriff der *acceptatio personae* ist uns schon in der *Reportatio Parisiensis* begegnet; im *Quodlibet* spricht Scotus jedoch deutlicher davon und hebt vor allem eine gewisse Priorität der *acceptatio personae* gegenüber der *acceptatio actus* hervor<sup>333</sup>.

3. Auch im *Quodlibet* ist klar ausgesprochen, daß zum verdienstlichen Akt die aktive Mitwirkung der *caritas* erforderlich ist. Das beweisen die unter Anm. 313, 314 und 315 zitierten Texte. In ihnen ist klar gesagt, daß nicht bloß die Inhärenz der *caritas* zur Verdienstlichkeit genügt, sondern daß die *caritas* aktiv an dem betreffenden Akt beteiligt sein muß. Im Text der Anm. 315 ist zwar die Aktivität der *caritas* nicht so klar ausgesprochen wie in der *Lectura prima*; aus dem Zusammenhang ist jedoch eindeutig zu ersehen, daß es auf die Aktivität der *caritas* ankommt. Scotus weist nämlich auf die Mangelhaftigkeit der indifferenten Handlungen hin, die darin besteht, daß diesen Handlungen die Ausrichtung auf das Ziel *secundum inclinationem caritatis* fehlt. Damit ist aber zugleich die Notwendigkeit der aktiven Beteiligung im Gegensatz zur bloß passiven Inhärenz der *caritas* betont.<sup>334</sup>

Wenn Scotus in dem unter Anm. 331 gebotenen Text davon spricht, daß der *caritas* dem Willen gegenüber beim verdienstlichen Akt eine untergeordnete Stellung zukommt (*sed — scil. principium — subordinatum*), so bedeutet das keinen Widerspruch zu den Ausführungen über das Kausalitätsverhältnis zwischen *voluntas* und *caritas* in der *Lectura prima*, wo Scotus im allgemeinen die Gleichberechtigung bzw. Gleichwertung beider Teilursachen gewahrt wissen will, jedoch dem Willen oder dem Liebeshabitus die größere Bedeutung zumißt, je nachdem man den Verdienstakt als Akt oder als verdienstlichen Akt betrachtet. An der erwähnten Stelle des *Quodlibet* ist von der Aktsubstanz, also vom Verdienstakt als Akt die Rede, und darum kann Scotus durchaus im Sinne seiner früheren Lehre die *caritas* hier ein *principium subordinatum* nennen.

4. Nicht so ausdrücklich wie in den beiden ersten Sentenzenkommentaren ist in der *quaestio 17* des *Quodlibet* der Gedanke

<sup>333</sup> Vgl. Anm. 311 und 312; dazu § 12, II, 3, b und Anm. 293.

<sup>334</sup> Für die *Lectura prima* vgl. § 4.

ausgesprochen, daß die caritas nur de potentia ordinata nötig ist, damit ein Akt von Gott zum ewigen Lohn akzeptiert wird<sup>335</sup>.

5. Die Frage nach der ratio formalis der göttlichen Akzeptation wird im Quodlibet berührt, jedoch nicht weiter behandelt. Die caritas wird als ratio formalis für die Akzeptation abgelehnt. Aus der Reportatio Parisiensis wissen wir, daß damit nur die caritas als ratio formalis elicitive oder auch obiectiva prima gemeint ist.<sup>336</sup>

6. Daß aber Gott die Personen und Akte vornehmlich der caritas wegen akzeptiert, wird — wie der Text unter Anm. 315 sagt — auch im Quodlibet damit begründet, daß die caritas eine forma deiformis ist und auf Gott hinneigt, der sich um seiner selbst willen liebt und darum auch die Menschen liebt und akzeptiert, welche die caritas, jene Neigung auf ihn hin, besitzen.

7. Wie in der Lectura prima, so wird auch im Quodlibet die Frage nach der ratio meriti mehrfach gestellt. Die Antwort lautet hier wie dort: ratio meriti ist die göttliche Akzeptation<sup>337</sup>, die (de potentia ordinata!) jedoch nur erfolgt, wenn der freie Wille und der Liebeshabitus am Zustandekommen des Aktes beteiligt sind.<sup>338</sup>

8. Wohl genauer als in der Lectura prima erklärt Scotus im Quodlibet den Begriff des meritorium esse, indem er sagt, daß dieses meritorium esse dem Akt eine neue doppelte Beziehung hinzufügt: zum akzeptierenden göttlichen Willen und zum Lohn, auf den hin der Akt akzeptiert wird<sup>339</sup>.

## *II. Die besondere Bedeutung der quaestio 17 des Quodlibet für die Akzeptationslehre*

Die Lectura prima hatte uns die Frage aufgegeben: Ist die acceptatio Divina nach der Meinung des Duns Scotus die ratio meriti des verdienstlichen Aktes? Im Anschluß an diese Frage hatten wir dann bemerkt: Die Beantwortung dieser Frage wird zeigen, ob die Begnadigung des Menschen nur in dem Erweis göttlichen Wohlgefallens besteht, oder ob sie auch eine seinsmäßige Veränderung in der Seele des Menschen bedeutet; ob ein actus a Deo acceptus

<sup>335</sup> Vgl. die Texte in Anm. 331 und 332.

<sup>336</sup> Vgl. Anm. 329 und für die Rep. Par. § 9, II.

<sup>337</sup> Vgl. die Texte in Anm. 308, 318 und 320.

<sup>338</sup> Vgl. Anm. 311, 331 und 332.

<sup>339</sup> Vgl. Anm. 308.

sich seinsmäßig von einem *actus non acceptus* unterscheidet oder nicht.<sup>340</sup> Aus den Texten der *Lectura prima* hatte sich ergeben, daß Scotus zwischen Verdienstlichsein und Begnadetsein unterscheidet. Und wir wissen: *ratio meriti* ist die *acceptatio Divina*; diese wiederum erfolgt *de potentia ordinata* nur, wenn die *caritas* der Seele des zu Akzeptierenden inhäriert bzw. an seinem Akt aktiv mitbeteiligt ist. Die Reihenfolge von oben nach unten heißt also gewissermaßen: *meritum — acceptatio — caritas*. Diese Reihenfolge gilt auch in der *Reportatio Parisiensis* und ebenso im *Quodlibet*. Die Fragestellung im *Quodlibet* weist uns jedoch schon darauf hin, daß Scotus hier über die *Reportatio Parisiensis* hinaus ein neues Teilproblem ausdrücklich behandelt, das in der *Lectura prima* schon aufgeworfen war. Es ist die Frage nach dem Unterschied zwischen dem natürlichen und dem verdienstlichen Akt, die Frage, ob sich der verdienstliche Akt vom natürlichen seinsmäßig unterscheidet.

Die Antwort, die Scotus auf diese Frage gibt, können wir folgendermaßen zusammenfassen:

1. Zwischen dem Verdienstlichsein und dem Natürlichsein des Aktes an sich besteht keine *differentia specifica per se*; denn das Verdienstlichsein selbst fügt dem Akt lediglich eine neue doppelte Beziehung hinzu: zum akzeptierenden göttlichen Willen und zum Lohn, d. h. zu dem Gut, auf das der akzeptierende Wille den Akt hinordnet. Diese neue Beziehung ist jedoch keine *relatio realis*, weil sie nur in dem Akt des göttlichen Willens ihren Grund hat, durch den der betreffende Akt als verdienstlich akzeptiert wird, und weil sie nicht etwa *ex natura alicuius realis in actu* stammt. Es entspricht dieser neuen Beziehung also auf seiten des verdienstlichen Aktes keine reale Bestimmtheit. Infolgedessen ist der verdienstliche Akt vom natürlichen durch keine *differentia specifica per se* verschieden, und der Übergang vom natürlichen zum verdienstlichen Akt bedeutet keine *mutatio realis*.<sup>341</sup>

Wie wir wissen, wurde die spezifische Verschiedenheit des natürlichen vom verdienstlichen Akt damit begründet, daß beide aus *specie* voneinander verschiedenen Prinzipien hervorgehen. Diese Begründung lehnt Scotus ab, weil die *caritas* weder *principium totale* noch *principium partiale disparatum respectu voluntatis* für

<sup>340</sup> Vgl. § 5, II.

<sup>341</sup> Vgl. Anm. 308 und 310.

den verdienstlichen Akt als Akt ist; sie ist vielmehr nur *principium partiale subordinatum*. Die *caritas* ist auch nicht *principium partiale per se requisitum* für den Akt als Akt, ja nicht einmal für die Verdienstlichkeit des Aktes. *De potentia absoluta* könnte der Akt auch ohne Mitwirkung der *caritas* verdienstlich sein. Die *caritas* ist nur *necessitate dispositionis* des göttlichen Willens als Voraussetzung für die Akzeptabilität des Aktes als eines verdienstlichen Aktes erfordert. Als solches Prinzip des Aktes bewirkt die *caritas* aber keine *differentia specifica per se* und verleiht dem Akt auch keine (neue) reale Entität.<sup>342</sup>

Wollte man nun aber Duns Scotus den Vorwurf machen, daß er durch diese Ansichten, die wir eben entwickelt haben, den Begriff der Rechtfertigung oder der Begnadigung ausgehöhlt und entleert habe, so wäre das unbegründet, und Scotus wäre mißverstanden. Scotus macht nämlich (mit Ausnahme der einen Bemerkung am Schluß des unter Anm. 331 zitierten Textes) in dem eben Dargelegten keine Aussagen über den Seinsgehalt des verdienstlichen oder gnadenhaften Aktes im Vergleich zum rein natürlichen Akt, sondern er spricht hier nur über das Wesen der Verdienstlichkeit. Dieses aber, so sagt Scotus, liegt in der *acceptatio Divina*, da Gott auch durch die *caritas* nicht genötigt wird, für einen durch sie informierten Akt das ewige Leben zu verleihen. Verdienstlichsein und Begnadetsein sind, wie schon gesagt, zwei verschiedene Sachverhalte.

2. Neben den Aussagen über das Wesen der Verdienstlichkeit der Akte finden wir aber auch solche über den seinsmäßigen Gehalt des von der *caritas* informierten Aktes gegenüber dem rein natürlichen Akt.

a) Zunächst müssen wir klar herausstellen: Die *caritas* verleiht dem Akt keine neue reale Entität. Dies ist in dem unter Anmerkung 331 zitierten Text unmißverständlich gesagt und begründet. Eine *differentia specifica per se*, eine *distinctio realis* zwischen beiden Akten ist also nicht vorhanden.

b) Wenn aber auch die *perfectio* des natürlichen Aktes *per se* keine andere ist als die *perfectio* des von der *caritas* informierten Aktes, so ist sie doch eine andere *perfectio per accidens*. Im unter Anm. 322 zitierten Text heißt es klar: Der Akt der *caritas* besitzt über die natürliche *rectitudo* hinaus eine eigene Güte, die

<sup>342</sup> Vgl. Anm. 331.



von der *inclinatio caritatis* (nämlich zu ihrem Objekt, Gott) herührt. Denselben Gedanken bringt auch noch das Ende der *quaestio*<sup>343</sup>.

Im dritten Artikel der *quaestio* sind die Gedanken des Duns Scotus kurz zusammengefaßt<sup>344</sup>: Das Verdienstlichsein des Aktes setzt im Akt nicht bloß (natürlich-) moralische Güte voraus, sondern eine Güte, wie sie die *caritas* verleiht und die vollkommener ist als jene bloß natürliche Güte. Das Verdienstlichsein führt jedoch diese höhere Güte des Aktes nicht erst herbei, sondern setzt sie voraus.

Abschließend dürfen wir sagen, daß uns auch die *quaestio* 17 des *Quodlibet* im Vergleich zur *Lectura prima* und *Reportatio Parisiensis* eine Erweiterung bzw. Ergänzung der Akzeptationslehre brachte. Die Frage, ob und wie sich der akzeptierte Akt seinsmäßig vom rein natürlichen Akt unterscheidet, war schon in der *Lectura prima* berührt<sup>345</sup>, sie erfuhr jedoch erst im *Quodlibet* ihre eingehende Behandlung.

#### 4. Kapitel

### Die *Ordinatio*

#### Vorbemerkungen

Das große theologische Hauptwerk des Duns Scotus ist die *Ordinatio*. Sie wurde lange Zeit für die Ausgabe der Oxforder Vorlesungen gehalten, und darum wurde das Werk auch im allgemeinen „*Opus Oxoniense*“ genannt. Wie die Scotusforschung jedoch nachgewiesen hat, handelt es sich hier nicht um die Niederschrift einer Vorlesung, sondern um ein von Scotus selbst von vornherein für die Herausgabe bestimmtes Werk<sup>346</sup>. Fr. Pelster führt als sicheres Ergebnis seiner Untersuchungen an, daß die *Ordinatio* nicht vor, sondern zeitlich nach den Pariser Sentenzenvorlesungen anzusetzen ist<sup>347</sup>. Nach C. Balic ist die *Ordinatio*, wie sie jetzt vor

<sup>343</sup> Vgl. Anm. 332.

<sup>344</sup> Vgl. Anm. 321 und auch 332.

<sup>345</sup> Vgl. § 5, II.

<sup>346</sup> Vgl. Heynck, V., *Zwanzig Jahre Skotusforschung* (1920–1940), FrSt 31 (1949) 177.

<sup>347</sup> Pelster, Fr., *Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?* Greg 27 (1946) 220 ff.

uns liegt, eine Kombination aus mehreren Teilstücken<sup>348</sup>. Den Grundstock bildet die *Ordinatio Scoti*, der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, wie er unmittelbar von Scotus selber stammt. Die übrigen Elemente sind teils Anmerkungen der Schüler, teils Zusätze der Herausgeber.

Von der *Ordinatio* haben wir über 80 Handschriften, mehrere davon aus den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts. Sie sind sehr sorgfältig abgeschrieben, wie es scheint, mitunter eigenhändig verbessert, aber auch mit Anmerkungen versehen, die nicht von Scotus selber stammen. Zur genaueren Orientierung über den Stand der Erforschung dieses literarkritischen und literarhistorischen Problems kann in unserem Zusammenhang auf die *Disquisitio historico-critica* zur neuen Scotusausgabe hingewiesen werden<sup>349</sup>. Uns kommt es vor allem darauf an festzustellen, daß die *Ordinatio* als theologisches Hauptwerk gewissermaßen am Ende steht und einen gewissen Abschluß der Lehre des Duns Scotus bietet.

Scotus hatte nicht Zeit, das Werk fertigzustellen. Manche *quaestiones* sind Nachträge und fehlen darum auch in manchen Handschriften. Verschiedene Zusätze sind aus den *Additiones Magnae* entnommen. In der *Disquisitio historico-critica* zur neuen Scotusausgabe wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß in den Handschriften mehrfach Stellen freigelassen waren, die dann von anderen mehr oder weniger gut bzw. schlecht ausgefüllt wurden<sup>350</sup>. Besondere Beachtung erfordern die sogenannten *Vacat-* und *Extra-* Stellen. Die *Vacat-* Stellen sind nach Balic in einer Rekonstruktion stets auszulassen. Bei den *Extra-* Stellen sind die „*extra de manu Ioannis*“ von den einfachen *Extra-* Stellen zu unterscheiden. Erstere sind wichtig, letztere unsicher<sup>351</sup>. J. Klein bringt einige Hinweise,

Die Reihenfolge: *Lectura prima*, „*Opus Oxoniense*“ und *Reportatio Parisiensis*, wie sie J. Auer (*Die Entwicklung der Gnadenlehre... II*, 160, Anm. 27 und S. 161) voraussetzen scheint, kann wohl nach den neuesten Ergebnissen der historischen Scotusforschung nicht mehr aufrecht erhalten werden.

<sup>348</sup> Balic, Ch., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences*. Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 1. Louvain 1927.

<sup>349</sup> *Ioannis Duns Scoti: Opera Omnia* (Civ. Vatic. 1950) I, 140\*–144\*.

<sup>350</sup> A. a. O. I, 172\*–175\*.

<sup>351</sup> Balic, C., *Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des Johannes Duns Scotus in Vergangenheit und Gegenwart*, *WissWeish* 2 (1935) 151.

woran in der *Ordinatio* Einfügungen anderer und solche von Scotus selbst, die er aber nicht mehr aufrecht erhalten wollte, zu erkennen sind. Danach sind folgende Stellen auszulassen: *Scotus cancellat — vacat — vacat in libro Duns — non est in libro Duns — illa, quae habent lineam rectam protractam, non sunt in libro Scoti.*<sup>352</sup>

Zur Textgestalt der *distinctio 17* des I. Buches finden wir in der *Disquisitio historico-critica* der neuen Scotusausgabe folgende Bemerkung des Codex Sigma, f. 62vb zitiert: „*Ista quaestio secundum Ordinationem est multum detruncta, et in medio et in fine*“<sup>353</sup>.

Für die Behandlung der *distinctio 17* des I. Buches der *Ordinatio* dient der 1893 bei Vivès in Paris gedruckte Text als Grundlage, obwohl, textkritisch beurteilt, die Ausgabe von Garcia in gewisser Hinsicht den Vorzug verdient. Die Pariser Ausgabe wurde gewählt, weil die Unterschiede nicht so sehr bedeutend sind, weil die Pariser Ausgabe wohl die verbreitetste ist und weil ohnehin zur textkritischen Sicherung noch fünf weitere Druckausgaben und fünf Handschriften, darunter die bedeutendste, nämlich die von Assisi, zum Vergleich herangezogen werden konnten. Wir wollen sie im einzelnen zugleich mit den jeweiligen Abkürzungen angeben, unter denen sie der Einfachheit halber später zitiert werden:

Handschriften:

Assisi, Bibl. Commun., cod. 137, f. 63 vb—70 vb (Ass);

Danzig, Stadtbibliothek, cod. 1968, f. 85 vb—93 vb (D);

Wien, Nationalbibliothek, cod. Lat. 1423, f. 70 rb—76 rb (W);

München, Staatsbibliothek, cod. Lat. 42, f. 192 vb—200 vb (M1);

München, Staatsbibliothek, cod. Lat. 18 332, f. 57 vb—64 rb (M2).

Druckausgaben:

Venedig 1490, besorgt durch Gratianus Brixianus (VG);

Venedig 1580, besorgt durch Salvator Bartolucius (VS);

Venedig 1617, besorgt durch Paulinus Berti Lucensis O.E.S.A. (VP);

Antwerpen 1620, besorgt durch Hugo Cavellus (A);

Quaracchi 1912, besorgt durch Garcia (Q).

Die *distinctio 17* des ersten Buches der *Ordinatio* ist in sechs *quaestiones* gegliedert. Die einzelnen Handschriften und Drucke

<sup>352</sup> Klein, J., Bemerkungen zur kommenden Skotusausgabe, *FrSt* 26 (1939) 66.

<sup>353</sup> I, 174\*. — Vgl. zum ganzen Abschnitt auch: Pelster, Fr., Zur Scotus-Forschung, *ThRev* 28 (1929) 145 ff.

stimmen in Quästionenzahl und Überschriften im allgemeinen überein. Q nimmt die quaestiones 1—3 in einer zusammen, wie es übri- gens auch in der Lectura prima der Fall gewesen und sachlich durchaus berechtigt ist, da die drei ersten quaestiones inhaltlich häufig ineinandergreifen.

Die Fragen lauten im einzelnen:

1. *Utrum necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili.*

2. *Utrum habitus sit principium respectu actus.*

3. *An habitus moralis inquantum virtus sit aliquo modo principium activum respectu bonitatis in actu.*<sup>354</sup>

4. *Utrum tota caritas praeexistens corrumpatur, cum nova inducitur, ita quod nulla realitas eadem numero maneat in caritate maiori et minori.*

5. *Utrum illud positivum caritatis praeexistens, quod manet in augmento, sit tota essentia caritatis intensae.*

6. *Utrum caritas augeatur per extractionem partis novae de potentia ad actum.*<sup>355</sup>

In der Lectura prima von Oxford waren die quaestiones 1—3 in einer, der ersten quaestio, zusammengefaßt; die zweite quaestio der Lectura prima entspricht der vierten der Ordinatio, die dritte der fünften, die vierte der sechsten. Die fünfte quaestio der Lectura prima ist in der Ordinatio nicht eigens behandelt, sie fand aber ihr Gegenstück in der sechsten quaestio der Reportatio Parisiensis. Die Reportatio wiederum nimmt die ersten drei quaesti-

<sup>354</sup> P (d. h. die in Paris bei Vivès gedruckte Ausgabe) hat fälschlich „alio modo“ statt „aliquo modo“. Für „aliquo modo“ vgl. Ass, f. 64vb; D, f. 87rb und W, f. 71rb.

<sup>355</sup> Vgl. zum ganzen:

P X: 39b, 41b, 54a, 101b, 114b, 122b.

Ass: ff. 63vb, 64ra, 64vb, 68va, 69vb, 70va.

Im Wortlaut der Überschriften stimmt der Pariser Druck mit der Handschrift von Assisi mitunter nicht ganz überein; die Abweichungen sind jedoch unwesentlich.

D: ff. 85vb, 87rb, 92ra, 93ra, 93vb.

W: ff. 70rb, 71rb, 75ra, 75va—q. 6 fehlt.

M1: ff. 192vb, 193ra, 194rb, 199rb, 200ra—q. 6 fehlt.

M2: ff. 57vb, 58ra, 58vb, 62vb, 63va—q. 6 fehlt.

VG: ff. 103ra, 103rb, 104va, 108vb, 109va; q. 6 fehlt, dafür folgt auf q. 5 eine Art Zusammenfassung der ganzen distinctio.

VS: 516b, 517b, 524b, 551b, 563a, 568a. VS bringt lange Erweiterungen in q.

ones der Ordinatio — allerdings in inhaltlich geringerem Umfang — in zwei quaestiones zusammen. Die dritte quaestio der Pariser Vorlesung entspricht der vierten der Ordinatio, die vierte der fünften, die fünfte der sechsten, die sechste hat in der Ordinatio kein eigenes Gegenstück; dafür aber, wie schon erwähnt, in der Lectura prima. Die quaestio 7 der Reportatio behandelt den beiden anderen Sentenzenkommentaren gegenüber gesondert das Problem der diminutio caritatis. Schematisch dargestellt sieht das so aus:

Lect. pr.	Rep. Par.	Ord.
	I	I
I	II	II
		III
II	III	IV
III	IV	V
IV	V	VI
V	VI	
	VII	

Für das Akzeptationsproblem kommen nur die ersten drei quaestiones der Ordinatio I, 17 in Betracht. Wir hatten schon erwähnt, daß sie inhaltlich eng zusammengehören; sie greifen z. B. mit ihren Argumenten und Gegenargumenten ineinander. Wir wollen sie darum auch in der Darstellung als eine Einheit behandeln.

In der Lectura prima und auch in der Reportatio Parisiensis ging es im Grunde von vornherein um den actus caritate formatus. In der Ordinatio dagegen handelt Scotus zunächst fast nur vom rein natürlichen Akt, seiner moralischen Güte und dem Verhältnis von potentia und habitus beim Zustandekommen des Aktes. Die Fragen, die uns interessieren, kommen in der Hauptsache erst im zweiten Teil der dritten quaestio zur Sprache. Außerdem begegnen uns viele Gedanken, Argumente und Gegenargumente, die uns bereits von den beiden ersten Sentenzenkommentaren her be-

3, die Anfänge der quaestiones sind im Druck nicht immer deutlich hervorgehoben.

VP: 789, 791, 801, 858, 865. VP bringt eine zweite Fassung der q. 4 (848). A: 246a, 247a, 250b, 263a, 267a, 269a.

Q: 784, 833, 844, 852. Q bringt für q. 4 zwei Redaktionen, die Überschrift von q. 5 ist ausführlicher als in den anderen Texten und stimmt hierin mit W überein.

kannt sind. Um Wiederholungen und unnötige Ausführlichkeit zu vermeiden, soll zunächst eine kurze Übersicht über den Teil der drei quaestiones gegeben werden, in dem Scotus noch nicht auf die Akzeptationslehre zu sprechen kommt; den einschlägigen Abschnitt der dritten quaestio wollen wir dann ausführlich behandeln.

## A. Die Ausführungen des Duns Scotus vor der Behandlung des Akzeptationsproblems

### § 16. Die Hauptfrage:

*Utrum necesse sit ponere caritatem formaliter inhaerentem naturae beatificabili*<sup>356</sup>

Die Hauptfrage, die im Anschluß an den Lombarden in der *distinctio* 17 des ersten Sentenzenbuches zu beantworten ist, ist die Frage, ob ein geschaffener Liebeshabitus zur Rechtfertigung des Sünders und seiner Werke nötig ist, oder ob der Heilige Geist selbst unmittelbar in der Seele des Menschen wohnt, liebt und wirkt. Diese Frage setzt Scotus auch an den Anfang der *distinctio* 17 des ersten Buches der *Ordinatio*. Er führt hier jedoch nur die Argumente gegen und für die Notwendigkeit eines geschaffenen Liebeshabitus an, ohne in der quaestio 1 das Problem selbst zu behandeln und zu lösen; das *corpus* der quaestio fehlt. Die Argumente gegen die Ansicht, daß man einen geschaffenen Liebeshabitus annehmen muß, finden wir auch in der *Lectura prima*; das Argument für die genannte Ansicht entspricht dem ersten argumentum „contra“ (d. i. quod sic) in der *Lectura prima*.<sup>357</sup>

### § 17. Die zweite quaestio:

*Utrum habitus sit principium activum respectu actus*

Die Beteiligung des habitus am Zustandekommen des Aktes steht hier zur Frage. Zu beachten ist, daß Scotus in dieser quaestio hauptsächlich vom habitus im allgemeinen und nicht vom habitus supernaturalis spricht.

<sup>356</sup> Überschrift der q. 1.

<sup>357</sup> Vgl. P X, 39b—41a (n. 1—2) mit *Lect. prima*, Wien 1449, f. 50vb—51ra.

## I. Die *argumenta principalia*

Für die Ansicht, daß der habitus aktiv beim Hervorbringen des Aktes beteiligt ist, werden fünf Argumente genannt; das erste geht wie das fünfte, das Scotus in der *Lectura prima ex parte habitus* für die „*opinio Magistri*“ erwähnt hatte, von dem Satz aus: *habitus est, quo habens utitur, cum voluerit*<sup>358</sup>. Das zweite Argument arbeitet mit dem Gedanken, daß der habitus dem Akt die *delectabilitas, facilitas, expeditio* und *promptitudo* verleiht. Etwas Ähnliches fanden wir auch im ersten Beweisgrund (*ex parte habitus*), der *Lectura prima* für die dem Magister zugeschriebene Lehre<sup>359</sup>.

Den fünf Argumenten für die Aktivität des habitus folgen vier gegen die Aktivität<sup>360</sup>.

## II. Die *Beantwortung der Frage*

Scotus entwickelt drei verschiedene Ansichten, welche die Frage zu beantworten suchen, ob der habitus aktives Prinzip hinsichtlich des Aktes ist.

### 1. Der erste Lösungsversuch<sup>361</sup>

Wir kennen die erste Lehrmeinung bereits aus der *Lectura prima*, und Scotus hat ihren ersten Teil auch als ungenügende Antwort in seiner Erwiderung auf das *argumentum principale* im *Quodlibet* genannt<sup>362</sup>. Der erste Lösungsversuch macht zwei Aussagen: eine über das Verhältnis von *potentia* und *habitus naturalis acquisitus* und eine andere über das von *potentia* und *habitus supernaturalis infusus*. Bei den natürlichen Akten stammt der Akt selbst aus der Potenz, der *modus in actu*, die *expeditio actus* dagegen aus dem *habitus acquisitus*. Der *habitus supernaturalis* bedeutet jedoch eine *perfectio naturae praesuppositae* in isto esse. Diesem vervollkommenen esse entspricht dann auch die *actio*; d. h. der *habitus supernaturalis* verleiht der Potenz esse und *agere supernaturale* und ist infolgedessen Prinzip, und zwar alleiniges Prinzip des übernatürlichen Aktes.

<sup>358</sup> P X, 41b, n. 1 f.; vgl. dazu *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 51ra.

<sup>359</sup> Wien 1449, f. 51ra.

<sup>360</sup> P X, 42b, n. 3.

<sup>361</sup> P X, 43a—44b, n. 4 f.

<sup>362</sup> Vgl. § 3, I; zum *Quodlibet* vgl. P XXVI, 224a, n. 13.

Gegen diese Meinung stehen fünf Gründe, die Scotus im wesentlichen auch schon in der *Lectura prima* geltend gemacht hat<sup>363</sup>.

## 2. Der zweite Lösungsversuch<sup>364</sup>

Auch die zweite Ansicht zur Beantwortung der Frage nach der Beteiligung des habitus am Zustandekommen des Aktes ist uns aus der *Lectura prima* bekannt<sup>365</sup>. Sie sagt, daß der Akt seiner Substanz nach aus der Potenz, seiner Intensität nach aber aus dem habitus kommt. Zwischen habitus acquisitus und habitus infusus wird hier nicht unterschieden. Die vier Gründe, die Scotus gegen diese Lehrmeinung vorbringt, entsprechen ihren Grundgedanken und auch der Reihenfolge nach denen der *Lectura prima*.

## 3. Der dritte Lösungsversuch<sup>366</sup>

a) Die dritte Lehrmeinung betrachtet potentia und habitus als causae partiales, die zusammen einen vollkommenen Akt hervorbringen, während die Potenz allein nur zu einem unvollkommenen Akte fähig ist, wie er der generatio habitus vorausgeht<sup>367</sup>. Zu beachten ist wiederum, daß hier vom natürlichen und nicht vom verdienstlichen Akt, und nicht vom habitus supernaturalis, sondern nur vom habitus im allgemeinen die Rede ist. Deshalb unterscheidet sich die Problematik hier auch von der Problematik in der *Lectura prima*. Wie in § 3, III und § 4 gezeigt wurde, ergaben sich in der Oxfordter Vorlesung für diese dritte Lehrmeinung zwei Möglichkeiten: den beiden Teilursachen konnte man ein Zweifaches in der Wirkung zuschreiben; d. h. der natürlichen Potenz den Akt selbst und dem übernatürlichen habitus das Verdienstlichsein, oder beiden zusammen den einen verdienstlichen Akt.

<sup>363</sup> P X, 43b—44b, n. 4b—5. Vgl. dazu *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 51vb und § 3, I.

Die Argumente gegen den ersten Lösungsversuch in der *Lectura prima* und in der *Ordinatio* entsprechen sich folgendermaßen:

<i>Lectura prima</i>	<i>Ordinatio</i>
1	1
2	2
3	3
5	4
4	5

<sup>364</sup> P X, 45b—46b, n. 6 f.

<sup>365</sup> Vgl. *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 51vb—52ra; dazu § 3, II.

<sup>366</sup> P X, 48a—49a, n. 8 f.

<sup>367</sup> P X, 48a/b, n. 8.



Auf die Frage, wie sie in der *Ordinatio* gestellt ist, in welcher Ordnung *causae partiales* zueinander stehen, sind zwei Antworten möglich. Man kann sagen, daß dem *habitus* die Priorität zukommt, da er die Potenz determiniert; man kann aber auch der Potenz den Vorzug geben, da sie sich des *habitus* bedient. Für die zweite Möglichkeit nennt Scotus fünf Gründe. Auf diese Argumente hin gibt er zu, daß der Potenz dem *habitus* gegenüber die Priorität zukommt, daß die Potenz den *habitus* nicht absolut zum Handeln benötigt, daß sie jedoch bei gleicher Kraftanwendung von ihrer Seite aus mit dem *habitus* zusammen einen vollkommeneren und intensiveren Akt zustande bringt als ohne *habitus*. Scotus betont auch noch ausdrücklich, daß die Potenz nicht etwa Ursache der Intensität des Aktes ist, sondern daß beide Teilursachen zusammen einen vollkommeneren Akt hervorbringen, als es der einen Teilursache allein gelingen würde<sup>368</sup>.

b) Fünf Gründe werden gegen den dritten Lösungsversuch vorgebracht<sup>369</sup>, und wer sie gelten läßt, kann daraus die Folgerung ziehen, daß dem *habitus* jede Aktivität beim Zustandekommen des Aktes abzusprechen ist<sup>370</sup>.

In der *Lectura prima* behandelte der dritte Lösungsversuch ebenfalls das Problem der *causae partiales*<sup>371</sup>. Die Ausführungen unterscheiden sich jedoch dadurch, daß in der *Lectura prima* von vornherein mit dem *habitus* der Liebeshabitus gemeint war, der beim verdienstlichen Akt mitwirkt, während in der *Ordinatio* ganz allgemein das Verhältnis zwischen Potenz und natürlichem *habitus* im natürlichen Akt erörtert wird. Die *Ordinatio* bietet deshalb selbstverständlich weithin andere Argumente und neue Gedanken im Vergleich zur Oxforder Vorlesung. Da sie aber für die Fragen um die *acceptatio Divina* nicht unmittelbar von Bedeutung sind, können wir darauf verzichten, sie ausführlich darzustellen.

<sup>368</sup> P X, 48b - 49a, n. 8 f.

<sup>369</sup> P X, 50a - 51a, n. 10 f.

<sup>370</sup> P X, 51a - 52b, n. 12.

<sup>371</sup> Vgl. Wien 1449, f. 52ra b und dazu § 3, III.

## § 18. Die dritte quaestio:

An habitus moralis in quantum virtus sit aliquo modo principium activum respectu bonitatis in actu

### I. Die argumenta principalia<sup>372</sup>

Die Fragestellung umschreibt nun einen engeren Bereich als vorhin. In der zweiten quaestio ging es um die Beteiligung des habitus bei der Hervorbringung des Aktes schlechthin; jetzt ist gefragt, ob der habitus moralis als eine virtus auf irgendeine Weise aktives Prinzip der Güte des Aktes ist.

Vier Argumente für die Aktivität des habitus moralis als virtus werden erwähnt. Der auf Wadding zurückgehende Pariser Text nennt noch zwei weitere mit dem Vermerk, daß sie additiones seien<sup>373</sup>. Das vierte Argument stützt sich auf Aristoteles und ist uns in der Lectura prima schon begegnet<sup>374</sup>. Zwei rationes stehen gegen die Aktivität des habitus moralis als virtus.

### II. Die moralische Güte des Aktes und ihr aktives Prinzip

Die Schönheit ist keine qualitas absoluta an einem schönen Körper, sondern sie ist ein harmonisches Zusammensein aller Eigenschaften, die einem solchen Körper zukommen, wie etwa Größe, Gestalt und Farbe. Ebenso ist auch die moralische Güte eine gewisse Schönheit jenes Aktes, die in seiner rechten Proportioniertheit zu allem besteht, wozu der Akt proportioniert sein muß: zur Potenz, zum Objekt, zur Zeit, zum Zweck, zum Ort, zur Art und Weise und vor allem zur ratio recta. Auf die convenientia, die conformitas actus ad rationem rectam kommt es vor allem an; ist sie vorhanden, dann ist der Akt gut; ist sie nicht gegeben, dann ist der Akt nicht gut, auch wenn alle anderen Bedingungen erfüllt sind. Die ratio recta ist so wichtig, weil sie die Proportioniertheit zu allem anderen angibt<sup>375</sup>.

<sup>372</sup> P X, 54b—55a, n. 1 f.

<sup>373</sup> Ebenso bringen VS, 524b/525a, VP, 802 und A, 250b/251a die beiden Argumente mit dem Vermerk „Additio“; in Ass, D, W, M1 und M2 und auch in Q fehlen die Texte.

<sup>374</sup> Vgl. Wien 1449, f. 52ra und § 3, III; dazu die Anm. 108.

<sup>375</sup> Quantum ad istum articulum dici potest, quod sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium

Was Scotus hier über die *bonitas moralis in actu* sagt, entspricht dem, was er vor allem im *Quodlibet* über das Wesen des verdienstlichen Aktes gesagt hat. Hier wie dort ist es keine neue, absolute Entität, die zum bloßen Akt hinzukommt, sondern es handelt sich in beiden Fällen um eine Relation. Wie aus § 14, II erhellt, besteht das Verdienstlichsein des Aktes in seiner Beziehung auf den akzeptierenden göttlichen Willen und den Lohn; und in der *Ordinatio* wird das Gutsein des Aktes in seiner Beziehung zur *ratio recta* und ihrem dictamen gesehen.

Die *bonitas moralis* hat kein eigenes aktives Prinzip, wie auch irgendeine (andere bloße) Beziehung kein eigenes aktives Prinzip hat, da ja die Beziehung auf gesetzte Endglieder erfolgt, und zwar so, wie es in der Natur dieser Endglieder begründet ist. Es ist nämlich unmöglich, einen Akt und die *ratio recta* im Sein zu setzen, ohne daß sich in dem Akt eine solche Beziehung zur *ratio recta* ergibt. Diese Beziehung, die mit Notwendigkeit auf die Endglieder hin erfolgt, hat keine von diesen Endgliedern verschiedene causa (*efficiens*).<sup>376</sup>

Die *bonitas moralis* ist also ein akzidentelles Verhältnis des Aktes, und es ist nicht nötig, irgendeinen *habitus* als eigenes aktives Prinzip für die *bonitas moralis* anzunehmen, es sei denn, inso-

*convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figurae et coloris, et aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus et ad invicem; ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad obiectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum, et hoc specialiter, ut ista dicantur a recta ratione debere convenire actui; ita quod pro omnibus possumus dicere, quod convenientia actus ad rationem rectam, est qua posita, actus est bonus, qua non posita, quibuscumque aliis conveniat, non est bonus; quia quantumcumque actus sit circa obiectum quaecumque, si non sit secundum rationem rectam in operante, puta si ille non habeat rectam rationem in operando, non est bonus actus; principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis illius actus est bonitas moralis actus.*

P X, 55a/b, n. 3.

<sup>376</sup> *Haec autem bonitas nullum habet principium proprium activum, sicut nec aliquis respectus, maxime cum ille respectus consequatur extrema posita ex natura extremorum; impossibile enim est actum aliquem poni in esse et rationem rectam in esse, quin ex natura extremorum consequatur in actu talis conformitas ad rationem rectam; relatio autem consequens extrema necessario non habet causam propriam aliam ab extremis.* P X, 55b, n. 3.

fern der habitus aktives Prinzip im Hinblick auf die Substanz des Aktes ist, der dazu bestimmt ist, dem Urteilspruch der Klugheit zu entsprechen, und zu dem der habitus aus seiner Natur heraus hinneigt. Infolgedessen neigt der habitus nämlich auch zu dem Akt hin, welcher der ratio recta konform ist, sofern der Wirkende die ratio recta besitzt.<sup>377</sup>

Was aber von der bonitas moralis des Aktes gilt, das gilt in entsprechender Weise auch vom habitus: die virtus moralis verleiht dem habitus als forma de genere qualitatis nichts, was über seine Substanz hinausginge, sondern sie verleiht ihm nur eine habituelle Konformität mit der ratio recta. Derselbe habitus kann, cum ratione erronea hervorgebracht, kein Tugendhabitus, cum ratione recta hervorgebracht, dagegen sehr wohl ein Tugendhabitus sein, ohne daß er sich in seiner Natur als habitus verändert; er wird lediglich jetzt mit der Klugheit verbunden, während vorher diese Verbindung gefehlt hat.<sup>378</sup> Und wie ein moralischer Tugendhabitus sich seinsmäßig nicht absolut vom bloßen habitus unterscheidet, so besitzt er auch keine (absolut!) andere Kausalität. Da der habitus virtutis moralis jedoch als causa secunda directa a prudentia wirkt, unterscheidet er sich relativ vom bloßen habitus auch in seiner Kausalität.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Quantum igitur ad istam condicionem actus accidentalem, quae est bonitas moralis, non oportet aliquem habitum habere aliquam rationem proprii principii activi, nisi in quantum habet rationem principii activi respectu substantiae actus, qui actus natus est convenire completo dictamini prudentiae, et ad illum actum in se inclinatur habitus aliquis ex natura habitus, et ex hoc ex consequenti inclinatur ad actum, qui sit conformis rectae rationi, si recta ratio insit operanti. P X, 55b/56a, n. 4.

<sup>378</sup> Sicut autem dictum est de bonitate morali actus, ita proportionabiliter dicendum est de habitu, quod virtus moralis non addit super substantiam habitus, ut est forma de genere qualitatis, nisi conformitatem habitualement ad rationem rectam. Idem enim habitus in natura, qui generaretur ex actibus abstinentiae elicentis cum ratione erronea, in elicente manens, post cum ratione recta, esset post virtus abstinentiae, et prius non fuit habitus virtutis quamdiu non fuit ratio recta abstinendi; nec tamen aliquid mutatum est circa istum habitum in se, sed tantum nunc coniungitur prudentiae, prius non. P X, 56a, n. 4.

<sup>379</sup> Et ita nihil aliud in entitate absoluta dicit habitus, qui est virtus moralis, ab illo, qui est talis in natura et non virtus, si sit sine prudentia, et per consequens nullam aliam causalitatem potest habere, ut est virtus, quam ut est talis qualitas naturalis, nisi quod ut coniungitur prudentiae, natus

### III. Wiederaufnahme des dritten Lösungsversuches und Stellungnahme zu früheren Argumenten

Den in § 17, II, 3 erwähnten dritten Lösungsversuch nimmt Scotus nun auf. Diese Lehrmeinung scheint ihm selber am genehmtesten zu sein. Sie besagt ungefähr folgendes: Der habitus ist als *causa partialis* zusammen mit der Potenz am Hervorbringen des Aktes beteiligt, steht aber in der Rangordnung der Potenz gegenüber an zweiter Stelle. Der habitus könnte ohne die Potenz keinen Akt wirken, wohl aber die Potenz ohne habitus. Allerdings vermag die Potenz zusammen mit dem habitus eine vollkommeneren Wirkung zu erreichen als bei gleicher Kraftanstrengung aus sich allein. An dem Beispiel von der *gravitas in lapide*, das uns auch in der *Lectura prima* begegnet ist, sucht Scotus seine Gedanken zu veranschaulichen.<sup>380</sup> — Was hier über das Verhältnis und die Überordnung der *potentia* im Vergleich zum natürlichen habitus gesagt ist, stimmt durchaus mit dem überein, was uns aus der *Lectura prima* auch über das Zusammenwirken von *voluntas* und *caritas* im Hinblick auf den Verdienstakt als Akt bekannt ist.

Nun hat sich Scotus mit den Lehrmeinungen und Argumenten auseinanderzusetzen, die dem habitus jegliche Aktivität beim Zustandekommen des Aktes absprechen. Er geht zunächst auf die *argumenta „contra“* zu Beginn der zweiten *quaestio* ein<sup>381</sup>, behandelt dann die Gründe, die gegen den zweiten Lösungsversuch vorgebracht wurden, insofern sie sich gegen die *activitas partialis* des habitus aussprechen<sup>382</sup>; es folgt die *solutio* der vier Argumente gegen den dritten Lösungsversuch<sup>383</sup> und schließlich die Stellungnahme zu der Konsequenz, die sich für den ergeben kann, der die Gründe gegen den dritten Lösungsversuch gelten läßt und die selbst im Text als „*quarta via*“ bezeichnet ist<sup>384</sup>.

---

est esse causa secunda quasi directa a prudentia respectu effectus communis amborum, ut autem est sine prudentia, non potest esse causa secunda respectu eius (D, f. 87va und M2, f. 59rb haben „eiusdem“: Ass, f. 65va hat „eiusdem effectus“). P X, 56b, n. 5.

<sup>380</sup> Vgl. P X, 59a/b, n. 6; dazu *Lect. pr.*, Wien 1449, f. 522vb und § 4, I.

<sup>381</sup> Vgl. P X, 42b/43a, n. 3; die Erwiderung steht P X, 59b–61b, n. 7 f.

<sup>382</sup> P X, 46a/b, n. 6 f.; die Erwiderung P X, 62b/63a, n. 9.

<sup>383</sup> P X, 50a–51a, n. 10 f.; die *solutio* P X, 63a/b, n. 10.

<sup>384</sup> P X, 51a ff., n. 12 f.; die Erwiderung steht 65a–66a, n. 11.

Die *bonitas moralis in actu* kommt dann noch einmal zur Sprache<sup>385</sup>. Vier Grundgedanken wollen wir hervorheben:

1. Früher war gesagt worden, daß der Potenz dem habitus gegenüber beim Hervorbringen des Aktes die Priorität zukommt und daß die Potenz wohl ohne habitus, der habitus aber nie ohne Potenz den Akt wirken kann, daß aber die Potenz mit dem habitus zusammen einen vollkommeneren Akt zustande bringt<sup>386</sup>. Hier nimmt Scotus diese Gedanken auf und verdeutlicht sie noch dadurch, daß er sagt: Der erste Akt kann ohne den habitus generatus zustandekommen; ist der habitus jedoch aus dem Akt (bzw. den Akten) entstanden, dann bewirkt dieser habitus eine größere Neigung, die Akte hervorzubringen, aus denen er selber entstanden ist.<sup>387</sup>

2. Das Tugendsein eines habitus liegt nicht in dem Tugendhabitibus selbst, sondern in seiner Relation zur *ratio recta*<sup>388</sup>.

3. Der habitus virtutis moralis ist eine Art *causa secunda* im Vergleich zur *prudentia* als einer Art *causa prima*. Beide zusammen können dem Akt seine *bonitas moralis* verleihen, die der habitus dem Akt ohne diese Beziehung zur *prudentia* bzw. *ratio recta* nicht verleihen kann.<sup>389</sup>

4. Das „die *bonitas moralis* verleihen“ bedeutet nichts anderes als „die Gleichförmigkeit mit der *ratio recta* verleihen“. Das be-

<sup>385</sup> P X, 66b ff., n. 12 ff. — Vgl. auch § 18, II.

<sup>386</sup> § 17, II, 3.

<sup>387</sup> *Tunc igitur in primo actu recte dictat sine prudentia generata, et recte moraliter eligit sine virtute morali generata, tamen prudentia ex primo actu vel ex aliis pluribus rectis dictaminibus generata, magis inclinatur ad consilia dictamina elicienda, id est, ad recte concludendum conclusiones syllogismorum practicorum de omnibus circumstantiis, quae debent esse in actu eliciendo. Similiter virtus moralis generata post primum actum, magis inclinatur ad actus eliciendos similes illis, ex quibus est generata.* P X, 67a, n. 12.

<sup>388</sup> P X, 67a/b, n. 13.

<sup>389</sup> *Sic igitur patet, quod ista qualitas, quae est materialiter virtus moralis, quae per hoc habet completive rationem virtutis moralis, quia coexistit prudentiae, se habet ad prudentiam, quando inest, sicut causa secunda ad primam, et hoc respectu eiusdem effectus communis eliciendi ab eis. Tunc enim prudentia est quasi causa prior, et habitus moralis est quasi causa posterior; istae autem duae causae simul concurrentes ad actum eliciendum possunt ei tribuere bonitatem moralem, quam non posset solus habitus secundus sibi tribuere, si esset sine prudentia vel sine ratione recta.* P X, 67b/68a, n. 14.

sorgt nun die *qualitas habitus virtutis moralis* nicht allein als *qualitas*, sondern weil sie mit der *prudentia* mitwirkt. Der *virtus* kommt dabei als *virtus* keine *causalitas specialis respectu bonitatis moralis in actu* zu; der *habitus virtutis* koexistiert vielmehr als Tugendhabitus einer anderen Ursache, nämlich der *prudentia*, die dann mitwirkend dem Akt seine moralische Güte verleiht, die eben in der Konformität mit der *prudentia* besteht. Genau gesagt heißt das also: Aus seiner Koexistenz mit der *prudentia* kommt dem *habitus* keine besondere Kausalität für den Akt zu; Kausalität besitzt der Tugendhabitus nicht, weil er Tugendhabitus, sondern nur weil er *habitus* ist.<sup>390</sup>

Im Anschluß an diese Ausführungen über die *bonitas moralis* äußert sich Scotus zum ersten, dritten und vierten Argument, die positiv auf die dritte *quaestio* geantwortet haben<sup>391</sup>.

In der *Ordinatio* widmet Scotus im Vergleich zu den anderen Sentenzenkommentaren dem Verhältnis von *potentia* und *habitus* und der *bonitas moralis in actu* in der *distinctio* 17 des ersten Buches sehr ausführliche Untersuchungen. Die *bonitas moralis* ist früher an der entsprechenden Stelle kaum eigens zur Sprache gekommen, und das Problem *potentia* — *habitus* im allgemeinen Sinne wurde ausdrücklich auch nicht behandelt.

Zwei Gedanken hat Scotus in der *Ordinatio* zum Verhältnis zwischen *potentia* und *habitus* herausgearbeitet, die auch für die *Caritas*- und Akzeptationslehre wichtig sind; wir haben in der

<sup>390</sup> *Tribuere quidem moralem bonitatem est tribuere conformitatem ad rationem rectam, et hoc tribuit qualitas illa non ex hoc, quod qualitas solum, sed quia in causando coexistit prudentiae simul inclinanti.*

*Patet igitur, quod ista qualitas, quae est virtus, ex hoc, quod est virtus, non habet causalitatem specialem (D, f. 88vb hat „substantialiam“; Ass, f. 66ra; W, f. 72va und die Drucke haben jedoch wie die Pariser Ausgabe „specialem“, das sinngemäß auch den Vorzug verdient) respectu bonitatis moralis in actu, sed tantum ex hoc, quod est virtus, habet coexistentiam cum quadam alia causa eiusdem actus, quae causa simul concurrens ad eliciendum actum tribuit illi actui bonitatem moralem, quia conformitatem moralem sibi ipsi. Sed adhuc tamen habitus iste nullam causalitatem habet respectu actus ex ista ratione, quae est coexistentia eius cum prudentia, sed tantum ex ratione naturae suae, unde est haec qualitas. Et ideo nullo modo est concedenda causalitas aliqua specialis (hier hat auch D „specialis“!) habitus, unde moralis, ultra illam, quae conceditur sibi, unde iste habitus. P X, 68a, n. 14.*

<sup>391</sup> P X, 54b/55a, n. 1; dazu die Erwiderung P X, 68b—69b, n. 15.

Übersicht auch eigens darauf hingewiesen<sup>392</sup>: das Tugendsein des Aktes besteht in einer Relation, und der habitus ist als *causa secunda* beim Hervorbringen eines Aktes seiner Substanz nach beteiligt.

### § 19. Scotus und die dem Magister zugeschriebene Caritaslehre

Die quaestio 1 hatte die Hauptfrage der *distinctio* gestellt und durch die *argumenta „quod non“* und *„quod sic“* das Problem umrissen. Die Behandlung und Lösung der Frage und die Auseinandersetzung mit der Caritaslehre des Lombarden erfolgte jedoch nicht. Scotus hat erst verschiedene Vorfragen erörtert. Nun greift er die quaestio 1 auf und äußert sich zunächst zur Caritaslehre des Petrus Lombardus, wie sie ihm im allgemeinen zugeschrieben wird.

Der Heilige Geist selbst wohnt in der Seele des Menschen, informiert ohne irgendeinen vermittelnden habitus den Willen und bewegt ihn zum verdienstlichen Akt. Der Heilige Geist ist also die *caritas*, und er bewegt zum verdienstlichen Liebesakt die Seele anders, als er es zum Glauben und Hoffen tut, wo er sich vermittelnder habitus bedient. Daraus zieht man nun im allgemeinen den Schluß, daß der Magister jeden geschaffenen Liebeshabitus leugnet.<sup>393</sup>

Für diese „Magisterlehre“ werden zwei Beweiswege entwickelt; der eine geht von der Unvollkommenheit des habitus, der andere geht davon aus, daß der Heilige Geist keinen habitus benötigt, um den Willen zum verdienstlichen Liebesakt zu bewegen. Diese beiden Beweiswege finden im allgemeinen ihre Entsprechungen in den *rationes ex parte habitus* und *ex parte Spiritus Sancti* der *Lectura prima* und den *rationes ex parte negativa* und *affir-*

<sup>392</sup> Vgl. § 18, II und III.

<sup>393</sup> *Ad primam quaestionem dicitur esse opinio Magistri, quod solus Spiritus Sanctus inexistens sine aliquo habitu medio informante voluntatem movet ipsam ad actum meritorium aliter, quam moveat animam ad credere et sperare; quia ad credere et sperare movet mediantibus habitibus fidei et spei, et ita dicitur negasse omnem caritatem creatam.* P X, 70b/71a, n. 16.



mativa der Reportatio Parisiensis für die dem Lombarden zugeschriebene Lehre<sup>394</sup>.

Ohne darauf einzugehen, ob der Magister durch die oben genannte Ansicht richtig interpretiert wird oder nicht, führt Scotus zwei Beweisreihen gegen diese Lehrmeinung an. Auch hier sind es wieder Argumente, die uns im allgemeinen aus den beiden anderen Sentenzenkommentaren bekannt sind<sup>395</sup>.

In der Erwiderung auf die dem Lombarden zugeschriebene Lehre stehen auch die ersten Äußerungen über die acceptatio Divina. Es ist davon die Rede, daß Gott einen Sünder nicht, sehr

<sup>394</sup> Der Vergleich ergibt ungefähr folgendes Bild:

Ordinatio	Rep. Par.	Lect. pr.
I.	I.	I.
Ex imperf. habit.	Ex parte neg.	Ex p. habit.
1	2	(1)
2	—	2
3	—	3
4	1	5
II.	II.	II.
Ex hoc, quod Sp. Sct. suff.	(Ex p. affirm.)	Ex p. Sp. Scti.
1	1	1
2	—	2
3	2	3
4	—	4

Vgl. für die Ordinatio P X, 71a—72b, n. 16 f.; für die Rep. Par. Wien, c. 1., 1453, f. 51vb/52ra; für die Lect. pr. Wien 1449, f. 51ra/b; dazu § 1 u. § 6.

Ordinatio	Rep. Par.	Lect. pr.
I.	I.	I.
Ex iustific. pecc.	Ex iustific. pecc.	Ex p. act. pr.
1	3	2
2	—	—
3	(1)	3 + 4
4	(1)	1 + 3
II.	II.	II.
Ex rat. act. mer.	Ex act. mer.	Ex p. act. sec.
1	1	—
2	2	1
3	3	2
4	—	—

Vgl. für die Ordinatio P X, 72b—74b, n. 18—20; für die Rep. Par. Wien 1453, f. 52ra/b; für die Lect. pr. Wien 1449, f. 51rb/51va; dazu § 1 und § 6.

wohl aber einen Gerechten zum ewigen Leben akzeptiert und daß diese *acceptatio* auf eine bestimmte Disposition im Menschen hin erfolgt<sup>396</sup>. Ein *acceptus a Deo* verhält sich in sich anders als ein *oditus a Deo*<sup>397</sup>. Scotus erwähnt auch einmal, daß man die Notwendigkeit eines geschaffenen Liebeshabitus damit begründen könnte, daß man sagt: Wenn Gott einem Sünder seine Schuld vergibt, so geschieht das nicht durch irgendeine Veränderung im göttlichen Willen, wie es etwa bei einem Menschen der Fall ist, wenn er eine Schuld vergibt. Die Sündenvergebung durch Gott geschieht vielmehr deshalb, weil der, dem die Beleidigung vergeben wird, sich (nun) in sich anders verhält.<sup>398</sup> Diese Begründung der Notwendigkeit eines Liebeshabitus läßt Scotus jedoch nicht gelten, weil, wie er dazu bemerkt, Gott *prius natura* dem Sünder die Schuld verzeiht, als daß er ihm die Gnade verleiht (derentwegen der betreffende Mensch dann Gott wohlgefällig ist). Wenn darum die Argumente des ersten Beweisweges für die Notwendigkeit des geschaffenen Liebeshabitus, die von der Rechtfertigung des Sünders ausgehen, stichhaltig sein sollen, dann müssen sie von der *acceptatio passiva* und der Ordnung und Würdigkeit für das ewige Leben her verstanden werden, die dem Gerechtfertigten und nicht dem Sünder zukommen. Die Argumente dürfen nicht bloß vom Sündennachlaß her genommen werden, weil die Befreiung von der Sünde an sich etwas Geringeres ist als das Gerechtsein.<sup>399</sup>

<sup>396</sup> *Praeterea, Deus non acceptat peccatorem ad vitam aeternam, iustum tamen acceptat. Quaero, quid est acceptare ad vitam aeternam? Hoc non est velle voluntate beneplaciti beatificare pro tunc, quia tunc beatificaret statim; ergo hoc est velle istum secundum dispositionem, secundum quam nunc habet esse dignum tali praemio, quem prius non voluit esse dignum. Ista diversitas non potest poni (ut videtur) in voluntate Divina, quia nihil est ibi novum, quia immutabilis; non igitur hoc erit nisi propter diversitatem a parte illius, quia illo eodem modo se habente voluntas Divina eodem modo vult ipsum se habere. P X, 73a, n. 18.*

<sup>397</sup> *Aliter igitur se habet iste in se, quando dicitur dilectus a Deo vel acceptus ad vitam aeternam, aliter quando oditus. P X, 73b, n. 18.*

<sup>398</sup> *Posset etiam argui secundum istam viam, quia Deus offensus peccatori prius, postea poenitenti, remittit offensam, hoc non est per mutationem aliquam voluntatis Divinae, sicut in me potest esse, quando remitto offensam; igitur hoc est propter hoc, quod ille, cui remittitur offensam, aliter se habet in se. P X, 73b, n. 19.*

<sup>399</sup> *Sed istud argumentum non concludit, sicut patebit in 4. dist. 16., ubi dicitur, quod prius natura Deus remittit offensam peccatori, quam det ei gra-*

Der Unterschied zwischen remissio peccati und acceptatio ad vitam aeternam ist klar herausgestellt. Zur remissio peccati ist die caritas an sich nicht erforderlich, weil ja der remissio peccati ein prius natura der Gnadenverleihung gegenüber zugesprochen wird. Die acceptatio Divina jedoch hat den Liebeshabitus in dem zu akzeptierenden Menschen zur Voraussetzung. Die Frage der ratio acceptationis klingt an, die in der Reportatio Parisiensis ex professo behandelt wurde<sup>400</sup>.

## B. Die Lösung der quaestio<sup>401</sup> und die Behandlung des Akzeptationsproblems

### § 20. Die Notwendigkeit des geschaffenen Liebeshabitus

#### *I. Keine natürliche Erfahrung nötig zur Annahme eines übernatürlichen Liebeshabitus*

Man kann sagen, daß wir weder aus der Substanz des Aktes noch aus seiner Intensität, nicht aus der Lust oder Leichtigkeit, mit der er vollzogen wird und auch nicht aus der moralischen Güte und Rechtheit (des Liebesaktes) auf das Vorhandensein eines übernatürlichen habitus schließen können. Wäre das nämlich der Fall, dann könnte jemand, der die caritas besitzt, aus diesen Gegebenheiten mit Sicherheit erkennen, daß er im Stande der Gnade ist.<sup>402</sup> Man kann aber deshalb nicht aus dem Akt oder irgendeinem Umstand auf das Vorhandensein eines solchen habitus schließen,

---

tiam. Unde argumenta, si qua valent secundum istam viam, accipienda sunt ex iusta („iusta“ fehlt in Ass, f. 66vb und D, f. 89vb) acceptatione passiva et ordine sive dignitate ad vitam aeternam, quae conveniunt iustificato et non peccatori, sicut argutum est prius, non autem ex sola remissione offensae, quod secundum se est minus quam iustum esse. P X, 73b/74a, n. 19.

<sup>400</sup> Vgl. § 8 und § 9.

<sup>401</sup> Gemeint ist die in quaestio 1 gestellte Hauptfrage.

<sup>402</sup> Quantum ad primum articulum potest dici, quod ex nullo actu, quem experimur, nec ex substantia actus nec ex intentione actus nec ex delectatione sive facilitatione in operando neque ex bonitate sive rectitudine morali actus, possumus concludere aliquem talem habitum supernaturalem inesse, quia quocumque istorum dato, posset aliquis habens caritatem cognoscere certitudinaliter se esse in caritate ex hoc scilicet, quod actum illum sibi experiretur inesse, vel actum sic intensum sibi inesse, vel sic delectabiliter vel faciliter inesse, vel rectae rationi consonum esse.

P X, 81a/b, n. 21.

weil erstens die Potenz ohne habitus zusammen mit der ratio recta einen Akt hervorbringen kann, der alle vorhin genannten Eigenschaften besitzt, was früher schon dargelegt wurde<sup>403</sup>; und weil zweitens, wenn auch ein habitus mit beteiligt ist, es sich um einen habitus acquisitus handeln kann<sup>404</sup>.

Wer dagegen einwendet, daß der Wille (im entsprechenden Falle) so plötzlich zur intensio, facilitas und delectatio hin verändert wird, daß es aus einem habitus acquisitus nicht zu erklären ist<sup>405</sup>, dem antwortet Scotus mit Berufung auf das Augustinuswort: Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, daß der Wille allein sehr wohl plötzlich die natürlichen Akte hervorbringen kann, die vollkommen in seiner Gewalt sind, und daß also aus der Plötzlichkeit nicht auf einen besonderen habitus geschlossen werden kann<sup>406</sup>.

## II. Der Liebeshabitus ist erforderlich für die göttliche Akzeption

Der Erfahrungsbereich bietet uns keinen Anhaltspunkt, einen besonderen übernatürlichen Liebeshabitus anzunehmen. Der Glaube aber sagt uns, daß eine bestimmte Bedingung im Akt erfüllt sein muß, damit er acceptabilis für Gott ist. Gemeint ist hier nicht die acceptatio communis, sondern die acceptatio specialis, durch die der göttliche Wille einen Akt als des (ewigen) Lohnes würdig

---

<sup>403</sup> Vgl. P X, 51a, n. 12; dazu § 17, II, 3.

<sup>404</sup> Ratio autem, quare non potest concludi ex actu vel aliqua condicione ipsius actus talem habitum inesse, est, quia vel actus potest ex sola potentia habere omnia praedicta concurrente ratione recta, sicut tenendo quartam viam in praecedenti solutione positam, vel si concurreret habitus aliquis propter aliquam condicionem praedictarum, posset iste esse aliquis habitus acquisitus. P X, 81b, n. 21.

<sup>405</sup> Quod si dicas, subito mutatur voluntas, ut intense et faciliter et delectabiliter operetur, et hoc modo consono supernaturali rationi, hoc est ad dictamen fidei, et non potest ita subito acquirere habitum amicitiae ordinatae consonum fidei; igitur habet habitum aliquem non acquisitum, quo ad subito agendum inclinatur. Respondeo . . . . P X, 81b, n. 21.

<sup>406</sup> Respondeo, voluntas potest satis subito movere quantum ad actus naturales, qui subsunt totaliter potestati eius, quia sicut dicit Augustinus 1. Retractionum, c. 22: Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas. Igitur ex tali subitatione non potest concludi propositum. P X, 81b/82a, n. 21. Zum Augustinuszitat vgl. Retract. I, c. 22, n. 4 (PL 32, 620).

auf das ewige Leben hinordnet.<sup>407</sup> Die *acceptabilitas* wird dann näher erklärt.

Scotus unterscheidet zwischen *habitualiter acceptatus* und *actualiter acceptatus*. Mit dem *habitualiter acceptatus* ist offenbar das bloße Vorhandensein einer Bestimmtheit in der Seele des Menschen gemeint, derzufolge dieser Mensch akzeptabel und dann auch tatsächlich von Gott akzeptiert ist, ohne daß er in diesem Zustand einen (verdienstlichen) Akt hervorbringt. Die Rechtfertigung als *actus primus*, als Gerech-sein im Gegensatz zum Gerech-tun ist darunter zu verstehen. Das *actualiter acceptatus* meint dann nicht nur das *acceptabile esse*, sondern zugleich das *acceptabiliter operari*. Damit aber der Mensch *acceptabiliter* wirken kann, muß in seiner Seele ein *habitus supernaturalis* vorhanden sein, durch den er selbst und sein Werk formaliter *Deo acceptus* und damit zugleich *verdienstlich* wird. Man kann nämlich erstens nicht annehmen, daß Natur oder Akt ohne informierenden *habitus* akzeptiert werden; es ist ja nachgewiesen worden<sup>408</sup>, daß Gott keine andere Willensentscheidung über einen Menschen oder einen Akt trifft, wenn dieser Unterschied nicht in diesem Menschen und seinem Werk begründet ist. Zweitens muß der als *verdienstlich* akzeptable Akt in der Gewalt des Handelnden liegen; das kann aber nur der Fall sein, wenn das, wodurch der Akt akzeptabel ist, sich zu ihm wie seine Form verhält.<sup>409</sup> Die *acceptabilitas* ist also

<sup>407</sup> Dico igitur, quod ultra omnes condiciones praedictas, videlicet ultra intentionem actus, delectationem, facilitationem in agendo, rectitudinem sive bonitatem et conformitatem rationi rectae, sive rectae secundum dictamen prudentiae, sive secundum dictamen fidei, ultra, inquam, haec omnia creditur esse una condicio in actu, videlicet quod est acceptabilis Deo, non quadam communi acceptance solummodo, quatenus acceptat omnem creaturam, vel quo etiam modo vult actum substratum peccato, alioquin non esset ab ipso; sed ex acceptance speciali, quae est in voluntate Divina, ordinatio huius actus ad vitam aeternam, tamquam meriti condigni ad praemium. P X, 82a, n. 22. Vgl. dazu die ausführliche Erklärung des Begriffes „acceptatio“ in der Rep. Par. (Ann. 37).

<sup>408</sup> Vgl. P X, 73b, n. 19; dazu § 19.

<sup>409</sup> Hoc modo credimus etiam naturam nostram beatificabilem iustam esse habitualiter acceptam, hoc est, quando non actualiter operatur; adhuc tamen voluntas Divina eam ordinat ad vitam aeternam, tamquam dignam tanto bono secundum dispositionem, quam habet habitualiter in se. Propter hanc acceptance naturae beatificabilis habituaem, etiam quando non operatur, et propter acceptance actualem actus eliciti a tali natura, oportet po-

etwas, das gleichsam zwischen der caritas und der acceptatio activa Divina liegt, welche die eigentliche completio und ratio meriti darstellt. Die acceptabilitas ist eine Folge der inhärierenden caritas und ist ihrerseits wieder Voraussetzung für die acceptatio activa Divina.

Zwei Fragen sind nun zu klären: In welcher Weise ist der habitus ratio acceptandi; und wie verhalten sich habitus und potentia in ihrer Kausalität zueinander, welcher von beiden Ursachen gebührt der Vorrang?

1. In welcher Weise ist der habitus caritatis ratio acceptandi?

Scotus nennt, wie schon früher auch, zunächst die Antwort, daß der Liebeshabitus der Natur wie ein Schmuck anhaftet und auf diese Weise den Menschen selbst und sein Werk Gott wohlgefällig macht. Die Antwort ist unzureichend und wird mit derselben Begründung abgelehnt, die uns von früher her schon bekannt ist, daß nämlich in diesem Falle für einen, der die caritas besitzt, keine indifferenten Handlungen und keine läßlichen Sünden möglich wären, weil durch sie die vorhandene caritas nicht geraubt, die Akte selbst aber in keiner Weise von Gott besonders akzeptiert werden.<sup>410</sup> Die caritas ist also mehr als ein Schmuck der Seele, sie ist auch auf bestimmte Akte hingeneigt. Diese Hinneigung kann passiv oder aktiv verstanden werden. Beide Auffassungen sind bereits zur Sprache gekommen. Scotus selbst gibt der Ansicht den Vorzug,

nera unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptatur a Deo, et quo actus elicited eius acceptetur tamquam meritorius. Sic enim non videtur acceptari natura vel actus sine aliquo habitu (D, f. 90ra dazu: supernaturali) informante, quia, sicut argutum est, non videtur Deus aliam volitionem secundum rationem habere de obiecto nullo modo diversificato, nec etiam actus, ut acceptabilis Deo, videretur esse in potestate agentis, nisi illud, quo formaliter ageret sic, esset forma eius. P X, 82a/b, n. 22.

<sup>410</sup> Sed dubium est, qualiter habitus iste sit ratio acceptandi naturam et actum. Ratio enim acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturae complacens voluntati Divinae, ita quod sive ponatur habitus iste activus sive non activus, ex hoc solo, quod est talis forma decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi naturam, sed ad actus acceptationem plus requiritur, quam quod agens habeat hunc decorem spirituales, alioquin habens talem habitum non posset habere actum indifferentem aliquem, nec peccare venialiter, quod est inconveniens. Consequentia patet, quia neutrum istorum tollit istum decorem operantis, ita utrumque esset acceptum, si actus acceptaretur ex solo decore operantis. P X, 82b, n. 23. — Vgl. dazu § 3, III und § 14, II.

die dem habitus aktive Beteiligung zuerkennt.<sup>411</sup> Er begründet seine Meinung einmal mit dem Hinweis darauf, daß sonst der natürliche Wille ohne die aktive Beteiligung des habitus einen gleich vollkommenen Akt hervorbringen würde wie mit der Beteiligung des habitus; außerdem könnte Augustinus nicht mit Recht sagen, daß die Gnade sich zum Willen verhält wie der Reiter zum Pferd oder wie die Herrin zur Dienerin, wenn der Gnade selbst keine Kausalität zukäme.<sup>412</sup>

Die Antwort auf die erste Frage lautet also: Der Liebeshabitus ist ratio acceptandi, insofern er als aktive Teilursache den verdienstlichen Akt mit hervorbringt.

2. Wie verhalten sich potentia und habitus in ihrer Kausalität zueinander?

Die Beantwortung der zweiten Frage soll einen Schritt weiter führen, indem sie das Kausalitätsverhältnis zwischen Potenz und Liebeshabitus, näherhin die Rangordnung beider, klarzustellen sucht.

Welche der beiden Teilursachen ist also die causa prima und welche die causa secunda des verdienstlichen Aktes? Aus dem, was im vorigen Abschnitt für die Aktivität des Liebeshabitus gesagt wurde, könnte geschlossen werden, daß die caritas causa prima, die voluntas dagegen causa secunda ist. Diese Ansicht ließe sich jedoch durch mehrere Gründe entkräften: die Potenz bedient sich des habitus und nicht umgekehrt; das Handeln würde nicht

<sup>411</sup> Oportet igitur dicere, quod iste habitus praeter hoc, quod est decor spiritualis, etiam est inclinans ad determinatos actus, et hoc sive non active secundum quartam viam positam in solutione praecedentis quaestionis, sive, quod magis videtur, active secundum tertiam viam. P X, 82b, n. 23. — Vgl. dazu § 17, II, 3a und b.

<sup>412</sup> Quod probatur primo, quia alioquin videretur, quod sine isto posset haberi actus intensissimus diligendi Deum, et hoc tam in via quam in patria, et ita beatitudo, quia in illo instanti naturae, in quo elicitur actus a principio activo, si sola voluntas esset principium activum, ipsa esset principium in quantum activum aequè perfectum sine isto habitu sicut cum isto, et ipsa potentia posset aequali conatu agere, ut patet; ergo perfectissimus actus diligendi sine habitu tali haberi posset. Secundo probatur idem, quia alioquin non videretur verum esse, quod dicit Augustinus de libero arbitrio, quod gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sensor ad equum, quia sensor active regit et movet equum, qualiter vult. Nec etiam illud, quod dicit in Epistola ad Sixtum, voluntate, (inquit,) concomitante, non praeeunte, pedissequa, non domina, non autem esset voluntas pedissequa gratiae, si ipsa gratia nullam causalitatem haberet. P X, 82b 83a, n. 23. — Vgl. Anm. 153.

frei sein, wenn die *caritas causa prima* wäre, weil die *caritas* naturhaft, also notwendig den Willen bewegt; der Wille, der einmal die *caritas* besitzt, könnte nicht mehr sündigen, weil er als *causa secunda* immer dem Antrieb der *causa prima* folgt; der Wille hat uneingeschränkere Möglichkeiten zu wirken als der *habitus* und er kann darum eher als *causa superior* erscheinen als der *habitus*.<sup>413</sup>

Wie in der *Lectura prima* so betrachtet Scotus nun auch in der *Ordinatio* den verdienstlichen Akt, um den es ja hier geht, unter dem doppelten Gesichtspunkt: als Akt und als verdienstlichen Akt. Die Betrachtung des Verdienstaktes als Akt umschließt die Substanz, die Intensität und die *rectitudo moralis* des Aktes; die Betrachtung des Verdienstaktes im Hinblick auf seine Verdienstlichkeit hingegen behandelt die *ratio meriti*, die in dem *acceptum esse a Divina voluntate in ordine ad praemium* oder in dem *acceptabile esse* oder dem *dignum esse acceptari* besteht.<sup>414</sup>

Die Echtheit des folgenden Teiles — n. 25 und 26 der Pariser

<sup>413</sup> *Sed tunc est ulterius dubium de isto habitu comparato ad potentiam operantem, quae videlicet istarum debet dici prima causa et quae secunda; videtur enim ex dictis, quod gratia est causa prima. Sed oppositum ostenditur primo, quia potentia utitur habitu et non e converso. Secundo, quia actio non esset libera, si gratia esset prima causa; voluntas enim naturaliter moveretur, quia gratia naturaliter moveret, et sicut voluntas non libere moveretur, ita nec libere ageret, cum non ageret, nisi quia mota.*

*Tertio, quia, ut videtur, voluntas semel habens gratiam nunquam posset peccare, quia causa secunda semper sequitur motionem causae primae, nec potest moveri ad oppositum illius, ad quod prima causa movet.*

*Quarto, voluntas est illimitatio ad actus quam ipse habitus; illimitatio autem ad plures effectus videtur competere causae superiori, P X, 83b, n. 24. Die hier angeführten Argumente für die Priorität des Willens finden wir z. T. schon in der *Lectura prima* (vgl. Wien 1449, f. 52rb und dazu § 4, I). Ass, f. 67ra und D, f. 90rb bringen hier noch eine mit „extra“ gekennzeichnete additio, die aber als solche in ihrer Authentizität unsicher ist (vgl. dazu Anm. 351 und den dazu gehörigen Text). W bringt die Extra-Stelle gar nicht, VS hat sie etwas später, aber als additio gekennzeichnet; A, VG und Q bringen sie nicht.*

<sup>414</sup> *Hic potest dici, quod in actu meritorio, de quo est sermo, duo considerare oportet, videlicet illud, quod praecedat rationem meritorii, et in hoc gradu includitur et intensio actus et substantia actus et rectitudo moralis. Ultra hoc considero et ipsam rationem meritorii, quod est sic esse acceptum a Divina voluntate in ordine ad praemium, vel acceptabile esse sive dignum acceptari. P X, 83b, n. 24. — Bezüglich der *Lectura prima* vgl. § 4.*



Ausgabe — scheint nicht ganz sicher zu sein. D, W, M1, M2, und VG bringen zwar den Text ohne „Vacat“- oder „Extra“-Vermerk; VS, VP und A bringen ihn jedoch wie der Pariser Druck mit der Randnotiz, daß er in einigen Handschriften als *additio* gekennzeichnet ist; Q hat ihn mit dem gleichen Vermerk in die Anmerkung gesetzt <sup>415</sup>. Für die Echtheit der Stelle spricht allerdings die Tatsache, daß der wichtige *codex* von Assisi den ganzen Text bietet und keinen *additio*-Vermerk aufweist <sup>416</sup>. Sachlich bietet uns der Text im allgemeinen der *Lectura prima* und *Reportatio Parisiensis* gegenüber nichts Neues. Auf zwei Gedanken mag jedoch hingewiesen werden:

a) Es ist klar gesagt, daß dem Werk aus *voluntas* und *caritas* nur *dispositive* eine *completio in ratione meriti* zukommt und daß die eigentliche *completio*, die eigentliche *ratio meriti* in der göttlichen Akzeption liegt.

b) Außerdem taucht der Begriff der *acceptatio passiva* wieder auf<sup>417</sup>. Sie ist das, was auf seiten des Menschen der *acceptatio activa* auf seiten Gottes entspricht. Wir haben also die drei Begriffe: *acceptabilitas* <sup>418</sup>, *acceptatio activa* und *acceptatio passiva*. Die *acceptabilitas*, die nach göttlicher Anordnung vornehmlich im übernatürlichen Liebeshabitus ihren Grund hat<sup>419</sup>, geht der *acceptatio activa* durch Gott voraus. Der *acceptatio activa* wiederum kommt ein *prius natura* der *acceptatio passiva* gegenüber zu. Diese ist eine Beziehung im Akt des Verdienenden auf das göttliche Tun, „*relatio in actu merentis ad actionem Divinam . . . , quae relatio non est sine actione Divina*“<sup>420</sup>; oder: sie ist das *acceptum esse a voluntate Divina*, d. h. der Umstand, daß der betreffende Akt vom göttlichen Willen akzeptiert worden ist (daher „*passiva*“).

Viel kürzer als in der *Lectura prima* behandelt Scotus schließlich die Klärung des Kausalitätsverhältnisses zwischen *voluntas* und *caritas* mit Hilfe der doppelten Betrachtungsweise des *actus meritorius ut actus* und *ut meritorius est*. Den verdienstlichen Akt

<sup>415</sup> Vgl. P X, 84a—85a, n. 25 f.; D, f. 90rb—90va; W, f. 73va/b; M1, f. 197rb bis 197va; M2, f. 61rb; VG, f. 107b; VS, 542a—543a; VP, 826—828; A, 258b—259a; Q, 818 f. —

<sup>416</sup> Vgl. Ass, f. 67rb.

<sup>417</sup> Vgl. Anm. 399.

<sup>418</sup> Vgl. § 20, II.

<sup>419</sup> Vgl. v. a. § 9.

<sup>420</sup> P X, 84a, n. 25.

wirken Potenz und Liebeshabitus als *causae partiales*. Den Akt seiner Substanz nach wirkt die Potenz als *causa partialis prima*, der Liebeshabitus als *causa partialis secunda*. Die Verdienstlichkeit des Aktes rührt jedoch in erster Linie vom Liebeshabitus und erst in zweiter Linie von der Potenz her, obwohl auch zur Verdienstlichkeit beide Teilursachen erforderlich sind. Sehr prägnant faßt Scotus diese uns aus der *Lectura prima* bereits bekannten Gedanken zusammen: *Magis enim acceptatur actus ut dignus praemio, quia est a caritate, quam quia est a voluntate libere elicited, quamvis utrumque necessario requiratur.*<sup>421</sup>

Es folgen nun mehrere Beispiele, um die Notwendigkeit der beiden Teilursachen für den Verdienstakt zu erklären. Aus der Oxforder Vorlesung kennen wir schon die Beispiele von der Teilung eines Körpers mittels eines Messers, vom geordneten und ungeordneten Klang und auch das Beispiel vom Reiter und Pferd, das dem heiligen Augustinus entlehnt ist, das aber, wie Scotus ausdrücklich bemerkt, nur für den Verdienstakt im Hinblick auf seine Verdienstlichkeit gilt.<sup>422</sup> Die Erklärungen, die Scotus in der *Ordinatio* zum Beispiel vom Pferd und Reiter gibt, decken sich im allgemeinen mit denen der *Lectura prima*; der Gedanke, daß die Akzeptabilität und damit die Verdienstlichkeit vornehmlich vom Liebeshabitus abhängt, ist in der *Ordinatio* lediglich schon in die

<sup>421</sup> *Ulterius, sicut in actu meritorio sunt duo praedicta, scilicet substantia actus cum rectitudine et ratio meriti, sic habitus gratiae est quaedam qualitas, et praeter relationem illam, quam habet ad rationem rectam, in quantum est habitus bonus formaliter, habet specialem relationem ad voluntatem Divinam acceptantem ipsum, vel subiectum habens ipsum; habitus ille secundum substantiam inclinatur active ad actum secundum substantiam, et hoc active ut causa partialis, tenendo tertiam viam in praecedenti solutione, et in hac causalitate habitus est causa secunda et potentia causa prima, sicut dictum est in solutione praecedenti de habitu communiter et potentia, ponendo habitum activum, et hoc probant rationes nunc adductae. Sed accipiendo actum secundum rationem meritorii potest dici, quod principaliter illa condicio convenit actui ab habitu et minus principaliter a voluntate. Magis enim acceptatur actus, ut dignus praemio, quia est elicited a caritate, quam quia est a voluntate libere elicited, quamvis utrumque necessario requiratur.*

P X, 85a/b, n. 27. — Vgl. dazu § 5, II, Texte Nr. 2, 3, 4 und 8.

<sup>422</sup> Vgl. P X, 85b/86a, n. 27; dazu § 4, II; ebenso Anm. 153, Schluß.

Entfaltung des Beispiels selbst mit aufgenommen und klar hervor gehoben<sup>423</sup>.

Der Wille ist also gleichsam ein freies Pferd, und die Gnade ist wie ein Reiter, der naturhaft auf ein bestimmtes Ziel hingerichtet ist. Auf das Abweichen dieser Interpretation des Beispiels von den tatsächlichen Gegebenheiten war früher schon hingewiesen worden<sup>424</sup>. Sind Wille und Liebeshabitus aktiv am Akt beteiligt, dann ist der Akt (Gott) wohlgefällig. Wird der Akt dagegen nicht *secundum inclinationem habitus caritatis* hervorgebracht, wie es etwa bei der läßlichen Sünde oder bei einer indifferenten Handlung der Fall ist, dann findet er kein Wohlgefallen. Wird aber der Reiter, also die Gnade, abgeworfen, was durch die Todsünde geschieht, dann ist der Wille ganz und gar (Gott) mißfällig.<sup>425</sup>

Die Wirkkraft des Liebeshabitus als *causa partialis* wird dann noch kurz damit begründet, daß der habitus — auch im natürlichen Bereich an der *virtus obiecti* in gewisser Weise teilhat<sup>426</sup>. In der *Lectura prima* und in der *Reportatio Parisiensis* wurde gerade auch die Bedeutung des Objekts des übernatürlichen Liebeshabitus, also Gottes selbst, für das Übergewicht der *caritas* beim Akt im Hinblick auf seine Akzeptabilität und Verdienstlichkeit ausführlicher

<sup>423</sup> Vgl. P X, 86a, letzter Abschnitt von n. 27; dazu die Anm. 153 und 154, die zusammenhängende Texte sind.

<sup>424</sup> Vgl. den Text zu Anm. 153.

<sup>425</sup> *Hoc modo in proposito: voluntas enim est quasi equus liber et gratia quasi sessor per modum naturae inclinans ad obiectum per modum determinatum, secundum huius inclinationem actus voluntatis placet, aliter non placeret, sicut quando est peccatum veniale vel actus indifferens; quando autem sessor abicitur, quod sit per peccatum mortale, omnino ipsa voluntas fit displicens.* P X, 86a/b, n. 28.

<sup>426</sup> *Habet autem et habitus ille, sicut et quilibet alius habitus moralis, inclinare determinate ad obiectum sive ad finem ex virtute obiecti, quam aliquo modo participat. Nam sicut habitus intellectualis habet aliquo modo in se obiectum praesens, tamquam sub ratione obiecti intelligibilis, ita habitus moralis habet quodammodo obiectum in se sub ratione boni diligibilis; et ita sicut ille habet virtute obiecti quodammodo agere ad praesentiam obiecti, ita iste, virtute obiecti, suo modo contenti, habet inclinare in obiectum. Et ex hoc apparet, quomodo habitus magis determinate inclinatur ad obiectum quam potentia, quia determinatius includit obiectum. Et secundum hoc etiam posset dici, quod illa causalitas partialis, quae attribuitur habitui, convenit sibi ex ea parte, qua obiectum dicitur activum respectu actionis, et non ex ea parte, qua potentia dicitur activa, quia magis habitus vim suam habet ex obiecto, quod determinate includit, quam ex ipsa potentia.* P X, 86b/87a, n. 28.

dargelegt<sup>427</sup>. Ein Gedanke, der im Quodlibet eingehende Behandlung erfuhr, wird am Schluß des ersten Artikels der solutio quaestionis noch kurz berührt: daß nämlich das, weshalb der Akt akzeptiert wird, einen respectus actus ad extrinsecum besagt, also — das können wir aus dem früheren Zusammenhang ergänzen — dem Akt keine neue Entität verleiht<sup>428</sup>.

### *III. Ist der übernatürliche Liebeshabitus absolut oder relativ notwendig zur Erlangung der Seligkeit?*

Die Antwort auf die Frage, ob der geschaffene Liebeshabitus zur Erlangung der Seligkeit, also zur acceptatio ad vitam aeternam innerlich notwendig sei, hatte Scotus in der Lectura prima an mehreren Stellen gegeben und in der Pariser Vorlesung seine Ansicht ausdrücklich kurz zusammengefaßt in der Antwort „ad rem“<sup>429</sup>. Ähnlich wie in der Reportatio Parisiensis geht er auch in der Ordinatio auf diese Frage ein.

De potentia absoluta könnte Gott sehr wohl einen Menschen im reinen Naturzustand in spezieller Akzeption zur Seligkeit akzeptieren, ebenso auch seinen Akt, den er in rein natürlicher Weise hervorgebracht hat. Der Glaube lehrt uns aber, d. h. de potentia ordinata gilt, daß Gott es anders bestimmt hat. Er will nicht die reine Natur und ihren Akt akzeptieren; denn wer sagt, daß ein Akt ex puris naturalibus verdienstlich sei, der nähert sich der irigen Auffassung des Pelagius. Infolgedessen ist es vom Glauben her wahrscheinlicher, daß Gott die Natur und ihren Akt vermittels des übernatürlichen habitus als verdienstlich akzeptiert.<sup>430</sup> — Zu

<sup>427</sup> Vgl. § 4, II (Text zu Anm. 154); ebenso § 9, II (Text zu Anm. 252).

<sup>428</sup> ... sed... propter quod actus acceptetur, quod dicit respectum eius extrinsecum. P X, 86b, n. 28. — Vgl. dazu § 14, II.

<sup>429</sup> Vgl. § 7, I.

<sup>430</sup> ... dico, quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem acceptatione speciali (s. u.) praedicta existentem in puris naturalibus. Et similiter actum eius, ad quem esset inclinatio eius mere naturalis, potuisset acceptare ut meritorium. Sed non creditur ita disposuisse, quod naturam puram vel actum eius sic acceptet, quia actum ex puris naturalibus esse meritorium appropinquat errori Pelagii. Ideo verisimilius creditur, quod acceptet naturam et actum eius tamquam meritorium per habitum supernaturalem. P X, 90a, n. 29.

Für das „speciali“ am Anfang bringt der Pariser Druck „spirituali“. Es handelt sich wohl um eine falsche Auflösung der Abkürzung „spali“.

beachten ist hier vielleicht, daß Scotus sagt: *verisimilius creditur, . . .*, während es in der *Lectura prima* doch ganz entschieden heißt: *.. quod .. de potentia ordinata voluntas non habet actum meritorium, nisi informetur caritate*<sup>431</sup>. Die *Reportatio Parisiensis* zeigt sogar eine noch stärkere Betonung der Notwendigkeit des Liebeshabitus für die Akzeptation *de potentia ordinata*: *.. ut nunquam aliquis acceptaretur . . .*<sup>432</sup>. Man braucht jedoch dem Ausdruck *verisimilius* wohl nicht allzu große Bedeutung beizulegen und etwa eine gewisse Lockerung der Ansicht des Duns Scotus darin zu vermuten, da er am Ende dieses Artikels den Gedanken noch einmal aufnimmt und dort eindeutig sagt: *.. ponere habitum supernaturalem gratificantem . . . sit necessarium, loquendo de necessitate, quae respicit potentiam Dei ordinatam . . .*<sup>433</sup>.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der absoluten oder relativen Notwendigkeit des Liebeshabitus zur Erlangung der Seligkeit erörtert Scotus noch zwei weitere Probleme: wie nämlich etwas an einer geschaffenen Natur *ratio acceptabilitatis* für den göttlichen Willen sein kann, und ob Sündenvergebung und Gnadenverleihung ein und dasselbe sind, d. h. ob es zwischen *inimicus* und *amicus Dei* noch ein Mittleres gibt oder nicht.

Der Text für die Lösung des ersten Problems ist knapp und steht außerdem in einer *additio*. Wir fanden die Frage nach der *ratio acceptabilitatis* jedoch in der Pariser Vorlesung ausdrücklich und sehr eingehend behandelt<sup>434</sup>. Das zweite Problem, ob Gott die Sünden nachlassen könne, ohne die Gnade zu verleihen, löst Scotus hier nur *de potentia absoluta*, wie aus dem Kommentar zum vierten Sentenzenbuch zu ersehen ist, wo er die Frage eingehend behandelt<sup>435</sup>. Zu beachten ist aber, daß die Lösung dieses zweiten Problems in I, 17 der *Ordinatio* auch zum Teil innerhalb einer *additio* steht, was besagt, daß hier ursprünglich eine Lücke vorhan-

---

die wir in Ass, f. 67va, D, f. 91ra, W, f. 74ra und auch in VG finden. VS hat diese Abkürzung sinngemäß richtig in „speciali“ aufgelöst, die anderen Drucke bringen den Lesefehler „spirituali“. — Vgl. dazu auch Anm. 155 und 156.

<sup>431</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 6.

<sup>432</sup> Vgl. auch die anderen Formulierungen im unter Anm. 217 zitierten Text und den Hinweis in § 11, Nr. 4.

<sup>433</sup> P X, 90b, n. 29; vgl. dazu auch Anm. 441: „...solus Deus disponit...“

<sup>434</sup> Vgl. § 9, v. a. II.

<sup>435</sup> Vgl. *Ordinatio* IV, d. 1, q. 6 (XVI, v. a. 207a ff.).

den war, die später wahrscheinlich von anderen mehr oder weniger unvollständig ausgefüllt worden ist.<sup>436</sup>

#### IV. Die Stellungnahme zur Caritaslehre des Lombarden

Mit dem gewohnten ehrfürchtigen Wohlwollen interpretiert Scotus auch in der *Ordinatio* die Caritaslehre des Petrus Lombardus, indem er auf verschiedene andere Äußerungen in seinen Sentenzenbüchern hinweist, aus denen man entnehmen kann, daß er in seiner Caritaslehre nicht von der allgemeinen Anschauung der Theologen abweicht, sondern nur weithin falsch verstanden wird.<sup>437</sup>

<sup>436</sup> Der ganze Text lautet:

Sed est duplex dubitatio. Una, quomodo aliquid in natura creata possit esse ratio, quare acceptatur a voluntate Divina, vel absolute vel tali modo, cum nihil in creatura sit ratio actus Divini, nec in se, nec ut tendit super tale obiectum.

Alia, quia circumscripto omni dono supernaturali est distinguere inter amicum et inimicum; ut inimicus dicatur, in quo est peccatum non deletum, ideo manet offensa; non inimicus dicitur, in quo non est offensa. Sed ante collationem omnis boni supernaturalis posset alicui inimico dimitti offensa, sicut dicitur in 4. dist. 1, quaest. 6. Ad ista respondeo, quod non inimicus non est amicus, quia aliquis condonans alteri offensam, per hoc, quod non amplius quaerit vindictam pro offensa, non sit amplius eius inimicus; sed non propter hoc sequitur, quod statim eum recolligat ut amicum, nec quod respiciat eum, ut inimicum contrarie, sed negative, quasi scilicet nec vellet sibi malum, ut inimico, nec bonum ut amico.

(Additio: Ad primum potest dici, quod in homine est aliquid, quod reddit ipsum acceptabilem de lege ordinata, et illud dicitur acceptabile secundum quid, quia non est bonum, nisi quia acceptum. Ad secundum dici potest, quod inter amicum et inimicum est dare medium, scilicet nec amicum nec inimicum positive; negative non, quia si non habet peccatum nec etiam gratiam, quod Deus facere potest, nec est inimicus nec amicus, positive.) Quantum igitur ad istum articulum non est necessarium ponere habitum supernaturalem gratificantem, loquendo de necessitate respiciente potentiam Dei absolutam, praecipue cum possit dare beatitudinem sine omni merito praecedente, licet sit necessarium loquendo de necessitate, quae respicit potentiam Dei ordinatam; quam ordinationem colligimus ex Scriptura et ex dictis Sanctorum, ubi habemus, quod peccator est indignus vita aeterna et justus dignus. P X, 90a/b, n. 29. M1 und M2 bringen den Text der Additio ohne Vermerk; D, W und VG bringen ihn gar nicht. In VS und VP ist er z. T. als additio gekennzeichnet; in A ist er ganz als additio gekennzeichnet. VS und VP nehmen sogar den Abschnitt davor noch zur additio (vgl. dazu Ass, f. 67vb; D, f. 91ra; W, f. 74ra; M1, f. 198ra und M2, f. 62ra).

<sup>437</sup> Vgl. P X, 91a—92a, n. 30.

## § 21. Die Antwort auf die *argumenta principalia* und auf die Gründe für die „Magisterlehre“

Da die Erwiderung auf die *argumenta principalia* für die Akzeptationslehre keine Bedeutung haben, brauchen wir hier nicht im einzelnen auf sie einzugehen. Wichtig ist aber das, was Scotus zu den *rationes* sagt, die für die dem Magister zugeschriebene Caritaslehre vorgebracht wurden.

Der erste Grund gegen das Vorhandensein eines geschaffenen Liebeshabitus *ex imperfectione habitus* machte keinen Unterschied zwischen dem *habitus acquisitus* und *infusus*. Er leugnete die aktive Beteiligung des *habitus* an der Substanz des Aktes und sprach ihm nur zu, ein *faciliter* und *delectabiliter operari* zu bewirken. Da aber dieses *delectabiliter* und *faciliter operari* bei einem „angeblichen“ *actus caritate formatus* nicht festzustellen ist, leugnete er auch das Vorhandensein des Liebeshabitus.<sup>438</sup> Dagegen sagt nun Scotus, daß der *habitus (caritatis)* nicht ein *faciliter*, sondern ein *acceptabiliter operari* verleiht und auch eine gewisse Aktivität hinsichtlich der Aktsubstanz besitzt, nämlich die Aktivität einer *causa secunda*<sup>439</sup>.

Der zweite Grund gegen die Annahme eines Liebeshabitus *ex imperfectione habitus* behauptete, daß der Wille aus seinen rein natürlichen Kräften das ihm vorgestellte übernatürliche Gut in ausreichendem Maße zu lieben vermag<sup>440</sup>. Die Erwiderung lautet: Der rein natürliche Wille ist wohl dem übernatürlichen Objekt gegenüber zu einem Akt fähig, er kann aber keinen verdienstlichen Akt hervorbringen, weil er nicht gemäß der *inclinatio* jenes *habitus* gewirkt ist, demzufolge allein Gott den Akt akzeptieren will<sup>441</sup>.

<sup>438</sup> Vgl. P X, 71a, n. 16. Statt „*arguo primo sic*“ muß es dort selbstverständlich „*arguitur*“ heißen, was auch D, f. 89rb und W, f. 72vb bestätigen; Ass, f. 66rb hat allerdings „*arguo*“.

<sup>439</sup> ...*dico, quod iste habitus simpliciter dat acceptabiliter operari et etiam dat aliquam activitatem respectu actus sicut aliqua causa secunda respectu eius; sed non dat delectabiliter neque faciliter, quae conveniunt habitui acquisito, inquantum distinguitur ab infuso, per hoc, quod acquiritur ex frequenter agere.* P X, 96a, n. 33.

<sup>440</sup> Vgl. P X, 71a/b, n. 16.

<sup>441</sup> *Ad secundum, quamvis aliqui dicant voluntatem in puris naturalibus nullum actum posse habere circa obiectum supernaturale visum, tamen hoc improbatum est dist. 1, quaest. 4. Concedo igitur, quod posset habere actum*

Die entsprechende Erwiderung in der *Lectura prima* ist knapper<sup>442</sup>. Es scheint mir jedoch kein Anlaß zu bestehen, aus der Tatsache, daß Scotus an dieser Stelle in der *Ordinatio* ausführlicher ist, auf eine Lehrentwicklung zu schließen. Scotus hat nämlich die Bedeutung des *habitus* und die Eigenart des Willens und auch das gegenseitige Verhältnis beider beim Zustandekommen des verdienstlichen Aktes in der *Lectura prima* weit ausführlicher behandelt, als es in der *Ordinatio* geschah<sup>443</sup>; und er konnte sich darum wohl mit gutem Recht bei der Widerlegung des Arguments in der *Lectura prima* gleichsam auf stichwortartige Bemerkungen beschränken. In der *Ordinatio* widmet Scotus dem betreffenden Problem im *corpus* der *quaestio* lange nicht so viel Raum, und so ist es verständlich, daß das Argument am Schluß der *quaestio* ausführlicher besprochen wird.<sup>444</sup>

Im Anschluß an die Erwiderung auf das zweite Argument *ex imperfectione habitus* gegen die Annahme eines geschaffenen Liebeshabitus geht Scotus noch auf mehrere Einwände gegen seine Antwort ein. Er stellt dabei klar heraus, daß zur Erlangung der Seligkeit nicht das bloße Wirken des natürlichen Willens ausreicht. Der Mensch soll nicht nur lieben, sondern er muß *acceptabiliter* lieben, wenn sein Akt verdienstlich sein soll. Diese *acceptabilitas* kommt aber dem Akt nur dann zu, wenn er jene Vollkommenheit besitzt, wie sie Wille und Liebeshabitus zusammen erreichen, zu welcher der Wille allein aber nicht fähig ist.<sup>445</sup>

Das erste Argument gegen die Notwendigkeit eines geschaffenen Liebeshabitus *ex parte Spiritus Sancti* will sagen: Was der Heilige Geist mittels eines *habitus* wirken kann, das kann er auch ohne *habitus*; und darum ist es überflüssig, einen solchen *habitus* anzunehmen<sup>446</sup>. Gegen diese Möglichkeit hat Scotus an und für sich nichts einzuwenden. Er betont aber, daß dann der Akt kein Akt des menschlichen Willens wäre und ihm infolgedessen auch keine Verdienstlichkeit zukommen könnte, weil uns vom Glau-

*circa tale obiectum ostensum a fide non esset meritorius, quia non esset secundum inclinationem illius habitus, secundum quem solus Deus disponit acceptare actum.* P X, 96a, n. 33.

<sup>442</sup> Vgl. Anm. 160.

<sup>443</sup> Vgl. § 4, I und II.

<sup>444</sup> Vgl. dazu Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre...* I, 108, Anm. 32.

<sup>445</sup> Vgl. P X, 96b—97a, n. 33 f.

<sup>446</sup> Vgl. P X, 71b, n. 17.



ben her bekannt ist, daß Gott nur einen Akt des frei wirkenden Willens als verdienstlich akzeptiert.<sup>447</sup>

Im allgemeinen bringen die Lösungen der Argumente nichts Neues. Man kann aber sagen, daß hier verschiedenes ausführlicher behandelt wird als im corpus der quaestio, womit sich Scotus in der Lectura prima schon im corpus der quaestio eingehend beschäftigt hat.

## § 22. Rückblick und Lehrertrag

Die Untersuchung der distinctio 17 des ersten Buches der einzelnen Sentenzenkommentare des Duns Scotus scheint die Ergebnisse der historischen Forschung zu bestätigen, daß die Ordinatio als letztes der vier Werke, also in der Reihenfolge nach der Lectura prima, der Reportatio Parisiensis und dem Quodlibet anzusetzen ist. Die distinctio 17 des ersten Buches der Ordinatio stellt nämlich, soweit wir sie untersucht haben, wenigstens zum Teil eine große Zusammenarbeit der Probleme dar, die jedoch in ihren Einzelstücken oft den früheren Werken an Ausführlichkeit unterlegen ist. Nach der materialen wie auch nach der formalen Seite hin ist die Ordinatio der Lectura prima am ähnlichsten. Das Verhältnis zwischen potentia und habitus im rein natürlichen Bereich ist in der Ordinatio eingehend behandelt. Dafür mußte dann wohl die eigentlich theologische Frage im Vergleich zur Lectura prima etwas zu kurz kommen. Manches in der Ordinatio ist fast nur von der Lectura prima oder der Reportatio Parisiensis aus in seiner Problemtiefe zu sehen und in der Lösung ganz zu verstehen. Ja man hat den Eindruck, als ob Scotus seine früheren Werke voraussetzt und sich auf Grund dieser Voraussetzung da und dort eingehendere Erörterungen spart. Von der distinctio 17 des ersten Buches her könnte man darum aus rein sachlichen Gründen nicht der Ansicht zustimmen, die vor den inzwischen erarbeiteten Ergebnissen der historischen Forschung zum Teil vertreten wurde, daß die Ordinatio das eigentliche Opus Oxoniense, also die Nieder-

<sup>447</sup> Ad primum de secunda via concedo, quod Spiritus Sanctus posset actum causare immediate in voluntate, et ipsum tamquam a se creatum acceptare tamquam dignum vita aeterna; sed nec tunc iste actus esset voluntatis, ut in potestate eius, nec credimus ipsum talem actum acceptare, quia disposuit actum liberi arbitrii et qui esset in potestate eius acceptare.

P X, 98a, n. 35.

schrift der Oxforder Vorlesung, und die *Lectura prima* nur ein Auszug daraus sei. Die Eigenständigkeit beider Werke ist nämlich trotz vieler Ähnlichkeiten und Berührungspunkte offensichtlich; und man kann die inhaltlich in vielen Stücken doch weit ausführlichere *Lectura prima* auch nicht gut einen Auszug aus der in den entsprechenden Stücken knapperen *Ordinatio* nennen<sup>448</sup>.

Zur Frage der *acceptatio Divina* ist das Entscheidende in der *Reportatio Parisiensis* gesagt<sup>449</sup>. Wenn die Probleme im allgemeinen auch in der *Ordinatio* zur Sprache kommen, so geschieht es doch, wie gesagt, nicht so ausführlich. Es erübrigt sich deshalb, jetzt die Akzeptationslehre der *Ordinatio* thesenförmig zusammenzustellen, wie es früher geschehen ist. Man müßte zu viel bereits Gesagtes wiederholen, und darum mag der Hinweis auf das Besondere der *Ordinatio* genügen.

Als etwas Neues ist uns in der *Ordinatio* der Begriff der *acceptatio passiva* begegnet, von der in § 20, II, 2, b ausdrücklich die Rede war. Weiter trafen wir zum erstenmal auf die Unterscheidung zwischen *habitualiter* und *actualiter acceptatus*. Das eine bedeutet Gerechtheit, das andere Gerechtun. Die *acceptabilitas* darf nicht mit der *caritas* identifiziert werden. Sie ist vielmehr etwas, das gleichsam zwischen der *caritas* und der *acceptatio (activa) Divina* liegt. Die *acceptabilitas* ist eine Folge der inhärierenden *caritas* und geht selbst der *acceptatio activa Divina* voraus, die selbst wiederum ein *prius natura* vor der *acceptatio passiva*, dem eigentlichen *acceptum esse* besitzt.<sup>450</sup>

Es liegt nahe, nun einmal die Frage zu stellen, ob denn von der *Lectura prima* zur *Ordinatio* hin bei Duns Scotus in der Akzeptationstheorie eine Lehrentwicklung festzustellen ist oder nicht. Wenn wir die Ergebnisse der vorausgegangenen Textanalysen miteinander vergleichen, dürfen wir wohl antworten: Versteht man unter Lehrentwicklung eine Meinungsänderung, dann liegt keine Lehrentwicklung vor; meint man damit aber eine Lehrentfaltung, dann kann man sehr wohl von einer Lehrentwicklung sprechen. Besonders in der *Reportatio Parisiensis* wird die Akzeptationslehre der *Lectura prima* um ein beträchtliches erweitert<sup>451</sup>; die Frage

<sup>448</sup> Vgl. Pelster, Fr., Zur Scotus-Forschung, ThRev 23 (1929) 148 f.

<sup>449</sup> Vgl. § 5, II und §§ 11 und 12.

<sup>450</sup> Vgl. § 20, II.

<sup>451</sup> Vgl. §§ 11 und 12.

nach der ratio acceptationis wird ausführlich behandelt. Noch einen, wenn auch nicht so bedeutenden Schritt tut dann das Quodlibet, indem es eingehend den Verdienstbegriff klärt<sup>452</sup>. Die Ordinatio bringt außer dem oben Erwähnten im Grunde nichts Neues für die Frage der acceptatio Divina. Das philosophische Problem, nämlich das Verhältnis zwischen potentia und habitus im allgemeinen, erfährt so breite Behandlung, daß dann, wie gesagt, wohl die eigentlich theologische Frage nur kürzer erörtert werden konnte.

## 5. Kapitel

Die Akzeptationslehre nach I Sent., dist. 17 und Quodlibet, qu. 17 und ihre Ergänzung aus dem übrigen Werk des Duns Scotus

### § 23. Die Akzeptationslehre nach I Sent., dist. 17 und Quodlibet, qu. 17

Welche Bedeutung die einzelnen Sentenzenkommentare in ihrem locus classicus für die Caritaslehre, der distinctio 17 des ersten Buches, und die quaestio 17 des Quodlibet für die Akzeptationstheorie haben, ist am Ende der einzelnen Kapitel herausgearbeitet worden<sup>453</sup>. Den Lehrertrag können wir nun folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die acceptatio in dem speziellen Sinne, der ihr in der Rechtfertigungslehre zukommt, ist der Willensakt Gottes, durch den er ein Gut in der Ordnung auf ein höheres Gut annimmt, akzeptiert. Es ist ein Akt, den Gott nur vernünftigen Geschöpfen gegenüber setzt. Dieser Willensakt ordnet ein Verdienst auf den Lohn hin und verleiht so dem geringeren Gut des verdienstlichen Werkes eine höhere Vollkommenheit. Man könnte auch die Akzeptation eine Art Wiedervergeltung nennen, wenn man sich dabei klar bleibt, daß es nur eine Wiedervergeltung im uneigentlichen Sinne ist, da Gott nämlich von keinem Geschöpfe etwas empfangen könnte oder benötigte, das ihm Nutzen brächte und wofür er deshalb etwas zu vergelten hätte.<sup>454</sup>

<sup>452</sup> Vgl. § 14.

<sup>453</sup> Vgl. §§ 5, 11, 12, 15 und 22.

<sup>454</sup> Vgl. den Text in Anm. 243.

2. Innerhalb der *acceptatio Divina* gibt es mehrere Unterscheidungen:

a) Die *acceptatio personae* steht der *acceptatio actus* gegenüber, wobei Duns Scotus der *acceptatio personae* mit Berufung auf die Heilige Schrift eine gewisse Priorität zuerkennt<sup>455</sup>, ohne jedoch den Begriff der *acceptatio personae* näher zu behandeln. Man könnte sachlich die *acceptatio personae* vielleicht mit der *acceptabilitas habitualis* gleichsetzen.

b) Ein weiteres Begriffspaar sind die *acceptatio ad gratiam* und die *acceptatio ad vitam aeternam*; wir könnten auch sagen: die *acceptatio secundum quid* und die *acceptatio simpliciter*. Die *acceptatio ad gratiam* erfolgt nämlich mit Rücksicht auf etwas anderes (*secundum quid*), und zwar auf die *acceptatio ad vitam aeternam*; die *acceptatio ad vitam aeternam* ist die *acceptatio schlechthin*, die *acceptatio simpliciter*<sup>456</sup>. Das Hauptinteresse gilt immer der *acceptatio ad vitam aeternam*; die *acceptatio ad gratiam* wird nur nebenbei erwähnt.

c) Schließlich wären noch die *acceptatio activa* und die *acceptatio passiva* zu nennen.<sup>456 a</sup>

3. Ausschlaggebend für die Akzeption ist der absolut freie Wille Gottes<sup>457</sup>.

4. Der absolut freie göttliche Wille hat sich aber selbst gebunden, alle Menschen und Akte für das ewige Leben zu akzeptieren, wenn sie die *caritas* besitzen, bzw. unter der activen Mitwirkung der *caritas* hervorgebracht sind<sup>458</sup>. Dies gilt de *potentia ordinata*, d.h. im Rahmen der normalen, von Gott gesetzten Heilsordnung, wie sie uns in der Heiligen Schrift geoffenbart und von den Vätern überliefert worden ist. De *potentia absoluta* könnte Gott auch Personen und Akte akzeptieren, ohne daß sie die *caritas* besitzen.<sup>459</sup>

5. Die göttliche Akzeption ist der Grund dafür, daß einem Akt die Verdienstlichkeit zukommt, sie ist die *ratio meriti*<sup>460</sup>. Die

<sup>455</sup> Vgl. Anm. 311 und 312; dazu § 12, II, 3, b.

<sup>456</sup> Vgl. Anm. 258; dazu § 10.

<sup>456 a</sup> Vgl. § 20, II, 2, b.

<sup>457</sup> Vgl. Anm. 276.

<sup>458</sup> Vgl. Anm. 277.

<sup>459</sup> Vgl. Anm. 155, 156, 157, 216, 217 und 224; außerdem den letzten Abschnitt („Quantum igitur...“) des in Anm. 436 zitierten Textes.

<sup>460</sup> Vgl. § 5, II.

ses Verdienstlichsein verleiht dem Akt keine absolute, neue reale Entität, sondern fügt ihm eine neue doppelte Beziehung hinzu: zum akzeptierenden göttlichen Willen und zum Lohn, auf den hin der Akt akzeptiert wird.<sup>461</sup>

6. Die ratio acceptationis ist auf Grund göttlicher Anordnung vornehmlich<sup>462</sup> die caritas. Da aber nichts Geschaffenes, also auch nicht der geschaffene Liebeshabitus, Gott zur Akzeption nötigen kann, war es erforderlich, begrifflich genau zu bestimmen, in welcher Weise die caritas ratio acceptationis ist. Scotus hat dies in ausgezeichneter Klarheit getan.<sup>463</sup>

7. Aus dem bisher Gesagten ist ersichtlich, daß ein Unterschied besteht zwischen einem actus acceptus und einem actus caritate formatus; und daß also auch die caritas der göttlichen Akzeption bedarf.<sup>464</sup>

8. Die caritas erzeugt in der Seele eine acceptabilitas. Scotus unterscheidet ein actualiter und habitualiter acceptus bzw. eine acceptabilitas actualis und habitualis; der erste Begriff bedeutet Gerechttun, der zweite Gerechttsein. Die acceptabilitas ist etwas, das gleichsam zwischen der caritas und der acceptatio Divina (activa) steht; sie folgt der inhärierenden caritas und geht der acceptatio activa Divina voraus.<sup>465</sup>

9. Daß die caritas einer Person oder einem Akt die Akzeptabilität verleiht, ist in der inclinatio der caritas auf ihr Objekt hin begründet; das Objekt der caritas ist Gott selbst.<sup>466</sup>

10. Damit ein Akt von Gott als verdienstlich akzeptiert wird, ist es nötig, daß auch der freie Wille aktiv an der Hervorbringung des Aktes beteiligt ist. Voluntas und caritas müssen als causae partiales zusammenwirken. Den Akt seiner Substanz nach wirkt der Wille als causa principalior und die caritas als causa secundaria; wird der Akt aber hinsichtlich seiner Verdienstlichkeit betrachtet, so gebührt der caritas die causalitas principalior und dem Willen die causalitas secundaria. Wichtig ist hier, daß jede der

---

<sup>461</sup> Vgl. § 15, I, Nr. 8.

<sup>462</sup> Vgl. § 12, II, 1, letzter Abschnitt.

<sup>463</sup> Vgl. § 12, II, 3, d.

<sup>464</sup> Vgl. § 12, II, 2, d.

<sup>465</sup> Vgl. § 20, II.

<sup>466</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 5; Anm. 252 und 315.

beiden Teilursachen sowohl zur Substanz wie auch zur Verdienstlichkeit des Aktes mitwirkt.<sup>467</sup>

11. Die *caritas* verleiht dem Akt keine absolute, neue reale Entität, aber sie verleiht ihm doch eine größere Vollkommenheit, welche die Potenz allein ohne den Liebeshabitus nicht erreichen kann. Diese größere Vollkommenheit aber ist *de potentia ordinata* Voraussetzung für die göttliche Akzeption.<sup>468</sup>

12. Akzeption und Prädestination stehen in einer bestimmten Beziehung zueinander. Sie dürfen — wenigstens für den Bereich der *potentia ordinata* — nicht gleichgesetzt werden. Innerhalb der *potentia ordinata* folgt nämlich die *acceptatio simpliciter*, also die *acceptatio ad vitam aeternam*, der *caritas*, oder sie begleitet sie wenigstens; die *praedestinatio* dagegen geht der *infusio caritatis* voraus.<sup>469</sup>

13. Scotus läßt kein Mißverständnis darüber aufkommen, daß er seine Akzeptionslehre in keiner Weise mit pelagianistischen Auffassungen gleichgesetzt wissen will. Er lehnt den Pelagianismus öfter als irrige Meinung ab und betont außerdem mehrmals, daß *de potentia ordinata* die Mitwirkung der *caritas* zum verdienstlichen Akt notwendig ist.<sup>470</sup>

## § 24. Ergänzungen zur Akzeptionslehre aus dem übrigen Werk des Duns Scotus

Neben verschiedenen Entsprechungen zu dem, was in der *distinctio* 17 des ersten Buches zu den Sentenzen und in der *quaestio* 17 des *Quodlibet* über die *acceptatio Divina* gesagt ist<sup>471</sup>, bietet Scotus an anderen Stellen zu einzelnen Fragen manche Ergänzungen.

<sup>467</sup> Vgl. § 4.

<sup>468</sup> Vgl. § 5, II, 1. Schlußthese; § 15, II, 2, a und b.

<sup>469</sup> Vgl. § 5, II, Text Nr. 6 und § 12, II, 2.

<sup>470</sup> Vgl. z. B. § 5, II, 6. Schlußthese; ebenso den Text in Anm. 430.

<sup>471</sup> Zu § 23, Nr. 1 vgl. z. B. *Ordinatio* IV, d. 1, q. 6, n. 7 (XVI, 210a);

zu Nr. 4: *Ord.* II, d. 7, n. 11 (XII, 386b f.),

II, d. 27, n. 4 (XIII, 249a/b),

III, d. 2, q. 1, n. 4 (XIV, 109a),

*Rep. Par.* I, d. 7, q. 3, n. 27 (XXII, 636a f.),

IV, d. 22, n. 8 (XXIV, 336b f.);

zu Nr. 5: *Ord.* III, d. 18, n. 4 (XIV, 663b f.);

zu Nr. 6: *Rep. Par.* III, d. 27, n. 14 (XXIII, 485a);

zu Nr. 9: *Rep. Par.* II, d. 40, n. 3 (XXIII, 210b);

zu Nr. 10: *Ord.* III, d. 27, n. 19 (XV, 373a),

*Rep. Par.* II, d. 29, q. 1, n. 8 (XXIII, 145a).

## I. Zur *acceptatio personae*

1. In der *distinctio* 26 des zweiten Buches zu den Sentenzen wird die Frage erörtert: *Utrum gratia sit in essentia animae vel in potentia*. Die Ansicht, daß die Gnade der *essentia* inhärierte, wird unter anderem damit begründet, daß die Akzeptation der *essentia* die Voraussetzung für die Akzeptation der *potentia* sei und nicht umgekehrt. Man beruft sich für diesen Standpunkt auf Gen. 4, 4: *Respexit Deus ad Abel et ad munera eius*. Die Schriftstelle versteht man so, daß Abel zuerst in sich *acceptus* sein muß, bevor seine Gaben oder seine Werke akzeptiert werden.<sup>472</sup> Darauf erwidert Scotus, daß gerade das Umgekehrte richtig sei. Wenn man von einer *acceptatio essentiae* spricht, kann man nur die *acceptatio generalis* meinen, die von Gott aus allem Sein gegenüber vorhanden ist. Hier geht es aber um die *acceptatio specialis*, durch die der Akzeptierte auf die Seligkeit hingeordnet wird. Diese Akzeptation nun erfolgt auf Grund der Akte, die freiwillig von der Potenz hervorgebracht sind.<sup>473</sup>

Die Berufung auf Gen. 4, 4 weist Scotus zurück. „Abel“ besagt hier nach seiner Meinung nichts anderes als die *affectio interior*, und unter den „munera“ sind die *opera exteriora* zu verstehen. Der *actus exterior* wird nur akzeptiert, wenn vorher der *actus in-*

<sup>472</sup> .. *acceptatio essentiae* sufficit ad *acceptationem potentiae* et non e converso; ergo gratia, quae est principium acceptandi, debet poni per se in *essentia*. Probatio antecedentis, Gen. 4: *Respexit Deus ad Abel et ad munera eius*.

Ord. II, d. 26, q. u., n. 2 (XIII, 235a).

Ebenso: .. per *essentiam acceptam* Deo *acceptatur potentia* et totum; non autem *essentia* per *potentiam*; igitur cum per gratiam fiat anima accepta Deo, ipsa erit immediate in *essentia*. Primum assumptum patet, Genes. 3 (muß heißen 4,4): Prius enim respexit Deus ad Abel, deinde ad munera; igitur prius est acceptus in se quam quantum ad opera. Secundum assumptum probatur, quia *acceptata potentia* non est causa *acceptationis aliarum*. Rep. Par. II, d. 26, q. u., n. 2 (XXIII, 130b/131a).

<sup>473</sup> Ad tertium dico, quod *acceptatio potentiae* sufficit ad *acceptationem essentiae* et non e converso; sicut enim, si homo posset videre actum alterius diligendi, propter illum actum acceptaret totum suppositum, ita Deus primo *acceptat actum libere elicited a potentia*, non quidem *acceptatione generali*, qua *acceptat omnem creaturam*, quia sic primo *essentia* *acceptatur*, sed *acceptatione speciali*, qua *ordinat acceptum ad beatitudinem*; *acceptat autem sic primo et principaliter potentiam*, quae est primo *beatificabilis*, et per illam ipsam *essentiam*. Ord. II, d. 26, q. u., n. 6 (XIII, 239b/240a); vgl. dazu die Parallelstelle der Rep. Par. II, d. 26, q. u., n. 7 (XXIII, 133a).

terior, bzw. die *affectio intrinseca* akzeptiert ist. Der *actus interior* wiederum ist nur akzeptiert, wenn die *potentia* akzeptiert ist, die den Akt hervorbringt. Die Schriftstelle hat also nichts mit der Frage bezüglich der *potentia* und *essentia* zu tun, so schließt Scotus in der *Reportatio Parisiensis* die Erwiderung.<sup>474</sup>

Wir erinnern uns daran, daß sich Scotus im *Quodlibet* auf Gen. 4,4 berufen hat, als er der *acceptatio personae* der *acceptatio actuum* gegenüber eine gewisse Priorität zuerkannte<sup>475</sup>. Es kann für erste vielleicht einige Schwierigkeiten bereiten, die Äußerungen in der *quaestio* 17 des *Quodlibet* mit denen in der *distinctio* 26 des zweiten Buches der beiden Sentenzenkommentare in Einklang zu bringen. Im *Quodlibet* geht es darum nachzuweisen, daß vor der *acceptatio actus* etwas anderes akzeptiert sein muß, nämlich die Person, die den Akt hervorbringt. In der *distinctio* 26 des zweiten Buches zu den Sentenzen dagegen steht zur Frage, ob die *acceptatio essentiae* (d.i. *naturae*) Voraussetzung für die *acceptatio potentiae* ist oder nicht. Scotus ist der Ansicht: die *acceptatio potentiae* genügt, damit auch die *essentia* akzeptiert ist<sup>476</sup>. Es ist nicht notwendig, über die *acceptatio potentiae* hinaus (noch eigens) die *acceptatio* eines anderen, also etwa der *essentia* — so können wir ergänzen —, anzunehmen<sup>477</sup>.

Die Person ist Trägerin von Natur und Potenz, und sie bedient sich ihrer beim Wirken. *Essentia* (*natura*) und *potentia* liegen also gewissermaßen zwischen Person und Akt. Der äußere Akt nun

<sup>474</sup> Et cum obicitur de Abel et muneribus eius, dico, quod *actus exterior* non *acceptatur* nisi quia *interior*, nec *interior* nisi quia *potentia* illa, cuius est *actus* vel *elicited* vel *imperatus* *acceptatur*; sed non est ulterius *resolvere* illam *acceptationem* istius *potentiae* in *acceptationem* alicuius *prioris* *acceptati*, quia nihil est *prius* *acceptabile* *acceptatione* speciali nisi *mediante* illa *potentia*. Ord. II, d. 26, q. u., n. 6 (XIII, 240a).

Außerdem:

Et cum dicitur, *prius respexit* etc., dico, quod ibi *vocantur* „*munera*“ *opera exteriora*, sed „*Abel*“ *vocatur* *affectio intrinseca*; et *prius* est *effectio interior* *accepta*, quam *opera exteriora*; ideo nihil illud est ad *propositum* de *potentia* et *essentia*. Rep. Par. II, d. 26, q. u., n. 7 (XXIII, 133a).

<sup>475</sup> Vgl. Anm. 311.

<sup>476</sup> ..dico, quod *acceptatio potentiae* *sufficit* ad *acceptationem essentiae* et *non e converso*. Vgl. Anm. 473.

<sup>477</sup> ..sed non est ulterius *resolvere* illam *acceptationem* istius *potentiae* in *acceptationem* alicuius *prioris* *acceptati*. Ord. II, d. 26, q. u., n. 6 (XIII, 240a).



wird akzeptiert, wenn die innere Gesinnung akzeptiert ist; diese wiederum ist akzeptiert, wenn die Potenz akzeptiert ist, aus welcher der Akt unmittelbar hervorgebracht wird. Über diese *acceptatio potentiae* hinaus braucht, wie gesagt, nichts anderes mehr akzeptiert zu werden<sup>478</sup>. Natur und Person partizipieren gleichsam an der Akzeption der Potenz. Die *acceptatio potentiae* ist so wichtig, weil die *acceptatio specialis* auf die *beatitudo* hin erfolgt. Die *beatitudo* aber besteht in einem Akt<sup>479</sup>, und der Akt geht unmittelbar aus der Potenz hervor.

Zu bemerken wäre hier noch, daß die Deutung von Gen. 4, 4, wie sie Scotus in den Sentenzenkommentaren gibt, von der Deutung im *Quodlibet* ein wenig abweicht. „Abel“ und „munera“ bedeuten im *Quodlibet* „Person“ und „Werk“, in II, 26 „innere Gesinnung“ und „äußerer Akt“. Innere Gesinnung und Person sind nicht identisch, die Person ist vielmehr Trägerin der Gesinnung. Diese Abweichung in der Deutung spricht jedoch nicht dagegen, daß Scotus Gen. 4, 4 im *Quodlibet* für das Verhältnis Person-Akt heranziehen und gelten lassen kann, während er dieselbe Schriftstelle in den Sentenzenkommentaren für das Verhältnis *essentia-potentia* abweist. Der im *Quodlibet* ausgesprochene Satz, daß der *acceptatio personae* der *acceptatio actus* gegenüber eine gewisse Priorität zukommt, bleibt durch II, 26 unberührt. Ich bin in diesem Zusammenhang jedoch auf diese Stelle eingegangen, um einer gewissen Problematik nicht auszuweichen und ein mögliches Mißverständnis von vornherein zu verhindern.

2. Zum Problem der *acceptatio personae* gehören auch zwei Fragen, auf die Scotus außerhalb der *distinctio* 17 des ersten Buches noch zu sprechen kommt: ob es vor Gott ein Ansehen der Person gibt, und ob in einer Person an sich ein Grund dafür vorhanden sein kann, daß Gott sie akzeptiert. Vor Gott ein Ansehen der Person anzunehmen, wäre unbiblich<sup>480</sup>, und Scotus lehrt auch, daß der Mensch durch seine freiwillige Mitwirkung mit der angebotenen Gnade aus seiner Natur heraus eine gewisse Disposition

<sup>478</sup> Vgl. Anm. 476 und 477.

<sup>479</sup> Vgl. Ord. IV, d. 49, q. 7, n. 4 (XXI, 301b): ...*beatitudo autem consistit in operatione.*

<sup>480</sup> Vgl. z. B. Act. 10, 34.

für die Akzeption und damit eben auch für die Rechtfertigung schaffen kann, daß die menschliche Natur sich also nicht rein passiv im Rechtfertigungsprozeß verhält. Der später Akzeptierte unterscheidet sich demnach schon vorher vom später Nichtakzeptierten, der diese freiwillige Mitwirkung mit der angebotenen Gnade nicht geleistet hat.<sup>481</sup> Die freiwillige Mitwirkung mit der angebotenen Gnade darf jedoch nicht als nötiger Grund für die göttliche Akzeption angesehen werden; denn, wie Scotus in I, 17 der *Reportatio Parisiensis* ausführlich dargelegt hat, kann nichts Geschaffenes nötige *ratio acceptationis* sein<sup>482</sup>.

## II. Zum Verhältnis von *acceptatio* und *meritum*

1. In der *Lectura prima* hatte Scotus die Frage nach der *ratio meriti* zu beantworten gesucht. Dabei ist deutlich geworden, daß er einen Unterschied zwischen einem *actus caritate formatus* und einem *actus acceptatus* und damit zugleich auch einen Unterschied zwischen einem *actus acceptabilis* und einem *actus meritorius* lehrt. Die *acceptatio Divina* macht einen gnadenhaften Akt erst zu einem verdienstlichen Akt, weil sie die *ratio meriti* ist.<sup>483</sup>

In der *distinctio 7* des zweiten Buches zu den *Sentenzen* begründet Scotus den Unterschied zwischen *acceptabilis* und *meritorius* aus der Tatsache, daß die Akte der Seligen im Himmel sehr wohl *acceptabiles* sind, daß sie aber dennoch nicht im eigentlichen

---

<sup>481</sup> Vgl. *Rep. Par. II, d. 7, q. 3, n. 14–16* (XXII, 631a ff.), v. a. den Schluß: *Igitur, ut videtur, homo ex se potest habere primum motum ex dispositione propria cum communi influentia Dei, et illud salvat aliquam operationem naturae in iustificatione, quod non se habet tantum passive, et quod Deus non esset acceptator personarum, et quod existens in peccato mortali potest per naturam suam cum influentia generali habere bonum actum morale;...*

<sup>482</sup> .. dico, quando sunt aliqua duo aeque volibilia et ordinabilia ad aliquem finem et ex parte sui habent rationem illam, propter quam sunt volenda ab aliqua voluntate, voluntas praeacceptans unum illorum alteri ad illum finem, peccat secundum *acceptationem personarum*; talis est autem omnis voluntas creata, quia respectu illius bonitas amabilis est *ratio recte amandi*. Non sic voluntas increata respectu alicuius boni alterius ab *essentia sua*; nullum enim aliud bonum (quia bonum) ideo amatur ab illa voluntate, sed e converso, et ideo non potest *acceptare personas*, quia non est in eis bonitas, quae sit sibi *ratio amandi*. *Ordinatio I, d. 41, q. u., n. 14, ad sec. (X, 699b)*.  
Vgl. dazu § 9.

<sup>483</sup> Vgl. § 5, II.

Sinne meritorii sein können, weil nur der Mensch im Pilgerstande Verdienst und Mißverdienst erwerben kann<sup>484</sup>.

2. Man würde Scotus mißverstehen, wenn man glaubte, er habe bei der Betonung des göttlichen Willensaktes der Akzeption den Wertgehalt des akzeptierten Aktes im rein natürlichen Sinne übersehen. Daß Scotus vielmehr diesen Wertgehalt voraussetzt, geht indirekt daraus hervor, daß er dem frei wirkenden Willen eine so mitentscheidende Bedeutung beim verdienstlichen Akt zuweist. In der quaestio 17 des Quodlibet war dann ausdrücklich von der bonitas moralis (naturalis) die Rede, die neben der Güte, wie sie die caritas verleiht, beim verdienstlichen Akt vorhanden sein muß<sup>485</sup>. Dieser Gedanke wird auch in der distinctio 19 des dritten Buches zu den Sentenzen aufgenommen. Scotus spricht dort von den Verdiensten Christi, die, da sie in erster Linie aus der menschlichen Natur Christi hervorgingen, nicht im eigentlichen Sinne unendlich waren und darum der entsprechenden göttlichen Akzeption bedurften. Das Wollen Christi, so heißt es da, ist nicht mehr von Gott akzeptiert, als es gut ist<sup>486</sup>. Ein wenig später heißt es in derselben quaestio wiederum bezüglich der Verdienste Christi: ...et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active<sup>487</sup>. Mit Recht hat Th. Fetten auf die Bedeutung des „potuit“ in diesem Texte hingewiesen: „...der innere Wert des Verdienstes an sich wird hier gewürdigt. Die Dreifaltigkeit nahm es so hoch an, als es dem Wesen der Sache nach geschehen konnte und daher angebracht war; ...“<sup>488</sup>.

<sup>484</sup> Zur Frage, ob die Sünden der Dämonen Mißverdienste sind, sagt er hier: Et si obicias, quod secundum malum et actus demeritorius, ergo correspondet sibi propria poena, respondeo: etsi concedi possit esse culpa, non tamen proprie demeritoria, quia non elicitur a viatore, cuius solius est mereri et demereri, qui magis proprie potest dici esse actus damnatorius, sive damnati; sicut ex alia parte actus beati, licet sit acceptabilis Deo, non tamen proprie est meritorius, sed magis actus beatificus vel actus beati vel ex beatitudine procedens. Ordinatio II, d. 7, q. u., n. 28 (XII, 408b).

<sup>485</sup> Vgl. § 14, III, Anm. 321 und den dazu gehörigen Text.

<sup>486</sup> Bezüglich des Wollens des Gottmenschen Jesus Christus sagt Scotus: ... huiusmodi velle non est plus acceptatum Deo, quam sit bonum. Ord. III, d. 19, q. u., n. 4 (XIV, 711a). — Auf die Bedeutung der Erlöserverdienste Christi werden wir im zweiten Teil dieser Untersuchung eingehen.

<sup>487</sup> A. a. O., n. 7 (718b).

<sup>488</sup> Fetten, Th., Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers (Bonn 1913) 77.

3. Der Zusammenhang von *acceptatio* und *meritum* wird auch in der Begriffserklärung von *meritum* deutlich, die in III, 18 erfolgt: Ein Verdienst ist etwas Akzeptiertes oder in einem anderen zu Akzeptierendes, wofür jenem, in dem etwas akzeptiert wird, vom Akzeptierenden etwas zu vergelten ist<sup>489</sup>. Diese Vergeltung ist gewissermaßen jenem für sein Verdienst oder dem anderen, für den er verdient, geschuldet (*quasi debitum*).<sup>490</sup> In diesem Zusammenhang ist also auf die Möglichkeit hingewiesen, Werke zu tun, die Gott nicht bloß für den Wirkenden selbst, sondern auch für andere als verdienstlich akzeptiert. Der Ausdruck „*meritum est aliquid acceptum vel acceptandum*“ kann irreführend sein, weil nichts Geschaffenes von Gott akzeptiert werden muß. Wenn man aber berücksichtigt, daß Gott sich von Ewigkeit her an die Gesetze seiner Weisheit gebunden hat, Bestimmtes zu akzeptieren, dann steht auch das „*acceptandum*“ — in diesem Falle eben als Aussage de *potentia ordinata* — zu Recht.<sup>491</sup> — Neben der Betonung, daß die verdienstlichen Akte in der Gewalt des Verdienenden liegen müssen, wird auch in III, 18 noch eigens gesagt, daß nur der Mensch in *statu viatoris* zu verdienen imstande ist<sup>492</sup>.

4. Ein Beweis der übergroßen Barmherzigkeit Gottes ist es, daß Gott die einmal vergebenen Todsünden durch einen Rückfall in eine Todsünde weder in ihrer Schuldhaftigkeit noch in ihrer Strafwürdigkeit wieder aufleben läßt, daß aber die verdienstlichen Werke durch die Todsünde nicht ein für allemal vernichtet, sondern nur suspendiert werden. Sie behalten in der *acceptatio Divina* ein *esse simpliciter*, und wenn der Mensch sich von der Sünde bekehrt, beginnen sie von neuem (wirksam) für das ewige Leben ak-

<sup>489</sup> Zum „vergelten“ vgl. Anm. 243 und den dazu gehörigen Text.

<sup>490</sup> *Et dico, quod meritum est aliquid acceptum vel acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo aliquid acceptatur, quasi debitum illi pro suo merito vel alteri, pro quo meruit.* Rep. Par. III, d. 18, q. 1, n. 4 (XXIII, 380b).

<sup>491</sup> In diesem Sinne kann auch der Kommentator zu der entsprechenden Stelle der *Ordinatio* schreiben: „...quia omne acceptandum a Deo ab aeterno est actu acceptatum, ...“ (XIV, 665b, n. 2).

<sup>492</sup> Rep. Par. III, d. 18, q. 1, n. 4. 10 (XXIII, 381a, 383b f.). — Zum ganzen vgl. *Ordinatio* II, d. 7, q. u., n. 28 (XII, 408b); III, d. 18, q. u., n. 4. 9 f. (XIV, 663b f. und 671a ff.).

zeptiert zu sein und sind auf diese Weise gleichsam zweimal akzeptiert (bis accepta).<sup>493</sup> Die Bekehrung von der Todsünde ist aber auf jeden Fall notwendig für diese „zweite“ Akzeptation, und es ist nicht so, daß Gott die Verdienste gewissermaßen aufbewahrt, um sie im Augenblick des Todes etwa die Todsünde tilgen zu lassen. Die Todsünde wird nach göttlicher Anordnung nur durch den freiwilligen Empfang des Sakramentes oder auf Grund irgendeiner anderen Disposition vergeben.<sup>494</sup>

<sup>493</sup> Dico, quod Deus non sic punit mala, sicut praemiat bona nostra. Et in hoc apparet maxima misericordia sua, sicut enim praemiat bona nostra opera, ex quo semel sunt facta, quantumcumque interveniat peccatum mortale, de quo homo postea poeniteat, semper sunt nostra, sicut si essent actualiter et simpliciter in nobis, et habent esse simpliciter in acceptance Divina, ut pro eis reddatur secundum iustitiam distributivam vita aeterna, et nunquam sunt mortua extincta vel tecta, quamdiu homo est viator, sed tantum suspensa. Et ideo, quae prius erant accepta, cum homo desierit a peccato, incipiunt de novo accepta esse ad vitam aeternam, et ita quasi bis sunt acceptata; sed mala et peccata semel deleta quantum ad poenam vel culpam per poenitentiam et absolutionem poenitentialem ita sunt deleta, ac si nunquam fuissent facta, quia totaliter sunt tecta et remissa; ideo non est vindex malorum bis, quia non punit nec iudicat Deus bis in idipsum. Rep. Par. IV, d. 22, q. u., n. 6 (XXIV, 335b/336a); vgl. dazu Ord. IV, d. 22, q. u., n. 7 f. (XVIII, 776a ff.).

<sup>494</sup> Si neuter modorum istorum placet, nec primus, scilicet quod idem est veniale remitti et poenam solvi debitam illi, nec secundus, scilicet quod per merita in vita habita et reservata in Divina acceptance deleantur in instanti mortis, quaeratur alius, quem est difficile invenire; nam motum aliquem bonum, per quem tamquam per dispositionem vel meritum de congruo vel condigno deleatur veniale, ponere in anima post mortem, non videtur doctrinae theologiae consonum, quae ponit statum illum ab istis immunem. Ordinatio IV, d. 21, q. 1, n. 10 (XVIII, 716a).

Außerdem:

...dicendum, quod merita facta in vita non possunt acceptari pro instanti mortis, ut per ea deleatur mortale, quia Deus disposuit mortale non delendum nisi per susceptionem voluntariam Sacramenti, vel per aliquam dispositionem tamquam meritum de congruo, tunc, vel usque tunc inhaerentem, quando peccatum deletur; non si est in eo, qui decedit in mortali. A. a. O., n. 12 (716b).



## II. Teil

# Der Zusammenhang der Akzeptionstheorie mit dem übrigen Lehrsystem des Duns Scotus





## 1. Kapitel

### Akzeptionstheorie und Gotteslehre<sup>495</sup>

#### § 25. Der göttliche Wille und sein obiectum primum und secundarium

Bevor Scotus in der *Reportatio Parisiensis* die Frage nach der *ratio formalis acceptationis* beantwortete, schickte er einige Bemerkungen voraus, welche die Begründung seiner Akzeptionstheorie in der Gotteslehre klar zum Ausdruck bringen<sup>496</sup>.

Das obiectum primum des göttlichen Willens ist die göttliche Wesenheit selbst, in der alle ihm innewohnende Vollkommenheit ihren Grund hat. Diese Vollkommenheit ist schlechthin vollkommen und bedarf keiner Ergänzung von außen. Infolgedessen hat der göttliche Wille auch kein notwendiges obiectum secundarium, auf das er sich richtete, um etwa die Vollkommenheit des göttlichen Wesens auf irgendeine Weise zu vermehren. Die sekundären Objekte des göttlichen Willens sind in ihrem Sein von ihm abhängig, und Gott steht allem Außergöttlichen in absoluter Freiheit gegenüber. Das obiectum primum des göttlichen Willens ist ein notwendig aktuell existierendes und es ist auch notwendig zu wollen. Die obiecta secundaria sind dagegen in ihrem Sein bedingt und auch nur bedingt zu wollen. Sie können ideales oder reales Sein und damit auch ideale oder reale Güte besitzen. Das heißt: sie können als von Gott von Ewigkeit her gedachte Möglichkeiten im göttlichen Intellekt existieren, ohne realisiert zu sein; ihnen kommt nur erkanntes, ideales Sein und dementsprechend auch nur ideales Gutsein zu. Gott will und liebt das ideale Sein und die ideale Güte dieser sekundären Objekte seines Willens auch mit Notwendigkeit, insofern diese Dinge nämlich sein eigenes

<sup>495</sup> Vgl. zu diesem und dem folgenden Kapitel: Minges, P.: Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Scotus, *ZKathTh* 25 (1901) 231–257; Ist Duns Scotus Indeterminist? (Münster 1905); Die Gnadenlehre des Duns Scotus (Münster 1906); Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen exzessiven Indeterminismus geprüft (Wien 1907); Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus, *ThQschr* 89 (1907) 76–93; Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi, *ThQschr* 89 (1907) 241–279; Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi, *ThQschr* 89 (1907) 384–424.

<sup>496</sup> Vgl. zum Folgenden § 9 und die dort zitierten Texte.

Sein und Gutsein widerspiegeln.<sup>497</sup> Man nennt die Weise, in der Gott diese idealen Gegenstände seines Willens will, gelten läßt und „akzeptiert“, die *simplex complacentia*, das Wollen des einfachen Wohlgefallens.

Davon unterschieden ist das wirksame Wollen Gottes, das die Dinge gemäß der in ihrer Idee vorhandenen idealen Wesenheit und Güte als wirklich existierend und damit auch als gut seiend will. Dieses wirksame Wollen Gottes geschieht in absoluter Freiheit.

Die Dinge, die aus dem freien göttlichen Wollen ihre reale Existenz und ihre reale Güte erhalten, liebt Gott nun einerseits mit einer gewissen Notwendigkeit, weil sie nämlich einen objektiven inneren Wert besitzen: Sein und Güte, die Nachahmung des göttlichen Wesens sind<sup>498</sup>. Andererseits ist aber die Liebe Gottes zu ihnen im strengsten Sinne doch frei, weil eben Sein und Güte der *objecta secundaria* aus dem freien göttlichen Wollen herkommen. Mit Recht kann P. Minges diese Äußerungen des Duns Scotus zusammenfassen: Gott liebt „alles Außergöttliche nicht notwendig, sondern frei oder kontingent: er akzeptiert es. Daraus folgt, daß die Dinge nur deshalb real gut sind, weil Gott sie will und liebt, nicht umgekehrt, d. h. die Dinge haben Existenz, reales Sein und damit reale Güte nur deshalb, weil Gott sie in freier Weise aus freiem Willen realisierte“<sup>499</sup>. Die Dinge tragen tatsächlich einen objektiven Wert in sich; denn Gott als das absolut unendlich gute Wesen kann nichts Schlechtes wollen, weil das seinem Wesen widersprechen würde. Was Gott will, besitzt somit objektiven Wert, weil es von Gott gewollt ist.

---

<sup>497</sup> ... potest dici, quod licet necessario voluntas Divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscumque intelligibilis, in quantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum;.. Quodl., q. 16, n. 7 (XXVI, 190a/b).

<sup>498</sup> .. dico, quod in Deo est velle complacentiae simplicis respectu possibilis et sequitur intellectionem simplicium; efficax vero non est in Deo nisi respectu eorum, quae vult fieri; non autem vult fieri nisi ea, quae immittantur ipsum;... Rep. Par. I, d. 47, q. 2, n. 2 (XXII, 510a).

<sup>499</sup> Minges, P., *Der Wert der guten Werke...*, 78. — Vgl. zum ganzen: Minges, a. a. O., 77 f.; ebenso Minges, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus...*, wo er die Fragen der Gotteslehre eingehend behandelt.

## § 26. Der göttliche Wille als frei akzeptierender Gnadenwille

Die ausschlaggebende Bedeutung, die nach Scotus dem göttlichen Willen für die Seinsordnung gebührt, gilt erst recht für die Gnadenordnung. Neben der *acceptatio* als Wollen des einfachen Wohlgefallens und als wirksames Wollen kennt Scotus die *acceptatio* noch in dem uns bereits bekannten dritten Sinne: als die göttliche Willensäußerung, die ein Gut auf ein höheres, vollkommeneres Gut, und da es sich in diesem Falle nur um vernünftige Geschöpfe handelt, auf die Seligkeit hinordnet<sup>500</sup>. Es ist die *acceptatio*, in der Gott eine Person oder ein Werk als des ewigen Lebens würdig annimmt. Die Lehre von der *acceptatio Divina* in diesem dritten Sinne hat Scotus heftige Vorwürfe mancher Theologen eingetragen. Man glaubt, daß Scotus den guten Werken ihren objektiven Wert abspricht, wenn er den Grund für ihre Verdienstlichkeit einzig und allein im frei akzeptierenden göttlichen Willen sieht. P. Minges hat in einer eigenen Abhandlung gegen diesen Vorwurf Stellung genommen und ihn klar widerlegt<sup>501</sup>. Auch aus den Textinterpretationen im ersten Teil dieser Untersuchung dürfte deutlich geworden sein, daß jener Vorwurf mit Unrecht gegen Scotus erhoben wird. Ich kann früher Gesagtes voraussetzen und mich hier damit begnügen, daran zu erinnern<sup>502</sup>. Im übrigen will ich nun auf manche Punkte hinweisen, die für das Kernproblem der Akzeptationslehre in ihrem Zusammenhang mit der Gotteslehre wichtig sind.

### *I. Die göttliche Gerechtigkeit*

Wie schon mehrfach hervorgehoben wurde, zeichnet sich die Rechtfertigungslehre des Duns Scotus durch eine klare, theozentrisch-personale Betrachtungsweise aus. Es kommt in allem zunächst nicht darauf an, was den Geschöpfen „ziemt“, sondern was dem göttlichen Wesen entspricht. Das kann den Eindruck erwecken, daß Gott ein Willkürgott ist und den Menschen keine Gerechtigkeit widerfahren läßt. Scotus hat dieses Problem sehr wohl gesehen und auch ausführlich dazu Stellung genommen.

<sup>500</sup> Vgl. Text in Anm. 37.

<sup>501</sup> Minges, P., Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus.

<sup>502</sup> Vgl. § 5, II, 1. und 7. Schlußthese; § 15, II; § 23, Nr. 11; § 24, II, 2.

Im vierten Buche der *Ordinatio, distinctio 46, quaestio 1* behandelt der *Doctor subtilis* die Frage: Gibt es in Gott eine Gerechtigkeit?<sup>503</sup>

Man kann von einer doppelten Gerechtigkeit sprechen: von der allgemeinen, der *rectitudo voluntatis propter se servata*, und von der besonderen, die sich auf das Verhalten zu anderen bezieht. In diesem doppelten Sinne ist Gott gerecht.<sup>504</sup> Gott besitzt nämlich einen unverrückbar rechten Willen (*voluntatem inobliquabilem*); denn er ist die *prima regula* und trägt den Grund für seine Rechtheit absolut in sich. Der Grundgedanke des anselmischen Arguments in der Kolorierung von Scotus scheint anzuklingen, wenn dieser sich dann zur besonderen Gerechtigkeit Gottes äußert: Gott kann die *rectitudo ad alterum* besitzen, und darum ist auch in all seinem Verhalten anderen gegenüber diese *rectitudo* vorhanden.<sup>505</sup>

Die spezielle Gerechtigkeit wird eingeteilt in die *iustitia legalis* und *particularis*; letztere wiederum kann sein *simpliciter ad*

---

<sup>503</sup> XX, 399b ff. — Eine ziemlich eingehende Analyse der *quaestio* gibt P. Minges in: *Der Gottesbegriff...*, 120—142. — Daß Scotus einen Willkürgott lehre, behauptet z. B. auch Harnack: „...Dafür gibt er (d. i. Scotus) der Willkür Gottes gegenüber der Welt einen großen Spielraum.“ Vgl. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (Frh. Br. 1890<sup>1 u. 2</sup>) 433, Anm. 2. Vgl. auch a. a. O., 445 f. Zum Problem an sich vgl. auch: Schwendinger, F., *Metaphysik des Sittlichen nach Duns Scotus*, *WissWeish* 3 (1936) 93 ff.

<sup>504</sup> *Hic primo videndum est de iustitiae definitione. Rationem generalissimam iustitiae ponit Anselmus de veritate, capitul. 12. quod iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Haec ratio specificatur per iustitiam, secundum quod de ea tractat Aristoteles quinto Ethicor., qui addit ultra hanc rationem hoc, quod est esse ad alterum, et utroque modo accipiendi patet, quod iustitia competit Deo. Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 2 (XX, 400a).*

<sup>505</sup> *Primo modo habet enim rectitudinem voluntatis, imo voluntatem inobliquabilem, quia prima regula est et servata propter se, non prout servata dicit aliquam susceptionem vel passionem respectu alicuius servantis; sed servata propter se, id est, spontanee propter se semper habita. Secundo etiam modo patet, quia potest habere rectitudinem ad alterum, et ideo in omni actione sua ad alterum est rectitudo. A. a. O., n. 2, Forts. des Textes der Anm. 504 (XX, 400a). Zur Stellung des Duns Scotus zum anselmischen Argument vgl. *Ordinatio I, d. 2, q. 2, n. 32 (VIII, 478b ff.)*, besonders 479b: ... *vel aliter coloratus sic...*; vgl. dazu Daniels, A., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert...* (Münster 1909) 129 f. (die chronologischen Angaben bei Daniels auf S. 105 sind selbstverständlich überholt).*

alterum oder ad se quasi ad alterum<sup>506</sup>. Von einer iustitia legalis könnte man bei Gott sprechen, wenn seinem Willen ein höheres Gesetz determinierend übergeordnet wäre. In etwa gibt es sogar ein solches Gesetz; es heißt: Gott muß geliebt werden. Wenn dieser Satz aber auch wohl nicht lex oder principium practicum legis zu nennen ist, so ist er doch wenigstens eine veritas practica, die aller Determination des göttlichen Willens vorausgeht.<sup>507</sup>

Auch eine iustitia particularis ad se quasi ad alterum gibt es in Gott, weil der göttliche Wille determiniert ist durch die rectitudo, das zu wollen, was seiner eigenen Güte gemäß ist. Dadurch erweist Gott gewissermaßen sich selbst wie einem anderen das, was er seiner eigenen Güte schuldig ist.<sup>508</sup> Iustitia legalis und particularis ad se quasi ad alterum sind in Gott gleichsam eins, weil sie ihren Grund in der Rechtheit des göttlichen Willens im Hinblick auf seine eigene Güte haben<sup>509</sup>.

Nun erklärt Scotus die beiden Arten der iustitia particularis simpliciter: die iustitia commutativa und distributiva<sup>510</sup>. Von einer iustitia commutativa im eigentlichen Sinne kann man bei Gott nicht sprechen, weil Gott mit seinen Geschöpfen nicht auf gleicher Stufe steht. In gewisser Weise kann nur von einer iustitia commutativa

<sup>506</sup> *Ista secunda subdividitur, quia vel est quasi universalis ad alterum, puta ad legislatorem et ad legem, inquantum est regula quaedam determinata a legislatore, et haec dicitur a quibusdam iustitia legalis; vel est particularis, puta in aliquo particulari determinato pertinente ad legem, rectitudo ad alterum. Et haec secunda subdividitur, quia vel potest esse simpliciter ad alterum vel ad se quasi ad alterum. Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 2 (XX, 400a/b).*

<sup>507</sup> *Prima istarum, scilicet legalis, posset poni in Deo, si esset alia lex prior determinatione voluntatis suae, cui legi et in hoc legislatori, quasi alteri voluntas sua recte concordaret; et est quidem ista lex: Deus est diligendus. Sed si non debet dici lex sive principium practicum legis, saltem est veritas practica praecedens omnem determinationem voluntatis Divinae. A. a. O., n. 3 (400b).*

<sup>508</sup> *Iustitia etiam illa particularis ad se quasi ad alterum est in ipso, quia voluntas sua determinatur per rectitudinem ad volendum illud, quod decet suam bonitatem; et haec est quasi redditio debiti sibi ipsi, id est, suae bonitati tamquam alteri, si tamen posset dici particularis, quia aliquo modo est universalis, scilicet virtualiter. A. a. O. (Forts. des vorigen Textes).*

<sup>509</sup> *Et illa duo membra, scilicet iustitia legalis et particularis ad se quasi ad alterum, in Deo quasi idem sunt, quia rectitudo voluntatis Divinae respectu suae bonitatis. A. a. O. (Forts. des vorigen Textes).*

<sup>510</sup> *A. a. O., n. 3 (XX, 401a); n. 4 (404a/b).*

bei Gott die Rede sein, da zwischen ihm und seinem Geschöpf doch ein bestimmtes Verhältnis besteht, nämlich ein Verhältnis wie zwischen dem Herrn und dem Knecht. Für einen freigebigen Herrn ziemt es sich nämlich, seinem Knecht einen größeren Lohn zu geben, als er verdienen könnte. Dem Knecht kommt es zu, seine Schuldigkeit zu tun, und Sache des Herrn ist es dann, ihm zu vergelten.<sup>511</sup> Wichtig ist es in diesem Abschnitt, und P. Minges hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht<sup>512</sup>, daß nach der Lehre des Duns Scotus auf Seiten Gottes, des Herrn, zwar keine Pflicht besteht, dem Menschen als seinem Knecht einen Lohn zu geben, daß es für Gott aber sehr wohl ein Geziemen gibt, daß also doch kein rein „willkürliches“ Verhalten Gottes vorliegt. Diese Gedanken sind aus dem bisher Dargelegten durchaus verständlich, und es ist wohl kaum anzunehmen, daß man theologisch dagegen etwas einwenden könnte. Der Mensch und sein Tun haben ihren objektiven Wert nicht aus sich selbst, sondern Gott hat diesen Wert in ihnen grundgelegt. Gott bindet sich aber auf Grund seines göttlichen Wesens an die von ihm selbst gesetzte Wertordnung. Weil diese Wertordnung einerseits in dem freien göttlichen Wollen ihren Ursprung hat, andererseits aber doch ein objektiver Wert tatsächlich vorhanden ist, der gewissermaßen die absolute Güte des göttlichen Wesens bindet, kann man hier von einer notwendig-freien Bindung des göttlichen Willens sprechen. Scotus hat hier nichts anderes getan, als eine allgemein anerkannte Lehre folgerichtig weitergeführt. Aus der theozentrisch-personalen Betrachtungsweise seiner Theologie ist es dann aber verständlich, daß die absolute Freiheit des begnadenden göttlichen Willens stärker betont ist als der objektive Wert der menschlichen Verdienste.

Die *iustitia distributiva* kann man Gott im eigentlichen Sinne zusprechen, weil er den Naturen die ihnen zukommenden Vollkommenheiten einfachhin zu geben vermag<sup>513</sup>.

<sup>511</sup> *Prima illarum non potest simpliciter esse in Deo respectu creaturae, quia non potest esse simpliciter aequalitas, sed potest esse aliquantulum secundum proportionem sicut inter dominum et servum; dominum enim liberalem decet retribuere maius bonum, quam servus possit mereri, dum tamen sit talis proportio, quod sicut servus facit, quod suum est, ita dominus retribuat, quod suum est, ... Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 4 (XX, 404b).*

<sup>512</sup> Minges, P., *Der Gottesbegriff des Duns Scotus* ..., 121.

<sup>513</sup> *Sed secunda iustitia (scil. distributiva) potest hic esse simpliciter, quia*

Im allgemeinen, so fährt Scotus fort, kann man die Definition der göttlichen Gerechtigkeit auf zwei Glieder zurückführen. Sie bezeichnet zunächst das rechte Verhalten des göttlichen Willens hinsichtlich dessen, was seinem Willen selbst geziemt. Im zweiten Sinne bedeutet die Gerechtigkeit Gottes die Rechtheit seines Willens in Bezug auf das, was dem Bedürfen der Geschöpfe entspricht.<sup>514</sup> Über das Verhältnis dieser beiden Arten von Gerechtigkeit sagt Scotus: *Contra und praeter primam iustitiam kann Gott nicht handeln, weil — so können wir ergänzen — Gott seinem eigenen Wesen niemals widersprechen kann. Praeter iustitiam secundam kann Gott jedoch handeln; er kann also tun, was zwar nicht gegen die Güte seines eigenen Wesens verstößt, ihr aber auch nicht im eigentlichen Sinne entspricht. Praeter iustitiam secundam kann Gott aber auch nicht universaliter (sondern nur in Einzelfällen) handeln, weil er z. B. nicht einen Gerechten oder Seligen verdammen kann.*<sup>515</sup>

Die Annahme einer doppelten Gerechtigkeit in Gott ist jedoch fragwürdig. Scotus betrachtet das Problem unter verschiedenen Gesichtspunkten und spricht schließlich seine eigene Meinung dahingehend aus, daß er die Unterscheidung zwischen jenen beiden Arten der göttlichen Gerechtigkeit nicht verwirft, daß er sie aber nicht für nötig hält, da es in Gott *re et ratione* nur eine einzige Gerechtigkeit gibt. Außer dieser göttlichen Gerechtigkeit kann man nun aber auch von einer gewissen Gerechtigkeit, oder besser von etwas Gerechtem in den Geschöpfen sprechen.<sup>516</sup> Die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, der Güte seines eigenen Wesens oder seinem

*simpliciter potest dare naturis perfectiones debitas vel convenientes eis secundum gradus perficientes. Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 4 (XX, 404b).*

<sup>514</sup> *Sic ergo in genere tota illa definitio iustitiae eo modo, quo potest ad Deum pertinere, potest reduci ad duo membra, ut primo dicatur iustitia rectitudo voluntatis in ordine ad condecetiam voluntatis Divinae; alio modo rectitudo voluntatis in ordine ad exigentiam eius, quod est in creatura;.. Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 5 (XX, 404b/405a).*

<sup>515</sup> *Et tanta est illorum membrorum distinctio, quod Deus contra primam iustitiam operari non potest nec praeter eam, sed praeter iustitiam secundam potest operari, licet non universaliter, quia non potest damnare iustum vel beatum. A. a. O., n. 5 (XX, 405b).*

<sup>516</sup> *Non improbando distinctiones dico tamen brevius ad quaestionem, quod in Deo non est nisi unica iustitia re et ratione, tamen praeter illam extendendo iustitiam poni potest aliqua iustitia vel magis aliquid iustum in creaturis. Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 7 (XX, 424b).*

Willen das zu geben, was ihm gebührt<sup>517</sup>. Ein wenig später sagt Scotus vielleicht noch deutlicher: Die Gerechtigkeit, die in Gott re et ratione eine einzige ist, ist nichts anderes als das Bestreben, dem ersten principium practicum zu entsprechen, nämlich dem Satz: Gott muß geliebt werden<sup>518</sup>. Wie Scotus das Gerechte in den Geschöpfen versteht, erklärt er in einem Beispiel: Im geschöpflichen Bereich bedeutet „gerecht“, daß ein Geschaffenes dem anderen Geschaffenen entspricht. Es ist wie in einem Staate. Der Fürst allein besitzt die Gerechtigkeit. In geordneten Verhältnissen haben jedoch auch die einzelnen Bürger ein gewisses Recht, so behandelt zu werden, wie es ihnen selbst entspricht und ihr Nutzen verlangt. Auf das Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen übertragen, heißt es dann weiter dem Sinne nach ungefähr so: Zu diesem Gerechten, nämlich dem gerechten Verhalten gegenüber den Geschöpfen, determiniert aber die innergöttliche, oberste Gerechtigkeit (den göttlichen Willen) nicht so wie zum actus primus des göttlichen Willens, also zum Wollen des göttlichen Wesens selbst, weil der göttliche Wille (nur auf sein obiectum primum, aber) nicht auf sein obiectum secundarium hin determiniert geneigt ist.<sup>519</sup>

<sup>517</sup> ...et voluntas Divina non habeat rectitudinem inclinantem determinatè ad aliquid nisi ad suam bonitatem quasi ad alterum, (nam ad quodcumque aliud obiectum mere contingenter se habet, ita, quod aequè potest in hoc et in eius oppositum, sequitur, quod nullam iustitiam habet nisi ad reddendum suae bonitati vel voluntati, quod eam concedet...) A. a. O., 425b.

Der Gedanke, daß Gott durch die Güte seines eigenen Wesens gebunden ist, darf nicht übersehen werden, weil von da aus die „Willkür“ Gottes, die Scotus angeblich lehrt, verschwindet. Dies hätte meiner Ansicht nach G. Stratenwerth in seiner Arbeit: „Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus“ (Göttingen 1951) 6, hervorheben sollen.

<sup>518</sup> Iustitia autem, quae est in Deo unica re et ratione, ut dictum est, concorditer inclinatur primo principio practico, puta: Deus est diligendus. Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 10 (XX, 426b).

<sup>519</sup> ... iustum dicitur esse in creatura ex correspondentia unius creati ad aliud, sicut iustum est ex parte creaturae ignem esse calidum, aquam frigidam, ignem sursum et terram deorsum, quia natura ista creata hoc exigit tamquam sibi correspondens; sicut possemus dicere in politiis, quod esto, quod in solo principe esset iustitia, tamen in rebus ordinatis esset quodammodo iustum, ut scilicet tales res sic disponerentur et tales sic, quia hoc res ipsae, ut natae cedere in usum civium, exigunt. Sed ad istud iustum non determinat iustitia Divina intrinseca prima, ut est respectu primi actus isto modo, quia ille actus non respicit illud obiectum, neque respectu actus secundarii, quia, ut respicit istud obiectum secundarium, non est illa iustitia



Zum Verständnis der Gerechtigkeit Gottes gegen seine Geschöpfe ist für uns besonders wichtig, was Scotus auf das dritte Argument erwidert, das am Anfang der quaestio gegen die Annahme einer Gerechtigkeit in Gott vorgebracht wurde. Das Argument lautet: Die Gerechtigkeit neigt dazu, das Geschuldete zu vergelten; Gott aber ist niemandes Schuldner. Also gibt es in Gott keine Gerechtigkeit.<sup>520</sup> Dazu sagt Scotus: Im eigentlichen Sinne ist Gott nur seiner eigenen Güte etwas schuldig, nämlich daß er sie liebt. Den Geschöpfen aber schuldet Gott aus seiner eigenen Freigebigkeit heraus, ihnen mitzuteilen, was ihre Natur verlangt. Dieses Bedürfnis der Natur begründet in den Geschöpfen ein gewisses Recht und ist gleichsam *objectum secundarium* der göttlichen Gerechtigkeit. In Wahrheit ist jedoch außer Gott nichts *determinate iustum*; alles Außergöttliche besitzt nur ein Recht *secundum quid*, wie es eben einem Geschöpf zukommt. Recht im eigentlichen Sinne besitzt einzig und allein das, was auf die *prima iustitia* (nämlich das Wesen Gottes selbst) bezogen ist, weil diese *actualiter* vom göttlichen Willen gewollt ist.<sup>521</sup>

Zur näheren Erklärung des *iustum secundum quid* dürfen wir wohl heranziehen, was Scotus in der quaestio 16 des *Quodlibet* über die *participatio bonitatis creaturae* an der *bonitas Divina* sagt<sup>522</sup>. Das Recht des Geschöpfes ist in seiner Güte begründet, die an der Güte des göttlichen Wesens teilhat.

Damit wären die für unseren Zusammenhang wichtigsten Gedanken des Duns Scotus wiedergegeben, die er im vierten Buche

---

*determinate inclinans, ut dictum est. Ordinatio IV, d. 46, q. 1, n. 9 (XX, 425b/426a).*

<sup>520</sup> *Praeterea: iustitia inclinatur ad reddendum debitum; Deus nulli est debitor, ergo... A. a. O., n. 1 (XX, 399b).*

<sup>521</sup> *Ad tertium dico, quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligat eam; creaturis autem est debitor ex liberalitate sua, ut communicet eis, quod natura sua exigit, quae exigentia in eis ponitur quoddam iustum, quasi secundarium objectum istius iustitiae: tamen secundum veritatem, nihil est determinate iustum, et extra Deum, nisi secundum quid, scilicet cum hac modificatione, quantum est ex parte creaturae, sed simpliciter iustum tantummodo est relatum ad primam iustitiam, quia scilicet actualiter volitum a Divina voluntate. A. a. O., n. 12 (XX, 428a).*

<sup>522</sup> Vgl. Anm. 497 und 498.

der *Ordinatio, distinctio 46, quaestio 1* über die Gerechtigkeit Gottes entwickelt. Zusammenfassend können wir nun sagen:

Es gibt nichts, was Gott von außen her zur Vervollkommnung seines Wesens brauchte; denn Gott ist absolut vollkommen. Infolgedessen ist Gott auch nicht genötigt, einem Geschöpf etwas für etwas anderes zu geben, einem Geschöpf etwas zu vergelten. Das *objectum primum* und *necessarium* des göttlichen Willens ist seine Wesenheit selbst<sup>523</sup>. Aller Determination des göttlichen Willens geht die *veritas practica* voraus: Gott muß geliebt werden<sup>524</sup>. Durch diese *veritas practica* ist reine Willkür ausgeschlossen im göttlichen Wollen. Gott ist vielmehr durch die Güte seines eigenen Wesens sich selbst gegenüber gebunden. Bezüglich der Geschöpfe folgt aber daraus, daß Gott auch gegen sie sogar mit einer gewissen Notwendigkeit „gerecht“ ist, weil und soweit sie an der Güte des göttlichen Wesens teilhaben, sie nachahmen<sup>525</sup>.

Nun dürfte auch das richtige Verständnis der Akzeptationstheorie des Duns Scotus und ihre Begründung in seiner Gotteslehre deutlich geworden sein. Drei Gedanken wollen wir hervorheben:

1. Nichts Geschaffenes kann Gott nötigen, es als für das ewige Leben verdienstlich zu akzeptieren, weil nichts Geschaffenes notwendiges Objekt des göttlichen Willens sein kann.

2. Dadurch, daß Gott absolut frei das Geschaffene akzeptiert, wird dieses Geschaffene nicht seines objektiven Wertes beraubt, weil es ja an der Güte des göttlichen Wesens teilhat und dadurch selbst objektiven Wert besitzt. Infolgedessen hat auch das Geschaffene — eben mit Rücksicht (*secundum quid*) auf die Güte des göttlichen Wesens — ein gewisses Recht auf die Gerechtigkeit Gottes, die er seinem eigenen Wesen notwendig widerfahren läßt.

3. Es erscheint in keiner Weise als Widerspruch, wenn Scotus lehrt, daß Gott *de potentia absoluta* das Geschaffene in seiner reinen Natürlichkeit (deutlicher könnten wir wohl durchaus im scotischen Sinne sagen: Kreatürlichkeit) akzeptieren kann, ohne daß ihm ein besonderer *habitus* anhaftet, weil das Geschaffene eben schon ohne einen solchen *habitus* an der Güte des göttlichen Wesens und an deren Recht auf die göttliche Gerechtigkeit teilhat.

<sup>523</sup> Vgl. § 25.

<sup>524</sup> Vgl. Anm. 507.

<sup>525</sup> Vgl. Anm. 497 und 498 und § 25.

## II. Die *volitio Divina unica et simplex* und die *ratio formalis* der göttlichen Akzeption

Auf einen Sachverhalt, der im Zusammenhang der *Reportatio Parisiensis* bereits ausführlich behandelt wurde<sup>526</sup>, soll hier nur noch kurz hingewiesen werden. Einerseits ist die göttliche Willensäußerung eine einzige und einfache<sup>527</sup>; Gott kann nichts von neuem wollen<sup>528</sup>. Andererseits — das wissen wir aus der Offenbarung — sehen aber die letzten Dinge eines Gerechtfertigten anders aus als die eines Todsünders<sup>529</sup>. Der Gerechtfertigte wird von Gott zum ewigen Leben akzeptiert, der Todsünder nicht. Für dieses unterschiedliche Verhalten Gottes zum Todsünder einerseits und zum Gerechtfertigten andererseits und umgekehrt kann bei der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens der Grund<sup>530</sup> nicht in Gott, sondern nur in dem jeweils anderen Zustand des betreffenden Menschen gegeben sein. Grund für das Akzeptiertwerden oder Nichtakzeptiertwerden ist die vorhandene oder nicht vorhandene *caritas*<sup>531</sup>.

Im einzelnen sind uns diese Probleme ja zur Genüge bekannt. Wir wollen hier nur darauf aufmerksam machen, daß Scotus auch die Notwendigkeit eines *habitus* als *ratio formalis acceptationis* von Gott her begründet<sup>532</sup>.

Von Gott her, dem Objekt der *caritas*, ist es auch zu verstehen, warum *de potentia ordinata* gerade die *caritas ratio formalis acceptationis* ist. Weil der *habitus caritatis* Gott zum Gegenstand hat, darum wird auch der Mensch, der die *caritas* besitzt, von Gott aus demselben Grunde geliebt und von ihm akzeptiert, aus dem Gott sich selbst liebenswert ist.<sup>533</sup> Gott ist auch hier letztes Motiv, wie er auch letztes Motiv für die Gerechtigkeit ist, die er den Menschen widerfahren läßt<sup>534</sup>.

<sup>526</sup> Vgl. § 9.

<sup>527</sup> Vgl. Anm. 199.

<sup>528</sup> Vgl. Anm. 240.

<sup>529</sup> Vgl. Anm. 204.

<sup>530</sup> In welchem Sinne „Grund“ hier zu verstehen ist, wurde in § 9 eingehend erörtert.

<sup>531</sup> Vgl. z. B. Anm. 203.

<sup>532</sup> Vgl. Anm. 56, 57, 199 und 204; weil der göttliche Wille einer ist und auch nur eine unveränderliche Willensäußerung hat, darum muß der Unterschied im Verhalten durch eine Veränderung im Geschöpf bedingt sein.

<sup>533</sup> Vgl. Anm. 252 und 253.

<sup>534</sup> Vgl. § 26, I.

## 2. Kapitel

### Akzeptationslehre und Christologie

Nicht bloß die menschlichen Handlungen bedürfen der göttlichen Akzeptation, um verdienstlich zu sein, sondern auch das Erlösungswerk des Gottmenschen Jesus Christus selbst<sup>535</sup>. Die Akzeptation erfolgt von seiten Gottes jedoch nicht rein willkürlich, sondern auf Grund der hervorragenden Würde der Person und des Werkes Christi. Die Werke der Menschen werden vornehmlich der heiligmachenden Gnade wegen akzeptiert, mit welcher der Mensch geschmückt ist und unter deren Mitwirkung die verdienstlichen Werke hervorgebracht werden.<sup>536</sup> Wir berühren in diesem Abschnitt eine thomistisch-scotistische Kontroverse; denn es gilt als Lehre des heiligen Thomas, daß das Erlösungswerk Christi selbst nicht der göttlichen Akzeptation bedurfte, weil es unendlich war. Lediglich die Auswirkung der Erlöserdienste Christi auf die Sünden der Menschen hing von der Annahme Gottes ab.<sup>537</sup>

Für das Verständnis der Akzeptationslehre des Duns Scotus ist das Verständnis seiner Christologie sehr wichtig, und wir gewinnen von da aus auch einen neuen Einblick in die innere Folgerichtigkeit seiner Theologie<sup>538</sup>.

<sup>535</sup> *Quantum ergo valuit illud meritum (scil. Christi) ad sufficientiam? Dico, quod sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non econverso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur,...* Ordinatio III, d. 19, q. u., n. 7 (XIV, 718b).

<sup>536</sup> Vgl. dazu Minges, P., *Doctrina Scoti (ad Claras Aquas 1930) II, 139, d;* dafür, daß die göttliche Akzeptation mit Rücksicht auf die Verdienste Christi erfolgt, beruft sich Minges an dieser Stelle auf Ordinatio IV, d. 4, q. 7, n. 4 (XVI, 480a): *Passio Christi efficacius cooperatur pro nobis, qui sumus in lege evangelica quam pro patribus in lege Moysi, quia obsequium praestitum ad maius bonum retribuendum magis acceptatur quam beneficium praevisum.* Damit ist zugleich gesagt, daß die göttliche Akzeptation nicht rein willkürlich erfolgt.

<sup>537</sup> Vgl. z. B. Schwane, J., *Dogmengeschichte der mittleren Zeit (Frb. Br. 1882), 321 f.* Schwane führt auch die Äußerungen des hl. Thomas an, auf die er sich beruft.

<sup>538</sup> Vgl. hierzu Minges, P., *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi, ThQschr 89 (1907) 384—424; ders., Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi, ThQschr 89 (1907) 241—279.* Vgl. außerdem: Seiller, L., *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot. Et. de Sc. Rel. III, aux Edit. Franc. (Paris 1944); ders., La notion de personne*

## § 27. Zwei esse existentielle in Christus<sup>539</sup>

Bei Christus kann man ein dreifaches Sein unterscheiden: das esse essentiae, subsistentiae und existentiae. Wie Thomas von Aquin, so lehrt auch Scotus, daß Christus zwei esse essentiae (zwei Naturen) und ein esse subsistentiae (als Person-sein) zukommen. Darüber dürfte es auch keinen Zweifel geben. Strittig ist jedoch, ob Christus ein oder zwei esse existentiae besitzt. Nach Thomas fällt das esse existentiae mit dem esse subsistentiae zusammen, und dementsprechend gibt es in Christus auch nur ein esse existentiae<sup>540</sup>. Nach Scotus hingegen steht das esse existentiae in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem esse essentiae, also mit der Natur. Bekanntlich lehnt er ja den realen Unterschied zwischen essentia und existentia in den existierenden Dingen ab<sup>541</sup>. So lautet denn für Scotus die Frage: Besitzt die vom göttlichen Wort angenommene Menschennatur ein eigenes esse essentiae und ein eigenes esse existentiae (reale), die essentialiter unterschieden sind vom esse essentiae und existentiae des göttlichen Wesens oder nicht?<sup>542</sup>

Weil es in Christus zwei Naturen gibt, darum lehrt Scotus auch ein zweifaches esse existentiae in Christus. Wenn auch die Person des göttlichen Wortes bei der angenommenen menschlichen Natur an die Stelle der menschlichen Person tritt, so ist damit noch nicht gegeben, daß das esse existentiae der menschlichen Natur mit dem der göttlichen Person identisch ist<sup>543</sup>. Seine Ansicht, daß der

---

selon Scot, ses principales applications en Christologie, France Franc. 20 (1937) 209—248.

<sup>539</sup> Vgl. Minges, P., Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi, ThQschr 89 (1907) 384—424.

<sup>540</sup> Thomas v. A., S. Th. III, q. 17, a. 2, c.

<sup>541</sup> . . . nunquam esse essentiae separatur realiter ab esse existentiae. Ordinatio II, d. 1, q. 2, n. 7 (XI, 63a). Zum Problem der Realdistinction bei Scotus s. Minges, P., Doctrina Scoti I, 14 ff.

<sup>542</sup> Vgl. dazu den Kommentar zu Ord. III, d. 6, q. 1 (XIV, 307b, n. 1).

<sup>543</sup> Sed ad istud respondeo, quod supplet (scil. persona Verbi) eam (scil. naturam humanam) terminando dependentiam naturae ad suppositum, sed non supplet ponendo istam identitatem, quae est inter ista. Similiter idem est esse naturae et personae, quando est in supposito proprio, quia persona non dicit nisi duplicem negationem ultra esse naturae; ergo quantumcumque persona tollatur, esse naturae non tolletur. Ordinatio III, d. 6, q. 1, n. 2 (XIV, 306a).

angenommenen Menschennatur eine eigene Existenzweise zukommt, begründet Scotus unter anderem folgendermaßen:

1. Ziel der Zeugung ist das esse existentiae oder etwas, das ein solches esse besitzt. Der Sohn Gottes wurde aber in der Zeit aus einer Mutter gezeugt. Ziel auch dieser Zeugung war etwas, das ein esse existentiae besitzt; und zwar nicht das ungeschaffene Sein, da dies ja nicht aus der Zeugung in der Zeit stammt, sondern ein anderes (eben das menschliche) Sein.<sup>544</sup>

2. Wie aus Aristoteles hervorgeht, bedeutet Leben zugleich Sein. In Christus war aber außer dem ungeschaffenen noch ein anderes Leben, da er sonst nicht gestorben wäre; denn der Tod ist die privatio des wirklichen Lebens. Das ungeschaffene Leben kann aber nicht weggenommen werden; also ist in Christus noch ein anderes als das ungeschaffene Leben gewesen und dementsprechend auch ein anderes Sein.<sup>545</sup>

3. Die Seele Christi wurde geschaffen; Schöpfung bewirkt aber natürliche Existenz. Also gibt es auch eine gewisse aktuelle Existenz der Seele Christi, und zwar nicht eine ungeschaffene, sondern eine geschaffene.<sup>546</sup>

Im Verlauf der eben zitierten quaestio erklärt Scotus noch eingehender unmißverständlich seine Ansicht:

Die Existenz der menschlichen Natur Christi ist nicht unabhängig, wie ja auch diese Natur selbst nicht unabhängig ist. Nur die Existenz des göttlichen Wortes ist eine unabhängige; darum gibt es auch in Christus nur eine Subsistenz (Person). Dennoch besitzt aber die Person des Wortes (neben der ungeschaffenen

<sup>544</sup> ...generationis terminus est esse existentiae vel aliquid habens tale esse, 5. Physic. Terminus per se generationis habet esse acquisitum per generationem; Filius Dei vere generabatur ex matre temporaliter secundum Damascenum 53. c., et illius generationis terminus est aliquid in quantum habens esse existentiae, non autem increatum, quia illud esse non fuit effectum per generationem temporalem; ergo aliud esse. A. a. O., n. 3 (308b).

<sup>545</sup> Praeterea, secundo de Anima: Vivere viventibus est esse; sed in Christo fuit alia vita ab increata, alioquin non fuisset vere mortuus, quia mors est privatio verae vitae; vita autem increata privari non potuit; et ita fuit in eo aliud vivere, et per consequens aliud esse. A. a. O. (Forts. des vorigen Textes). Zum Aristoteleszitat vgl. De anima II, 1 (I, 412a).

<sup>546</sup> Praeterea, anima creabatur; creatio terminatur ad naturaliter existens; ergo fuit aliqua existentia actualis animae, in quantum terminavit istam actionem; non increata, ergo creata. Ordinata III, d. 6, q. 1, n. 3 (XIV, 308b). Es folgen noch vier andere Gründe.

Existenz) auch eine Existenz, die von der ungeschaffenen Existenz verschieden ist.<sup>547</sup> Das Wort subsistiert in der menschlichen Natur wie das suppositum in der Natur; deshalb heißt es auch im eigentlichen Sinne Mensch, und darum existiert es auch im eigentlichen Sinne in der Existenz dieser menschlichen Natur<sup>548</sup>.

Der Person des Logos ist die geschaffene Existenz der Menschennatur eigen (*propria existentia*), und die menschliche Natur existiert in der Person des Wortes auch einfachhin (*simpliciter*); d. h. die menschliche Natur existiert im Logos nicht wie ein Akzidens (*ens secundum quid*), sondern als eine Substanz (*ens simpliciter*); denn die menschliche Natur ist in ihrer Existenz eine Substanz. Wenn also das göttliche Wort einfachhin (*simpliciter*) Mensch ist, dann besitzt es auch (zugleich) menschliche Existenz.<sup>549</sup> Wenn man dagegen einwendet, daß diese Existenzweise der menschlichen Natur wohl in sich, aber nicht in der Person des Logos zukommt, dann antwortet Scotus: Die Existenzweise, die etwas in sich besitzt, verleiht es auch dem, das durch es existiert. Das göttliche Wort existiert nun aber in der Menschennatur; folglich besitzt es auch deren Existenz.<sup>550</sup>

<sup>547</sup> *Ista autem existentia non est independens sicut nec natura, cuius est; sed talis existentia est ibi tantum existentia Verbi; ideo hic est tantum una subsistentia.*

*Dico etiam ulterius, quod est alia existentia ab increata, quae sit propria existentia huius suppositi, et simpliciter.*

*A. a. O., n. 5 (310b).*

<sup>548</sup> *Verbum enim subsistit in natura humana sicut suppositum in natura, propter quod proprie dicitur homo, et ideo proprie est existens existentia huius naturae. A. a. O., 311a.*

<sup>549</sup> *.. dico etiam, quod simpliciter existit ista existentia; licet enim Socrates formaliter existat existentia albi, quia formaliter est albus, non tamen simpliciter, sed secundum quid existit illa existentia, quia illa existentia est secundum quid, et maxime respectu existentiae Socratis, quae est in se existentia simpliciter; sed in proposito existentia naturae humanae est in se existentia simpliciter, prout ens dividitur in ens simpliciter et in ens secundum quid, et ens simpliciter est substantia, ens secundum quid est accidens; existentia autem naturae humanae est existentia substantiae; igitur cum Verbum Divinum simpliciter sit homo, simpliciter existit illa existentia. A. a. O., n. 6 (311a).*

<sup>550</sup> *Et si dicas, quod verum est, quod eius existentia in se sit existentia simpliciter, non tamen in Verbo.*

*Contra, qualis est existentia in se, tale existere dat cuicumque existenti per ipsam; Verbum existit existentia ista, scilicet per naturam humanam, igitur etc. A. a. O. (Forts. des vorigen Textes).*

Scotus hat die Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus schärfer gesehen als etwa Thomas von Aquin. Die hypostatische Union wollte er dadurch aber in keiner Weise auflösen. Ausdrücklich geht er nämlich der Frage nach: *Utrum Christus sit aliqua duo*<sup>551</sup>. Die Antwort lautet klar: Christus ist nicht „zwei“, als masculinum genommen, weil in Christus nicht zwei Personen sind; und er ist auch nicht „zwei“ im Sinne des neutrum, weil er nicht menschliche Natur ist, sondern zwei Naturen hat. Christus ist also in keiner Weise „zwei“, sondern er ist nur „eins“ (nämlich eine Person).<sup>552</sup> Bei der heiligsten Dreifaltigkeit ist es ähnlich: Die drei Personen sind eins; denn jenes eine, nämlich die Natur, wird von allen dreien und von jeder einzelnen ausgesagt. Wenn sie aber nur etwas Gemeinsames hätten, das nicht von ihnen ausgesagt werden könnte, wie wenn etwa drei Menschen zusammen eine intellektive Seele hätten, dann würde man sie nicht eins nennen, d. h. sie würden nicht eins sein, sondern sie würden nur eines (gemeinsam) haben. Wie in der Trinität, so ist es nun auch bei Christus: Christus ist nicht zwei (er heißt nicht zwei); er hat vielmehr in sich zwei, nämlich zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Auch kein compositum heißt per se „zwei“, wenn es auch zwei, nämlich Materie und Form, in sich hat.<sup>553</sup>

Scotus muß sich wohl darüber klar gewesen sein, daß seine Christologie leicht mißverstanden werden und ihm womöglich den Vorwurf des Nestorianismus eintragen kann. Daß jedoch seine Ansicht nichts mit Nestorianismus zu tun hat, beweist er darum

<sup>551</sup> *Ordinatio III, d. 6, q. 2 (XIV, 314b ff.)*.

<sup>552</sup> *Ad quaestionem dico, quod conclusio est manifesta, quod (scil. quod Christus) non est duo masculine, quia non duae personae, quia tunc non esset unio in persona; nec duo neutraliter, quia non est natura humana, licet habeat in se duo neutraliter, id est, duas naturas; ergo nullo modo est duo. Ordinatio III, d. 6, q. 2, n. 3 (XIV, 315b)*.

<sup>553</sup> *Per hoc patet ad simile de personis (scil. Divinis). Tres enim personae sunt unum, quia illud unum, quod est natura, praedicatur de eis simul et de qualibet earum. Si autem haberent aliquid unum, quod non praedicaretur de eis, puta si tres homines haberent unam animam intellectivam secundum fictionem Averrois, non dicerentur aliquid unum, sed habentes unum. Ita in proposito, Christus non dicitur duo, licet habeat in se duo vel duas naturas, humanam scilicet et Divinam, sicut nec compositum per se dicitur duo, licet habeat in se duo, scilicet materiam et formam.*

*A. a. O., n. 7 (317b)*.



vielleicht mit umso entschiedeneren Äußerungen, von denen wir einige hier noch kurz erwähnen wollen:

Christus ist kein Geschöpf, weil er nur eine Person, nämlich die Person des göttlichen Wortes ist. Christus besitzt zwar die menschliche Natur, und diese ist geschaffen, aber die menschliche Natur wird nicht von ihm ausgesagt.<sup>554</sup> Christus ist auch nicht Geschöpf, insofern er Mensch ist, sondern nur seiner Menschheit nach. Wie dieser Unterschied gemeint ist, erläutert ein Beispiel: Man kann sagen, daß ein Neger (zwar) an seinen Zähnen, aber nicht schlechthin weiß ist.<sup>555</sup> Der Antwort auf die Frage, ob Christus ein Geschöpf ist, entspricht auch die Antwort auf die andere Frage, ob Christus einmal angefangen habe zu sein<sup>556</sup>.

Aus dem soeben Dargestellten ist verständlich, daß Scotus von Thomas in der Ansicht über die *filiationes in Christus* abweicht. Nach Thomas gibt es in Christus nur eine Sohnschaft<sup>557</sup>,

<sup>554</sup> ... nihil creatum dicitur de Christo. Probo, quia nihil est creatum in Christo nisi natura humana; ista natura non dicitur de Christo; ergo, etc. *Ordinatio III, d. 11, q. 1, n. 2 (XIV, 415a)*. Es handelt sich hier zwar um ein fundamentum „contra“, Scotus scheint sich jedoch selbst das Argument zu eigen zu machen („Probo“!).

<sup>555</sup> .. si „secundum quod homo“ accipiatur proprie reduplicative, neutrum eorum distrahitur, et ita non tollitur repugnantia, si qua est, et ita non magis est ista vera: Christus secundum quod homo est creatura, quam ista: Christus est creatura, quia utrobique manet eadem ratio falsitatis. Sed si addatur ista determinatio „secundum quod homo“ alteri extremo, puta praedicato, ut distrahat ipsum respectu subiecti, tolleretur illa repugnantia praedicati iam distracti ad subiectum, quae fuit praedicati simpliciter sumpti ad subiectum. Haec ergo proposito, accipiendo ly „secundum quod“ proprie, ut est nota inhaerentiae reduplicationis praedicati, falsa est. Secundum autem, quod specificat sive distrahit ipsum praedicatum, ut notet creationem secundum quid, sic potest concedi, quamvis tamen sit impropria, et exponenda per istam: Christus secundum humanitatem est creatura. Exemplum huius patet in illo exemplo de Aethiopo comparato ad albedinem, quia sicut ista est falsa: Aethiops est albus, ita ista: Aethiops secundum quod habens dentes est albus, secundum quod proposito est proprie reduplicativa; ista tamen est vera: Aethiops est albus secundum dentes, et hoc, secundum quod habens „dentes, si istud „secundum quod“ distrahat praedicatum, tamen sic non est propria. *Ordinatio III, d. 1, q. 2, n. 4 (XIV, 427b/428a)*.

<sup>556</sup> Vgl. *Ordinatio III, d. 11, q. 3 (XIV, 432b ff.)*.

<sup>557</sup> Vgl. *S. Theol. III, q. 35, a. 5*.

nach Scotus zwei, aber nur einen Sohn<sup>558</sup>. Im einzelnen brauchen wir darauf hier nicht weiter einzugehen.<sup>559</sup>

## § 28. Die menschliche Natur Christi als Prinzip des Erlösungswerkes<sup>560</sup>

### *I. Das Verhältnis zwischen der Person des Logos und der menschlichen Natur in Christus*

Nach allgemeiner Lehre der Theologen wird der aristotelische Satz: *actus sunt suppositorum*, in dem Sinne auf Christus angewandt, daß die Person des göttlichen Wortes das Prinzip (*principium quod*) ist, das alle menschlichen Handlungen Jesu Christi wirkt. Der Person des Logos kommen die Handlungen Christi nicht bloß denominative, sondern active, efficienter und influxive zu. Und obwohl alle Werke Gottes ad extra von allen drei Personen in gleicher Weise hervorgebracht werden, so verhält sich doch die Person des Logos zu den Werken der ihr hypostatisch unierten Menschheit nicht bloß efficienter, sondern auch formaliter *determinando naturam operantem*.<sup>561</sup>

<sup>558</sup> Vgl. *Ordinatio III*, d. 8, q. u. (XIV, 362a ff.).

<sup>559</sup> Die Frage, ob Christus Adoptivsohn Gottes ist, verneint Scotus zwar wohl nicht so entschieden wie Thomas, aber er verneint sie im eigentlichen Sinne doch. Diese Frage ist für Scotus schwieriger zu beantworten als für Thomas, weil nach Thomas die Sohnschaft der Person, nach Scotus aber der Natur zukommt. Mit Nestorianern und Adoptianern hat Scotus auf jeden Fall nichts zu tun. — Vgl. Thomas, *S. Theol. III*, q. 23, a. 1–4; Scotus, *Ordinatio III*, d. 10, q. u. (XIV, 403b ff.); dazu Minges, P., *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi*, 392 ff. Harnack wirft Scotus vor, er habe sich in der *Reportatio Parisiensis* „ausdrücklich zur Probabilität des Adoptianismus bekannt“ (*Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 452, Anm. 1). In Wirklichkeit lehrt Scotus, man könne Christus einigermassen adoptiert nennen, aber nicht Adoptivsohn: *Ad aliud, dico sustinendo primam responsionem, concedendo, quod omne praedestinatum est adoptatum de virtute vocis; vel sustinendo, quod Christus non dicatur filius adoptivus Dei, de virtute vocis, dico, quod non sequitur, est praedestinatus, igitur filius adoptivus, quia generatio sua requirit concomitanter de congruo, quod habeat ius haereditandi, licet aliquo modo posset Christus dici adoptatus, non tamen filius adoptivus. Rep. Par. III, d. 10, q. u., n. 5 (XXIII, 319b).*

<sup>560</sup> Vgl. hierzu Anm. 539 und außerdem den Aufsatz von Minges, *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, *ThQschr* 89 (1907) 241–279.

<sup>561</sup> Vgl. Atzberger, L., *Die Unsündlichkeit Christi* (München 1883) 198 f.

Scotus läßt den Satz: *actus sunt suppositorum*, auch Christus gegenüber gelten. Wie aber aus dem Folgenden deutlich wird, muß dieser Satz nach Scotus auf Christus anders angewandt werden, als es einem menschlichen suppositum gegenüber geschieht.

Scotus sagt: Bei der Tätigkeit Gottes nach außen gibt es keinen Unterschied der drei Personen, mit Ausnahme des Unterschieds hinsichtlich ihres Ursprungs, insofern nämlich eine Person *a se*, die andere nicht *a se*, sondern *ab alio* handelt. Dieser Unterschied (bezüglich des Ursprungs) ist aber nicht der Grund, weshalb es heißt, daß eine Person die menschliche Natur annahm oder zugleich als Person dieser Natur subsistiert (*vel personare naturam*), während eine andere Person es nicht tat. Würde der Vater Fleisch annehmen, würde auch die ganze Dreifaltigkeit daran beteiligt sein (*incarnationem efficeret*), und es gäbe wiederum nur den einen Unterschied im Handeln, daß der Vater *a se*, der Sohn nicht *a se* handeln würde, wie es auch jetzt geschieht.<sup>562</sup> Wenn man unter „die Menschennatur annehmen“ eine *actio absoluta* versteht, dann ist diese *actio* in gleicher Weise, ohne allen Unterschied Sache der ganzen Trinität, ausgenommen selbstverständlich ist der Unterschied bezüglich des Ursprungs. Versteht man aber unter „die Menschennatur annehmen“ das Ziel dieser Tätigkeit, dann kommt es der Person des göttlichen Wortes zu, von der die angenommene Natur ihre personale Subsistenz erhält.<sup>563</sup>

## II. Die Werke Christi als der menschengewordenen Person des göttlichen Wortes

Aus der Auffassung des Duns Scotus über das Verhältnis der Person des göttlichen Wortes zur menschlichen Natur Jesu Chri-

<sup>562</sup> .. in actione ad extra non est distinctio trium personarum in agendo nisi consequens originem, puta, quia una persona agit a se, alia non a se, sed ab alio. Sed ista distinctio non est ratio, quare una persona dicatur assumere naturam humanam vel personare naturam et alia non, quia, si Pater incarnaretur et Trinitas ista incarnationem efficeret, esset ista distinctio in operando, quia Pater ageret a se, Filius non a se, sicut modo. *Ordinatio III, d. 1, q. 1, n. 18 (XIV, 52a)*.

<sup>563</sup> Quod autem adducitur pro isto dicto, assumere est ad se sumere, respondeo, sumere, ut notat absolute actionem, est aequaliter totius Trinitatis absque omni distinctione praeter illam, quae consequitur originem; sed ad se, ut notat terminum actionis, est Verbi, ut terminat dependentiam assumptae naturae. *A. a. O., n. 20 (XIV, 53a)*.

sti ergibt sich, „daß der göttliche Logos als solcher (von mir gesperrt) nicht effectives Prinzip der menschlichen Tätigkeit Christi ist, sondern nur konkomitantes oder Prinzip im weiteren und uneigentlichen Sinne, nämlich auf Grund der *communicatio idiomatum*“<sup>564</sup>.

Bei den Geschöpfen sind *suppositum* (also Person) und Natur real identisch. Sein und Wirken einer menschlichen Natur sind darum auch Sein und Wirken der betreffenden menschlichen Person. Bei Christus liegen die Dinge jedoch anders. Der menschlichen Natur Christi fehlt die menschliche personale Subsistenz. Deren Stelle übernimmt die Person des göttlichen Wortes, die damit zugleich die menschliche Natur Christi als ihr Personsein trägt; d. h. die Person des Logos hebt die aktuelle Abhängigkeit der (menschlichen) Natur von ihrem *suppositum* auf und tritt als äußeres *suppositum* an die Stelle jenes menschlichen *suppositum*. Die Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur verursacht jedoch nicht eine formale Identität, wie sie zwischen der Menschenatur und ihrem eigenen menschlichen *suppositum* bestünde. Die Person des Logos hat als *suppositum extrinsecum* der menschlichen Natur mit ihr nicht formaliter dasselbe Sein, wie es das der menschlichen Natur eigene *suppositum (intrinsicum)* haben würde. So wäre es nur, wenn der Logos selbst auch dasselbe Sein hätte wie die menschliche Natur; denn nicht das *suppositum* verleiht der Natur Sein und Wirken, sondern das Gegenteil ist bei allen Geschöpfen der Fall.<sup>565</sup>

<sup>564</sup> Minges, P., Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Christi, 401. Minges kann sich dafür auf Rep. Par. III, d. 12, q. u., n. 2 (XXIII, 326b) berufen: *Omnes operationes Christi sunt operationes Verbi per communicationem idiomatum; . . .*

<sup>565</sup> . . . dico, quod, si ista natura humana suppositaretur in se propria personalitate, esset praecise idem esse essentiae et suppositi, quia *suppositum* non haberet esse aliud a natura. Sed hic sequitur oppositum, quia, si hic esset sic, esset idem esse formaliter suppositi et naturae humanae, et tunc *suppositum* hic non habebit proprium esse, sed tantum esse naturae humanae, sicut *suppositum creatum* non habet proprium aliud ab esse naturae, sed idem formaliter. Vel igitur oportet hic dicere, quod Verbum nullum esse habet nisi esse naturae humanae, vel quod dissimile est in proposito de natura, sie supponitur in proprio supposito. Et cum dicitur, *suppositum increatum* supplet vicem suppositi creati, verum est in hoc, quod perimat dependentiam in actu naturae ad *suppositum*, quia non dependet sic actu, sicut si non esset terminata actu, cum dependet ad *suppositum extrinsecum*; tamen non

Kurz vorher hat Scotus in derselben quaestio schon gesagt, daß die menschliche Natur infolge ihrer Annahme durch die Person des göttlichen Wortes nicht formaliter zu demselben Sein erhoben wurde, wie es das Wort besitzt; ebenso erhielt die menschliche Potenz auch nicht formaliter dieselbe Wirkfähigkeit, wie sie dem Logos zukommt. Die menschliche Natur und die Person des Logos behalten je ihr ihnen eigentümliches Sein und Wirken.<sup>566</sup> Die Qualität des Handelns ist von der Beschaffenheit der Potenz abhängig. Darauf sind wir bereits bei der Frage gestoßen, ob die *acceptatio naturae* Voraussetzung ist für die *acceptatio potentiae* oder nicht. Scotus hatte sich dafür entschieden, daß die Akzeption der Potenz genügt, damit auch die Natur akzeptiert ist. Die Person ist Trägerin von Natur und Potenz und bedient sich ihrer beim Wirken. Natur und Potenz liegen gleichsam zwischen Person und Akt. Der Akt ist nun akzeptiert, wenn die Potenz akzeptiert ist. Über die Akzeption der Potenz hinaus braucht nichts anderes mehr akzeptiert zu werden, sagte Scotus an der betreffenden Stelle, weil Natur und Person gewissermaßen an der Akzeption der Potenz teilhaben.<sup>567</sup> Nun ist auch zu verstehen, was Scotus mit *principium quod* und *principium quo* des Handelns meint. Die Natur ist das *principium quo*, die Quelle der Aktivität; die Person ist das *principium quod*, ist das Subjekt, das handelt und dem wir die

---

causat identitatem formalem, sicut si natura suppositaretur in se, quia suppositum extrinsecum cum natura non habet esse ita formaliter idem, sicut suppositum intrinsecum, nisi Verbum nullum esse haberet aliud a natura humana, quia suppositum non dat esse naturae neque agere, sed econtra universaliter in creaturis. Rep. Par. III, d. 12, q. u., n. 5 (XXIII, 327b/328a).

<sup>566</sup> ..dico, quod natura non est elevata ex hoc quod assumpta ad idem esse formaliter cum Verbo nec potentia ad idem operari formaliter, sed tantum per communicationem idiomatum est idem esse et eadem operatio; formaliter tamen manet esse proprium naturae humanae aliud ab esse proprio Verbi. A. a. O., n. 4 (XXIII, 327b). Bezüglich der Wirkfähigkeit vgl. auch die Berufung auf Johannes Damascenus in Ord. III, d. 6, q. 1, n. 7 (XIV, 311b).— Zum Vorhergehenden vgl. auch Seiller, L., *L'activité humaine du Christ...*, 9—17 und die Besprechung dieser Abhandlung durch J. Kaup in FrSt 31 (1949) 193 f. Gegen Kaup sei jedoch bemerkt, daß sein Satz: „Da das Suppositum nur eine Vollendung in der Seinsordnung bedeutet...“ (S. 194), mit den Äußerungen des Scotus verglichen, mindestens sehr mißverständlich klingt und übrigens auch bei Seiller keine Entsprechung hat (Seiller, S. 10).

<sup>567</sup> Vgl. § 24, I.

Aktivität zuschreiben<sup>568</sup>. Auf die Christologie angewandt, heißt das also: Subjekt der menschlichen Werke Jesu Christi ist die Person des göttlichen Wortes, Quelle seiner Aktivität jedoch die menschliche Natur. Da nun aber bei Christus zwischen Person und menschlicher Natur keine reale Identität besteht wie beim Menschen zwischen Natur und Person und da die Person des Logos sich der angenommenen menschlichen Natur auch nicht wie eines Instrumentes bedienen kann, weil ja diese Menschennatur ihr eigenes Sein und ihre eigene menschliche freie Wirkfähigkeit behält, darum kann man sagen, daß nach scotischer Lehre die Person des göttlichen Wortes als solche nicht effective, sondern nur concomitanter und denominative auf die menschliche Natur Christi einwirkt, „weil eben der Mensch Christus, welcher Menschliches wirkt, zugleich Gott ist, Gott heißt“<sup>569</sup>. Aus all dem ergeben sich selbstverständlich für die Lehre vom Erlöserverdienst Christi ganz bestimmte Folgerungen. Sie werden im folgenden Abschnitt behandelt.

### *III. Die nicht strikte Unendlichkeit der Verdienste Christi und die Notwendigkeit ihrer Akzeption durch Gott*

Ausschlaggebend für die Qualität einer Handlung ist die Potenz, aus der die Handlung hervorgeht. Quelle der Aktivität für das Erlöserverdienst Christi ist die menschliche Natur Jesu Christi, da Christus ja seiner göttlichen Natur nach nicht verdienen kann. Die menschliche Natur, das Prinzip seines (Erlösen-) Wollens, ist aber im strengen Sinne endlich, trotz aller Beziehungen zur Person des Logos. Ist das Prinzip des Wollens endlich, dann ist auch das Wollen selbst endlich und begrenzt und dementsprechend auch als endlich akzeptiert.<sup>570</sup> Das Wollen Christi

<sup>568</sup> Nous voyons, dès lors, sur le plan des créatures, Duns Scot entend les deux termes suivants: nature, principium quo et personne, principium quod. Le principium quo est la source même de l'activité, le principe d'où jaillit l'action...

Le principium quod est le sujet qui agit et auquel nous attribuons l'activité. Seiller, *L'activité...*, 11.

<sup>569</sup> Vgl. Mingès, P., *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi*, 403. — Bezüglich der Unterscheidung effective-denominative bei Scotus vgl. Mingès, a. a. O., 399 f.

<sup>570</sup> .. per se principium illius velle sumptum cum omnibus respectibus ad Verbum vel ad aliud, est finitum; igitur et velle fuit formaliter finitum et limi-

ist nämlich nicht mehr akzeptiert, als es gut ist<sup>571</sup>. Daraus, daß das Wollen und Wirken Christi, als aus seiner menschlichen Natur hervorgehend, im strengen Sinne nur den Wert eines geschaffenen Gutes besitzt, folgt, daß es als geschaffenes Gut auch der göttlichen Akzeption bedarf, um in sich verdienstlich zu sein und nicht nur hinsichtlich der Auswirkung auf die Menschen.

Aus der Christologie gewinnen wir nun wohl auch erst das volle Verständnis dafür, warum Scotus so entschieden betont, daß auch die menschlichen Handlungen, die im Stande der Gnade, mit der Gnade, also in Gemeinschaft mit Christus hervorgebracht werden, von Gott akzeptiert werden müssen, um für das ewige Leben verdienstlich zu sein.

Die Lehre des Duns Scotus vom Verdienst Christi brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht weiter zu untersuchen<sup>572</sup>. Es sei jedoch erwähnt, daß Scotus, wie er eine strikte Unendlichkeit der Verdienste Christi ablehnt, auch eine strikte Unendlichkeit der Sünde als Beleidigung Gottes leugnet.

Es ist bekannt, daß dem Doctor subtilis vor allem von seiten der Thomisten seiner Christologie und Sündelehre wegen scharfe Vorwürfe gemacht werden<sup>573</sup>. Ob dieser Streit in der Tat sachlich

---

tatum et per consequens finite acceptatum, — und nun nimmt Scotus den im Text unter Anm. 562 geäußerten Gedanken wieder auf: — nec habuit Verbum causalitatem aliquam super illud velle, quam non habuit tota Trinitas. *Ordinatio* III, d. 19, q. u., n. 5 (XIV, 711a).

<sup>571</sup> ...huiusmodi velle non est plus acceptatum Deo, quam sit bonum;...  
A. a. O., n. 4 (711a).

<sup>572</sup> Näheres s. bei Minges, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi, *ThQschr* 89 (1907) 241—279.

<sup>573</sup> Was zur Kontroverse in der Christologie zwischen Thomisten und Scotisten zu sagen ist, hat P. Minges bereits ausführlich getan (vgl. die in Anm. 539 und 560 genannten Aufsätze). —

Über die Sündenlehre schreibt B. Dörholt in seinem Werk über die Genugtuung Christi (*Die Lehre von der Genugtuung Christi... Paderborn 1891, 284 f.*): „Die Schüler und Erklärer des hl. Thomas lehren zum größten Teil dasselbe, was wir als die Lehre des Meisters erkannt haben, daß nämlich die Todsünde als Gott zugefügte Beleidigung unendlich groß sei. Es war dies auch einer der Punkte, in welchem sich Thomisten und Scotisten gegenüber standen. Duns Scotus nämlich und seine Anhänger schrieben der Beleidigung Gottes in der Todsünde nur jene beziehungsweise, ganz und gar uneigentlich so genannte Unendlichkeit zu, welche der in sich endliche Akt von Gott als Objekt oder als Terminus bekommt. Eine solche beziehungsweise Unendlichkeit eignet auch dem Akt der Liebe zu Gott.

so sehr begründet ist, dürfte wohl nicht ganz so sicher sein, wie es fürs erste vielleicht (auf Grund der Sekundärliteratur!) aussieht. Die Unendlichkeit der Verdienste Jesu Christi meint nämlich auch Thomas nicht im absoluten Sinne, als aktuelle Unendlichkeit,

---

Aber das ist keine Unendlichkeit, sondern nur eine Beziehung zu dem Unendlichen. Will man davon den Akt selbst unendlich nennen, so ist das um so mehr eine ganz uneigentliche Redeweise, als das Objekt, wenngleich in sich wahrhaft unendlich, doch nur durch endliche Medien, nämlich durch unser Erkennen und Wollen, und darum auch nur in endlicher Weise, auf den Akt einfließen kann, wie wir oben schon von de Lugo hörten. Der Akt selbst oder die aktive Beleidigung kann nie und nimmer unendlich sein. Der Fehler der Scotisten liegt eben darin, daß sie zwischen aktiver und passiver Beleidigung nicht gehörig unterscheiden, was der Sünder tut, ist in sich endlich, was aber Gott leidet, ist unendlich. Er leidet aber, wenn er verachtet und dem Geschöpfe nachgesetzt wird, nicht zwar physisch, aber moralisch, wie oben schon gesagt wurde."

Die Widerlegung der scotistischen Ansicht durch den Hinweis auf die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Beleidigung Gottes ist durchaus nicht überzeugend. Die „Beleidigung im aktiven Sinne“ liegt nämlich nach Dörholt „in der Tat des Sünders selbst eingeschlossen“ und ist von der Abkehr des Sünders von Gott... nicht verschieden“, sondern fällt „ganz mit der moralischen, inneren Verkehrtheit und Unordnung des Willens zusammen“ und ist darum ebenso endlich wie diese (S. 270). Auf Seite 284 muß aber bei Dörholt das „ex aversione“ im Anschluß an Thomas von Aquin die Unendlichkeit der Beleidigung von seiten des Beleidigten her begründen helfen (vgl. dazu Thomas v. A., IV Sent., d. 14, q. 2, a. 1, quaestunc. 3, ad 4: ad quartum dicendum, quod offensa infinita est ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis;...). Seite 270 f. heißt es bei Dörholt dann: „Wir sagen also: Die Beleidigung Gottes im passiven Sinn, jenes Unrecht, welches Gott ...moralisch, d. i. der richtigen Schätzung nach, erduldet, ist wahrhaft und eigentlich unendlich, weil es Gott der Unendliche selbst ist, der durch die Sünde beleidigt und verunehrt wird.“ Erfolgt aber hier nicht doch eine gewisse Gleichsetzung der moralischen und metaphysischen bzw. ontologischen Ordnung? Und wo bleibt der scholastische Grundsatz, die Akte nach der Potenz zu beurteilen, aus der sie hervorgegangen sind? — Dörholt legt den Ton auf die Beleidigung Gottes, nicht auf die Sünde des Menschen. Man kann jedoch kaum dem auf S. 277 unternommenen Vergleich bzw. der Entsprechendsetzung zwischen Eigenschaft Gottes und Beleidigung Gottes (beides etwas an Gott) zustimmen. Hier helfen nur saubere Begriffe. Gott ist der actus purus (vgl. dazu Mingos, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi, 245), in Gott gibt es keine eigentliche Passivität. Wenn nun aber von einer passio Gottes nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden kann, dann kann man doch diese in sich uneigentliche passio nicht etwas in sich eigentlich Unendliches nennen. Es kommt, streng genommen, über eine



wie sie nur dem Wesen Gottes zukommt. Das Werk Christi ist nicht unendlich *per se*, sondern *secundum quid*, nämlich *secundum dignitatem personae Verbi*.<sup>574</sup>

Thomas lehrt also auch eine uneigentliche Unendlichkeit der Verdienste Christi, wie man auch in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die man hier heranziehen kann, Ausdrücke findet, die nicht für eine absolute Unendlichkeit sprechen<sup>575</sup>. Gemeint ist

beziehungswise Unendlichkeit der Sünde nicht hinaus. Welch widerspruchsvolle Konsequenzen die Annahme nach sich zieht, daß die Sünde eine strikte unendliche Beleidigung Gottes ist, hat P. Minges deutlich gemacht (a. a. O., 244 f.). Es gäbe z. B. keinen Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Todsünde. Außerdem ist es doch verwunderlich, warum hier nicht der Grundsatz in Geltung gelassen wird: *actus sunt suppositorum* (vgl. Minges, a. a. O., 251). Warum läßt man ihn für den Liebesakt des Menschen gegen Gott maßgebend sein, für den sündhaften Akt dagegen nicht (vgl. dazu: Muth, J. Fr. Ser., Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung, München 1904, 30)? —

Th. Fetten (Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers, Bonn 1913) geht auch auf das Problem der Endlichkeit bzw. Unendlichkeit der Sünde ein und bemängelt an Scotus vor allem, daß er den physischen Akt und den moralischen Wert der Schuld nicht genügend unterscheidet (a. a. O., 90). Zum Beweis für den Fehler bei Scotus zitiert Fetten Ord. III, d. 19, q. u., n. 12 (XIV, 726b): *Unde breviter dico, probabiliter opinando, quod tanto amore intensive potest aliquis sanctus ferri in summum bonum diligendo, quanta inordinatione intensiva avertebatur, et quantum unum abduxit a termino a quo, tantum aliud coniungit ei; et maxime hoc est verum de amore animae Christi.* — Vgl. dazu das Argument, auf das Scotus hier antwortet, a. a. O., n. 1 (709a).

Dazu ist zu sagen, daß Scotus nicht etwa das Verdienst eines Heiligen mit dem Verdienst Christi auf eine Stufe gestellt hat (er sagt: *maxime hoc est verum*..). Außerdem ist die Aussage wohl in gewissem Sinne als eine Aussage *de potentia absoluta* zu verstehen und bedeutet als solche keine offenbarungstheologische Aussage. Schließlich mag es dahingestellt bleiben, ob eine Ansicht deshalb schon den Vorzug verdient, weil sie scheinbar mehr religiöse Tiefe besitzt und deshalb sympathischer erscheint, wo es zunächst einmal um klare Begriffe geht (Fetten sagt a. a. O., 90: „Und nun sehen wir wiederum deutlich, daß Scotus jene in der Sünde liegende Unendlichkeit nicht so tief aufgefaßt hat wie Thomas;...“).

<sup>574</sup> Vgl. z. B. S. Theol. III, q. 48, a. 2, ad 3: *Ad tertium dicendum, quod dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scilicet erat caro Dei ex quo habebat dignitatem infinitam.*

<sup>575</sup> Vgl. Dz. 319, 552, 1019. —

Die Behauptung des Suarez läßt sich wohl nicht strikte beweisen, daß nach der *sententia communis* dem Verdienste Christi absolute Unendlichkeit

letztlich immer eine moralische Unendlichkeit im Sinne einer höchsten *superabundantia*. Diese lehrt aber Scotus auch<sup>576</sup>.

Die Sünde ist nach Thomas auch keine unendliche Beleidigung Gottes im absoluten Sinne. Er sagt lediglich, daß ihr eine gewisse Unendlichkeit mit Rücksicht auf die beleidigte unendliche Majestät Gottes zukomme<sup>577</sup>. Es handelt sich also wiederum nicht um

zukommt: „*Nihilominus communis, vera et sana doctrina habet opera Christi Domini habuisse valorem absolute et simpliciter infinitum ad satisfaciendum et merendum apud Deum*” (De incarnatione, disp. 4, sect. 4, n. 3—t. XVII, p. 62b). Es sei nur einmal auf die Stellen aus der S. Theol. des hl. Thomas hingewiesen, auf die sich Suarez beruft:

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum: tum propter infinitatem praedictam gratiae (i. e. unionis et habitualis), tum propter unitatem Divinae personae, cui anima Christi unita est. (S. Theol. III, q. 7, a. 11, ad 2.) — Hier steht nichts von absolute oder simpliciter infinitum, und dieses infinitum läßt sich auch nicht aus dem Zusammenhange erschließen.

Aus S. Theol. III, q. 46, a. 6 kann noch weniger eine absolute Unendlichkeit der Verdienste Christi abgeleitet werden. III, q. 48, a. 2 spricht mehr von einer *superabundantia*; III, q. 49, a. 1, ad 1 schreibt der *passio Christi* *quandam Divinam virtutem dimittendi peccata* zu.

Auch wenn Th. Fettes a. a. O., 91 in Anm. 1 schreibt: „Die Schwierigkeiten, die sich bezüglich der Unendlichkeit des Heilsverdienstes erheben könnten, sind in vortrefflicher Weise zurückgewiesen und gelöst bei den Salmant. t. 13. disp. 1. dub. 6. n. 173—180 u. 204 ff.“, so ist das sehr optimistisch; denn zu den Argumentationen der Salmanticenser läßt sich Ähnliches sagen wie zu denen des Suarez. Die Salmanticenser kommen auch noch an anderer Stelle (t. 16, disp. 28, dub. 1, § 2, n. 5) auf das *meritum Christi* zu sprechen und sagen, daß es *simpliciter infinitum* sei. Sie berufen sich auf den hl. Thomas für ihre Ansicht (S. Th. III, q. 48, a. 2, ad 3; q. 29 de Ver., a. 7 und S. c. g. IV, c. 54), können aber auch keine Stellen anführen, in denen Thomas von einer absoluten Unendlichkeit spricht. Es handelt sich letztlich immer um eine Unendlichkeit, die den Verdiensten Christi mit Rücksicht auf die Person des göttlichen Wortes zukommt, und das ist eben eine Unendlichkeit *secundum quid*, aber kein *simpliciter infinitum*, keine absolute Unendlichkeit, wie sie einzig und allein dem göttlichen Wesen und dem reinen göttlichen Willen zukommt.

<sup>576</sup> Vgl. z. B. Ord. III, d. 20, q. u., n. 12 (XIV, 739a); Rep. Par. III, d. 20, q. u., n. 13 (XXIII, 416b); ebenso auch Ord. III, d. 19, q. u., n. 7 (XIV, 718b) und Rep. Par. III, d. 20, q. u., n. 9 (XXIII, 405b).

<sup>577</sup> . . . tum etiam quia peccatum contra Deum commissum *quandam infinitatem* habet ex *infinitate Divinae maiestatis*: . . . S. Theol. III, q. 1, a. 2, ad 2. Außerdem: Ad hoc autem, quod satisfactio esset condigna, oportebat, quod haberet virtutem infinitam: quia peccatum, pro quo fiebat satisfactio, *infinitatem quandam* habebat ex tribus. Primo ex *infinitate Divinae maiestatis*, in

eine *infinitas per se*, sondern nur um eine *infinitas secundum quid*. Und auch Scotus lehrt, daß die Sünde in gewissem Sinne, nämlich per denominationem extrinsecum, eben mit Rücksicht auf Gott, ein unendliches Übel ist<sup>578</sup>. Thomas geht von der Unendlichkeit aus, beim Werte der Verdienste Christi wie auch bei der Größe der Beleidigung Gottes durch die Sünde, um dann diese Unendlichkeit doch in gewisser Weise einzuschränken und so nicht mehr als Unendlichkeit im strengen Sinne gelten zu lassen. Scotus dagegen geht von der Endlichkeit aus und sagt, daß in beiden Fällen — beim Verdienst Christi und bei der Beleidigung Gottes durch die Sünde — unter bestimmtem Gesichtspunkt auch von einer gewissen Unendlichkeit die Rede sein kann. Man darf darum wohl ohne gewaltsame Gleichmacherei sagen, daß sich Thomas und Scotus gewissermaßen in der Mitte treffen, nämlich in jenem „*secundum quid*“, das Thomas geltend macht und Scotus gelten läßt.

Wir erfahren wieder einmal, wie wenig man einem theologischen Sachverhalt von einer Seite aus gerecht werden kann und

quantum offensa fuerat per contemptum inobedientiae: quanto enim maior est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono, quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, id est ipse Deus, cuius participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipsa natura, quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quandam habet, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari (hier ist klar eine potentielle und keine aktuelle Unendlichkeit ausgesprochen; die Stelle läßt sich dafür anführen, daß Thomas bezüglich der Sünde wie auch des Verdienstes Christi nur eine *infinitas secundum quid* und nicht *per se* lehrt). III Sent., d. 20, q. 1, a. 2, sol Ähnlich:

... sicut offensa habuit *quandam infinitatem* ex infinitate Divinae maiestatis, ita est satisfactio accipit *quandam infinitatem* ex infinitate Divinae misericordiae... IV Sent., d. 15, q. 1, a. 2, ad 1.

In S. Theol. 1/II, q. 73, a. 6 (Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati), c. heißt es klar: ... quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa: una, quae est per se et propria causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi... Et huiusmodi causa quando fuerit maior, tanto peccatum erit gravius. Quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi extrinsecae et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum...

<sup>578</sup> Vgl. Ord. III, d. 19, q. u., n. 13 (XIV, 725b/726a); Rep. Par. III, d. 19, q. u., n. 14 (XXIII, 407a/b); Ord. IV, d. 50, q. 6, n. 16 (XXI, 573a/b): ... dico, quod peccatum non dicitur infinitum, nisi quia separat ab infinito, non quod formaliter malitia sit infinita...

wie Gewinn auf der einen Seite immer mit Verlust auf der anderen erkaufte werden muß. Das gilt für Thomas und Scotus wohl in ziemlich gleicher Weise. Man muß nur versuchen, sauber mit Scotus mitzudenken und sein Anliegen zu verstehen, dann sieht man auch den Gewinn bei ihm und wertet nicht sofort als Verlust, was in Wirklichkeit vielleicht nur nicht in das gewohnte thomistische Schema hineinpaßt. Vom Gewinn auf Seiten des Duns Scotus wird im dritten Teil dieser Untersuchung zu reden sein.

III. Teil

Die theologische Bewertung  
der Akzeptationslehre des  
Duns Scotus



M. Schmaus kommt am Ende seines Werkes über die trinitarischen Lehrdifferenzen zwischen Thomas und Duns Scotus zu dem Schluß, daß dem, der mit den Augen des heiligen Thomas auf Gott schaut, „ein klarer Durchblick durch die göttliche Wirklichkeit vergönnt“ ist. „Aber viele Bezirke des göttlichen Seins bleiben dabei in Dunkel gehüllt. Wer vom Standorte des Scotus aus auf Gott schaut, der sieht diese dunklen Gebiete hell und licht werden. Dafür bleiben andere im Schatten.“<sup>579</sup> Wie die Wirklichkeit Gottes von keinem theologischen System in entsprechender Weise zu umgreifen sein wird, so wird auch die Wirklichkeit dessen, was Gott mit uns zu unserem Heile tut, letztlich auch immer unergründliches Geheimnis bleiben. Keine Lehrmeinung wird dem Offenbarungsgegenstand voll gerecht werden können, den sie darlegen will. Mindestens wird es so sein, daß durch die Betonung der einen Seite, die dem betreffenden Autor auf Grund seiner Gesamtkonzeption besonders nahe liegt, der anderen Seite von ihm weniger Gewicht beigelegt wird, so daß leicht der Anschein entsteht, er habe sie gar nicht oder nicht gebührend gesehen und gewertet. In diesem Sinne ist Johannes Duns Scotus selbstverständlich auch in seiner Rechtfertigungs- bzw. Akzeptationslehre gewissen Einseitigkeiten unterworfen. Dabei tritt das Negative daran bei Scotus selbst vielleicht noch nicht einmal so in Erscheinung als vielmehr bei denen, die seine Lehre weiterzuführen suchten oder wenigstens von ihr beeinflußt waren. Seine subtile Begrifflichkeit kann zur unfruchtbaren Spitzfindigkeit übertrieben werden, wenn sie von Geistern übernommen und fortgesetzt wird, die nicht über jene im wahren Sinne erfüllte theologische Genialität verfügen wie er selbst<sup>580</sup>. Die Betonung einer Seite bei ihm kann zur engen Einseitigkeit und damit leicht zu falschen Anschauungen führen, wenn den Epigonen die innere Geschlossenheit und vielleicht auch die heilige Liebe zur Wahrheit fehlt, die er selber besaß. Daß diese erwähneter negativen Entwicklungen von Scotus aus eingetreten sind, hat die Ge-

<sup>579</sup> Schmaus, M., *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen* (Münster 1930) 666.

<sup>580</sup> Wie sehr Duns Scotus bei all seiner Spekulation wirklich religiös erfüllter Denker, betender Theologe war, zeigt z. B. *De primo principio*, c. IV, n. 36 f. (IV, 786a ff.). Vgl. dazu Gilson-Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie* (Paderborn 1937) 548 ff. (Betende Metaphysik).

schichte bewiesen. Daß diese Entwicklungen zum Negativen aber gar nicht einzutreten brauchten, ja daß dieser Anlaß zu einer gewissen „Auflösung“ der Theologie, so widerspruchsvoll das klingen mag, bei Scotus selbst etwas eminent Positives war, das soll im letzten Teil unserer Untersuchung wenigstens annähernd gezeigt werden. Da das meiste im Zusammenhang früher bereits ausführlich behandelt wurde, können wir uns nun zum Teil mit kurzen Hinweisen begnügen. Außerdem sei ausdrücklich gesagt, daß im folgenden verschiedene Probleme nur gestreift werden können, weil ihre genaue Untersuchung und Behandlung den Rahmen unseres Themas zu weit überschreiten würde.

## 1. Kapitel

### Die theologische Bedeutung der Akzeptationslehre des Duns Scotus

#### § 29. Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Potentia absoluta und ordinata<sup>581</sup>

Die Theologie des Johannes Duns Scotus ist theozentrische Theologie. Die absolute Freiheit des alles beherrschenden göttlichen Willens steht im Mittelpunkt. Von der Theozentrik her ist auch die Unterscheidung zwischen Potentia absoluta und ordinata zu verstehen. Im Laufe unserer Untersuchung sind uns folgende Stellen begegnet, an denen Scotus diese Unterscheidung anbringt:

1. Tamen ratio meriti convenit actui ex duabus causis, ita quod illa acceptio in actu a voluntate Divina est propter hoc, quod ille actus est a voluntate simul et a caritate, nec est tantum a voluntate nec tantum a caritate. Et hoc dico de potentia Dei ordinata, quae sic ordinavit.<sup>582</sup>

<sup>581</sup> Vgl. dazu Auer, J., Die Entwicklung der Gnadenlehre... I, 109, Anm. 82; II, 159, Anm. 27.

Auer gibt auch Hinweise für die Geschichte der Begriffe potentia absoluta und potentia ordinata. -- Außerdem s. Stratenwerth, G., Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus (Göttingen 1951) 47 f. Besonders wichtig ist die ausführliche Übersicht über die Geschichte des Begriffes bei Borchert, E., Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik (Münster 1940) 46–49.

<sup>582</sup> Vgl. Anm. 142.



2. Ulterius est sciendum, quod licet de potentia ordinata voluntas non habeat actum meritorium, nisi informetur caritate; potest tamen de potentia Dei absoluta . . . .<sup>583</sup>

3. Unde tamen de potentia Dei ordinata voluntas et caritas concurrunt ad eliciendum actum meritorium et Deo acceptum . . . . Hoc enim verum est de potentia ordinata, licet non de potentia Dei absoluta.<sup>584</sup>

4. Deus autem de potentia absoluta non necessitatur, ut infundat caritatem ad hoc, quod anima formaliter sit sibi accepta et ordinetur ad vitam aeternam, quia potentiam suam non alligavit sacramentis nec per consequens aliis formis creatis, qui de potentia absoluta posset illam naturam in se sine aliquo habitu formaliter inhaerente vel quocumque alio acceptare, si vellet, ad vitam aeternam. Nec, si hoc vellet, male vellet nec inordinate vellet; sed ex hoc, quod sic vellet, bene vellet. Nam quidquid potest cum causa secunda, quae non est de essentia rei — hoc addo propter materiam et formam, quia non potest facere compositum sine istis causis — hoc potest per se immediate . . . . Potentia tamen ordinata, qua secundum legem sapientiae suae statuit, ut nunquam aliquis acceptaretur nisi tali habitu (scil. caritatis) animae inhaerente, quo anima mereretur vitam aeternam . . . . Leges autem istae sunt ex gratia et libertate modo necessariae ex terminis . . . . Et hoc est potentia ordinata, quam habemus ex Scriptura; . . . .<sup>585</sup>

5. . . . dico, quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem acceptatione speciali praedicta exi-

<sup>583</sup> Vgl. Anm. 155; dazu Anm. 156.

<sup>584</sup> Vgl. Anm. 157.

<sup>585</sup> Vgl. Anm. 216 und 217. —

An dieser Stelle sei besonders auf das „secundum legem sapientiae suae“ aufmerksam gemacht. Man vergleiche damit das Zitat von O. Willmann bei Fettes, Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers, 73 f., wo es heißt: „Scotus sieht in dem Übernatürlichen wie in dem Natürlichen nur den Erweis des Willens und der Macht Gottes und läßt dessen Weisheit zurücktreten.“

Vgl. auch die in Anm. 407 und 409 zitierten Texte. In ihnen ist zwar nicht ausdrücklich von potentia absoluta und ordinata die Rede; Aussagen de potentia ordinata sind jedoch gemeint, da es in dem Text unter Anm. 407 heißt: „... creditur esse una condicio in actu...“ und im Text unter Anm. 409: „Hoc modo credimus...“. Ebenso ist auch das „nec credimus“ im Text unter Anm. 447 zu verstehen.

stentem in puris naturalibus.... Sed non creditur ita dispo-  
suisse....<sup>586</sup>

6. ....non est necessarium ponere habitum supernaturalem gratificantem, loquendo de necessitate respiciente potentiam Dei absolutam, .... licet sit necessarium, loquendo de necessitate, quae respicit potentiam Dei ordinatam, quam ordinationem colligimus ex Scriptura et ex dictis Sanctorum, ubi habemus, quod peccator est indignus vita aeterna et iustus dignus.<sup>587</sup>

Außerdem seien noch erwähnt:

7. Aliquid autem est possibile Deo dupliciter: vel secundum eius potentiam absolutam, qua potest omne id, quod non includit contradictionem; aut secundum eius potentiam ordinatam, secundum quam fit omne illud, quod consonat legibus Divinae iustitiae et regulis sapientiae eius, quod si fieret aliter et secundum alias leges statutas et ordinatas a Divina voluntate, non inordinate fieret, sed ita ordinate sicut modo secundum ista.<sup>588</sup>

8. Impossibilitas autem ex parte Dei assignatur duplex: scilicet ex parte potentiae Dei absolutae et potentiae ordinatae. Absoluta est respectu cuiuslibet, quod non includit contradictionem, ... Potentia ordinata Dei ... est illa, quae conformis est in agendo regulis praedeterminatis a Divina sapientia, vel magis a Divina voluntate.<sup>589</sup>

9. ....in omni agente per intellectum et voluntatem potentem conformiter agere legi rectae, et tamen non necessario agere conformiter legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta. Et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae et tunc secundum potentiam ordinatam .... et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta excedens potentiam ordinatam, et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere, quod potest agere secundum dictamen rectae rationis vel rectae legis et praeter talem legem et contra eam, est distinguere potentiam ordinatam et absolutam....

Quando autem illa lex recta secundum quam ordinate agendum est, non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non

<sup>586</sup> Ordinatio I, d. 17, q. 3, n. 29 (X, 90a).

<sup>587</sup> A. a. O., 90b.

<sup>588</sup> Rep. Par. IV, d. 1, q. 5, n. 2 (XXIII, 559a); ebenso Rep. Par. IV, d. 46, q. 4, n. 8 (XXIV, 584b).

<sup>589</sup> Ordinatio II, d. 7, q. u., n. 18 (XII, 394a).

potest excedere potentiam eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate . . . . Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo eius, ita quod non est recta, nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere agendo aliter quam lex illa dictet, quia potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate; nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum illam aliam legem, sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem, contra quam vel praeter quam facit.<sup>590</sup>

Damit ist folgendes gesagt:

1. Jeder frei Handlungsfähige kann einer lex recta entsprechend oder auch praeter vel contra eam handeln. Man unterscheidet demzufolge die potentia ordinata von der potentia absoluta. Wenn nun der Handelnde selbst nicht über dem betreffenden Gesetz steht, dann geht seine potentia absoluta auch nicht über seine potentia ordinata hinaus, ohne daß er inordinate handeln würde. Insofern ist der geschöpfliche freie Wille durch die Gesetze eingeschränkt, denen er untergeordnet ist.

Gott steht über allem Gesetz, da dessen rectitudo in Gott seinen Grund hat. Die potentia absoluta Gottes überschreitet darum auch insofern seine ordinata, als er jederzeit andere Gesetze anordnen kann, an die er sein Handeln frei bindet. (Vgl. Text Nr. 9).

2. Gott ist also absolut frei. Er trägt die Norm für sein Wollen in seinem eigenen Wesen. Sein Wesen aber ist zugleich Weisheit (Nr. 4, 7, 8) und Gerechtigkeit (Nr. 7). Daraus ergibt sich, daß Gott kein Willkürgott ist, sondern daß für ihn de potentia absoluta alles möglich ist, was keinen Widerspruch in sich schließt (Nr. 7, 8 und in etwa auch 4).

3. Aus der Offenbarung (d. h. aus der Heiligen Schrift und der Tradition — vgl. Nr. 4, 6 und auch 5) wissen wir, daß Gott sich in seinem Handeln selbst an bestimmte Prinzipien gebunden hat (Nr. 4, 5, 6, 7, 8). Gott hat sich aber in Freiheit gebunden; denn er hätte auch andere Gesetze aufstellen können (Nr. 4, 9).

4. Hinsichtlich der acceptatio ad vitam aeternam hat Gott sich nun an das Gesetz gebunden, Personen für das ewige Leben zu akzeptieren, wenn sie die caritas besitzen, und Akte als verdienstlich für das ewige Leben anzunehmen, wenn voluntas und caritas

<sup>590</sup> Ordinatio I, d. 44, q. u., n. 1 (X, 744a ff.).

als *causae partiales* sie hervorgebracht haben (Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 6).

5. Weil es kein Widerspruch in sich wäre, könnte Gott auch *de potentia absoluta* Personen und Akte zum ewigen Leben akzeptieren, ohne daß sie die *caritas* besitzen, bzw. ohne daß sie von der *caritas* informiert sind (Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 6); denn was Gott mit Hilfe einer *causa secunda* kann, das kann er auch ohne sie (N. 4). Die Gnade ist nicht Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck.<sup>591</sup> Gott stehen an sich für sein Heilwirken alle Möglichkeiten offen.

Daraus folgt:

1. Man muß die Unterscheidung von *potentia ordinata* und *absoluta* sehen und die Aussagen, die unter der einen oder anderen *potentia* gemacht werden, auch entsprechend werten. Wenn man diese Unterscheidung übersieht, dann kann das leicht zu Mißverständnissen und Vorwürfen führen, wie sie z. B. Landry erhoben hat, der Scotus deswegen angreift, weil er lehrt, daß Gott einem Sünder ohne Reue verzeihen kann, wenn er nur im Augenblick nicht sündigt; oder daß Gott die Schuld vergeben kann, ohne die Gnade zu verleihen<sup>592</sup>. Aus Ansichten, die Scotus unter dem Vorzeichen „*de potentia absoluta*“ äußert, kann Scotus von der Theologie her kein Vorwurf gemacht werden; denn diese Ansichten geben keine Theologie wieder, wie sie aus der Offenbarung entfaltet wird, sondern sie besagen, wie schon erwähnt: dies oder jenes wäre kein Widerspruch in sich und darum auch rein natürlich vernünftig möglich. Offenbarungstheologische Aussagen stehen immer unter dem Vorzeichen „*de potentia ordinata*“.

<sup>591</sup> Vgl. den Text in Anm. 156. — Zu dem Satz: „Was Gott mit Hilfe einer *causa secunda* kann...“, vgl. auch Ord. II, d. 12, q. 2, n. 3 (XII, 576b); Rep. Par. II, d. 12, q. 2, n. 5 (XXIII, 16b); ebenso § 7, I, 1.

<sup>592</sup> Landry, M. B., *La Philosophie de Duns Scot* (Paris 1922) 349; zitiert nach Longpré, E., *La Philosophie du B. Duns Scot* (Paris 1924) 175 f. Auch Dörholt, *Die Lehre von der Genugtuung* . . . . ., 382, stellt fest, daß die Akzeptationstheorie des Duns Scotus in Bezug auf das Werk Christi allem Bisherigen entgegengrät. Im Verlauf der folgenden Seiten zitiert er mehrere Stellen. Man spürt deutlich einen gewissen Unwillen gegen das „Neue“ aus Liebe zum „Gewohnten“. Er macht in der Beurteilung keinen Unterschied zwischen der Möglichkeit, die Scotus nur gelten läßt, und der Wirklichkeit, die er tatsächlich als gegeben annimmt. Dörholt übersieht die Unterscheidung zwischen *potentia absoluta* und *ordinata* und er übersieht auch, daß offenbarungstheologische Aussagen bei Scotus nur unter den Aussagen *de potentia ordinata* zu suchen sind.

2. Es stimmt, daß die Unterscheidung von *potentia ordinata* und *absoluta* zu rein abstrakter Spekulation führen kann, die womöglich illusorisch ist<sup>593</sup>; man darf aber doch nicht von vornherein von Zersetzung und dergleichen reden, wo zunächst nichts anderes geschieht, als daß mit der absoluten Freiheit Gottes radikal ernst gemacht wird<sup>594</sup>.

3. Durch die Unterscheidung zwischen *potentia ordinata* und *absoluta* ist eine klare Abgrenzung vollzogen zwischen rein natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie. Eine Wahrheit, die bei den Theologen, welche diese Unterscheidung nicht kennen, wenigstens praktisch sehr leicht in Vergessenheit gerät, wird hier in

<sup>593</sup> Vgl. etwa: „Mais l'abus de cette distinction creuse un abîme entre la libre spéculation et le domaine des faits révélés, comme entre la nature et la surnature, entre la raison et la foi. Saint Thomas cherchait à montrer l'harmonie du monde naturel et surnaturel que la libre volonté de Dieu pose dans l'existence et se préoccupait peu du possible abstrait. Rondet, H., *Gratia Christi* (Paris 1948) 245 f.

<sup>594</sup> Auch Fr. Pelster scheint mir dem Sinn der Unterscheidung zwischen *potentia ordinata* und *absoluta* nicht voll gerecht zu werden, wenn er zu Ord. III, d. 4, q. u. schreibt: „Es handelt sich um die Frage, ob der Ratschluß der Menschwerdung abhängig oder unabhängig von der Sünde des ersten Menschen gefaßt wurde. Ihre Behandlung hier und an den entsprechenden Stellen läßt die Stärke, aber auch die Schwäche des Scotus und vieler Scholastiker des 14. Jahrhunderts klar erkennen: Schärfste dialektische Distinktionen und konsequente Durchführung eines Grundgedankens, um die Möglichkeit und Konvenienz einer dogmatischen These zu erweisen und anderseits nicht genügende Rücksichtnahme auf die positiven Gegebenheiten der dogmatischen Tradition. Man ist geneigt, zuerst eine spekulative These aufzustellen und ihre innere Möglichkeit und Angemessenheit zu erweisen und dann die data der Tradition in diesem Sinne zu deuten oder umzudeuten, anstatt an erster Stelle zu erforschen, was die Tradition sagt und wie sie zu erklären ist und danach die spekulative Erforschung einzurichten. Man vergißt praktisch zu leicht, daß es sich bei sehr vielen Dogmen um freie Willensentschlüsse Gottes handelt, dessen Gedanken himmelhoch über Menschengedanken von Konvenienz und Inkonvenienz erhaben sind. Wenn ich mich nicht täusche, liegt hier eine Nachwirkung Anselms vor, der von Scotus und anderen englischen Scholastikern mit Vorliebe zitiert wird.“ Pelster, Fr., *Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?* Greg 27 (1943) 243 f., Anm. 55.

Die himmelhohe Erhabenheit der Ratschlüsse Gottes über Menschengedanken will ja doch gerade die Unterscheidung zwischen *potentia ordinata* und *absoluta* herausstellen, indem durch sie aufgezeigt wird, daß Gott nicht so und so handeln mußte, sondern eben aus seiner absoluten Freiheit so und nicht anders gehandelt hat.

aller Schärfe betont: Es muß im Heilsgeschehen nicht alles so sein, wie es ist; sondern es ist so, weil Gott es so will und so angeordnet hat. Anspruch auf Stringenz besitzt darum eigentlich nur das, was de potentia absoluta ausgesagt werden kann. Was de potentia ordinata zu sagen ist, dem kann Stringenz zukommen, es besitzt aber nur Anspruch auf Kongruenz.

4. Schließlich darf man wohl auch nicht übersehen, daß das Hereinnehmen der Unterscheidung zwischen potentia ordinata und absoluta in das theologische Denken den Blick in eine gewisse Weite und damit auch auf einen gewissen echten Trost öffnet, der in der Größe Gottes seinen Grund hat, die durch keine Enge eingeschränkt ist und sich auch nicht einschränken läßt<sup>595</sup>.

### § 30. Die theologische Betrachtungsweise

Die katholische Theologie hat von der Väterzeit bis zur Scholastik die Entwicklung von einer vorwiegend heilsgeschichtlich-personalen zu einer vorwiegend abstrakt-metaphysischen Betrachtungsweise erlebt. Ob diese Entwicklung ein Vor- oder Nachteil ist, wird wohl absolut kaum zu entscheiden sein. Brachte die abstrakt-metaphysische Spekulation der Scholastik reiche begriffliche Entfaltung und Systematisierung der Glaubenslehre, so bedeutete diese Erhellung doch nicht immer ein Näherbringen des Glaubensgutes. Der theoretische Gewinn auf der einen Seite wurde weithin mit einem gewissen Verlust ursprünglicher Lebendigkeit erkaufte. Bonaventura scheint im Hochmittelalter wohl die beste Synthese von scholastischer Systematik und patristischer Lebendigkeit gelungen zu sein. In seiner einzigartigen Nähe zur Heiligen Schrift dürfte das vielleicht seinen tiefen Grund gehabt haben. Bonaventura hat durchaus im Geiste seines Ordensvaters gehandelt, dessen Rückkehr zur

---

<sup>595</sup> Ob Scotus auch der Meinung ist, daß Gott in Einzelfällen von der gegenwärtigen Heilsordnung dispensiert, das dürfte wohl aus den herangezogenen Stellen nicht eindeutig zu sagen sein. Wenn auch Scotus gelegentlich betont, quia (Deus) potentiam suam non alligavit sacramentis (vgl. Anm. 216). — Vgl. zum Ganzen auch: Klein, J., Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus (Paderborn 1913) 145—146; ebenso: Vignaux, P., Justification et Prédestination au XIVe siècle (Paris 1934) 9 ff.; auch Minges, P., Doctrina Scoti I, 578 f.

evangelischen Lebensform er eine Rückkehr zur evangelischen Wissensform an die Seite stellte<sup>596</sup>.

Bei Johannes Duns Scotus finden wir zwar die Begrifflichkeit nahezu bis zum äußersten entfaltet und ein ausgesprochen metaphysisches Denken, für das er sich selbstverständlich nicht mehr in der Weise auf die Schrift berufen kann, wie etwa Bonaventura es konnte<sup>597</sup>; dennoch eignet aber seiner Theologie nicht jene abstrakt-metaphysische Betrachtungsweise, wie sie Thomas von Aquin zukommt. Bei Thomas von Aquin ist „die objektive Seinswelt... das Grundlegende“, während es für Duns Scotus „das Personale und die Freiheit, hier die Freiheit Gottes“ ist<sup>598</sup>. Scotus hat die objektive Wertewelt nicht ausgeschaltet oder geleugnet — er hat sie wohl nur anders begründet als Thomas —, wie auch Thomas nicht die Freiheit des Menschen und noch weniger die Freiheit Gottes übersah<sup>599</sup>; Grundthema der Theologie des Scotus war das persönliche Wollen und Wirken, das Heilswirken Gottes. So wenig er es auch durch sein theologisches System äußerlich anzudeuten scheint, hat er sich damit doch weithin dem Anliegen der Vätertheologie genähert, deren Hauptinteresse der Darstellung der Heilsökonomie Gottes, der Offenbarung als *factum historicum*, als Heilswirken Gottes unter den Menschen galt; die Entfaltung der verkündeten Offenbarungswahrheit kam erst an zweiter Stelle. Wenn man nun bedenkt, daß die heutige Theologie mehr und mehr bemüht ist, das Anliegen der Väterzeit wieder aufzunehmen, und daß sie darum auch vor der abstrakt-metaphysischen Betrachtungsweise der Scholastik zur heilsgeschichtlich-personalen der Patristik abbrückt, dann dürfte der Theologie des Duns Scotus wegen ihrer Grundidee gerade heute eine besondere Aktualität zugestanden werden.

Daß dem System des Scotus eine heilsgeschichtlich-personale, näherhin theozentrisch-personale Betrachtungsweise zu Grunde liegt<sup>600</sup>, hatte gerade auch die Untersuchung seiner Akzeptations-

<sup>596</sup> Diese Anregung zur Bonaventura-Deutung verdanke ich der Vorlesung von G. Söhngen im Sommersemester 1951 an der Universität München.

<sup>597</sup> Vgl. Auer, J., Die Entwicklung der Gnadenlehre... II, 165.

<sup>598</sup> Vgl. Auer, a. a. O. — Ebenso vgl. dazu Lange, *De gratia* (Frb. Br. 1929) 9, n. 14: „Scotus... contra S. Thomam multa potius a libera Dei voluntate quam a necessariis rerum essentiis derivat.“

<sup>599</sup> Vgl. Auer, a. a. O.

<sup>600</sup> Vgl. § 5, II, 8. Schlußthese.

lehre gezeigt. Zum Beweis dafür soll nur auf folgendes hingewiesen werden:

1. Der personalistische Aspekt steht vor dem dinglichen. Zuerst begegnet man Gott, und dann hat man ein Anderssein<sup>601</sup>. „Nicht . . . die Leistung der Gnade im Menschen, sondern vielmehr die Wirkung der Gnade vor Gott interessiert“ Scotus<sup>602</sup>. Schon der Begriff „acceptatio“ und seine Bedeutung in der Rechtfertigungslehre weist auf den Kern- und Ausgangspunkt hin, von dem aus die ganze Problematik entfaltet wird, nämlich auf die Bedeutung des göttlichen Wirkens und Wollens.

2. Die Akzeption erfolgt vornehmlich der caritas wegen. Die Theozentrik seines Denkens zeigt Scotus nun darin, wie er es begründet, daß die caritas ratio acceptationis ist. Sie ist es, weil Gott selbst Objekt der caritas ist. So wird der Mensch, der die caritas besitzt, aus demselben Grunde von Gott geliebt und akzeptiert, aus dem Gott sich selbst liebenswert ist.<sup>603</sup> Diese Begründung

<sup>601</sup> Man darf wohl in diesem Zusammenhang auch darauf hinweisen, daß Scotus der remissio peccati ein prius natura vor der infusio caritatis zuspricht. Vgl. § 19.

<sup>602</sup> Auer, J., Die Entwicklung der Gnadenlehre . . . II, 161.

<sup>603</sup> Vgl. Anm. 252. —

Nach der Lehre des hl. Thomas ist Objekt der Liebe das bonum suum des Liebenden (vgl. S. Theol. 1/II, q. 27, a. 1, c: amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id, quod est sibi connaturale et proportionatum); nach Scotus ist es das bonum schlechthin (Ord. III, d. 27, q. u., n. 13 — XV, 367b — igitur dictat — scil. recta ratio — solum summum bonum infinitum esse summe diligendum). Vgl. dazu Reuß, J., Die theologische Tugend der Liebe nach Scotus, ZKathTh 58 (1934) 20, 203 ff. Außerdem sei hier verwiesen auf Klein, J., Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus (Münster 1926) 61—66; vgl. dazu Auer, J., Die Entwicklung der Gnadenlehre . . . II, 159, Anm. 27 und die Kritik an Klein durch Egenter, R., Gottesfreundschaft (Augsburg 1928) 161 ff.; die Verteidigung Kleins in seinem Artikel: Die Überlegenheit der Charitaslehre des Johannes Duns Scotus, FrSt 16 (1929) 141 — 155; außerdem die erneute Kritik an Klein durch Reuß, Die theologische Tugend der Liebe . . . , 24 ff. und 209 f. — Zu der Kontroverse sei nur kurz bemerkt, daß Scotus von seiner theologischen Gesamtkonzeption her zu verstehen ist; und es ist wohl kein Zweifel, daß in dieser Konzeption, nämlich einer ausgesprochenen Theozentrik, etwas wesentlich Wichtiges liegt. Zum Objekt der Liebe bezw. des Willens vgl. auch S. ratenwerth, G., Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, 15 f. — Es ist übrigens interessant, wie sehr scotische Grundgedanken z. B. in der allgemein doch mehr



ist auch noch in anderer Hinsicht bedeutsam: Wenn nämlich Scotus auch einerseits die seinsmäßige Kluft zwischen Gott und den Geschöpfen sehr stark betont, so sieht er den begnadeten Menschen doch auch wieder in einer ganz großen Nähe Gottes; denn der begnadete Mensch ist eingegliedert in den Akt Gottes schlechthin, in den *actus caritatis*.

3. Die Akzeptationslehre wird *ex professo* innerhalb der Gotteslehre behandelt (dist. 17 des ersten Buches zu den Sentenzen!). Wenn auch jeder Scholastiker an dieser Stelle des Sentenzenkommentars das Caritasproblem erörtert, so fügt sich bei Scotus gerade die Art und Weise, wie er das Caritasproblem behandelt, und damit seine Akzeptationslehre als Teil der Lehre von der Heilsökonomie Gottes, doch ganz organisch in diesen Zusammenhang ein.

4. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise wird auch daraus deutlich, daß die Lehre von der *acceptatio Divina* gleichsam mehr von der Christologie als gewissermaßen von der Logologie getragen ist. Man beachte nur die Art und Weise, wie Scotus die *natura humana* des menschengewordenen Gottessohnes als *principium quo* des Erlösungswerkes versteht<sup>604</sup>.

### § 31. Die Wahrung der Beteiligung des menschlichen Willens

In der Zusammenfassung des Lehrertrages aus der *Lectura prima* hatten wir kurz erwähnt, daß der Funktion des Willens für den als verdienstlich zu akzeptierenden Akt eine der *caritas* gegenüber zwar untergeordnete, aber doch mitentscheidende Bedeutung zukommt<sup>605</sup>. An sich hat Scotus damit nichts Besonderes gesagt; wenn er etwas anderes lehrte, würde er vom kirchlichen Dogma abweichen<sup>606</sup>. Wir dürfen aber wohl an dieser Stelle mit gutem Recht darauf hinweisen, wie gründlich sich Scotus um die

---

thomistisch orientierten französischen Theologie der Mystik des 17. Jahrhunderts wiederkehrten, Gott als *bonum in se* (nicht *bonum suum* beziehungsweise *meum*) ist Objekt der Liebe. Das ist der Kerngedanke jener Theologie der Mystik. Vgl. dazu Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, VII et VIII: La métaphysique des Saints* (Paris 1928). E. M. Lange weist übrigens im Vorwort zur deutschen Ausgabe („Das wesentliche Gebet“ — Regensburg 1939) auch auf einen gewissen Einfluß der Franziskanertheologen hin (S. 14).

<sup>604</sup> Vgl. § 28.

<sup>605</sup> Vgl. § 5, II, 2. Schlußthese.

<sup>606</sup> Vgl. z. B. Dz. 348, 814, 819.

Klärung des Kausalitätsverhältnisses zwischen *voluntas* und *caritas* bemüht hat und wie weit es ihm tatsächlich gelungen ist, mit Hilfe des Begriffes der *causa partialis* und seiner Anwendung auf das Problem „Gnade und Freiheit“ die Eigenständigkeit beider Teilursachen des verdienstlichen Aktes und somit auch des menschlichen Willens zu wahren<sup>607</sup>.

### § 32. Die Wahrung der absoluten Gratuität der Gnade

Wenn im folgenden Paragraphen scotische Akzeptionstheorie und tridentinische bzw. nachtridentinische Gnadenlehre gegenübergestellt werden, soll daraus nicht der Eindruck entstehen, als ob beide ganz und gar mit denselben Maßstäben zu messen wären. Es soll durch diese Gegenüberstellung nur ein ganz bestimmter Vorzug der scotischen Lehre aufgezeigt werden.

Gierens ist augenscheinlich bemüht, die *sententia communis* wiederzugeben, wenn er schreibt, daß es Dogma ist, „daß der Gerechte sich durch übernatürlich gute Werke die Vermehrung des Gnadenstandes sowie die Himmelsglorie *de condigno* verdienen kann, der Todsünder aber die Rechtfertigung *de congruo*“<sup>608</sup>. Daß vor der Rechtfertigung nur ein *meritum de congruo* möglich ist, darüber ist keine Diskussion nötig. Uns interessiert hier nur die Aussage über das *meritum de condigno* hinsichtlich der Himmelsglorie. Gierens nennt keine Stelle dafür, daß dieses *meritum de condigno* im eigentlichen Sinne Dogma ist. Es dürfte sich wohl auch kaum eine solche Stelle anführen lassen. Auf dem Tridentinum wurde lediglich definiert: „*Sie quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum (cuius vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: A. S.*“<sup>609</sup>

Von Bedeutung ist für uns in dieser Definition der Ausdruck „*vere mereri*“. Dazu heißt es bei Pohle-Gierens: „Nach dem Zeugnis des Palavicini (Hist. Concil. Trid. VIII, 4) waren die Tri-

<sup>607</sup> Vgl. § 4.

<sup>608</sup> Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik II (9. Aufl. Paderborn 1937) 412.

Vgl. dazu auch Schiffini, *De gratia Divina* (Frh. Br. 1901) 614 ff.

<sup>609</sup> Trid., Sess. VI, can. 32 (Dz. 842).

enter Konzilsväter ausnahmslos von der Kondignität zwischen Gnadenverdienst und Gnadenlohn auf der Basis der göttlichen Gerechtigkeit überzeugt und gaben dieser Überzeugung unter Vermeidung der scholastischen Terminologie durch das Epitheton *vere* Ausdruck, um so anzudeuten, daß es sich hier nicht um das uneigentliche, inadäquate, auf bloßem Billigkeitsanspruch beruhende Quasi-Verdienst handele, das in der Theologensprache *meritum de congruo* heißt. Vgl. Ehses V, 280, 42 ff.: ‚*Et maior pars theologorum dixit, quod opera disponentia ad iustificationem sunt meritoria iustificationis de congruo, opera post iustificationem sunt meritoria vitae aeternae de condigno.*‘ Aus einem zweifachen Grunde aber hat das Tridentinum den scholastischen Terminus *meritum de condigno* absichtlich vermieden: einmal weil der äquivalente Ausdruck *meritum verum* sowieso nur auf das *meritum de condigno* paßt, letzteres also per *conclusionem theologicam* aus ersterem sich ableiten läßt; sodann weil man gewissen Streitfragen über einzelne Requisite ausweichen wollte, welche manche Theologen von alters her zum Vollbegriffe des *meritum de condigno* forderten und noch fordern....“ Es wird dann noch ein unmittelbarer Schriftbeweis versucht, der die Kondignität zwischen Leistung und Gegenleistung klar dartun soll und schließlich der heilige Thomas als Autorität für die vorgelegte Ansicht genannt. Man zitiert *Summa Theol.* 1/II, q. 114, a. 3, ad 3: „...*gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur esse pignus hereditatis nostrae.*“ Als Einschränkung wird jedoch zugegeben, daß Thomas in *S.Th.* I, q. 21, a. 4, ad 1 den Satz verteidigt: *Deus punit citra condignum et remunerat ultra condignum.* Damit will jedoch Thomas nicht die Kondignität zwischen Werk und Lohn in Abrede stellen, heißt es dann, „sondern vielmehr die Freigebigkeit Gottes erheben, der zum geschuldeten Lohn über das geforderte Maß hinaus noch etwas hinzugibt, wozu er aus Gerechtigkeit nicht verpflichtet wäre, wie er selber lehrt (Lk. 6, 38): „...ein eingedrücktes, gerütteltes und aufgehäuftes Maß wird man in euren Schoß geben.“<sup>610</sup>

<sup>610</sup> Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik II, 568 f.

Dazu kann man wohl folgendes sagen:

Abgesehen davon, daß es einmal heißt, die Konzilsväter seien „ausnahmslos“ von der Kondignität zwischen Werk und Lohn überzeugt gewesen, während das andere Mal nur von einer „*maior pars theologorum*“ gesprochen wird, darf man wohl annehmen, daß sicher noch ein anderer Grund bestanden hat als die zwei genannten, nicht den *terminus mereri de condigno*, sondern statt dessen *vere mereri* zu wählen. Offenbar sollte doch denen gegenüber, die zum Vollbegriffe der Kondignität mehr forderten als die anderen, die eben eine wirkliche, volle Kondignität meinten, denen gegenüber sollte doch offenbar diese Kondignität durch den Begriff *vere mereri* in gewissem Sinne eingeschränkt werden, da man sich eben nicht für jene vollkommene Kondignität aussprechen wollte.

Wir begegnen hier einem ähnlichen Sachverhalt wie beim Unendlichkeitsbegriff in der Sündelehre und Soteriologie. Und wenn nun Scotus keine eigentliche Kondignität zwischen dem von der *caritas* informierten Werk und dem ewigen Lohn lehrt, so wird man wohl kaum abstreiten können, daß er sich auch hier konsequenter und begrifflich sauberer ausdrückt, als die anderen es tun. Seine Verdienstlehre geht von dem Satz aus: Nichts Geschaffenes muß von Gott akzeptiert werden<sup>611</sup>. Gott ist niemandem etwas schuldig. In der *Ordinatio* heißt es: „... *peccator ante poenitentiam est indignus vita aeterna, post poenitentiam est dignus; non est autem dignus, nisi per aliquid formaliter sibi inhaerens, cui secundum regulas Divinae iustitiae iudicatur vita aeterna reddenda, et nihil tale prius habuit; igitur aliquid positivum est formaliter in isto, per quod est dignus vita aeterna.... Quaero, quid est acceptare ad vitam aeternam? .... hoc est velle istum secundum dispositionem, secundum quam nunc habet esse dignum tali praemio, quem prius non voluit esse dignum.*“<sup>612</sup>

Wie Scotus die Würdigkeit versteht, ist hier deutlich gesagt. Sie gründet letztlich in der Akzeptation durch Gott. *Ratio meriti* ist ja nach scotischer Lehre nicht direkt die *caritas*. Sie ist es nur indirekt. Zwischen *meritum* und *caritas* liegt die *acceptatio Divina*, die den *actus caritate formatus* erst zu einem *actus meritorius* werden läßt. Die Akzeptation jener von der *caritas* informierten

<sup>611</sup> Vgl. Anm. 257; ebenso auch Rep. Par. I, d. 41, q. u., n. 6 (XXII, 481a):

*Nihil extra Deum est ipsi ratio volendi.*

<sup>612</sup> *Ordinatio* I, d. 17, q. 3, n. 18 (X, 73a).

Akte erfolgt aber *secundum potentiam ordinatam*. Ein „Recht“ auf diese Akzeption, ein Recht auf den Lohn des ewigen Lebens hat der begnadete Mensch also nur, weil Gott dieses Recht frei, in freigebiger Liebe festgesetzt hat.<sup>613</sup>

Im wesentlichen stimmen Thomas von Aquin und Scotus wohl in gleicher Weise mit dem Tridentinum überein. Nur, so darf man wohl sagen, ist bei Scotus der Blick für die dauernde Gratuität besser gewahrt. Die volle Gnadenhaftigkeit steht nicht nur am Anfang, der dann gleichsam eine gewisse Nötigung Gottes, das ewige Leben zu verleihen, einleitet, sondern gnadenhaft ist auch das Ende. Es besteht keine innere Notwendigkeit, daß Gott dem begnadeten Menschen den Lohn des ewigen Lebens verleiht<sup>614</sup>. Den Satz, den der Herr Mt. 20, 1—16 durch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg so deutlich ausgesprochen hat, den Satz hat Duns Scotus konsequent vertreten: Aller Lohn ist Gnadenlohn.

## 2. Kapitel

### Bemerkungen zu einigen Vorwürfen gegen Scotus

Wenn ich mir zum Schluß erlaube, einiges zu manchen Vorwürfen zu sagen, die gegen Scotus erhoben werden, so möge man das nicht so verstehen, als ob ich versuchte, etwa vorhandene Einseitigkeiten der scotischen Lehre wegzureden. Zweck dieser Schlußbemerkungen ist lediglich der Versuch, Scotus dort zu rechtfertigen, wo er aus einer anderen Einseitigkeit heraus oder auch deshalb mißverstanden wird, weil man sich nicht gründlich genug mit seinen Äußerungen auseinandergesetzt hat. Daß letzteres durchaus der Fall ist, beweist z. B. das Urteil, das H. Rondet über Scotus fällt: „Mais, de toutes façons, la critique corrosive du Docteur subtil désagrège l'édifice de ses devanciers. La grâce est identifiée à la charité. Les vertus morales infuses deviennent sans emploi; Scot raccorde directement aux vertus théologiques les vertus naturelles acquises; la nature reprend son indépendance. Elle la reprend si bien que les historiens protestants du dogme ont ici accusés Scot de semi-Pélagianisme larvé, sinon de Pélagianisme. Le reproche est

<sup>613</sup> Vgl. § 5, II.

<sup>614</sup> Von einem „Heilsgeschäft“, wie es bei Pohle-Gierens zu lesen ist (II, 412), würde wohl Scotus konsequenterweise nie reden können.

outrancier et, pour Scot plus encore peut-être que pour saint Thomas, il faudrait étudier de près le vocabulaire. Scot insiste sur la nécessité d'une foi acquise, il accorde à la volonté de l'homme déchu un pouvoir considérable, mais il reste malgré tout dans les perspectives médiévales et continue à penser que la fin dernière de toute créature raisonnable est la vision de Dieu face en face.<sup>615</sup>

Ohne im einzelnen auf diese Kritik einzugehen — soweit unser Fragenkreis berührt ist, wird es indirekt ohnehin noch geschehen, oder es ist sogar bereits geschehen —, sei nur bemerkt, daß Rondet wohl gut täte, das zu beherzigen, was er jenen protestantischen Dogmenhistorikern empfiehlt: „...étudier ...le vocabulaire“, und zwar — so möchte man hinzufügen — an den Quellen! Rondet widmet nämlich Duns Scotus immerhin einen ziemlichen Raum, findet es aber nicht für nötig, auch nur eine einzige Stelle aus einem Werk des Duns Scotus heranzuziehen. Er beruft sich nur auf Werke über Scotus.

Ich will versuchen, die Äußerungen der Scotusgegner in etwa zu gruppieren. Es ist klar, daß nicht alle zu Worte kommen können, weil nicht alle dazu nötigen Werke erreichbar sind; und es würde auch zu weit führen, alle eingesehenen Werke hier zu berücksichtigen.

### § 33. Vorwürfe gegen die Christologie des Duns Scotus

Wie wir gezeigt haben, ist das Verständnis der Christologie des Duns Scotus zum vollen Verständnis seiner Akzeptationslehre nötig. Darum soll auch das Für und Wider zur Christologie des Doctor subtilis hier kurz zur Sprache kommen.

1. B. Dörholt schreibt am Schluß seiner Besprechung des Werkes „Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung“ (München 1904) von Muth:

„... Will er (d. i. Muth) etwas erreichen, so muß er vor allem über den Standpunkt sich klar werden, den er zu den sich bekämpfenden Richtungen einnehmen will. Den eigentlichen Skotismus darf er als überwunden betrachten. Die Verdienste, die der Doctor subtilis um die Theologie sich erworben hat, liegen auf einem an-

---

<sup>615</sup> Rondet, H., *Gratia Christi* (Paris 1948) 243 f.

deren Gebiet; in der Soteriologie hat er keine Lorbeeren gepflückt."<sup>616</sup>

2. In seinem Buche über die Lehre von der Genugtuung zitiert Dörholt Bartholomäus von Medina: „Unsere Meinung erhebt die Würde Christi und stimmt überein mit den heiligen Schriften, die entgegenstehende (d. i. die scotische) tritt Christus und die Schriften mit Füßen."<sup>617</sup>

3. Außerdem heißt es in dem eben genannten Werke von Dörholt: „Was aber die Skotisten angeht, die keine Notwendigkeit, sondern nur eine Angemessenheit der Menschwerdung Gottes zum Zwecke einer Genugtuung annahmen, so kamen sie zu ihrer Meinung, in welcher der bloße Mensch dem Gottmenschen fast gleichgestellt wird, nicht so sehr durch eine ungebührliche Erhebung der mit Hilfe der göttlichen Gnade möglichen Leistungsfähigkeit des bloßen Menschen, als vielmehr durch eine ungebührliche Herabwürdigung der durch Christus geleisteten Genugtuung."<sup>618</sup>

4. Noch schlechter beurteilt Schwane die scotistische Soteriologie:

„Die skotistische Kritik kommt in der Erlösungslehre zu einem Resultat, wodurch die Ehre des Menschengeschlechtes dem Verführer gegenüber nicht wieder hergestellt, sondern in den Staub getreten bleibt, weil gar nichts als die Erbarmung Gottes gegen ein armes, hilfloses Geschlecht hervorgehoben, ja selbst der Gottmensch als Haupt unseres Geschlechtes in das Verhältnis eines armen Bettlers Gott gegenüber gestellt wird. — Dennoch erhellt aus dem Gesagten, daß die Lehre der skotistischen Schule über die Person und das Werk des Erlösers in allen ihren einzelnen Teilen ein wohl zusammenhängendes Ganzes bildet. Trug die Lehre über die Person des Gottmenschen eine zersetzende und verflachende Tendenz an sich und neigte sie nach der Seite des Nestorianismus hin: so entsprach derselben auch die Auffassung vom Werke Christi. Wurde ferner der innere Zusammenhang zwischen der Erlösung des Menschengeschlechtes und der Person des Gottmenschen gelöst, und die Genugtuung durch eine Creatur für möglich gehalten: so konnte die Erlösung des Menschengeschlechtes auch nicht als

<sup>616</sup> ThRev 5 (1906) 419.

<sup>617</sup> Vgl. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung . . . , 405.

<sup>618</sup> A. a. O., 304.

der hauptsächlich bestimmende Endzweck für die Inkarnation festgehalten werden.“<sup>619</sup>

5. Th. Fetten schreibt:

„Er (d. i. Scotus) führte mit kritischer Sonde einen scharfen Schnitt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus, verwundete dabei aber zugleich die Größe des Geheimnisses. Wahrhaft Unendliches hat der Gottmensch nun nicht mehr geleistet...“<sup>620</sup> Aus der dritten Auflage der Dogmatik von Pohle zitiert Fetten kurz darauf: „Wollte man die Akzeptionstheorie der skotistischen Schule bis in ihre letzten Ausgänge zurückverfolgen, so käme man wohl zum Schlusse, daß der Skotismus weder vom Wesen der theandrischen Tätigkeit, noch vom Wesen der Idiomenkommunikation, folglich auch nicht von dem Wesen und der Tragweite der hypostatischen Union klare und tiefe Vorstellungen gehabt haben kann.“<sup>621</sup>

6. Schließlich sei noch das Urteil von R. Seeberg erwähnt, durch das ein gewisses trauriges Bedauern durchzuklingen scheint:

„Seine (d. i. des Duns Scotus) Anschauung vom Verdienst oder Gehorsam Christi und dessen Wirkung ist .. an innerer Geschlossenheit der thomistischen Theorie in dem Maß überlegen, als Thomas in diesem Punkte an Reichtum der Gesichtspunkte überragt. Es war ein systematischer Fortschritt, daß die unklare Vorstellung von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi abgetan wurde...“ (aber bloß ein solcher, so meint Seeberg augenscheinlich).<sup>622</sup>

Was all dem gegenüber vom Systematischen her zu sagen wäre, ergibt sich aus dem in den §§ 27 und 28 Dargelegten. Darüber hinaus ist aber im einzelnen wohl noch folgendes zu bedenken:

1. Man kann Scotus nicht gerecht werden, wenn man, wie es zwar sicher nicht alle, aber doch wohl manche tun, fast etwas häresiewitternd an ihn herantritt, weil er mitunter eben anderes sagt als die *sententia communis* bzw. der heilige Thomas von Aquin, und weil Scotus vielleicht auf manchen Sachverhalt hinweist, den in etwa auch die Reformatoren betonten. Warum unterschiebt man dem Duns Scotus gleich eine Art Nestorianismus oder Adoptianismus, anstatt zu sehen, daß er seine Christologie wohl konsequenter

<sup>619</sup> Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 331.

<sup>620</sup> Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers, 87.

<sup>621</sup> II, 186; nach Fetten, a. a. O., 87.

<sup>622</sup> Seeberg, R., Die Theologie des Johannes Duns Scotus (Leipzig 1900) 291.



von einer gewissen Gefahr des Monophysitismus frei hält, als es etwa dem heiligen Thomas gelungen ist?

2. Wir haben darauf aufmerksam gemacht, daß man dem heiligen Thomas selbst (nicht den Thomisten!) nicht voll gerecht wird, wenn man behauptet, er habe eine absolute Unendlichkeit der Verdienste Jesu Christi gelehrt. Ebenso darf man nun auch nicht behaupten, daß Scotus die Verdienste Christi nur als endliche sieht. Das Wort vom „Bettler“ (vgl. den Text Nr. 4 unter den Vorwürfen gegen Scotus) muß von da aus eine erhebliche Korrektur erfahren. Wenn aber trotzdem im Denken des Scotus dem Erbarmen Gottes eine größere Bedeutung zukommt als vielleicht im Denken anderer Theologen, so sollte man sich doch fragen, ob es denn tatsächlich wertvoller ist, von der Gerechtigkeit Gottes gewissermaßen im vollen Sinne *de condigno* behandelt zu werden, als sich im Letzten immer noch vom erbarmenden Gott beschenken zu lassen? Dürften wir uns dabei unwohl fühlen, daß wir „bloß“ auf das Erbarmen Gottes angewiesen sind? *Nihil creatum formaliter est acceptandum!*

3. Man sollte es sich wohl überlegen, ob man deshalb, weil Scotus nicht für die innere Notwendigkeit der Inkarnation zum Zwecke der Erlösung eintritt, sagen kann, daß er die Person Christi entwürdigt, wo er doch lehrt, daß Christus auch Mensch geworden, wenn keine Sünde geschehen wäre. Nach der Ansicht des Duns Scotus ist nämlich der letzte Zweck der Menschwerdung die Verherrlichung Christi. „Um Christus zu verherrlichen, will ich lieber über das Maß hinausgehen, als ihm zu wenig von dem Lob erweisen, das ihm gebührt“, schreibt er im dritten Buche der *Ordinatio*<sup>623</sup>. Man sollte es sich wohl überlegen, ob man den Theologen einer Entwürdigung Christi verdächtigen und seiner Christologie etwa Armut der Gesichtspunkte vorwerfen darf, dessen Theologie auch betont christozentrische Theologie ist und dessen Überlegungen z. B. das Dogma von der *Immaculata Conceptio* vorbereitet haben, das ja nur von der Christologie her zu verstehen ist. Man sollte sich fragen, ob all die Verdächtigungen nicht doch in einem Mißverständnis, in einseitiger Beurteilung, in zu wenig gründlicher Kenntnis der Theologie des Duns Scotus oder

<sup>623</sup> *In commendando enim Christum malo excedere, quam deficere a laude sibi debita... Ordinatio III, d. 13, q. 4, n. 9 (XIV, 463b).*

gar in einer gewissen Trägheit des Geistes, die von gewohnten Vorstellungen nicht gern abgehen will, ihren Grund haben.<sup>624</sup>

4. Wenn Fettes schreibt: „Wahrhaft Unendliches hat der Gottmensch nun nicht mehr geleistet...“, und Seeberg: „Es war ein systematischer Fortschritt...“, und wenn man ein gewisses Trauern um zerstörte Vorstellungen da heraushören kann, ist dieses Trauern wirklich echt und begründet? Oder gilt nicht, wenn das wahr ist, was Scotus sagt, auch und vielleicht gerade hier das Wort des Herrn: „Die Wahrheit wird euch frei machen“<sup>625</sup>? Wir können wohl sagen: das Anliegen des Duns Scotus in der Christologie war in einem gewissen Sinne die Rettung der Menschheit Jesu Christi. Damit hat er ein urfranziskanisches Anliegen in seine Theologie mit hineingenommen; denn die Verehrung seines heiligen Ordensvaters galt doch in besonderer Weise gerade auch der Menschheit Christi<sup>626</sup>, dem menschengewordenen Gottessohn, wie ihn uns vor allem die synoptischen Evangelien nahebringen. Und daß dieses „franziskanische“ Anliegen ein durchaus biblisches Anliegen ist, das sollte man gar nicht erst zu sagen brauchen<sup>627</sup>.

5. Anhangsweise gleichsam sei noch erwähnt, daß die scotische Christologie das Gesetz von den operationes ad extra der heiligsten Dreifaltigkeit besser wahrt als etwa die Christologie des heiligen Thomas.

### § 34. Die angebliche Entwertung der verdienstlichen Werke durch Scotus

K. Werner schreibt:

„Es ist sonach einzig auf Rechnung der *potentia ordinata* Gottes zu setzen, daß die Seele um eines in ihr kreierte überna-

<sup>624</sup> Zur Christozentrik und zum Motiv der Inkarnation vgl. Rep. Par. III, d. 7, q. 4, n. 5 (XXIII, 303b); zur Frage der Immaculata Conceptio: Ordinatio III, d. 3, q. 1, n. 14 (XIV, 711b); Rep. Par. IV, d. 16, q. 2, n. 26 (XXIV, 272b). Zum Ganzen vgl. auch Müller, M., Gotteskinder vor dem Vater (Frh. Br. 1938) 149 ff.; ebenso ders., Die theologische Gesamtsynthese des Duns Scotus, WissWeish 1 (1934) 110–140, bes. 127 f.

<sup>625</sup> Joh. 8, 32.

<sup>626</sup> Man denke z. B. an die Krippenfeier in Greccio und die Verehrung des leidenden Herrn bei Franziskus.

<sup>627</sup> Aus der konsequenten Unterscheidung in Christus erhalten die Schriftstellen ein ganz anderes Licht, Heb. 10, 7; Joh. 4, 34; Joh. 5, 30; Joh. 6, 38; Joh. 8, 29; Joh. 15, 10; Mt. 26, 39; Mt. 26, 42; Mk. 14, 36; Lk. 22, 42;

türlichen Habitus willen vor Gott als der Freundschaft und Seligkeit wert erscheint. Das Wahre ist vielmehr, daß von einem meritum überhaupt nur beziehungsweise die Rede sein könne, sofern nämlich Gott von Ewigkeit her gewollt hat, daß ein von ihm vorhergesehener Akt als verdienstlich für das ewige Leben gelten solle; denn an sich hat keine menschliche Handlung auf ewigen Lohn Anspruch, und demzufolge ist jede göttliche Prämiation verdienstlicher Handlungen eine prämiatio ultra condignum. Das Denknwendige im Begriffe eines supernaturalen habitus iustitiae reduziert sich für Duns Scotus auf den Begriff einer acceptatio habitualis.<sup>628</sup>

R. Seeberg sagt:

„Es ist eine stetige Ordnung Gottes, vermöge welcher Gott festsetzte, daß bestimmte Handlungen zum Lohn in Beziehung setzen oder Verdienste sind. Nicht der innere Wert der Handlungen also, sondern lediglich der gnädige Wille Gottes läßt jene Handlungen zu Verdiensten und zu Mitteln zur Erwerbung des ewigen Lebens werden.“<sup>629</sup> Seeberg spricht sogar davon — P. Minges hat übrigens auch eigens darauf hingewiesen —, daß der göttliche Wille die menschlichen Handlungen als „gut“ akzeptiert<sup>630</sup>.

Um zu wissen, wie weit die Gedanken des Duns Scotus durch Werner und Seeberg richtig wiedergegeben, und wie sie von Scotus selbst gemeint und darum auch zu verstehen sind, vergleiche man das, was in § 5, II; in den §§ 15, 25 und 26 gesagt worden ist. Hier wollen wir nur noch einmal daran erinnern, daß die Verdienstlehre des Scotus von dem Satz ausgeht: Nichts Geschaffenes muß von Gott mit Notwendigkeit akzeptiert werden. Notwendiges Objekt des göttlichen Willens ist nur das Wesen Gottes selbst. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die geschaffenen Dinge allen Eigenwertes entkleidet sind. Sie tragen relativen Wert in sich, d. h. sie besitzen Wert in Bezug auf Gott. Ihr Wert hat im göttlichen Wesen seinen Grund, im göttlichen Wesen, dessen Sein und Gutsein die Geschöpfe nachahmen. Die acceptatio specialis, um die es

Joh. 14, 31; Mk. 10, 18. — Apg. 3, 13 (Diener!); Apg. 3, 26;

Apg. 4, 27. 30; Joh. 14, 38.

<sup>628</sup> Werner, K., Johannes Duns Scotus (Wien 1881) 424; zitiert nach Minges, Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus, ThQschr 89 (1907) 76.

<sup>629</sup> Seeberg, R., Die Theologie des Johannes Duns Scotus, 312.

<sup>630</sup> Seeberg, a. a. O., 313. — Minges, Der Wert der guten Werke..., 77.

in der Rechtfertigungslehre geht, macht einen Akt wohl zu einem verdienstlichen Akt, sie macht ihn aber nicht zu einem guten Akt. Wie Scotus vor allem in der quaestio 17 des Quodlibet dargetan hat, setzt der von der caritas informierte und als verdienstlich zu akzeptierende Akt bereits eine bestimmte moralische Güte voraus.<sup>631</sup>

### § 35. Die angebliche Entwertung der Gnade durch Scotus

Im Zusammenhang mit der angeblichen Entwertung der verdienstlichen Handlungen steht die angebliche Entwertung der Gnade.

„Scotus, relationibus filii et sponsae neglectis, statum gratiae potius ut meram amicitiam concipit, adoptionem autem cum iure hereditatis tamquam annexum quoddam externum addit. Sic internus valor vigorque gratiae minuitur; actualis caritas paene magis gratificans apparet quam donum habituale; quare iustitiae inhaerenti favor externus sive acceptatio Divina ut elementum magni momenti addi debuit“, steht in dem Traktat über die Gnade von Lange.<sup>632</sup>

Bei Pohle-Gierens heißt es, daß Scotus und seine Schule „die ganze Kondignität des Werkes ausschließlich aus der gnädigen Verheißung und freien Akzeption Gottes“ ableiten, „so zwar daß Gott auch jedes beliebige Werk sogar im reinen Naturzustande (in statu naturae purae) ebensogut als meritum de condigno akzeptieren und als solches belohnen könnte, wie jetzt das übernatürliche Werk im Gnadenstande. Allein diese Theorie übersieht gänzlich die immanente Würde der ‚Gotteskinder‘ und ‚Tempel des Heiligen Geistes‘ und läßt die gewichtigen biblischen Ausdrücke ‚Krone der Gerechtigkeit‘, ‚Siegespreis‘, ‚Lohn‘, ‚gerechter Richter‘ usw. völlig unberücksichtigt.“<sup>633</sup>

Wichtiger ist, was Mitzka zu sagen hat:

„... Scotus gibt durch die Gleichung *supernaturale — Deo specialiter acceptum*, wobei er freilich noch allen Wert auf das spe-

<sup>631</sup> Bezüglich des Wertes der Akte vgl. §§ 25 und 26, zum Quodlibet § 14. — Nicht ganz klar erscheint mir übrigens, wie Stratenwerth (Die Naturrechtslehre des Duns Scotus, 56) die *acceptatio* als Wertverleihung meint. Meint er den Verdienstwert oder meint er nicht die *acceptatio specialis* in dem von Scotus gebrauchten dritten Sinne?

<sup>632</sup> Lange, *De gratia* (Frb. Br. 1929) 318, n. 441.

<sup>633</sup> Pohle-Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik II*, 575 f.

cialiter legt, den Anstoß zu einer gewissen Aushöhlung des Begriffes ‚übernatürlich‘. Der Nominalismus vollendet sie.“<sup>634</sup>

Der Begriff des Übernatürlichen ist bei Scotus wohl schwer festzulegen<sup>635</sup>. Was er im Prolog zur *Ordinatio* sagt<sup>636</sup>, führt in unserem Zusammenhang auch nicht weiter. Das liegt wohl in der Hauptsache daran, daß Scotus so stark betont, daß das Übernatürliche jenseits der Grenzen des persönlich Erfahrbaren liegt<sup>637</sup> und daß dadurch leicht „der lebensnahe Inhalt des Übernatürlichen gefährdet“ ist<sup>638</sup>. Man kann aber doch kaum sagen, daß Scotus „übernatürlich“ mit „*Deo acceptus*“ gleichsetzt. Wir haben bei der Behandlung der *Lectura prima*<sup>639</sup> schon darauf hingewiesen, daß *acceptus* und *supernaturalis* zwei verschiedenen Ebenen zugehören, insofern nämlich ein Unterschied besteht zwischen einem *actus habitu supernaturali* (scil. *caritatis*) *formatus* und einem *actus acceptus*. Im übrigen darf man nicht übersehen, daß der übernatürliche *habitus* sehr wohl für Scotus eine Realität ist und besonders auch eine entscheidende Aktivität und eigentlich nicht bloß „eine gewisse aktive Wirkung in der Seele“<sup>640</sup> besitzt<sup>641</sup>. Die Formulierung „gewisse aktive Wirkung“ klingt meiner Ansicht nach ein wenig mißverständlich und wird der Bedeutung der *caritas* nicht genügend gerecht.

Wer Scotus eine Entwertung der Gnade vorwirft, der hat, glaube ich, ein Doppeltes übersehen:

1. Wenn Scotus davon spricht, daß Gott auch einen rein natürlichen Akt als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren könnte, so ist das eine Aussage *de potentia absoluta*, also keine offenbarungstheologische Aussage. Der Hinweis muß hier genügen, da im Verlauf dieser Untersuchung schon des öfteren davon die Rede war<sup>642</sup>.

<sup>634</sup> Mitzka, Fr., Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert, ZKathTh 54 (1930) 176.

<sup>635</sup> Vgl. dazu Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre. . II, 247 ff.

<sup>636</sup> *Ordinatio*, prol., q. 1, n. 20 (VIII, 48a/b).

<sup>637</sup> Vgl. *Ordinatio* I, d. 17, q. 3, n. 21 (X, 81a/b).

<sup>638</sup> Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre II, 249.

<sup>639</sup> Vgl. § 5, II.

<sup>640</sup> Auer, a. a. O., 250.

<sup>641</sup> Man denke nur an die ausführlichen Erörterungen über das Kausalitätsverhältnis zwischen *voluntas* und *caritas* in der *Lectura prima* (vgl. § 4).

<sup>642</sup> Vgl. bes. § 29.

2. Scotus unterscheidet die *ratio meriti* von der *ratio acceptationis*<sup>643</sup>. *Ratio meriti* ist die göttliche Akzeptation, und *ratio acceptationis* ist in jenem genau bestimmten Sinne vornehmlich die *caritas*. Das Verdienstlichsein fügt deshalb dem *actus caritate formatus* keine neue reale Entität hinzu, sondern ist nur die Folge einer neuen Beziehung zum akzeptierenden göttlichen Willen. Wenn Scotus nun das Verdienstlichsein in dieser von außen her kommenden Relation sieht, dann hat er damit keine Aussage über die Qualität des *actus caritate formatus* gegenüber dem *actus pure naturalis* getan. In anderem Zusammenhang sagt er sehr wohl, daß der *actus caritate formatus* seinsmäßig eine höhere Vollkommenheit besitzt als der rein natürliche Akt.<sup>644</sup>

Gerade dieses zweite Moment scheint mir zu wenig beachtet zu werden. Wenn K. Werner sagt, daß nach Scotus von einem Verdienst nur beziehungsweise die Rede sein kann<sup>645</sup>, so ist dagegen nichts einzuwenden. Wenn er aber später von einer Reduzierung des *supernaturalen habitus iustitiae* bei Scotus spricht, dann wird doch offenbar, daß er den Unterschied der beiden Sachverhalte „gnadenhaft“ und „verdienstlich“, der aber für Scotus wichtig ist, eben nicht gesehen hat.

Eine Entwertung der Gnade erfolgt bei Scotus keineswegs. Was allerdings erfolgt, das ist gewissermaßen eine Erhöhung Gottes, der auch durch die Gnade nicht genötigt wird, einen Lohn zu geben, der vielmehr auch die von der *caritas* mitgewirkten Akte akzeptieren muß, damit sie den ewigen Lohn verdienen. Noch einmal sei an das Axion erinnert: *Nihil creatum formaliter est accep-*

<sup>643</sup> Vgl. §§ 4 und 9.

<sup>644</sup> Vgl. § 5, II, 1. Schlußthese; § 14, II, III; § 15, II. — Bezgl. der *caritas* als *ratio acc.* vgl. § 9. Für unseren Zusammenhang ist auch von Bedeutung, was Scotus über den Unterschied des bloßen *homo reconciliatus* zum *homo specialiter* (*propter gratiam*) *acceptatus* sagt: . . . *concedo, quod Divina offensa placatur, et iste, cui dimittitur peccatum, reconciliatur; sed non sequitur, ergo est acceptus Deo ista acceptatione speciali, qua est acceptus per gratiam. Homo enim in puris naturalibus est placitus Deo, non tamen acceptus specialiter, hoc est, dignus vita aeterna; pax enim et reconciliatio non dicunt, nisi Deum nolle vindicare culpam istam; sed acceptare plus dicit, scilicet istum ordinare tamquam dignum vita aeterna. Ordinatio IV, d. 1, q. 6, n. 7 (XVI, 210a). Zu dieser Frage siehe auch Longpré, E., *La Philosophie* du B. Duns Scot, 183 ff.*

<sup>645</sup> Vgl. das Zitat in § 34.

tandum. Auch die *caritas* als *habitus* ist aber etwas Geschaffenes. Der Begriff des Verdienens Gott gegenüber hat bei Scotus einen ganz eigenen Sinn. Ein Verdienen von Gleich zu Gleich ist unter keinen Umständen möglich. Das ist an sich eine Selbstverständlichkeit, es scheint jedoch nicht immer gebührend beachtet zu werden. Scotus hat nun diesen Gedanken mit allen Konsequenzen in seinem theologischen Lehrsystem durchgeführt. Und wenn Scotus dies so mit aller Schärfe betont, dann spricht er durchaus im Sinne der Bibel und auch im Sinne der kirchlichen Lehre. Zugegeben, daß bei ihm das Werk des Menschen, auch des begnadeten Menschen, einer gewissen Gloriole entkleidet ist, müssen wir doch sagen, daß diese Gloriole schließlich in nichts anderem als in unklarer Begrifflichkeit ihren Grund hatte. Den wahren seinsmäßigen Gehalt des verdienstlichen Aktes hat Scotus nicht gemindert; er hat aber den Blick auf die Größe des alles überragenden belohnenden Gottes konsequent frei gemacht.

### § 36. Der Vorwurf des Pelagianismus oder Semipelagianismus gegen Scotus

Es ist bekannt, daß Duns Scotus und den Scotisten gelegentlich von katholischen und protestantischen Theologen der Vorwurf des Pelagianismus oder wenigstens pelagianistischer Tendenzen gemacht wird. Lucas Wadding in seinen Scholien und die Kommentatoren in der Scotusausgabe haben versucht, diese Anschuldigungen zu widerlegen und zu bekämpfen; und in jüngerer Zeit hat P. Minges aus der ihm eigenen tiefen Kenntnis der Philosophie und Theologie des Duns Scotus heraus und in der ihm eigenen Gründlichkeit die Gnadenlehre des Doctor subtilis auf ihren angeblichen Pelagianismus oder Semipelagianismus hin untersucht<sup>646</sup>. Minges gibt von vornherein zu, daß verschiedene Äußerungen des Duns Scotus ihrem Wortlaut nach häretische Gedanken vortragen, weist aber darauf hin, daß sie eben aus ihrem Zusammenhang und aus dem Gesamtsystem des Scotus heraus interpretiert werden müssen. Vier Aufgaben sucht er in seiner Abhandlung zu erfüllen: Erstens will Minges zeigen, daß Scotus, wie überhaupt die Scholastiker vielfach mit den Ausdrücken „*natura*“ und „*influentia generalis*“

<sup>646</sup> Minges, P., Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft (Münster 1906).

nur die heiligmachende Gnade oder den habitus der übernatürlichen Liebe, allenfalls noch eine ganz spezielle Gnade, aber nicht jede übernatürliche Gnade, ausgeschlossen haben will, auch nicht bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Zweitens sucht Minges zu beweisen, daß die Gnadenlehre des Duns Scotus, soweit es sich um eine präzise gestellte Frage handelt, streng antipelagianisch und antisemipelagianisch ist. Drittens zeigt Minges, daß Scotus über die *gratia actualis* als *gratia praeveniens* und *excitans* zwar nirgends ausdrücklich spricht, jedoch deren Unverdienbarkeit und Notwendigkeit zur Bekehrung genügend lehrt. Viertens schließlich sucht Minges nachzuweisen, daß Scotus auf die Untersuchung gar nicht eingeht, ob demjenigen, der aus rein natürlichen Kräften das Seinige tut, sicher und unfehlbar die aktuelle Gnade und Bekehrung zuteil wird. Sein Urteil faßt er dahin zusammen, daß die Gnadenlehre des Duns Scotus allenfalls mangelhaft und unvollkommen genannt werden kann, jedoch nicht pelagianisch, semipelagianisch, pelagianisierend oder semipelagianisierend.<sup>647</sup>

Darüber hinaus möchte ich noch darauf hinweisen, daß es zur Beantwortung der Frage: „Ist Scotus Pelagianist oder Semipelagianist?“, auch besonders wichtig ist, die Unterscheidung zwischen *potentia absoluta* und *ordinata* nicht zu übersehen und etwa Aussagen, die *de potentia absoluta* gelten, nicht für eigentlich theologische Ansichten des Duns Scotus zu halten. Wenn man das beachtet, dann weiß man, daß Scotus nicht lehrt: das Natürliche genügt zur Erlangung des ewigen Lebens und Lohnes, sondern daß er lehrt: Gott kann (*de potentia absoluta!*) die rein natürlichen Akte als für das ewige Leben verdienstlich annehmen. Außerdem dürfen wir folgendes nicht übersehen: Pelagius lehrt, daß der Mensch (und zwar praktisch *de potentia ordinata!*) mit seinen rein natürlichen Kräften sich die Seligkeit erwerben kann; Scotus dagegen sagt, daß Gott sogar durch den *actus caritate formatus* nicht genötigt werden kann, das ewige Leben zu verleihen, sondern daß auch der gnadenhafte Akt der göttlichen Akzeptation bedarf. Die Gedanken des Duns Scotus sind immer als von Gott aus gedacht zu werten, und dann liegt der Ton eben nicht darauf, daß der Mensch (*de potentia absoluta*) *ex puris naturalibus* verdienen, sondern daß Gott rein natürliche Werke annehmen kann.<sup>648</sup>

<sup>647</sup> Vgl. Minges, a. a. O., III f. und 1 ff.

<sup>648</sup> Vgl. zum Ganzen § 5, II, 6. Schlußthese; aus dem Werk des Duns Scotus



Wenn man der scotischen Gnadenlehre in seinem Urteil gerecht werden will, muß man sich außerdem darüber klar sein, daß sich die Form der nachtridentinischen Gnadenlehre bei Scotus nicht nachweisen läßt. Scotus kennt keine aktuelle Gnade im heutigen Sinne, wie ja überhaupt die Lehre von der *gratia actualis* in der Hochscholastik unentwickelt war. Der ontologische Charakter der *caritas* bei Duns Scotus ist keine reine Zuständigkeit; der *habitus*-Begriff schließt das Tätigsein mit ein. Endlich ist auch noch zu beachten, daß Scotus wie die anderen Scholastiker damals die Bestimmungen des *Arausicanum II* nicht gekannt hat. Das hat H. Bouillard wohl klar genug nachgewiesen<sup>649</sup>. Wir wissen, daß es mancher Wortformulierungen wegen sehr schwer ist, Scotus gegen den Vorwurf pelagianischer oder semipelagianischer Auffassungen zu verteidigen. Wir wissen aber auch, daß Scotus in Wirklichkeit nicht pelagianisch oder semipelagianisch denkt. Das zeigt auch gerade seine Akzeptationslehre. Wenn Scotus die Bestimmungen des *Arausicanum II* gekannt hätte, wären seine Wortformulierungen sicherlich vorsichtiger ausgefallen.

---

v. a. folgende Stellen: *Ordinatio I*, d. 17, q. 3, n. 26 und 33 (X, 90a; 96a/b); *Ordinatio IV*, d. 49, q. 11, n. 8 und 9 (XXI, 404a/b; 417b f.).

Außerdem ist noch folgender Gedanke zu berücksichtigen: Auch die Aussagen *de potentia absoluta* für sich genommen, wären nicht pelagianistisch, weil ja das Entscheidende des Verdienstes die *acceptatio Divina* bleibt, die doch kein Faktor ist, der im natürlichen Machtbereich des Menschen liegt.

<sup>649</sup> Bouillard, Henri, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1944) 114–122.

## Schluß

Am Ende meiner Untersuchung über die Lehre von der *acceptatio Divina* bei Johannes Duns Scotus bin ich mir selbstverständlich darüber klar, daß noch verschiedene Fragen unbeantwortet geblieben sind. Es war nicht das Ziel dieser Arbeit, Kontroversen mit anderen theologischen Systemen auszutragen. Streitfragen wurden nur berührt, soweit sie für unseren Zusammenhang wichtig waren. Weil die für diese Arbeit zur Verfügung stehende Zeit begrenzt und weil die Literaturbeschaffung, vor allem der Quellenliteratur, zum Teil immer noch sehr schwierig ist, konnten theologische Randgebiete und Ansichten anderer Theologen nicht so eingehend untersucht werden wie der eigentliche Gegenstand dieser Studie. Es ging darum, die Lehre des *Doctor subtilis* und sein Anliegen möglichst klar darzustellen, und vielleicht ist es gelungen, gewisse Voreingenommenheiten zu beseitigen und das Positive deutlich zu machen, das Scotus ohne Zweifel hier zu sagen hat<sup>650</sup>.

Eine der unbeantwortet gebliebenen Fragen verdient besondere Beachtung, weil sie sich wie von selber stellt. Es ist die Frage: Wie steht Scotus zum Nominalismus und zur Rechtfertigungslehre Luthers?

Besteht Verwandtschaft zwischen Scotus und Luther? Hat Scotus mit seiner Lehre von der *acceptatio Divina* etwa das „*simul iustus et peccator*“, die Imputationslehre Luthers vorbereitet? Und wenn ein Zusammenhang besteht, inwiefern hat dann Scotus die Vorbereitung geleistet?

Soviel darf hier vielleicht gesagt werden: Rein begrifflich führt wohl eine Verbindung von der „Annahme“ durch Gott zur „Gerechtnennung“ durch Gott. Ein wesentlicher Unterschied aber besteht darin, daß Scotus nicht nur die eine Seite, nämlich die Annahme durch Gott, sondern sehr wohl auch die andere, nämlich die Aktivität des Menschen und die seinsmäßige Veränderung im Menschen selbst und in seinem Akt durch die hinzukommende und mitwirkende *caritas* sieht und wertet, während es die Theologen nicht tun, die das „*simul iustus et peccator*“ auch im ontologischen Sinne

---

<sup>650</sup> Vielleicht darf an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden, welche Bedeutung *acceptatio* und *acceptare* im liturgischen Beten der Kirche haben (auch im Kanon der heiligen Messe!). Auf den biblischen Sprachgebrauch sind wir in der Einleitung schon eingegangen.

und nicht etwa bloß im konkret-heilsgeschichtlichen Sinne verstehen. Mehr wage ich nicht zu sagen, weil die Theologie zwischen Scotus und Luther in unserer Frage noch nicht genügend untersucht ist. Die Arbeit über die *acceptatio Divina* bei Johannes Duns Scotus wird darum in der Hoffnung abgeschlossen, so Gott will, dieser für die Rechtfertigungslehre des 14. Jahrhunderts so wichtigen Frage noch weiter nachzugehen. In der Hauptsache handelt es sich wohl darum, den Angriff gegen Scotus durch Petrus Aureoli und die Verteidigung des Duns Scotus etwa durch Johannes de Bassolis und vor allem durch Wilhelm von Ockham genau zu untersuchen, weil dann ungefähr die Verbindung zu Gabriel Biel<sup>651</sup> und damit auch zu Luther hergestellt ist.

---

<sup>651</sup> Zu Gabriel Biel vgl. Feckes, C., Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel (Münster 1925).

# Namen-Register

- Altaner, B. 46  
Ambrosius 5  
Anselm v. C. 209  
Aristoteles 33, 67, 69f, 78, 186  
Atzberger, L. 190  
Auer, J. 1, 3, 156, 204, 211f, 225  
Augustinus 17, 34, 43, 44, 46, 48, 71  
82, 91, 144, 147  
Averroes 37  
Balic, C. 11, 125f  
Bartholomäus v. Medina 219  
Biel, G. 231  
Böhner, Ph. 203  
Bonaventura 15, 21, 211  
Borchert, E. 204  
Bouillard, H. 229  
Bremond, H. 213  
Daniels, A. 176  
Dörholt, B. 195f, 208, 218f  
Egenter, R. 212  
Feckes, C. 231  
Fetten, Th. 167, 197f, 205, 220, 222  
Franziskus v. Ass. 222  
Gierens, M. 214f, 217, 224  
Gilson, E. 203  
Gottfried v. Font. 26f  
Harnack, A. 176, 190  
Heinrich v. Gent 24  
Heynck, V. 11, 125  
Holzer, O. 46  
Hugo v. St. V. 18  
Ioannes de Bassolis 231  
Ioannes Damasc. 193  
Kaup, J. 193  
Klein, J. 11, 126f, 210, 212  
Landry, B. 208  
Lange, E. M. 213  
Lange, H. 224  
Ledoux, A. 1  
Leo d. Gr. 5  
Longpré, E. 11, 105, 208, 226  
Luther, M. 58, 230f  
Maier, Fr. W. 5  
Mandelkern, S. 3f  
Minges, P. 46, 173ff, 178, 184f, 190,  
192, 194f, 197, 210, 223, 227f  
Mitzka, Fr. 225  
Müller, M. 11, 105, 222  
Muth, J. Fr. Ser. 197, 218  
Paulus 17  
Pelagius 152  
Pelster, Fr. 11, 59f, 104f, 125, 127, 158,  
209  
Pelzer, A. 11, 59f  
Pesch, T. 19, 28  
Petrus Aureoli 231  
Petrus Lombardus 1, 13, 14f, 17ff, 62,  
75, 77ff, 140f, 154f  
Pohle, J. 214f, 217, 224  
Reuß, J. 212  
Rondet, H. 209, 217f  
Salmanticenser 198  
Schiffini, S. 214  
Schmaus, M. 203  
Schwamm, H. 6  
Schwane, J. 184, 219f  
Schwendinger, F. 176  
Schupp, J. 1, 21  
Seeberg, R. 220, 223  
Seiller, L. 193f  
Söhngen, G. 211  
Stratenwerth, G. 180, 204, 212, 224  
Suarez, Fr. 197f  
Tertullian 5  
Thomas v. A. 1f, 15, 21, 184f, 188f, 190,  
195f, 197f, 199f, 203, 209, 211f, 215,  
218, 220f, 222, 229  
Vignaux, P. 210  
Wadding, L. 227  
Werner, K. 222f, 226  
Wilhelm v. Alnwick 60, 104  
Wilhelm v. Ockham 231  
Wilhelm v. Ware 1  
Willmann, O. 205

# Sach-Register

Im Sachregister ist im allgemeinen nur angeführt, was nicht aus dem Inhaltsverzeichnis zu ersehen ist.

- acceptabilitas 145f
- acceptatio activa 149f, 160
  - actus 160
  - Begriff 3f, 84f
  - ad gratiam 160
  - und meritum 47, 166ff
  - passiva 149f, 160
  - personae 160, 163ff
  - u. Prädestin. 94, 102, 162
  - ratio -nis 46, 48f, 80ff, 87ff, 94, 99f, 103, 144ff, 161, 183, 212
  - simpl. u. sec. quid 93f, 102
  - ad vitam 160
- Adoptianismus 190
- Akte, nat. u. übernat. 106ff, 112ff, 123ff
- caritas u. gratia 18
  - infusio -tis und remissio peccati 142
  - Notwendigkeit 50f, 73f, 87ff
  - ratio acceptationis s. acceptatio, ratio acceptationis
- Caritaslehre 1ff
- Christus, hyp. Union 185ff
  - Verdienst -i 190ff, 221
- complacentia simplex 84
- Gnade u. Wille 14ff, 34ff, 117ff, 213f
- gratia actualis 229
- Gott, Obj. d. göttl. Willens 83, 85ff
  - „Willkür“ 175
- Monophysitismus 221
- Nestorianismus 188, 219, 220
- Nominalismus 225
- Pelagianismus 14, 227ff
- Potentia absol. u. ordin. 46, 50, 73f, 152ff, 160, 204ff
- Prädestination 94
- ratio formalis 86f
- Sünde, Endlichkeit oder Unendlichkeit 195ff
- Tridentinum 215ff
- Verdienst 98f, 109ff, 226f
  - (merit.) de condigno und de congruo 214ff, 224
  - Prinzip (ratio meriti) 23ff, 114, 122ff, 160f

### **Corrigenda**

Auf S. 109, Zeile 10, statt „zu kommen“: zukommen

Auf S. 185, Zeile 1 (Überschrift), statt „existentiale“: existentiaē.

Auf S. 209, Anm. 593, Zeile 5, statt „l'existence“: l'existence.