

# Regnum Hominis et Regnum Dei

Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis

Edidit

CAMILLE BÉRUBÉ

VOL. I

Sectio generalis

Societas Internationalis Scotistica

ROMAE 1978

WERNER DETTLOFF

## DIE AKZEPTATIONSLEHRE DES JOHANNES DUNS SCOTUS IN DER VORREFORMATORISCHEN THEOLOGIE

Zum Themenkreis «*Gratia divina et libertas humana*», der in das Arbeitsprogramm dieses Kongresses einbezogen ist, gehört auch die sog. Akzeptationstheorie, die das Kernstück der Rechtfertigungslehre des Duns Scotus bildet. Diese Akzeptationslehre will die Frage beantworten, worauf es letztlich beruhe, daß ein Mensch das ewige Leben erlangt bzw. daß bestimmte menschliche Handlungen für das ewige Leben verdienstlich sind. Viermal hat sich Duns Scotus ausdrücklich mit der *acceptatio divina* beschäftigt: in seinen Kommentaren zur *dist. XVII* des I. Sentenzenbuches — in der *Lectura prima*, der *Pariser Vorlesung* und der *Ordinatio* — und in der *Quaestio 17* des *Quodlibet*, die zeitlich zwischen der *Pariser Vorlesung* und der Abfassung von I, 17 der *Ordinatio* liegen dürfte. Alle diese genannten Texte müssen im Zusammenhang gewertet werden. Den umfassendsten Überblick über das Problem bietet Duns Scotus, kurz gesagt, in der *Lectura prima*, während er manches, was er dort nur mehr oder weniger andeuten konnte, in den anderen Werken ausführlich behandelt. Immer geht Duns Scotus davon aus, daß die *caritas*, «*qua diligimus deum et proximum*», nicht der Hl. Geist selbst, sondern ein geschaffener *habitus caritatis* ist. Hauptanliegen des Duns Scotus in der *Lectura prima* ist es darzulegen, daß *voluntas* und *caritas* als zwei *causae partiales* zusammen den verdienstlichen Akt wirken, 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 dabei allerdings in einem wechselnden Prioritätsverhältnis: betrachtet man den Akt als Akt, kommt die *causalitas* prior dem Willen zu, die *Verdienstlichkeit* des Aktes gründet hingegen vornehmlich in der *caritas*. Geht es also in der *Lectura prima* v.a. um das *meritum*, die *Verdienstlichkeit* des Aktes, wobei als *ratio meriti* die *acceptatio divina* herausgearbeitet wird, geht es in der *Pariser Vorlesung* um die *acceptatio*. Damit ist in der *Pariser Vorlesung* eine Spezialisierung und damit die Möglichkeit gegeben, den enger gefaßten Fragenkomplex eingehender zu behandeln: die Frage nach der *ratio acceptationis*. Die Antwort, die Duns Scotus auf diese Frage erarbeitet, ist ein Beispiel subtilster Begrifflichkeit und schärfster Analyse. Sie läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: *Caritas est ratio formalis acceptationis obiectiva secundaria, scilicet non necessaria, extrinseca, habitans seu dispositiva in ordine ad vitam aeternam secundum iustitiam in particulari, apprehensa in aeternitate divina*. Die q. 17 des *Quodlibet* erörtert die Frage: «*Utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae*

sint eiusdem speciei » und wendet sich damit wiederum ausdrücklich einer besonderen Frage zu, die in den vorausliegenden Werken nur mitbehandelt wurde. Duns Scotus unterscheidet zwischen einem gnadenhaften und einem verdienstlichen Akt — wir kommen noch darauf zurück — und kommt zu dem Ergebnis, daß das Verdienstlichsein dem Akt keine neue reale Entität, sondern lediglich eine neue doppelte Beziehung hinzufügt: zum akzeptierenden göttlichen Willen und zum Lohn, d.h. zu dem Gut, auf das der akzeptierende göttliche Wille den Akt hinordnet. Was Duns Scotus in I, 17 der *Ordinatio* zum Akzeptationsproblem sagt, ist fast nur von der *Lectura prima* oder der *Pariser Vorlesung* aus in seiner Problemtiefe zu sehen und in seiner Lösung ganz zu verstehen und bringt im Grunde nichts wesentlich Neues.

Für die genaue Darstellung der z.T. sehr diffizilen Lehre muß ich auf meine Monographie, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre* aus dem Jahre 1954 verweisen, zu deren Ergebnissen ich auch heute noch stehe. Hier muß ich mich darauf beschränken, aus dem Gesamt der einschlägigen Texte die wichtigsten Gedanken zusammenzufassen, die v.a. auch für die Zeit nach Duns Scotus bedeutsam sind.

## I. — DIE AKZEPTATIONSLEHRE DES DUNS SCOTUS

Die Entwicklung der Akzeptationslehre in den beiden Jahrhunderten nach Duns Scotus kann in erster Linie von der Interpretation und der Anwendung eines Prinzips aus beurteilt werden, das Duns Scotus aufgestellt hat und das sich in der Folgezeit v.a. in der Formulierung findet: *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*, und das besagt im Rahmen der Rechtfertigungslehre: nichts Geschaffenes, d.h. nichts Außergöttliches kann Gott im strengen Sinne nötigen, dafür den Lohn des ewigen Lebens zu geben. Dieses Prinzip setzt die Rechtfertigung in einen unmittelbaren Bezug zum göttlichen Willen, und Duns Scotus selbst hat seine Rechtfertigungslehre in der Tat in engster Verbindung mit der Gotteslehre konzipiert.

Der erste und einzig notwendige Gegenstand des göttlichen Willens ist das Wesen Gottes, ist Gott selbst. Da Gott aber absolut vollkommen ist, d.h. keiner Ergänzung von außen bedarf, steht er allem Nichtgöttlichen in absoluter Freiheit gegenüber, mit anderen Worten: er kann von nichts Außergöttlichem zu irgendeinem bestimmten Verhalten im strengen Sinne genötigt werden. Diese absolute Freiheit Gottes darf jedoch nicht als Willkür verstanden werden, weil wir es ja nicht mit einem zum verkehrten Wollen fähigen geschöpflichen Willen, sondern mit dem Willen Gottes zu tun haben, dessen Wesen absolute Gutheit ist. Der mit dem Wesen Gottes identische Wille Gottes kann also nichts anderes als absolut guter Wille sein.

Wendet man nun das Prinzip von dem einzig notwendigen Gegenstand des göttlichen Willens konsequent in der Rechtfertigungslehre an, dann ergibt sich das vorhin genannte Axiom *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*, dann ergibt sich also, daß für Gott keine absolute Notwendigkeit besteht, einem Menschen, der die Gnade besitzt bzw. für einen in Verbindung mit der Gnade gewirkten Akt den Lohn des ewigen Lebens zu

geben. Nichts Geschaffenes vermag ja Gott zu einem solchen Willensakt im strengen Sinne zu nötigen, und auch der Gnadenhabitus, die Caritas, ist etwas Geschaffenes. Gott « muß » die Caritas zwar gewissermaßen in ihrem objektiven Sein und Gutsein akzeptieren, weil Sein und Gutsein jedes geschaffenen Seienden Sein und Gutsein des göttlichen Wesens nachahmen, Gott « muß » der Caritas wegen aber nicht das ewige Leben schenken. Aus der Offenbarung wissen wir jedoch, daß Gott einen Menschen, der die Gnade besitzt, zum ewigen Leben akzeptiert, und daß er die Akte, die in Verbindung mit der Gnade gewirkt sind, mit dem ewigen Leben belohnt. Das ist aber nur so, weil Gott es so angeordnet hat — 'de potentia ordinata' — und nicht 'de potentia absoluta', d.h. nicht, weil es so sein muß. An sich (de potentia absoluta) — und das ist gewissermaßen die Kehrseite dieser These — könnte Gott auch einen rein natürlichen, d.h. ohne die Beteiligung der Gnade gewirkten, guten Akt mit dem ewigen Leben belohnen. Um es kurz zu sagen: Der eigentliche Grund für die Verdienstlichkeit (die ratio meriti) ist die göttliche Akzeptation, Grund für die Akzeptation ist 'de potentia ordinata' in erster Linie die Caritas, die Gnade (in erster Linie, weil auch der freie menschliche Wille beteiligt sein muß). Verdienstlichkeit und Gnadenhaftigkeit sind also zwei verschiedene Sachverhalte.

Die Unterscheidung zwischen der 'potentia dei absoluta' und der 'potentia dei ordinata' geht zwar nicht auf Duns Scotus zurück, sie hat aber bei ihm und den Theologen nach ihm eine große Rolle gespielt. Zu ihrem Verständnis ist zu sagen, daß — zumindest bei Duns Scotus und an und für sich die potentia dei absoluta nicht etwa der potentia dei ordinata als « ungeordnete », also « willkürliche » Macht der « geordneten » Macht gegenübersteht; de potentia dei absoluta ist vielmehr alles möglich, was kein Widerspruch in sich ist, und de potentia dei ordinata geschieht das, was Gott (z.B. für die gegenwärtige Heilsordnung) angeordnet hat. Wirkliche heilstheologische Aussagen stehen also immer unter dem Vorzeichen der potentia dei ordinata.

## II. – DIE ENTWICKLUNG DER AKZEPTATIONSLEHRE BIS LUTHER

Daß die Akzeptationslehre des Scotus in der vorreformatorischen Theologie eine wichtige Rolle gespielt hat, ist eine Tatsache, die sich schon daraus erklärt, daß eine klare Linie von Duns Scotus bis Luther führt. Oder sagen wir es genauer: von Luther führt der Weg zurück zu Gabriel Biel, der selbst im wesentlichen nichts anderes wollte, als die Lehren des Wilhelm von Ockham zu überliefern, von dem wiederum die Linie zu Duns Scotus führt, dessen Akzeptationslehre er übernommen hat. Was bei Wilhelm von Ockham und wohl noch deutlicher bei Gabriel Biel aus der ursprünglichen Konzeption des Duns Scotus geworden ist, hat uns nun zu beschäftigen.

Beim Überblick über die Zeit nach Duns Scotus kann ich selbstverständlich nur eine begrenzte Auswahl von Autoren berücksichtigen, es gibt in der Tat allerdings auch nur wenige bedeutende, was jedoch nicht dazu verführen darf, daß man sich bei der Erforschung dieser Zeit mit jenen wenigen Autoren begnügt. Man muß vielmehr auch die anderen kennen, um die Gesamtentwicklung und die Stellung der einzelnen in ihr einigermaßen richtig

zu beurteilen. Den folgenden Ausführungen liegt eine solche umfassendere Untersuchung zugrunde, auf die ich für Einzelheiten auch verweisen muß: *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Münster 1963.

Die Quellenwerke, mit denen wir es hier zu tun haben, geben mitunter nicht geringe Probleme auf, was sicher mit dazu beigetragen hat, daß die Forschung sich immer wieder nur auf eine knappe und nahezu stereotype Auswahl beschränkte. Bei den Werken handelt es sich im wesentlichen um Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und um *Quodlibeta*, die meist nur handschriftlich oder nur in Wiegen- bzw. Frühdrucken erhalten sind, die man erfahrungsgemäß nur mit Vorbehalten benutzen kann. Es empfiehlt sich nicht nur, sondern es erweist sich mitunter geradezu als notwendig, zu jenen Drucken vorhandene Handschriften heranzuziehen, um sich einen einigermaßen gültigen Text zu erarbeiten, der dann für die Untersuchung selbst als Grundlage dienen kann. Neben diesen textkritischen Problemen sind in vielen Fällen auch noch literarkritische bzw. -historische Fragen zu klären, da viele Autoren mehrmals die Sentenzen kommentiert haben, weshalb dann verschiedene Redaktionen der einzelnen Sentenzenkommentare zu unterscheiden sind, was für irgendwelche Lehrentwicklungen oder bestimmte neu wirksame Einflüsse nicht ohne Bedeutung sein kann. Hinzu kommt schließlich, daß man bei den Werken der Autoren dieser Zeit auch den Unterschied zwischen *Ordinationen*, den unmittelbar vom Autor selbst niedergeschriebenen Fassungen, und *Reportationen*, den Vorlesungsnachschriften von Schülern, berücksichtigen muß. Daß die Ordinationen von sich aus einen zuverlässigeren Text gewährleisten als die Reportationen, versteht sich von selbst.

Ich habe schon erwähnt, daß es verhältnismäßig wenige Theologen in dieser Zeit gibt, die etwas besonderes Eigenes zu bieten haben. Zudem besteht die Eigenständigkeit derer, die zu nennen sind, zumindest in unseren Fragen, in der Hauptsache leider darin, daß sie in einer recht fragwürdigen Weise die Lehren des Duns Scotus pervertieren, während diejenigen, die in ihren sachlichen Aussagen im großen und ganzen positiv zu beurteilen sind, sich faktisch darin erschöpfen, die scotische Lehre lediglich mehr oder weniger vollständig wiederzugeben. Mit Rücksicht auf den im Hinblick auf Luther bedeutsamen Gabriel Biel haben wir uns nun mit den wichtigsten Vertretern jener, wie ich meine, im negativen Sinne « eigenständigen » Richtung zu befassen.

Besondere Bedeutung für die Entwicklung nach Duns Scotus scheinen mir der Franziskaner Petrus Aureoli und die Dominikaner Durandus de S. Porciano und Petrus de Palude zu haben.

### 1 – *Petrus Aureoli*

Die Lehrtätigkeit des Petrus Aureoli fällt ungefähr in das zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts. Ob er selbst um das Jahr 1304 in Paris Schüler des Duns Scotus war, läßt sich mit Sicherheit weder bestreiten noch behaupten. Petrus Aureoli, der sich immer wieder um eine gewisse Eigenständigkeit sowohl gegenüber Thomas v.A. als auch gegenüber Duns Scotus bemüht und

nicht zuletzt in philosophischer Hinsicht wiederholt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gelenkt hat, hat sich sehr ausführlich mit dem Rechtfertigungsproblem befaßt und dabei ausdrücklich mit der Akzeptationslehre des Duns Scotus auseinandergesetzt. Er übt immer wieder heftige Kritik an den Grundthesen des Duns Scotus und stellt ihnen die Auffassung entgegen, daß die *Caritas ex natura rei* und *de necessitate* in dem Sinne das göttliche Wohlgefallen findet, daß der Mensch, der sie besitzt, mit *absoluter* Notwendigkeit von Gott mit dem ewigen Leben belohnt werden muß und daß auch *de potentia dei absoluta* niemand ohne die *Caritas* das ewige Leben erlangt. Petrus Aureoli scheint allerdings seinen Gegensatz zu Duns Scotus schärfer empfunden zu haben, als er in Wirklichkeit war; denn im Grunde lehrt auch er nicht eine absolute, sondern nur eine *relative* Notwendigkeit der göttlichen Akzeption der *Caritas*, die auch nach Duns Scotus besteht. Wichtig ist aber, daß Petrus Aureoli durch seine scharfe Opposition gegen Duns Scotus die ebenso scharfe Kritik und Polemik zahlreicher Scotusanhänger und im Zusammenhang damit deren negative *potentia-absoluta*-Spekulationen herausgefordert hat, die dann allerdings mit der ursprünglichen Lehre des Duns Scotus nicht mehr viel zu tun hatten. Es ist nämlich doch aufschlußreich, daß alle späteren Theologen, bei denen ich jene negativen *potentia-absoluta*-Spekulationen feststellen konnte, sich mit den Thesen des Petrus Aureoli auseinandergesetzt haben.

## 2 – Durandus

In anderer Hinsicht bedeutsam sind Durandus de S. Porciano und Petrus de Palude. Durandus gehört zu den umstrittensten Theologen seiner Zeit. Seine Lehrtätigkeit fiel zeitlich ungefähr mit der des Petrus Aureoli zusammen. Durandus befaßt sich besonders eingehend mit der Lehre vom Verdienst. Im ersten Buche der ersten Redaktion seines Sentenzenkommentares hat er darüber Ansichten vorgetragen, die ihn in Konflikt mit der Leitung seines Ordens brachten. Er fühlte sich — übrigens nicht mit Unrecht — mißverstanden und sah sich deshalb gezwungen, seine Lehre später ausführlicher zu entfalten und zu begründen. In der Hauptsache handelt es sich dabei um den Begriff des *meritum de condigno*. Durandus unterscheidet zwischen einem *meritum de condigno* im strengen und einem *meritum de condigno* im weiten Sinne. Ein « Gerechtigkeitsverdienst » im strengen Sinne liegt dann vor, wenn für eine bestimmte Handlung *ex iustitia* ein bestimmter Lohn geschuldet wird. Ein solches Verdienst kann es nur zwischen Mensch und Mensch nicht aber zwischen einem Menschen und Gott geben. Unter einem Gerechtigkeitsverdienst im weiten Sinne versteht Durandus eine gewisse Würdigkeit, die Gott auf Grund seiner Anordnung an unseren Werken fordert, wenn sie für das ewige Leben verdienstlich sein sollen. Zu einem solchen *meritum de condigno* im weiten Sinne ist *de potentia dei ordinata* der geschaffene Liebes- bzw. Gnadenhabitus notwendig.

Durandus geht bei alledem von der Voraussetzung aus, daß mit dem *meritum de condigno* im weiten Sinne kein *debitum iustitiae* verbunden ist, daß also Gott niemals im eigentlichen Sinne der Schuldner eines Menschen werden kann, sondern daß auch der Lohn, den Gott für ein Werk gibt, das

in Verbindung mit der Gnade getan ist, letztlich auf der Freigebigkeit Gottes beruht und nicht auf irgendeinem Rechtsanspruch des Menschen, daß auch er also reiner Gnadenlohn ist. Die Tatsache, daß Durandus in diesem Zusammenhang immer wieder die göttliche Freigebigkeit betont, ist an sich theologisch zunächst noch nicht negativ zu beurteilen, und man wird unter bestimmten Rücksichten auch gegen den Gedanken als solchen vielleicht noch nichts einwenden, daß, wie niemand durch ein Geschenk, das er gibt, verpflichtet wird, noch weitere Geschenke zu geben, so auch Gott streng genommen nicht verpflichtet ist, wenn er die Gnade geschenkt hat, auch noch die Seligkeit zu schenken. Abgesehen davon, daß Durandus — im Gegensatz zu Duns Scotus übrigens — in Wirklichkeit dabei doch die Qualität der Gnade übersieht, tritt die Fragwürdigkeit seines Denkens bzw. seines theologischen Ansatzes deutlich zutage, wenn er seine Spekulation über die göttliche Freigebigkeit mit dem Satz beschließt, daß Gott sogar nicht ungerecht wäre, wenn er einem im Stande der Gnade Gestorbenen nicht die Seligkeit gäbe oder einem die Seligkeit Besitzenden diese wieder wegnähme. Mit dieser These hat Durandus in die Akzeptationslehre ein Element eingeführt, das, von Späteren noch überspitzt, einen wichtigen Bestandteil der negativen *potentia-absoluta*-Spekulation bildet.

### 3 – *Petrus de Palude*

Wohin das von Durandus angebahnte Denken führen kann, zeigt sich schon bei Petrus de Palude, dessen Sentenzenkommentar zwar allgemein als gegen Durandus gerichtet gilt, der aber tatsächlich auch viel von Durandus entlehnt (um nicht zu sagen abgeschrieben) hat. Außerdem hat Petrus de Palude 1314 zu der Kommission des Dominikanerordens gehört, die Durandus auch wegen seiner Verdienstlehre verurteilte, er hat aber dennoch gerade die Verdienstlehre des Durandus in seiner Sentenzenerklärung aus den Jahren 1309-10 in einer sehr bedenklichen Weise überspitzt. Wie Durandus geht auch Petrus de Palude u.a. von dem Gedanken aus, daß die Tatsache, daß jemand etwas schenkt, diesen nicht verpflichtet, noch mehr zu schenken. Auch Gott erwächst keine solche Verpflichtung. Petrus de Palude lehnt es sogar ähnlich wie Durandus ab, daß Gott aus einer Verheißung, die er gegeben hat, eine Verpflichtung erwachse, weil niemand sich selbst ein Gesetz geben könne, von dem er sich auch nicht selbst zu entbinden vermöchte. Petrus de Palude schließt seine Argumentation mit der Bemerkung, daß Gott sogar nicht ungerecht wäre, wenn er einen Gerechten, also im Stande der Gnade Befindlichen, nicht retten oder sogar zur *poena damni*, ja sogar zur *poena sensus* verdammen würde.

Daß diese Beweisführung theologisch nicht einwandfrei ist, liegt auf der Hand. Sie läßt sich schon mit Rücksicht auf die Unwandelbarkeit Gottes nicht halten. Daß darüber hinaus eine mehr als oberflächliche Auffassung von der Gnade, der Seligkeit und auch von der Verdammnis bei Petrus de Palude zutage tritt, sei nur am Rande vermerkt. Wie weit oder ob überhaupt Durandus und Petrus de Palude in ihrem Bemühen, die Kondignität der Verdienstlichkeit unserer mit der Gnade verrichteten Werke zu einer uneigentlichen Kondignität einzuschränken von Duns Scotus beeinflusst waren, kann man nicht sagen, da sich keiner von beiden ausdrücklich auf Duns

Scotus beruft. In der Begründung der Uneigentlichkeit dieser Kondignität unterscheiden sie sich jedenfalls erheblich von Duns Scotus. Den Vorwurf, der gegen Duns Scotus wiederholt, aber zu Unrecht erhoben wurde, kann man Durandus und erst recht Petrus de Palude nicht ersparen: daß sie die Möglichkeit einer ausgesprochenen Willkür im göttlichen Verhalten den Menschen gegenüber lehren. Dabei dürfen wir allerdings nicht übersehen, daß Petrus de Palude noch um ein gutes Stück weitergegangen ist als Durandus. Bei ihm findet sich die negative *potentia-absoluta*-Spekulation nicht nur im Ansatz (wie vielleicht noch bei Durandus), sondern tatsächlich entfaltet.

#### 4 – Johannes de Bassolis

Es ist nicht uninteressant, daß sich ähnliche Tendenzen und Gedanken wie bei Petrus de Palude bereits unter den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus feststellen lassen. Ein erster Stelle ist da Johannes de Bassolis zu nennen, der ein, ja vielleicht sogar der Lieblingsschüler des Duns Scotus war. Er wird — wie übrigens auch Franciscus de Mayronis, auf den wir gleich zu sprechen kommen — in der Sekundärliteratur im allgemeinen zu den treuen Scotisten gezählt. Es zeigt sich jedoch, daß man mit dieser Qualifizierung vorsichtiger sein sollte. — Wie Duns Scotus arbeitet auch Johannes de Bassolis mit dem Prinzip *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*, in auffallender Weise weicht er ganz allgemein aber schon dadurch von Duns Scotus ab, daß die *potentia-absoluta*-Spekulationen bei ihm den Erklärungen wirklicher theologischer Sachverhalte gegenüber einen unverhältnismäßig großen Raum einnehmen. Darüber hinaus vertritt er aber auch ähnlich wie Petrus de Palude, die These, daß Gott *de potentia sua absoluta* auch einen Menschen im Stande der Gnade verdammen könne. Auch bei ihm treffen wir also auf die Tendenz, « unbegründete », willkürliche Anordnungen Gottes für möglich und berechtigt zu halten. Eine gewisse Erklärung für die Art und die Ausführlichkeit der *potentia-absoluta*-Spekulationen, wie sie bei Johannes de Bassolis vorliegen, kann man vielleicht darin sehen, daß die Theologen, welche die absolute Notwendigkeit der *Caritas* für die Belohnung mit dem ewigen Leben ablehnten, durch die z.T. heftige Opposition ihrer Gegner herausgefordert wurden, ihre Ansicht dadurch zu verdeutlichen, daß sie diese in möglichst viele Richtungen zu entwickeln suchten. Repräsentant der genannten Opposition ist an sich, wie schon gesagt, Petrus Aureoli. Ob Petrus Aureoli jedoch auch der unmittelbar angesprochene Gegner des Johannes de Bassolis ist, läßt sich aus chronologischen Gründen nicht genau sagen, auch wenn die Ansicht, gegen die Johannes de Bassolis polemisiert, sachlich die Lehre des Petrus Aureoli ist. Ob im übrigen Johannes de Bassolis sich der Bedenklichkeit seiner Bemühungen bewußt war oder nicht, mag dahingestellt bleiben; sicher ist, daß er tatsächlich zu einer negativen Entwicklung der scotischen Lehre beigetragen hat, und es ist beachtlich, daß diese Entwicklung schon unmittelbar nach Duns Scotus einsetzte.

5 – *Franciscus de Mayronis*

Was von Johannes de Bassolis gilt, gilt in ähnlicher Weise von Franciscus de Mayronis. Er setzt sich ebenfalls eingehend mit der Ansicht des Petrus Aureoli auseinander, und die Chronologie erlaubt es, ohne Bedenken anzunehmen, daß bei ihm Petrus Aureoli selbst gemeint ist. Wie Johannes de Bassolis geht Franciscus de Mayronis dabei von dem scotischen Axiom *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* aus. Die potentia-absoluta-Spekulation steht bei ihm zwar nicht in einem solchen Mißverhältnis zu den wirklich offenbarungstheologischen Ausführungen wie bei Johannes de Bassolis, aber ähnlich wie dieser entwickelt auch er in seinem Sentenzenkommentar, der in den Jahren 1320-21 entstanden ist, die potentia-absoluta-Spekulation in jene negative Richtung, die für das göttliche Verhalten reine Willkür offen läßt. Franciscus de Mayronis tut das im Sentenzenkommentar sogar noch ausgiebiger als Johannes de Bassolis. So erörtert er die Frage, ob Gott auch einen sündhaften Akt mit dem ewigen Leben belohnen könnte, und gibt zur Antwort, daß das de potentia dei absoluta sehr wohl möglich sei. Gott könnte nach ihm de potentia absoluta festsetzen, daß jeder, der Gott lästert, mit dem ewigen Leben belohnt, und wer Gott lobt, verdammt wird, wie er de potentia absoluta alle Gerechten verdammen und alle Sünder retten könnte, wenn er wollte. Ja er geht sogar so weit zu sagen: Wie wir lieben können, welche wir hassen und weswegen wir hassen, und wie wir hassen können, welche wir lieben und weswegen wir lieben, was jedoch bei uns Menschen sündhaft und übelgetan wäre, so könnte Gott ohne weiteres lieben, wen und was er haßt und umgekehrt, und das wäre recht; denn etwas muß mehr aus dem Grunde geliebt werden, weil es von Gott geliebt wird, als daß es von Gott geliebt wird, weil es sozusagen aus objektivem Grunde geliebt werden muß. Diese letzte These ist in dem Zusammenhang, in dem Franciscus de Mayronis sie aufstellt, nichts anderes als ein Zerrbild des Satzes, den man bei Duns Scotus, der die absolute Gutheit des göttlichen Wesen und damit des göttlichen Willens hinreichend betont, durchaus gelten lassen kann: Gott will etwas nicht, weil es gut ist (als ob er das Gute als Norm über sich hätte), sondern etwas ist gut, weil Gott (der das Gute schlechthin ist) es will. Franciscus de Mayronis scheint sich jedoch selbst bei seinen Überlegungen nicht recht wohlgeföhlt zu haben; denn am Schluß der betreffenden Quaestio sagt er: Ob Gott de potentia absoluta einen Liebes- und Tugendakt als solchen hassen und einen sündhaften Akt als solchen lieben könne, das sei sehr zweifelhaft. Eine hinreichend klare Zurücknahme der vorhin vertretenen Ansichten können wir darin zwar nicht erblicken, wohl aber das Zeichen einer gewissen Unsicherheit. Ein ausgesprochenes Rückzugsgefecht liefert Franciscus de Mayronis jedoch in einer einzelnen Quaestio, die im *Cod. Vat. lat. 901* erhalten und nicht vor 1326, also schon nach dem Beginn des Verfahrens gegen Wilhelm von Ockham entstanden ist. In dieser Quaestio sucht Franciscus de Mayronis sich offensichtlich von seinen früheren Äußerungen über die Möglichkeit einer göttlichen Willkür zu distanzieren und setzt die potentia-absoluta-Spekulation auch positiv dazu ein (wie etwa auch Duns Scotus), auf die Möglichkeiten des göttlichen Erbarmens hinzuweisen.

6 – *Wilhelm de Rubione*

Mehr als fragwürdige Äußerungen zu unserem Thema finden sich bei Wilhelm de Rubione, dessen Sentenzenkommentar vor 1333 entstanden sein dürfte. Auch er lehrt, daß Gott *de potentia absoluta* einen begnadeten Menschen verdammen könne. *Caritas* und *poena damni* brauchen nach ihm einander nicht auszuschließen. Zur Begründung verweist er u.a. darauf, daß Christus *de facto* nicht nur zugleich in *gratia* et in *poena*, sondern sogar in *gloria* et *poena* war. Die *poena damni* einerseits und die *poena temporalis*, die man mit Christus in Verbindung bringen kann, können theologisch aber selbstverständlich nicht auf eine Stufe gestellt werden. Die nominalistische Tendenz, einfach mit Worten zu operieren, ohne sich immer in entsprechender Weise auch um deren Sachgehalt zu kümmern, wird hier besonders deutlich.

Sowohl bei den Zeitgenossen des Duns Scotus, die für unseren Zusammenhang in Frage kommen, wie auch bei seinen Nachfolgern, die in irgendeiner Form scotische Gedanken aufgenommen oder sich scotische Begriffe zu eigen gemacht haben, läßt sich ganz allgemein auch nur annähernd vergleichbar etwas von der Geschlossenheit der Konzeption, der Klarheit der Begriffe und der theologischen Konsequenz in der Durchführung der Gedanken feststellen, auf die wir bei Duns Scotus selbst treffen. Da es sich bei der scotischen Akzeptationslehre jedoch um einen Versuch handelt, schwierige Sachverhalte unter Berücksichtigung ganz bestimmter Anliegen zu erklären, bei dem alle Elemente sorgfältig beachtet und aufeinander abgestimmt bleiben müssen, wenn das Ganze richtig bleiben soll, braucht man sich nicht zu wundern, wenn ein nur oberflächliches Aufgreifen nur einzelner scotischer Gedanken zu jener gefährlichen Entwicklung führte. Die Akzeptationslehre ist bei Duns Scotus, wie gesagt, im letzten nur von der Gotteslehre her zu verstehen. Herausgelöst aus ihr oder von einer mehr oder weniger verzerrten Gotteslehre aus können die scotischen Gedanken leicht ihre Überzeugungskraft, mitunter sogar ihre Berechtigung verlieren. Mit anderen Worten: die scotische Rechtfertigungslehre stellt so etwas wie ein theologisches Risiko dar. Wie groß dieses Risiko ist, wird vielleicht besonders eindrucksvoll bei Johannes Rodington deutlich, der seine Sentenzenvorlesungen etwa vor 1340 in Oxford gehalten hat.

7 – *Johannes Rodington*

Auch Johannes Rodington treibt die *potentia-absoluta*-Spekulation in negativer Richtung vor. Er stellt jedoch auch eine grundsätzliche Überlegung an, welche die ganze Problematik ins rechte Licht rückt. Er spricht von einem dreifachen Sinn, den die These haben kann, daß Gott einen begnadeten Menschen nicht unbedingt mit dem ewigen Leben belohnen muß. Diese These ist, wie sie dasteht, nichts anderes als eine Anwendung des bekannten scotischen Prinzips *nil creatum formaliter est a deo acceptandum*, und sie kann erstens besagen, daß Gott es so einzurichten vermag, daß ein Mensch, der einmal die Gnade empfangt, doch niemals das ewige

Leben erlangt, weil er eine Todsünde begehen und in der Todsünde sterben wird. Die These kann zweitens (gleichsam kommentarlos) besagen, daß jemand im Besitz der Caritas stirbt und nicht zum ewigen Leben gelangt; und mit ihr kann drittens gemeint sein, daß jemand im Stande der Gnade stirbt und dennoch der ewigen Strafe verfällt. Johannes Rodington läßt die These in allen drei Interpretationen gelten und führt zur Begründung Argumente an, die wir schon bei Petrus de Palude und anderen kennen gelernt haben. Die Interpretationsmöglichkeiten, die Johannes Rodington für die These aufzeigt, und gegen deren Berechtigung rein logisch sicher nichts einzuwenden ist, beweisen jedoch, daß das scotische Prinzip, so wenig anfechtbar es an sich ist, auch sich selbst ad absurdum führen kann, wenn Theologen mit ihm arbeiten, welche die rechte Beziehung zum betreffenden theologischen Gegenstand und den Sinn für die notwendigen theologischen Zusammenhänge verloren haben. Duns Scotus hat sich m.W. die Frage nicht gestellt, was de potentia dei absoluta mit einem Menschen geschehen könnte, der im Besitz der Gnade stirbt und nicht zum ewigen Leben akzeptiert wird. Duns Scotus wollte sich offenbar seines Prinzips *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* nur bedienen, um die absolute Gnadenhaftigkeit des ewigen Lohnes auch für den begnadeten Menschen und die Größe des freigebig und barmherzig schenkenden Gottes aufzuzeigen. Ein Prinzip, das als Hilfsmittel zur rationalen Erhellung schwieriger heilsökonomischer Zusammenhänge dienen sollte, wurde von ihm als solches belassen und nicht verabsolutiert, wie es bei seinen Epigonen häufig geschah. Darin zeigt sich die Größe des scotischen Versuches, aber auch seine Grenze und Problematik, und es wird erneut deutlich, daß auch in der Theologie Gewinn auf der einen Seite immer nur mit einem gewissen Verlust oder eben mit einem gewissen Risiko auf der anderen zu erreichen ist.

#### 8 - Wilhelm von Ockham

Mit Johannes Rodington haben wir schon einen weiten Schritt ins 14. Jahrhundert getan. Wir müssen jedoch nun wieder um einige Jahrzehnte zurück und uns mit einem Manne beschäftigen, der sicher unsere besondere Aufmerksamkeit verdient: mit *Wilhelm von Ockham*. Ich gehe erst jetzt auf ihn ein, weil es mir darauf ankommt, ihn gleichsam auf dem Hintergrund einiger Autoren zu behandeln, die teils vor ihm, teils etwa zugleich mit ihm und teils nach ihm gelehrt und geschrieben haben. Der Sentenzenkommentar Wilhelms von Ockham ist etwa zwischen 1317 und 1322/23 entstanden, und seine *Quodlibeta*, die für unsere Fragen auch einschlägig sind, stammen etwa aus den Jahren 1322-25. Nach allem, was wir mit einiger Sicherheit sagen können, ist also der Sentenzenkommentar Wilhelms von Ockham später entstanden als der des Johannes de Bassolis, etwa zur gleichen Zeit mit dem des Franciscus de Mayronis und selbstverständlich auch später als die Kommentare und *Quodlibeta* des Durandus und der Sentenzenkommentar des Petrus de Palude. Es ist gut, sich das zu vergegenwärtigen, weil es für die Beurteilung Wilhelms von Ockham nicht unwichtig ist.

Wilhelm von Ockham gehört auch zu den Autoren, die sich ausführlich und heftig mit Petrus Aureoli auseinandersetzen. Er verteidigt in unseren Fragen Duns Scotus gegen die Angriffe des Petrus Aureoli und arbeitet

in dem Zusammenhang immer wieder mit dem scotischen Prinzip *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*. Wie die meisten Theologen nach Duns Scotus, die sich dieses Prinzip irgendwie zur Richtschnur genommen haben, bemüht sich jedoch auch Wilhelm von Ockham nicht, auf dieses Prinzip als solches einzugehen und es näher zu begründen, wie Duns Scotus es getan hat. Ob er diese Begründung einfach als bekannt und geläufig genug voraussetzte oder keinen rechten Sinn für den damit berührten Zusammenhang der Rechtfertigungslehre mit der Gotteslehre hatte, läßt sich kaum mit Sicherheit sagen; der Verdacht, daß es bei Wilhelm von Ockham auf theologische Zusammenhänge nicht sonderlich ankam, liegt aber nahe. Das alles trägt auf jeden Fall dazu bei, daß das Gottesbild, das aus seinen Texten deutlich wird, außerordentlich blaß ist. Trotz der starken Betonung der Allwirksamkeit Gottes erscheint Gott ohne innere Beziehung zum Geschehen um die Menschen und zum Handeln der Menschen. Einer göttlichen Willkür reden jedoch die Texte Wilhelms von Ockham — wider Erwarten, muß man fast sagen — nicht so extrem das Wort wie etwa die des Johannes de Bassolis, des Franciscus de Mayronis im Sentenzenkommentar oder des Petrus de Palude und auch nicht des späteren Wilhelm de Rubione. Im Anschluß an den biblischen Bericht über Jakob und Esau, von denen beide die gleichen Qualitäten besaßen, der eine jedoch geliebt und der andere gehaßt war (in der Weise wurde übrigens dieses biblische Beispiel häufig herangezogen), sagt Wilhelm von Ockham, daß Gott *de potentia absoluta* auch einem Menschen die *Caritas* verleihen und ihn dennoch für die ewige Strafe bestimmen könnte. Das ist eigentlich die extremste Äußerung, die wir bei Wilhelm von Ockham in diesem Zusammenhang finden und wir müssen sogar offen lassen, daß Wilhelm von Ockham an ein mögliches Nacheinander von tatsächlicher Gnadenverleihung und tatsächlicher Verwerfung mit dazwischen liegendem Gnadenverlust und nicht an ein Zugleich beider Fakten gedacht hat.

Was aber stärker als etwa eine solche Äußerung gegen Wilhelm von Ockham spricht, ist die Tatsache, daß die *potentia-absoluta*-Spekulation bei ihm nahezu den ganzen Raum der Ausführungen einnimmt, während die *potentia-ordinata*-Aussage kaum mehr als bloß kurze Feststellungen sind. Wilhelm von Ockham ist nicht der erste, bei dem das zu beobachten ist, er hat dieser Tendenz jedoch durch die ihm eigene Art des Theologisierens eine besondere Note hinzugefügt: es ist jenes Sich-Gefallen in einer «Theologie an der Grenze», eine Haltung, die faktisch die Theologie immer wieder nur mehr als Betätigungsfeld logisch-dialektischer Kunstfertigkeit benutzen zu wollen scheint, wobei sich übrigens sehr klar zeigt daß theologische Schlüsse durchaus ohne Sinn sein können, auch wenn sie logisch richtig sind, aber den echten Bezug zum theologischen Gegenstand vermissen lassen. Eine sogenannte hypothetische Theologie kann gegebenenfalls durchaus ihre Berechtigung haben, weil sie mitunter in besonderer Weise geeignet ist, bestimmte theologische Sachverhalte herauszustellen. In dem Sinne ist, meine ich, auch die hypothetische Theologie des Duns Scotus im allgemeinen zu verstehen. Und so kan beispielsweise durchaus zum Nutzen des Verständnisses die Frage aufgeworfen werden, was geschehen wäre, wenn die Juden einst Christus angenommen hätten, um erstens zu bekunden, daß es sich beim Leben Jesu um echte Geschichte und nicht um einen rein mecha-

nischen Prozeß gehandelt hat, und um zweitens die Ungeheuerlichkeit der Entscheidung um so deutlicher werden zu lassen, die von seiten des von Gott erwählten Volkes gegen den zu ihm gesandten Gottessohn gefällt wurde. Die Gedankenakrobatik der Nominalisten hat aber mit einer solchen hypothetischen Theologie nichts zu tun.

Die Eigenart Wilhelms von Ockham würde klarer zum Ausdruck kommen, wenn wir uns hier nicht auf den unmittelbaren Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Gotteslehre zu beschränken hätten und etwa seine Äußerungen über die Gnade oder zu ethischen Fragen mit einbeziehen könnten. Alles in allem kann man jedenfalls sagen: Wilhelm von Ockham ist nicht sonderlich originell. Er arbeitet lediglich in der ihm eigenen Weise mit überkommenen Gedanken: als passionierter Logiker bzw. Dialektiker, der aber versäumt, Logik und Dialektik in einen echten Dienst der Theologie zu stellen. Das Überwuchern des Artistentums in der Theologie, das F. Ehrle als eines der besonderen Merkmale der nominalistischen Theologie bezeichnet hat, tritt kaum bei einem Autor des 14. Jahrhunderts so in Erscheinung wie bei Wilhelm von Ockham. Ohne daß es mir hier etwa um eine Art Ehrenrettung Wilhelms von Ockham geht, möchte ich aber doch ausdrücklich betonen, daß er nicht jener Urbösewicht ist, auf den alle möglichen verwerflichen, aufreizenden und gewagten Anschauungen zurückgehen, als den man ihn mitunter hinstellen sucht. Eine entsprechend umfassende Untersuchung zeigt, daß es vor ihm, zur gleichen Zeit mit ihm und nach ihm extremere Denker gegeben hat als ihn. Und manche seiner Thesen würde man nicht so aufreizend finden, wenn man ihre Herkunft und ihre Fundierung v.a. bei Duns Scotus kennen würde. Die negative Bedeutung Wilhelms von Ockham scheint mir deshalb nicht darin zu liegen, daß er die extremsten Thesen vertreten hat oder am Anfang der negativen Entwicklung steht (denn beides stimmt nicht), sondern daß er ganz allem eine ausgeprägte Vorliebe für jene Theologie an der Grenze, aber kaum Sinn für die Gegenstände seiner Spekulation gehabt zu haben scheint. Und vielleicht wäre sein Einfluß nicht so groß geworden, wenn er nicht auf dem Gebiete der Logik zu seiner Bedeutung gelangt wäre, und wenn seine Spitzfindigkeiten offenbar den Theologen seiner Zeit nicht irgendwie gelegen hätten, weil sie vielleicht auch über die großen Autoren der Vergangenheit hinaus nichts entsprechendes Eigenes mehr zu sagen wußten. Zur Interpretation und Beurteilung Wilhelms von Ockham dürfte das letzte Wort sicher noch nicht gesprochen sein. Als letzter gewichtiger Beitrag dazu wäre die Monographie von Klaus Bannach zu nennen «Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham — problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung» Wiesbaden 1975, ein respektables Werk, zu dem bzw. gegen das zwar manches zu sagen wäre, das aber mit Recht sicher dazu beitragen wird, das weithin noch gängige Ockhambild zu korrigieren und zwar v.a. im Hinblick darauf, daß hinter den philosophischen Reflexionen Wilhelms von Ockham doch wohl mehr Theologie und theologisches Anliegen steckt, als im allgemeinen angenommen wird. Ob es Bannach jedoch gelungen ist, alle Bedenken und Vorbehalte gegenüber dem Grundcharakter der Theologie Wilhelms von Ockham auszuräumen, muß dahingestellt bleiben.

## 9 - Gabriel Biel

Von den Theologen der zweiten Hälfte des 14. und des 15. Jahrhunderts verdient in unserem Rahmen eigentlich nur Gabriel Biel Erwähnung, der in formaler und sachlicher Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt, die vielleicht um so beachtlicher ist, als man im 15. Jahrhundert unter den von Duns Scotus beeinflussten Autoren im allgemeinen eine deutliche Rückkehr zum ursprünglichen scotischen Denken feststellen kann. Der Sentenzenkommentar Gabriel Biels dürfte in den Jahren 1484-91 entstanden sein, und wir wissen, daß seine Theologie einen bedeutsamen Einfluß auf die theologische Entwicklung Luthers ausgeübt hat. Gabriel Biel hatte es sich zur Aufgabe gesetzt, v.a. die Lehren des Wilhelm von Ockham zu vermitteln. Sein Sentenzenkommentar gilt zu Recht als das klassische Werk des theologischen Nominalismus. Wer diesen Kommentar studiert und mit den Werken der übrigen Autoren des 15. und des 14. Jahrhunderts vergleicht, wird zunächst die klare Form, die Übersichtlichkeit der Quaestionen und die relativ gepflegte Sprache Biels als wohltuend empfinden. Dies und die Tatsache, daß Biel, zumal in der Rechtfertigungslehre, eine gewisse Synthese der von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham beeinflussten Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts in einem verhältnismäßig guten Sinne bietet, dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er in der für die Rechtfertigungslehre entscheidenden Frage einen Standpunkt vertritt, der genau so unmißverständlich extrem wie verwerflich ist.

In *I Sent.*, d. 17, dem locus classicus für die Rechtfertigungslehre in den Sentenzenkommentaren, arbeitet Gabriel Biel zwar mit Gedanken, die wir von den Extremisten der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts her kennen, seine wahren Auffassungen werden dabei jedoch noch nicht hinreichend deutlich. So vertritt er u.a. die genugsam bekannte These, daß ein Akt aus der Caritas hervorgegangen sein kann und dennoch von Gott nicht mit dem ewigen Leben belohnt zu werden braucht. Er argumentiert dafür in der üblichen Weise, betont aber dabei ausdrücklich, daß Gott nichts gegen die ratio recta tun könne, die faktisch mit dem Willen Gottes identisch sei, der keine andere Norm über sich habe, sondern selbst die regula omnium contingentium sei. Und dann kommt der Satz, den man, im scotischen Sinne verstanden, durchaus gelten lassen kann: Gott will etwas nicht, weil es recht oder gerecht ist, sondern etwas ist recht oder gerecht, weil Gott es will. Wie Gabriel Biel diesen Satz jedoch wirklich versteht, geht aus der conclusio responsialis auf *I Sent. dist. 41, q. 1* hervor. Dort sagt er unmißverständlich: Gott kann etwas tun, was nicht gerecht ist; wenn Gott das jedoch täte, dann wäre es gerecht. Auf Grund dieser Aussage kann man bei Gabriel Biel beim besten Willen nicht mehr die Auffassung von einer den göttlichen Willen gleichsam bindenden absoluten Gutheit des göttlichen Wesens voraussetzen, die Lehre vom « Willkürgott » dürfte vielmehr bei ihm ihre ausdrücklichsste und unmißverständlichste Formulierung gefunden haben. Damit ist aber seiner Rechtfertigungslehre, so maßvoll sie auch sonst im allgemeinen vorgetragen wird, ihre eigentliche Grundlage, ihre eigentliche theologische Sicherung entzogen.

## III. - WÜRDIGUNG DIESER ENTWICKLUNG

Abschließend müssen wir also sagen, daß die Entwicklung, die wir von Duns Scotus bis Gabriel Biel verfolgt haben, und die ich an ihren markantesten Punkten darzustellen suchte, eine nicht unbedingt positive ist. Als *Symptome* dieser Entwicklung wären kurz zu nennen: das maßlose Überhandnehmen der *potentia-absoluta*-Spekulationen, das nicht selten in eine ausgesprochen negative Richtung führt und dann einer sehr schwerwiegenden Entstellung des Gottesbildes gleichkommt; ferner die Isolierung der einzelnen Probleme und das Fehlen einer konstruktiven theologischen Gesamtkonzeption, wobei es sich als besonders nachteilig erweist, daß die Rechtfertigungslehre nicht in organischem Zusammenhang mit der Gotteslehre gesehen wird oder die Gotteslehre, die der Rechtfertigungslehre zugrundeliegt, eben selbst zum Zerrbild geworden ist; schließlich ist zu nennen die faktische Trennung zwischen Gott und den Geschöpfen, die sich daraus ergibt, daß die göttliche Unabhängigkeit letztlich ohne den notwendigen Bezug zur absoluten Gutheit des göttlichen Wesen gesehen wird, und daß auch die Brücken ernsthaft in Frage gestellt werden, die Gott selbst von sich aus zu uns Menschen gebaut hat. Gott und Menschen werden im Heilsgeschehen doch nur in einem bloßem Nebeneinander gesehen. Dies alles wäre jedoch noch deutlicher geworden, wenn wir die Gnadenlehre selbst hier eingehender hätten mit in Betracht ziehen können; denn der eigenartige Gottesbegriff der Nominalisten stand nicht nur in Wechselwirkung mit der Auffassung von der Rechtfertigung als solcher, sondern auch mit der Vorstellung von der Gnade: der Gnadenhabitus wurde faktisch gleichgesetzt mit den erworbenen Habitus, die dynamische Realität der Gnade (die z.B. Duns Scotus sehr stark betont hat), das personale Moment in der Beziehung des begnadeten Menschen zu Gott (ebenfalls von Duns Scotus betont) und die innere Beziehung zwischen Gnade und Seligkeit wurden nahezu völlig übersehen.

Wenn wir nach den *Gründen und Einflüssen* fragen, die zu dieser Entwicklung geführt haben, so muß zunächst als rein äußerer Anlaß wohl die Opposition des Petrus Aureoli gegen die Grundthese der Rechtfertigungslehre des Duns Scotus genannt werden, welche die Gegenreaktion der Anhänger der scotischen Lehre hervorrief, die dann nicht selten das rechte Maß vermissen ließ. Gedankliches Rüstzeug scheinen die Gegner des Petrus Aureoli aus dem Duranduskreis, besonders von Petrus de Palude, bezogen zu haben, wobei sie vielleicht für scotusverwandt hielten, was dies keineswegs war — ein Irrtum, der möglicherweise wiederum darin seinen Grund gehabt hat, daß die vollständige Lehre des Duns Scotus leider nicht hinreichend bekannt war, weil seine verschiedenen Werke nicht in gleichem Maße verarbeitet gewesen sind, alle zusammen aber erst das geschlossene Bild der scotischen Rechtfertigungslehre vermitteln. Sicher nicht ohne Bedeutung dürfte schließlich die Tatsache geworden sein, daß die Logik im 14. Jahrhundert vielleicht eine ähnliche Stellung gehabt hat wie heute etwa die Naturwissenschaft. Die Logik war damals das besondere Betätigungsfeld, und sie setzte in gewissem Sinne wohl, wissenschaftlich gesehen, auch Maßstäbe, und so ist es nicht verwunderlich, daß der Nominalismus eben

auch die theologischen Probleme in erster Linie logisch anging und zu lösen suchte.

V. Heynck hat in seiner Rezension meiner Untersuchung über die Entwicklung der Akzeptions- und Verdienstlehre (*Franz. Stud.* 46 [1964] 175-179) noch auf zwei andere Sachverhalte aufmerksam gemacht, die man in Rechnung ziehen muß, wenn man hinter der uns heute wenig zusagenden Art und Weise der theologischen Spekulation und hinter der spröden äußeren Form gewisse religiöse Anliegen nicht übersehen will, die auch die Theologen der Spätscholastik beseelt und bei ihrem Forschen geleitet haben (auf manches habe ich selbst in meiner Untersuchung hingewiesen, insbesondere auf die Bedeutung des Gedankens von der « absoluten Unverfügbarkeit Gottes », um mich hier einer Terminologie zu bedienen, die gerade der neueren protestantischen Theologie durchaus geläufig ist): die Bedeutung des Relationsgedankens und die Opposition gegen die Gefahr des Nezesitismus, die v.a. durch das immer stärkere Eindringen der aristotelischen Philosophie gegeben war.

Im einzelnen handelt es sich also hierbei einmal darum, der Gefahr einer « Verdinglichung » der Gnade entgegenzutreten, die in der Theologie der Hochscholastik ohne Zweifel gegeben war, wenn sie auch vielleicht nicht so sehr bei Thomas selbst offen zutage trat als bei seinen Nachfolgern und was sich schließlich, auch in der thomistisch orientierten nachtridentinischen Theologie gezeigt hat. Für die Theologen der Hochscholastik ist immerhin der Versuch charakteristisch, die übernatürlichen Wirklichkeiten mit Hilfe des Habitusbegriffes zu erklären, welcher der aristotelischen Philosophie entlehnt war. Man war geneigt, überall, v.a. in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, *qualitates creatae* anzunehmen und alles als ein *ens absolutum* (im Gegensatz zum *ens relativum*) zu deuten. Gegen diese Tendenz hatte gegen Ende des 13. Jh. schon Petrus Johannes Olivi Einspruch erhoben. Er stimmte sozusagen ein Loblied auf die *relationes* an, auf die Beziehungen, die an Sein zwar den *entia absoluta* nicht gleichkämen, diesen jedoch im natürlichen und übernatürlichen Bereich an Bedeutung nicht nachstünden. So ist für Petrus Johannes Olivi Gnade in erster Linie gnadenhafte Beziehung, und Rechtfertigung besagt nach ihm eine solche gnadenhafte Beziehung zum Verdienste Christi. Den habituellen Charakter der *Caritas*, die auch für Petrus Johannes Olivi mit der heiligmachenden Gnade identisch ist, wollte Petrus Johannes Olivi dabei keineswegs leugnen. Auch die Theologen der Spätscholastik halten die Annahme einer habituell verstandenen *Caritas* für notwendig, aber wohl mehr einfach auf Grund der Glaubenslehre, als daß sie mit dem Begriff eines von Gott eingegossenen Liebeshabitus etwas Rechtes anzufangen gewußt hätten. Immer versuchten sie, den Gedanken der *relatio* oder des *respectus* in die theologische Spekulation zu bringen und als bedeutsam für das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott herauszustellen. Es würde wohl lohnen, ihre Ausführungen einmal unter diesem Gesichtspunkt zu studieren. Ihr Bemühen kann also als ein Versuch angesehen werden, die Gnade- und Rechtfertigungslehre mit personalen Kategorien zu erfassen und darzustellen.

Daß die *potentia-absoluta*-Spekulationen nicht von vorneherein als verfehlt betrachtet und deshalb rundweg abgelehnt werden müssen, habe ich selbst schon mehrfach betont. Hier sei jedoch noch ein Gedanke klarer herausgestellt, als es bisher und auch in meiner zitierten Untersuchung geschehen

ist, und auf den V. Heynck auch noch eigens hingewiesen hat: Gegenüber der Gefahr eines «Nezessitismus», die v.a. durch das Vordringen der aristotelischen Philosophie (die ja die Welt für etwas Notwendiges hielt) in der Theologie heraufbeschworen wurde und die sich näherhin dadurch äußerte, daß man bestrebt war, alle faktischen Offenbarungswahrheiten und Heilsveranstaltungen Gottes auch als innerlich notwendig aufzuweisen, ohne genügend zu bedenken, daß Gottes Möglichkeiten um ein Vielfaches reicher sind als die konkrete von Gott verwirklichte Ordnung, und daß Gottes Gedanken weit erhaben sind über menschliche Ansichten von Konvenienz und Nichtkonvenienz, gegenüber dieser Gefahr des Nezessitismus in der Theologie betonten die Theologen der Spätscholastik grundsätzlich durchaus mit Recht den Gedanken der absoluten Freiheit Gottes nach außen und den Gedanken der dieser absoluten Freiheit Gottes entsprechenden Kontingenz (Nichtnotwendigkeit) alles Geschaffenen. Leider schiefen sie dabei, wie wir immer wieder sehen konnten, allzu oft über das Ziel hinaus und geraten in einen gewissen Kontingentismus, wie man diese Tendenz, den Kontingenzgedanken zu übertreiben und zu weit auszudehnen, genannt hat. Und niemals schließlich dürfen wir eben den Gedanken vergessen, auf den ich zumal im Zusammenhang mit Duns Scotus bei verschiedenen Gelegenheiten hingewiesen habe, daß die *potentia-absoluta*-Spekulation für die Theologen der damaligen Zeit nahezu die einzige Möglichkeit zu bieten schien, die Gnade wirklich als gnadenhafte Beziehung darzustellen und die Gnadenhaftigkeit jedes göttlichen Lohnes nie und nimmer in Vergessenheit geraten zu lassen.

#### IV. – SCHLUßFOLGERUNGEN

Aus alledem dürfte nun, meine ich, ein Doppelpes deutlich geworden sein:

Das Erste betrifft die Franziskanertheologie, mit deren Vertretern wir uns ja hier v.a. zu befassen hatten, und dazu möchte ich sagen, daß die große Franiskanertheologie faktisch offenbar mit Duns Scotus zu Ende ist. Wir konnten hier zwar nur einen begrenzten Fragenkomplex behandeln, ich glaube aber, daß er genügend Einblick für ein solches Urteil gewährt, das sich in der Tat ja auch anderweitig stützen läßt — ich denke da v.a. an die Gnadenlehre als solche oder an die Christologie. Und von da aus wird wohl auch verständlich, warum im Laufe der Theologiegeschichte nicht der Scotismus, sondern der Thomismus die Oberhand gewonnen hat. Es sind dabei sicher nicht nur theologische Gründe im Spiel gewesen, aber ihnen dürfte schließlich doch die ausschlaggebende Bedeutung zugefallen sein. Gewiß, auch die Epigonen des hl. Thomas v. A. haben den Lehren ihres Meisters nicht immer nur positive Dienste geleistet, aber man darf wohl sagen, daß das Werk des hl. Thomas kein so großes theologisches Risiko darstellt wie das des Duns Scotus, womit ich jedoch keine Abwertung der Leistung des Duns Scotus, sondern nur das Bedauern darüber aussprechen möchte, daß gerade sein Werk v.a. unter seinen unmittelbaren Nachfolgern so wenige oder eigentlich so gar keine ebenbürtigen Hüter gefunden hat.

Das Zweite betrifft die Theologiegeschichte im allgemeinen und insbesondere im Hinblick auf die Kontroverstheologie. Dazu dürfte wohl deut-

lich geworden sein, daß eines der wichtigsten reformatorischen Anliegen, nämlich die Betonung der absoluten Unverfügbarkeit Gottes zumal im Hinblick auf die Rechtfertigung, schon rund 200 Jahre vor Luther in einer sehr engagierten und nicht minder fundierten Weise durch Duns Scotus vertreten worden ist. Und man täte sicher nicht schlecht daran, sich bewußter von Duns Scotus leiten zu lassen, wenn man im Zusammenhang mit der Rechtfertigung von Verdienst und Lohn spricht. Gerade Duns Scotus ist es m.E. nämlich besonders eindrucksvoll gelungen, darzutun, daß es sich dabei weder um menschliche Anmaßung handelt noch daß damit einer auf irgendeine Nötigung Gottes abzielenden Werkgerechtigkeit das Wort geredet werden soll und darf. Da nach dem Willen Gottes der Mensch durch die göttliche Gnade nicht zu seinem Heile gezwungen wird, sondern aus freier Verantwortung und Entscheidung mit der Gnade zu seinem Heile mitzuwirken hat, ist es in diesem Sinne eben sein « Verdienst », wenn er dem göttlichen Gnadenruf folgt, wie es seine verhängnisvolle Schuld ist, wenn er sich ihm versagt. Das von seiner Wurzel her Gnadenhafte des Rechtfertigungsgeschehens und damit eben auch des « Verdienens » und des Lohnes bleibt dabei völlig unangetastet. Es wird zugleich nur eben deutlich hervorgehoben, daß auch der einzelne Mensch für sein Heil sittliche Mitverantwortung trägt und dementsprechend zu seinem Heile mit der Gnade Gottes mitwirken muß. Aller Lohn selbst ist und bleibt der Gnadenlohn. Diese Wahrheit, die das Gleichnis Jesu von den Arbeitern im Weinberg unübersehbar vor Augen führt, ist von Duns Scotus mit, wie ich meine, überzeugender Konsequenz gelehrt worden.

Die Interpretation der Rechtfertigungslehre Luthers ist auch innerhalb der protestantischen Theologie nicht einheitlich. Fest dürfte jedoch stehen, daß es Luther v.a. darauf ankam, die Rechtfertigung möglichst dem Wirken des Menschen zu entziehen und als alleiniges Werk Gottes zu sehen. Wenn man das bedenkt, wird man es bedauern müssen, daß einerseits Luther die Lehren des Duns Scotus nur in der nominalistischen Verzerrung kennen gelernt hat, und daß andererseits die Kontroverstheologie auf katholischer Seite doch faktisch allzusehr von den andere Akzente setzenden thomistischen Anschauungen aus geführt wurde. Wenn nämlich auch der Unterschied zwischen Duns Scotus und Luther entscheidend ist, so dürfte doch gleichsam Luther mit dem echten Duns Scotus wohl eher ins Gespräch kommen können als etwa mit Thomas von Aquin. Daß man auf dem Tridentinum, obwohl dort die Scotisten, zunächst wenigstens, in der Mehrzahl waren, am Ende dem mehr personalistisch-dynamistischen Denken der Reformatoren nicht das personalistisch-dynamistische Denken scotischer Prägung entgegensetzte, sondern sich auf das mehr essentiell-statische Denken des Thomismus zurückzog, um die katholischen Positionen zu schützen, mag aus der damaligen geschichtlichen Situation verständlich sein. Heute ist der Abstand aber doch wohl groß genug, um auf katholischer Seite jenen anderen Akzenten ihre volle Berechtigung zu lassen.